

Caietele Institutului Catolic
Revista Facultății de Teologie Romano-Catolică

Anul XIII, nr. 22, 2014

CONSILIUL ȘTIINȚIFIC

Președinte de onoare: ÎPS. dr. Ioan Robu, Arhiepiscop de București, membru de onoare al Academiei Române

Membri:

Wilhelm Dancă, (Universitatea București), membru corespondent al Academiei Române

Daniel Barbu (Universitatea București)

Violeta Barbu (Universitatea București)

Francisca Băltăceanu (Universitatea București)

Vincenzo Ottorino Benetollo, op. (Bologna, Italia)

Monica Broșteanu (Universitatea București)

Virgil Nemoianu (Washington, SUA)

Vittorio Possenti (Veneția, Italia)

Marcelo Sánchez Sorondo (Cetatea Vaticanului).

Natale Spineto (Torino, Italia)

COLEGIUL DE REDACȚIE

Director: Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă (Universitatea București)

Redactor șef: Prof. univ. dr. Mihaela Voicu (Universitatea București)

Redactor șef adjunct: Pr. lect. dr. Lucian Dîncă AA (Universitatea București)

Redactori: Lect. dr. Marta-Elise Andro (Universitatea București), Lect. dr. Ioana Iliescu (Universitatea București), Drd. Iulia Cojocariu (Universitatea București)

Tehnoredactor: Iulia Cojocariu

Adresa redacției / Adresse du Comité de rédaction

Str. G-ral Berthelot 19, 010164 Bucuresti, Sect. 1; Tel. +40212015416; Fax +40212015477

E-mail: caiete@ftcub.ro

<http://caiete.ftcub.ro>

Revista apare anual.

Colaboratorii sunt rugați să trimită manuscrisele la adresa de mai sus. Cărțile și extrasele pentru recenzii, ca și publicațiile pentru schimb se primesc la aceeași adresă.

Les collaborateurs sont priés d'envoyer les manuscrits à l'adresse ci-dessus. Les livres et les tirés à part pour comptes rendus, ainsi que les publications en vue des échanges seront envoyés à la même adresse.

Manuscripts for publications, exchange journals and books for review should be sent to the adress above-mentioned.

ISSN 1221-8812

Caietele Institutului Catolic

Anul XIII

2014

Nr. 22

Rațiunile speranței

Cuprins

Julian Faroanu <i>La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo</i>	7
Francisca Simona Kobielski <i>Speranța, credința în impas? Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi</i>	25
Andrei Dumitrescu <i>Speranța într-o lume fără de speranță</i>	43
Claudia-Florentina Dobre <i>Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic</i>	61
Alberto Castaldini <i>Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto</i>	79
Liana Gehl <i>Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară</i>	99
Francisca Băltăceanu <i>Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță</i>	133

Cuprins

Iulia Cojocariu
*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika. Posibile puncte
de dialog între cele două personalități* 151

Mihaela Voicu
„A vorbi altfel” sau cum să respingi chipul hâd al disperării 169

Lucian Dîncă
*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d’Alexandrie*..... 183

Wilhelm Dancă
Why Is Friendship So Rare Even Today? 207

Alexandru Buzalic
*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d’un
futur christianisme catégoriel* 225

Recenzii..... 245

Noutăți editoriale..... 257

Cronică 263

Contents

Iulian Faraoanu <i>La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo</i>	7
Francisca Kobielski <i>Hope, Faith in Stalemate? Pope Benedict XVI's Vision in the Encyclical Spe Salvi</i>	25
Andrei Dumitrescu <i>Hope Within a World Without Hope</i>	43
Claudia-Florentina Dobre <i>Faith and Hope in the Communist Prisons from Romania in the 50's: Memories of Former Political Detainees</i>	61
Alberto Castaldini <i>Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto</i>	79
Liana Gehl <i>Between Hope and Expectation – a Pluridisciplinary Approach</i>	99
Francisca Băltăceanu <i>Blessed Vladimir Ghika – Teacher of Hope</i>	133
Iulia Cojocariu <i>Aldous Huxley's Letters to Vladimir Ghika. Possible Dialogue Topics between the Two Personalities</i>	151
Mihaela Voicu <i>Speaking Differently or How to Reject the Hideous Face of Despair</i>	169

Contents

Lucian Dîncă <i>Eléments de théologie trinitaire chez Saint Athanase d’Alexandrie</i>	183
Wilhelm Dancă <i>Why Is Friendship So Rare Even Today?</i>	207
Alexandru Buzalic <i>Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel</i>	225
Book Reviews	245
Editorial Novelties	257
Chronicle	265

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

Iulian FAROANU*

Abstract

The present paper intends to capture several aspects of the symbolism of the New Jerusalem in the Book of Revelation. As a starting point we highlight the historical elements of the Holy City as they are to be found in the Old and New Testament. After this historical and biblical contextualising, our attention focuses on the excerpts taken from the Book of Revelation, more precisely on the image of the New Jerusalem. The last part contains reflections on the symbolical and theological valence of the eschatological City. This becomes the symbol of every fulfillment and the space of perfect communion between God and people, in a completely renewed context.

Keywords: New Jerusalem, theological symbol, God's presence, eschatology, the Old and New Testament.

Introduzione

Gerusalemme è stata da sempre una città affascinante. Sin dalla sua fondazione, essa ha avuto una grande importanza, sia come capitale, sia come luogo della presenza quasi fisica di Dio. Per quanto riguarda il nome della città, Giovanni di Patmos¹ si ispira alle tradizioni dell'Antico Testamento. L'autore dell'Apocalisse però trasformerà il simbolo di Gerusalemme. Nelle seguenti pagine, dopo un'analisi dell'immagine biblica della città santa, la nostra attenzione si soffermerà di più sulle sue ricorrenze nell'Apocalisse. Alla

* Dr. Don Iulian FAROANU è lettore universitario alla Facoltà di Teologia Romano Cattolica, Università „Al. I. Cuza”, Iași; str. Vascauteanu, 6, 700462 Iași; email: faroanu@yahoo.com.

¹ Giovanni di Patmos è il nome usato per l'autore del libro dell'Apocalisse.

fine, saranno alcune considerazioni sulla portata simbolica e teologica di Gerusalemme.

1. La città Gerusalemme

1.1. La città nel mondo antico

Nel greco extrabiblico *pólis* indica un centro abitato da un gruppo umano con l'idea di fortificazione. Si sottolinea la differenza tra un centro abitato e la campagna². Quando si parla di città bisogna vedere se ci si riferisce alle strutture architettoniche o piuttosto alla comunità che lì vi abita. Con l'andare dei tempi il concetto di città diventa sempre più politico, anche se si conservano le caratteristiche di luogo abitato costituito da case, mura e strade. Si arriva così all'idea ben conosciuta della città-stato greca.

Il corrispondente ebraico del concetto greco di città è *ir*. Questo termine si riferisce ad „ogni insediamento umano fortificato da mura” e non aveva i connotati della città-stato greca. L'ideale era la sicurezza e la protezione che offriva la città³. In questo caso, le mura avevano un ruolo particolare per la sicurezza. Significativo è l'episodio della conquista di Gerico le cui mura crollano. Un altro testo, quello di Dt 3, 5, menziona città forti, mura eccelse e porte con sbarre le cui funzioni principali sono di assicurare la protezione e la difesa.

Un altro aspetto rilevante è la fondazione della città, spesso attribuita a un deo. La divinità poteva legittimare il possesso del territorio occupato dal gruppo umano che vi abita, ma soprattutto garantiva la difesa, il benessere della città.

² H. STRATHMANN, „*pólis*”, in G. KITTEL – G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1975, vol. X, 1275. B.J. MALINA, *The New Jerusalem in the Revelation of St. John. The City as Symbol of Life with God*, The Liturgical, Colledgeville (MI) 2000, 40: „A city is a bounded, centralized set of social relationships concerned with effective collective action and expressed spatially in terms of architecture and the arrangement of places”.

³ STRATHMANN, „*pólis*”, 1291.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

Il concetto di città ha un'evoluzione arrivando fino all'idea di una città in cielo che scende sulla terra. Tuttavia, tale idea pare sia specifica della cultura orientale, e non di quella greco-romana⁴.

Nell'Antico Testamento la città può essere considerata per estensione un compimento dell'esodo di Israele. Infatti il popolo prende in possesso la terra di Canaan con tutte le sue città (Gs 6; 8; 10; Gdc 1). La città diventa in seguito l'ambito della vita economica, politica e culturale. Essa è anche luogo di vita e di relazioni⁵.

Nel Nuovo Testamento il termine „città” appare circa 160 volte: quasi la metà delle ricorrenze in Luca, in Matteo 26 volte e in Apocalisse 27 volte e poche volte negli altri scritti. Il suo senso è quello di „insediamento umano chiuso”⁶, cioè gruppo umano che vive in una collettività. In alcuni casi può significare gli abitanti della città.

Giovanni di Patmos sceglie come immagine del compimento finale proprio la città. Questa scelta potrebbe avere come sottofondo l'idea di un cristianesimo urbano sviluppato nel primo secolo d. Chr. Ma la sottolineatura è quella della convivenza di una comunità e l'accento è messo sul popolo di Dio⁷.

1.2. Gerusalemme nell'Antico Testamento e nel giudaismo

Gerusalemme è la più importante delle città di Israele perché in essa abita Dio. E' la città di Dio, città che Lui ha scelto, la città santa, una volta che Davide⁸ l'ha costituita capitale (2 Sam 5) e Salomone ha costruito in essa il Tempio. Gerusalemme è la figlia di Sion (Is 1, 8; Mic 1, 13), protetta da Dio il quale abita sul monte santo.

⁴ MALINA, *The New Jerusalem*, op. cit., 45.

⁵ D. SCAIOLA, „Gerusalemme: fra accusa e distruzione. Quale speranza?”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 45-57, qui 46.

⁶ STRATHMANN, „pólis”, 1312.

⁷ M. E. BORING, *Revelation*, John Knox Press, Louisville 1989, 219.

⁸ L. SEMBRANO, „Gerusalemme: città-sposa e sposa-città. L'inesauribile forza di un simbolo di eternità”, in A. CASALENGO (ed.), *Tempo ed eternità*. In dialogo con Ugo Vanni S.I., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 129-140, qui 130.

Nella storia dell'Antico Testamento Gerusalemme è il centro religioso di Israele, è la città di Dio (Sal 46, 5), la città del grande Re (Sal 48, 3), il trono di YHWH (Ger 3, 17)⁹. Tuttavia, la gloria divina non rimane per sempre nella città. In Ez 11, 23 la gloria di Dio abbandona la città e in futuro si aspetta la rinnovazione di Gerusalemme.

Il libro di Isaia considera la tematica della Gerusalemme importante¹⁰. Is 60 parla della centralità della città santa in cui risplende la gloria di Dio, di cui gioiranno tutti i popoli. In Is 54, 11-14 è descritta una città ideale, ornata di pietre preziose. E Is 65, 17-25 aggiunge il motivo del paradiso. Gerusalemme come città è presentata anche in Is 52, 1 e 60, 14. Accanto a queste immagini, appare l'idea del popolo come simbolo della città santa in 46, 13; 51, 6; 60, 21 e 65, 18. In molti testi isaiiani Gerusalemme è città, madre e sposa, un luogo di relazioni interpersonali dove al centro sta Dio che offre la sua eredità¹¹.

Is 2, 2-5 offre un'immagine della città futura. In futuro il monte più alto di Israele sarà meta del pellegrinaggio dei popoli. Si realizza in questo modo l'unità di tutte le nazioni attorno a Gerusalemme da cui uscirà la Legge e la Parola¹².

Is 54, 11-14 contrappone la Gerusalemme terrena, povera e sconsolata alla Gerusalemme futura ornata di pietre preziose. Il linguaggio usato è metaforico: si tratta della ricostruzione della città da parte di Dio, città equiparata alla sposa con molti gioielli. Probabilmente non si parla di una città reale, bensì una simbolica. In

⁹ F. MANNS, *L'Israele di Dio*, Dehoniane, Bologna 1998, 64. E. TESTA, „La nuova Sion”, in *Liber Annuus XXII* (1972), 48-73, qui 48-60.

¹⁰ E. FRANCO, „Gerusalemme in Is. 40-66”, in *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia* 1982, 143-152, qui 143: un argomento può essere la frequenza dei termini: Sion 36 volte e Gerusalemme 26 volte. Inoltre Gerusalemme è una tematica teologica ricca che percorre tutto il libro.

¹¹ FRANCO, „Gerusalemme in Is. 40-66”, *art. cit.*, 151.

¹² SCAIOLA, „Gerusalemme”, *art. cit.*, 54-55.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

questo caso i gioielli sarebbero i figli di Gerusalemme e le pietre preziose i suoi santi¹³.

Nell'Antico Testamento, fra gli altri testi, esistono ancora due salmi che trattano il tema di Gerusalemme. Questi si aggiungono ai canti di Sion (Sal 46; 48) che elogiano la città santa. Il Sal 87 allude ad una città sul monte santo, con fondamenti stabili e porte. Queste porte sono il punto di ingresso dei popoli stranieri e simboleggiano la città amata da Dio. Uno degli elementi fondamentali è l'idea dell'universalismo della salvezza. Perfino i cinque popoli nemici di Israele collocati ai quattro punti cardinali, ricevono la cittadinanza gerosolimitana. Tutto fa riferimento a Dio, Lui scrive i popoli nel libro e rende la città stabile offrendo la possibilità di abitarla a lungo¹⁴.

Un altro salmo, Sal 122 fa menzione della casa di Dio in una città salda costruita sul monte avendo porte e mura. La cinta muraria separa l'esterno dall'interno, dove si trovano i palazzi. Le porte „indicano la capacità di Gerusalemme di accogliere quelli che vengono ad essa, ma sono anche criterio di separazione tra quanti entrano e quanti rimangono fuori”¹⁵. Nel salmo, la città è riservata solo agli israeliti e si individua nella storia dove sono presenti ancora il Tempio e i seggi del giudizio necessari per eliminare il male e l'ingiustizia. L'invocazione pressante riguarda la pace¹⁶.

Altri brani dell'Antico Testamento contengono dei riferimenti ad una città priva di mura (Zc 2, 8) con porte sempre aperte (Is 60, 11) pronte ad accogliere tutti.

¹³ A. MELLO, „Babele e Gerusalemme”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 31-43, qui 39-40.

¹⁴ L. MANICARDI, „Sion, la 'città di' Dio” (Sal 87)”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 83-102, qui 83-94.

¹⁵ A. SPREAFICO, „Gerusalemme, città di pace e di giustizia”, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA (ed.), *Gerusalemme. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia* 1982, 81-98, qui 86.

¹⁶ G. BIGUZZI, „I popoli nella Gerusalemme di Ap 21-22”, in *Parola, Spirito e Vita* 50 (2004), 166-177, qui 174-175.

L'evoluzione della concezione sulla Gerusalemme porta ad affermare che questa città diventerà casa di preghiera per tutti i popoli (Is 56, 7) e meta del pellegrinaggio delle nazioni (Is 18, 7; Is 56, 6-8; Zc 8, 21-22). Si arriva così al concetto di una Gerusalemme spirituale. E dopo la distruzione di Gerusalemme si aspetta una restaurazione messianica nell'escatologia (Tob 13, 17-19).

Nel giudaismo la città santa rimane un punto di riferimento. Prima di tutto c'è l'idea di una Gerusalemme terrena, che sarà ricostruita al centro del mondo. In OrSib 5, 420 - 425; 5, 250 è descritta una Gerusalemme con dimensioni gigantesche e un grande muro. In En 90,28ss. si parla di una nuova casa di Dio.

In secondo luogo c'è l'idea di una Gerusalemme di lassù, la Gerusalemme celeste. Sembra però che non sia la Gerusalemme aspettata dagli ebrei. In genere si nota l'opposizione con la Gerusalemme terrena, che dovrà sparire per fare posto alla città escatologica.

In terzo luogo esiste una concezione di una discesa della città celeste in 4Esdr: 7,26; 8,52; 10,25-27. 44; 13,36. In queste ricorrenze si intravede una Gerusalemme preesistente, che apparirà alla fine dei tempi e sarà legata al regno messianico¹⁷.

Infine in Bar syr esiste l'idea di un mondo divino preesistente, di una dimora di Dio a cui sono associati anche gli uomini. La Gerusalemme preesistente è preparata fin dalla fondazione del mondo. Nell'Apocalisse di Baruch la Gerusalemme mostrata ai patriarchi fin dai tempi di Adamo sarà rivelata alla fine. Questa città nascosta nei cieli sarà rinnovata per l'eternità (6, 1-10; 29, 1 - 30,5)¹⁸.

In un altro libro, quello di 4Esd, la tristezza della rovina di Sion viene cambiata in gioia per la speranza della restaurazione escatologica (9, 26 - 10, 60). In 4Esd 10, 27 si nota il trapasso dall'immagine della donna a quella della città con fondamenta grandiose. E in 4Esd 10, 40-48 si parla di una città edificata da Dio. Una pre-

¹⁷ D. AUNE, „The Apocalypse of John and Palestinian Jewish Apocalyptic”, in *Neotestamentica* 40 (2006), 1-33, qui 17.

¹⁸ TESTA, „La nuova Sion”, *art. cit.*, 60-61.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

ghiera delle Diciotto benedizioni afferma: „A Gerusalemme, tua città, ritorna con misericordia; riedificala come edificio eterno, prontamente nei nostri giorni. Benedetto sei tu, Signore, che riedifichi Gerusalemme”.

A Qumran la Gerusalemme nuova è descritta nel Rotolo del Tempio (11Q19) e nel rotolo della Nuova Gerusalemme: 1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q555; 5Q15 (il più esteso documento) e 11Q18. Un primo aspetto è la sua relazione con il Tempio. Dopo una presentazione del piano della città e la descrizione della nuova Gerusalemme in DNJ, l'autore insiste sul rapporto tra il Tempio e la città. Il Tempio descritto nella DNJ è quello finale che Dio erigerà alla fine dei tempi, a cui faceva allusione già 11QT¹⁹.

I numerosi frammenti del rotolo della Nuova Gerusalemme ritrovati nelle diverse grotte rifletterebero la sua popolarità a Qumran. La fonte di ispirazione dei due rotoli pare sia Ez 40-48. Infatti, ambedue i documenti sono in polemica con il Tempio storico e parlano di Tempio e città escatologiche²⁰. Gli elementi della descrizione della città nel rotolo della Nuova Gerusalemme sono spesso simili all'Apocalisse: lo splendore, i materiali preziosi, la misurazione, ecc.²¹ In 11Q19 sono menzionate le porte e le 12 tribù della città. Il Tempio è grande e si insiste sull'entrata dei puri all'interno. Nonostante queste somiglianze è difficile sostenere una dipendenza letteraria²².

Concludendo, nel periodo inter testamentario, diventa sempre più arduo il desiderio di una nuova Gerusalemme. Tale città futura

¹⁹ F. GARCÍA MARTINEZ, „The New Jerusalem' and the future Temple of Manuscript from Qumran”, in IDEM (ed.), *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill, Leiden 1994, 180-2013, qui 186-209.

²⁰ D. AUNE, „The Apocalypse and Palestinian”, *art. cit.*, 21. Cf. R.A. BRIGGS, *Jewish Temple Imagery in the Book of Revelation*, Peter Lang, New York 1999, 104.

²¹ BRIGGS, *Jewish Temple*, *op. cit.*, 168-169.

²² *Ibidem*, 166-167.

ha alcune caratteristiche: a) Gerusalemme futura è compimento di tutte le profezie riguardo Israele che rimane il popolo eletto; b) tale compimento è un atto della grazia di Dio che purifica e costituisce il suo popolo; c) il cuore è la nuova alleanza, la presenza di Dio in mezzo al suo popolo; d) la salvezza è universale, tutti i popoli verranno al monte di Dio, guardando a Israele che diventa luce per le nazioni²³.

1.3. Gerusalemme nel Nuovo Testamento

Nel Nuovo Testamento l'idea di Gerusalemme viene interpretata partendo dalla situazione storica. Per Marco è la città dove il Signore viene crocifisso e il cui Tempio ha bisogno di purificazione. La vittoria di Cristo sulla morte, il quale deve essere cercato in Galilea è indizio che l'abitazione di Dio non è più limitata a Gerusalemme.

Per Matteo, Gerusalemme è la città dove Cristo viene sistematicamente rifiutato. La distruzione della città è conseguenza dell'incredulità e segno che Dio si è scelto un nuovo popolo.

Tra i sinottici Luca è colui che insiste di più su Gerusalemme e sul Tempio. L'inizio e la fine del Vangelo sono segnati dal Tempio. Un ampio spazio occupa il viaggio di Gesù verso Gerusalemme (Lc 9, 51 - 19, 27) che diventerà poi il luogo di nascita della Chiesa e il punto di partenza per la diffusione della Parola di Dio fino ai confini della terra. Le apparizioni del Risorto sono nella città santa, come anche gli inizi della prima comunità cristiana²⁴.

Nel vangelo di Giovanni si nota lo slittamento verso il simbolismo della città. Gli eventi finali della vita di Gesù hanno un valore nuovo e universale.

Negli scritti paolini si nota la stessa ottica, la dimensione simbolica della Gerusalemme. La Gerusalemme celeste Gal 4, 24-26 è riflettuta anche in 2Cor 5, 1-5 e Fil 3, 20. Quelli che credono in

²³ M. RISSI, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Friedrich Reinhardt, Basel 1966, 53.

²⁴ MANN, *L'Israele di Dio*, op. cit., 66-69.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

Cristo hanno già la cittadinanza del cielo. La fedeltà a Cristo Salvatore, l'attesa del ritorno del Signore e il rifiuto dell'idolatria sono segni della fede dei cristiani nella lettera ai Filippesi. La lettera agli Ebrei (Eb 11, 10-13; Eb 12, 22-23) parla della Gerusalemme nuova, città del Dio vivente.

Nel Nuovo Testamento, Emmanuele, il nome di Gesù, era uno dei nomi che facevano riferimento a Gerusalemme. Sulla base di questa somiglianza etimologica, tenendo presente che Dio si confonde con la città santa dove abita e prendendo in considerazione lo slittamento che passa dal concetto di città a quello di comunità, si potrebbe pensare che Gerusalemme è Gesù, il nuovo Tempio, il centro del culto. Dall'altra parte, numerose componenti della città sono riferite a Gesù nel Nuovo Testamento: la porta, la via, l'acqua nuova del costato, la pietra angolare, il fondamento per eccellenza. In questo senso, si può affermare che la Gerusalemme nuova ha una dimensione cristologica.

Gli elementi della Gerusalemme sia storica, che soprattutto ideale, sognata negli scritti rabbinici e nel Nuovo Testamento sono: a) pietra - simbolo di stabilità e solidità; b) acqua: Dio è la sorgente di acqua viva; c) monte: i fondamenti sono su monti alti (Sal 46, 3-4); d) porta: simbolo di passaggio, entrare-uscire. Da una parte si esce per la fuga e per l'esilio. Dall'altra parte si entra per assumere la responsabilità del combattimento; e) le immagini di gioia, sposa e luce²⁵.

Altri elementi fanno riferimento alla duplice connotazione di Gerusalemme, spaziale e temporale: terrestre - celeste, quella di oggi - quella di domani. Questo appare nella riflessione rabbinica e poi in quella cristiana. L'equilibrio deve essere tra la città storica e quella ideale, tra quella terrestre e quella celeste, tra realtà e

²⁵ C. M. MARTINI, „Gerusalemme: storia, mistero, profezia”, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA (ed.), *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1982, 1-12, qui 9.

simbolo. Ma in primo piano deve essere la Gerusalemme dello spirito, la città futura.

2. Gerusalemme nell'Apocalisse

L'immagine della Nuova Gerusalemme percorre tutto il libro dell'Apocalisse, incominciando dai messaggi alle sette chiese e terminando con la grandiosa visione della città che scende dal cielo.

Ap 21, 12-14 si riferisce alla città di Gerusalemme. In 21, 9-25 l'autore descrive la Gerusalemme città santa e nuova che scende dal cielo, da Dio. Dopo averla indicata espressamente in 21,10, essa viene descritta avvolta dalla gloria e dalla luce divina. In seguito sono dipinte le caratteristiche che il veggente intravede all'esterno.

Il participio iniziale di Ap 21,12 si ricollega alla città. La domanda spontanea è se l'autore si riferisca ad una città ellenistica o alla città ebraica, precisamente se abbia in mente solo Gerusalemme. Il nome della città in 21,10 fa supporre che di mira sia proprio la capitale di Giuda. Ma l'autore dipinge nel suo libro un quadro della città: Ap 2-3 le città dell'Asia Minore, la tipologia di Sion, Babilonia in Ap 13 e 17 e, infine, Ap 21-22 con la descrizione di Gerusalemme²⁶.

L'autore, nel descrivere Gerusalemme, si rifà all'Antico Testamento. Infatti, numerosi sono i contatti tra l'Apocalisse e la Scrittura ebraica. Le fonti principali sono quelle dell'apocalittica giudaica che in seguito ricevono i segni della redazione cristiana²⁷.

La presentazione della città nei capitoli finali non è un'appendice, ma si trova in continuità con Ap 7, 13-17 per quanto riguarda gli elementi di vocabolario: servire, l'abitare di Dio, il fiume di

²⁶ D. GEORGI, „Die Visionen von himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22“, in D. LÜHRMANN – G. STRECKER (ed.), *Kirche*. Festschrift G. Bornkamm, Mohr Siebeck, Tübingen 1980, 351-372, qui 353.

²⁷ R. BERGMEIER, „Jerusalem, du hochgebaute Stadt“, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 75 (1984), 86-106, qui 87: questo lavoro redazionale si può rintracciare nei doppioni presenti nei capitoli 17, 19, 21 e 22.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

acqua della vita. I brani che prefigurano la città escatologica sono più numerosi: Ap 7, 11,14-19; 15, 1-4; 19, 1-10.

Le connotazioni della città sono di natura storica, politica, economica, civile, profetica e cultuale (religiosa). Inoltre si deve tener presente la sua centralità. Si nota una differenza: nei sette messaggi l'autore ha di mira città greco-romane, come erano quelle dell'Asia Minore, mentre la nuova Gerusalemme riflette la tipica città orientale²⁸. Questa opinione viene contraddetta da Georgi, il quale sostiene l'ispirazione dal modello di città ellenistica²⁹.

Il nome Gerusalemme appare in modo esplicito tre volte nell'Apocalisse: 3,12; 21,2 e 21,9-10 dove sono elencati i tratti principali della città. In sintesi le caratteristiche della Gerusalemme sono: città santa, città del mio Dio, che scende dal cielo, da Dio, nuova, fidanzata, sposa - donna.

Ci sono invece altri testi che non contengono il nome della città, però possono essere considerati allusioni a Gerusalemme. In 14,1 si menziona il monte Sion. In 19, 7-8 si parla di città che è stata ed è amata; in 20, 9 si parla di fidanzata e in 22, 17 si allude alla fidanzata. Rimane discusso il brano 11, 2-8 dove si allude alla città santa. Si è molto discusso per stabilire se questa espressione si riferisca a Gerusalemme o piuttosto è una figura universale, cioè la città che lotta contro Dio. Inoltre esistono testi che potrebbero essere accostati alla nuova Gerusalemme da un punto di vista tematico: Ap 4-5 la visione del Tempio celeste dove avviene un culto perfetto e la visione del trono da cui Dio esercita il suo regno. Poi Ap 6, 9-11 con il grido dei martiri e Ap 8, 3-5 con le preghiere dei santi. Tutti questi brani sono allusioni al popolo di Dio che troverà la sua completezza nella Gerusalemme celeste³⁰.

²⁸ MALINA, *The New Jerusalem*, op. cit., 46.

²⁹ GEORGI, „Die Visionen”, art. cit., 351-372.

³⁰ P. LEE, *The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 248-253.

2.1. Gerusalemme in Ap 3,12

Il versetto contiene la promessa al vincitore nel messaggio indirizzato alla chiesa di Filadelfia. Questa promessa si concretizza in due ricompense: essere una „colonna nel Tempio del mio Dio” e l’iscrizione del nome di Dio e della città di Dio, la nuova Gerusalemme³¹. Ambedue le immagini sono segno di appartenenza irreversibile a Dio³². La frase di 3, 12b che interessa più da vicino contiene tre volte l’espressione „mio Dio”. „Il nome del mio Dio” appare anche in 2,17; 14,1 e 19, 12.13 e riprende termini isaiiani (Is 56, 5; 62, 2 e 65, 15). Si sottolinea così la relazione tra Cristo, colui che parla alle chiese e Dio. Inoltre la Gerusalemme è la città di Dio e di Cristo ed è prefigurazione di quella finale descritta in Ap 21. Il verbo al futuro proietta la promessa nell’escatologia come ricompensa per la fedeltà nella prova. In questo modo si crea una grande inclusione tra la promessa della Gerusalemme in 3, 12 e la sua apparizione in 21, 2.10.

Il brano Ap 3, 12 attribuisce alcune caratteristiche a Gerusalemme: „città del mio Dio”, „discendente dal cielo, da Dio”, „nuova”. Il contesto è quello dei messaggi indirizzati alle sette chiese, nei quali si trovano le promesse al vincitore.

In primo luogo, tale città è nuova. Questa novità si deve intendere come qualcosa di ancora non conosciuto, una novità escatologica opposta al presente, novità qualitativa. L’elemento nuovo è in relazione a Cristo. Come precisa Vanni le otto ricorrenze di *kainós* in Apocalisse parlano della novità apportata da Cristo (2,17: nome nuovo; 3,12: nome nuovo; 5,9 e 14,3: cantico nuovo; 21,1: cielo nuovo e terra nuova)³³.

³¹ R.H. GUNDRY, „The New Jerusalem. People as Place, not Place for People”, in *Novum Testamentum* 29 (1987), 254-264, qui 256: la nuova Gerusalemme si identifica con una persona, insieme a Dio e a Cristo.

³² U. VANNI, „Gerusalemme nell’Apocalisse”, in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA (ed.), *Gerusalemme*. Atti della XXVI Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1982, 27-52, qui 31.

³³ VANNI, „Gerusalemme”, *art. cit.*, 31-32.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

In secondo luogo, è una città che scende dal cielo, da Dio, cioè dalla trascendenza. La città appartiene a Dio. Per tre volte si ripete il „nome”, il quale viene iscritto sul vincitore. Si tratta di un triplice nome: di Dio, di Cristo e della Gerusalemme nuova. Qui c'è ancora il Tempio, mentre in Ap 21 non ci sarà e questo rimane un indizio della complessità e l'ineffabilità del mistero dello *'éschaton*³⁴.

2.2. Ap 14, 1: il monte Sion

Il monte Sion è simbolo della presenza di Dio e implica sicurezza e protezione di fronte agli avversari. Spesso Sion si identifica con la Gerusalemme stessa vedendo la presenza attiva e efficace di Dio in mezzo al suo popolo. Ora su questo monte c'è l'Agnello vincitore della morte, ritto, anche se porta i segni dello sgozzamento come dice Ap 5, 6. Insieme all'Agnello sono i 144.000 che recano sulla fronte il nome di Cristo e di suo Padre. Questo gruppo è formato da quelli che ancora devono attraversare la storia e combattere la battaglia finale. Si possono mettere in parallelo con il resto di Israele.

Un aspetto importante da rilevare è il nome di Dio e di Cristo sulla fronte, però manca il nome della Gerusalemme nuova. La spiegazione sembra semplice: i 144.000 non sono entrati nella Gerusalemme escatologica, sono ancora nella storia. Loro appartengono a Dio e al Cristo, ma sono in cammino, orientati verso la città santa.

2.3. Gerusalemme in Ap 19, 6-8

Il canto 19, 1-8 descrive le nozze dell'Agnello come immagine della conclusione della storia. La donna è simbolo della Gerusalemme che prima si prepara poi si riveste dell'abito di nozze. La preparazione è il cammino storico.

L'autore parla del vestito nuziale di lino puro e splendente. E lui stesso spiega in che cosa consista tale abito: sono „le azioni giuste dei santi”. *Dikaióma* derivante dal verbo *dikaiōō* parla di agire, di

³⁴ G. BIGUZZI, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, 126.

azioni conformi alla giustizia. Il concetto è quello di una giustizia che deriva da Dio (16,5), perché Dio è giusto e Lui rende giuste le azioni dei santi. Tutti questi atti dei santi, conformi alla giustizia costituiscono l'abito nuziale della sposa dell'Agnello.

2.4. Gerusalemme in Ap 21-22

La nuova Gerusalemme: Ap 21, 2.9-10

Ap 21, 2 fa parte del brano 21, 1-8, il quale ha punti di contatto con 21, 1 - 22, 5. Il contesto è quello del rinnovamento escatologico, cielo nuovo e terra nuova permeati della novità di Cristo. L'utilizzo dell'aoristo *'eidon* indica un fatto compiuto a differenza di 3, 12 dove avevamo a che fare con una prospettiva da realizzarsi espressa dal futuro *grápsō*.

La prima caratteristica è „città santa”. La santità è di Dio e Lui la comunica alla città. Non è tanto l'aspetto di separazione dal profano, bensì una qualità trascendente, divina, che ora la presenza di Dio comunica (Is 52, 1 e Is 61, 10).

Il secondo aspetto è quello di novità. Cristo presente in mezzo alla città la rende nuova, diversa dalla situazione storica in cui c'era il vecchio e il negativo.

La città discende dal cielo, da Dio e quindi partecipa della trascendenza di Dio. E se viene da Dio allora è simile e affine a Lui. Questa città scende su una terra rinnovata e viene superata la distinzione tra cielo e terra perché i due ambiti si uniscono.

L'ultima nota è l'identificazione della città con la fidanzata preparata per il suo uomo. In 19, 6-8 si parlava della preparazione della fidanzata, ora è pronta per le nozze. La sottolineatura è il parlare di persone perché è una città fatta di persone che incontrano lo sposo Cristo. Poi, la tematica dell'amore nell'unione tra l'Agnello e la fidanzata.

Nuova Gerusalemme in Ap 21,9-22,5

Il brano descrive la nuova Gerusalemme e dà una soluzione per la convivenza tra Dio e gli uomini. L'angelo (*interpre?*) fa vedere al

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

veggente la fidanzata, la donna dell'Agnello. C'è il passaggio da fidanzata, situazione transitoria, alla sposa, situazione già realizzata cioè le nozze compiute.

Dopo questa premessa si descrive il nuovo stato della Gerusalemme. In una prima fase si parla della presenza di Dio nella città, la quale essendo scesa dal cielo, da Dio, risplende ora della sua gloria. La gloria e la luce sono segni visibili che manifestano la presenza di Dio. Così anche la città splende e irradia la luce. La pietra preziosa e il diaspro erano segni dell'indicibile di Dio. Il veggente le ha viste quando è salito al cielo nella trascendenza (4,2-3). Adesso non c'è bisogno di salire perché la gloria di Dio è scesa sulla terra nuova nella Gerusalemme.

In una seconda fase la sposa dell'Agnello, Gerusalemme è presentata sotto l'aspetto sociale, descrivendo la vita in città. Prima di tutto c'è la descrizione esterna di questa città e la sua struttura: mura, porte, fondamenta. Si sottolinea l'universalità e la continuità della storia della salvezza. In secondo luogo si passa alla misurazione considerando la città più da vicino. Le dimensioni sono grandiose, la forma è cubica, cioè perfetta. Infine si rileva la preziosità dei materiali, simbolo della ricchezza della realtà di Dio. La descrizione interna della città (21, 22-27) include la nota della mancanza del Tempio, il fiume di acqua di vita, il nome scritto sulla fronte. Tutto parla di appartenenza per sempre a Dio e di convivenza con Dio e l'Agnello per l'eternità.

3. Gerusalemme: simbolo e figura teologica

La prima domanda da cui si parte è quale tipo di Gerusalemme avesse Giovanni nella mente? Per alcuni studiosi si tratterebbe di una fase terrena, ancora da perfezionare³⁵. Altri vedono solo la fase finale, nella gloria celeste. Oppure un riflesso della fase attuale, ma

³⁵ B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, J. Gabalda, Paris 1921, 306.

indirizzata verso il compimento: le due immagini insieme³⁶. In Ap 3, 12 il vincitore è già cittadino di questa città, quindi fin da ora i cristiani hanno accesso alla città santa (Gal 4, 26 e Fil 3, 20). La città di Dio è già in mezzo agli uomini e alla fine sarà il compimento³⁷.

L'autore parte da un'immagine storica, però dipinge creativamente un simbolo. Gli argomenti sarebbero la dimensione gigantesca della città, la forma cubica, l'immagine di donna unita a quella di città ecc. Tra l'altro, nell'Apocalisse sono due città Gerusalemme: quella storica, preescatologica in cui ancora sussiste il male e quella escatologica; tale passaggio è rappresentato dai 144.000 presenti sul monte Sion insieme all'Agnello.

Un altro aspetto riguarda le due dimensioni diverse di Gerusalemme: la fidanzata vista dalla prospettiva dell'amore, che diventa poi donna quando le nozze sono compiute e l'aspetto sociale della città sotto il punto di vista della convivenza.

Vanni vede un progresso lineare: in 3, 12 c'è la Gerusalemme escatologica vista come traguardo. In 11, 2 c'è la Gerusalemme preescatologica dove ancora coesistono le forze del male e del bene, però c'è una spinta verso il futuro finale. Ap 14, 1-9 è la fase di passaggio: sul monte Sion l'Agnello prende il posto di Dio e guida gli eletti verso la Gerusalemme nuova. In questi brani si parla di preparazione della fidanzata per le nozze, lo sviluppo della storia della salvezza.

Sono prese di mira le due immagini: donna e città. La fidanzata si prepara e diventa donna nella fase escatologica finale. La città

³⁶ C. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Genève 1965, 356; Cf. K.L. SCHMIDT, „Jerusalem als Urbild und Abbild“, in *Eranos Jahrbuch* 18 (1950), 207-248, qui 220. Cf. J. COMBLIN, „La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)“, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 29 (1953), 5-40, qui 8: c'è anche la Gerusalemme attuale, costituita dai cristiani. Una conferma viene dalla possibilità di espulsione dei malvagi.

³⁷ P. PRIGENT, „Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse de Jean“, in J. LAMBRECHT (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament*, Duculot, Gembloux - Leuven 1980, 231-245, qui 236.

La Nuova Gerusalemme nell'Apocalisse: storia e simbolo

cammina nella storia è diventerà nuova. Questi due simboli si uniscono alla fine per disegnare la stessa realtà: la nuova Gerusalemme come luogo della presenza eterna di Dio e di convivenza universale.

Oltre gli aspetti simbolici, la nuova Gerusalemme è una figura teologica. L'immagine della città santa ha le sue radici nella concezione biblica. Sulla linea della nuova Sion così come appare negli scritti giudaici, questa città ha tre componenti: a) l'elezione, si tratta del resto santo che Dio ha eletto; b) la regalità, perché si rifà alla cittadella di Davide e c) il sacerdozio, perché si tratta di un nuovo culto nel Tempio celeste³⁸.

Ci si è chiesti se questa Gerusalemme scende nella storia o sarà solo alla fine? Forse la migliore spiegazione è quella di un'escatologia intesa in modo qualitativo. L'autore ha una prospettiva teologica, e non cronologica, per cui si parla del compimento, della conclusione del piano salvifico³⁹.

Un altro aspetto è la continuità o discontinuità tra il mondo attuale e la nuova Gerusalemme. Ad un primo sguardo sembra che l'autore parli solo delle cose future, di quello che deve ancora accadere. L'intento è il desiderio di infondere più speranza in quelle realtà che non si possono vedere sulla terra. Nonostante questa proiezione verso il futuro, non si ignora il presente. Cristo Agnello è già presente in mezzo al suo popolo e gli eletti hanno già sulla fronte il nome di Dio e dell'Agnello. Tutto questo induce a sostenere la continuità tra quello che sta in alto, la Gerusalemme che scende da Dio, e quello che si trova ancora nel mondo.

Infine, l'ultima considerazione riguarda il trasferimento della Gerusalemme celeste dal cielo sulla terra. Nel cielo si trovavano la città preesistente e la sposa preparata per l'unione con Cristo. Ora nella fase escatologica il cielo si unisce con la creazione rinnovata. La discesa della nuova Gerusalemme è il punto culminante del piano

³⁸ TESTA, „La nuova Sion”, *art. cit.*, 72.

³⁹ E. CORSINI, *Apocalisse di Gesù Cristo*, Società Editrice Internazionale, Torino 2002, 525.

di salvezza di Dio. La Chiesa escatologica è il popolo universale che vive la nuova alleanza e offre l'adorazione a Dio e all'Agnello che sono il nuovo Tempio.

Sintetizzando, si può affermare che Gerusalemme diventa un simbolo per Giovanni. Questa città-donna è il popolo di Dio che ha raggiunto la pienezza nell'escatologia. Oppure è proprio l'ambiente della situazione escatologica.

Conclusione

La città che Giovanni descrive è una città vera e autentica, la città dei tempi nuovi che sfugge agli schemi tradizionali. Questa nuova Gerusalemme è compimento e riunione di tutte le città in cui fondamentale è la comunione delle persone e il godimento dei doni di Dio.

La nuova Gerusalemme è compimento finale della storia di salvezza: si tratta di nuova creazione, nuovo paradiso, nuovo Tempio, nuova alleanza. Tutto è arrivato allo stadio finale e definitivo. Questa nuova Gerusalemme è compimento finale del popolo di Dio, espresso dal numero 12 in cui si riconoscono i patriarchi e gli apostoli.

La Gerusalemme è anche il compimento della salvezza nel contesto di un totale rinnovamento. Tutti gli aspetti della città riflettono l'idea di perfezione e completezza del rapporto tra i redenti e Cristo.

La città escatologica è il centro di tutto ed esprime il governo e la sovranità di Dio, combinando i tre elementi: il popolo, il luogo e la presenza di Dio. Si istaura così un nuovo ordine, perché tutti i nemici sono distrutti e il cielo è unito alla terra, mentre tutte le nazioni entrano nella nuova Gerusalemme, dove si trova la fonte della vera vita.

Speranța, credința în impas? Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica *Spe salvi*

Francisca Simona KOBIELSKI*

Abstract

In the core part of his Spe salvi, Benedict the XVI focuses on a particularly challenging subject – the transformation of the Christian concept of hope during the modern times. Benedict the XVI invites us to consider God as the center of our existence, to reflect about our faith, hope and love, as they can be rediscovered in a rather skeptical and pragmatic word, which sometimes lacks direction.

Keywords: *faith, hope, suffering, prayer, action*

Introducere

Benedict al XVI-lea a lansat o provocare relativismului¹ timpului nostru care îl refuză pe Dumnezeu, nu recunoaște nimic ca defi-

* Doctor în teologie al Facultății de Teologie Romano-Catolică, București

¹ Cu termenul „relativism” sunt indicate două lucruri. Mai întâi de toate, o ideologie în virtutea căreia se afirmă că nu există nimic care să aibă caracter de absolut și de imutabilitate, dar că totul este „relativ” la timp, la locuri, la persoane în situațiile concrete în care se află. Astfel, în domeniul gnoseologic nu se poate vorbi de adevăr și de eroare sau de falsitate, nimic nu este valid din punct de vedere universal, adică pentru toate timpurile, toate locurile, toate epocile și toate împrejurările; în domeniul etic nu se poate vorbi despre bine și despre rău în sens absolut, fapt pentru care unele acte sunt întotdeauna bune și întotdeauna de făcut și alte acte sunt întotdeauna rele și deci trebuie evitate. Apoi se indică o practică, un comportament ce nu ține cont deloc de principii și norme morale bazate pe natura umană și, prin urmare, pe legea naturală, adică, în ultimă instanță, bazate pe Dumnezeu și pe legea divină, care apare fie prin exercițiul rațiunii umane, fie printr-o revelație divină. Concret, relativismul neagă orice validitate moralei naturale-raționale și oricărei norme morale de origine și de natură religioasă. Orice referință la o lege morală divină, și prin urmare transcendentă, este văzută de relativism ca o formă de fundamentalism, în sensul că se atribuie lui Dumnezeu și religiei funcția de a da „sens” în exclusivitate vieții umane și lumii. (cf. S. PRIVITERA, „Relativismo”, în *Nuovo Dizionario di teologia morale*, Paoline, Ciniselo Balsamo 1990, 1086-1091)

nitiv și, conform lui, dă ca ultimă măsură numai propriul său *ego* și propriile sale dorințe. Papa Benedict al XVI-lea îi opune o altă măsură: Cristos, Fiul lui Dumnezeu, Omul adevărat. Cuvintele sale trezesc, cer un examen de conștiință. Sunt cuvinte pentru toți. O credință „matură”, spune el, nu urmează curente de modă și ale ultimelor noutăți; o credință matură și împlinită este o credință profund înrădăcinată în prietenia cu Cristos. Această prietenie este cea care ne deschide spre tot ceea ce este bun și ne dă criteriul ce ne permite să discernem între adevărat și fals, între impostură și adevăr.

Perioada modernă în dialog cu creștinismul și cu concepția lui despre speranță

Lumea de azi este într-o continuă schimbare, gândirea omenirii alunecând pe o pantă a subiectivismului exacerbant, în care realitatea exterioară, chiar venind de la Dumnezeu, pare mai puțin credibilă decât cea proiectată interioară a realității pe care omul o primește și o acceptă în universul său cognitiv ca adevărată. Începând cu epoca modernă, omul începe să-și pună speranța pe alt plan existențial decât în sfera credinței sale. Amăgit de descoperirile științifice, a început să se îndepărteze de Dumnezeu și prin urmare de trăirea normelor etice creștine.

Gândirea creștină este chemată astăzi la o confruntare dificilă, deoarece este vorba de a justifica și de a repropune, în mod adaptat la mentalitatea și la limbajul timpului nostru, adevărurile esențiale ale metafizicii și ale antropologiei creștine, posibilitatea cunoașterii adevărului obiectiv și validitatea unei legi naturale, bazată pe natura rațională a omului și pe dependența sa de Dumnezeu.

Din păcate, ceea ce trebuie reprobant astăzi este o oarecare teamă, la unii gânditori creștini, de a aborda aceste tematici. Într-adevăr, forța relativismului modern constă în capacitatea sa de a-i eticheta pe cei ce i se împotrivesc drept „fundamentalisti”, „fanatici”, persoane depășite, oameni din alte timpuri, închiși într-un trecut care este mort definitiv,

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

ca persoane ce se opun progresului științific și „modernității”, care mai trăiesc încă în Evul Mediu².

Benedict al XVI-lea spunea că „dezvoltarea progresului modern și a științei a creat o mentalitate prin care se crede că se poate face superfluă «ipoteza Dumnezeu»”³. Acest lucru a dus la o formă de ateism care considera că credința în Dumnezeu frânează cercetarea și progresul, pentru că omul credincios, prin intermediul ipotezei exigenței lui Dumnezeu, nu se mai implică cu seriozitate în cercetare: „Se pretinde că religia, prin natura sa, se opune acestei eliberări în măsura în care, îndreptând speranța omului spre mirajul unei vieți viitoare, îl abate de la construirea cetății pământești”⁴.

Progresul însuși este problematic, ne spune Benedict al XVI-lea, deoarece este în neconcordanță cu progresul de formare etică și devine din ce în ce mai ambiguu:

În secolul al XX-lea, Theodor W. Adorno a formulat caracterul problematic al credinței în progres în mod drastic: progresul, văzut de aproape, ar fi progresul de la praștie la megabombă. Or, de fapt, aceasta este o latură a progresului care nu trebuie mascată. Spus altfel: devine evidentă ambiguitatea progresului. Fără îndoială, el oferă noi posibilități pentru bine, dar deschide și posibilități abisale de rău, posibilități care înainte nu existau. Noi toți am devenit martori ai modului în care progresul în mâini greșite poate să devină și a devenit, de fapt, un progres teribil în rău. Dacă progresului tehnic nu-i corespunde un progres în formarea etică a omului, în creșterea omului interior (cf. *Ef* 3,16; *2Cor* 4,16), atunci el nu este un progres, ci o amenințare pentru om și pentru lume⁵.

² Cf. G. PRANDSTRALLER, *Relativismo e fondamentalismo*, Laterza, Bari 1996, 56-66.

³ BENEDICT al XVI-lea, *Lumina Lumii. Papa, Biserica și semnele timpurilor*, Sapientia, Iași 2012, 150.

⁴ CONCILIUL VATICAN II, *Gaudium et Spes*, Constituția pastorală despre Biserica în lumea contemporană, 20.

⁵ BENEDICT al XVI-lea, *Scrisoarea enciclică Spe salvi*, Presa Bună, Iași 2007, 22.

Astfel, Benedict al XVI-lea se întreabă:

ce anume putem spera? [...] creștinii, în contextul cunoștințelor și al experiențelor lor, trebuie să învețe din nou în ce anume consistă cu adevărat speranța lor, ce anume au de oferit lumii și în schimb ce anume nu pot să ofere⁶.

Pe de altă parte,

depășirea tuturor dependențelor este progres spre libertatea perfectă. Și libertatea este văzută numai ca promisiune în care omul se realizează spre plinătatea lui. În ambele concepte – libertatea și rațiunea – este prezent un aspect politic. De fapt, împărțirea rațiunii este așteptată ca noua condiție a omenirii devenită total liberă⁷.

„Am văzut că progresul a mărit capacitățile noastre, dar nu măreția noastră și puterea morală și umană”⁸, spunea nu demult Papa Benedict al XVI-lea.

În acest context, gândirea în credință apare desuetă în raport cu cea rațională. Așadar, o altă problemă cu care se confruntă omenirea este de a ști să-și folosească „rațiunea” și „libertatea”. Unul din scopurile credinței creștine a fost „victoria raționalității asupra iraționalității”. Dar al lui Dumnezeu, rațiunea ruptă de Dumnezeu devine „oarbă”⁹. Vedem cum enciclica leagă astfel progresul științific de nevoia de morală, iar rațiunea de credința mântuitoare, de discernământul binelui și al răului.

În privința libertății, trebuie amintit că libertatea umană cere mereu o colaborare a diferitelor libertăți. O libertate fără Dumnezeu, spune Benedict al XVI-lea, rămâne o libertate lipsită de speranță (cf. *Ef 2,12*):

⁶ *Ibidem*, 22.

⁷ *Ibidem*, 18.

⁸ BENEDICT al XVI-lea, *Lumina Lumii*, *op. cit.*, 152.

⁹ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 23.

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

nu încape îndoială că o „împărăție a lui Dumnezeu” realizată fără Dumnezeu – deci o împărăție doar a omului – ar ajunge în mod inevitabil la „sfârșitul pervers al tuturor lucrurilor descris de Kant: am văzut asta și o vedem mereu din nou”¹⁰.

Fapt care a dus la o altă formă de ateism ce atribuie omului libertate totală, atât în a-și face planurile cât și în a se realiza, excluzând dependența de Dumnezeu și determinismul ce derivă dintr-o ordine prestabilită¹¹.

De aceea nu încape îndoială că o „împărăție a lui Dumnezeu” realizată fără Dumnezeu este o împărăție împotriva omului. Benedict al XVI-lea evidențiază importanța speranței autentice și adevărate în viața creștinului care trebuie cultivată:

Omul are, în trecerea zilelor, multe speranțe – mai mici sau mai mari – diferite în perioade diferite ale vieții sale. Uneori poate să pară că una din aceste speranțe îl satisface total și că nu are nevoie de alte speranțe. În tinerețe poate fi speranța iubirii mari și satisfăcătoare; speranța unei anumite poziții în profesie, speranța unui succes sau altul determinant pentru restul vieții. Însă, atunci când aceste speranțe se realizează, apare cu claritate că, în realitate, aceasta nu era totul. Devine clar că omul are nevoie de o speranță care să meargă peste. Devine clar că poate să-i fie suficient numai ceva infinit, ceva care va fi mereu mai mult decât ceea ce el poate să obțină vreodată¹².

¹⁰ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 23.

¹¹ Adepții acestui tip de ateism susțineau că libertatea umană și admiterea existenței lui Dumnezeu s-ar exclude, Dumnezeu fiind sfârșitul libertății umane. Și aceasta deoarece ei pretindeau că libertatea constă în faptul că omul trebuie să fie începutul și sfârșitul lui însuși, unicul creator și demiurg al propriei istorii: lucru care nu coincide cu recunoașterea unui Domn ca autor și sfârșit a toate. Această concepție a apărut odată cu Revoluția franceză (1789), care nu a operat numai o răsturnare la nivel de gândire, ci și o răsturnare la nivel politic.

¹² BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 30.

Transformarea credinței - speranței creștine în timpul modern

Speranțele noastre, zi de zi, ne mențin în mișcare, dar fără marea speranță, care trebuie să depășească tot restul, ele nu sunt suficiente. Benedict al XVI-lea spune că:

Această mare speranță poate fi numai Dumnezeu, care cuprinde universul și care poate să ne propună și să ne dăruiască ceea ce, singuri, nu putem obține. Tocmai faptul de a fi răsplătiți cu un dar face parte din speranță. Dumnezeu este fundamentul speranței – nu un dumnezeu oarecare, ci acel Dumnezeu care are un chip uman și care ne-a iubit până la sfârșit: pe fiecare om și omenirea în ansamblul ei. Împărăția sa nu este o lume de dincolo imaginară, așezată într-un viitor care nu sosește niciodată; împărăția sa este prezentă acolo unde El este iubit și unde iubirea sa ajunge la noi. Numai iubirea lui ne dă posibilitatea de a persevera cu toată sobrietatea zi de zi, fără a pierde elanul speranței, într-o lume care, din natura sa, este imperfectă. Și în același timp, iubirea lui este pentru noi garanția că există ceea ce doar în mod vag intuim și, totuși, așteptăm în interiorul nostru: viața care este „într-adevăr” viață¹³.

Ceea ce Biserica ține să accentueze cu tărie este că Dumnezeu nu poate fi exclus din viața omului fără ca omul să se îndrepte spre pierderea „sensului” vieții umane, reducând formele de trăire la forme de barbarie, care fac atât de dureroasă astăzi istoria timpului nostru, deși nu este lipsită de lucruri mari și frumoase. Biserica respinge astăzi categoric relativismul modern în vederea apărării omului¹⁴.

În societatea contemporană, care primește de la tehnică amprenta sa hotărâtoare, valorile morale încep să-și piardă evidența și, prin urmare, forța lor de obligativitate. Ele rămân un ideal care poate trezi entuziasm în unii, dar pentru faptul că sunt obligatorii, sunt considerate

¹³ *Ibidem*, 31.

¹⁴ Cf. R. GINTERS, *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Marietti, Milano 1982, 158-159.

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

că ar pune în pericol libertatea omului, liniștea lui și sfârșesc prin a fi considerate iraționale. Tendința lumii contemporane este de a sustrage omul de la obligativitatea față de decalog. Sunt unii care consideră că aceste Porunci sunt transmise de Biserică în mod inflexibil, că voința Unuia interpelează omul, că există o voință a Creatorului care cere respect, că voința omului trebuie acordată cu voința lui Dumnezeu - pentru mulți o idee străină de care vor să se debaraseze¹⁵.

Materialismul secolului al XIX-lea și regimurile politice ateiste ale secolului al XX-lea, criza modernismului din interiorul teologiei catolice, progresul și tehnologia puse pe primul plan al preocupărilor societății de consum, criza sistemelor financiare și bancare, poluarea și încălzirea globală, toate ridică un semn de întrebare: în ce să-și pună omul speranța? În sisteme ideologice omenești? Oare nu mai există nicio diferență între credința în Isus Cristos sau absența credinței? Oare speranța în viața veșnică nu mai este operantă? Criza speranței a determinat o criză a identității. Creștinul nu își mai poate dovedi propria identitate decât la umbra crucii.

Pentru a alimenta speranța este necesar ca împărăția lui Dumnezeu să fie predicată cu curaj și încredere. În mod deosebit, toți ceibotezați au fost chemați de către Papa Benedict al XVI-lea să recunoască și să înfrunte perioada inedită cu care națiuni și popoare de veche tradiție creștină se confruntă. În cartea sa, *Lumina Lumii*, Benedict al XVI-lea afirmă:

trăim într-o epocă în care este necesară o nouă evanghelizare; o epocă în care unica Evanghelie trebuie să fie vestită în raționalitatea sa mare și perenă și, în același timp, în acea putere a sa care depășește acea raționalitate, în așa fel încât ajunge în mod nou la gândirea și la înțelegerea noastră¹⁶.

¹⁵ Cf. G. De ROSA, „Il relativismo moderno”, în *Civiltà cattolica* 3726 (2005), 462.

¹⁶ BENEDICT al XVI-lea, *Lumina Lumii*, op. cit., 152.

Noua evanghelizare, spune Benedict al XVI-lea

va trebui să se angajeze să găsească căile pentru a face mai eficace vestirea mântuirii, fără de care existența personală rămâne în contradicția sa și lipsită de esențial. Și în cel care rămâne legat de rădăcinile creștine, dar trăiește raportul dificil cu modernitatea, este important să se înțeleagă că ființa creștină nu este o specie de haină care se îmbracă în privat sau în ocazii particulare, ci este ceva viu și totalizant, capabil să își asume tot ceea ce este bun în modernitate¹⁷.

Locuri de însușire și de exercitare a speranței

În a doua mare parte a enciclicei *Spe salvi*, Benedict al XVI-lea, ne arată unde putem găsi, în mod palpabil, această „mare speranță”: în primul rând în rugăciune, în al doilea rând, în acțiunile noastre și suferință și nu în ultimul rând în judecata ca loc de însușire și de exercitare a speranței. Rugăciunea, pentru a fi un veritabil izvor de speranță, trebuie să fie o îmbinare între rugăciunea personală și cea comunitară, adică liturgia. La fel, acțiunile noastre responsabile și existența suferinței ne fac să găsim această „mare speranță” pe care doar Dumnezeu ne-o poate oferi, iar în drumul nostru către aceasta, Fecioara Maria ne este steaua călăuzitoare, după cum notează în paragrafele conclusive, papa Benedict al XVI-lea.

Rugăciunea - școală a speranței

Rugăciunea este recunoașterea limitelor și a dependenței noastre: venim de la Dumnezeu, suntem ai lui Dumnezeu, la Dumnezeu ne întoarcem! Așadar, nu putem decât să ne abandonăm în mâinile lui, Creatorul și Domnul nostru, cu încredere deplină și totală. Rugăciunea este un dialog misterios, dar real, cu Dumnezeu, un dialog al încrederii și al iubirii, „o confruntare a eului cu Dumnezeu, cu Dumnezeul cel

¹⁷ BENEDICT al XVI-lea, Discurs adresat participanților la plenara Consiliului Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări, Vatican 30 mai 2011, cf. nr. 6: AAS 103(2011), 400.

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

viu”¹⁸. Sfântul Augustin definește rugăciunea ca „exercițiu al dorinței”¹⁹. Omul, spune el,

a fost creat pentru o realitate mare – pentru însuși Dumnezeu, pentru a fi umplut de El. Însă inima sa este prea strâmtă pentru realitatea mare care i-a fost hărăzită. Trebuie să fie lărgită. Trimițând [darul său], Dumnezeu lărgeste dorința noastră; prin intermediul dorinței lărgeste sufletul și dilatăndu-l îl face mai capabil [să-l primească pe El însuși]²⁰.

Ca om, viața lui Isus a fost o neîncetată rugăciune, un act continuu de adorație și de iubire față de Tatăl și, dat fiind că cea mai mare expresie a rugăciunii este jertfa, punctul culminant al rugăciunii lui Isus este Jertfa crucii, anticipată prin Euharistia de la Cina cea de pe urmă și transmisă, prin sfânta Liturghie, în toate veacurile²¹. Rugăciunea „trebuie să fie condusă și luminată de marile rugăciuni ale Bisericii și ale sfinților, de rugăciunea liturgică, în care Domnul ne învață încontinuu să ne rugăm”²². Orice rugăciune are valoare, în mod special rugăciunea „Tatăl nostru” pe care Isus însuși a voit să o transmită Apostolilor și prin ei tuturor oamenilor. Rostind cuvintele rugăciunii „Tatăl nostru”, Isus a creat un model concret și, în același timp, universal. Tot ceea ce se poate spune și trebuie spus Tatălui este cuprins în acele șapte cereri. Sfântul Paul le scria primilor creștini: *stăruieți în rugăciune, priveghind în ea (Col 4,2). Faceți în toată vremea tot felul de rugăciuni și de cereri (Ef 6,18)*. Așadar, numai legătura prelungită cu Dumnezeu îl poate transformă lăuntric pe om, transformându-l în ucenicul lui.

De asemenea, Evanghelia ne amintește că este necesar *să ne rugăm întotdeauna și să nu ne pierdem curajul (Lc 18,1)*. Partici-

¹⁸ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 34.

¹⁹ *Ibidem*, 33.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cf. IOAN PAUL al II-lea, *Planul lui Dumnezeu*, Ed. Enciclopedică, București 1999, 68.

²² *Ibidem*.

parea deplină la Euharistie este adevăratul izvor al spiritului creștin care se dorește a fi vizibil atât în viața personală cât și în toate aspectele societății. Oriunde ne-am desfășura activitatea, în politică, în economie, în cultură, în domeniul social sau științific, indiferent care ne-ar fi ocupația, Euharistia este o provocare adresată vieții zilnice. Unirea cu Cristos în Euharistie trebuie să se arate în adevărul vieților noastre de astăzi: în fapte, orientări, stil de viață, în relațiile cu alții.

Papa Benedict al XVI-lea, amintind distincția între speranța creștină și celelalte speranțe, spune că rugăciunea este „loc al speranței”. Speranța noastră este Cristos, cel Înviat, Domnul timpului și al istoriei, este viitorul nostru. Speranța, astfel, se hrănește cu așteptare, cu rugăciune, cu veghe, cu fidelitate. Speranța devine istorie, transformă inimile, dă sens morții, vieții, timpului, dă sens existenței noastre. Este vorba de speranța care se naște din întâlnirea cu Cristos înviat și din mesajul apostolilor. Speranța este cea care își are originea în mesaj. Speranța Bisericii este cea care îl anunță pe Domnul înviat.

Așadar, fără rugăciune omul nu ajunge la adevăr, nici nu-și află numele. Existența noastră este un dar. Noi suntem chemați de cuvântul creator al lui Dumnezeu, acest cuvânt este o invitație la a trăi în mod conștient în fața lui. Trăind prin chemarea care ne dă viață, putem să ne găsim în ascultarea și în răspunsul dat celui care ne dă un nume unic și tot ceea ce suntem. Nu ne putem găsi identitatea decât adresându-ne lui Dumnezeu, începutul și sfârșitul vieții noastre.

Acțiunea și suferința - locuri de însușire a speranței

Acțiunea noastră este „speranță în desfășurare” pentru că prin orice acțiune serioasă și corectă încercăm să ducem înainte speranțele noastre, mai mici sau mai mari. Este important să știm că putem spera chiar dacă, pentru viața noastră sau pentru momentul istoric pe care-l trăim, nu mai avem nimic de sperat în mod aparent. Marea speranță - certitudine este că, în pofida tuturor falimentelor, viața noastră personală și istoria în ansamblul ei „sunt păzite de puterea

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

indestructibilă a Iubirii și, grație ei, o astfel de speranță poate să ne mai dea curajul de a acționa și de a continua. Noi nu putem construi împărăția lui Dumnezeu cu forțele noastre”²³. „Împărăția lui Dumnezeu este un dar și tocmai de aceea este mare și frumos și constituie răspunsul dat speranței”²⁴. Astfel, din acțiunea noastră izvoarăște speranța pentru noi și pentru alții; însă, marea speranță se bazează pe promisiunile lui Dumnezeu care ne dau curaj și orientează acțiunea noastră.

Speranța nu implică pasivitate, ne spune Benedict al XVI-lea, ea invită la acțiune. „Orice acțiune serioasă și corectă a omului este speranță în desfășurare”²⁵. Suntem trimiși de Dumnezeu la responsabilitățile noastre. Și acest Cuvânt ne îndeamnă: *Căutați mai întâi Împărăția și dreptatea lui Dumnezeu (Mt 6,33)*. Ne aflăm la nivelul personal al libertății noastre, care se implică, și este chiar experiența convertirii. Dar această convertire nu este solitară, ea este istorică și comunitară, comportând dimensiuni comunitare, instituționale, doctrinale și culturale. Existența umană și acțiunile umane sunt chemate să se realizeze în istoria mântuirii: „speranța în sens creștin este mereu și speranță pentru alții. Și este speranță activă, în care luptăm pentru ca lucrurile să nu meargă spre ‘sfârșitul pervers’”. Este speranță activă chiar și în sensul că ținem lumea deschisă spre Dumnezeu. Numai așa ea rămâne și speranță cu adevărat umană”²⁶.

Pornind de la credința în Dumnezeu trebuie să evaluăm modul nostru de a gândi și de a acționa. A medita și a se hrăni din speranța creștină înseamnă a intra deja într-o anumită viziune despre om și lume, o viziune a universului care nu este un haos, o viziune a istoriei individuale și colective dusă înaintea de milostivirea lui Dumnezeu. Aceste viziuni nu rămân în cer, ci îndeamnă la creativitate și imaginație prin

²³ Cf. BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 35.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 34.

fidelitate față de credință. În raport cu această speranță trebuie să trăim încercările noastre.

Ca și acțiunea, și suferința face parte din existența umană ce derivă din caracterul nostru limitat și din mulțimea păcatelor care, în decursul istoriei, s-au adunat și cresc și în prezent într-un mod ce nu poate fi oprit²⁷. De aceea „trebuie făcut tot posibilul pentru a diminua suferința: a împiedica, pe cât posibil, suferința nevinovaților; a alina durerile; a contribui la depășirea suferințelor psihice”²⁸, subliniază Benedict al XVI-lea, însă „nu evitarea suferinței, fuga din fața durerii îl vindecă pe om, ci capacitatea de a accepta încercarea, de a crește în ea, de a găsi sens prin unirea cu Cristos, care a suferit cu iubire infinită”²⁹ și ale cărui suferințe au devenit, din această cauză, izvor inepuizabil de haruri.

Benedict al XVI-lea pune accentul pe câteva figuri reprezentative ale Bisericii care au știut să facă legătura între speranță și suferință. Speranța lor s-a concretizat într-o forță uriașă în fața dramelor și dificultăților pe care le-au trăit³⁰. Suferința devine un loc de comuniune

²⁷ Cf. BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 36.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 37.

³⁰ Iosefina Bakhita (1869-1947). Născută la Darfour, unde a fost sclavă, Josephine este răscumpărată de consulul italian și devine emigrantă în Italia. Ea descoperă Evanghelia datorită contactelor pe care le-a avut cu călugărițele canossiene și intră în congregația lor în 1896. Canonizată de către papa Ioan Paul al II-lea, ea este prima sfântă sudaneză.

Cardinalul Van Thuan (1928-2002). Născut în Vietnam, Francois-Xavier Nguyen Van Thuan a petrecut treisprezece ani în închisorile comuniste vietnameze, înainte să i se interzică să mai rămână în țara sa. A succedat în 1988 cardinalului Roger Etchegaray ca președinte al Consiliului pontifical pentru justiție și pace. Sfântul Scaun a prezentat cauza de beatificare și canonizare a sa.

Paul Le-Bao-Tinh (1793-1857). Născut în Vietnam, intră în seminar și apoi se retrage pentru a duce o viață de pustnic. Episcopul său îl trimite în 1837 să evanghelizeze Laosul. Victimă a unei persecuții anticreștine, este arestat în 1841, torturat, exilat și în cele din urmă eliberat. Redactează numeroase omilii și un compendiu al doctrinei creștine pentru cateheți. Arestat din nou, este condamnat la moarte și decapitat.

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

cu ceilalți: „A-l accepta pe celălalt care suferă înseamnă, de fapt, a asuma într-un fel suferința lui, așa încât ea să devină și a mea”³¹. Este o lumină împărtășită „pătrunsă de lumina iubirii”³². Trebuie să facem totul pentru a depăși suferința, însă a o elimina complet din lume nu stă în puterea noastră. Aceasta ar putea s-o realizeze numai Dumnezeu: numai un Dumnezeu care intră personal în istorie făcându-se om și suferind în ea. Noi știm că Dumnezeu există și că această putere care *ridică păcatul lumii* (*In* 1,29) este prezentă în lume. Cu credința în existența acestei puteri a apărut în istorie speranța vindecării lumii. Dar este vorba, tocmai, de speranță și nu de împlinire.

Elementele fundamentale de umanitate presupun așadar: „a suferi cu celălalt, pentru ceilalți; a suferi din iubire față de adevăr și de dreptate; a suferi din cauza iubirii și pentru a deveni o persoană care iubește cu adevărat”³³. Dar, Benedict al XVI-lea continuă:

deoarece omul rămâne mereu liber și libertatea lui este mereu fragilă, nu va exista niciodată în această lume împărăția binelui consolidată definitiv. Cine promite o lume mai bună, care ar dura în mod irevocabil pentru totdeauna, face o promisiune falsă; el ignoră libertatea umană. Libertatea trebuie să fie mereu din nou cucerită pentru bine. Azeziunea liberă la bine nu există niciodată pur și simplu de la sine. Dacă ar fi structuri care să fixeze în mod irevocabil o determinată - bună - condiție a lumii, ar fi negată libertatea omului și, pentru acest motiv, în definitiv, nu ar fi deloc structuri bune³⁴.

Judecata - loc de însușire și de exercitare a speranței

Biserica, prin credință, are speranța împlinită, prin darul Duhului Sfânt. Ea are privirea orientată spre viitor, spre Parusie, a doua venire a

³¹ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 38.

³² *Ibidem*.

³³ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 39.

³⁴ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 24.

Mântuitorului când împărăția lui Dumnezeu va ajunge la desăvârșire. Acest viitor pare apropiat și totuși întârzie, ceea ce ne face să fim vigilenți în așteptarea sosirii zilei Domnului. Această veghere a Bisericii trebuie să fie realizată cu răbdare neclintită în suferință și încercări (cf. *Iac* 5,7; *ITes* 1,4 ș.u.). Speranța Bisericii este în același timp plină de bucurie, pentru că omul speră să devină *părtaș firii dumnezeiești* (*2Pt* 1,7). Această speranță trezește în sufletele oamenilor rugăciunea și iubirea frățească și în același timp însuflețește viața creștină.

Perspectiva judecății - spune în enciclica sa, Benedict al XVI-lea - deja din cele mai vechi timpuri, i-a influențat pe creștini până în viața lor cotidiană ca și criteriu după care să ordoneze viața prezentă, ca și chemarea adresată conștiinței lor și, în același timp, ca speranță în dreptatea lui Dumnezeu. Credința în Cristos nu a privit niciodată numai în urmă, nici numai spre înălțimi, ci întotdeauna și spre înainte spre ora dreptății pe care Domnul o prevestise în mod repetat³⁵.

Speranța despre care ne vorbește sfântul Paul în teologia și în gândirea sa este una în strânsă legătură cu experiența sa personală cu Dumnezeu:

[...] pentru că noi nu căutăm cele care se văd, dar cele care nu se văd, căci cele care se văd sunt trecătoare, pe când cele care nu se văd sunt veșnice. Știm că dacă locuința pământească, cortul nostru se desface, avem o locuință de la Dumnezeu, o locuință nefacută de mână, veșnică, în ceruri (*2Cor* 4,18 - 5,1).

În acest sens, speranța creștinului izvorăște din siguranța faptului că Dumnezeu dorește să ne mântuiască prin Isus Cristos (cf. *Rom* 8, 24). Sfântul Paul este conștient și de aceea scrie comunităților că speranța la care suntem chemați se află pe drumul dintre

³⁵ *Ibidem*, 41.

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

„deja” și „nu încă”, pentru că creștinul trăiește în acest mod misterul pascal a lui Isus Cristos:

Așadar, dacă ați înviat împreună cu Cristos, căutați cele de sus unde Cristos șade la dreapta lui Dumnezeu. Cugetați la cele de sus și nu la cele de pe pământ, căci voi ați murit și viața voastră este ascunsă împreună cu Cristos în Dumnezeu. Când se va arăta Cristos, care este viața voastră, atunci și voi vă veți arăta împreună cu el în glorie (*Col 3, 1-3*).

Sfântul Paul acordă o importanță deosebită răscumpărării trupurilor noastre și învierii morților, motiv de mare speranță pentru creștin. Desigur că omul are libertate să aleagă și să facă cele plăcute Domnului; totodată, capacitatea omului de a rămâne fidel acestei alegeri este fragilă. Ne punem pe bună dreptate întrebarea: creștinul poate spera cu adevărat să fie părtaș moștenirii făgăduite (cf. *Col 3, 24*)? Și putem răspunde fără teama de a greși: creștinul poate „să spera împotriva oricărei speranțe” datorită credinței în făgăduințele divine (cf. *Rom 4, 18-25*), pentru fidelitatea lui Dumnezeu care va asigura fidelitatea omului (cf. *1Tes 5, 24*). Împlinirea făgăduințelor în Isus Cristos are un rol important în Sfântul Paul. Cel botezat este deja înviat (*Rom 6, 1-7*) în Duhul pe care l-a primit ca pârgă a vieții viitoare. Împlinirea speranței în Cristos a poporului lui Israel este și motivul speranței creștine. Speranța personală a apostolului este un exemplu și o încurajare pentru orice creștin. Sprijinindu-se pe harul lui Dumnezeu în primul rând și nu pe lucrările personale, speranța îi însuflețește alergarea pentru a-și îndeplini misiunea, ca nu cumva să apară el însuși nevrednic (cf. *1Cor 9, 26* ș.u.). El consideră că răsplata alergării sale este Cristos Domnul (cf. *Fil 3, 8*). Și din această convingere se naște speranța că va fi, înainte de toate, cu Cristos.

Se vede, așadar, că speranța creștinului este de a dobândi cerul, de a împărăți împreună cu Isus în veșnicie, și pentru a realiza acest lucru trebuie să fie îndreptățit încă din această viață în care speranța joacă un rol important. Dar cum la nivel general se pare că au slăbit credința și

speranța creștină, se impune ca Biserica să facă ceea ce au făcut profeții în Vechiul Testament pentru a revigora speranța în dobândirea celor promise de Isus, pentru a-i trezi și pentru a-i ajuta pe toți cei botezați să iasă din haosul ofertelor „mântuitoare”, atât din prezent, cât și din viitor. Benedict al XVI-lea continuă în enciclica sa:

Judecata lui Dumnezeu este speranță fie pentru că este dreptate, fie pentru că este har. Dacă ar fi numai har care face irelevant tot ceea ce este pământesc, Dumnezeu ne-ar rămâne dator cu răspunsul la întrebarea despre dreptate – întrebare decisivă pentru noi în fața istoriei și a lui Dumnezeu însuși. Dacă ar fi pură dreptate, ar putea fi la sfârșit pentru noi toți numai motiv de frică. Întruparea lui Dumnezeu în Cristos a legat în așa fel harul cu dreptatea încât dreptatea este stabilită cu fermitate: noi toți ne ocupăm de mântuirea noastră „cu teamă și cutremur” (*Fil 2,12*). Cu toate acestea harul ne permite nouă tuturor să sperăm și să mergem plini de încredere în întâmpinarea judecătorului pe care-l cunoaștem ca „avocatul” nostru, *parakletos* (cf. *IIn 2,1*)³⁶.

În viața creștină aspectul solidarității este foarte prezent prin faptul că „nimeni nu trăiește singur. Nimeni nu păcătuiește singur. Nimeni nu este mântuit singur”³⁷ astfel mijlocirea mea pentru celălalt este un fapt prezent și de dorit. În acest fel „speranța noastră este mereu în mod esențial și speranță pentru ceilalți”; ar trebui „să ne întrebăm și: ce anume pot face pentru ca alții să fie mântuiți și să apară și pentru alții steaua speranței? Atunci am făcut maximul și pentru mântuirea mea personală”³⁸.

Speranța creștină nu face inutil angajamentul, ci îl pretinde. Conciliul Vatican II ne învață că „[...] speranța eshatologică nu diminuează importanța îndatoririlor pământești, ci, mai degrabă, oferă noi motive pentru îndeplinirea lor”³⁹. Ea cere angajamentul activ al

³⁶ BENEDICT al XVI-lea, *Spe salvi*, 47.

³⁷ *Ibidem*, 48.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *GS*, 21

Speranța, credința în impas?
Viziunea Papei Benedict al XVI-lea în enciclica Spe salvi

creștinului în procesul de transformare a acestei lumi, deoarece creștinii, împreună cu toți oamenii, sunt chemați la a coopera la desfășurarea și completarea operei divine a creației⁴⁰, care constituie un aspect important al speranței lor filiale și, în mod secundar, printr-o mai bună ordonare a societății, ei contribuie la venirea împărăției lui Isus Cristos, pe care ei o așteaptă în speranță⁴¹.

Concluzie

Spe salvi este, în mod evident, un apel la realizarea unei întoarceri personale și colective la speranță. Este un îndemn, motivat, adresat în primul rând Bisericii, dar care se deschide dincolo de granițele creștine, un îndemn de a lua în considerație posibilitatea și necesitatea readoptării principiului-speranță, ca stea ce ne arată calea în vremea post-modernității, definită în mod evident de o cultură fragmentară și dezorientată.

⁴⁰ Cf. *GS* 34, 57, 67.

⁴¹ Cf. *GS*, 39.

Speranța într-o lume fără de speranță

Andrei DUMITRESCU

Abstract

Hope, in its widest acceptation, is described as the desire of something together with the expectation of obtaining it. The Scholastics say that it is a movement of the appetite towards a future good, which though hard to attain is possible of attainment. According to the common thinking, hope is an optimistic attitude of mind based on an expectation of positive outcomes related to events and circumstances in one's life or the world at large.

This article tries to describe the virtue of hope (one of the three theological virtues of the Christian religion, alongside faith and love) in the our days society and what is it's relationship with other aspects of the Christian life – the truth and the faith.

Keywords: *hope, truth, faith, Encyclical Letter Spe salvi.*

Introducere

Speranța, în gândirea creștină, este una dintre cele trei virtuți teologice, celelalte fiind credința și caritatea (iubirea). Este deosebită de celelalte două pentru că se îndreaptă exclusiv spre viitor, ca o dorință ferventă și așteptare încrezătoare.

Vechii greci foloseau termenul „speranță” (*elpis*) pentru a se referi la un viitor ambiguu; dar Învierea lui Isus Cristos a oferit acestui termen, pentru creștini, o așteptare pozitivă și o calitate morală, iar Cristos descoperă omului ceea ce trebuie să facă pentru a fi cu adevărat om¹ (GS 22). De-a lungul Noului Testament, speranța creștină este strâns legată de speranța ultimă a venirii lui Cristos ca

¹ CONCILIUL VATICAN II, constituția *Gaudium et Spes*, desemnată prin prescurtarea GS.

judecător al omenirii și împlinitor al istoriei², iar teologia speranței este expusă în special de gândirea paulină, care distinge clar speranța de credință și o reunește cu credința și iubirea în triada virtuților teologale³.

Totuși, această speranță eshatologică nu elimină speranțele imediate legate de alte realități spirituale, chiar și cu referire la binecuvântări materiale.

În general, manualele de teologie au acordat o mai mare atenție credinței și iubirii decât speranței. De aceea, apariția, la jumătatea secolului al XX-lea a așa-zisei „teologii a speranței” reprezentată de teologul german Jürgen Moltmann, a fost un eveniment major. Acesta privește credința creștină în legătură cu o speranță privitoare la această lume, iar această speranță vine exclusiv din fidelitatea lui Dumnezeu față de promisiunile sale, independente de mersul istoriei⁴.

În cele ce urmează vom căuta să observăm anumite aspecte ale speranței în lumea zilelor noastre, precum și relaționarea acesteia cu alte realități majore ale vieții de credință.

„A avea” sau „a nu avea” speranță astăzi

Speranța este o realitate aproape necunoscută în zilele noastre. Deopotrivă dorită de toți oamenii, ea suferă de o lipsă de înțelegere a sensului acestui termen, cu toate că *Dicționarul explicativ al limbii române* ne spune că „speranța” este un „sentiment de încredere în rezolvarea favorabilă a unei acțiuni, în realizarea unei dorințe”⁵.

² Cf. R.W.G. TASKER, „Speranță”, în J. D. DOUGLAS (ed.), *New Bible Dictionary*, Wheaton 1962, trad. română, *Dicționar biblic*, Oradea 1995, 1226-1227, aici 1226.

³ K.H. PESCHKE, *Christian Ethics. Moral Theology in the Light of the Vatican II. Vol. II: Special Moral Theology*, Dublin 1985⁴, trad. italiană, *Etica cristiana. Teologia morale alla luce del Vaticano II. Vol. II: Teologia morale speciale*, Roma 1985, 79.

⁴ Cf. G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza. Lineamenti di Eschatologia cristiana*, Padova 1991, 91.

⁵ <http://dexonline.ro/definitie/speran%C8%9B%C4%83> (descărcat la 17 februarie 2015).

Speranța într-o lume fără de speranță

Pentru scolastici⁶, speranța este o forță spirituală care unește oamenii în jurul unui ideal comun. Speranța este proprie omului deoarece acesta este incomplet, se află în conținută mișcare, într-o tensiune constantă în raport cu viitorul⁷.

Pentru sf. Toma de Aquino, speranța poate fi înțeleasă fie ca pasiune, fie ca virtute. Pasiunea speranței este așteptarea încrezătoare a unui bine viitor oarecare. Este o înclinație care nu este nici bună, nici rea, pentru că nu este o virtute, dar nici nu constituie un viciu. Virtutea speranței este așteptarea încrezătoare a unui bine viitor care este bun în grad absolut (cf. *III Sent*, d.26, q.2, a.1. ad.3)⁸, iar caracteristicile speranței în gândirea sf. Toma sunt următoarele: 1) să aibă ca obiect un bine; 2) să fie vorba de un bine viitor; 3) să fie un bine dorit cu ardoare; 4) să fie un bine posibil⁹.

În ceea ce privește speranța, noile ideologii au în comun o viziune optimistă asupra dezvoltării istoriei, ca progres și drum evolutiv. O astfel de convingere se regăsește în diferite poziții filosofice: romantism, idealism, pozitivism, socialism și marxism¹⁰.

⁶ Scolastica este o noțiune derivată din latină, *schola* însemnând școală, care desemnează acea tendință din filosofie și teologie care, începând din perioada tardivă a Evului Mediu, a încercat să explice și să facă înțelese fenomenele supranaturale ale revelației creștine cu ajutorul rațiunii umane și, mai ales, al filosofiei lui Aristotel. Acest curent care, de la mijlocul secolului al XI-lea până în secolul al XV-lea, a fost un element dominant în instituțiile de învățământ religios și în universitățile Europei, avea ca scop principal alcătuirea unui sistem logic, în care să se reunească filosofia greacă și romană cu învățătura creștină. La început erau denumiți scolastici toți învățații din școlile monahale medievale, dar mai târziu termenul s-a limitat la profesorii de filosofie și teologie din universitățile epocii respective. Interesul principal al scolasticilor nu consta în descoperirea și cercetarea unor fenomene noi, ci doar în explicarea cunoștințelor deja dobândite în antichitate în lumina dogmelor creștine. Cf. <http://ro.wikipedia.org/wiki/Scolastic%C4%83> (descărcat la 17 februarie 2015).

⁷ B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, 576-579, aici 576.

⁸ B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico...*, *op. cit.*, 577.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza...*, *op. cit.*, 61.

Potrivit învățăturii Bisericii Catolice, speranța este

virtutea infuză teologală care ne face să dorim să-l avem pe deplin pe Dumnezeu, Binele suprem, și să avem încredere că vom dobândi de la puterea lui nesecată și generoasă ajutoarele necesare pentru a ajunge la el, potrivit făgăduințelor sale. De aceea *obiectul primar* al speranței este fericirea veșnică, iar *obiectul secundar* sunt toate mijloacele care conduc la fericirea veșnică. Obiectul formal este Dumnezeu însuși, la care se ajunge prin fericirea supranaturală. Iar motivul acestei speranțe este însăși atotputernicia divină care ne acordă ajutorul ei. Proprietățile speranței sunt caracterul supranatural și tăria, prima se întemeiază pe obiectul primar, secundar și formal; cea de-a doua se întemeiază pe ajutorul lui Dumnezeu și pe cooperarea noastră care deseori poate fi nesigură, timidă și are nevoie, așadar, de rugăciune constantă¹¹.

Feurbach și Marx văd în această perspectivă eshatologică creștină forma cea mai periculoasă de alienare și propun o eshatologie terestră colectivă fără nicio legătură cu perspectiva creștină, marcată, după ei, de individualism¹².

Lumea în care trăim nu favorizează o cultură a speranței creștine. Atunci când mass-media ne prezintă informații cu privire la ceea ce se întâmplă pe mapamond, avem prezente imagini ale unor realități care mai degrabă neagă căutarea speranței în ceea ce se întâmplă în jurul nostru.

Speranța creștină are un profund caracter comunitar, a fost dintotdeauna propusă ca un drum de asumare a unei mântuirii colective (cf. *Spe salvi*, 14), iar o acuză la adresa creștinismului ca fiind o realitatea individualistă este de-a dreptul „incultă”¹³.

¹¹ G. CAPPELLUTI, *Vademecum di teologia morale*, Vatican 2006², trad. română, *Vademecum de teologie morală*, București 2010, 27. A se vedea și *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 992, 1042-1050.

¹² G. PANTEGHINI, *L'orizzonte speranza...*, *op.cit.*, 61.

¹³ Cf. C. MILITELLO, „La dimensione comunitaria della speranza” în *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, 43-66, aici 51.

Speranța într-o lume fără de speranță

Astfel,

mântuirea a fost considerată mereu ca o realitate comunitară. Însăși *Scrisoarea către Evrei* vorbește despre o „cetate” (cf. 11,10.16; 12,22; 13,14) și deci despre o mântuire comunitară. În mod coerent, păcatul este înțeles de sfinții părinți ca distrugere a unității neamului omenesc, ca fracționare și dezbinare. Babel, locul încurcării limbilor și al separării, se dovedește ca expresie a ceea ce este păcatul în rădăcină. Și astfel „răscumpărarea” apare tocmai ca restabilire a unității, în care ne întâlnim din nou împreună într-o unire care se conturează în comunitatea mondială a credincioșilor (*Spe salvi*, 14).

Speranța este în strânsă legătură cu istoria noastră, cu istoria fiecărui om în parte. De aceea, nu trebuie neglijat faptul că

această viziune a „vieții fericite” orientată spre comunitate are ca țintă, desigur, ceva dincolo de lumea prezentă, dar tocmai așa are de-a face și cu edificarea lumii – în forme foarte diferite, în funcție de contextul istoric și de posibilitățile oferite sau excluse de el (*Spe salvi*, 15).

Așadar, speranța se înserează și în istoria noastră, ducând-o la perfecțiunea eshatologică. Cu toate acestea, nu este un secret faptul că secolul al XXI-lea este marcat de o profundă criză de valori, criză ale cărei rădăcini le putem identifica în cea de-a doua jumătate a secolului trecut. Criza valorilor care frământă societatea contemporană nu cruță nici valoarea speranței, dimpotrivă. Din multe puncte de vedere, civilizația contemporană pare că nu favorizează dezvoltarea normală și liniștită a unui climat de speranță, ci, dimpotrivă, o aduc în pragul unei crize provocate de către diverși factori: schimbări socio-economice, culturale, mentalități noi, curente contestatate, comportamente post-moderniste cu un puternic accent utilitarist („ceea ce am” e mai important decât „ceea ce sunt”) și nihilist¹⁴.

¹⁴ Cf. H. MOTTU, „Speranza e lucidità” în B. LAURET, F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome IV: Éthique*, Paris 1983, trad. italiană,

Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea afirma că actualele forme de criză se manifestă în primul rând sub forma unei profunde „crize a adevărului”, iar această „criză a adevărului” înseamnă mai întâi o criză a conceptelor. Această criză a conceptelor face în așa fel încât termenii precum: speranță, pace, libertate sau persoană să nu mai exprime cu adevărat ceea ce semnifică prin natura lor. Și totuși

întunericul erorii și al păcatului nu poate suprima total în om lumina lui Dumnezeu Creatorul. De aceea, nostalgia adevărului absolut și setea de a ajunge la plinătatea cunoașterii lui rămân mereu în adâncul inimii sale. Dovada elocventă a acestui fapt este neobosita cercetare umană în toate domeniile și în toate sectoarele. Căutarea *sensului vieții* o arată și mai mult. Dezvoltarea științei și tehnicii, minunată mărturie a capacităților inteligenței și tenacității oamenilor, nu scutește omenirea de a-și pune probleme religioase fundamentale; dimpotrivă, o stimulează la înfruntarea luptelor celor mai dureroase și mai decisive, cele ale inimii și ale conștiinței morale (*Veritatis Splendor* 1).

În câmpul preocupărilor contemporane, speranța rămâne o provocare deschisă, o posibilă temă de cercetare și dezbateră publică, aflându-se în centrul atenției, al căutărilor și așteptărilor tuturor, întrucât este fundamentul pe care se sprijină atât viața individului cât și a comunității umane. Altfel spus, speranța este locul unde se joacă destinul omului, și implicit al societății.

Speranța și adevărul

Unul dintre cele mai des auzite cuvinte în societatea contemporană este „adevăr”, „adevărat” sau antonimul acestora – „neadevăr”, „neadevărat”, iar oamenii, în general, sunt adepții ideilor și lucrurilor „adevărate”, opuse așadar celor „neadevărate” sau „minciunoase”. Dar ce e *adevărul*? Ce poate fi catalogat ca „adevăr”?

Iniziazione alla pratica della teologia. Volume 4: Morale, Brescia 1986, 329-366, aici 333.

Speranța într-o lume fără de speranță

Putem găsi o definiție pragmatică, așa cum a dat-o William James: „O propoziție este adevărată dacă este utilă”¹⁵.

Ideea de *adevăr* pare să-și aibă originea în povestire; se spunea că o povestire este adevărată, când faptele apărute în ea s-au întâmplat cu adevărat; falsă, când faptele apărute în ea nu s-au întâmplat niciodată. Mai târziu, filosofii au folosit cuvântul pentru a desemna acordul dintre o idee și un obiect; astfel, se spunea despre o idee că este adevărată dacă aceasta descria un obiect așa cum este el; se spunea despre o idee că este falsă, dacă aceasta descria un obiect altfel decât cum este el în realitate. Ideile nu sunt de fapt altceva decât povestirile sau relatările naturii prin spirit. Și de aici, lumea a început să desemneze în chip asemănător, metaforic, lucrurile inerte. Astfel, când spunem despre ceva că este adevărat sau fals, este la fel ca și cum acel lucru ne-ar spune ceva, care poate fi o descriere corectă sau nu. De exemplu, pentru Epicur toate percepțiile noastre senzoriale sunt adevărate, astfel că *aisthesis*, senzația, este criteriul suprem al adevărului¹⁶.

Creștinii au și ei un criteriu pentru adevăr, care se identifică cu însăși persoana lui Cristos (*In* 14,6), iar Cristos-Adevărul îi conduce pe credincioși la comuniunea deplină cu Dumnezeu. În fața lui Pilat, Cristos proclamă că „a venit în lume ca să dea mărturie adevărului” (*In* 18,37). În persoana și activitatea lui Isus, speranța este prezentă germinal sau în principiu, dar nu este văzută încă desăvârșirea sa completă; așa că desăvârșirea ei trebuie căutată în viitor. Aceasta înseamnă că eshatologia lui Isus era o îndepărtare radicală de apocalipsele iudaice fiind considerată ca o „nouă eră”¹⁷.

¹⁵ Cf. William JAMES, *Pragmatism*, ed. Bruce Kuklick, Indianapolis, Hackett, 1981.

¹⁶ Cf. J. DELESALLE, „Le grandi correnti del pensiero morale”, în B. LAURET, F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, op. cit., 112-156, aici 125.

¹⁷ Cf. O. E. EVANS, „Kingdom of God, of heaven”, în *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 22-23. A se vedea și J. F. COLLANGE, „Fede, speranza, amore ed

În virtutea acestei speranțe, creștinul are misiunea de a nu „se rușina în a da mărturie Domnului” (2Tim 1,8). În situațiile care cer atestarea credinței, creștinul trebuie să o mărturisească fără echivoc. Trebuie să-și păstreze „un cuget fără prihană în fața lui Dumnezeu și a oamenilor” (Fap 24,16). Un îndemn la căutarea și promovarea adevărului a lansat și papa Paul al VI-lea (1965-1978) la încheierea lucrărilor Conciliului al II-lea din Vatican:

Continuați să cercetați, fără să încetați, fără a dispera vreodată de adevăr! Amintiți-vă de cuvintele unuia dintre marii voștri prieteni, sfântul Augustin: „Să căutăm cu dorința de a găsi și să găsim cu dorința de a căuta iarăși”. Fericiți cei care, având adevărul, continuă să-l caute pentru a-l reînnoi, pentru a-l aprofunda, pentru a-l dăruii celorlalți. Fericiți cei care, negăsindu-l, merg spre el cu inimă sinceră: fie ca ei să caute lumina zilei de mâine cu lumina zilei de azi, până la plinătatea luminii!¹⁸

La numărul 521 al *Compendiului Catehismului Bisericii Catolice* citim că

fiecare persoană este chemată la sinceritate și la adevăr în acțiune și în vorbire. Fiecare are obligația de a căuta adevărul și de a adera la el, ordonând întreaga sa viață conform exigențelor adevărului. Adevărul lui Dumnezeu se manifestă în întregime în Isus Cristos: el este *adevărul*. Cine îl urmează pe el trăiește în Duhul adevărului și respinge duplicitatea, simularea și ipocrizia.

Vedem, așadar, că adevărul este o Persoană, la care fiecare om este chemat să se raporteze în mod liber și să se lase transformat de el, adică de Cristos. Chemarea aceasta nu este circumscrisă doar creștinilor, fie-

etica”, în B. LAURET, F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, op. cit., 11-56, aici 26.

¹⁸ PAUL AL VI-LEA, *Marile mesaje ale Conciliului Vatican II încredințate de Papa Paul al VI-lea (8 decembrie 1965)*, <http://www.magisteriu.ro/marile-mesaje-ale-conciliului-vatican-ii-1965/> (accesat la 17 februarie 2015).

Speranța într-o lume fără de speranță

care om este chemat să adere la *adevăr* și să se lase transformat de acest *adevăr*¹⁹.

Acest Adevăr conduce la asumarea și trăirea concretă a speranței. Speranța fără asumarea adevărului conduce la irenism, la o armonie falsă și aparentă, menită să anuleze diferențele specifice și să uniformizeze lumea în care trăim.

Speranța și credința

În general speranța este înțeleasă ca fiind „ultima soluție” într-o situație de criză sau într-o realitate negativă. Asistăm la o atitudine de revoltă față de Dumnezeu din partea omului care se confruntă cu momente de criză sau de încercare, însă este lipsit de speranță.

Înainte de toate,

trebuie să știm că Dumnezeu nu este la originea răului (cum susțin anumite religii dualiste care văd în istorie o luptă între un dumnezeu al binelui și un dumnezeu al răului), nici nu suntem încredințați sorții. În consecință răul înflorește din limitele creaturii și din libertatea umană, pe care Dumnezeu ne-a lăsat-o și pe care a luat-o în serios. Dumnezeu nu ne-a creat ca pe niște aștri, legați la un sistem de mecanisme riguroase, ci ca interocutori liberi²⁰.

Astfel, de la bun început Sfânta Scriptură atribuie izvorul răului voinței umane, fără nicio implicare sau colaborare din partea lui Dumnezeu²¹.

În gândirea paulină, speranța este în strânsă legătură cu credința (*1Cor 13,13*). Credința se naște întotdeauna dintr-o „întâlnire” și

¹⁹ F. H. PALMER, „Adevăr” în J.D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, 10, aici 10.

²⁰ I. BISOC, *Lumină din lumină. Curs de introducere în Sfânta Scriptură*, Roman 2003, 157.

²¹ A. BONORA, *L'esperienza religiosa dell'uomo biblico*, Bologna 1988, trad. română, *Experiența religioasă a omului biblic. Biblia răspunde întrebărilor existențiale ale omului biblic* (ediție „pro manuscripto”, 78.)

conduce mereu la o întâlnire – găsirea lui Cristos Domnul²². Credința nu se limitează doar la cuvinte, la idei, ci este impregnată de gesturi concrete, care întăresc datul intelectual al acesteia.

Cu alte cuvinte, credința este încrederea în Dumnezeu, chiar dacă istoria nu favorizează acest act al rațiunii și al inimii, speranța este mișcarea neîncetată a spiritului către Dumnezeu, iar dragostea este însuși Dumnezeu, iar prin iubire îl găsim pe cel care este iubire (cf. *IIn* 4,8) și ne-a iubit cel dintâi, invitându-ne să iubim și noi și să rămânem în prezența lui (cf. *IIn* 4,16)²³.

În scrierile Noului Testament, speranța creștină este descrisă ca fiind „o speranță mai bună“, prin care ne apropiem de Dumnezeu (cf. *Evr* 7,19). Această speranță mai bună este identificată, de fapt, cu Cristos – „speranța noastră“ (cf. *ITim* 1,1; *Col* 1,27). Isus Cristos, dragostea lui Dumnezeu arătată către noi, este speranța noastră, pentru că el este „chipul lui Dumnezeu cel nevăzut“ (*Col* 1,15)²⁴.

Potrivit *Vocabularului de teologie biblică*, „a vorbi despre speranță înseamnă a indica locul pe care-l deține viitorul în viața religioasă a poporului lui Dumnezeu²⁵”.

Speranța Bisericii este plină de bucurie (*Rom* 12,12), chiar în suferință (*IPt* 4,13; *Mt* 5,11ss), căci slava așteptată este atât de mare (*2Cor* 4,17) încât se răsfrânge asupra prezentului (*IPt* 1,8s). Ea dă naștere cumpătării (*ITes* 5,8; *IPt* 4,7) și detașării (*ICor* 7,29ss; *IPt* 1,13s, *Tit* 2,12). Într-adevăr, ce sunt oare bunurile pământești față de speranța de „a deveni părtași ai firii dunezeiești“ (*2Pt* 1,4)? Speranța trezește în sfârșit rugăciunea și iubirea frățească (*IPt* 4,7s; *Iac* 5,8s).

²² J. F. COLLANGE, „Fede, speranza, amore ed etica”, în B. LAURET, F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia. Op. cit.*, 11-56, aici 12.

²³ Cf. I. MĂRTINĂ, *Sfântul apostol Paul și elogiul iubirii*, București 2009, 128.

²⁴ Cf. R.W.G. TASKER, „Speranță”, în J.D. Douglas (ed.), *Dicționar biblic*, 1226.

²⁵ J. DUPLACY, „Speranță”, în X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1991⁷, trad. română, *Vocabular de teologie biblică*, București 2001, 703-707, aici 703.

Speranța într-o lume fără de speranță

Ancorată în lumea ce va veni (*Evr* 6,18), ea însuflețește întreaga viață creștină²⁶.

Unul dintre cei mai atenți observatori ai lumii contemporane a fost și papa Benedict al XVI-lea. Acesta nu s-a sfiit să condamne, în repetate rânduri, marele pericol al relativismului moral, un adevărat cancer spiritual al omului acestui secol. Practic, relativismul moral se concentrează în jurul eului propriu, care elimină orice referință morală și socială și caută binele propriu și imediat. Această căutare imediată a binelui nu lasă loc speranței, care are mereu în vedere realități viitoare, iar în cazul creștinului, eschatologice. Speranța este, negreșit, o „ancoră a sufletului” care pătrunde adânc în lumea eternă și invizibilă (cf. *Evr* 11,1), iar pe cel credincios, speranța nu îl dezamăgește niciodată (cf. *Rom* 5,5)²⁷.

Astfel, pentru papa Benedict al XVI-lea,

„Speranță”, de fapt, este un cuvânt central al credinței biblice – până acolo încât în diferite texte cuvintele „credință” și „speranță” par interschimbabile. Astfel, *Scrisoarea către Evrei* leagă strâns de „plinătatea credinței” (10,22) „neclintita mărturisire a speranței” (10,23). Și atunci când *Scrisoarea întâi a lui Petru* îi îndeamnă pe creștini să fie mereu gata să dea răspuns cu privire la logos-ul – sensul și motivația – speranței lor (cf. 3,15), „speranță” este echivalent cu „credință” (*Spe salvi* 2).

De aceea nu putem vorbi despre speranță fără a o raporta și la aspectul „fierbinte” al credinței, care traversează o profundă criză spirituală, deși este întotdeauna un aspect de necontestat al ființei umane²⁸. Însă omul, creat de Dumnezeu ca o realitate *bună*, are posibilitatea de a înțelege că are ca scop ultim și împlinitor al vieții

²⁶ *Ibidem*, 705.

²⁷ R.W.G. TASKER, „Speranță”, în J.D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, 1226.

²⁸ Cf. L.L. MORRIS, „Credință” în J.D. DOUGLAS (ed.), *Dicționar biblic*, 280-282, aici 282

vederea lui Dumnezeu și doar a lui, iar drumul care trebuie parcurs pentru a ajunge la acest scop este tocmai viața de pe pământ²⁹.

În contextul european actual, marcat de această angoasă spirituală, există o tensiune între tradiție și post-modernitate, o pierdere a valorilor creștine tradiționale, o adevărată „schismă internă în inima creștinismului”³⁰, o dureroasă instabilitate a familiei, un conflict între generații și foarte mult agnosticism, individualism, dublat de sectarism, prozelitism și fundamentalism religios.

Așadar, putem vorbi de o criză spirituală, pentru că secularismul (ca atitudine de construire a societății și a vieții persoanei fără referință la valori transcendente eterne, ca și când Dumnezeu nu ar exista) nu rezolvă problema vieții personale și sociale. Secularismul lasă un vid care, dacă nu este umplut de creștinismul autentic, este din ce în ce mai mult umplut cu o religiozitate difuză și sincretistă sau radicală și violentă, ca reacție la indiferentismul nihilist al omului secularizat.

Constatăm de exemplu, că, din cauza unei deplasări masive a oamenilor dintr-o regiune într-alta, din cauza migrației, un fenomen atât de complex în Europa de astăzi, consecință a căutării permanente a oamenilor de a trăi mai bine, s-au produs pe harta religioasă a Europei schimbări radicale. În contextul acesta foarte complex, care desigur este o permanentă noutate și constituie o mare provocare pentru Biserici, nu putem fi nostalgici, încercând să restaurăm o Europă creștină „medievală”, așa cum gândesc anumite cercuri. Fiind vorba de o realitate nouă care presupune noi provocări, Biserica este chemată să găsească împreună cu reprezentanții societății *soluții noi pentru probleme noi*. Va trebui să ne obișnuim tot mai mult cu pluralismul religios, cu respectul față de ceilalți, fără să

²⁹ H. Urs von BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Einsiedeln 1984, trad. italiană, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Milano 1991, 125.

³⁰ M. GUZZI, „Sperare nell'eterno per trasformare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto”, în *Salvati nella speranza. Commento e guida alla lettura dell'Enciclica Spe salvi di Benedetto XVI*, 68-94, aici 84.

Speranța într-o lume fără de speranță

cădem în relativism doctrinar sau moral. Dar cum ne putem păstra propria identitate, când totul se schimbă în jurul nostru? Desigur, numai cultivând și îmbogățind relația noastră cu Isus Cristos, cel ce ieri și azi și în veci este același (cf. *Evr* 13,8), în Biserica sa, Trupul său mistic.

Societatea europeană de astăzi, și nu numai – adesea, mai mult indiferentă decât necredincioasă – are nevoie de Biserică, întrucât are nevoie de vindecare și de comuniune spirituală. Are nevoie de vindecare tocmai pentru că identifică libertatea persoanei cu individualismul egoist și cu posesia lucrurilor limitate și trecătoare; or, viața omenească nu se poate construi temeinic și constant pe vidul spiritual al uitării de Dumnezeu și de vocația cerească sau transcendentă a persoanei umane. Fără perspectivă spirituală sau metafizică, viața umană se reduce repede la „matematică“, și anume, număr de indivizi robotizați și cantități de produse finite, pentru scopuri bine definite, dar trăind într-o lume închisă în sine, auto-suficientă. Iar relativismul găsește o cale de a pătrunde în societate și prin această tendință de „robotizare“, de observare a unor realități palpabile și imediate.

Papa Benedict afirmă clar, la numărul 26 al Enciclicii *Spe salvi* că

nu știința îl răscumpără pe om. Omul este răscumpărat prin iubire. Acest lucru este valabil deja în domeniul pur intralumesc. Atunci când unul are în viața sa experiența unei mari iubiri, acela este un moment de „răscumpărare“ care dă sens nou vieții sale. Dar foarte repede el își va da seama și de faptul că iubirea dăruită lui nu rezolvă, singură, problema vieții sale. Este o iubire care rămâne fragilă. Poate să fie distrusă de moarte. Ființa umană are nevoie de iubirea necondiționată. Are nevoie de acea certitudine care îl face să spună: „Nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici stăpânirile, nici cele prezente, nici cele viitoare, nici puterile, nici înălțimile, nici adâncurile și nici vreo altă creatură nu va putea să ne despartă de iubirea lui Dumnezeu care este în Cristos Isus, Domnul nostru” (*Rom* 8,38-39). Dacă există această iubire absolută cu certitudinea ei absolută, atunci – numai atunci – omul este „răscumpărat“, orice i s-ar întâmpla într-un caz particular. Aceasta se așteaptă, când

spunem: Isus Cristos ne-a „răscumpărat”. Prin intermediul Lui am devenit siguri de Dumnezeu – de un Dumnezeu care nu constituie o îndepărtată „primă cauză” a lumii, pentru că Fiul său unul născut s-a făcut om și despre El fiecare poate spune: „Trăiesc prin credința în Fiul lui Dumnezeu care m-a iubit și s-a dat pentru mine” (*Gal 2,20*).

Pentru a aprofunda tema speranței, papa Benedict al XVI-lea examinează termenul grec *hypomonē* care apare în *Evr 10,36*. Acest termen s-ar putea traduce prin „răbdare”, dar cu semnificația de „perseverență”, adică acea atitudine de așteptare activă, în ciuda oricăror încercări³¹.

Hypomonē se traduce normal cu „răbdare” – perseverență, statornicie. Acest a ști să aștepte îndurând cu răbdare încercările este necesar pentru credincios ca să poată „obține lucrurile promise” (cf. *10,36*). În religiozitatea iudaismului antic acest cuvânt era folosit în mod expres pentru așteptarea lui Dumnezeu, caracteristică a lui Israel: prin această perseverență în fidelitatea față de Dumnezeu, pe baza certitudinii alianței, într-o lume care-l contrazice pe Dumnezeu. Astfel, cuvântul indică o speranță trăită, o viață bazată pe certitudinea speranței. În Noul Testament această așteptare a lui Dumnezeu, acest a sta de partea lui Dumnezeu capătă o nouă semnificație: în Cristos Dumnezeu s-a arătat. Ne-a comunicat de acum „substanța” lucrurilor viitoare și astfel așteptarea lui Dumnezeu obține o nouă certitudine. Este așteptare a lucrurilor viitoare pornind de la un prezent deja dăruit. Este așteptare, în prezența lui Cristos, cu Cristos prezent, a completării trupului său, în vederea venirii sale definitive. În schimb cu *hypostole* este exprimată sustragerea celui care nu îndrăznește să spună deschis și cu franchețe adevărul, probabil periculos. Această ascundere în fața oamenilor din spirit de teamă față de ei conduce la „pieire” (*Evr 10,39*). „Dumnezeu nu ne-a dat un duh de frică, ci [Duhul] tăriei, al iubirii și al înțelepciunii” –

³¹ Cf. I. DOGARU, „Fundamentul biblic al speranței, conform enciclicei *Spe salvi*” în *Caietele Institutului Catolic*, 1-2 (17-18) 2011, București 2011, 193-213, aici 195.

Speranța într-o lume fără de speranță

așa caracterizează în schimb *Scrisoarea a doua către Timotei* (1,7), cu o frumoasă expresie, atitudinea de fond a creștinului (*Spe salvi* 9).

Pe de altă parte, viața creștină adevărată nu se mulțumește doar cu convingerea că Dumnezeu există undeva în cer; ea se realizează ca gustare sau experiență vie a prezenței lui Cristos în cei care-l iubesc pe el, Evanghelia și Biserica sa. Să ne aducem aminte că *Evanghelia după Matei* se termină cu un mesaj de speranță, care transpare din cuvintele Mântuitorului rostite înainte de a se înălța la cer: „Iată, eu cu voi sunt în toate zilele, până la sfârșitul veacurilor“ (*Mt* 28, 20).

Încredințați de această promisiune, suntem chemați să ne punem speranța și implicit, credința în Isus, care ne va lumina cu Duhul său cel Sfânt, pentru a simți iubirea lui Dumnezeu Tatăl și pentru a vesti lumii Evanghelia iubirii lui Dumnezeu pentru întreaga umanitate, pentru toate popoarele și pentru toate persoanele umane. Creștinii schimbă lumea în care trăiesc din interior, prin viața lor, care anticipează și pregătește realitatea dorită prin speranță (cf. *Evr* 11,13-16; *Fil* 3,20)³².

Speranța aparține condiției specifice a creștinismului, care „este regenerat [...] printr-o speranță vie”, spre deosebire de alte concepții religioase, care propagă ideea unui viitor metafizic, dar lipsit de conținut eschatologic³³.

Credința, speranța și iubirea sunt calități ale creștinului, iar lipsa uneia dintre aceste virtuți face ca idealul creștin de viață să fie fragmentat³⁴. Aceste trei virtuți³⁵ constituie *ethos*-ul creaturii

³² Cf. I. DOGARU, „Fundamentul biblic al speranței, conform enciclicei *Spe salvi*”, *art. cit.*, 194.

³³ Cf. I. DOGARU, „Speranța în Noul Testament”, în *Caietele Institutului Catolic*, 1-2 (17-18) 2011, București 2011, 327-349, aici 328.

³⁴ Cf. I. MĂRTINĂ, *Sfântul apostol Paul și elogiul iubirii*, *op. cit.*, 127.

³⁵ Virtuțile teologale nu fundamentează unirea cu Dumnezeu, ci sunt rodul acesteia. Deoarece Dumnezeu și-a însușit umanitatea prin persoana lui Isus

renăscute în Isus Cristos (*ICor* 13,13; *Col* 1,4-5; *ITes* 1,3;5,8), prerogativa „concetățenilor sfinților și ai oamenilor de casă ai lui Dumnezeu”, consensul de a trăi conform idealului de *agapé*³⁶.

Având o viață interioară impregnată cu virtutea speranței, adevăratul creștin este chemat să aibă capacitatea de a discerne „semnele timpului”, adică de a înțelege lumea în care trăiește și de a se raporta corect, din punct de vedere moral, la ea (cf. *Mih* 6,8). În limbaj biblic, „luciditatea” este sinonimă cu „vegherea”, starea de atenție continuă. Această luciditate cere din partea omului umilința de a recunoaște nevoia prezenței lui Dumnezeu în viața sa, nevoia de a merge în viață alături de el, în deplina cunoaștere a limitelor sale³⁷.

În loc de concluzie

Am vorbit despre speranță și am căutat să observăm câteva aspecte cu privire la această realitate atât de puțin cunoscută și apreciată în lumea zilelor noastre, lume care caută mai curând aspectele palpabile și imediate ale vieții. Există însă și oameni care prin viața lor ne provoacă să trecem dincolo de aceste aspecte și să ne orientăm orizontul spre realitățile superioare ale vieții spirituale. Unul dintre aceștia este cu siguranță și papa Ioan Paul al II-lea, un adevărat mesager al speranței pentru o lume în căutare de speranță, canonizat la 27 aprilie 2014.

Despre acest papă se știu multe lucruri și s-a scris enorm³⁸, dar merită conturarea unui portret spiritual din care să putem înțelege faptul că Ioan Paul al II-lea a fost un mesager al speranței.

Cristos, putem trăi uniți cu el, în raport cu el. Cf. D. MONGILLO, „Virtù teologali”, în *NDTM*, 1474-1498, aici 1479.

³⁶ D. MONGILLO, „Virtù teologali”, în *NDTM*, 1474-1498, aici 1477.

³⁷ H. MOTTU, „Speranza e lucidità” în B. LAURET, F. REFOULÉ (ed.), *Iniziazione alla pratica della teologia.op. cit.*, 356.

³⁸ Una dintre cele mai bune și mai complete biografii ale acestui papă apărută în limba română este lucrarea lui G. WEIGEL, *Martor al speranței. Biografia papei Ioan Paul al II-lea (1920-2005)*, tradusă din limba engleză de Radu Vasile și editată în anul 2007 de către editura Galaxia Gutenberg din Târgu Lăpuș.

Speranța într-o lume fără de speranță

Printre calitățile fascinante ale sale, cardinalul Giovanni Battista Re, prefect emerit al Congregației pentru Episcopi, afirmă că

atrăgea atenția modul în care el se abandona rugăciunii: se observa în el un transport care îi era natural și care îl absorbea ca și cum nu avea activități urgente care îl chemau la viața activă. Atitudinea lui în rugăciune era reculeasă și, în același timp, naturală și dezinvoltă: mărturie a unei comuniuni cu Dumnezeu intens înrădăcinată în sufletul său; expresie a unei rugăciuni convinse, gustate, trăite. El se pregătea pentru diferitele întâlniri, pe care le avea peste zi sau în timpul săptămânii, rugându-se. Înainte de orice decizie importantă, Ioan Paul al II-lea se ruga pentru aceasta îndelung. Cu cât mai importantă era decizia, cu atât mai prelungită era rugăciunea³⁹.

O mărturie asemănătoare oferă și papa Benedict al XVI-lea, în predica rostită cu ocazia beatificării lui Ioan Paul al II-lea (1 mai 2011). În opinia papei Benedict,

cu mărturia lui de credință, de iubire și de curaj apostolic, însoțită de o mare încărcătură umană, acest exemplar fiu al națiunii poloneze i-a ajutat pe creștinii din toată lumea să nu le fie teamă să spună că sunt creștini, că aparțin Bisericii, să vorbească despre Evanghelie. Într-un cuvânt: ne-a ajutat să nu ne fie teamă de adevăr, pentru că adevărul este garanție de libertate.

Și mai mult, în sinteză: ne-a redat forța de a crede în Cristos, deoarece Cristos este *Redemptor hominis*, Răscumpărătorul omului⁴⁰.

Modul de a fi al sfântului Ioan Paul al II-lea, de a intra în contact cu oamenii de orice cultură și convingere religioasă, transpa-

³⁹ <http://www.ercis.ro/actualitate/viata.asp?id=201104137> (descărcat la 17 februarie 2014).

⁴⁰ BENEDICT AL XVI-LEA, „Omilia cu ocazia beatificării lui Ioan Paul al II-lea”, în W. REDZIOCH (ed.), *Accanto a Giovanni Paolo II. Gli amici e i collaboratori raccontano*, trad. română, *Alături de Ioan Paul al II-lea. Prietenii și colaboratorii povestesc*, Iași 2014, 252.

rența și naturalețea sa au avut ca fundament *rugăciunea* și abandonarea totală în voința lui Dumnezeu. Dăm din nou cuvântul papei Benedict al XVI-lea, care afirma că

exemplul rugăciunii sale m-a uimit și m-a edificat mereu: el se cufunda în întâlnirea cu Dumnezeu, chiar și în mijlocul multiplelor obligații ale ministeriului său. Și apoi mărturia lui în suferință: Domnul l-a despuiat încet-încet de toate, dar el a rămas mereu o „stâncă”, așa cum l-a voit Cristos. Umilința sa profundă, înrădăcinată în unirea intimă cu Cristos, i-a permis să continue să conducă Biserica și să dea lumii un mesaj și mai elocvent chiar în timpul în care forțele fizice îl părăseau. Astfel el a realizat în mod extraordinar vocația oricărui preot și episcop: să devină una cu acel Isus, pe care zilnic îl primește și îl oferă în Euharistie⁴¹.

Înțelegem că asimilarea virtuții speranței se realizează cu ajutorul rugăciunii, al umilinței de a recunoaște că avem nevoie de Dumnezeu, mai ales atunci când suntem tentați să credem că putem face totul și că avem răspuns la orice întrebare. Speranța ne ajută să întrezărim lucruri net superioare realităților contingente în mijlocul cărora trăim.

⁴¹ *Ibidem*, 253.

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

Claudia-Florentina DOBRE*

Abstract

The repression narratives of women, former political detainees during communist regime in Romania, are inscribed in a positive, self-growing and humanistic frame. Women try to give to their life-stories a general moral dimension beyond ideologies, national pride, personal motivations, and political sympathy. Theirs stories are a hymn to solidarity, hope and faith, which illuminated theirs lifes in the communist political prisons.

Keywords: repression, narratives, communism, women political detainees, memory, hope, faith.

1. Introducere

Credința în adevăr, bine și dreptate a făcut multe victime în perioada comunistă. Speranța că regimul va dispărea a permis însă supraviețuirea atât în penitenciare cât și în marea închisoare ce devenise România. Articolul acesta își propune să sublinieze rolul credinței în Dumnezeu, în dreptate și în victorie în supraviețuirea fostelor deținute politic atât în închisori cât și după eliberarea acestora. Articolul privilegiază o perspectivă memorială individuală, dar

* Claudia-Florentina DOBRE, doctor în istorie al Universității Laval din Québec, este redactor șef al revistei *Memoria* și cercetător asociat al Centrului regional francofon de studii avansate în științele sociale (CeReFREA) al Universității din București. A publicat mai multe articole și cărți despre memoria comunismului și a persecuțiilor politice, despre fostele deținute politic, despre viața cotidiană din închisorile comuniste. Este corealizatoare a filmului documentar dedicat deportărilor din perioada comunistă intitulat: „Povestiri din Bărăgan. Amintiri din *Siberia* românească” și a site-ului memorialuldeportarii.ro.

și colectivă, asupra represiunii comuniste din România anilor '50. O memorie reînviată prin intermediul povestirilor de viață culese între 2003 și 2006 în cadrul cercetării mele privitoare la memoria persecuțiilor comuniste în România postcomunistă ce a dus la susținerea unei teze de doctorat în istorie la Universitatea Laval din Québec¹.

Comunismul a împiedicat existența în spațiul public a unor memorii diferite, promovând istoria-memorie. Memoria colectivă era văzută ca fiind partizană, susținând interese „obscure”. În vremea comunismului a avea o altă memorie decât cea oficială reprezenta nesupunere față de sistem ceea ce putea avea consecințe nefaste. Comunismul a lăsat de altfel puțin loc memoriei individuale și de grup prin controlul excesiv al vieții private a oamenilor.

Memoria ca formă a prezenței absentului este un tip de raportare la trecut care face apel la experiență și reprezentare și este o modalitate de actualizare a trecutului. Ea reconstruiește trecutul plecând de la prezent și în funcție de contextul social, de ceea ce Maurice Halbwachs numea *cadrele sociale ale memoriei*². Memoria individuală și colectivă contribuie activ la construcția sau consolidarea identității colective, de grup sau individuale.

În perioada 2003-2006 am intervievat mai multe doamne, unele intrate aproape adolescente în închisoare, altele ajunse acolo deja mame. Încarcerate la începutul anilor 1950, aceste doamne au fost amnistiate în 1955. Marea majoritate a persoanelor participante la cercetarea mea și-a exprimat dorința de a rămâne anonime și așa vor rămâne și în acest articol.

Cercetarea s-a desfășurat după modelul metodei antropologice numită în spațiul francofon *révits de vie* (*life histories* cum îi spun

¹ Claudia-Florentina DOBRE, *Nous-mêmes comme les autres. Témoignages des anciennes persécutées politiques roumaines*, teză de doctorat în istorie, Universitatea Laval, 2007. Mărturiile prezentate în acest articol sunt preluate din această lucrare.

² M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel 1994.

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

americani și căreia îi voi spune în română, *istorii de viață*). Este vorba de un tip de interviu non-directiv, ce presupune prezentarea din partea cercetătorului a obiectivelor cercetării sale, fără a exista un chestionar, cel puțin în prima fază a anchetei.

Am realizat urmând metoda *récit de vie* sau *metoda biografică* cincisprezece interviuri atât cu foste deținute politic cât și cu foști deținuți. Toate persoanele aparțin clasei mijlocii interbelice, au acționat într-un fel sau altul împotriva comunismului și au reușit ulterior să se afirme profesional în ciuda situației lor speciale.

Technica folosită a fost cea a *bulgărelui de zăpadă*, pornind de la o informatoare principală ce mi-a recomandat alte foste deținute, care la rândul lor m-au prezentat altor foste colege de închisoare. Aceiași tehnică am folosit-o și în privința foștilor deținuți.

Deși istoriile de viață se aseamănă întrucâtva, experiența fiecărui participant la anchetă rămâne unică. Este aceea unicitate a calvarului represiei gravate în memoria unei persoane. Sunt istorii de viață personalizate, dar care se încadrează într-un context social, politic și cultural ce valorizează anticomunismul, influențate de mentalitatea interbelică și impregnate de ceea ce Pierre Bourdieu numea *habitus*.

2. Concepte și problematică

Pierre Bourdieu considera că indivizii, din cea mai fragedă pruncie, sunt construiți social. Mediul în care se naște, crește și este educată (formal și informal) își pune amprenta pe concepția de viață pe care o dezvoltă o persoană, pe felul ei de a fi, de a acționa, de a gândi, de a emite judecăți de valoare. Chiar și lucruri care ni se pare constitutive ființei noastre, precum gustul sau mirosul, sunt învățate. Un sistem de coduri culturale ne influențează conduita, acțiunile, discursul și gândirea³.

³ P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, 12-55.

Habitus-ul este încorporat în personalitatea noastră în timp ce socializăm cu familia, prietenii, mediul înconjurător, școala, societatea. El ne ghidează în viață atunci când acționăm, luăm decizii, ne adaptăm la situații noi. Cu toate acestea, *habitus*-ul nu este o structură fixă, ci este flexibilă, astfel încât persoane care aparțin aceluiași mediu pot avea conduite și idei foarte diferite.

Analiza istoriilor de viață prin prisma *habitus*-ul ne permite să sesizăm în același timp ceea ce este social și cea ce este individual la o persoană. De aceea am încercat să surprind prin demersul meu științific importanța *habitus*-ului pentru modul de a fi, de a gândi, de a acționa și de a se adapta la noi situații și așteptări al doamnelor pe care le-am interviewat. Articulat în discurs, *habitus*-ul ne dă o idee despre tipul de socializare al acestor persoane și asupra felului în care au răspuns fiecare dintre ele influențelor sociale, noilor situații și conjuncturilor diferite.

Bourdieu vorbește de *habitus*-uri diferite în funcție de gen, punând accent pe încorporarea inconștientă de către femei în procesul de socializare a dominației masculine, dar și de vehicularea unor serii de valori, credințe, obiceiuri etc.

O fată din clasa mijlocie interbelică era crescută în spiritul valorilor liberale, al patriotismului, a datoriei față de neam și țară. Ea încorporează în procesul de formare interesul pentru educație, spiritul civic și loialitatea față de familie și valorile acesteia. Acestea li se adaugă o anumită concepție despre feminin și masculin, despre valorile și rolurile ce caracterizau cele două sexe.

Odată instalat la putere, comunismul a făcut totul pentru a distruge aceste valori. Un discurs demagogic și revoluționar a invadat societatea românească de după 23 august 1944. El afirma că femeia burgheză fusese asuprită de bărbați și de societate. Prin urmare trebuia dezrobotită, îndeosebi prin desprinderea ei de familie, prin ruperea legăturilor tradiționale și prin distrugerea valorilor feminine. I se propunea noi modele: activistă de partid, muncitoare fruntașă, eroină de război, mamă emancipată.

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

Sistem duplicitar, comunismul promova un discurs egalizator și emancipator, care în practică nu făcea decât să înlocuiască blamata dominație masculină cu cea a statului. De altfel, aceasta din urmă devine după 1966, prin controlul abuziv asupra corpului, locul privilegiat al represiunii asupra femeii.

Se pare că autoritățile comuniste au aplicat ideea de egalitate mai mult în închisori decât în afara acestora. Femeile au fost torturate, batjocorite, exploatate în închisorile și lagărele comuniste la fel de mult ca și bărbații. Suferința îndurată a atins culmi de nerostit și de nepovestit, identitatea de gen nemaifiind o linie de demarcație, ci una de contopire în durere și chinuri.

În aceste condiții extreme, se pune întrebarea cum au reușit aceste doamne să supraviețuiască? Ce le-a dat tăria să reziste represiunii? În ce și-au găsit alinarea? Răspunsul la fiecare din aceste întrebări devine evident din interviurile analizate și redată parțial în continuare.

3. Speranța încătușată

Văzută ca o experiență umilitoare, traumatizantă și intensă, uneori izbăvitoare, viața în închisorile comuniste se prezintă în discursul acestor doamne ca o amintire dureroasă luminată de speranța credinței în Dumnezeu, în bine, în căderea comunismului, în venirea americanilor.

La începutul anilor 1950, comuniștii au declanșat un nou val de represiune. Femei și bărbați, tineri și bătrâni erau arestați, duși la Securitate pentru anchetă, făcând de multe ori sub tortură, judecați într-un simulacru de proces, condamnați pentru vini de multe ori imaginare și apoi aruncați în închisori. Doamnele interviewate de mine au trecut prin experiența Fortului 13 Jilava, a închisorii de la Mislea, a camerelor de anchetă ale Securității de pe strada Uranus din București, de la Galați, Oradea etc. Dintre toate experiențele Jilava a marcat spiritele atât prin condițiile dificile de trai și prin

torturile aplicate aici cât și prin atmosfera de „Universitate populară” cum au descris-o unele dintre participantele la cercetarea mea.

Jilava a fost una din închisorile cele mai dure în care comuniștii au terorizat mii de oameni, fiind numită de către foștii deținuți ce i-au trecut pragul „Bastilia românească”:

Jilava era o fortăreață construită pe vremea lui Carol I, în jurul Bucureștiului erau mai multe fortărețe, cea de la Jilava purtând numărul 13. Fusesse închisoare și pe vremea lui Carol I... La Jilava ne-au dus într-o cameră cu foarte multă umezeală, curgea apa pe pereți! În cameră aveam un hârdau cu apă, dar această apă era verde pentru că nu eram lăsate să spălăm bine hârdăul.

Aici erau aduse persoanele ce așteptau să fie anchetate, judecate, rejudicate sau readuse pentru „un supliment de anchetă”, cum se spunea. Fiind o închisoare de tranzit, Jilava era mixtă, găzduind, în corpuri diferite, atât femei cât și bărbați: „Odată ajuns la Jilava, ‘lotul’ nostru de judecată a fost împărțit între cele patru celule pentru femei. ”

Cele patru celule aveau câte trei rânduri de paturi suprapuse, o astfel de încăpere putând găzdui chiar și 80 de deținute, unele dintre ele aparținând aceluiași ‘lot’ de judecată. Paturile erau prevăzute cu saltea de paie și pături. Perna era reprezentată de un ghemotoc de haine, asta în cazul deținutelor „norocoase”, ce veniseră „pregătite” la închisoare. Celelalte doamne dormeau cu capul direct pe salteaua năclăită de multe ori de sângele celor torturați ce experimentaseră deja viața în închisorile comuniste.

Ferestrele celulelor erau bătute în cuie, iar în mijlocul camerei se afla o sobă în care deținutele făceau focul iarna pentru a se încălzi. Li se dădeau crengi verzi ce se aprindeau greu și care produceau mai mult fum decât căldură. În încăpere se găsea și tineta unde femeile trebuiau să își facă nevoile în văzul tuturor. Odată umplută, tineta era scoasă afară și golită. Una dintre participantele la

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

cercetarea mea își amintește cu groază de această experiență ce a traumatizat-o profund:

La Jilava... am cunoscut tineta. Eram pudică și nu eram obișnuită cu această comunitate a femeilor. Pentru mine a fost un șoc să văd femei conversând în timp ce își făceau nevoile.

Toaleta zilnică se făcea în cameră. O dată la două săptămâni, femeile erau duse să facă un duș, camera dușurilor aflându-se într-o altă latură a închisorii. Dușul era mai degrabă o metodă de tortură decât un mijloc de igienă. Femeile trebuiau să se spele în grabă în cinci-zece minute. Apa era de regulă fie foarte rece, fie foarte fierbinte și se oprea brusc. În același timp scurt, femeile își spălau și lenjeria pe care apoi o îmbrăcau udă. Dacă nu se grăbeau la ieșirea de la duș erau lovite de gardience. O doamnă mi-a descris astfel experiența sa la spălător:

Aveam o gardiancă rea care ne lovea ori de câte ori ieșeam de la duș. Într-o zi, am scos burta înainte, gravidă fiind, și nu a mai îndrăznit să dea în mine. A fost schimbată la scurt timp după aceea.

Mâncarea era îngrozitoare, uneori imposibil de mâncat după cum povestește o altă participantă la cercetarea mea:

Hârdaiele cu mâncare erau aduse până la ușă de către bărbații deținuți, apoi noi le transportam în cameră. O dată mâncarea mirosea așa de rău încât gardianca care ne supraveghea își legase batista la nas. Altădată, ni s-au adus celebrele jumări în interiorul cărora mișunau viermii.

Viața de zi cu zi a deținutelor era reglementată și controlată strict de către deținătorii puterii. Înconjurată de secret, cum își amintește o doamnă, „la Jilava, totul se făcea în secret: dacă ieșea celula 4, celelalte nu trebuiau să vadă...”, viața cotidiană a închisorii

era proiectată ca un mijloc de tortură prin care se încerca anihilarea totală a voinței individuale și a capacității de acțiune a deținuților.

Toate doamnele ce au colaborat la cercetarea mea au fost închise între 1952 și 1960 și la celebra închisoare de femei de la Mislea. Mislea era o veche mănăstire ortodoxă de femei transformată deja înaintea celui de Al Doilea Război Mondial în închisoare pentru deținuții de drept comun. După venirea la putere a comunistilor, Mislea a fost transformată în închisoare pentru deținuții politici. În afara incintei fostei mănăstiri, se găseau în continuare și barăcile deținuților de drept comun⁴.

Sosirea la Mislea era prin natura sa o experiență traumatizantă: deplasarea la Gara de Nord, plecarea cu trenul de animale, marșul sau transportul cu camionul de la gara Câmpina, de cele mai multe ori în plină noapte, până la închisoare. Una dintre doamne își amintește astfel această călătorie tristă, prilej de noi umilințe și de tortură din partea autorităților comuniste:

Ultima oprire, Câmpina. Din tenebrele vagonului și după 18 luni de detenție, am fost împinse la aer. Era un soare puternic iar cerul era albastru. Fiind luna iunie, castanii erau în floare. Eram vreo 50-60 de femei ce călătoriserăm fără bagaje. După ce am coborât, am fost imediat înconjurată de soldați cu armele îndreptate către noi. Am fost îmbrâncite și urcate într-un camion parțial descoperit ce a traversat orașul. Era pentru prima dată după atât timp când vedeam oameni obișnuiți, verdeață, flori, magazine...

Alte doamne au trăit însă experiența marșului lung și istovitor:

Era în iarna lui 1955. De la Jilava, ne-au luat într-o zi tot cu trenul și ne-au dus la Mislea. În tren, am avut ocazia să o cunosc pe Vida Nedici care era acuzată de spionaj în favoarea lui Tito. Nu știu dacă vă spune ceva numele acesta, eu atunci am aflat cine e. Ajunsese la un nivel

⁴ N. V. GROSSU, *Bénie sois-tu, prison... Une ancienne détenue politique en Roumanie parle*, Paris, Plon, 1976, 82.

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

foarte ridicat în Ministerul de Interne, făcea anchete și ancheta pe toți cei care fuseseră parașutați, spionii trimiși ca să organizeze rezistența, și îi tortura... Atunci, eram noaptea în tren, mergeam de la București la Mislea, nu se putea discuta mare lucru, dar mi-a povestit în mare cum a fost, cât a fost ea de elegantă și ce sus a ajuns ea și apoi ce a pățit. Când am ajuns la Băicoi ne-au dat jos din tren și am mers pe jos până la Mislea. Era iarnă, dar era un câmp atât de frumos, totul era înghețat, părea cristalin. Deasupra erau stelele care străluceau atât de frumos încât mi s-a părut un peisaj extraordinar. Mă uitam cum mergeam noi, fiecare cu bocceluța ei, îmbrăcate cum putuse fiecare. 'Viețașele', cum li se spunea, femeile cu condamnări mari sau pe viață, aveau lanțuri la picioare, și mergeau așa încet, încet, târându-și lanțurile. Convoitul avea ceva sinistru, sub lumina aceea, sub cerul acela senin și înstelat. Păream niște mogâldețele care mergeau încet, încet spre moarte sau spre cine știe ce ...

Mislea adăpostea mai mult de 300 de „politice”. Exista acolo un dormitor de 100 de persoane, unde erau repartizate femeile ce aveau de ispășit pedepse mai mici de zece ani sau nu erau încă judecate. În alte chilii era organizat „Marele Secret” pentru femeile condamnate la mai mult de zece ani, și pentru viețașe, condamnate pe viață. Aproape de „Marele Secret” se găsea o celulă numită „Micul Secret” unde erau ținute femeile pedepsite. Biserica mănăstirii era folosită drept magazie.

Viața cotidiană la Mislea începea cu numărătoarea deținutele, în curte. Urma spălatul, îmbrăcatul și masa de dimineață. Cele cu drept de muncă porneau apoi spre ateliere. În fostul refectoriu al mănăstirii se făcea pauza pentru masa de prânz. La sfârșitul celor 12 ore de muncă, deținutele mergeau în dormitor. Stingerea se făcea la ora 22.00 și era interzisă orice activitate după această oră.

La Mislea funcționau trei ateliere de muncă: unul de dezmembat lână, altul de țesut covoare și al treilea de confecționat cămăși. În închisorile comuniste, munca era văzută ca mijloc de opresiune, dar și de reabilitare. Michel Foucault considera de altfel că în orice

sistem munca de tip penal este „o schemă de supunere a individului și de a-l integra într-un aparat productiv”⁵.

Deținutele cu drept de muncă, respectiv cele cu pedepse mici sau necondamnate încă, puteau să aleagă unul din cele trei ateliere. Norma era de 12 ore pe zi. Se lucra non-stop. Avantajul muncii în ateliere era o hrană mai bună și bonurile de cumpărături ce puteau fi schimbate pe zahăr, marmeladă, pâine, brânză și țigări. Condițiile de muncă erau însă grele, mai ales iarna, după cum povestește o doamnă:

Iarna, în tura de noapte, ne încălzeam cu o ‘tupiță’ de fier, cea cu care băteam covoarele, încălzită pe singura sobă din încăpere. Încercam să ne dezghețăm mâinile. Existau norme de muncă, depășite uneori de deținutele zeloase, ceea ce îngreuna situația celor mai firave.

Condițiile de igienă erau mai bune la Mislea comparativ cu cele de la Jilava. Dimineața deținutele se spălau cu apă rece. O dată pe săptămână făceau duș. Tot ele erau însărcinate cu menajul atât la spălător cât și în propriile camere, ceea ce menținea un nivel de curățenie ridicat. Chiar și deținutele mai puțin obișnuite cu igiena, precum țărăncile, erau obligate să se spele regulat și să își îngrijească hainele. O doamnă povestește cum se petreceau lucrurile:

Spălătorul era un fel de jgheab în care ar fi trebuit să bea caii apă. Erau niște robinete la care te duceai și dădeai drumul la apă și te spălai. Dar era numai apă rece, nu exista apă caldă. Nu era decât un săpun ce trecea de la una la alta. Aveai tot timpul să îngheți, să răcești, să te îmbolnăvești.

Mâncarea, mai diversificată, continua să fie un mijloc de umilire și chiar de distrugere a deținutelor. O doamnă își amintește cum au făcut și la Mislea cunoștință cu deja „celebrele” jumări:

⁵ M. FOUCAULT, *Discipline and Punishment: the Birth of Prison*, ediția a 2-a, New York, Vintage, 1995, 243.

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

După câțva timp, ne-au dat la masă niște jumări, dar jumările aveau viermi. Făcuseră un fel de fiertură în care puseseră aceste jumări ce aveau un miros atât de îngrozitor, încât nici măcar nu puteai să stai în sufragerie, unde ni se servea hrana. Intram, ne luam felia de pâine, și ieșeam afară... Povestea asta a durat trei zile...

Pentru a-și manifesta dominația terorizând deținutele, din când în când autoritățile închisorii făceau percheziții în dormitoare și percheziții corporale. De cele mai multe ori, acestea aveau loc în toiul nopții. Deținutele erau scoase în curte, dezbrăcate, în timp ce gardienii scotoceau fiecare colțișor în căutarea unui creion, a unui petic de hârtie, a unui bold sau a unei coji de săpun. De multe ori nu găseau nimic. O doamnă a catalogat aceste percheziții drept „distracția periodică a gardienilor”.

Contestarea autorității sau nemulțumirea față de condițiile de trai și de muncă era un bun prilej pentru deținute să facă cunoștință cu gherla, descrisă de o doamnă astfel: „o chilie din ciment, care în mod normal era utilizată pentru a se ține proviziile, dar care acum era folosită pentru pedepse.” Această doamnă a avut nefericita „șansă” să fie pedepsită cu gherla deoarece:

Într-o primăvară vine un procuror, am stat atuncea în dormitoare, aliniate lângă paturi, și a trecut prin dormitoarele noastre. Am stat de vorbă și ne-a întrebat dacă avem ceva de raportat. Era însoțit de comandantul închisorii... Și în toată mulțimea aia cine s-a trezit să raporteze, ‘zic da, eu am ceva de raportat’. Am ieșit în față și am spus: ‘uitați, ni s-au luat săpunurile, și am mai povestit că ni s-a dat mâncare deteriorată timp de trei zile de nu s-a putut mânca’. Acesta zice, ‘Bine. Voi cerceta și voi lua măsuri.’ Nu cred că a ajuns procurorul la poartă că eu am zburat pur și simplu la pedeapsă. [...] La *gherla* am stat șapte zile, nu am avut mâncare decât o gamelă cu apă și o bucată de pâine. Seara mi se băga patul ce se scotea la ora 5 dimineața. Patul era dintr-acela de campanie fără niciun fel de saltea sau pătură, nimic, numai cu împletitura de metal. Din când în când venea paznicul și îmi spunea ‘mai scoală-te.’ Am stat șapte zile,

mi-era frig și foame. După șapte zile m-au scos de acolo și m-au băgat ‘la Secret’.

4. Credință și solidaritate

Viața de zi cu zi în închisoare era dominată de represiune, anxietate, violență, dar și de (re)adaptabilitate, reinventare de sine. Doamnele intervievate de mine, deși supuse opresiunii brutale ce caracteriza viața carcerală comunistă, au reușit prin diverse metode (tactici)⁶ să opună rezistență și să se (re)construiască pe sine în ciuda strategiilor⁷ sistemului de a le distruge. Deși dominația se vroia totală și constantă, deținutele politic au eludat sistemul prin credință, prin solidaritate, dar și cu ajutorul unui bagaj social ce le-a permis supraviețuirea în condițiile dure ale reclusiunii.

Comunicarea cu ceilalți devenea în închisoare un mijloc de rezistență. La Jilava, o bucățică de ziar, vești transmise prin morse, întrebări adresate noilor veniți sau aflați în tranzit, erau modalități de a afla câte ceva despre lumea de afară. La Mislea controlul autorităților, deși strict, putea fi ocolit mult mai ușor. Femeile închise aici erau mai libere, se puteau deplasa prin curtea închisorii reușind uneori să comunice cu deținuții de drept comun. Aceștia lucrau dincolo de incinta mănăstirii, aveau acces la informație și atunci când era posibil împărtășeau cu deținutele politic ceea ce știau despre lumea din afară. Ei le-au adus vestea eliberărilor din 1955. Tot ei le dăruiau diverse legume, atunci când reușeau să înșele vigilența gardienilor.

Un alt tip de nesupunere față de legile închisori era refuzul mâncării. Se refuza mâncarea stricată sau se făcea greva foamei

⁶ Definesc *tactica*, urmându-l pe Michel de Certeau, ca reprezentând acele decizii și acțiuni lansate la momentul potrivit în interiorul câmpului de viziune a inamicului și pe teritoriul acestuia. M. de CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles-London, 1984, 37-38.

⁷ Urmându-l pe Michel de Certeau, definesc *strategia* ca acea relație de putere utilizată ca mijloc de a menține ordinea și controlul, de a transforma spațiul într-unul controlat prin intermediul supravegherii de tip «panopticom». M. de CERTEAU, *The Practice of Everyday Life*, *op. cit.*, 35-36.

*Credință și speranță în închisorile comuniste din România
anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic*

pentru a obține anumite lucruri, precum ducerea la infirmerie a vreunei deținute bolnave. De cele mai multe ori, o astfel de inițiativă se solda cu pedepsirea persoanelor considerate recalitrante.

Deși supuse persecuțiilor constante, femeile și-au manifestat în mod constant voința de a nu ceda opresiunii. Așa cum spunea una dintre ele: „Ei ne torturau și noi făceam grimase. Era felul nostru de a ne opune și de a ne manifesta umanitatea pe care ei vroiau să o distrugă.”

Solidaritatea umană era și ea un mijloc de a ocoli opresiunea, dominația și dorința de a le distruge personalitatea manifestată de autoritățile comuniste. Strategia comunistă era să distrugă individul, să îl priveze de orice capacitate de acțiune, reacțiune și chiar de reflecție. Cu toate acestea, doamnele au găsit resurse pentru a rezista. La Jilava, la Mislea, la fel ca în toate închisorile politice se organizase rezistența prin studiu, povestire, rugăciune și joc. Se spuneau de multe ori rețete folosite în bucătărie, se descriau locuri ce fuseseră vizitate, se povesteau cărți, se spuneau poezii și chiar se interpretau piese de teatru.

Credința în Dumnezeu a însoțit și dat forță majorității deținutele politic. Prezența în închisoare a călugărițelor, dar și a legionarelor și evreicelor a permis chiar practicarea unor ritualuri specifice fiecărui cult religios. Deși interzisă, celebrarea Crăciunului sau a Paștelui se făcea pe ascuns. Se pregătea chiar și pască și uneori se ciocneau ouă furate sau confecționate de femeile iscusite. Slujba se ținea în dormitor pentru fiecare grup în parte, fie de către călugărițe, fie de către persoane cunoscătoare ale cultului respectiv. Aproape toate deținutele se rugau pe ascuns, în tăcere și își puneau nădejdea în ocrotirea lui Dumnezeu și în lucrarea acestuia pentru supraviețuirea și eliberarea lor din condițiile terifiante ale reclusiunii.

Speranța era și ea prezentă, o alegere de fiecare zi: speranța că regimul se va prăbuși, că nu va dura, că vor veni americanii... O doamnă mi-a povestit că cele mai optimiste erau femeile cu condamnări mari, care le spuneau celorlalte că ele nu vor ajunge să

ispășească toată condamnarea deoarece regimul va cădea mai repede. Ideea unui război, a venirii americanilor le anima cotidianul și le dădea speranță, după cum povestește una dintre fostele deținute de la Mislea:

Ceea ce vă povestesc s-a întâmplat în atelierul de țesut covoare unde se lucra la ‘război’. Unul dintre acestea fiind foarte mare, la el se țeseau covoare imense. La un moment dat acesta a căzut și fetele au început să strige ‘războiul, războiul’... Toată lumea a crezut că a început războiul dintre SUA și URSS și că zgomotul acela fusese făcut de o bombă care explodase: Ne-am convins rapid că nu era vorba de războiul mult așteptat...

Zvonurile despre războiul din Coreea au stârnit entuziasm la Mislea, după cum mi s-a povestit. Neînțelegând corect informația, deținutele închise acolo la începutul anilor '50 au crezut că e vorba de izbucnirea unui război prin debarcarea americanilor în Corint. Au aflat destul de repede că nu veniseră americanii și că aceștia nici nu vor veni vreodată! Supraviețuirea în regimul penitenciar nu era posibilă decât prin mobilizarea propriilor lor resurse.

Abilități feminine dobândite în mediul din care proveneau le-a permis multor doamne închise la Mislea nu numai supraviețuirea, ci și o viață mai lejeră, după cum mi-a povestit una dintre participantele la cercetarea mea:

La Mislea era o gardiancă mai naivă, ușor de păcălit. Am început noi să o ținem ocupată pe această gardiancă, îi smulgeam sprâncenele, o pensam. Dar cum o pensam, căci nu aveam pensetă. Aveam cu mine un năsturel mic și cu năsturelul ăla o pensam. Bineînțeles că nu aveam niciun fel de cremă și atunci am cerut cremă Medical, o cremă pentru hemoroizi, cu care o ungeam frumos pe față. Eu stăteam în pat, și în timp ce ea se culca pe spate în brațele mele, celelalte fete se duceau să stea de vorbă cu viețașele și cu cele cu condamnări mari, căci eram toate pe același etaj. Gardianca asta când intra la noi lăsa ușa deschisă și fetele, colegele mele, mișunau peste tot, se duceau să își vadă colegele de lot, să mai afle una

Credință și speranță în închisorile comuniste din România anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic

alta. A fost bine atâta timp cât am avut-o paznică. Ajunsesem noi să o păzim pe ea căci ea era așa de comod așezată în brațele mele și aștepta să fie pensată și masată încât noi stăteam de pază să vedem dacă nu venea cineva să o surprindă în aceea poziție.

Abilitățile feminine, o componentă a *habitus*-ului de gen, au reprezentat în lumea închisorilor comuniste o formă de rezistență. O fată din clasa mijlocie interbelică încorporează în procesul de formare o anumită concepție despre feminitate. Aceasta se traducea prin grație și eleganță, sensibilitate, pudoare, rafinament estetic. Femeii moderne i se inocula dezavuarea vulgarității, a spontaneității și a violenței⁸. Ea era încurajată să se îngrijească de aspectul său fizic.

Regimul alimentar, de igienă, de odihnă, de muncă, precum și estetica au jucat un rol important în „anihilarea ritualică a corpului”⁹ deținuților. Acesta era supus la tortură, dar și la un tip de viol ritual, cel al controalelor ginecologice. Dificultățile acestea erau ocolite tot printr-o serie de abilități, precum noțiuni de nutriție ce le făcea pe deținute să mănânce frunze crude de varză sau morcovi lăsați în grămezi lângă magazie sau să facă rost de la deținuții de drept comun de legume de sezon pe care aceștia le aruncau peste zidul de incintă de la Mislea, de exemplu.

Doamnele persecutate au încercat să eludeze dominația și controlul asupra propriului lor corp. În perioada de reclusiune, ele au făcut tot posibilul pentru a menține o igienă riguroasă, spălându-se zilnic, au încercat să mănânce cât mai variat, recurgând la tot felul de tactici de supraviețuire. Ba mai mult, în ciuda condițiilor extreme, unele dintre aceste doamne și-au păstrat chiar o minimă cochetărie.

O doamnă mi-a povestit că nefiind condamnată, ci doar reținută prin „decizie administrativă” în diverse penitenciare, își puna în fiecare zi „părul pe moațe”, gândindu-se că va fi eliberată în orice

⁸ S. de BEAUVOIR, *Al doilea sex*, tr. Dana Crupenschi, București, Ed. Univers, 2004, vol. 2, 24-26.

⁹ D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1998, 97-99.

moment, dorindu-și să arate decent și feminin. O alta și-a remaiat ciorapii de mătase pentru ziua când avea să părăsească închisoarea.

Experiența închisorii a fost o experiență-limită pentru femeile participante la cercetarea mea. Lupta pentru supraviețuire, reînnoită în fiecare zi, a impus o luptă în primul rând contra propriului corp. Tăria de caracter a acestor doamne le-a permis să împingă cât mai departe limitele toleranței personale, să depășească foamea și setea, să îndure frigul, lipsa somnului și tratamentele inumane la care au fost supuse. Credința în Dumnezeu, în venirea americanilor precum și solidaritatea le-a permis să depășească toate obstacolele și să supraviețuiască condițiilor dure ale reclusiunii.

5. Speranța descătușată, concluzii parțiale

Păstrându-și credința și valorile mediului din care proveneau, doamnele ce au participat la cercetarea mea au luptat prin propriile mijloace împotriva comunismului. Chiar dacă acțiunile lor nu au avut o mare însemnătate, ele au purtat pecetea unor valori rămase nealterate în ciuda dorinței comuniștilor de a le distruge.

Acțiunile lor le-au atras dușmănia sistemului comunist și le-au adus în situația de a fi persecutate și închise. Condamnate pentru vini mai degrabă imaginare decât reale, ele au cunoscut calvarul închisorilor comuniste. Nu numai că nu au cedat presiunilor tortionarilor lor, dar au dovedit o tărie de caracter specifică unei lumi ce își avea propriile ei valori ce contrastau vizibil cu cele comuniste.

Dacă iubirea de țară le-a îndemnat să acționeze împotriva comunismului, credința în Dumnezeu, speranța în căderea regimului, considerat străin de ființa națională, grija pentru familie și copii, dar și dorința de a supraviețui comunismului, ieșită din credința profundă ca acesta nu este făcut să dureze, le-au permis să supraviețuiască terorii, regimului de închisoare și să se adapteze noii lumi.

De altfel, această din urmă încercare a fost cea mai dificilă. În închisoare „era lumea noastră” cum îmi mărturiseau mai multe dintre doamnele intervievate. Afară însă, lumea se schimbase mult. Așteptând

*Credință și speranță în închisorile comuniste din România
anilor '50: Amintiri ale unor foste deținute politic*

să treacă și această „invazie a extratereștrilor comuniști”, au încercat să se integreze sau măcar să supraviețuiască. În cele din urmă au reușit să vadă comunismul prăbușindu-se la fel de brusc precum se și instalase.

Prăbușirea sistemului le-a dovedit că dreptatea a fost de partea lor. Azi comunismul a fost aruncat la gunoiul istoriei. Din nefericire, „mirosul lui” continuă să ne urmărească. A povesti ororile acestui sistem rămâne în continuare un act de rezistență anticomunistă. Un act pe care aceste doamne și l-au asumat ca fiind menirea lor. Au devenit nu numai purtătoare ale unui patrimoniu memorial ci și vectori ai transmiterii acestuia.

Participarea la cercetarea întreprinsă de mine face parte din această dorință de a transmite mai departe memoria unei experiențe traumatizante, istoria unor timpuri și a unor evenimente demult apuse, denunțarea comunismului ca regim represiv, dar și construirea unei identități valorizante într-o societate aflată pe lungul drum al democratizării.

Denunțarea comunismului din partea doamnelor ce au participat la cercetarea mea se face în numele unor idealuri general umane, ca dreptul la viața, la propriile alegeri, și, de ce nu, la fericire. Represiunea și suferințele îndurate le dau dreptul de a denunța comunismul și le inspiră în misiunea lor de a face cunoscute ororile regimului. Datoria civică le îndeamnă să povestească și să se implice în acțiunile de denunțare. Iubirea de țară le face să militeze pentru cunoașterea acestui trecut.

Același imbold le determină să facă cunoscute viața pe care ele și/sau familiile lor au trăit-o înaintea instalării comunismului. Perioada dintre cele două războaie mondiale este prezentă și prezentată în amintirile lor ca una „de avânt a României și de conectare a țării la Occident”. Lume a copilăriei lor, această perioadă est cea din care și-au cules resursele pentru a supraviețui comunismului.

Dincolo de datoria civică, istorică și morală rămâne necesitatea de a povesti într-un efort de a depăși traumele provocate de comunism. Rememorarea propriei vieți într-un context valorizant are un

Claudia-Florentina DOBRE

rol catarhic. Anamneza întreprinsă de aceste doamne de la căderea comunismului până astăzi le permite recuperarea memoriei și punerea în valoare a propriei identități.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

Alberto CASTALDINI*

Abstract

The article invites us to a reflection on the horrors of the World War II, seen from the perspective of the hasidic tradition. Within the most grievous developments of modernity (when racism was comparable to technology as the frequency of mass deaths according to the widely known lesson of Zygmunt Bauman), Judaism – so closely connected to the memorial of the past (zikkaron), i.e. the ethic of remembrances that binds one to the divine blessing and to the teaching of the forefathers – has never ceased to observe that duty which originates from the commandment contained in Lev 19, 2: “You shall be holy, for I the Lord your God am holy”. Living within a similar social and cultural context (Europe in the 40s), various men and women could time and again embody life histories so different, so contradictory, antagonistic even, and yet the experiences they lived do share one major underlying feature: sufferance – both lived and communicated – which turned thereby into an exemplary confession, worth being handed down for the sake of better comprehending the human condition of an entire age.

Keywords: ethic of remembrance, hasidism, diaspora, individual universe, God’s will, hope, writer.

Rabbi Moshe Silber, il chassid di Belz, deportato ad Auschwitz dalla Rutenia nella primavera del 1944, raccontò in che modo, nonostante le privazioni, il lavoro forzato e le selezioni, fosse sopravvissuto all’Olocausto. Egli diede una spiegazione sorprendente. Negli anni prima della guerra si era scontrato con il celebre rabbino di

* Alberto CASTALDINI, vicedirettore ANUC, *Rivista dell’Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali*, Perugia – Genova (Italia).

Munkács, Chaim Eleazar Shapira, e questi in un eccesso d'ira gli disse che sarebbe morto con addosso il suo *tallit qatan*. Il rabbino Silber tenne bene a mente questa frase e quando si trovò ad Auschwitz, dove l'uso del *tallit* era punito con la morte, per il fatto che quelle parole erano state pronunciate da uno *zaddiq*, fu certo di sopravvivere e che la morte non avrebbe avuto potere su di lui sino a quando si fosse astenuto dall'indossare l'indumento rituale. Il chassid di Belz così spiegò meglio il suo pensiero:

Un rabbi chassidico è come un maestro tagliatore di diamanti. Prende un uomo e ne taglia via tutte le asprezze, tutte le cose inutili. Lo fa con un racconto, con un *niggun* [con un canto] e con molta sapienza. Il risultato è una pietra preziosa lavorata, cioè un *chassid*. Solo i grandi maestri lo sanno fare. Il rabbino di Munkács era uno di questi.¹

Questo aneddoto ci comunica in pochi passaggi il senso di un'intera esistenza e lo spirito del chassidismo. La storia di vita del rabbino Silber, che stava per essere non solo interrotta ma persino cancellata dai suoi carnefici, e quella del rabbino Shapira, morto nel 1937, si intrecciarono più di quanto i due avrebbero potuto pensare. Questo incontro per nulla semplice alla fine fu determinante per la salvezza del primo e il chassid poté raccontare la sua storia e stupirci ancora oggi su quale forza nell'uomo possa avere in certe situazioni la speranza. Scopo primario del racconto nella tradizione chassidica è infatti dare sollievo, forza, e – come diceva il Baal Shem Tov – ristabilire l'ordine in un mondo sconvolto quando anche la fede e la preghiera vengono meno. Del grande insegnamento che poteva provenire dai racconti era convinto anche il grande rabbino Nachman di Breslav che così spiegava: “Il Baal Shem Tov quando vedeva che le linee di comunicazione con il cielo erano interrotte e

¹ Yaffa ELIACH, *Non ricordare... non dimenticare. L'Olocausto raccontato con la speranza chassidica nell'umanità*, Roma, Città Nuova, 1992, 134-135.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

che non era possibile ristabilirle con la preghiera, era solito aggiustarle e ristabilirle raccontando una storia".²

Nell'ebraismo tradizionale, dall'età medievale almeno fino alla Shoà, la storia di un qualsiasi membro della comunità, dal rabbino all'artigiano, dal notevole al mendicante, era in grado di rappresentare una condizione personale e familiare che, nel suo intreccio più vasto, interiorizzava la vita e le relazioni comunitarie, fornendo in tal modo non solo un profilo umano, ma una verità socio-antropologica. Del resto, nell'ebreo della Diaspora si manifestava evidente e dolorosa quella "riappropriazione singolare dell'universale sociale e storico"³ attraverso cui è possibile prendere conoscenza del mondo partendo dalla singolarità di una vicenda personale. La visione, tipica del pensiero esistenzialista del '900, secondo cui l'uomo va inteso come un universo singolare, la troviamo già pienamente espressa nelle figure della Bibbia e nella tradizione narrativa ebraica, in particolare in quella di ambiente chassidico: valgano su tutte le splendide raccolte di racconti di Martin Buber e Shmuel Y. Agnon. A queste si è aggiunta, durante e dopo la seconda guerra mondiale, un ulteriore patrimonio di testimonianze strappate alla distruzione della memoria di un intero popolo.

Dunque, negli sviluppi più tragici della modernità (quando il razzismo fu associato alla tecnologia in funzione di una morte massificata, per riandare alla nota lezione di Zygmunt Bauman⁴), l'ebraismo, così legato al memoriale del passato (*zikkaron*), cioè a quell'etica del ricordo che lo vincola alla benedizione divina e all'insegnamento dei Padri, non cessò di osservare quel dovere che gli deriva dall'ingiunzione di Levitico 19,2: essere santi come lo è il Signore. Vivendo in un medesimo contesto sociale e culturale (l'Europa degli anni '40), uomini e donne poterono infatti incarnare storie di vita diverse, contraddittorie, talora anche in evidente antagonismo, ma l'esperienza

² Cit. in *ivi*, 16.

³ Franco FERRAROTTI, *Storia e storie di vita*, Roma-Bari, Laterza 1997, 43.

⁴ Zygmunt BAUMAN, *Modernità e Olocausto*, Bologna, Il Mulino, 2010.

vissuta presentò un tratto comune: quell'implicita condivisione di sofferenze che rese la loro testimonianza esemplare e degna di essere trasmessa per capire la condizione umana di un'intera epoca. In ogni 'storia di vita' è infatti possibile individuare i tratti emergenti di una coscienza creaturale, familiare, comunitaria, dove i gesti e le scelte non esprimono solo un destino personale, bensì il significato più ampio dell'esistenza in sé, perché la memoria non è un semplice atto cognitivo, ma ricordo del Patto per la salvezza del mondo intero ed intimo legame con chi ci ha preceduto nel tempo (nulla a che vedere con il biologico "culto degli antenati" celebrato dai nazisti). Alla trasmissione del ricordo è del resto strettamente connesso il fondamentale principio della Torà orale. Grazie alla "catena della ricezione" (*shalshelèt ha-qabbalà*), catena di storie come di generazioni (in ebraico un'unica parola: *toledot*), la Torà orale data a Mosè sul Sinai è giunta, di maestro in discepolo, di padre in figlio, all'ebreo di ogni epoca⁵. Anche da qui la relazione speciale con Dio *nel mondo*, la cui presenza penetra nel vissuto personale di ciascuno, come ha segnato la vita dei padri, e rialimenta la speranza che è un dono necessariamente condiviso con i propri simili.

Emblematico il racconto del rabbino di Bluzhov, Israel Spira, costretto a saltare in una notte fredda e buia sulle grandi fosse del Lager di Via Janowska, nei pressi di Leopoli, pena la fucilazione immediata da parte degli aguzzini. Erano in migliaia sul piazzale del campo creato alla fine del 1941, e accanto al rabbino stava un amico, un libero pensatore vissuto in una grande città della Polonia. Egli disse sconsolato al rabbino:

Tutti i nostri sforzi per saltare al di là delle fosse sono inutili. Siamo solo un passatempo per i tedeschi e i loro aiutanti. Sediamoci nelle fosse e aspettiamo che le pallottole pongano fine alle nostre disgraziate esistenze.

⁵ Paolo DE BENEDETTI, *Introduzione al Giudaismo*, Brescia, Morcelliana, 1999, 30-31.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

Ma il rabbino rispose:

Amico mio, dobbiamo obbedire alla volontà di Dio. Se in cielo è stato stabilito che fossero scavate le fosse e che a noi fosse ordinato di saltarle, le fosse saranno scavate e noi salteremo. E se – Dio non voglia – non ce la facciamo e finiamo nella fossa, un attimo dopo il nostro tentativo raggiungeremo il Mondo della Verità. Quindi, amico mio, dobbiamo saltare.

La fossa era già piena di cadaveri. Si posero sul bordo e il rabbino, chiudendo gli occhi, sussurrò convinto: “Stiamo saltando!”. Quando riaprirono gli occhi, si ritrovarono in piedi sull’altro lato della fossa. L’altro, piangendo, esclamò che un Dio ci doveva davvero essere e chiese al rabbino come avesse fatto. Israel Spira rispose: “Stavo attaccato ai meriti dei miei antenati. Ero attaccato a un lembo del mantello di mio padre e di mio nonno e del mio bisnonno, benedetta sia la loro memoria”. E allora chiese all’amico: “E tu come ce l’hai fatta?”. E l’altro: “Stavo attaccato a te”.⁶

La percezione ebraica del proprio Sé individuale e collettivo, colto in quella relazione simbiotico-creaturale con la divinità propria delle religioni rivelate, costituisce in molte delle vicende qui narrate l’elemento di forza interiore nella sfida al mondo circostante. Le ‘storie di vita’ individuali, proprio perché iscritte in un orizzonte di fede millenaria, non appaiono mai frammentate o isolate. Il principio-dovere primario, e cioè il rispetto del memoriale e la sua condivisione, da cui il dovere di narrare le cronache del proprio popolo così intensamente avvertito dai cronisti ebrei medievali come dai diaristi del tempo di guerra finanche (come vedremo) dai membri del *Sonderkommando*, costituisce una vera *ribellione all’assenza di speranza*. Emmanuel Ringenblum, responsabile nel ghetto di Varsavia del gruppo di documentazione clandestino *Oneg Shabbat* e autore di un diario, così ha spiegato la diffusa necessità della scrittura in quegli anni:

⁶ Y. ELIACH, *Non ricordare... non dimenticare*, op. cit., 32-33.

Scrivevano tutti... i giornalisti e gli scrittori, naturalmente, ma anche gli insegnanti, le persone molto in vista, i giovani e persino i bambini. La maggior parte di costoro teneva diari nei quali i troppi avvenimenti di ogni giorno si riflettevano attraverso il prisma dell'esperienza personale.⁷

Tema ricorrente di molte delle storie di vita è la presenza dell'Eterno. La Shekinà, la Presenza per eccellenza, assieme al *testimone che racconta*, è il coprotagonista di questi racconti. Nel seno dell'Onnipotente converge ogni esperienza personale, confluiscono anche dolori e inganni, perché la presenza divina – che nella mistica ebraica è manifestazione della parte materna di Dio – rappresenta il più solido approdo di salvezza e consolazione nelle tempeste della storia. E' scritto in Isaia: “Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se costoro si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai” (Is 49, 15). L'amore, la misericordia di Dio per i suoi figli (*rachamim*) è simile a quella che ogni madre prova nel ventre (*rechem*) che ha formato e custodito per nove mesi figlio. L'attesa di una nuova vita, nella rinnovata possibilità di quella che già si possedeva ma che era minacciata, diventò così il nutrimento principale della speranza per queste esistenze in pericolo. Ma attenzione: la vita di ciascuno inevitabilmente si nutre della vita del compagno, e così la speranza. Il sacrificio dei molti, dei troppi permise la sopravvivenza dei pochi, in ogni caso passata attraverso un'esperienza di morte per rinascere.

Dunque, di quale speranza parlano queste storie vissute negli anni dell'Olocausto? E' la medesima speranza dell'Antico Testamento, rinvigorita dalle promesse fatte da Dio ad Abramo, a Mosè, a Davide?

⁷ Cit. in Gustavo CORNI, *I ghetti di Hitler. Voci da una società sotto assedio 1941-1944*, Bologna, Il Mulino, 2001, 18. Ringenblum fu arrestato dalla Gestapo, torturato e ucciso. Il suo archivio fu poi in parte ritrovato nel settembre 1946 e nel dicembre 1950 nascosto in due contenitori per il latte sotto le macerie del ghetto raso al suolo nel maggio 1943.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

Nella sofferenza, nel dramma esistenziale degli uomini, sono due i possibili esiti del *tentativo di sperare*: la perdita di ogni speranza con la conseguente assuefazione al male (della vittima come del carnefice), o la conservazione di almeno un pezzetto di speranza, che non esclude nella sua umanissima fragilità anche la rassegnazione di chi, nonostante tutto, spera. La ghettizzazione, la deportazione, e l'assassinio di milioni di uomini, donne e bambini costituirono un trauma collettivo più violento di ogni precedente esilio. Le promesse antiche della liberazione compiuta da Dio, da Esodo in avanti, erano state per secoli il fondamento della speranza degli ebrei poiché Dio aveva sempre ascoltato il pianto del suo popolo e lo aveva infine soccorso, consolandolo (Is 40,1) prima ancora di essere Lui stesso consolato per il male commesso dai suoi figli. Ma questa consolazione, fondamento di fede e speranza, non sempre bastò alle vite travolte dalla Shoà: l'attesa della liberazione era quotidianamente disseminata di morti e l'azione pianificata dei malvagi metteva in discussione non solo la promessa divina ma il suo "veicolo", la veridicità della Parola da Genesi in poi.

Cito a proposito il passo di una lettera di Etty Hillesum, la giovane ebrea olandese uccisa ad Auschwitz, autrice di pagine straordinarie scritte nel campo di concentramento di Westerbork prima della deportazione finale in Polonia. Così Etty descrive i suoi carnefici: "Se penso alle facce della scorta armata in uniforme verde, mio Dio, quelle facce! Le ho osservate una per una, dalla mia postazione nascosta dietro una finestra, non mi sono mai spaventata come per quelle facce. Mi sono trovata nei guai con la Parola che è il tema fondamentale della mia vita: "E Dio creò l'uomo a sua immagine". Questa Parola ha vissuto con me una mattina difficile".⁸

Di diverso tenore la testimonianza di Margaret Schwartz. Era il Capodanno del 1945, e la città di Hannover già pesantemente bombardata, celebrava le festività in un freddissimo inverno. Un gruppo di

⁸ Etty HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, a cura di C. Passanti, Milano, Adelphi, 2001, 128-129.

prigioniere di Auschwitz dopo aver viaggiato per giorni su carri bestiame da Oriente, proseguiva a piedi in direzione di Bergen Belsen col “capo rasato, vestite con abiti estivi vecchi e stracciati, con zoccoli di legno ai piedi gelati e intorpiditi”. Le donne mendicavano dai passanti cibo e acqua, ma venivano ignorate. Un uomo con un pesante cappotto disse loro infastidito: “Perché non supplicate il vostro Dio? Vi ha aiutato in passato, ha separato il Mar Rosso per voi e vi ha dato la manna dal cielo per quarant’anni... Dov’è il vostro Dio? Perché non vi aiuta?”. La reazione delle ragazze, incitate da Margaret, non si fece attendere, e per dignità smisero di chiedere aiuto alla gente. Da una strada intanto spuntò un gruppo di soldati, molto giovani ma già segnati dalla guerra. Si avvicinarono alle ragazze e augurarono loro di tornare a festeggiare il Capodanno successivo con le loro famiglie nelle proprie case. La sorpresa delle prigioniere fu enorme e Margaret trent’anni più tardi raccontò che il freddo le sembrò meno intenso e pensò tra sé:

Forse c’è ancora qualche speranza. Se davvero l’uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, come credevo prima di Auschwitz, forse negli uomini sono rimaste ancora alcune tracce di divinità e in Dio è rimasta un po’ di umanità.⁹

Questi due brani a mio avviso ci illuminano sorprendentemente su uno dei fondamenti scritturali della speranza: Genesi 1,26, ovvero il teomorfismo del primo uomo, creato da Dio a propria immagine e somiglianza. La speranza non ha solamente il proprio fondamento nella fede, vissuta nell’attesa di Dio anche a fronte dell’ignoto (“La fede – dice san Paolo - è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono”: Ebrei, 11, 1), ma lo possiede anche nella vita, o meglio: nella possibilità che è concessa all’uomo di vivere e di dare la vita ponendosi nella continuità della creazione attraverso quella generatività e quella libertà che sono nel contempo dono e rinuncia del Dio “somigliante” fin dall’inizio. Potremmo così

⁹ Y. ELIACH, *Non ricordare...*, *op. cit.*, 176-178.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

affermare, semplificando, che l'uomo vivente ad immagine e somiglianza di Dio, implicitamente spera per la vita, e che il suo simile, anch'egli ad immagine e somiglianza del Padre, permette, o meglio: ravviva quella speranza con le sue scelte di bene.

La vicenda del rabbi Yekutiel Yehuda Halberstam di Cluj, a capo di una importante dinastia chassidica, conferma *per absurdum* questa proposta di interpretazione. Deportato nella primavera del 1944 ad Auschwitz, dove perse la moglie e nove degli undici figli, gassati all'arrivo, il rebbè, sin dal primo giorno, anche se fisicamente si trovava nel campo, mentalmente e spiritualmente si impose di sfuggire a quella situazione. Nell'orrore di quei giorni, creò, attingendo alla sua formazione chassidica, un "mondo nel mondo", e con essa foggì una propria personalità rinnovata, non cedendo ai bisogni della sopravvivenza, per non venire meno all'osservanza della Legge e dunque alla sua conformità al Signore. Egli esortava anche gli altri al rispetto dei precetti, garantendo loro che in questo modo sarebbero sopravvissuti. Basti un esempio. Il giorno in cui il rabbino giunse ad Auschwitz era di sabato e si rifiutò di mangiare la razione di cibo perché non *kasher*,¹⁰ riaffermando in tal modo la sua fedeltà alla vita e riconfermando la speranza nel progetto creativo di Dio sulla base di un passo del Talmud: "anche se una spada affilata pende collo di qualcuno, egli non deve perdere la speranza" (*Berakhot*, 10 a). Eppure la speranza del rabbino aveva subito persino il prezzo della morte dell'intera prole, dell'amata sposa... Egli sopravvisse alla Shoà e nell'immediato dopoguerra si risposò, si impegnò a rintracciare i sopravvissuti, a curare l'educazione religiosa dei giovani, creando delle scuole rabbiniche nei campi di raccolta. L'esperienza nel Lager ebbe in lui non solo una valenza antropopoietica, a dispetto dei nazisti che volevano demolire, annientare, cancellare la sua umanità, la sua fede e la sua cultura, ma la perso-

¹⁰ *The Klausenberger Rebbe. The War Years*, ed. by J. Lifschitz, Southfield MI, Targum, 2003, 62-64.

nale rinascita gli permise di rinnovare un po' anche il mondo che lo circondava, contribuendo alla continuità della creazione, fornendo all'uomo una nuova possibilità di vita e quindi rialimentando la speranza.

Di segno opposto, ma non meno significativa nella comunanza dell'esperienza, la vicenda di Salmen Gradowski, ebreo lituano membro del *Sonderkommando* di Auschwitz-Birkenau dal dicembre 1942 all'ottobre 1944, quando fu anch'egli ucciso in seguito alla rivolta degli addetti al crematorio. Gradowski fu l'autore di un diario, nascosto prima di morire e scoperto dopo la liberazione del campo, nel quale volle narrare ai posteri quei giorni segnati dalla presenza immanente della morte.¹¹ La sera che precedette l'eliminazione degli ebrei di Theresienstadt (luglio 1944), Gradowski osservò le baracche in cui erano alloggiati e descrisse quelle persone come "migliaia di mondi, su cui sta per scendere l'ultima notte".¹² Di fronte ai cadaveri estratti dalle camere a gas e successivamente bruciati, con queste parole colse il significato anticreativo della Shoà:

Un corpo, un mondo è ridotto in cenere [...] Due esseri, due mondi, che avevano il loro posto nell'umanità, che hanno vissuto e sono esistiti, hanno agito e creato, che hanno lavorato per il mondo e per essi stessi, che hanno aggiunto un mattone alla grande costruzione della vita [...].¹³

Di quei mondi, nella cui distruzione era stato consapevolmente coinvolto *contro ogni speranza* (anche la propria, conoscendo il destino di morte dei familiari e dei membri del *Sonderkommando*), Gradowski si volle fare in qualche modo *creatore di memoria*.

¹¹ S. GRADOWSKI, *Sonderkommando. Diario da un crematorio di Auschwitz 1944*, Venezia, Marsilio, 2002. Vedi inoltre *Testimoni della catastrofe. Deposizioni del Sonderkommando ebraico di Auschwitz-Birkenau (1945)*, a cura di C. Saletti, Verona, Ombre corte, 2004.

¹² *Ivi*, 80.

¹³ S. GRADOWSKI, *Sonderkommando...., op. cit.*, , 144-145.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

Oltre la dissoluzione delle vite, *sperando nel ricordo* degli uomini nonostante la morte e lo scorrere del tempo, si pose anche il fermo proposito di Gertrud Schneider, una ragazza ebrea di Vienna, deportata come altri *Reichsjuden* nel ghetto di Riga, in Lettonia. Gertrud scrisse anche su impulso del padre un diario perché, infatti, avvertiva il dovere imperativo di ricordare i defunti. “Io spero – affermò Gertrud - che questo mio libro serva per tenere viva la loro memoria, ben al di là del momento in cui essi saranno tornati nella polvere”¹⁴

Questa ostinazione della speranza come della disperazione per la vita attraverso la scrittura conferma un'espressione del rabbino di Varsavia Itzhak Nissenbaum, allorché di fronte alla tragedia in atto disse: “Il nemico voleva l'anima, e gli ebrei offrirono invece i loro corpi”¹⁵. Fu del resto Nissenbaum a coniare l'espressione *qiddush ha-chayyim*, la santificazione della vita, per affermare che in quelle drammatiche circostanze il vero *qiddush ha-Shem* non sarebbe stato morire per Dio, ma sopravvivere ai carnefici: la conservazione della propria vita, e implicitamente della speranza, doveva diventare un dovere supremo.¹⁶ Le passioni, le emozioni e i sentimenti dell'uomo, anch'essi generativi sul piano spirituale, contribuirono del resto ad alimentare questa resistenza interiore. A Kaunas, in Lituania, la città natale di Levinas, nel novembre del 1942 si decise di organizzare un concerto nel ghetto. Le reazioni furono duplici: molti criticarono l'iniziativa ritenendola assurda in un ghetto che già aveva visto la morte di migliaia di persone; altri la consideravano un modo per vivere qualche ora in un “mondo” diverso. Il concerto, riferiscono le testimonianze, si concluse senza applausi, e una persona del pubblico commentò che la musica aveva strappato a ciascuno di loro “un pezzo di vita”¹⁷, facendo intendere quale ricchezza di sensazioni

¹⁴ Cit. in G. CORNI, *I ghetti di Hitler...*, op. cit., 16.

¹⁵ Israel GUTMAN, *Storia del Ghetto di Varsavia*, Firenze, Giuntina, 1996, 71.

¹⁶ Cfr. Massimo GIULIANI, *Auschwitz nel pensiero ebraico. Frammenti dalle "teologie dell'Olocausto"*, Brescia, Morcelliana, 1998, 156.

¹⁷ Cit. in G. Corni, *I ghetti di Hitler...*, op. cit., 143.

contrastanti, quale scuotimento interiore, positivo e negativo, avesse prodotto.

Il quotidiano oscillare tra la vita e la morte non impediva in molti di vivere una vita in cui l'adattamento agli orrori e alle privazioni diventava qualcosa di ovvio. Fu istinto di sopravvivenza, per la continuità della specie? O fu la speranza come solido fondamento della vita? Statistiche ufficiali e svariate fonti attestano che tranne i momenti precedenti le retate o le deportazioni nei campi, il tasso dei suicidi nei ghetti non subì dei picchi rispetto agli anni prima della guerra.¹⁸ Da Lodz riportiamo la testimonianza di una donna. Sua madre aveva ottenuto da un farmacista delle dosi di veleno e invitò i figli a prenderlo. Essi si rifiutarono dicendo che non aveva il diritto di chiederlo. E la figlia anni dopo spiegò: "Io desideravo vivere, desideravo vivere quanto possibile. Tutto era meraviglioso attorno a me".¹⁹

La prospettiva senza via di scampo o comunque incerta degli abitanti ghetto non interruppe nemmeno le relazioni tra i sessi. Mary Berg, una giovane del ghetto di Varsavia, lo testimonia nel suo diario pubblicato nel 1945 in America: "È difficile vedere un uomo o una donna soli. L'attrazione tra i due sessi è più forte che in tempi normali: è una sete di protezione e tenerezza".²⁰ Inoltre si assisteva ad una più spiccata sperimentazione sessuale da parte dei giovani, più o meno consapevoli della brevità della loro vita, grazie anche agli spazi di maggiore libertà che la quotidianità, con le sue priorità, garantiva loro a dispetto delle regole e dei vincoli familiari.²¹ Anche così si manifestava l'irrefrenabile possibilità della vita, la speranza dell'umanità nell'umanità.

Un dato emerge dalle fonti storiografiche e dalla memorialistica sulla Shoà: la centralità del ruolo della donna nella lotta per la

¹⁸ *Ivi*, 225.

¹⁹ *Ivi*, 226.

²⁰ Cit. in *ivi*, 219.

²¹ *Ivi*, 220; 230-231.

sopravvivenza. La figura maschile, infatti, perse spesso progressivamente il ruolo di guida della famiglia, cadendo nella rassegnazione e nell'apatia, quasi che gli uomini avessero meno capacità di adattarsi alle condizioni di vita del ghetto e soffrissero maggiormente dello stato di impotenza che veniva creato ad arte dai nazisti e dai loro complici. Con la deportazione nei campi, superata la selezione, le famiglie sarebbero state per giunta divise: ciò non di meno la donna avrebbe dimostrato una tenacia e un coraggio inattesi anche in quel frangente. Una sopravvissuta all'Olocausto, Halina Birenbaum, autrice di un libro di ricordi dal titolo emblematico *Hope is the last to die* (1994) e che visse la sua infanzia nel ghetto di Varsavia prima di essere deportata a Majdanek, descrisse con queste parole la madre: "Possiede una volontà di ferro e una forte determinazione. Ha un controllo assoluto su se stessa e sa con precisione ciò che deve fare in qualsiasi situazione". Nel momento della deportazione, allo stato di semi-coscienza del padre fece da contrasto la serenità della madre, che – precisa Halina – "addirittura mi sorrise".²²

Sarebbe facile, quasi scontato, cogliere in queste donne la reminiscenza delle grandi figure femminili della Scrittura, come Sara, Rebecca o Ester. Vorremmo però quasi osare di più, grazie ad un tentativo di lettura che tenga in considerazione, pur nei limiti di questo intervento, la complessità antropologica e teologica di un evento come l'Olocausto in relazione al significato ebraico dell'esistenza.

Anzitutto precisiamo l'espressione contenuta nel titolo di questo intervento: "fare umanità". Il "facimento" dell'uomo (*antropopoiesi*) prevede nelle culture più disparate l'accettazione di un "modello" di umanità, elaborato di fronte alla consapevole incompletezza naturale/biologica dell'essere umano. Lo scopo di ogni antropopoiesi è principalmente la conservazione che l'uomo fa di sé, per tutelarsi da quella morte che minaccia la sua presenza nel mondo e per superare o trascendere i limiti che inevitabilmente la condizionano. Con le

²² Cit. in *ivi*, 231.

parole di Hannah Arendt potremmo dire che il fine di ogni processo antropopietico è in sostanza la “vita activa”: l’agire umano come “essere-nel-mondo”²³. Questo però cosa c’entra con la speranza? Un suggerimento ci proviene da un pensatore marxista, Ernst Bloch, secondo il quale l’uomo è per la sua congenita incompletezza un “parto prematuro”. Liquidando il “concetto di essere statico” Bloch scrisse che alla base della speranza è quella vitalità dell’essere nel mondo che è *il non-essere-ancora*.²⁴ La tensione messianica che caratterizza in una prospettiva esclusivamente intramondana il pensiero blochiano sembra però vanificarsi di fronte al *tremendum* che fu la Shoà, per usare la nota definizione del teologo ebreo americano Arthur Cohen.

Torniamo perciò alla Scrittura. In una prospettiva trascendente, il patto con Dio, perfezionato nella carne attraverso la circoncisione di ogni nuovo neonato maschio e rinnovantesi nell’avvicinarsi della moltitudine delle generazioni (“ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza” disse il Signore ad Abramo: Gen. 22, 17), è senza dubbio il cuore del modello antropopietico di Israele e il nucleo della sua millenaria speranza. Negli anni dell’Olocausto, non a caso, questo modello venne sistematicamente annientato da una politica di morte. La Shoà interruppe in un certo senso parte della continuità del progetto creativo²⁵, impedendo la possibilità della vita in funzione della morte, diventando

²³ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2012, 7.

²⁴ Si veda E. BLOCH, *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 2005. Com’è noto il teologo riformato J. MOLTMANN criticherà nel volume *Teologia della speranza* (1964) le posizioni di Bloch, la cui speranza intramondana non è ritenuta in grado di fronteggiare la morte. In proposito ha scritto Bruno Forte: “Se merito di Bloch è stato l’aver fatto della speranza il principio del conoscere e dell’agire umano, liberando il *cor inquietum* dalle secche dell’ideologia paralizzante, l’utopia che egli propone non esce dalle limitate possibilità dell’umano” (*Il villaggio globale deve ritrovare la speranza*, “Il Sole 24 Ore”, 2 dicembre 2012).

²⁵ Cfr. A. CASTALDINI, *La pace di Birkenau e l’intuizione del nulla*, “Sefer. Studi. Fatti. Ricerche”, Milano, 137, 2012, 6-7.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

quasi un anti-Bereshit.²⁶ Se nel libro di Genesi il compito dell'umanità, immagine e somiglianza di Dio, è di concorrere al disegno della creazione, nei ghetti come nei campi fu il suo annientamento, riducendo in cenere non solo milioni di vite ma la loro generatività futura e con essa uno dei *principali fondamenti della speranza*. Inoltre, come il Signore aveva creato la donna affinché l'uomo con essa sperimentasse il mistero della creazione nella relazione, così gli assassini, dopo aver punito anche con la morte la procreazione nei ghetti, separarono nei Lager gli uomini dalle donne, profanando agli occhi dell'uno la dignità dell'altro, impedendone la discendenza o sopprimendola senza pietà.

Uomini e donne erano così velocemente ridotti a “mera esistenza fisica”²⁷, ad una nudità meno che essenziale, che non aveva nulla della purezza dello “stato di natura” di Genesi 2, 25: “tutti e due erano nudi [...] ma non ne provavano vergogna”. La scrittrice polacca Seweryna Szmaglewska, sopravvissuta ad Auschwitz-Birkenau, così descrisse la sua condizione di “nudità”:

Si perdeva ogni possibilità, in un momento di dubbio, di dimostrare a se stessi di essere ancora la persona di prima. Questa persona era sparita e al suo posto era rimasta soltanto una creatura miserabile. Una creatura nuda derubata di tutto, che, malgrado un forte disgusto, si copriva il corpo con i vestiti impregnati del sudore di un altro.²⁸

E lo psichiatra austriaco Viktor Frankl con questa immagine ricordò il suo arrivo ad Auschwitz: “Mentre attendiamo di fare la doccia, la nostra nudità ci diventa familiare: non abbiamo nient'altro, soltanto questo corpo nudo; non ci resta nulla, tranne questa nos-

²⁶ M. GIULIANI, *Postfazione* a E. L. FACKENHEIM, *Olocausto*, a cura di M. Giuliani, Brescia, Morcelliana, 2011, 38.

²⁷ Terrence DES PRES, *Il sopravvivate. Anatomia della vita nei campi della morte*, a cura di Adelmina Albini e Stefanie Golisch, Milano-Udine, Mimesis, 2013, 154.

²⁸ *Ivi*, 154.

tra esistenza letteralmente nuda”.²⁹ Quello dei prigionieri si tramutava ben presto in uno stato di tale passività che impediva non solo ogni relazione umana, ma l’azione “che corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l’Uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo”.³⁰ Una condizione che – ricorda H. Arendt – è implicita in Genesi, allorché Dio crea per l’uomo la donna con cui relazionarsi,³¹ annunciando sin dall’inizio la storicità delle sue benedizioni in una prospettiva tutta ebraica di fiducia, necessaria alla continuità della vita nella speranza.³²

Nel trattato talmudico *Sanhedrin* (37a) è scritto: “L’uomo deve dire: è per me che il mondo è stato creato”. Quel “per me” significa che il mondo è per l’umanità un dono responsabile, impegnativo. Nella responsabilità ebraica di fronte al mondo l’umanità è chiamata ad una sfida che è la sua stessa vita nell’ordine della creazione.³³ Ogni uomo e ogni donna perciò possiedono la consapevolezza di poter tendere al futuro nella duplice possibilità che gli offre quella vita: cioè il vivere e far vivere, accettando anche l’incompletezza del proprio essere perché, diversamente dal pensiero ontologico, il pensare biblico “accetta il *vivere come realtà ultima*”.³⁴ In quest’aspirazione generativa l’uomo e la donna vivono la *pienezza della realtà e della speranza* nella *pienezza dei loro limiti* esistenziali. Non si vuole in tal modo sottrarre Dio alle proprie responsabilità attraverso una prospettiva esclusivamente terrena: l’uomo prende Dio sul serio, come Dio fa con lui,³⁵ alla luce di un impegno e di un interesse reciproci nella continuità della creazione.

²⁹ Cit. in *ibidem*.

³⁰ H. ARENDT, *Vita activa ...*, op. cit., 7.

³¹ *Ivi*, 8.

³² Cfr. sul tema Walther ZIMMERLI, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen, Wandenhoek & Ruprecht, 1968.

³³ Abraham Joshua HESCHEL, *Chi è l’uomo?*, Milano, Rusconi, 1971, 64-65.

³⁴ *Ivi*, 116.

³⁵ *Ivi*, 124.

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

A settant'anni dagli eventi della Shoà sappiamo che il progetto anti-creativo, il piano genocida di Hitler non fu portato a termine. Fattori politici e militari lo impedirono, anche se è bene ricordare che fino all'ultimo, sacrificando forze ed energie, la Germania nazista portò avanti il suo disegno criminale. Eppure, nonostante contro di loro fosse stata impiegata l'hybris tecnologica di una delle nazioni più potenti del mondo, decine di migliaia di donne e uomini riuscirono a conservare la vita e grazie alla speranza continuarono la loro esistenza, mettendo al mondo dei figli o prendendosi cura di chi aveva perduta la propria famiglia. Fu il loro un nuovo inizio, forse una nuova Genesi non necessariamente legata alla nascita dello Stato ebraico sognato da Theodor Herzl. Il seme della rinascita fu infatti gettato prima del 1948, già nei ghetti di Varsavia o di Lodz, già ad Auschwitz o Treblinka. Accanto al dolore e alla morte, mai vennero completamente meno la gioia e la vita, costituendo in ciascuno – come scrisse di sé Etty Hillesum – un “potente insieme” da accettare per cercare di capire e di spiegare all'altro che non saprà, perché non avrà visto:

La vita e la morte, il dolore e la gioia,... le persecuzioni, le innumerevoli atrocità, tutto è in me come un unico e potente insieme, e come tale lo accetto e comincio a capirlo sempre meglio... Mi piacerebbe vivere abbastanza a lungo per poterlo fare, e se questo non mi sarà concesso, bene, allora qualcun altro lo farà al posto mio, continuerà la mia vita dov'essa è rimasta interrotta. Ho il dovere di vivere nel modo migliore e con la massima convinzione sino all'ultimo respiro: allora il mio successore non dovrà più ricominciare tutto da capo, e con tanta fatica. Non è anche questa un'azione per i posteri? (Diario, 1° luglio 1942).

Questa preoccupazione della Hillesum per il “successore” (anche noi siamo i suoi successori) ci appare carica di generatività e perciò intrisa di speranza verso un futuro da lei, morta trentenne, mai vissuto.

Questa generatività, nella continuità del creato nonostante le scelte dell'uomo, ci sembra la medesima che anima in Genesi 4,25 la volontà antropopietica di Dio in cooperazione con l'uomo somigliante. Ci

riferiamo alla nascita di Set da Adamo ed Eva, il figlio che i progenitori vollero dopo che Abele era stato ucciso da Caino. Alla coppia Dio diede la possibilità di continuare il disegno creativo. Adamo ed Eva, assieme alla loro discendenza, furono chiamati a rinnovare la creazione dopo che era stato commesso per mano di un loro figlio un delitto contro la loro stessa progenie, e sulle sue vite future.

In questa possibilità data sin dall'origine ci sembra racchiuso il nucleo della speranza. La medesima speranza che anima una splendida pagina delle memorie di un noto scrittore israeliano, originario della Bucovina: Aharon Appelfeld. La voglio citare in conclusione perché in essa tornano molti dei temi trattati in questo intervento. Inoltre sul piano simbolico-letterario essa presenta molte affinità con i primi capitoli di Genesi: l'albero, il giardino, il male, il dolore, la prova, la nuova vita.

Appelfeld, nato a Czernowitz in una famiglia ebrea assimilata di non credenti, nell'autunno del 1932, fuggì dal campo di concentramento in Transnistria, dove si trovava col padre. Aveva solo dieci anni ed era già orfano di madre. Si salvò dall'Olocausto, venendo inizialmente ospitato da una prostituta che ignorava le sue origini, e poi finendo a fare il cuoco con l'Armata Rossa. Così egli descrive il suo ingresso nel bosco durante la fuga, autentico rito iniziatico, passaggio traumatico ma necessario, dall'infanzia all'adolescenza e il suo incontro, quasi teofanico, con un melo, che un po' ci ricorda l'albero della conoscenza:

Non ricordo il mio ingresso nel bosco, ma ricordo il momento in cui mi trovai lì, di fronte ad un albero carico di mele rosse. Rimasi talmente sbalordito, che feci alcuni passi indietro. [...] Non tocco cibo da giorni ed ecco un albero, carico di mele. Posso allungare la mano e coglierle, ma me ne sto lì sbigottito, e più sto lì, più sono paralizzato.

Alla fine mi misi a sedere e mangiai una piccola mela che era caduta a terra, mezza marcia. Dopo aver mangiato mi addormentai. Quando mi

Fare umanità con la speranza: "storie di vita" dall'Olocausto

svegliai il cielo era rosso: non sapevo cosa fare e rimasi inginocchiato. [...] ogni volta che mi inginocchio ricordo il tramonto che filtrava fra gli alberi, e ho voglia di gioire.

Solo l'indomani raccolsi una mela dall'albero. La mela era dura e aspra, il morso mi fece male ai denti ma morsi di nuovo, e la polpa si insinuò nell'esofago contratto. Dopo giorni di fame un uomo cessa di essere affamato. Non mi mossi dal posto. Mi pareva che fosse proibito lasciare il melo e il fossato vicino. Ma la sete mi strappò dal fossato e partii in cerca d'acqua. Cercai per una giornata intera e solo verso sera trovai un ruscello. Mi inginocchiai e bevvi. L'acqua aprì i miei occhi e vidi mia madre, che da molti giorni era sparita. All'inizio la vidi alla finestra, ferma ad osservare, come era solita fare, ma d'improvviso volse il viso verso di me, meravigliata che fossi solo nel bosco. Mi diressi verso di lei, ma compresi immediatamente che se mi fossi allontanato avrei perso il ruscello, e mi fermai. Guardai di nuovo nel piccolo cerchio in cui mi era apparsa mia madre, ed esso si chiuse.

Lo scrittore ricorda a questo punto la madre morta, la donna che gli ha trasmesso la vita, l'amore e la speranza per affrontare un'infanzia negata. Con queste parole desidero concludere:

Mia madre è stata assassinata all'inizio della guerra. Non l'ho vista morire, ma il suo solo ed unico grido l'ho sentito. La sua morte è conficcata profondamente dentro di me, ma più della sua morte la sua rinascita. Il suo volto appare ogni volta che sono allegro o triste, è appoggiata al davanzale della finestra o alla porta di casa, come se stesse per venire da me. Ora ho trent'anni più di lei, ma a lei gli anni non hanno aggiunto anni. E' giovane, e la sua giovinezza è sempre nuova.³⁶

³⁶ Aharon APPELFELD, *Storia di una vita*, Firenze, Giuntina, 2001, 50-51.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

Liana GEHL*

Abstract

The study explores the differentia between two anthropological categories: hope and expectation. A variety of arguments collected from several disciplines (psychology, semantics and etymology, literature, as well as philosophy and theology) seem to lead to a dead end. Yet "death" itself (seen in two biblical instances: Abraham's faith and the sacrifice of the Paschal Lamb) will provide the one final argument to conciliate all others.

Keywords: theological virtues, expectations, Plato's parable of the Cave, idola specus, etymology, eschatology.

I. Speranță sau așteptare?

Marile speranțe vs. Great Expectations (*punerea problemei*)

Ne este familiar tuturor, cred, un celebru roman de Charles Dickens, tradus la noi cu titlul de *Marile speranțe*. Al treisprezecelea și cel mai reușit dintre romanele lui Dickens, *Marile speranțe* a fost publicat mai întâi sub formă de serial între anii 1860-1861; de atunci a cunoscut nenumărate ediții și a fost subiectul a cel puțin zece ecranizări. Titlul original al romanului este *Great Expectations*. Mai exact în română: „Marile așteptări”. Această mică „trădare” de traducere¹ nu este ne semnificativă. O investigație cu caracter interdis-

* Doctor în filologie al Universității București, Liana GEHL este redactor șef al Editurii Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București.

¹ *Traduttori, traditori* – spune o zicală italiană. Pierderile importante de conținut pe care le poate implica procesul de traducere sunt un complex indicator cultural, amplu teoretizat în tratatele de traductologie; un frumos discurs pe această temă

ciplinar, care va corobora argumente din psihologie, lingvistică, filosofie, teologie etc. își propune să demonstreze cum în această mică distincție se cuprinde, de fapt, drama întregii noastre existențe, existență divizată, sau mai degrabă „răstignită”, așa cum voi căuta să arăt mai departe, între SPERANȚĂ și AȘTEPTARE.

În acest sens, prin termenul *speranță* mă voi referi în primul rând la virtutea teologală a Speranței, pe care o primim la Botez – împreună cu credința și iubirea –, virtute menită să ne poarte spre împlinirea destinului nostru ultim, în lumea de dincolo: fericirea vieții veșnice cu Dumnezeu (cf. Catehismul Bisericii Catolice² nr. 1817 și urm.).

Prin termenul de *așteptare*, voi indica aici un proces psihic recurent, de tip proiectiv, în care omul „cade”, prin natura sa, iar și iar. Când așteptarea nu se împletește și cu o dimensiune care să transeandă orizontul temporal, aceasta îl poate ține pe om prizonier în propria imanență, într-o sferă aflată „dincoace de transcendent”, cum spune la un moment dat Papa Francisc³.

În anumite contexte, așteptarea poate fi percepută ca o speranță – și invers –, dar ceea ce le deosebește este, așa cum vom vedea, natura obiectului lor, care conferă celor două trăiri orientări axiale distincte. Diagrama de mai jos redă întrucâtva această distincție cu bogate posibilități de teoretizare. Însă, firește, fiind vorba de un model, el suferă inevitabil de reduționismul inerent oricărei tentative de reprezentare. De exemplu, conform diagramei, speranța poate ajunge la coordonate maxime doar pe un fond de așteptare egal sau aproape egal cu zero, lucru care ar fi greu de imaginat pentru o ființă alcătuită din carne și oase. Observația evocă un dialog

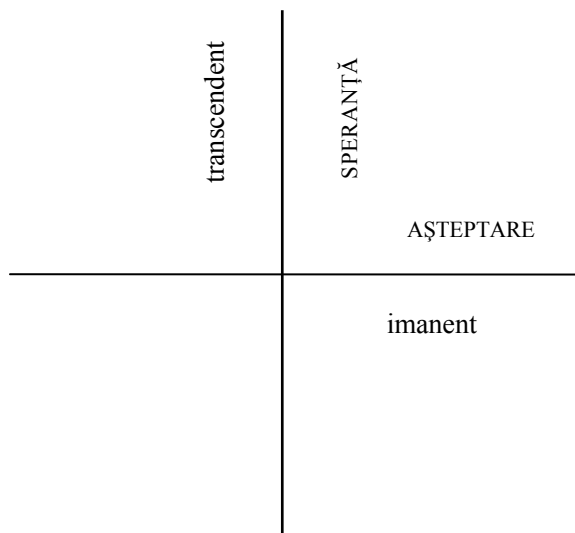
poate fi găsit în poezia *What Is Being Lost in Translation*, a poetului american Robert Frost (1874-1963, de patru ori laureat al Premiului Pulitzer).

² *Catehismul Bisericii Catolice*, Editura ARCB, București 1993.

³ Cf. PAPA FRANCISC, *Corupție și păcat*, Editura ARCB, București 2013, 27. În treacăt, îndrăznim să amintim și un vers șugubăț dintr-un cântec românesc de petrecere „pe din gios, pe după rai...” (s.n).

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

evangelic. Atunci când Isus vorbește despre „dreptatea” necesară pentru a putea intra în Împărăția cerurilor, ucenicii ripostează tulburați: „Doamne, atunci cine se va mântui?”. La care Isus, privind la ei (precizează Evanghelia) a răspuns: „La oameni acest lucru este cu neputință, dar la Dumnezeu toate sunt cu putință” (cf. Mt 19, 26).



Revenind, trebuie spus de la bun început că distincția propusă între *speranță* și *așteptare* nu reflectă nici întreaga realitate psihologică și spirituală *de facto* (unde speranța și așteptarea adesea se împletesc și se contopesc), nici uzul celor doi termeni în limbajul curent (unde speranța și așteptarea, în funcție de context, pot fi chiar sinonime). Distincția pe care vreau să o urmărim în cele ce urmează va fi deci o distincție temporară, motivată metodologic. Cei doi termeni vor fi plasați într-o opoziție oarecum forțată pentru a putea scoate mai bine în evidență cele două domenii la care ne referim: *sacralul și profanul*, ar zice Eliade, sau, altfel spus, Împărăția lui Dumnezeu *versus* grijile acestei lumi...

II. *Spe salvi*, sau despre ce speranță e vorba

Această distincție temporară, „de lucru”, între doi termeni altminteri apropiați, este un procedeu frecvent. Îl folosește Papa Francisc, într-o scurtă scriere recent publicată și la noi⁴, *Corupție și păcat*. Vrând să ilustreze mai clar realitatea și mecanismele corupției, Papa o antepune (poate părea paradoxal!) chiar păcatului, bine știind că – spune Sfântul Părinte –, „deși corupția este o stare unită intrinsec cu păcatul, *prin ceva diferă* (s.n.) de acesta”⁵. Astfel, dacă păcatul are nevoie de iertare, corupția în schimb nu poate fi iertată, ci mai degrabă vindecată (căci, prin repetare, păcatul a devenit boală). Dar, se grăbește să adauge autorul, când spunem „iertată, vindecată – cuvintele nu sunt exacte, nici adecvate, căci orice iertare este vindecătoare. Aici *le contrapun în scopul de a reda mai ușor ideea*” (s.n.).

Mai mult, pentru a exemplifica deosebirea între păcat și corupție, Papa Francisc recurge în discursul său chiar la distincția care face subiectul lucrării de față, distincția între speranță și așteptare⁶. Astfel, Papa arată că între omul păcătos și cel corupt există o diferență calitativă: păcătosul își dă seama de starea lui și în adâncul inimii *speră* să fie iertat, pe când cel corupt este atât de mulțumit de sine încât crede că totul i se cuvine; el *se așteaptă* astfel ca lumea să graviteze împrejurul său. *Ergo*, împopoțonat cu false așteptări și iluzii de grandoare, cel corupt a înăbușit în el mecanismele capabile să suscite speranța⁷. Papa vorbește în acest sens despre „lenta scleroză a inimii” prin alipirea de imanența proprie⁸,

⁴ PAPA FRANCISC, *Corupție...*, *op. cit.*, 27.

⁵ *Ibidem*, 15.

⁶ *Ibidem*, 17.

⁷ *Ibidem*, 17-20.

⁸ Procese similare de „scleroză a inimii” prin alipirea de imanent descrie și Sf. Francisc de Sales (1567-1622), Episcop de Geneva, în cartea sa *Introducere la viața evlavioasă*, Editura Sapiența, Iași 2012. În capitolul „Sfaturi pentru cei căsătoriți”, el pune în lumină capcana în care pot cădea cei care construiesc false așteptări cu privire la partenerul de viață și la relația conjugală.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

de orizontul așteptărilor legate de lumea de *dincoace*, în loc să se orienteze, în speranță, către ceea ce o transcende, către lumea de *dincolo*.

Aceeași distincție între speranță și așteptare, dar exprimată în termeni ușor diferiți, constituie nucleul central al enciclicei *Spe salvi*⁹, scrisă de predecesorul Papei Francisc, Papa emerit Benedict al XVI-lea. În enciclica sa, la care mă voi referi doar pe scurt, dar care dezvoltă foarte amplu această idee, Benedict al XVI-lea vorbește despre „Speranța creștină”, despre „marea și adevărata Speranță”, care înseamnă *cunoașterea lui Dumnezeu în Isus Cristos și care este singura care ne poate mântui*. Acestei Speranțe Papa îi contrapune „speranța falsă”, centrată exclusiv pe om și pe cuceririle sale, speranță care chiar și atunci când se împlinește, nu satisface pe deplin, ci lasă mereu un fond de dezamăgire. Adevărata speranță, mai arată Benedict al XVI-lea citându-l pe Sfântul Augustin, este intrinsec legată de așteptarea cerului nou și a pământului nou, adică a vieții bune¹⁰ în lumea de dincolo – o viață radical diferită de viața aceasta, în care toate își vor găsi răsplata cuvenită prin refacerea desăvârșită a dreptății.

În *Catehismul Bisericii Catolice*, pe de altă parte, două sunt locurile unde se vorbește cu precădere despre speranță. Primul este

⁹ Publicată în 2007, enciclica *Spe salvi* își ia titlul din cuvintele Apostolului Paul în Scrisoarea către Romani, 8, 24: *Spe salvi facti sumus* – „În speranță am fost mântuiți”. *Spe salvi* a fost precedată în 2005 de enciclica *Deus caritas est* („Dumnezeu este iubire”), de același autor; trilogia enciclicelor dedicate virtuților teologale a fost încheiată în 2013 cu enciclica *Lumen fidei* („Lumina credinței”).

¹⁰ BENEDICT AL XVI-LEA, *Spe salvi*, *op. cit.* nr. 27: „In questo senso è vero che chi non conosce Dio, pur potendo avere molteplici speranze, in fondo è senza speranza, senza la grande speranza che sorregge tutta la vita (cfr. Ef 2, 12). La vera, grande speranza dell'uomo, che resiste nonostante tutte le delusioni, può essere solo Dio – il Dio che ci ha amati e ci ama tuttora ‘sino alla fine’, ‘fino al pieno compimento’ (cf. Gv 13, 1 e 19, 30). Chi viene toccato dall'amore comincia a intuire che cosa propriamente sarebbe ‘vita’. Comincia a intuire che cosa vuole dire la parola di speranza che abbiamo incontrato nel rito del Battesimo: dalla fede aspetto la ‘vita eterna’ – la vita vera che, interamente e senza minacce, in tutta la sua pienezza è semplicemente vita.”

în Partea I, „Mărturisirea de credință”, la explicarea articolului 12 din *Crez* „Speranța unor ceruri noi și a unui pământ nou”. Este vorba de ultimul său capitol: „Crezul creștin culminează în speranță!”

Al doilea loc în care Catehismul vorbește pe larg despre speranță se află în partea a II-a, „Viața în Cristos”, capitolul I: „Demnitatea persoanei umane”. După articolul „Chemarea noastră la fericire” (adică obiectul speranței creștine), articolul 7 este dedicat *virtuților*¹¹, între care, ca virtute teologală, se află și speranța. Redau pe larg (sublinierile îmi aparțin):

1803. Virtutea este o dispoziție firească și fermă de a face binele. Ea permite persoanei nu numai să facă fapte bune, ci și să dea ce are mai bun din sine. Persoana virtuoasă tinde spre bine cu toate forțele ei sensibile și spirituale. Ea urmărește și alege binele prin acțiuni concrete. „Scopul unei vieți virtuoză este de a deveni asemenea lui Dumnezeu”.

1804. *Virtuțile umane* sunt atitudini ferme, dispoziții stabile, perfecțiuni devenite obișnuite ale inteligenței și ale voinței, care ne orânduiesc faptele, ordonându-ne pasiunile și conducându-ne comportamentul după rațiune și credință. Ele dobândesc ușurință, stăpânire de sine și bucurie pentru a duce o viață bună din punct de vedere moral. Omul virtuos este acela care practică în mod liber binele.

1812. Virtuțile umane își au rădăcina în virtuțile teologale, care fac apte facultățile omului să participe la natura divină [...]. Virtuțile teologale se referă în mod direct la Dumnezeu. Ele îl dispun pe creștin să trăiască în relație cu Sfânta Treime. Ele au drept origine, cauză și scop pe Dumnezeu Unul-Întreit.

1813 [...] Există trei virtuți teologale: credința, speranța și iubirea.

¹¹ Etimologic, cuvântul „virtute” provine din lat. *virtus, virtūtis*, „forță”, „curaj”, derivat de la *vir*, „om”, „bărbat”. Semnificația modernă se datorează în principal latinei creștine – cf. www.treccani.it: „Disposizione naturale a fuggire il male e fare il bene, perseguito questo come fine a sé stesso, fuori da ogni considerazione di premio o castigo; nella teologia cattolica, abito operativo per cui si vive rettamente: *educare alla v.; amare, praticare, esercitare la v.; seguire la via della v.*”

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

1817. Speranța este virtutea teologală prin care noi ne dorim drept fericire a noastră Împărăția cerurilor și viața veșnică punându-ne încrederea în făgăduințele lui Cristos și sprijinindu-ne nu pe puterile noastre, ci pe ajutorul harului Duhului Sfânt [...].

1818. Virtutea speranței răspunde aspirației către fericire care este pusă de Dumnezeu în inima oricărui om; ea asumă așteptările care inspiră activitățile oamenilor; susține în toate momentele de părăsire; lărgeste inima în așteptarea fericirii veșnice. Elanul speranței ne ferește de egoism și ne călăuzește la fericirea iubirii.

1819. Speranța creștină reia și desăvârșește speranța poporului ales, care își găsește izvorul și modelul în *speranța lui Abraham*, cel care fusese copleșit, în Isaac, de făgăduințele lui Dumnezeu și fusese purificat prin încercarea jertfei „Sperând împotriva oricărei speranțe, el a crezut și a devenit astfel părintele multor popoare” (Rom 4, 18).

1820. Speranța creștină se desfășoară, încă de la începuturile propovăduirii lui Isus, în vestirea fericirilor. *Fericirile* înalță speranța noastră spre cer ca spre noul Pământ al făgăduinței; ele croiesc drum printre încercările care îi așteaptă pe ucenicii lui Cristos.

1821 [...] În orice situație, fiecare trebuie să spere, cu harul lui Dumnezeu, „să rămână statornic până la sfârșit”.

Cu un acut simț al realității, Benedict al XVI-lea observă în enciclica menționată mai sus că în creștinii secolului al XXI-lea acest simț al Speranței s-a estompat. După două milenii de creștinism, azi, în plină epocă a consumismului, conținutul creștin al speranței nu mai are în sufletul omului rezonanța pe care o avea la începuturile Bisericii. Asta nu pentru că s-ar fi învechit speranța, și nici neapărat pentru că ar fi fost înlocuită cu consumismul (deși e și acesta un factor care atârnă greu), ci pentru că noi creștinii ne-am obișnuit cu ideea de speranță până la a deveni oarecum insensibili: o luăm ori drept ceva situat în plan teoretic, ori, în funcție de circumstanțe, o privim ca pe un lucru scontat. Pentru a descrie această stare de lucruri, și ca să clarifice ce ar trebui să însemne Speranța creștină pentru noi, Papa emerit ne pune în fața ochilor experiența unei sfinte aproape contemporane nouă (Iosefina Bakhita a

trăit între anii 1869-1947!), dar aflată la mii de ani distanță ca membră a culturii sale (s-a născut într-un trib african și a petrecut șase ani în cea mai neagră sclavie). Cumpărată de o familie italiană, Bakhita ajunge în cele din urmă să cunoască mesajul creștin și înțelege cu uimire că este creatura unui Stăpân mai mare decât toți ceilalți, un Stăpân care o iubește până la a-și dăru propriul Fiu pentru ea, și care a creat-o pentru a fi veșnic fericită cu El în ceruri. Acum, dacă stăm să medităm, pentru o fată răpită la vârsta de nouă ani din sânul familiei și trecută apoi din stăpân în stăpân, unul mai crud ca altul, aceasta chiar că era o Speranță care te trezește din morți. Astfel, arată Benedict al XVI-lea, chiar înainte de dobândirea libertății legale, adevărul creștin a adus în sufletul Bakhitei o conștiință a propriei demnități și o libertate interioară cum nu mai avusesese niciodată până atunci (deși, spunea ea, în inima ei „le presimțise” încă de pe când, copilă fiind, admira natura).

Într-un fel sau altul, cei mai mulți dintre noi ne putem recunoaște în istoria Bakhitei. E adevărat, nu suntem sclavii ignoranți ai unor stăpâni necruțători; dar suntem cumva înlănțuiți în universul așteptărilor pe care ni le construim „dincoace” de transcendent, al „falselor speranțe”, cum spune Benedict al XVI-lea. Iar pentru a ajunge la Speranța cu majusculă e nevoie de o convertire a inimii – proces anevoios (pentru că nu ne dăm seama cât de mult avem de schimbat) și adesea dureros (pentru că e nevoie de o sfâșiere reală a așteptărilor atât de meticolos asamblate). Dar acest lucru nu vine de la noi, nu-l cucerim prin eforturile noastre (din fericire!), ci este în primul rând – și în primul moment – un dar de la Dumnezeu.

Abia apoi începe munca noastră.

III. Alte argumente, hagiografice

La începutul acestor pagini am menționat titlul unui roman, *Marile speranțe*, sau mai exact „Marile așteptări”. Unul dintre personajele principale, în jurul căruia se concentrează întreaga acțiune, este domnișoara Havisham, o femeie de acum în vârstă, care în

tinerete fusese părăsită de logodnicul ei chiar în ziua nunții. În urma acestui eveniment frustrant, care îi spulberase toate așteptările, domnișoara Havisham se închisese în salonul împodobit pentru nuntă, unde dăduse poruncă să nu se schimbe niciodată absolut nimic. Ea trăia acum printre pânze de păianjen și mese colbăite, iar singura ei „speranță” era că Estella, fata de suflet pe care o crescuse de mică într-o aversiune teribilă față de bărbați, va reuși prin frumusețea ei glacială să zdrobească inimile tuturor celor care se vor îndrăgosti de ea. Lucru care, firește, în cele din urmă nu s-a întâmplat, Estella fiind steaua care, la sfârșit, va readuce speranța¹².

Această alternanță a binoamelor așteptare-frustrare și speranță-împlinire este laitmotivul unui mare număr de relatări legate de convertiri. Pe când scriam acest articol, citeam o carte apărută la noi de curând, *În compania binelui*, o autobiografie a preotului iezuit James Martin¹³. El povestește cum, proaspăt ieșit de pe băncile facultății, după șase ani de ascensiune constantă în lumea finanțelor corporatiste, ajunge la o stare de saturație: banii nu-l mai mulțumesc, așa cum s-ar fi așteptat; munca e tot mai apăsătoare, compromisurile care i se cer – tot mai multe. Intră într-o dilemă morală: ar vrea să schimbe ceva, dar nu îndrăznește. „În mijlocul acestei nehotărâri”,

¹² Numele nu este întâmplător ales, motivul stelei revenind curent în imaginarul colectiv ca simbol al speranței, de la Abraham și până astăzi. V. și DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, unde toate cele trei părți, Infernul, Purgatoriul și Paradisul se încheie cu cuvântul *stelle*: „*E quindi uscimmo a riveder le stelle*” (la ieșirea din Infern, Cant. XXXIII, 144), „*Puro e disposto a salire a le stelle*” (la plecarea din Purgatoriu, Cant. XXXIII, 144), „*L'amor che muove il cielo / E le altre stelle*” (în apoteoza cerească a Paradisului, Cant. XXXIII, 144). V., de asemenea, ultima parte a enciclicei *Spe salvi*, dedicată Mariei, „steaua speranței”. Pentru aceste sugestii, le sunt recunoscătoare călugăriței de clauzură Maria Annunziata AP și regretatului profesor univ. Alexandru Balaci, italianist.

¹³ JAMES MARTIN SJ, *În compania binelui. Drumul scurt de la lumea corporatistă la sărăcie, curăție și ascultare*, Galaxia Gutenberg, Târgul Lăpuș 2013, traducere de Claudia Stan. Ediția originală: *In Good Company: The Fast Track from the Corporate World to Poverty, Chastity, and Obedience*, Sheed and Ward, Franklin (WI) 2000.

spune Martin, se produce ceva. „Avusesem o zi înfiorătoare...” – își începe el relatarea convertirii – și la capătul acestei zile, când se lasă să cadă epuizat pe canapea și deschide absent televizorul, se întâmplă să dea peste o emisiune despre scriitorul american Thomas Merton¹⁴. Nu știa nimic despre Merton, dar află că fusese un tânăr dezamăgit, ca și el, care la începutul unei cariere universitare aparent promițătoare își găsește împlinirea renunțând la tot și făcându-se... trapist! Informația îl pune pe gânduri, începe să îl „lucreze” interior, până ce într-o bună zi psihiatrul cu care se vedea de acum în mod regulat îi adresează ca din senin această întrebare:

– Dacă ai fi liber să faci orice vrei, ce-ai face?

– Păi, e simplu – s-a trezit Martin răspunzând dintr-un foc. M-aș face preot.

– Și de ce nu te faci?, a ripostat psihiatrul.

Momentul acela a fost ca o mare lumină, povestește Martin. „Dintr-o dată totul căpăta sens”. După aceea – cum spune și subtitlul cărții – drumul de la viața corporatistă la sărăcie, curăție și ascultare în Ordinul Iezuit a fost scurt.

Relatarea convertirii lui James Martin (care a făcut vâlvă la timpul său, cartea vânzându-se în peste două milioane de exemplare) prezintă un paralelism clar cu convertirea patronului său (spiritual, nu corporatist!), Sfântul Ignațiu de Loyola. Tânăr cavaler și curtezan, însuflețit de mari așteptări (lumești), Ignațiu descoperă, în urma unei răni primite în luptă, o cu totul altă chemare. La fel s-a întâmplat cu foarte mulți alții. Amintim (cu titlu pur ilustrativ,

¹⁴ THOMAS MERTON (1915-1968) este una dintre cele mai proeminente figuri ale intelectualității catolice din SUA; preot și călugăr trapist, poet, activist social și cercetător, a fost un autor prolific, scriind peste 70 de cărți care includ o gamă variată de eseuri pe teme de spiritualitate, istorie a Bisericii (Ordinul Trapist) și religie comparată. Cea mai cunoscută lucrare a sa este romanul autobiografic *The Seven Storey Mountain* („Muntele cu șapte trepte”), Harcourt Brace, San Diego 1948, care a dus, în SUA, imediat după publicarea sa, la un val de convertiri și cereri de acceptare în Ordinul Trapist.

pentru că exemplele sunt foarte numeroase) de Sfântul Francisc de Assisi (și el inițial animat de idealuri cavaleresti) sau – în circumstanțe diferite – de Sfântul Filip Neri, care pornește cu anumite așteptări (creștine, ce-i drept, căci visa să se facă iezuit și să meargă misionar în India!) și care ajunge să renunțe complet la planurile proprii dedicându-se micilor vagabonzi de pe străzile Romei...

Numitorul comun al tuturor acestor povestiri de convertire este trecerea de la așteptarea care frustrează și dezamăgește, la speranța care împlinește. Și este interesant de observat că speranța – speranța bazată pe adevăr – începe să se înfiripe în chiar mijlocul suferinței și se instalează abia după ce toate celelalte așteptări au eșuat în mod lamentabil.¹⁵ Este vorba aici despre o diferență calitativă între două tipuri de procese proiective. Ea ține de ordinul deosebirii dintre tâlharul cel bun (care, în cel mai negru ceas al existenței sale, se încredințează lui Isus și astfel devine capabil să primească făgăduința realităților ultime), și tâlharul cel rău care se oprește la realitățile penultime, ratând calea spre viața veșnică. Iar acest episod, al tâlharilor cărora Isus pe cruce le oferă paradisul, se citește la Evanghelie în sărbătoarea lui Cristos Rege!¹⁶ Iată deci plinătatea speranței atunci când nicio așteptare nu mai este posibilă...¹⁷ Voi reveni asupra acestui punct la sfârșit, când va fi vorba despre Abraham.

¹⁵ Emblematică în acest sens este și căderea Apostolului Paul pe drumul Damascului, comentată succint de PAOLO BIZZETI SJ în *Până la marginile pământului. Meditații asupra faptelor Apostolilor*, Editura ARCB, București 2014, 178: „Convertirea lui Paul este experiența unui eșec: o situație incomodă, foarte istovitoare. Calea sa creștină începe în momentul în care acceptă faptul că este un om care nu mai are alte certitudini și scopuri în afara numelui lui Isus, care răsună în el.”

¹⁶ Le sunt recunoscătoare, pentru aceste observații, părintelui Marius Taloș SJ și părintelui Mihai Baciu.

¹⁷ „E specific adulților să știe să privească departe, înainte, fără să pretindă să vadă totul realizat în scurt timp. Cât suntem tineri, putem să trăim în iluzia marilor așteptări care trebuie să se realizeze imediat și e firesc ca așteptările tinerilor să se manifeste în convingeri entuziaste, în pretenții absolutiste, dar viața adultă silește

IV. Puțină semantică

Spuneam la început că în limbajul curent cuvintele *speranță* și *așteptare* sunt adesea percepute ca sinonime¹⁸. Acest lucru se manifestă ca o alunecare a semnificației cuvântului *speranță* către sfera semantică a cuvântului *așteptare*, alunecare ce poate fi interpretată, în lumina celor spuse până acum, ca o cădere din *sacru* în *profan*.

toate aceste iluzii să se demaște, deoarece pune în evidență tensiunea obiectivă care există între așteptările ce animă existența cotidiană și scopurile care se proiectează înspre un viitor tot mai îndepărtat. Această așteptare interioară se identifică cu speranța, iar această speranță constituie fereastra la care se ivește viața creștină adultă. Pentru Luca, la originea oricărei vieți creștine nu poate să nu se afle experiența unei sfâșieri, adică a unei rupturi care te face să simți acut povara singurătății, cu toată descumpănirea care inevitabil apare în fața unor adevăruri mult prea mari pentru a putea fi explicate” (PINO STANCARI, *Gli Atti degli apostoli, pro manuscripto*, 8, *apud* BIZZETI, *Până la marginile pământului...*, *op. cit.*, 30-31).

¹⁸ Același proces de nivelare se observă de altfel și la celelalte două cuvinte care numesc virtuți teologale, iubirea și credința (fenomenul lexical reflectând în fapt un fenomen cultural). În limbajul comun iubirea, de pildă, este înțeleasă frecvent ca o simplă trăire afectivă, o emoție pasageră sau, cel mult, un sentiment puternic și de durată. Astfel, ne este cunoscut că există „iubitori de film”, ori că unii oameni „iubesc la nebunie cartofii prăjiți” – lucruri care au prea puțin de a face cu iubirea ca virtute. La fel, vorbim frecvent despre „credințe și obiceiuri populare”, ori „credem” că va ploua sau că echipa noastră preferată va câștiga următorul meci. Dar câți dintre noi se gândesc la faptul că în filosofie și psihologie deopotrivă iubirea, credința și speranța sunt considerate atitudini, adică procese complexe la care contribuie intelectul care informează, afectivitatea care valorizează și voința care mobilizează și susține în acțiune? Mai mult, câți se mai gândesc azi – ca un fapt curent, de zi cu zi – că acestea trei, credința, dragostea și speranța, sunt virtuți în sensul lor original de „putere”, „capacitate” care poate fi dezvoltată prin practică și antrenament, ori poate fi lăsată să se atrofieze, asemenea unui mușchi, prin nefolosire? (În acest sens, folosind o metaforă, am putea spune că speranța reprezintă masa musculară, iar așteptările țesutul adipos. Așadar, să nu fim grași de așteptări, dar slabi în speranță.) Dar, mai presus de toate și lăsând gluma la o parte, câți mai fac azi efortul conștient de a ține minte că orice virtute este un dar și că, dar fiind, trebuie cerut de la Dumnezeu?

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

Compararea definițiilor pe care le oferă Dicționarul explicativ al limbii române (DEX)¹⁹ cu privire la cei doi termeni, deși insuficiente și tautologice, sunt relevante în acest sens.

speranță, *speranțe*, s. f. Sentiment de încredere în rezolvarea favorabilă a unei acțiuni, în realizarea unei dorințe; nădejde, sperare. ◇ Expr. *În speranța că...* = nădăjduind că..., având încredere că... ◆ Încredere în viitorul, în reușita cuiva. ◆ Persoană tânără și talentată ori capabilă, de la care se așteaptă realizări mari în viitor. — Din it. *speranza*.

a spera, vb. I. intranz. și tranz. A considera ca realizabilă o dorință, a avea speranță; a nădăjdi. — Din lat., it. *sperare*.

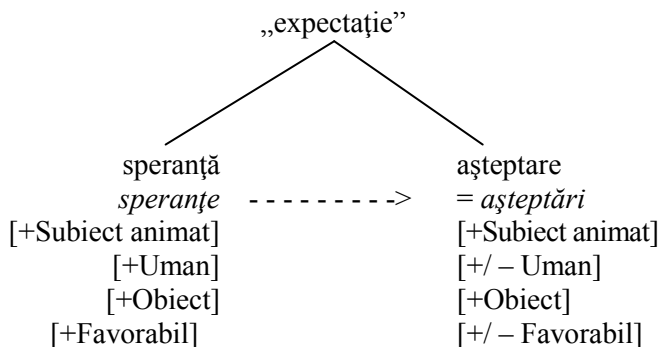
așteptare, *așteptări*, s. f. Acțiunea de a (*se*) *aștepta* și rezultatul ei. ◇ Loc. adj. și adv. *peste* (sau *sub*) *așteptări* = neașteptat de bun (sau de slab). — V. *aștepta*.

a aștepta, vb. I. tranz. 1. A sta undeva pentru a fi de față la ceva, pentru a vedea pe cineva etc.; a adăsta. ◇ Loc. adv. *La sfântul-* (sau *la moș-*) *așteaptă* = niciodată. 2. A avea răbdare, a da cuiva răgaz pentru a face ceva; a păsu. 3. A lăsa să treacă timpul sperând să... sau că... ◆ Refl. A crede, a-și închipui; a prevedea; a conta (pe ceva). — Lat. **astectare* (= *adspectāre*)

În termeni „laici”, cuvintele *a aștepta*, *așteptare* le includ pe *a spera*, *speranță*, Prin comparație cu termenii mai generici *a aștepta*, *așteptare*, cuvintele *a spera*, *speranță* descriu o așteptare pozitivă, pe când *a aștepta*, *așteptare* pot avea atât o coloratură pozitivă (de ex.: „Aștept salariul.”), cât și una negativă, caz în care verbul se folosește mai ales la forma reflexivă (de ex.: „Mă aștept să fiu sancționat pentru întârziere.”, „Mă aștept la ce-i mai rău” etc.).

Cu ani în urmă, pe când în semantică era la modă analiza componentială, această situație ar fi fost descrisă ca o relație de sinonimie parțială între două cuvinte subordonate unui hiperonim comun:

¹⁹ DEX, varianta www.dexonline.ro – n.a.



La prima vedere, această descompunere în trăsături semantice (seme) ne-ar putea îndemna să luăm termenul *așteptare* drept hiperonim (termen generic ce ar îngloba termenul *speranță*). Dar la o analiză mai atentă vedem că lucrurile stau altfel.

Astfel, uzul reflexiv al verbului *a aștepta* (*a se aștepta*), semnalat mai sus, relevă că această formă (care în latină corespunde diatezei medii, marca unei implicări afective sporite din partea subiectului), nu există la verbul *a spera*, unde reflexivul ar fi probabil resimțit ca un pleonasm. Detaliul nu este lipsit de importanță, pentru că scoate în evidență natura diferită a celor două procese. Unul (speranța) este activ, exprimă și o mobilizare a voinței, ceea ce presupune din start o implicare afectivă puternică, unită cu o dimensiune atitudinală (asimilabilă cu ceea ce numim în limbaj teologic „practicarea virtuții”). Celălalt proces, în schimb, (*așteptarea*), este o stare pur pasivă, care nu angajează voința decât, cel mult, în sensul de „a avea răbdare”. Tocmai pentru a suplini această pasivitate și pentru a adăuga ideea de participare afectivă din partea subiectului, în limbile indoeuropene vechi²⁰ exista așa numita diateză medie – transmisă

²⁰ Cf. LUCA SERIANNI, *Grammatica della lingua italiana*, UTET, Torino 1919, 389, și ***, *Gramatica limbii române*, Editura Academiei, București 1963, vol. I, 207. V. în acest sens și LIANA POGORILOVSKI-GEHL, *Bigrammatica dei verbi di sentimento in italiano e rumeno*, Editura Universității București, București 2007, 186 și nota 334.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

ulterior limbilor romanice sub forma de diateză reflexivă (*ergo*, dubletul *a aștepta/a se aștepta*).

În plus, forma de reflexiv *a se aștepta* mai poartă cu sine două nuanțe de sens: când obiectul este pozitiv, acesta este perceput de subiect ca un drept care i se cuvine („Popescu se așteaptă să fie promovat”), pe când dacă obiectul este negativ, subiectul îl percepe ca pe o pedeapsă oarecum meritată: („Mihai se aștepta să pice la examen”). Relația de determinare, de cauzalitate, este clar subliniată în cazul verbului *a aștepta*, pe când verbul *a spera* pare să implice o mai mare gratuitate și, oricum, obiectul sperat nu este neapărat condiționat de meritele celui care speră (cf., de ex., „Popescu speră să fie promovat.”), ci depinde mai degrabă de circumstanțe exterioare.

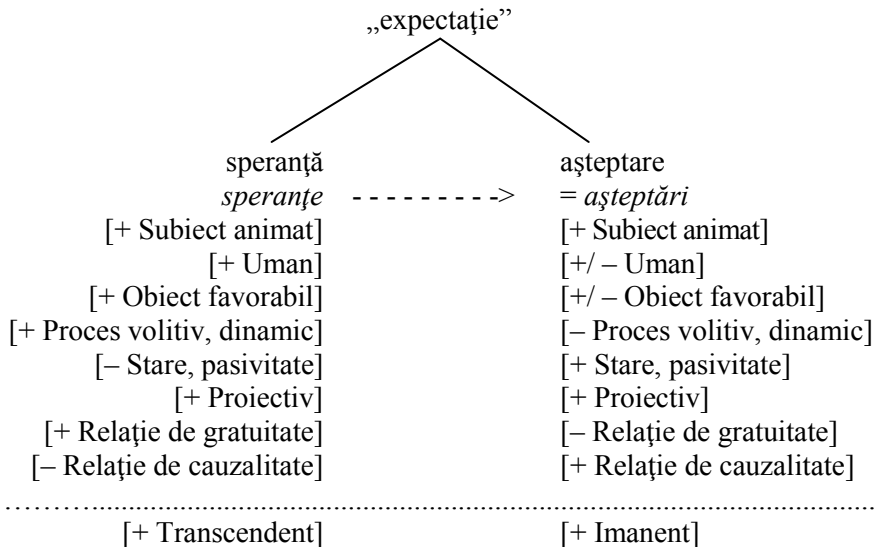
Pe linia aceleiași comparații între conținuturile semantice ale cuvintelor *speranță* și *așteptare*, mai trebuie remarcat că termenul *speranță* desemnează un proces psihic superior, specific omului, pe când *așteptarea* este o stare ce se poate întâlni și la animale, de exemplu la un câine care așteaptă comanda stăpânului ori un os mai bun de la stăpâna casei²¹.

Un alt element demn de reținut este faptul că distincția între cei doi termeni (*speranță* / *așteptare*) se estompează puternic la plural, unde *speranțe* ajunge să fie folosit de multe ori, practic, drept un eufemism pentru a spune de fapt „iluzii”, „așteptări false” care nu duc nicăieri (v. titlul de roman menționat la început, *Marile speranțe*, precum și expresii curențe cum ar fi; *Speranțe deșarte!* sau *a-și face speranțe*, unde substantivul la plural *speranțe* are sensul de „amăgiri”, „iluzii”). Altfel spus, „speranțele” nu sunt Speranța propriu-zisă, în accepțiunea folosită de Benedict al XVI-lea, ci sunt actualizări sărăcite ale acesteia, așteptări înșelătoare. Acesta este un detaliu semnificativ, care ne relevă că, în sensul său de bază – chiar dacă definiția de dicționar nu reușește să redea acest lucru –, verbul *a spera* presupune

²¹ Când spunem despre un patruped că *speră* să primească ceva, folosim de fapt o figură de stil, o metaforă personificatoare cu vădită intenție ironică – *n.a.*

un obiect important, cu greutate. Miza speranței, la sensul propriu, este una serioasă și, din perspectiva unei vieți de credință, ea atinge transcendentul.

Pentru a rezuma această incursiune semantică, putem spune că, în contextul analizei de față (și nu numai), schema prezentată mai sus ar trebui completată (și poate că și definițiile de dicționar ar trebui rescrise într-o zi) după cum urmează:



Privită prin prisma unui dicționar laic, speranța este deci, după cum am văzut, un fel de a aștepta ceva anume, un eveniment pozitiv, favorabil subiectului, care va aduce cu el o evoluție pozitivă. Dar – așa cum am arătat în prima și în a doua parte a acestui articol – *speranța creștină transcende simpla așteptare umană.*

V. De la *spēs* la *spēcus* și înapoi: incursiune etimologică

Am văzut până aici argumentele de natură teologică, antropologică și semantică pe care le putem aduce în favoarea

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

distincției SPERANȚĂ vs. AȘTEPTARE. Am păstrat anume pentru la sfârșit argumentul cel mai „exotic” sau – ca să-i spunem așa – succulent.²² Foarte interesant, cum vom vedea în continuare, ajunși în acest punct (adică undeva foarte departe în trecutul speciei umane, într-un timp când cunoașterea analitică era intermediată de simboluri cu puternică încărcătură intuitivă), speranța și așteptarea par să-și afle un numitor comun, păstrându-și cu toate acestea diferența specifică²³.

Iată despre ce este vorba. Pentru a lămurii mai bine conținutul semantic al termenilor, am considerat important să luăm în considerare *etimologia*, originea celor două cuvinte. Astfel, mergând pe firul istoriei cuvintelor, se desprind următoarele relații de proveniență²⁴:

A. *speranță* < it. *speranza* („speranță”) < lat. verb. **sperantia(m)* < lat. *spērans*, genitiv *sperantis* („care speră”) < lat. *spēro*, *spērāre* (1. „a spera” 2. „a se aștepta la”) < lat. *spēs*, *spēi* (1. „speranță” 2. „așteptare”), de origine indoeuropeană; cf. indoeur. **spēi-*, **spē-* („a crește bine”, „a prospera”).

Observații

1. Dicționarul etimologic latin consultat²⁵ relevă că formele de nominativ plural *spēres* și dativ *spēribus* ale cuvântului *spēs*, prin apropiere cu *mōs*, *mōris*, *flōs*, *flōris*, i-au îndreptățit pe cercetători să

²² Am lăsat acest argument pentru final și pentru că, în faza actuală a cercetărilor de reconstituire lingvistică a radicalilor pre-indoeuropeni, observațiile care urmează nu pot avea deocamdată decât un titlu de ipoteză.

²³ Pentru îndemnul la prudență și pentru sugestiile sale prețioase, mulțumesc doamnei prof. univ. Sanda Râpeanu.

²⁴ Cf. www.dexonline.ro; *Vocabolario della lingua italiana di Nicola Zingarelli* (ZING), Zanichelli, Bologna 1996; MICHEL BRÉAL – ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire étymologique latin* (DEL), Hachette, Paris 1898; F. GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, Paris 1934;

²⁵ BRÉAL – BAILLY, *op. cit.*, 361.

deducă existența unei forme **spēris*, neatestată în scris, dar probabil aflată – prin derivarea verbului *spēro*, *spēāre* – la originea cuvântului italian *speranza* și a suratelor sale din alte limbi romanice: rom. *speranță*, fr. *espérance*, ptg. *esperança*, sp. *esperanza* etc.

Între derivatele de la lat. *spēs*, *spēi* (cu sensul de „așteptare”, „speranță”), DEL, precum și F. Gaffiot în al său *Dictionnaire latin-français*²⁶ enumeră – foarte interesant – diminutivul *spēcūla*, „speranță slabă, firavă”²⁷.

2. Același dicționar pune cuvântul *spēs*, *spēi* în legătură cu adverbul lat. *prosper* – de unde, probabil mai târziu, a derivat adjectivul *prospēru(m)* – cu două sensuri: „favorabil”²⁸, și „bine dezvoltat, în plină creștere”. Conform dicționarului limbii italiene *Zingarelli* (ZING), pe de altă parte, *prospēru(m)* ar proveni de la „o rădăcină indoeuropeană care înseamnă «abundent, îmbelșugat»” și prefixul *pro-* („în față”). ZING nu precizează însă care ar fi această rădăcină.

The American Heritage Dictionary (AHD)²⁹ explică etimologia cuvântului *prosper* ca provenind de la radicalul indoeuropean

²⁶ FELIX GAFFIOT, *Dictionnaire latin-français*, Hachette, Paris 1934, <http://www.prima-elementa.fr/Gaffiot/Gaffiot-1464.html>

²⁷ Formă interesantă, după cum vom vedea mai jos, prin apropierea ei de substantivul latin *spēcus*, *-ūs*, „peșteră”, „cavernă”, „canal” (cf. și gr. veche *spēlaion*, „cavernă”, de etimologie incertă), precum și de verbul *speculāri*, „a observa”, „a explora” și substantivul *spēculum*, „oglină”, cf. DEL și ZING. Pe de altă parte, cuvântul poate fi considerat un derivat de la *spēs* cu ajutorul sufixului – *ūcūlus*, *-a*, cu funcție diminutivală, ceea ce ar anula o conexiune directă cu *spēcus* („peșteră”).

²⁸ Sensul de „favorabil” s-a păstrat până azi în cuvântul italian *prospero*; de exemplu, apare în versurile cunoscutei cântonete *Santa Lucia*: „*Sul mare lucica / L'astro d'argento / Placida è l'onda / Prospero il vento...*” (*s.n.*) („Peste mare strălucește / Astrul de argint / Valul e blând / Vântul prielnic”).

²⁹ WILLIAM MORRIS (ed.), *The American Heritage Dictionary of the English Language*, New College Edition, Houghton Mifflin Company, Boston 1981.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

**spēi-*, **spē-* („a crește bine”, „a prospera”), despre *prosper* același dicționar mai arată că, în mod tradițional, se credea că ar proveni de la sintagma *prō spērē*, „potrivit speranței cuiva”, din *prō* („potrivit cu”, „conform cu”) și *spērē* („speră”).

3. Legat de verbele latinești *spēro*, *spērāre* și *spīro*, *spīrāre*, DEL face următoarea afirmație: „Între *spēro* și *spīro* [„a sufla”, „a respira” – *n.n.*] există poate o veche înrudire, ideile de «speranță» și de «aspirație» fiind apropiate”.

4. Despre *spīrāre* AHD arată că este un cuvânt latin de origine necunoscută, cu sensul de „a respira”, de la care derivă cuvântul *spiritus* („respirație”, „suflare a unui zeu”, „inspirație”). DEL precizează, în plus: „A se vedea, la *spēs*, cele spuse despre posibila înrudire dintre *spēro* și *spīro*. Dacă această înrudire există, trebuie luată în considerare distincția operată de uz, care a atribuit lui *spēro* ideea de speranță, pe când celelalte accepțiuni au fost date lui *spīro*”.³⁰

ZING și AHD, pe de altă parte, atribuie verbului latinesc *spīrāre* o origine onomatopeică. Această ultimă observație, foarte importantă, după cum vom vedea mai jos, este probabil cea mai veche instanță etimologică de care am putea lega cuvântul „speranță”.

Astfel, incursiunea în trecutul cuvântului SPERANȚĂ se încheie cu radicalul indoeuropean **spēi-*, **spē-* („a crește bine”, „a prospera”), cel mai îndepărtat etimon identificat, din câte știu, de reconstrucția comparativ-istorică. Există, de asemenea, o posibilă înrudire cu verbul lat. *spīrāre* („a sufla”, „a respira”), care după unii etimologi este de origine onomatopeică.

³⁰ Există poate, după unele dicționare, și o posibilă înrudire cu lat. *spatium*, „pistă de alergare”, „spațiu”.

B. *așteptare* < rom. *a aștepta* < lat. verb. **astectāre*, cf. lat. verb. **a(d)spectāre* („a privi des, în mod repetat”)³¹ < lat. *specto*, *spectāre*, „a privi des”, verb frecventativ derivat prin infixare de la lat. *spēcĭo*, *spēcere* („a fi întors cu fața către”, „a privi”, „a ține seama de”), de origine indoeuropeană < indoeur. **spek-* („a observa”).

Observații

1. Verbele *specto*, *spectāre* și respectiv *spēcĭo*, *spēcere* (cu varinata *spĭcĭo*, *spĭcĕre*) au fost extrem de prolifică, dând naștere la numeroși derivați și bogate familii lexicale; menționez doar câteva verbe: *despectāre* („a privi de sus”, „de la distanță”, „a disprețui”), *expectāre* („a aștepta” [să apară de undeva – cf. pref. *ex-*]), *inspectāre* („a privi înăutru”, „a examina” – cf. pref. *in-*), *prospectāre* („a privi către ceva cu un anumit scop”, „a cerceta” – cf. pref. *pro-*), *respectāre* („a privi repetat”; „a se uita în urmă” – sau „în urma cuiva”? – cf. pref. *re-*), *suspectāre* („a privi în jos”, „a bănuî”) etc., etc. Dintre substantive, menționăm pe *spectio*, *spectionis*, care însemna „privirea, observarea auguriilor”, adică a păsărilor care prevesteau evenimente fericite sau nefericite, în funcție de direcția din care zburau: fericite de la dreapta (lat. *dextĕra*) și nefericite de la stânga (lat. *sinistra*). De menționat că acest mod de a prevesti evenimentele se făcea privind afară din pragul templului sau al perimetrului în care se afla ghicitorul.

2. Dintre substantivele derivate de la verbele de mai sus menționez: *spectaculum* („spectacol”, „lucru de privit”), *spectator*

³¹ Minunat! – mi-am spus. Iată ce frumos se susține, și în plan etimologic, distincția preconizată! *A spera* vine deci de la un proces esențial, de natură organică, indispensabil vieții (a respira), pe când *a aștepta* are la origine un etimon care exprimă o activitate de natură senzorială – importantă, ce-i drept –, dar care poate și lipsi, care poate fi suplinită de celelalte simțuri. Din punct de vedere etimologic, deci, diferența între cei doi termeni se anunță a fi una substanțială – de viață și de moarte, așa spune –, căci dacă fără vedere te mai poți obișnui să trăiești, fără aer nicidecum!

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

(„privitor”); *spēcimen* („marcă”, dar și „model”), *spēcies* („chip”, „aspect”), *spēctrum* („arătare”, „vedenie”, „fantomă”), *spēcūlum* („oglinză”) și *spēcūla* („punct înalt de observație” sau „foc care luminează dintr-un punct înalt de observație”).

3. **Spēcio*, **spēcēre* / **spīcīo*, **spīcēre*, așa cum am arătat, prin derivare cu infix iterativ³² a dat naștere verbului *specto*, *spectāre*. Foarte prolific, **spēcio*, are propria serie de compuși verbali, aproape paralelă cu seria derivațiilor lui *spectāre*: *adspīcīo* („a privi la”), *circumspīcīo* („a privi împrejur”, „a bănuși”), *despīcīo* („a privi de sus”, „a disprețui”), *inspīcīo* („a privi înăuntru”, „a cerceta”), *prospīcīo* („a privi înainte”, „a prevedea”) etc. etc.

4. În total, lista derivatelor latinești de la **spēcio* atinge câteva zeci de termeni, fiecare cu familiile lor de cuvinte. Este clar că metafora (sau acțiunea simbolică) a privirii, a vederii a constituit o resursă prolifică pentru procesul de conceptualizare, ceea ce era și de așteptat, dat fiind că vederea este principala modalitate de percepere a realităților concrete. Fenomenul nu se limitează la situația limbii latine, ci este unul pan-indoeuropean, preexistând latinei și limbilor sale surori (sanskrita, greaca veche³³ etc.) și transmitându-se mai departe limbilor moderne născute din acestea. În ansamblul său, acest mod de conceptualizare are la bază un procedeu tipic gândirii simbolice, unde o amplă varietate de concepte abstracte se dezvoltă pornind de la un inventar redus de experiențe și elemente concrete³⁴, senzoriale, relevante prin pregnanța pe care o au în existența individului și a comunității. Procedul s-a transmis până azi: e suficient să

³² Infixele iterative (sau frecventative) sunt grupuri de sunete care se adaugă la rădăcina verbului pentru a arăta că acțiunea se realizează periodic sau în mod repetat.

³³ În greaca veche, de exemplu, prin metateză, a dat naștere cuvântului *skopos*, „cel care se vede”, și, prin extensie „ceea ce se vede”, „ștință” – cf. AHD.

³⁴ Uneori, un singur termen concret poate da naștere la concepte abstracte foarte diferite, după cum vom vedea mai jos.

ne gândim la bogăția lexicală a familiilor de cuvinte formate de la termeni concreți cum ar fi *ochi, gură, mână* etc.

5. Radicalul indoeur. **spek-* („a observa”), anterior limbii latine, este prezent și în alte limbi indoeuropene vechi, cum ar fi germanica, greaca veche și sanscrita (cf. AHD, p. 1542).

Etimologia cuvântului AȘTEPTARE ne apare deci mai puțin misterioasă decât cea a cuvântului SPERANȚĂ. Cel mai îndepărtat etimon identificat, la originea cuvântului *așteptare*, este radicalul indoeuropean **spek-* („a observa”). Acesta exprimă o activitate de tip cognitiv („a vedea”, „a observa”), făcând deci apel la intelect. *Spēro, spērāre*, în schimb, dacă e să-l apropiem de *spīro, spīrāre*, trimite mai degrabă la un proces organic, de tip somatic, și anume respirația.

C. SPĒCUS – „PEȘTERA”

Probabil că, ajunsă în acest punct, m-aș fi oprit aici cu incursiunile etimologice, găsindu-le suficiente și satisfăcătoare, dacă imediat în josul cuvântului *spēcīo*, pe aceeași pagină de dicționar, nu s-ar fi aflat cuvântul *spēcus*, cu traducerea lapidară: „peșteră”, „cavernă”, „canal”. „E prea frumos ca să fie adevărat!” – mi-am spus. Posibil să existe o înrudire între *spēcīo* („a privi”) și *spēcus* („peșteră”)? Gândul m-a dus imediat la condiția omului primitiv, constrâns să trăiască în peșteră și să depindă de ceea ce se întâmplă la gura ei: cine intră și cine iese, și de ce, din ce parte zboară păsările – interpretare motivată poate inițial de anumite fenomene meteorologice, cum ar fi vânturile bune și cele rele, care bat cu regularitate dintr-o parte sau alta etc., etc... În fine, deodată se proiecta un întreg univers construit în jurul gurii peșterii – punct de refugiu și de siguranță, dar și de observație, de vânatoare, de exil a membrilor nedorți, de confruntare cu necunoscutul... S-ar putea lămuri astfel, prin prisma lui *spēcus* – „peșteră” – toată seria compușilor lui *spēcīo* („privire”), și *spectāre* („a privi”). *Adspectāre* (compus cu prepoziția *ad* „la”, „lângă”) ar fi deci rămânerea îndelungată la gura

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

peșterii, în așteptarea a ceva care trebuie să apară; *suspectare* ar putea fi privitul neîncrezător în josul unei guri de peșteră necunoscute, *inspectare*... În fine, nu mai e nevoie să explicăm, fiecare poate continua singur cu propria capacitate de proiectare și empatie.

Mai mult, dacă privim la cele două etimoane indoeuropene **spēi-*, **spē-* („a crește bine”, „a prospera”), aflat la originea cuvântului *speranță*, și respectiv **spek-* („a observa”), aflat la originea îndepărtată a cuvântului *așteptare*, ne surprinde, cel puțin în primul moment, *asemănarea formală* între cele două. Să existe oare și o conexiune la nivel semantic?

În lista de etimoane pre-indoeuropene oferită de AHD apar mai mulți radicali alcătuiți din grupul de sunete SP- și o vocală urmată de consoană (deci o formă apropiată de etimologia căutată). E vorba de radicali productivi, care par să fi dat cuvinte într-un mare număr dintre limbile indoeuropene cunoscute. Dau numai câteva exemple:

- lat. *spelaeum* și *spelunca*, din greaca veche *spēlaion*, „peșteră, cavernă”

- engleza veche: *spell* „a străluci” și „a spune răspicat”, „a vorbi deslușit”

- lat. *spēcūla* („speranță firavă”, „o rază de speranță”)

- lat. *spēcūla* („loc înalt de observație”, „foc de semnalizare”)

- germana veche: *speck* „a observa”, „a privi”, „a spiona”

- engleza veche: *spæg* „a rosti”, „a vorbi”

- greaca veche, prin metateză: *skopos* „țintă”, „scop”, „aspirație”

- engleza veche: *sped* „iuțeală” și „succes” (asociat de AHD aceluiași etimon de la care provine și lat. *spērāre*!).

Lista poate continua. Se poate deci presupune o legătură între radicalii care au stat la baza acestor cuvinte? Altfel spus, se poate deduce un radical foarte vechi SP+vocală în virtutea căruia, în ultimă instanță, *speranță* și *așteptare* să provină de la același etimon, și acesta să trimită totodată la *spēcus* – „peșteră”?

Desigur, fantazând puțin, ne putem închipui că a existat o vreme când neamul omenesc a prosperat (*pro-spero*) tocmai prin faptul că

trăia la adăpost în peșteră (*spēcus*); a existat o vreme când gura peșterii a reprezentat un punct de referință cu valoare existențială (*spīrāre*, *spērāre*), când de cele observate (*spectāre*) la deschizătura peșterii depindeau viața și moartea. Dar viața și moartea nu depindeau doar de evenimentele care se produceau aici, ci și de aerul dătător de viață care sufla ca printr-un canal prin gura și galeriile peșterii (*spēcus* are printre altele și sensul de canal) – și iată din nou posibila legătură cu *spirare* și, posibil, cu *spērāre* – „a spera”.

Dar în ce fel putem face această legătură? Se susține ea și în mod logic, are un substrat real identificabil, ori este doar o speculație bazată pe o simplă asemănare de sunete? Riscul unei false interpretări este mare, și istoria limbilor abundă în etimologii populare. Tot ce se poate spune este că, ținând seama de ampla răspândire și de caracterul prolific al grupului SP(E)–, precum și de sensul cuvintelor în a căror compunere intră grupul respectiv (atestările lingvistice sunt mult mai numeroase decât cele expuse aici), putem, cu mare circumspecție, să avansăm ipoteza unui radical foarte vechi care ar sta la baza acestor cuvinte. Ar fi vorba de un radical de origine onomatopeică, legat – atenție! – nu de ideea de *peșteră* în sine, nici de aceea de *vedere*, ci de ideea de *gură*, *deschizătură*, *canal de comunicare* (așa s-ar explica, între altele, și prezența termenilor legați de *vorbire* din lista de exemple de mai sus). De aici, printr-o ramificare semantică ușor de presupus, avem ideea de *cale de acces*: acces pentru *suflu* pe de o parte, și acces pentru *vedere*, pe de altă parte. Ideea de bază ar fi deci nu privirea, nu așteptarea, nu speranța, ci deschiderea, canalul de trecere a aerului și, totodată, canalul de trecere a privirii, punctul de observație, gura peșterii ca loc pe unde intră primejdia, dar și ca drum spre lumea largă, spre libertate, fără teamă.³⁵

³⁵ Frumos, în acest sens, comentariul lui BIZZETI (*Până la margiile...*, *op. cit.*, 42) la prezența *vântului puternic* (*Fap 2, 2*) în evenimentul eliberator și totodată mobilizator al Rusaliilor: „Întorcându-ne la elementele scenografice ale descrierii lui Luca, spuneam că sunt tradiționale pentru povestirile la care se raportează. Vântul, un element foarte important, este imaginea acțiunii imprevizibile, libere; în Biblie,

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

În accepția sa cea mai veche și cea mai frustră, *speranța* ar putea fi descrisă așadar, în mod metaforic desigur, drept încrederea că va veni o zi când vom putea ieși din peșteră, liberi, în siguranță, ca să respirăm aer proaspăt și să ne bucurăm de *lumină* și de *sufflarea vie* a libertății. *Așteptarea*, pe de altă parte, se învâрте în jurul gurii peșterii, este o *stare pe loc* și o pendulare între înăuntru și afară, fără o desprindere completă.

VI. Peștera – loc de idoli și de mituri

Nu aș fi ținut atât de mult la această incursiune printre etimologii, în fond destul de hazardată și probabil imposibil de confirmat în mod strict științific, dacă ea nu mi-ar fi apărut ca o parabolă aptă să rotunjească frumos subiectul nostru, apropiindu-l de două teme filosofice care au marcat profund gândirea occidentală: mitul peșterii, al lui Platon, și *idola specus* („idolii peșterii”), propus de Francis Bacon³⁶. Ambii filosofi abordează, fiecare prin conceptul care îi este propriu, tema iluziei ori a *falselor așteptări* ce se opun prin natura lor adevărului, cunoașterii obiective și libere, și astfel se împotrivesc *adevărutei speranțe*.

Pro memoria, foarte pe scurt, Platon³⁷ aseamănă starea omenirii cu aceea a unui grup de persoane ținute prizoniere într-o peșteră. Acești oameni – care nu au văzut niciodată lumea de afară, ci doar propriile umbre proiectate de foc pe perete – cred că umbrele (adică aparențele, sau propriile prejudecăți) reprezintă *realitatea*, adevărul. Ei sunt atât de convinși de acest lucru încât încearcă să îlucidă pe unul dintre ei care

cuvântul însuși (*ruah*) indică spiritul, încă din capitolul al doilea din Geneză: Dumnezeu a pus înăuntru omului ‘sufflarea de viață’, duhul. Cine cunoaște Orientul Mijlociu știe în ce măsură vântul este protagonist cotidian al vieții, atât în bine, cât și în rău (de aici, necesitatea de a discerne vânturile, adică spiritele!)”.

³⁶ Mulțumesc pentru aceste sugestii doamnelor psiholog Genoveva Pogorilovschi și Sanda Perrein.

³⁷ Cf. PLATON, *Republica*, Cartea a VII-a, par. 514b-520a. Platon a trăit între 428 /427 și 348 /347 a. Chr.

se aventurase până afară și văzuse mai întâi stelele, și apoi lumina soarelui, iar acum voia să le arate celorlalți că lumea reală, adevărul este altceva decât jocul unor umbre fără trup pe pereții peșterii.

Aceeași atașare morbidă de propriile convingeri și de prejudecățile grupului social de apartenență o găsim teoretizată, două mii de ani mai târziu, tot prin intermediul metaforei peșterii, la Francis Bacon³⁸ (din cât se pare, atmosfera de peșteră se destramă greu!). Întemeietor al pozitivismului științific, Bacon identifică mai multe tipuri de „idoli” (sau atașamente, prejudecăți...) care stau în calea cunoașterii și a progresului. Între aceștia, *idolii peșterii* sunt acele idei preconceptuate care decurg din trăsăturile fiecărui om în parte: temperamentul său, educația, experiențele marcante etc. – adică lumea interioară a individului, pe care Bacon o compară cu o peșteră în care subiectul se retrage pentru a se ascunde, din nevoia de siguranță.

Atât Platon, cât și Bacon pun în evidență două serii de concepte cheie, aflate în opoziție. Pe de o parte, se subliniază tendința omului de a se alipi³⁹ de imagine, de aparența care sare în ochi, dar înșală mintea, de prejudecățile devenite idoli care duc la sclavie și stagnare. Pe de altă parte, avem realitatea exterioară sinelui, cunoașterea adevărului, progresul, libertatea – sau măcar speranța libertății printr-o cunoaștere tot mai adecvată. La Bacon, în particular, această libertate este una dobândită pe cale „științifică și tehnică”, o libertate făcută posibilă de către progresele tehnicii, obținute prin cuceririle unei cunoașteri a adevărului de tip științific.

Dar, așa cum arată Papa emerit Benedict al XVI-lea, care în enciclica *Spe salvi*, citată mai sus, face o critică detaliată a dezvoltărilor ulterioare ale pozitivismului baconian, simplul adevăr științific nu este suficient pentru a asigura fericirea și bunăstarea. Cum a

³⁸ Cf. FRANCIS BACON, *Novum Organum*, aforismul XLII. Prima ediție, în limba latină, a apărut în 1620.

³⁹ „I doni di Dio sono così belli che ci minacciano di idolatria”, spune CARLO CARRETTO în cartea sa *Il deserto nella città*, Paoline, Cinisello Balsamo, 1986.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

ajuns să se piardă speranța creștină în lumea de azi, ori să fie privită ca un fapt limitat la nivelul pur personal, individual? – se întreabă Papa emerit. Care sunt componentele fundamentale ale lumii moderne?

Premisele acestei treceri de la o speranță de tip transcendent la un orizont de așteptări strict terestre le putem observa cu deosebită claritate, deși încă *in nuce*, la Francis Bacon⁴⁰. Astfel, conform poziției expuse în *Novum organum* – operă filosofică apărută la scurt timp după descoperirea Americii și care a avut un impact hotărâtor în definirea ideologiei Iluminismului francez și în promovarea Revoluției Industriale –, noua corelare între știință și practică, prin experiment, îi va permite omului să se folosească de legile naturii pentru recuperarea paradisiului pierdut. Fără a intenționa să submineze mesajul creștin, Bacon prognostica *victoria cursus artis super naturam* – „biruința tehnicii asupra naturii” (*Novum organum* I, 117). Acestei biruințe Bacon îi atribuia apoi și o aplicație teologică: „această nouă corelație între știință și practică ar însemna că stăpânirea asupra creației, dată omului de către Dumnezeu și pierdută prin păcatul strămoșesc, urma să fie restabilită” (*Novum organum* I, 129). Însă în acest fel, punctul de sprijin al speranței se deplasează: el nu mai este în mântuirea adusă de Cristos, ci în posibilitățile științifice și tehnice ale omului. S-au creat astfel, arată Benedict al XVI-lea (cf. *Spe salvi*, 16-17), premisele prin care credința în Dumnezeu a fost treptat înlocuită – pe parcursul câtorva secole – cu credința în progresul tehnic, până într-atât încât, în lumea de azi, Dumnezeu a ajuns să fie perceput de mulți drept o prezență inutilă, ori de-a dreptul ca o eroare gnoseologică.

Făgăduințele mântuirii prin tehnică au fascinat într-atât conștiințele (și nu numai azi, ci de la Prometeu încoace), încât au ajuns să se

⁴⁰ Francis BACON (1561-1626), filosof și om de stat englez, întemeietorul empirismului. În opera sa principală *Novum Organum* (1620), Bacon pune bazele metodei inductive, caracterizată prin folosirea analizei, comparației, observației și experimentului.

propună drept orizont ultim, suprimând perspectiva mântuirii eshatologice. Însă, așa cum arăta cu o frumoasă metaforă teologul francez Olivier Clément, „Prometeu are ficatul ros de poluare”⁴¹. Din păcate, mișcările ecologice – care au început printre primele în lumea modernă să sesizeze această realitate și care mai ales pentru mulți tineri reprezintă o alternativă la religia instituționalizată –, deși bune în sine, nu vor reuși de unele singure să rezolve această criză până la capăt.

Așadar, mai arată Benedict al XVI-lea în enciclica citată, simplul adevăr științific (fie el și... ecologic!), nu este suficient pentru a asigura fericirea și bunăstarea. El trebuie susținut de adevărul moral, altfel devine un instrument inert, capabil să aducă deopotrivă atât viață cât și moarte, în funcție de intenția celui care îl mănuieste. Mai mult, când acest adevăr științific – în sine parțial și perisabil, căci și cunoașterea științifică este un drum, nu o destinație – când acest adevăr științific este idolatrizat, iar adevărurile de credință sunt trimise în exil, el duce la crearea unui orizont de așteptări false care în cele din urmă înăbușă inevitabil speranța. Sau, cu alte cuvinte, duce la disperare...

VII. Speranța nu dezamăgește⁴²: fiii lui Abraham

„Adame, unde ești?”

„Ți-am auzit glasul în grădină; și mi-a fost frică, pentru că sunt gol, și m-am ascuns.” (cf. *Gen* 3, 9-10)

Acest dialog din zorii omenirii exprimă un adevăr antropologic: necredința, lipsa de încredere, falsele așteptări născute din oprirea la aparențe⁴³ îl golesc pe om de ceea ce are el mai vital, de suflul liber

⁴¹ OLIVIER CLÉMENT, *Întrebări asupra omului*, Editura Arhiepiscopiei Alba Iulia, Alba Iulia 1996/1997, 127.

⁴² Cf. *Rom* 5, 5.

⁴³ „Veți fi *ca* Dumnezeu” – le spusese șarpele, dar nu „Veți fi Dumnezeu”. Această afirmație, cu putere de adevăr, o va face în schimb, cu amărăciune,

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

al vieții (v. mitul peșterii, la Platon), și-l izolează într-o condiție de retragere în sine, de singurătate (v. idolii peșterii, la Bacon).

La polul opus necredinței lui Adam se află în schimb Abraham, „părintele tuturor celor ce cred”. El a rămas în conștiința veacurilor pentru că „a nădăjduit împotriva oricărei speranțe” (cf. *Rom 4, 18*), devenind astfel părintele unui neam nespun de mare.

Am dorit să aduc în discuție istoriile acestor doi părinți ai noștri pentru că ele sunt, în final, cea mai bună ilustrare a distincției între speranță și așteptare, distincție pe care am căutat să o trasez până aici. În grădina Edenului (chiar acolo!), Adam își construiește un orizont de așteptări care îl duc la frustrare, la cădere. El își dă seama că este gol și se ascunde.

În pustiu Arabiei, în schimb, Dumnezeu îl face pe prietenul său Abraham să se sărăcească, treptat, de orice așteptare care nu este Dumnezeu. Spre deosebire de Adam care se privește narcisist în oglindă – *speculum* – și sfârșește prin a se închide în peștera – *spēcus* – idolilor săi interiori, Abraham este îndemnat în permanență să iasă afară, la loc deschis: afară din țara sa, din cortul său, din orizontul așteptărilor sale. Domnul îl conduce la ieșirea din cort și-i spune: „Privește spre cer și numără stelele, dacă poți să le numeri” (cf. *Gen 15, 5*). Pe măsură ce toate așteptările personale îi sunt zădărnice, Dumnezeu îi promite lui Abraham – paradoxal – o speranță tot mai mare: deși bătrân și având o soție sterilă, el va deveni părintele unui neam extrem de numeros, și în el se vor binecuvânta toate popoarele pamântului. Însă pentru realizarea acestei promisiuni, arată scriitorul și hagiograful Antonio Maria Sicari, era necesară „reducerea la zero a tuturor posibilităților omenești”⁴⁴. Așa se explică și ultima încercare la care îl supune Domnul pe Abraham atunci când îi cere să-l jertfească pe însuși Isaac, copilul făgăduinței. Abraham a crezut, „sperând împotriva

psalmistul Asaf („Voi sunteți dumnezei”, Ps 82, 6, cf. In 10, 34), pentru a le aminti contemporanilor săi decăzuți demnitatea de fii ai Celui Preaînalt.

⁴⁴ ANTONIO MARIA SICARI, *Portrete ale sfinților. Sfinții biblici și din secolele IV-V*, Editura Carmelitană, Snagov 2012, 30.

oricărei speranțe” (*Rom* 4, 18), și pentru ascultarea sa a fost aflat drept înaintea lui Dumnezeu.⁴⁵

Episodul biblic al chemării lui Abraham afară din cort, ca să privească stelele cerului și astfel să înțeleagă vastitatea promisiunii pe care i-o face Dumnezeu, se leagă în mod tulburător de ideea de speranță ca ieșire din peștera iluziilor și a idolatriilor noastre, din tunelul falselor așteptări care ne țin prizonieri. Și pe noi, din fiii lui Adam marcați de așteptări frustrante, Dumnezeu ne cheamă să devenim fii ai lui Abraham, într-o speranță care nu dezamăgește. Iar speranța noastră este Cristos⁴⁶.

VIII. În loc de concluzie

1. Rezumând cele discutate până aici, rezultă că *așteptarea* este o stare, ambivalentă în obiectul și efectele ei. Așteptarea poate fi o frână, când este nerealistă în obiectivele pe care le urmărește, dar poate fi și un factor de progres, când se traduce într-un scop precis, pozitiv și realizabil. Ca atare, așteptarea nu este nici bună, nici rea în sine: este pur și simplu o stare, al cărei grad de moralitate este dat de relația subiectului care trăiește așteptarea (sau așteptările) cu obiectul acesteia și cu orizontul în care se dezvoltă așteptarea. În acest sens, atunci când obiectul așteptării este legat de realitățile ultime, „suprapămâțești”, iar așteptarea este susținută de virtuțile teologale ale credinței și iubirii, ea devine, practic, *speranță* (în sens teologal). Pe de altă parte, dacă nu include transcendentul, oricât de nobil ar fi obiectul ei, așteptarea va fi ca o ancoră care ne ține pe loc în lumea „de dincoace”.

⁴⁵ Având în vedere că azi numărul celor care prin credința lor se revendică de la Abraham reprezintă mai mult de jumătate din populația globului (aproximativ 54%, cf. http://en.wikipedia.org/wiki/Major_religious_groups), putem spune că Dumnezeu n-a mințit și că speranța nu dezamăgește. Doar că, uneori, se poate să ia ceva mai mult timp.

⁴⁶ Cf. *Secvența pascală: Surrexit Christus, spes mea*. Iar Papa emerit BENEDICT AL XVI-LEA precizează: „Speranța creștină este o Persoană” (*Spe salvi*, nr. 5).

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

Virtutea teologală a *speranței*, în schimb, este ca o punte de lansare către lumea „de dincolo”⁴⁷.

2. Așa cum am văzut, este posibil – dar neconfirmat încă de stadiul actual al cercetărilor – ca, din punct de vedere etimologic, cuvintele „speranță” și „așteptare” să derive dintr-un radical comun, *SP(E)-. Fie că această ipoteză se va adevăra sau nu, cele două cuvinte sunt oricum înrudite ca sferă de semnificații, iar la nivelul limbajului profan ajung să fie chiar sinonime.

3. Revenind la conținutul semantic al celor doi termeni, de unde am plecat de fapt, observăm că atât *speranța* cât și *așteptarea* sunt legate de o dimensiune vitală, de problema supraviețuirii⁴⁸. Dar pe când *așteptarea* caută să rezolve această problemă punând în uz capacitățile intelectului – privirea, observația, analiza, in(tro)spectia, speculația etc. – *speranța* este ceva mult mai adânc, mult mai organic, ceva ce implică ființa în întregul ei și care are, în același timp, o miză mult mai mare decât simpla așteptare. Căci, în ultimă instanță, omul poate supraviețui (și chiar viețui bine, cu puțină strădanie) și fără să *vadă* (lat. *spectāre*), dar nu poate trăi fără să *respire* (lat. *spirare*), și nu se poate deschide darului mântuirii fără să *aspire* (lat. *spērāre*).

4. O bună parte a acestei lucrări a fost dedicată explicitării argumentelor – de tip lingvistic, antropologic, biblic și filosofic – care permit o distincție între speranță și așteptare. Am susținut această distincție într-atât încât acum, ajunși la final, am putea conchide că, speranța fiind singura care ne salvează, iar așteptările un lucru care ne distrage de la adevăratul nostru scop, ceea ce ne revine de făcut este că *cultivăm speranța și să anihilăm așteptările*. Dar cum și pe ce cale putem înceta să mai construim așteptări? Și, realist

⁴⁷ Iar săritul de pe puntea de lansare care este speranța, ne spune Benedict al XVI-lea, e un sport care se poate învăța.

⁴⁸ Ori a „supra”-viețuirii, am putea spune în cazul speranței.

vorbind, ne putem noi oare „aștepta” – iată și cuvântul de care trebuia să ne ferim! – să putem trăi o viață lipsită de așteptări?

Pe de altă parte, urmărind în profunzime mai ales argumentele lingvistice, am observat că din coroborarea datelor disponibile rezultă o imagine care pare să ne dărâme tot eșafodajul construit cu atâta grijă: speranța și așteptarea nu sunt realități atât de diverse, ci ar putea porni (cel puțin prin originea cuvintelor care denumesc cele două procese) de la unul și același element cognitiv. Cu alte cuvinte, speranța și așteptarea au ceva în comun: ele *converg*, ori mai degrabă *pleacă* din același punct.

Reluând diagrama prezentată la început, ne trezim în fața unui paradox (avertizasem încă de atunci că diagrama respectivă ne poate face surprize): punctul comun de plecare, al speranței și așteptării, locul unde cele două se întâlnesc și *coincid*, este intersecția celor două axe, adică acolo unde, formând o cruce, atât speranța cât și așteptarea sunt egale cu zero! Cum e posibil așa ceva? O asemenea reprezentare este cu totul abstractă: ea exclude din start omul real. Atunci ce șanse mai avem de a fi mântuiți, știind că mântuirea, așa cum ne învață sfânta Maică Biserică, presupune o integrare *plenară* (și nicidecum o anihilare) a tuturor dimensiunilor ființei noastre, ca *oameni reali*, în Dumnezeu? Între altele, în Crez mărturisim și credința că la sfârșit vor învia și *trupurile* noastre: deci toată această dimensiune concretă a vieții noastre, care reprezintă orizontul tipic al *așteptării*, va avea loc în Împărăția viitoare. Din această perspectivă, combaterea așteptărilor, renunțarea la așteptări, pe care păream să o fi identificat drept soluția generatoare de speranță, apare astfel ca un non sens, o aporie care contrazice tot ce s-a spus mai sus...

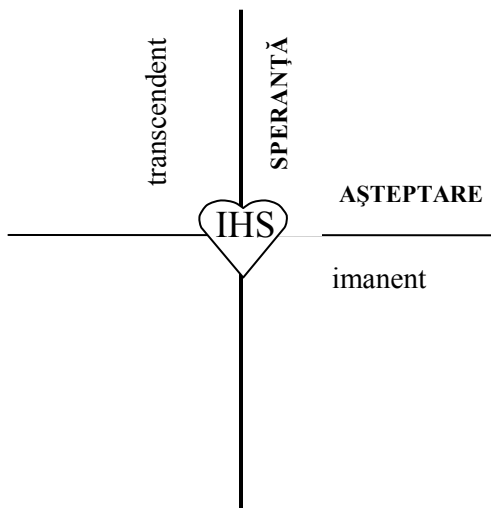
În partea a III-a vorbeam despre eșecul așteptărilor omenești ca premisă a instalării speranței creștine. Emblematică în acest sens este căderea Apostolului Paul pe drumul Damascului, comentată succint de Paolo Bizzeti SJ⁴⁹: „Convertirea lui Paul este experiența unui eșec: o

⁴⁹ Cf. BIZZETI, *Până la marginile pământului...*, op. cit., 178.

Între speranță și așteptare - o abordare pluridisciplinară

situație incomodă, foarte istovitoare. Calea sa creștină începe în momentul în care acceptă faptul că este un om care nu mai are alte certitudini și scopuri în afara numelui lui Isus, care răsună în el.” Ar putea fi acesta un punct de plecare în demonstrația noastră: speranța se naște când așteptările omenești sunt reduse la zero. Da, dar pentru ca modelul propus să funcționeze, pentru a dovedi că speranța și așteptarea pornesc din același punct, ar trebui ca și speranța să fie la un moment dat egală cu zero. Or atunci vorbim despre un om mort.

Răspunsul ne vine tocmai prin acest *om mort*. Sau mai bine spus, *întrupat* mai întâi, apoi *mort* și *înviat*. Iată cheia: dacă mântuirea nu înseamnă anularea oricărei așteptări prin absolutizarea speranței, ci se referă mai degrabă la *integrarea așteptărilor umane în speranța teologală*, așa cum afirmă antropologia creștină, acest lucru nu ne este cu puțință decât într-un *nume*: în numele Aceluia care, fiind Creatorul nostru și *Totul* nostru, pentru noi s-a făcut *nimic*. Prin întrupare și prin moartea *pe cruce* (moment în care și speranța și așteptarea au fost anulate *in absoluto*), El s-a făcut *zero* pentru ca astfel noi să putem ajunge la *plinătatea* vieții. Completând diagrama de la început cu acest Nume, totul capătă sens.



Liana GEHL

Aceasta este speranța noastră, speranță pascală care nu dezamăgește, și ne va fi de folos să medităm asupra ei în lumina Paștelui care se apropie⁵⁰.

⁵⁰ Articolul are la bază o conferință susținută în cadrul Academiei teologice „Anton Durcovici” pe 10 aprilie 2014, deci în apropierea Paștelui.

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

Francisca BĂLTĂCEANU*

Abstract

After an attempt to define the ambit of the notion of hope rather than to define it, starting from significant texts (the Bible, the Catechism of the Catholic Church, some of Pope Francis' homilies), this paper explores the import of Vladimir Ghika's statement „I am a teacher of hope”, which he made in his last but one letter written to his brother before his imprisonment, and its reference to Blessed Vladimir's entire life.

In order to better understand the scope of such a statement, the political and spiritual context of the moment when it was formulated has been reconstructed on the basis of his own writings. Further more other texts have been investigated, which give an insight into what Vladimir Ghika meant by hope and how he used to live it. Important moments of his life which show how hope inspired his acts of disinterested charity are evoked. They are mainly chosen from the period preceding his imprisonment, since those that followed it are better known.

The origin of this paper being a conference, it preserves a certain flavour of orality.

Keywords: hope, divine hope, Biblical illustration, courage, teacher, divine promises, fulfilment, disinterested charity.

Ce e speranța, până la urmă? În ultima vreme s-au aprofundat semnificațiile acestui termen: de exemplu, în *Catehismul Bisericii Catolice* – care, de altfel, este o carte foarte plăcută de citit și foarte interesantă – se explică:

Când Dumnezeu se revelează și îl cheamă pe om, acesta nu poate răspunde pe deplin iubirii divine prin propriile puteri. El trebuie să

* Francisca BĂLTĂCEANU este specialistă în filologie clasică și ebraică, profesor invitat la Universitatea București.

speră că Dumnezeu îi va da capacitatea de a-l iubi la rândul său și de a acționa conform poruncilor iubirii. Speranța este așteptarea încrezătoare a binecuvântării divine și a vederii fericite a lui Dumnezeu. Este și teama de a ofensa iubirea lui Dumnezeu și a provoca pedeapsa.¹

Păcatele contra ei sunt disperarea și prezența. În disperare, omul încetează să mai speră de la Dumnezeu mântuirea personală, ajutorul pentru a ajunge la ea sau iertarea păcatelor. În prezență, omul fie se încrede abuziv în capacitatea proprie de a se mântui, fie se încrede abuziv în Dumnezeu, sperând iertarea fără convertire și gloria fără merit².

În primul rând, însă, trebuie să vedem ce spune Biblia despre speranță. Biblia nu teoretizează, nu dă definiții, ci arată: speranța este încrederea că Dumnezeu își va ține făgăduințele. *Care* făgăduințe primează, *cum* și le va ține, este aici un proces îndelungat de înțelegere, care merită discutat odată mai pe larg. Oricum, atunci când Dumnezeu încurajează pe cineva, ceea ce îi spune mereu este: „Voi fi cu tine”³.

În ultima vreme, Papa Francisc a vorbit mult despre speranță. Și merită amintite câteva din cuvintele sale rostite în meditațiile de la Santa Marta, cuvinte minunate, fiecare în felul său. La 28 octombrie și, evident, la 21 noiembrie a spus: Speranța este cea mai smerită dintre cele trei virtuți teologale, pentru că în viață stă ascunsă. Totuși, ea, așa ascunsă cum e, stă în noi și ne transformă în profunzime. Așa cum o femeie însărcinată este femeie, dar, când e însărcinată, se transformă, devine mamă. Trimițând la Scrisoarea sfântului Pavel către Romani (8, 18-25), el spune că speranța e mai tare decât suferințele zilei, e o așteptare arzândă, o tensiune spre dezvăluirea lui Cristos. Nu e ușor de înțeles, spune el, pentru că speranța nu e totuna cu optimismul și nici cu atitudinea pozitivă. Nu e rea nici aceasta, dar nu este speranță. Și aproape că n-o sesizezi. Credința o simți, o vezi, știi ce e. Iubirea se

¹ CBC 2090.

² Cf. CBC 2091-2092.

³ Cf. *e.g.* *Is*, 41, 14; *Ier* 1, 8. 19 etc., etc.

practică, știi ce e. Dar speranța – spune el – e un risc, o virtute riscantă. Este o așteptare fierbinte spre dezvăluirea Fiului lui Dumnezeu, dar nu este o iluzie. A avea această speranță înseamnă a fi în tensiune spre dezvăluirea lui Cristos. Este cea pe care o aveau israeliții care, eliberați din robie, au spus: „Ni se părea că visăm. Atunci ni s-a umplut gura de veselie și limba de bucurie” (*Ps* 126, 1-2).

Scrisoarea către evrei (6, 19) o descrie ca pe o ancoră a sufletului prinsă în sanctuarul ceresc. Să fim atenți, spune el, unde ne prindem această ancoră, s-o aruncăm în oceanul adevărat și nu într-o mică lagună pe care ne-o facem singuri din orare, reguli, comportamente, principii, în care riscăm să ne sufocăm. Este un har care trebuie cerut. A trăi în speranță nu înseamnă doar a trăi ca buni creștini, a asculta de porunci și atât. A trăi în speranță este mult mai mult, și trebuie să-i cerem lui Dumnezeu harul de a fi oameni de speranță⁴.

Și o dă exemplu pe Maria, Maica speranței, cu exemple din viața ei: acel „Fie mie după cuvântul tău” nu e doar o acceptare de tipul: „Hai, fie”, ci o deschidere plină de încredere pentru viitor. La Betleem, unde îl naște pe Isus într-o asemenea sărăcie, când fuge în Egipt, la prezentarea în Templu, când i se vestește sabia care îi va străpunge inima, când Isus se pierde, la doisprezece ani, și, regăsit, îi răspunde prin ceva ce ea nu poate înțelege: sunt tot atâtea momente pe care Maria le trăiește în speranță. La picioarele crucii, ar fi putut spune că Dumnezeu nu s-a ținut de cuvânt; dar nu spune așa ceva, pentru că, datorită speranței sale, ea vede viitorul care se deschide în ziua de mâine a lui Dumnezeu. Candelă aprinsă la mormântul lui Isus – spune Papa Francisc – este speranța, și ne sfătuiește să ne gândim: Este aprinsă la noi această candelă?⁵

Vedem deci că, după cum definiția credinței s-a îmbogățit în timp, și speranța este ceva foarte complex. Ea se referă la făgăduința

⁴ Cf. meditația de la *Domus Sanctae Marthae*, 29 octombrie 2013 (*L'Osservatore Romano*, ed. quot., CLIII, 249), *passim*.

⁵ Cf. *Celebrazione dei Vespri*, Monastero di Sant'Antonio Abate all'Aventino, Roma, 21 novembre 2013, *passim*.

lui Dumnezeu privitoare la viața veșnică, dar, ținând seama de natura umană, noi mai avem nevoie și de altele până atunci. Este, cum zice Catehismul, speranța că Dumnezeu îți va da să-l iubești atât de mult cât vrea El. Dar și speranța că te va scoate dintr-o situație îngrozitoare, că o va rezolva El. Dar dacă nu te scoate? Ne amintim de cei trei tineri din Cartea lui Daniel: „Dumnezeul nostru, căruia îi slujim, poate să ne scape din cuptorul de foc și din mâna ta. Și chiar de nu [...] zeilor tăi nu le vom sluji” (*Dan 3, 17-18*).

Și cei din închisori sperau eliberarea, dar unii n-au apucat-o. Ce le răspundea Monseniorul Vladimir Ghika? Îi învăța cum să trăiască speranța. Până la speranță în sensul tare, el își dădea seama că e important să le dai oamenilor curajul de a trăi; pentru că, dacă trăiesc plenar, aceasta înseamnă să trăiască în generozitate și, în ultimă instanță, în căutarea lui Dumnezeu. Curajul e o treaptă adesea obligatorie. Drumul speranței are multe trepte și le vedem în viața Monseniorului Ghika.

Titlul cărții *Vladimir Ghika, Profesor de speranță*⁶, care, de altfel, a fost sugerat de ÎPS Ioan Robu, provine din ultima scrisoare adresată fratelui său Dimitrie, la 10 martie 1952, în care scrie:

Sunt tot pe picioare, și nu arestat. Sănătatea mai ține, cu un aspect care face să se spună despre mine că nu mă schimb, în ciuda anilor și a vârstei. Aceasta face impresie bună și-mi dă posibilitatea să fiu un mai bun consolator pentru alții, tip mascotă. De altfel, nu munca de a ridica moralul oamenilor lipsește, nici buna voință a celor care apelează la mine. – Sunt, din plin, profesor de speranță, în ciuda a toate, și foarte urmat, datorită mai ales unui optimism supranatural.⁷

De ce „profesor”? Monseniorul niciodată nu s-a dat drept maestru, n-a avut atitudinea de „învățător”, de tip: „Vino încoace, că

⁶ Francisca BĂLTĂCEANU, Andrei BREZIANU, Monica BROȘTEANU, Emanuel COSMOVICI, Luc VERLY, *Vladimir Ghika, profesor de speranță*, ARCB, București 2013.

⁷ *Fratelui meu din exil. Epoca stalinistă în România în scrisorile Mons. Vladimir Ghika*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008², 136-137.

te învăț eu!” Așa că este în această afirmație și un pic de umor, nu chiar amar, ci, cum s-ar zice românește, umor de pagubă, cum apare foarte des la el. În același timp, nu știu dacă era conștient în momentele acelea sau nu, dar a fi profesor implică și o cunoaștere profundă și largă a temei. Profesorul îi știe capătul: ce înseamnă tema despre care vorbește. Dar este și o școală: „profesor” atrage „școală”. Or, școală înseamnă gradație. Elevilor nu le spui totul de la început. Trebuie să le spui treptat ca să ajungă la capătul dorit.

În ce împrejurări scrie el acest text? Câteva exemple din scrisori vor arăta contextul acestor cuvinte puternice.

Providența se face simțită, de altfel, într-un mod aproape surprinzător, la fiecare alertă cât de cât serioasă, fie că e vorba de domiciliu, fie de libertate (dacă mai poate fi folosit acest cuvânt aproape ironic), fie de existența cotidiană. [...] Multe morți și sinucideri. Ne vedem rar: suntem înconjurați de denunțatori și de persoane eliberate *cu condiția* să dea *informații* – acest lucru creează o atmosferă aproape de nerespirat.⁸

În penultima scrisoare, cu câteva luni înainte de a fi arestat, scrie:

Lucrurile astea se întâmplă, tot din fericire, în cel mai rău dintre momente, o dată cu și după procesul Mons. Schubert, al Mons. Pacha & c. și în persecuția fățișă împotriva Bisericii. Unii s-au îndepărtat întrucâtva de noi ca de ciumați, cu „Sfânta Frică”, ce a devenit patroana recunoscută la înalt nivel a noii României. [...] Din punct de vedere apostolic, lucrurile merg bine, deși nu mai pot primi decât în sacristie, iar cele patru ore *pe săptămână*, joia și duminica, atunci când puteam să primesc „la domiciliu” „lumea de afară”, cu prezentarea și reținerea actelor pe tot timpul vizitei, nu mai există. Ne descurcăm cum putem la biserică; dar au ajuns să-i împiedice pe toți bolnavii să vină aici. Doar „oamenii de afară” pot intra, filați în toată

⁸ *Ibid.*, 136-139.

regula, de altfel. Predic adeseori în română, cu o voce prea slabă, dar, pentru cei care aud, cu mult mai mult succes decât aş fi crezut. Am devenit, de asemenea, organist improvizator la orga mare din capelă [...]. – Fac astfel, în folosul celorlalți, nu române fără cuvinte *à la Mendelssohn*, ci rugăciuni fără cuvinte, care au un impact uimitor. – Mi s-a spus și mi s-a repetat că-i fac pe oameni să plângă și asta-i face să vină tot mai numeroși atunci când mă produc. [...] Că îi „fac să plângă” astfel pe oameni am avut satisfacția să o văd cu ochii mei, ceea ce m-a încurajat și vine la timp, pentru că nu avem decât prea mult de plâns *în alt fel*.⁹

Apare tot acolo o imagine foarte puternică, poate că toți își aduc aminte de ea, ce redă senzația trăirii în acele momente.

Suferințele de orice natură au atins aproape limita a ceea ce se poate suporta, cu un fel de caracter ipocrit, subteran și progresiv. – O poveste de Edgar Poe cu pereți de fier, acționați printr-o mișcare de ceasornic, care se apropie unul de altul cu o viteză aproape imperceptibilă și constantă, de o jumătate de milimetru pe minut, și care nici în momentul strivirii finale și fatale nu se vor mișca nici mai repede nici mai încet pentru asfixierea și zdrobirea definitivă.

Din aceeași scrisoare aflăm unul din modurile în care era el profesor de speranță.

Am avut multe neazuri și neliniști cu D-na Georgescu. Avea sănătatea distrusă din cauza durerii pe care i-o provocase moartea mamei ei, survenită pe neașteptate, acum două luni – nu-și mai revenea, cu sincope chiar de două ori pe zi, când, în urma unei tragedii cumplite, fiul ei, micuțul meu geniu Mihai, a murit la Paris. – Telegramă sosită prin prietena Mininei Popovici Coandă, accident de laborator și text clasic de pregătire spunând să fie anunțat tatăl. Acesta, zdrobit de durere, dar crezând că nu poate să-i aducă la cunoștință soției adevărul în starea în care se afla aceasta fără să o

⁹ Scrisoarea din 7 noiembrie 1951, *ibid.*, 126-129.

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

omoare sau să o ducă la nebunie sau s-o împingă la sinucidere, și nevoit să plece trei săptămâni la Brăila, pentru pâinea familiei. Disimulare, interceptare de scrisori și ziare. Abia joia trecută i-au spus sărmanei mame ce s-a întâmplat. A fost îngrozitor. *Am stat trei ore cu ea alaltăieri. Am ieșit de acolo de-a dreptul frânt și epuizat* (subl. ns.). În ciuda pierderii credinței – pe care pretinde că a avut-o – de ani buni, am putut să-i fac bine și sper să o pot readuce la Dumnezeu, cu toată durerea atroce care o înnebunește. – Rugați-vă puțin...¹⁰

Dacă ne uităm în agendele Monseniorului, mai ales începând cu 1939, vedem cum sunt pline de vizite de tot felul ale unor oameni necăjiți, la limita deznădejdi.

Știm că a ales să rămână în România întâi pentru valurile de refugiați polonezi, apoi pentru tot ce simțea el că ar putea să facă – vizite la spitale, în închisori (până la venirea comunismului, când nu s-a mai putut așa ceva), organizarea rugăciunilor în adăposturi, în timpul bombardamentelor, bolnavi, săraci, oameni cu probleme de credință, de familie îi umplu ziua, zi după zi, conferințe, sprijinirea Liceului Francez, desființat apoi cu arestări etc.

Perioada 1939-1952 are oarecum un loc central în datele pe care le avem despre lucrarea lui ca „profesor de speranță”, dar va fi urmată de activitatea de după arestare¹¹. Și precedată de toată viața lui de până atunci.

S-ar pune întrebarea ce înțelege el prin speranță și cum o trăiește. Are teoretizări puține: câteva gânduri, câteva aluzii prin scrieri, un text din scrierea sa *La Souffrance*¹², citat de Jean

¹⁰ *Ibidem*, 130-131.

¹¹ Despre aceasta vom vorbi mai puțin aici, deoarece este acum mai bine cunoscută.

¹² *La souffrance*, ed. Beauchesne, Paris 1932; reluat în *Entretiens spirituels. Les réalités de la foi dans la vie, les réalités de la vie dans la foi*, ed. Beauchesne et fils, Paris 1961, 59-94 (91-94).

Daujat și reluat în cartea Yvonnei Estienne, socotit de ambii ca „un imn adresat speranței creștine”¹³.

Aceeași autoare, care a colaborat îndeaproape cu Vladimir Ghika într-o perioadă importantă a vieții sale, are cuvinte pertinente pentru a situa speranța în viața lui:

Iată așadar învățătura profundă, necesară, ce se desprinde din viața lui și care se cere cunoscută: ajuns în punctul unde singură iubirea omului crede în singura iubire a lui Dumnezeu, avea cu milostivirea divină o afinitate care îl făcea pe el însuși milostiv. Virtutea teologală a speranței decurgea de aici, strălucitoare: ea îl *spera* pe Dumnezeu direct în el pentru prieteni, pentru păcătoși, cu singura condiție de a-i vedea alergând în căutarea preferințelor Prietenului divin, dincolo de sfaturile cuprinse în Legea sa.¹⁴

Câteva exemple din „gândurile” pe care și le nota așa cum i le sugera clipa. Unele arată ce înseamnă pentru el personal speranța, altele ce înseamnă transmiterea speranței, dar lucrurile se întâlnesc și se acoperă.

„Dorința și speranța merg înainte, umăr la umăr.”

„Speranța – poartă a îngerilor.”

„Nu există speranță mare și sfântă fără multă credință și multă iubire.”

„Dorința și speranța își iau zborul îmbrățișându-se și ajutându-se una pe alta.”¹⁵

„A consola înseamnă a da viață unei speranțe”.

„Credința dă speranță și fixează iubirea.”

„Abisul speranței e poate și mai mare decât al dorinței”.

¹³ Jean DAUJAT, *L'Apôtre du XX^e siècle, Monseigneur Ghika*, Nouvelles Éditions Latines, 1962; Yvonne ESTIENNE, *Une flamme dans le vitrail, Souvenirs sur Mgr Ghika*, Éd. du Chalet, Lyon, 1963. Pentru textul propriu-zis, vezi mai jos.

¹⁴ Yvonne ESTIENNE, *O flacără în vitraliu, Amintiri despre Monseniorul Ghika*. Traducere din limba franceză de Mihaela Voicu, ARCB 2013, 9.

¹⁵ V. Arhiva Vladimir Ghika, ARCB, Baza de date - Gânduri, *passim*.

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

„Timpul coboară spre noi pe aripile milostivirii și urcă înapoi pe aripile speranței.”¹⁶

În unele cuvinte putem ghici ceea ce trăia el, deși este foarte econom cu stările sale sufletești. În cărticica despre *Prezența lui Dumnezeu*, spune:

Și regăsim în noi, cu un sentiment de siguranță fără nume, această caritate, această iubire a noastră pentru Dumnezeu, izvorâtă din iubirea lui Dumnezeu pentru noi – recunoaștem în ea pecetea lui Dumnezeu și atingem realmente ceea ce formează oarecum însăși substanța veșniciei fericite, ceea ce, din noi, trebuie să treacă de moarte, ceea ce singur trebuie să supraviețuiască sfintelor virtuți ale exilului, când credința va fi moartă de bucurie în sânul obiectului său, iar speranța, nimicită de însuși faptul de a fi împlinită și depășită. Chiar dacă această iubire de Dumnezeu, această veșnicie prezentă ar fi doar o străfulgerare, o clipă în străfundul sufletului, *aceasta* este și o *avem*: acest elan fără nume, această binecuvântare pură, care devine ca un suflet al sufletului nostru și centrul însuși al vieții noastre dintotdeauna. Este viața veșnică deja începută.¹⁷

Rămâne întrebarea: Și dacă Dumnezeu nu-ți împlinește rugămintea? Tu te rogi să te scape de suferință și El nu te scapă! În cartea despre suferință, spune:

Dar, dacă pe pământ trebuie să subziste mereu în suferință un anume mister pentru creștin, este un mister precum cele ale religiei lui, venit a-i spori credința, speranța, iubirea, meritele; unul din aceste mistere minunate și rodnice, pline de lecții mai înalte decât toate învățămintele date de lucruri.¹⁸

¹⁶ V. Yvonne ESTIENNE, *Monseigneur Vladimir Ghika – Derniers témoignages*, Éd. Beauchesne, 1970, *passim*.

¹⁷ Vladimir GHICA, *Entretiens spirituels. Les réalités de la foi dans la vie, les réalités de la vie dans la foi*, ed. Beauchesne et fils, Paris, 1961, 34.

¹⁸ *La Souffrance, op. cit.*, 65.

Apoi, legat de virtuțile teologale, îți spune cum să le trăiești în vizita făcută săracilor: cu încredere și cu conștiința că numai Dumnezeu poate să-ți facă darul minunat pe care tu trebuie să-l transmiți, „darurile de credință, de iubire și de speranță molipsitoare care fac fericirea în această lume și în cealaltă, pentru noi și în jurul nostru.”¹⁹

Și aici ne apropiem de felul în care Monseniorul trăiește și predă speranța – să spunem – ca profesor.

A avut o viață extrem de complexă. A trăit și a propagat speranța în multe împrejurări, în multe contexte foarte grele, și faptul că la sfârșit se poate numi „profesor“, adică faptul că în acele condiții îngrozitoare de prigoană, din închisoare, îi poate susține și duce la speranță pe ceilalți este cu deosebire semnificativ. Cu atât mai mult cu cât nu era un entuziast, un optimist din fire. Vedem în mai multe scrisori că are momente de depresie, coșmaruri ș.a.m.d.; (se întâlnește aici cu ceea ce spune Papa Francisc despre diferența dintre optimismul firesc și speranța supranaturală²⁰).

Facerea de bine, consolarea, ajutorarea celor mulți, în funcție de ceea ce numește „teologia nevoii“ este la el un mod de a fi profesor de speranță. Încă din copilărie, din prima tinerețe, știm că învață să se ocupe de bolnavi. La Roma e impresionat de operele de caritate²¹; își dă seama că acea caritate pe care o manifesti, dacă nu e o simplă chestiune instituțională sau formală, dacă e realmente trăită în virtuțile teologale, îl duce și pe celălalt la speranță și la trăirea prezenței lui Dumnezeu. Acest lucru se manifestă la el în curajul de a merge mai departe când știe, sau speră, că ceea ce face e voia lui

¹⁹ *La Visite des Pauvres*, in *Entretiens spirituels*, op. cit., 126

²⁰ Cf. meditația de la *Domus Sanctae Marthae*, 29 octombrie 2013.

²¹ „Grija față de săraci, de suferinzi luni de zile, zi de zi – aceasta cu privire la cunoașterea *practică* a lucrurilor. Mi-am petrecut acești ultimi ani din viață în spitale, în dispensare și în mansarde. Înveți multe acolo; și totodată uiți de tine.“ (V. Ghika, „Projet de réplique à un article injurieux paru dans le journal bucarestois Epoca”: Arhiva Vladimir Ghika ARCB); „Începând din 98, prima lecție dată de Roma; [...] de atunci înainte educația prin lucruri și cărți la Roma; influența operelor de caritate” (*Autobiografia* 1901/1902: Arhiva Vladimir Ghika ARCB).

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

Dumnezeu. Iar acest curaj, în împrejurările pe care le-a trăit, nu poate exista dacă nu e subîntins de o speranță teologală totală.

Ne aducem aminte de lupta pe care o dă, indiferent de greutateți, pentru a le aduce în țară pe Surorile Sfântului Vincențiu, Fiicele Carității. Vedem din scrisori: când totul pare gata, apare un blocaj.

Dacă vrea Dumnezeu, toate se vor ridica la loc, dar încercarea – scrie el – , în ajunul zilei când totul părea dobândit, e greu de trecut... La două zile m-au apucat din nou tulburările de inimă de care suferisem acum câțiva ani... Mi-a fost mai greu ca niciodată să lucrez. Îl chem pe Dumnezeu în ajutor ca să pună și El mâna.²²

Face și o educație la speranță. Ne amintim cum, în dispensar, afișează Fericirile pentru ca bolnavii, care uneori trebuie să aștepte mulțitor, pentru că veneau destul de numeroși, să înțeleagă, privindu-le, cum le privește Dumnezeu suferința. Și astfel ei capătă speranță în împlinirea făgăduințelor.

De la început e vorba acolo de caritate, este mărturie, nu căutarea directă de convertire. Vedem cum raportează numărul de musulmani, de evrei, ca să nu mai vorbim de ortodocși, care au fost tratați.

Este interesant felul în care are curajul să acționeze și pentru lucruri fără efect imediat și pe care poate nici nu ajunge să le vadă – domeniu în care nu rezisti dacă n-ar fi toate subîntinse de încrederea că Dumnezeu e fidel, nu te lasă baltă. De pildă, eforturile pentru unitatea Bisericii, bazate numai pe speranța în lucrarea Duhului.

La fel, apostolatul de la Villejuif. El spune că vrea să-l ducă pe Cristos la cei mai dezmoșteniți, la cei mai îndepărtați de Biserică. Și acolo, speranța pură e în acțiune și încrederea în atractivitatea lui Dumnezeu, fără compromisuri cu „naturalismul”, fără să-i „cumpere” cu bomboane, lucru care se mai petrece și acolo unde chiar n-ar trebui... Are încredere că Dumnezeu îi va atrage, și așa a și fost.

²² Scrisoare a lui Vladimir Ghika către Sr. Pucci, aprilie 1906? (Paris, arhiva Lazariștilor).

La Auberive, știm toate eforturile lui pentru a construi această Comunitate a Sfântului Ioan; dar acolo cazează și o grămadă de ruși albi fugari, fără căpătâi. Și aici tot profesor de speranță e, de la distanță mare față de împlinire, pentru că vede aceasta ca o lucrare de dragoste pentru semeni, dar și o lucrare pentru unitatea Bisericii.

Proiectul de la Auberive a însemnat să mergi ca Avraam fără să știi dinainte punctul de sosire; ca mersul pe apă cu încredere, zi după zi. Și chiar dacă a fost un aparent eșec, spune Yvonne Estienne, care l-a înțeles bine, el a avut ecouri până în Japonia și a fost începutul unei spiritualități ale cărei „valoare și dimensiune vor fi cunoscute mai târziu... măcar în lumina veșniciei”²³.

Și curajul lui de a merge mai departe după aparentul eșec care l-a făcut să sufere îngrozitor.

Tot așa e capacitatea lui de a spera dincolo de orice speranță, nu de a căuta să pună repede mâna pe o convertire. Jean Daujat vorbea despre zelul lui: blând, smerit, așteptând totul de la harul lui Dumnezeu²⁴. Era pe deplin un om al dorinței, așa cum spune Scriptura – am văzut din gândurile Monseniorului ce spune despre dorința care merge mână-n mână cu speranța – uneori dorința sapă un abis, pe care speranța îl umple cu asupra de măsură.

Observăm la el acea capacitate de adaptare care, dacă nu e subînținsă de speranță supranaturală, nu merge prea departe. Ne amintim cum vorbește despre „micuțul Fotino”. Era un tânăr în jur de douăzeci de ani care, în urma unei căderi, rămăsese paralizat de la brâu în jos. Familia, ortodoxă, se temea ca Monseniorul să nu-l atragă la catolicism, așa că-i ceruse să nu discute religie cu el și asista, precaută, la toate întâlnirile. Așadar, Monseniorul se duce zile și zile de-a rândul să joace șah cu tânărul, îi povestește călătoriile sale și îi aduce romane de aventuri. E aici o trăire extraordinară a speranței, nu o forțare a unei convertiri.

²³ Y. ESTIENNE, *Une flamme dans le vitrail*, 77.

²⁴ Cf. J. DAUJAT, *L'Apôtre du XX^e siècle*, 164-165.

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

Monseniorul vorbește chiar despre asistența pentru un sinucigaș. Câți dintre cei care, ducându-se la cineva, ar fi aflat că acela s-a sinucis, nu l-ar fi respins: gata, s-a osândit! El, când află, nu-l respinge, speră dincolo de orice speranță, stă la căpătâiul lui și se roagă, iar rezultatul rămâne în misterul lui Dumnezeu.

Cărțile care vi s-au întors provin de la cineva care nu mai e pe această lume (un sfârșit tragic și a cărui amintire mă urmărește, căci, din lipsă de mijloace de locomoție ca să mă pot duce destul de des la bolnavul meu, lăsasem să treacă o lună fără să-l văd și n-am putut să mă aflu acolo ca să-l apăr de o disperare amară care l-a făcut să părăsească pământul, la 25 ianuarie). Chemat de rude, am ajuns la căpătâiul lui ca să mă lupt pentru el, fără succes, cu moartea, timp de trei zile – toate antidoturile au fost inutile și eu însumi am sfârșit prin a mă îmbolnăvi de oboseală și de supărare, cu atât mai mult cu cât era pentru mine al doilea caz de acest fel în câteva luni.²⁵

Tot așa va fi și în închisoare. Organizează și momente de rugăciune – Calea Crucii – , le spune atunci și câteva cuvinte colegilor de celulă, dar are și delicatețea, sensibilitatea să nu-i înecă cu predici pioase. Îi întrebă: „Ce vreți să vă povestesc?” Și le povestește, cu mare efort fizic, din călătoriile lui de peste tot. Avea această inteligență, acest respect de a nu-i cufunda în religios la timp și la netimp, ci de a-i lua de unde se aflau ei.

Profesor de speranță ajunge în final din cauza acestei tensiuni spre Dumnezeu, spre împlinirea preferințelor lui, aflate din „teologia nevoii”. Aceeași tensiune spre Dumnezeu, pe care o trăiește neconștient, îl susține în anchetă, unde nu a trădat pe nimeni, în ciuda torturilor. Ne amintim curajul din timpul procesului, mesajul de iertare de la încarcerarea la Jilava. Ne amintim cum susține curajul colegilor din celula de la Jilava: se roagă cu ei, meditează, le explică

²⁵ Scrisoare a lui V. Ghika, iulie 1944 (Arhiva V. Ghika ARCB, ciornă corespondență Bibescu).

realitatea faptului că Dumnezeu îi iubește: „Ne-a adus aici ca să ieșim mai buni”. Iar cei din jurul lui au spus că îl vedeau într-adevăr fericit când se ruga, dar în același timp nu arăta niciodată că e deranjat când i se adresa cineva. Nu refuza niciodată pe nimeni.

Ne-am putea închipui ceva din felul cum „preda” speranța, de pildă din „imnul adus speranței creștine”, despre care am amintit deja.²⁶

Dumnezeu este Tatăl Jurământului, iar noi suntem copiii Făgăduinței: El, Tatăl Jurământului de dragoste, iar noi, copiii Făgăduinței bucuriei... Suntem creați, am fost răscumparați, putem fi sfințiți, suntem astfel de trei ori purtați în rărunchii lui Dumnezeu, în măruntaiele milostivirii, măruntaie ale unui Duh infinit, care nu pot avea nici formă, nici nume, dar a căror natură și putere o putem ghici atunci când le numim Milă și Iubire. Creație, răscumpărare și mântuire, trei paternități ne cuibăresc în Inima divină pe care nu o putem numi fără a mișca însăși materia inimii noastre, atât de departe de Dumnezeu în aparență, fără ca tresărirea pornită din Ființa fără de început să nu se comunice și să nu se facă simțită în carnea născută ieri, plină de sfârșit și de nimic, dar care, auzindu-l pe Dumnezeu, va fi ea însăși chemată, într-o zi – când nu vor mai fi zile – la părăsirea slavei sufletului.

Făgăduința se va împlini; până atunci, suntem plini de așteptare, așteptarea sigură a fericirii supreme, care este deja fericire, umplând conștiința cu mulțime de dorințe mărețe, nerăbdătoare, asemenea unor vulturi captivi, care bat din aripi, gata să-și ia zborul.

Anarhiile și poftele oștirii răului așteaptă ceea ce, în limbajul lor convențional, este numit seara cea mare. Noi, creștinii, așteptăm dimineța cea mare a vieții veșnice, quasi mane expansum super montes. Dimineța cea mare, deja revărsată peste munți, al cărei reflex strălucește deja peste toate cele înalte și frumoase, peste toate cele mai sfinte și mai îndrăznețe creații ale lui Dumnezeu, peste tot ce urcă spre El și se apropie de El. Să suim pe culmile sfintei Așteptări,

²⁶ Yvonne ESTIENNE, *O flacără în vitraliu, Amintiri despre Monseniorul Ghika*, op. cit., 235-237.

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

pe munții care primesc deja lumina cea de sus. Vom merge să vedem, nu, asemenea prorocului, pământul făgăduiuit, ci cerul sigur. Și vom merge și mai departe. Copii ai Făgăduinței suntem, după minunatul cuvânt al Scripturii, și înlănțuiți de speranță. Să privim lanțul care ne leagă și de ce anume ne leagă: ce lanț tainic, acest lanț al speranței! Impalpabil precum tremurul luminii, tare ca oțelul, indestructibil și firav, asemenea unei raze de soare oglindite, care vine la noi de la infinit și de la noi la infinit. Ea trece prăpastia cu ușurință divină, șerpuieste, sigură, dreaptă, rapidă precum lumina, blândă precum mângâierea soarelui îndepărtat. Tot ce plutește în transparența ei se luminează și dănuiește scânteind pe drumul său. Sufletul merge de-a lungul splendorii sale.

După ce am sărutat acest lanț de aur care revarsă spre noi Lumina din Lumină, pe Dumnezeu din Dumnezeu, să urcăm de-a lungul liniei drepte și pure pe care o trasează în azur. S-o urmăm. Până unde ne va duce?

Înaintăm, și în jurul nostru se lărgesc, precum unde de forță, ecourile cuvintelor sacre, ale jurămintelor, jurămintele lui Dumnezeu, haruri răspândite de iubirea divină; în jurul nostru se deschid necunoscute rezonanțe divine. Linia se oprește, se oprește dintr-o dată: e acolo ceva ca un fel de geniu invizibil, straniu, solemn. E ca o poartă de taină. Iată foarte sus, în cer, o poartă. La ceasul rugăciunilor, doar visurile și îngerii noștri pot să treacă de ea. S-o deschidem dintr-o dată, cu toată puterea aripilor credinței noastre, care ne ridică până la ea ca în vis și în spirit. Bătaia aripii a deschis-o larg. Îndărătul nostru, sub noi, iată pământul – culmi pierdute ce se pierd – ultimele contururi ale caselor încercării. În fața noastră, cerul, unde ceea ce ochiul nu a văzut, urechea nu a auzit, sufletul n-a cutezat să năzuiască, este pregătit celor pe care Dumnezeu îi iubește.²⁷

²⁷ «Dieu est le Père du serment et nous sommes les enfants de la Promesse: Lui, le Père du serment d'amour, et nous, les fils de la promesse de joie ... Nous sommes créés, nous avons été rachetés, nous pouvons être sanctifiés, nous nous trouvons ainsi trois fois portés dans les entrailles de Dieu, dans ses viscères de miséricorde – ces viscères d'un Esprit infini, qui ne peuvent avoir ni forme ni nom, mais dont nous devinons la nature et la puissance de vie quand nous les appelons Pitié et Tendresse. Création, rachat et salut, trois paternités nous blottissent en ce cœur divin que nous ne

pouvons nommer sans que vienne s'émouvoir la matière même de notre cœur, si loin de Dieu en apparence, sans que le tressaillement parti de l'Être qui ne se connaît pas d'origine ne vienne se communiquer et ne s'éprouve dans cette chair née d'hier, pleine de fin et de rien, dans cette misère mouvante qui demain va pourrir, mais qui, pour avoir entendu Dieu, sera elle-même associée un jour – quand il n'y aura plus de jours – à la gloire de l'âme. La promesse se réalisera; jusque-là l'attente nous remplit, la sûre attente du bonheur suprême, qui est déjà du bonheur, peuplant la conscience d'une foule de désirs magnifiques, impatients comme des aigles captifs, qui battent des ailes, toujours prêts à s'envoler ... Les anarchies et les convoitises de l'armée du mal attendent ce que, dans leur langage conventionnel, elles nomment le grand soir. Nous, chrétiens, nous attendons le Grand Matin de la vie éternelle, *quasi mane expansum super montes*. Le grand matin déjà répandu sur les montagnes, celui dont les reflets brillent déjà sur toutes les hautes et belles choses, sur toutes les plus saintes et les plus audacieuses créations de Dieu, sur tout ce qui monte vers Lui et L'approche. Montons sur les cimes de la Sainte Attente, sur ces montagnes qui reçoivent déjà le jour d'en haut. Nous irons y voir non point comme le Prophète une terre promise, mais un ciel assuré. Et nous irons encore au-delà. Enfants de la Promesse, nous sommes aussi, selon la magnifique expression de l'Écriture, les enchaînés de l'Espoir. Regardons la chaîne qui nous tient et ce à quoi elle nous relie: quelle chaîne mystérieuse, cette chaîne d'espoir! impalpable comme un frisson de clarté, solide comme l'acier, indestructible et ténue, pareille à un rayon réfléchi, elle va de l'Infini à nous, de nous à l'Infini. Elle franchit l'abîme avec une légèreté divine, elle ondule sûre, droite, rapide comme la lumière, douce comme la caresse du lointain soleil. Tout ce qui flotte dans ses transparences s'illumine et danse en étincelles sur son trajet. L'âme se meut tout le long de sa splendeur. Après avoir baisé cette chaîne de feu que nous jette la Lumière de Lumière, le Dieu de Dieu, remontons la droite et pure ligne qu'elle trace dans l'azur. Suivons-la. Jusqu'où nous mène-t-elle? Nous allons et autour de nous s'élargissent connues des ondes de force les échos des paroles sacrées, les choses jurées et jurées par Dieu, les grâces répercutées de l'amour divin, autour de nous s'épanouissent je ne sais quelle divines résonances. Elle s'arrête, elle s'arrête soudain: il y a là comme un invisible génie, étrange, solennel. Voici quelque chose comme une porte de mystère. Voici très haut dans le ciel comme une porte. Pour l'heure nos prières, nos rêves et nos anges, seuls, savent la passer. Ouvrons-la d'un coup avec toute la force des ailes de notre foi, qui nous transporte jusqu'à elle comme en songe et en esprit. Le coup d'aile l'a ouverte à deux battants. Derrière nous, au-dessous de nous, voici la terre – des cimes perdues qui s'effacent – les derniers linéaments des maisons d'épreuve. Devant nous le ciel, où ce que nul œil n'a pu voir, nulle oreille entendre, nulle âme osé songer, est réservé à ceux que Dieu aime».

Fericitul Vladimir Ghika – profesor de speranță

Preasfințitul Ioan Robu, în prefața la cartea *Profesor de speranță*, cita o observație a părinților Monseniorului, din copilăria acestuia, la trei ani și jumătate:

Văsând orizontul, el spune: „Uite, mamă, cerul sărută pământul”. Recitind această biografie – continuă ÎPS – citatul de mai sus mi-a atras atenția în mod deosebit, m-a însoțit până la ultima pagină, făcându-mă să văd că, de fapt, întreaga viață a Monseniorului Ghika ne transmite aceste cuvinte: „Uite... cum cerul sărută pământul”... Purtător al sărutului cerului pentru toată lumea pe care o întâlnește, devine astfel profesor de speranță...²⁸

Închei și eu cu un citat referitor la copilărie, pe care Monseniorul îl povestește în Autobiografia sa:

Cu puțin înainte de moartea tatei, inaugurasem o rugăciune copilărească, din nefericire curând abandonată, care îi cerea lui Dumnezeu să-i facă veșnici pe părinții mei – apoi, gândindu-mă mai bine, să facă veșnică pe toată lumea din clipa acelei rugăciuni. La început sperasem foarte serios că o cerere atât de legitimă va avea succes.²⁹

Oare i s-a împlinit acea rugăciune? Am zice că s-a împlinit cu asupra de măsură, nu în sensul în care o înțelegea copilul, care, de altfel, avea să fie foarte traumatizat curând de moartea tatălui. Dar s-a împlinit în mod mai bogat, pentru că în tot cursul vieții sale el i-a ajutat pe mulți să facă față, să poată trăi cu speranță aici și să ajungă la viața veșnic fericită. Așa că mulți trăiesc veșnic datorită lui.

²⁸ *Vladimir Ghika, profesor de speranță, op. cit.*, 13-14.

²⁹ Manuscris autobiografic 1901/1902 (arhiva Vladimir Ghika ARCB).

Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika. Posibile puncte de dialog între cele două personalități

Iulia COJOCARIU*

Abstract

In the first part of the article, we present the three letters sent by Aldous Huxley to Vladimir Ghika in 1933. These letters are the proof of the fact that the two personalities did exchange several books. From one of Aldous Huxley's letters we learn about his passion for painting, until recently a little known fact as his paintings have only lately been reproduced. In the second part of the article, we attempt to establish certain possible dialogue topics between the two, starting from their writings and preoccupations. Even if there hasn't been any real encounter between Vladimir Ghika and Aldous Huxley, there still existed an exchange of epistles, which prove, at least from the part of the British writer, a tone full of respect. Unfortunately, we are not in the possession of the letters sent by Vladimir Ghika.

Keywords: Vladimir Ghika, Aldous Huxley, music, religious art, humanism.

Pentru anul 1935 există mai multe agende pe care Monseniorul Ghika a făcut notații. Pe una dintre ele, la data de 17 martie, figurează numele Huxley. Dar în dreptul numelui se găsește și un semn de întrebare. Același semn apare și alături de un alt nume notat la aceeași dată. Este posibil ca aceste nume să fi fost scrise cu anticipație și apoi să fi intervenit o schimbare de planuri. Pentru că numele sunt scrise cu stiloul, dar sunt tăiate cu creionul. Și tot cu creionul este notat St Ange. Și pentru ziua următoare apare aceeași notație, alături de mai multe nume de persoane cu care Monseniorul probabil că s-a întâlnit.

Eugen Viehmann afirmă în mărturia sa despre Monseniorul Ghika faptul că Aldous Huxley și Vladimir Ghika s-ar fi putut întâlni, dar acest lucru a fost împiedicat de expedierea la o adresă greșită a

* Doctorand al Facultății de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București

unei scrisori trimise scriitorului englez de Vladimir Ghika¹. Dacă acesta a fost cu adevărat motivul pentru care nu s-au întâlnit, nu putem ști. Ceea ce știm cu certitudine este că a existat un schimb de scrisori între ei. În arhiva Ghika se află transcrise într-unul din caietele Pr. Georges Schorung trei scrisori adresate de Aldous Huxley lui Vladimir Ghika. Toate datează din anul 1933 și sunt scrisori de răspuns: 18 mai, 14 octombrie, 25 noiembrie². Prima scrisoare este trimisă din America, adresa fiind Essex House, 160 Central Park South, New York. A doua scrisoare este din Franța, pe atunci soții Huxley aflându-se la vila lor din Sanary, La Gorguette (Var). Cea de-a treia scrisoare este din Spania, de la Madrid.

Din prima scrisoare, aflăm că Monseniorul Ghika intenționa să-i trimită scriitorului englez niște desene³, lucru pentru care A. Huxley îi este recunoscător. De asemenea, scriitorul menționează că tocmai se întorsese din Mexic⁴ și că speră să ajungă în Franța la începutul lunii iunie, ceea ce ar putea constitui un moment prielnic pentru o întâlnire între cei doi, „în sud sau la Paris”. Cum au ajuns să se cunoască (epistolar) scriitorul englez și prelatul protonotar? Este posibil ca persoana de legătură să fi fost Leo Ward⁵, un prieten comun al celor doi. Însuși Huxley îi menționează numele chiar în această primă scrisoare: „vom vorbi despre prietenul nostru, Leo”⁶. Apoi, faptul că

¹ Cf. Eugen VIEHMANN, *Monseniorul Vladimir Ghika. Amintiri*, mărturie care însoțește o scrisoare trimisă de E. Viehmann Mihaelei Vasiliu la 29.06.2010, 1, xerocopie, Arhiva Ghika - ARCB. Despre acest lucru vorbește și Aldous Huxley în a doua scrisoare, spunându-i că probabil a notat pe plic The Atheneum Picadilly, adresa fiind însă Pall Mall.

² Caiet Schorung IX, 6, Arhiva Ghika – ARCB, 6-7.

³ Este vorba de albumul *Intermèdes de Talloires* pe care îl va primi în curând.

⁴ Această călătorie va fi descrisă într-o carte care va apărea în anul următor, *Beyond the Mexique Bay*.

⁵ Leo Ward și Vladimir Ghika s-au cunoscut în anul 1926. Leo Ward era vărul soției lui Matila Ghyka, Eileen.

⁶ Scrisoare Aldous Huxley către Vladimir Ghika, 18.05.1933, Caiet Schorung IX, 6, Arhiva Ghika – ARCB.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

Leo Ward îl cunoștea pe scriitorul englez și că se bucurase la un moment dat de prietenia lui rezultă și din două scrisori pe care acesta i le expediază Monseniorului Ghika în 1934, una dintre ele, și cealaltă, probabil în 1936. Vom vorbi puțin mai departe despre acestea. Tot în prima scrisoare, Huxley mai menționează că în eventualitatea unei întâlniri ar putea vorbi „despre lucrurile care ne unesc și despre altele care ne separă”.

A doua scrisoare a fost expediată ca răspuns la primirea albumului *Intermèdes de Talloires* trimis de Vladimir Ghika. Aldous Huxley scrie că a găsit albumul la întoarcerea sa din Mexic și că nu a știut la ce adresă să-i scrie. De aceea, probabil, a întârziat cu răspunsul. Îi mulțumește pentru „acest dar fermecător”, căruia îi apreciază „fantezia, calitate pe care o urmărește ca pictor (căci pictez cu pasiune, pentru a mă recrea, cu o muncă de dexteritate manuală, de oboselile pur intelectuale ale scrierilor literare)”⁷. Într-adevăr, Aldous Huxley s-a ocupat și de pictură. Există câteva tablouri pictate și semnate de el, ale căror reproduceri au fost publicate în urmă cu câțiva ani în volumul *Aldous Huxley Annual. A Journal of Twentieth Century Thought and Beyond*⁸. În scrisoarea sa, scriitorul englez face câteva aprecieri cu privire la tehnica pe care o folosește el în pictură precizând că nu ar putea să picteze fără să aibă în față obiectul concret, tridimensional. Și consideră că interlocutorul său, din contră, s-ar simți mai degrabă „jenat de această realitate obsedantă sau de această iluzie obsedantă, de acest fragment din Maya bu-

⁷ Scrisoare Aldous Huxley către Vladimir Ghika, 14.10.1933, Caiet Schorung IX, 7, Arhiva Ghika – ARCB.

⁸ Benfried NUGEL, Jerome MECKIER, „Aldous Huxley as a painter”, in Benfried NUGEL, Jerome MECKIER (ed.), *Aldous Huxley Annual. A Journal of Twentieth Century Thought and Beyond*, vol. 10/11, 2010/2011, 67-77. În carte sunt reproduse cinci tablouri, toate realizate folosind tehnica guașei. Tablourile datează din anul 1932 cu aproximație și înfățișează peisaje din Sanary, o cameră a locuinței scriitorului din Sanary, o vază cu flori.

distă”⁹. Această ultimă expresie folosită de scriitorul englez se încadrează tocmai în lucrurile care îi separau pe cei doi sau care poate i-au împiedicat să se întâlnească.

Cea de-a treia scrisoare a fost expediată după primirea unui mic volum, pe care Huxley îl numește „plin de lucruri frumoase și profunde”¹⁰. Este posibil ca acest „mic volum” să fie *Pensées pour la suite des jours*. Această epistolă este trimisă din Spania, unde s-a refugiat pentru a se odihni după o perioadă intensă de lucru. El mărturisește că a venit în Spania

pentru a mă reînșufleți la vederea tablourilor lui El Greco de la Prado și Toledo. Le-am găsit mai mult ca niciodată extraordinare și frumoase. *Înălțarea Fecioarei* de la Toledo și *Învierea* de la Prado sunt de o splendoare de nespus, chiar dacă în același timp sunt puțin înfricoșătoare. Aceste extaze ale lui El Greco au ceva foarte apăsător în intensitatea lor.

Într-un post-scriptum la scrisoare menționează faptul că i-a trimis prin editorul său o antologie cu comentarii pe care a realizat-o cu un an în urmă și că aceasta conține diferite fragmente de scrieri în engleză, cele mai multe, dar și în franceză, italiană și latină. Și mai adaugă: „vă va face cu siguranță plăcere să citiți fragmentele pe care le-au scris alții și poate și să citiți ceea ce am adăugat eu”. Volumul despre care vorbește Aldous Huxley pare să fie cel intitulat *Texts and Pretexts. An anthology with Commentaries*¹¹, în care sunt adunate fragmente din diverse scrieri, în general poezii, preluate în limba originală (engleză, franceză, spaniolă, italiană, latină și greacă), și însoțite de comentarii mai scurte sau mai ample ale lui

⁹ Scrisoare Aldous Huxley către Vladimir Ghika, 14.10.1933, Caiet Schorung IX, 7, Arhiva Ghika – ARCB.

¹⁰ Scrisoare Aldous Huxley către Vladimir Ghika, 25.11.1933, Caiet Schorung IX, 7, Arhiva Ghika – ARCB.

¹¹ Aldous HUXLEY, *Texts and Pretexts. An anthology with Commentaries*, Harper & Brothers Publisher, New York and London, 1933.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

Huxley. Apar aici în antologie: Beaudelaire, Shakespeare, Vergiliu, Whitman, Prudențiu, Platon, Plutarh etc. Aceste fragmente sunt grupate tematic. Apare între aceste teme și una din trăsăturile specifice scriitorului englez în acea vreme, și anume, anticlericalismul. El îi citează și pe unii autori creștini, precum Sfântul Ioan al Crucii, sau Balbulus, un autor de imnuri creștine, dar grupează versurile lor în tematici total opuse intenției autorilor lor.

Leo Ward, pe care l-am amintit mai sus, vorbește în scrisoarea sa din 13 octombrie 1934 adresată lui Vladimir Ghika despre „singurătatea păgână” în care s-a retras Huxley și își exprimă convingerea că numai un har deosebit l-ar putea câștiga de partea credinței, lucru pe care speră că îl va realiza Monseniorul ca instrument al lui Dumnezeu. Vladimir Ghika și Aldous Huxley nu s-au întâlnit, schimbarea nu a avut loc. Însă la un moment dat se pare că a circulat un zvon conform căruia Huxley s-ar fi botezat¹², fapt de care Leo Ward se îndoia, chiar dacă, așa cum scrie într-o scrisoare care datează probabil din anul 1936, „acest lucru i-ar produce o mare bucurie”¹³. Aceeași scrisoare ne oferă o caracterizare a scriitorului, pe care îl considera ca având „o natură profundă”, și chiar dacă nu îl cunoaște îndeaproape, se teme că „a pierdut orice urmă de prietenie, pe care a avut-o pentru mine, din cauza propriilor mele greșeli”. Cu toate acestea, pe lângă rugăciunea constantă pentru el, își exprimă speranța că se vor reîntâlni ca prieteni în cer, „nu contează cum”.

Ar fi putut exista oare un dialog între Vladimir Ghika și Aldous Huxley? Din cuvintele pe care le folosea Aldous Huxley în încheierea primei sale scrisori, „vom vorbi [...] despre lucrurile care ne

¹² Aldous Huxley, deși botezat în credința anglicană, a crescut într-un mediu agnostic. Însă în scrierile sale a arătat mereu o continuă căutare a dimensiunii spirituale, mistice a vieții, conturând o viziune spirituală proprie care îmbina elemente din mistica orientală și din cea occidentală.

¹³ Scrisoare Leo Ward către Vladimir Ghika, probabil din 1936, Caiet Schorung, 98.

unesc și despre altele care ne separă”, se vede că scriitorul englez nu excludea posibilitatea unei discuții. Care sunt aceste lucruri care îi unesc și care sunt cele care îi separă? Anticlericalismul lui Huxley ar putea fi unul din lucrurile care îi separau, apropierea sa de spiritualitatea orientală, budistă în special, ar fi un altul. Din credința creștină era mai mult atras de partea de scandal, dovadă stau două din romanele sale, *The Grey Eminence*, o biografie a părintelui Joseph, pseudonimul lui François Leclerc du Tremblay, un călugăr capucin apropiat al Cardinalului Richelieu, și *The Devils of Loudun*, un roman despre călugărițele posedate de la Loudun și despre procesul intentat lui Urbain Grandier. Aveau în schimb anumite puncte în comun, cum ar fi gustul pentru cărțile de maxime și aforisme, pe care Aldous Huxley le citea cu interes, iar Vladimir Ghika a practicat acest gen de scriere toată viața, pictura era o îndeletnicire comună celor doi, muzica, interesul pentru dramaturgie, chiar dacă pentru specii diferite.

În cele ce urmează vom încerca trasarea unor posibile puncte de dialog între cele două personalități pornind de la lucrurile care ar fi putut să-i apropie sau să-i despartă, așa cum pot fi ele observate din scrierile lor, în principal. Dacă ar fi să-i încadrăm pe cei doi protagoniști ai unui posibil dialog, i-am așeza sub emblema umanismului pe fiecare din ei.

1. Cărțile de maxime și aforisme

În scrisoarea din 25 noiembrie 1933, Aldous Huxley nu comentează mai mult cu privire la volumul primit de la Vladimir Ghika. Dacă acest volum este într-adevăr cel de *Pensées*, putem să punem această carte în legătură cu faptul că scriitorul englez socotea utilă o astfel de scriere mai ales ca lectură de călătorie, așa cum el însuși recomandă într-unul din eseurile sale¹⁴. În acest eseu, Aldous Huxley spune că în general oamenii își supraestimează capacitatea

¹⁴ Aldous HUXLEY, „Cărți de citit în călătorie”, în Aldous HUXLEY, *Și restul e tăcere*, Editura Univers, București, 1977, 61.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

de a depune efort pentru lectură în călătoriile lor și de aceea cară după ei în mod inutil cărți voluminoase și greu de citit, din care nu apucă să citească decât foarte puțin¹⁵.

El recomandă ca lectură „o operă astfel concepută, încât s-o poți deschide la orice pagină cu certitudinea că vei găsi ceva interesant, de sine stătător și susceptibil de a fi citit cu repeziciune”. Cărțile care întrunesc această condiție sunt volumele de versuri, care la fiecare pagină prezintă „ceva de sine stătător și rotunjit”, iar în plus poezia „poate fi învățată pe de rost”¹⁶.

Mai recomandă de asemenea răsfoirea unui volum din *Encyclopaedia Britannica*, pe care o consideră „cartea ideală pentru turistul care nu dispune decât de repaosuri scurte și sporadice”, dar totuși, pentru el personal, nu este decât o carte a cărei lectură folosește doar ca „distracție de moment [...] [pentru] că acasă, în perioadele când mă aștern serios pe lucru, m-aș rușina să mă las furat de asemenea curiozități dezmățate”¹⁷. O altă recomandare pentru călătorii o reprezintă culegerile de aforisme și maxime, „cu condiția să fie bune – ba chiar foarte bune [...] Da, maximele constituie cea mai agreabilă lectură într-o călătorie. Îți ia un minut ca să citești o cugetare ce-ți furnizează apoi material de gândire pentru ceasuri întregi”¹⁸. În acest eseu, Aldous Huxley dă ca exemple de astfel de cărți volumele de aforisme ale lui La Rochefoucauld și Nietzsche și motivează și de ce le consideră valoroase. Dacă cei doi, Aldous Huxley și Vladimir Ghika, ar fi reușit să aibă posibilitatea unei discuții, poate că ar fi pornit de la unele din „gândurile” Monseniorului. Că acestea sunt frumoase și profunde o spune și Huxley.

¹⁵ *Ibidem*, 59.

¹⁶ *Ibidem*, 60.

¹⁷ *Ibidem*, 66-67.

¹⁸ *Ibidem*, 61.

2. Pictura

Pictura ar fi putut constitui un alt punct de dialog între cei doi, Monseniorul Ghika având un talent deosebit pentru desen și pictură. Deci împărtășeau o pasiune comună. Dar, mai mult decât atât, găsim în scrierile lui Aldous Huxley numeroase aprecieri legate de arta religioasă. Pe lângă pictorii menționați în cea de-a treia scrisoare trimisă lui V. Ghika, Huxley era un admirator al lui Caravaggio, un pictor foarte controversat, dar cu o operă valoroasă și care își exercită influența în continuare. Acest pictor este menționat în romanul *Galben de crom*, în care unul din personaje vorbește despre câteva din lucrările lui. În eseurile lui Huxley găsim aprecieri cu privire și la alți pictori. De exemplu, Breughel, căruia îi dedică un eseu, sau Piero della Francesca a cărui reprezentare a Învierii e numită de Huxley „cea mai frumoasă pictură din lume”¹⁹, și mulți alții.

Vladimir Ghika a fost în legătură cu mulți pictori din vremea sa. A fost chiar capelanul unei asociații de artiști denumită „Fra Angelico”, din care făcea parte și Sonia Hansen, soția lui Jean Daujat. Sonia Hansen a realizat un portret în creion al Monseniorului Ghika, reprodus pe coperta biografiei scrise de Jean Daujat despre Vladimir Ghika, *L'apôtre du XX^e siècle, Monseigneur Ghika*, publicată în anul 1956. Mulți pictori au realizat portrete ale Monseniorului. Mai amintim pe Edouard MacAvoy din Franța și pe Traian Biltțiu-Dăncuș din România. Acesta din urmă a realizat chiar mai multe reprezentări ale Monseniorului.

O opinie a Monseniorului Ghika despre arta religioasă o găsim exprimată în conferința ținută cu ocazia Congresului Euharistic de la Sydney din anul 1928²⁰ despre Sfânta Fecioară Maria și Sfântul Sacrament. Atunci când vorbește despre Întruparea Cuvântului și

¹⁹ Aldous HUXLEY, „Cea mai frumoasă pictură”, în Aldous HUXLEY, *Și restul e tăcere*, Editura Univers, București, 1977, 103.

²⁰ Vladimir GHİKA, „Sfânta Fecioară și Sfântul Sacrament” în Élisabeth de MIRIBEL, *Memoria tăcerilor*, Ed. ARCB, București.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

despre rolul Mariei în planul de mântuire a oamenilor, Vladimir Ghika se referă la arta din Evul Mediu și în special la cea din secolul al XV-lea și deplânge faptul că în epoca lui oamenii erau mai puțin preocupați de a trăi printre realitățile credinței și mai puțin la curent cu textele liturgice alese în mod intenționat de Biserică și de aceea mai puțin avizați să interpreteze în mod adecvat un simbol precum cel pe care îl reprezintă pana și călimara folosite de Botticelli într-un tablou al său²¹. Acesta este de altfel un simbol care apare și în pictura flamandă, ca și în cea din Franța și Italia. Tablourile îi înfățișează pe Sfânta Fecioară și pe pruncul Isus cu cele două simboluri, pe care Vladimir Ghika le interpretează ca fiind o aluzie la Întrupare și o ilustrare a unui citat din *Ps* 44, 2 care se folosea la liturghie în duminica din Octava Nașterii Domnului: *sicut calamus velociter scribentis* („ca o pană de scriitor iscusit”). Monseniorul Ghika vede aici o alegorie pe care o interpretează astfel:

Cuvântul divin, necreat, Cuvântul inefabil, Cuvântul mai întâi gândurit în limbajul uman este scris în sfârșit, în întregime, de Maria, cu litere de carne și sânge, pentru mântuirea tuturor. Sfintele Scripturi nu mai sunt de acum înainte profeții și imagini. Cuvântul s-a făcut Fiul omului de la „fiat”-ul Mariei, iar el scrie cu carnea și sângele său tot Cuvântul lui Dumnezeu, tot secretul lui Dumnezeu în ceea ce ne privește – și pentru Veșnicie²².

Pe lângă gravurile din albumul *Intermèdes de Talloires*, unde este ilustrat și darul poetic al lui Vladimir Ghika, există o serie de desene și picturi, dintre care nu toate s-au păstrat sau care încă nu au fost descoperite. Însă o evidență a ceea ce Monseniorul a desenat și a pictat a realizat Pr. Georges Schorung, care, după moartea lui Vladimir Ghika în închisoarea de la Jilava ca martir al credinței, a adunat documente referitoare la viața celui pe care l-a cunoscut timp

²¹ *Ibidem*, 147.

²² *Ibidem*, 147-148.

de 30 de ani. Într-unul din caietele sale sunt câteva pagini în care sunt inventariate desenele Monseniorului. Sunt menționate și câteva realizate în guașă. Sunt enumerate următoarele: Schimbarea la față; Ioana d'Arc comandând atacul; Sf. Arhanghel Mihail învingătorul dragonului; Sf. Ioana d'Arc intrând într-un oraș fortificat; Femeile sfinte la Mormânt [desen însoțit de textul: *Et dies erat parasceve et sabbatum illuscebat* din *Lc 23,54*]; Învierea lui Lazăr [având textul: *Lazare veni foras!* din *In 11,43*]; Isus care oferă împărtașanie unui tânăr; Ioana d'Arc. Din această înșiruire, observăm, în primul rând, că toate au un subiect religios și că se repetă de mai multe ori numele Ioanei d'Arc. În fapt, această eroină a Franței, a fost canonizată la 16 mai 1920, iar Monseniorul Ghika a ținut o conferință despre personalitatea ei, *Place et rôle de Sainte Jeanne d'Arc entre nous et le ciel*²³, la câteva luni după hirotonirea sa. Dintre aceste desene singurul care ni s-a transmis este cel care reprezintă învierea lui Lazăr. Pe lângă acestea, Pr. Schorung mai menționează mai multe desene *ex libris*, pe care Monseniorul le executa pentru cunoștințe și prietenii sau la rugămintea diferitelor persoane pentru anumite ocazii.

3. Muzica

Huxley era un mare iubitor de muzică. În ziarul *Weekly Westminster Gazette* a avut o rubrică de cronică muzicală între anii 1922 și 1923. Chiar dacă nu avea o pregătire în această direcție, cronicile sale muzicale au fost foarte bine primite. Ba chiar se consideră că este „în anumite privințe, cel mai remarcabil scriitor care a scris despre subiecte muzicale”²⁴. În volumul de eseuri publicat în limba română sub titlul *Și restul e tăcere*, găsim o frumoasă apreciere a sa

²³ Conferința a fost publicată în anul 1924 în *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*. Textul a fost retipărit sub formă de broșură în anul 2004 prin grija lui Pierre Hayet de către Procure de la Transfiguration, Méridony.

²⁴ Basil HOGARTH, “Aldous Huxley as Music Critic”, în *The Musical Times*, Vol. 76, No. 1114 (Dec., 1935), 1079, <http://www.jstor.org/stable/919268>.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

cu privire la *Missa solemnis* de Beethoven, și în special la partea intitulată *Benedictus*:

Există [...] o binecuvântare ascunsă în însăși inima lucrurilor, o slavă misterioasă [...] În *Benedictus*, Beethoven dă glas conștiinței acestei tainice slăviri [...] «*Benedictus, benedictus...*» Una după cealaltă, vocile reiau tema expusă de orchestră, și asupra căreia meditează cu duioșie, într-un prelung și gingaș solo (căci binecuvântarea se revelează mai ales spiritului solitar), o singură vioară²⁵.

În acest eseu, Huxley susține ideea că încercarea de a descrie cu propriile noastre cuvinte ceea ce scriitorii, pictorii sau muzicienii au redat prin operele lor este una sortită eșecului, pentru că numai ei înșiși și numai mijloacele folosite de ei transmit cel mai bine ceea ce au vrut ei să spună. De aceea, „numai muzica, și numai Beethoven, și numai această muzică a lui Beethoven” ne poate arăta „care a fost concepția lui Beethoven despre slava ascunsă în inima lucrurilor”, pe care „dacă doriți să o cunoașteți, atunci trebuie s-o ascultați”²⁶. De altfel, Beethoven era mult apreciat de Huxley, și îl socotea deasupra tuturor celorlalți compozitori datorită lucrărilor sale de mare forță spirituală²⁷.

În afară de cronicile sale muzicale și de eseuri, muzica mai este prezentă și în celelalte scrieri ale lui Huxley. Romanul *Punct. Contrapunct* este construit folosind această tehnică de compoziție muzicală. Și nu doar aici găsim considerații cu privire la diferite lucrări muzicale, ci și în celelalte romane, în nuvele, piese de teatru,

²⁵ Aldous HUXLEY, „Muzică în noapte” în Aldous HUXLEY, *Și restul e tăcere*, op. cit., 53.

²⁶ *Ibidem*, 58.

²⁷ Cf. Basil HOGARTH, “Aldous Huxley as Music Critic”, *art. cit.* În volumul de călătorie *Beyond the Mexique Bay*, se găsește un comentariu despre contribuția lui Beethoven în domeniul muzicii, în care se subliniază faptul că acest compozitor a știut să dea expresie unor gânduri și sentimente care nu putuseră fi exprimate nici chiar de către cei mai înzestrați predecesori ai săi.

poezii. Ultimul său roman *Insula* conține înspre final o reflecție cu privire la Concertul brandenburgic nr. 4 de Bach.

Vladimir Ghika era un cunoscător de muzică. Îi plăcea să cânte la orgă. Există multe mărturii despre momentele muzicale pe care le oferea credincioșilor în Capela Sf. Vincențiu de Paul, mai ales după începerea prigoanei comuniste, când îi era interzis să predice. Unul din corespondenții săi, Jean Confida, mărturisește că își amintește cum l-a văzut și l-a ascultat cântând în 1909 „în grădina dumnea-voastră liniștită [...] Preludiu, Corală și Fugă de César Franck”²⁸. De asemenea, cu ocazia unor evenimente cu caracter religios interpreta la orgă diferite piese muzicale²⁹. În agendele sale, Monseniorul Ghika a notat adesea participarea la concerte și serate muzicale. Iar în perioada grea de prigoană comunistă deplângea faptul că acestea nu beneficiază de interpreți de calitate, așa cum îi scrie lui Pierre de Briey într-o carte poștală din martie 1948: „Atmosferă câteodată foarte apăsătoare. Între timp, muzica nu ajunge să recreeze prea mult. Nu sunt decât recitaluri de vioară, cu programe prost concepute și cu interpreți destul de slabi”³⁰.

Hieronimus Menges, în mărturia sa despre Vladimir Ghika, vorbește despre cât de impresionati erau cei care îl ascultau pe Vladimir Ghika interpretând la orgă și considerau aceasta drept „un aliment spiritual pentru o săptămână întreagă, o înălțare spirituală și o încurajare”³¹. Despre această îndeletnicire a sa, vorbește și

²⁸ Scrisoare Jean Confida către Vladimir Ghika, 26.01.1936, Arhiva V. Ghika, 2.

²⁹ Cf. Program Salle Lie 14/27, Arhiva Ghika – ARCB. În acest document, care pare să dateze de la începutul secolului al XX-lea, după venirea Fiicelor Carității în România (1906) - pentru că este vorba de un concert organizat pentru Opera Doamnelor de Caritate - Vladimir Ghika este menționat ca acompaniator la orgă pentru mai multe lucrări din ceea ce se anunța a fi „Un mare concert de muzică sacră”.

³⁰ *Fratelui meu din exil. Epoca stalinistă în România în scrisorile Mons. Vladimir Ghika*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2008², 32.

³¹ Hieronymus MENGES, *Monsignorul Vladimir Ghika*, 3, Arhiva Ghika – ARCB.

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

Vladimir Ghika într-o scrisoare adresată fratelui său și datată 7 noiembrie 1951:

Am devenit, de asemenea, organist improvizator la orga mare a capelei <improvizator, pentru că asta e întrucâtva vocația mea, pentru că sunt și un acompaniator slab, iar ochii mei nu-mi permit să descifrez ușor partiturile>. – Intonez astfel, în folosul celorlalți, nu române fără cuvinte à la Mendelsohn, ci rugăciuni fără cuvinte, care au un impact uimitor. – Mi s-a spus și mi s-a repetat că-i fac pe oameni să plângă, și asta-i face să vină tot mai numeroși atunci când mă produc³².

4. Dramaturgia

Și Vladimir Ghika și Aldous Huxley au scris piese de teatru. Piesele lui Aldous Huxley sunt puține la număr, iar câteva din ele sunt prelucrări după romanele sale și adaptări pentru scenă (*Punct. Contrapunct* și *Surâsul Giocondei*). Dar se consideră în general că dramaturgia era un domeniu pe care îl stăpânea bine, piesele sale bucurându-se de succes de-a lungul timpului. Vladimir Ghika a scris două piese de teatru, dintre care numai una a fost publicată. Subiectul lor este unul religios, inspirat de textul evanghelic (episodul femeii adultere din evanghelia după Ioan, 8, 3-11, și episodul alegerii lui Baraba în locul lui Isus). Piesa „Femeia adulteră” a fost publicată în anul 1931³³ în Franța și reprezentată de mai multe ori³⁴. În anul

³² Scrisoare Vladimir Ghika către Dimitrie Ghika, 7.11.1951, apud *Fratelui meu din exil...*, op. cit., 129.

³³ Vladimir GHICA, *La femme adultère*, G. Enault, Paris, 1931. Textul piesei a fost publicat în mai multe variante, mai exact în trei ediții, elemente distinctive fiind reprezentate de o prefață semnată de Francis Jammes și de un prolog rostit de un înger.

³⁴ Piesa „Femeia adulteră” a fost reprezentată în limba franceză, în Franța, în anii 1928, 1931, 1939. Reprezentații mai recente au avut loc în anul 2008, în Franța, la Paris și la Auberive, în perioada 3-11 septembrie, în cadrul unui proiect realizat cu sprijinul Institutului Cultural Român și pus în practică de actori români și francezi, coordonați de regizoarea Anca Berlogea: <http://www.icr.ro/paris-1/evenements/la->

1937 a apărut și o traducere în limba română realizată de scriitorul Alexandru Lascarov-Moldovanu³⁵. Mai recent, în anul 2012, a apărut și o variantă în limba bulgară în traducerea lui Toni Nicolov într-un volum care conține pe lângă această piesă de teatru și cele mai importante scrieri ale lui Vladimir Ghika³⁶: *Gânduri pentru zilele ce vin, Convorbiri spirituale, Ultimele mărturii*. Volumul ia numele primei scrieri, *Gânduri pentru zilele ce vin*. Traducătorul acestor lucrări, Toni Nicolov, este un filosof și un jurnalist bulgar care l-a descoperit pe Vladimir Ghika prin intermediul lui Jacques Maritain, mai precis citind dedicația pe care acesta i-o face la începutul volumului *Antimoderne*³⁷: *À Vladimir Ghika, Prince dans le siècle et par une vocation plus haute Prêtre dans l'Église de Jésus-Christ* [„Lui Vladimir Ghika, prinț în lume și printr-o vocație mai înaltă preot în Biserica lui Isus Cristos”].

5. Umanismul

Putem spune despre cele două personalități că au avut drept trăsătură deosebită umanismul, cu o distincție totuși, Vladimir Ghika era un umanist profund creștin, în timp ce Aldous Huxley a fost numit umanist paradoxal³⁸ și chiar umanist anticreștin. Dar în centrul

femme-adultere-mystere-evangelique-3-4-5-6-7-10-et-11-septembre-2008-a-20-h-30.html, accesat 11.06.2014.

³⁵ Textul în limba română a apărut la Tipografia Serafica, Roman. Pentru scrisorile lui Alexandru Lascarov-Moldovanu adresate lui Vladimir Ghika în perioada în care se ocupa de traducerea textului a se vedea articolul „Mărturii epistolare din Arhiva Ghika despre piesa «Femeia adulteră» de Vladimir Ghika”, în *Actualitatea creștină*, nr. 9 / 2014, 20-21.

³⁶ Владимир Гика, *Мисли, следващи дните*, Комунистас, София 2012 [*Gânduri pentru zilele ce vin*, traducere Toni Nicolov].

³⁷ Jacques MARITAIN, *Antimoderne*, Ed. de la Revue des Jeunes, Paris 1922.

³⁸ „Aldous Huxley va rămâne în memoria oamenilor ca un umanist paradoxal, un scriitor măcinat de profunde aspirații contradictorii, simbolul unei lumi hărțuite de dileme, plină de vicisitudini și de contraste izbitoare”. Mircea Pădureleanu, „Un

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

preocupărilor celor doi a fost întotdeauna persoana umană. Încă din anul 1902, Vladimir Ghika nota următorul gând care arată în ce măsură atenția sa era îndreptată către ceea ce ar fi fost în folosul oamenilor - un limbaj care să li se adreseze cu căldură și pe care să-l înțeleagă cu toții și în întregime:

Lumea are nevoie de cuvinte «umane»; secolul din urmă ne-a oferit violențe inferioare sau abstractizări, gânduri reci incomplete. Trebuie să găsim cuvintele care vin de la orice om și care se potrivesc oricărui om³⁹.

Este ceea ce a făcut întreaga sa viață prin scrierile sale. Acestea nu sunt tratate de teologie sofisticate, ci sunt cuvinte adresate tuturor oamenilor și având un impact chiar și astăzi în viața de zi cu zi a credincioșilor care apreciază ceea ce el a notat toată viața pe bilețele de hârtie, „gândurile” sau „pensées”.

În anul 1909 au fost publicate sub titlul „La visite des pauvres” conferințele pe care Vladimir Ghika le-a ținut doamnelor de caritate la București, în anul 1907. O reeditare a acestora s-a făcut în anul 1923. Noua ediție cuprindea la început un cuvânt înainte al autorului și prefața cardinalului Cabrières, precum și o scrisoare a cardinalului Mercier și o alta a cardinalului Dubois. Pentru cuvântul înainte s-au păstrat trei ciorne asemănătoare între ele în ce privește conținutul, dar diferite de varianta publicată. În textul ciornelor, Vladimir Ghika precizează faptul că această lucrare se vrea ilustrarea unei parabole care înfățișează de la sine „un moment de omenie trăită⁴⁰”. Aceste cuvinte, care nu s-au păstrat în varianta tipărită, înlocuindu-se acolo cu expresia „un gest trăit de activitate creștină”, sintetizează umanismul Monseniorului Ghika. El vedea în săracul către care se în-

umanist paradoxal”, în *Aldous Huxley* prezentat de Mircea Pădureleanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București 1978, 18.

³⁹ Vladimir GHIKA, *Pensées*, Roma, 1902 – 15 ianuarie, Arhiva Ghika – ARCB.

⁴⁰ Vladimir GHIKA, *Préface*, 1, Arhiva Ghika – ARCB.

drepta pomana un frate care avea nevoie nu doar de ceva material, ci și de ceva spiritual, ceva care să-i aducă o lumină. Și de aceea le recomanda doamnelor de caritate să pregătească pentru vizită pe lângă ajutorul material și ceva pentru inteligența lui, o istorioară instructivă adaptată mediului în care trăiește.

Vladimir Ghika a practicat în mod concret umanismul pe care îl exprima prin gândirea sa, prin scrierile sale, dovadă stau numeroasele acțiuni caritative în care s-a implicat în timpul vieții sale, culminând cu perioada captivității de la Jilava, când a fost un ajutor plin de speranță și de mângâiere pentru cei care se aflau închiși împreună cu el.

6. Căutarea spirituală

Am amintit la început despre confuzia cu trimiterea unei scrisori la o altă adresă. În scrisoarea în care Aldous Huxley menționează acest fapt, exprimându-și opinia că scrisoarea lui Vladimir Ghika a ajuns probabil la „Junior Athenaeum”, menționează în legătură cu acest club faptul că din el făceau parte *ex officio* toți episcopii Bisericii anglicane, primul ministru, Președintele Academiei Regale și cel al Academiei Britanice și că era socotit acolo drept „un lup deghizat în miel”. Aldous Huxley nu se considera membrul vreunei comunități religioase și crescuse într-un mediu agnostic. Totuși scrierile sale sunt străbătute de o căutare spirituală puternică.

Nu putem spune și despre Vladimir Ghika același lucru. Convertirea sa din 1902 a fost mai degrabă o lărgire a orizontului credinței, o îmbogățire a acesteia în mod oficial cu niște realități pe care le credea și le accepta și înainte. De aceea, el va spune, poate și cu puțin umor, „m-am făcut catolic pentru a fi un ortodox mai bun”. Vladimir Ghika este caracterizat de o spiritualitate puternică. Realitatea prezenței lui Dumnezeu l-a însoțit toată viața. A trăit ca laic consacrat după convertire, până în 1923 când a fost hirotonit și și-a început misiunea de apostolat al sufletelor, într-o manieră nouă prin care le oferea oamenilor apropierea de Dumnezeu prin

*Scrisorile lui Aldous Huxley către Vladimir Ghika.
Posibile puncte de dialog între cele două personalități*

sacramente. Spiritualitatea sa a căpătat o expresie concretă în încercarea de a constitui la Auberive o asociație de frați și surori ai Sf. Ioan care-l avea drept model pe acest evanghelist.

Dintre scrierile lui Aldous Huxley nu se știe ce anume a citit Vladimir Ghika sau dacă acel volum, despre care scriitorul englez precizează că l-a rugat pe editor să i-l trimită, a și ajuns la el. De cealaltă parte, Aldous Huxley a făcut cunoștință cu două din scrierile Monseniorului, volumul de *Pensées* și albumul *Intermèdes de Talloires*. Din încercarea de a stabili un dialog între cele două personalități, am constatat că au avut preocupări comune, cum ar fi muzica, pictura, dramaturgia, grija pentru persoana umană. Chiar dacă nu a existat o apropiere reală între Vladimir Ghika și Aldous Huxley, a existat totuși un schimb epistolar între ei, care arată cel puțin din partea scriitorului englez un ton plin de respect. Din păcate nu au ajuns la noi și scrisorile trimise de Vladimir Ghika.

„A vorbi altfel” sau cum să respingi chipul hâd al disperării

Mihaela VOICU*

Abstract

*The article suggests a reading of the episode of the "Hideous Damsel" in the novel *Le Conte du Graal* by Chrétien de Troyes from the perspective of hope. To resist the temptation of despair does not only mean to reject desperation, to resign oneself in front of that which seems to be unchangeable; neither does it mean to take refuge in action as a means to forget the undesirable reality, and, most of all, it does not mean to rely exclusively on one's own resources. To resist despair means in the first place to empty oneself in order to make room for and to entrust oneself to a much higher Reality.*

Keywords: hope - despair, Arthurian novel, knightly adventure, the procession of the Grail.

Le Conte du Graal, ultimul roman, neterminat, al poetului Chrétien de Troyes¹ introduce în circuitul literar motivul graalului și al căutării acestui obiect misterios.

Nu există însă căutare fără speranța de a găsi ceea ce cauți: *Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit deja*, așa cum va spune Blaise Pascal trei secole mai târziu.

* Profesor la Facultatea de Teologie Romano-Catolică, Universitatea București.

¹ Considerat creator al romanului arturian și european deopotrivă prin formula narativă propusă, Chrétien de Troyes, activ între 1160 și 1185, este autorul câtorva poeme curtezești și adaptări ovidiene și a cinci romane în versuri octosilabice: *Erec et Enide* (1170), *Cligès* (1176), *Le Chevalier de la Charrette* și *Yvain* (compuse simultan între 1177-1178) și *Le Conte du Graal* (între 1181-1185). Acest din urmă roman i-a fost comandat de patronul său, contele Filip de Flandra, care i-ar fi pus la dispoziție și o „carte” sursă, la care textul face de mai multe ori aluzie, dar care, până azi, nu a putut fi identificat.

Îmi propun, în paginile ce urmează, analiza unui episod care ilustrează importanța speranței și a respingerii categorice a oricărei ispite a disperării: este vorba de întâlnirea lui Perceval, protagonistul romanului *Le Conte du Graal* cu „Domnița cea Hâdă”, episod cheie în evoluția eroului și a acțiunii romanești.

Contextul

Ajuns „din întâmplare” la castelul Regelui Pescar, eroul nostru asistă la un cortegiu misterios: purtată de un tânăr, o lance care sângerează continuu precedă graalul, din aurul cel mai fin și nestemate, purtat de o frumoasă domniță și încadrat de doi tineri ducând sfeșnice cu câte zece lumânări fiecare. Procesiunea este încheiată de o altă tânără, purtătoare a unei tăvi de argint. Elementul dominant al scenei este lumina: argintul sclipitor al lancei, lumina sfeșnicelor și, peste toate, lumina răspândită de graal, care le face să pălească pe celelalte². Cortegiul trece de mai multe ori dintr-o încăpere în alta, sub ochii uimiți ai tânărului cavaler.

Deși arde de nerăbdare să afle de ce sângerează lancea și cine este beneficiarului „serviciului graalului” – *Del graal cui l’an an servoit* (v. 3245)³, tânărul amână întrebările pentru a doua zi, dar se trezește într-un castel pustiu. Nevoit să-și continue drumul, eroul întâlnește în pădure o tânără care-și plânge logodnicul mort. De la ea află că nu a făcut deloc bine nepunând întrebările. Cu același prilej, întrebat cum se numește, își „ghicește” numele, Perceval galezul.

² Este ușor de remarcat forma de cruce a cortegiului, unde graalul ocupă locul central.

³ Literal ar însemna „cine este servit din graal, cine mănâncă din el”. Ediție de referință: CHRETIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de D. POIRION, Paris, Gallimard 1994 („Bibliothèque de la Pléiade”). Pentru versiunea românească, *Cavalerul Perceval. Povestea Graalului*, traducere de MARIA PAVEL, Iași, Casa Editorială Demiurg 2004, care a folosit însă ediția lui F. LECOY, *Le Conte du Graal*, t. I-II, Paris, Champion 1979 (CFMA). De aceea există uneori diferențe între versiunea Mariei PAVEL și cea adoptată de mine. Fragmentele între croșete marchează varianta propusă de mine.

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

Perceval nefericitul⁴, corectează tânăra, fiindcă a tăcut atunci când ar fi trebuit să vorbească. Este un moment de maximă importanță în evoluția personajului bineștiut fiind că în mentalitatea arhaică numele este indisolubil legat de destinul persoanei, dezvăluind menirea, misiunea sa⁵.

În cazul lui Perceval, semnificația numelui este cu atât mai evidentă cu cât asociază două cuvinte: *perce-val*⁶, cel ce străpunge vâlceaua. Cea în care-l ținuse închis mama sa, încercând să-l ferească de primejdiile vieții cavaleresti și, mai cu seamă, cea în care se ascunde castelul Graalului, răsărit din senin înaintea sa. Tot cu acest prilej, Perceval mai află că mama lui a murit, iar tânăra îi este verișoară bună.

Își va continua așadar drumul, întâlnind curtea regelui Arthur, pornită în căutarea sa⁷. Va trebui însă să fie smuls din contemplarea

⁴ În original *le chetif*. Traducerea literală ar fi Perceval cel nevolnic, captiv.

⁵ De altfel multe din personajele romanelor lui Chrétien de Troyes își dobândesc/redobândesc numele într-un moment cheie al evoluției lor. Mă voi opri doar la două dintre exemplele cele mai cunoscute. Pornit pe urmele reginei Guinevra, Doamna sa, răpită de un cavaler malefic care vrea s-o ducă în regatul său „de unde niciun străin nu se întoarce” (*don nus estranges ne retourne – Le Chevallier de la Charrette*, ed. cit., v. 641), eroul este desemnat în prima jumătate a romanului drept „cavalerul din cotigă”, mijloc de transport infamant, în care este nevoit să urce pentru a-și salva Doamna. Regina îi va spune pe nume pentru prima oară, ceea ce confirmă că destinul său este legat de al Doamnei sale. După ce pierde dragostea soției sale pentru că nu și-a ținut cuvântul dat, Yvain, eroul romanului omonim, nu mai vrea să fie cunoscut decât drept „Cavalerul cu Leul”, „împrumutând” numele credinciosului său tovarăș. Își va redobândi numele în final, după ce va fi primit iertarea soției sale, Laudine.

⁶ În franceză, *percer* = a străpunge; *val* = vâlcea.

⁷ Situație cu totul neobișnuită: schema narativă a romanului arturian, inventată chiar de Chrétien de Troyes, este fundamentată pe căutarea aventurii de către cavaler. În acest univers dinamic, întemeiat pe deplasarea eroului în spațiu, curtea regelui Arthur este singurul punct fix, de unde pleacă eroul în căutarea aventurii și unde se întoarce după ce a dus-o la bun sfârșit. Cavalerul deci se deplasează în căutarea curții, nu invers. Diferență de „funcționare” a dinamicii narative, care

a trei picături de sânge căzute pe zăpada neobișnuit de târzie, care-i amintesc culorile chipului iubitei sale, frumoasa Blanche-flor⁸. Încercările brutale ale lui Sagremor și Keu de a-l îndepărta de la gândul său răpindu-i bucuria⁹ sunt sortite eșecului. Doar cuvintele alese și curtenia lui Gauvain, nepotul lui Arthur, îl pot îndupleca să-și păărăsească gândul și să se înfățișeze înaintea regelui¹⁰. Perceval este primit la curte cu mare bucurie.

Un personaj neliniștit

După două zile de sărbătoare, în cea de-a treia zi, înaintea curții se înfățișează un personaj cu totul neobișnuit. Călare pe o catârcă roșcată, o „Domniță Hâdă” își face brusc apariția, salutând întreaga adunare, cu excepția lui Perceval. Deși la prima vedere hidoșenia ei – ca și culoarea roșcată a catârcei – par să sugereze originea diabolică¹¹, o analiză atentă a descrierii ei, exemplul de virtuozitate retorică, dezvăluie o dimensiune ludică:

Avea părul împletit în două cozi groase și lungi și [...] niciodată infernul n-a dat naștere unei creaturi mai pocite. Nu cred c-ați văzut vreodată bucată de fier mai neagră ca gâtul și mâinile ei și asta-i puțin față de cum

dezvăluie o diferență de semnificație: Perceval este un „altfel” de cavaler și aventura pe care o caută este și ea „altfel”, după cum vom vedea mai târziu.

⁸ Un șoim rănește în zbor o găscă sălbatecă, care-i scapă din gheare, lăsând să cadă pe zăpadă trei picături de sânge.

⁹ Recunoaștem aici termeni cheie din lexicul poeziei curtenești: *le penser [amoureux]*, cu sensul de conceptualizare a sentimentului și *joie*, literal bucurie, semnificând însă în poezia curtenească exaltarea întregii ființe a celui ce iubește.

¹⁰ Textul precizează însă că strălucirea soarelui făcuse să dispară două picături, iar a treia abia se mai zărea, ceea ce face desprinderea mai ușoară.

¹¹ Conform mentalității medievale, binele și frumosul sunt de nedespărțit. Frumusețea conotează obligatoriu binele și, vice versa, urâtenia răul. Recunoaștem aici influența gândirii platonice. Orice personaj din romanele secolului al XII-lea înzestrat cu frumusețe fizică dezvăluie, obligatoriu, calități morale. Orice defect, oricât de mic, orice disproporție (statura prea înaltă sau prea scundă) ascunde o imperfecțiune morală.

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

era restul. Ochii erau ca două găuri, mici la la șobolani; avea nasul ca de maimuță sau de pisică, urechile ca de măgar sau de bou. Dinții semănau la culoare cu gălbenușul de ou și barba era ca de țap. Avea o cocoșă în mijlocul pieptului și spinarea îndoită ca o cârjă; șalele și umerii [erau tocmai potrivite pentru] dans. Avea cocoșă în spinare și picioarele crăcănate semănau cu două bețe răsucite (p. 79)¹².

Stăpânind la perfecție canoanele retorice învățate în școală, Chrétien pare să se amuze, propunându-ne un portret care se opune, punct cu punct, modelului canonic de descriere a frumuseții feminine. Ceea ce conferă personajului un statut ambiguu.

Ambiguitate remarcată de mult de specialiști, care propun diferite semnificații identitare personajului. Partizanii originii celtice a materiei bretone văd în Domnița cea Hâdă o întruchipare a Suveranității Irlandei, reprezentată fie printr-o vrăjitoare oribilă, fie printr-o prea frumoasă zână (această din urmă ipostază s-ar confunda cu purtătoarea graalului, Perceval fiind confruntat cu aceeași realitate sub două forme diferite)¹³. Pentru Jean Frappier, Domnița Hâdă ar fi „l’image extériorisée de ce que Perceval cache au fond de sa conscience depuis que sa cousine lui apprit la cause de son échec au château du Roi Pêcheur”¹⁴. Francis Dubost vede în ea „une vivante image du remords..., un fantôme de culpabilité”¹⁵. Pentru Barbara N. Sargent-Bauer personajul ar întruchipa „une projection de la

¹² Recunoaștem aici și concepția medievală a „monstrului”, creatură lipsită de armonie, de unitate, sau mai bine zis împrumutând elemente de la diferite ființe și obiecte.

¹³ Cf. A. BROWN, *The Origin of the Grail Legend*, Cambridge Harvard University Press 1943, 210-224; R. S. LOOMIS, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, Columbia University Press 1949, 375-379 și 415-417; J. MARX, *La Légende arthurienne et le Graal*, Paris, PUF 1952.

¹⁴ *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal. Étude sur Perceval ou Le Conte du Graal*, Paris, SEDES 1972, p 144.

¹⁵ *Le Conte du Graal ou l’art de faire signe*, Paris Champion (coll. Unichamp), 1998, 155.

conscience de [Perceval], conscience naissante et peu tranquille”¹⁶. Sunt doar câteva interpretări care, fără a se anula reciproc, subliniază ireductibilitatea personajului, cu neputință de limitat la o semnificație unică.

Mai important însă decât cine este / ar putea fi Domnița Hâdă este ceea ce spune ea.

Tentația disperării

Adresându-i-se lui Perceval, oribila creatură spune:

Ah! Perceval, norocul [are ciuf în față, da-i pleșuv în spate]. Blestemat fie cine te salută sau se roagă pentru binele tău, căci n-ai știut să [prinzi] norocul când ți s-a arătat! Ai fost la Regele Pescar, ai văzut lancea din care picură sânge și ți-a fost greu să deschizi gura și să vorbești. N-ai întrebat de ce curge sânge din vârful ei cel alb! Nici despre Graal n-ai întrebat nimic și n-ai vrut să știi cine era omul cel bogat care mânca din el. Nefericit e cel care, când sosește ceasul bun, așteaptă un altul și mai bun. Tu ești nefericitul care a tăcut când locul și momentul cereau să vorbești. Ceasul rău te-a făcut să taci [prosteste], căci dacă ai fi întrebat, regele cel bogat ar fi fost acum vindecat de rana care-l betește și ar fi fost iarăși stăpân pe pământurile lui. Acum nu se mai poate. Ai idee oare ce-o să fie la curtea regelui care și-a pierdut pământurile și a rămas cu rănile nevindicate? Doamnele își vor pierde soții, pământurile vor fi pustiite, fecioarele lipsite de ajutor vor ajunge orfane, mulți cavaleri vor pieri, și toate astea numai din cauza ta” (p. 79-80)

Nu e prima muștrare adresată lui Perceval pentru eșecul de la Castelul Graalului. Verișoara sa i se adresase în termeni asemănători:

Mare pacoste a căzut pe capul tău! N-ai întrebat nimic, iar dacă vorbeai regele schilod ar fi ajuns să meargă pe picioarele lui și să aibă grijă din

¹⁶ *La Destre et la Senestre. Étude sur le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Amsterdam Rodopi, 2000, 147.

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

nou de pământurile sale. Mult bine ai fi putut să faci! Află că multe necazuri vei avea de-acum încolo, și tu, și alții. Totul ți se trage de la păcatul pe care l-ai făcut când mama ta a murit de durere din cauza ta. [...] Sufăr tare mult pentru că ți s-a întâmplat nenorocirea să nu afli la ce servește Graalul și cui îi era dus... (p. 66)

Cuvântul Domniței Hidoase e poate mai aspru: „Blestemat fie cine te salută sau se roagă pentru binele tău...”, iar consecințele tăcerii sunt prezentate mai pe larg în gravitatea lor, toate aceste „nenorociri” datorându-se „nenorocosului” Perceval¹⁷, dar nu acesta este esențialul. Spre deosebire de verișoara sa, care atribuie eșecul păcatului comis fără voie de erou față de mama sa¹⁸, Domnița Hidoasă insistă pe ratarea ocaziei propice – aici și acum: *tans et leus* – moment care nu trebuia ratat.

Mai mult, ea insistă pe ratarea șansei unice oferite tânărului cavaler de a-l fi salvat pe suveran și pe poporul său. Dacă ar fi vorbit, Regele Pescar și-ar fi recăpătat sănătatea, iar pământurile rodnicia: *acum nu se mai poate*. Discursul Domniței Hâde are deci menirea de a-l aduce la disperare pe Perceval, de a-l convinge că greșeala lui nu poate fi ștearsă, iar consecințele ei sunt ireversibile.

Hidoșenia ar fi așadar o concretizare a disperării, una din cele mai primejdioase ispite – dacă nu cea mai primejdioasă – negare a propriei ființe, fiindcă cel cuprins de deznădejde se simte pierdut, fără posibilitate de scăpare.

Însă Domnița Hâdă are un cuvânt și pentru cavalerii regelui Arthur: le propune două aventuri, cea a castelului Trufaș și eliberarea domniței asediate pe colina de la Montesclere. Cei ce vor izbândi vor dobândi „faimă mare în fața lumii întregi” și „ar primi

¹⁷ Domnișoara insistă pe „nenorocul” lui Perceval, chiasmul *li maleüreus – en mal eür* închizând – și anulând – timpul și locul prielnice (v. 4665-4668).

¹⁸ Când a plecat, urmându-și irezistibila vocație cavalească, Perceval și-a văzut mama prăbușită la capătul podului „de parcă ar fi fost leșinată sau moartă” (27), fără să se întoarcă din drum.

numai laude” (p. 80). Și Domnița Hâdă pleacă, iar cavalerii prezenți se întrec care mai de care, făgăduind să se avânte în una sau alta din cele două aventuri, în frunte cu Gauvain, nepotul regelui.

Deși nu i se adresează direct, Domnița Hâdă pare să sugereze că aceste aventuri – sau altele, asemenea lor – ar putea schimba „nenorocul” lui Perceval (*mal eür*) în noroc (*boen eür*). Perceval s-ar putea alătura și el competiției entuziaste a cavalerilor arturieni, aventura graalului fiind, oricum, definitiv pierdută. Ar avea însă motiv să o facă? Emmanuèle Baumgartner¹⁹ observa că cea dintâi aventură a eroului, uciderea cavalerului în armură stacojie, care l-a umilit pe rege și a ofensat-o pe regină, este de obicei plasată la sfârșitul parcursului cavalerului arturian, aventură glorifiantă ce repară jignirea adusă regelui, restabilind totodată armonia în primejdie de a fi distrusă. El începe cu ceea ce ceilalți sfârșesc pentru că altul este drumul lui. Dacă ar urma îndemnul Domniței Hâde, ar înceta să mai fie Perce-val, cel ce străpunge vâlceaua necunoscutului, devenind într-adevăr „cativ, nevolnic”, așa cum îl numește verișoara lui. Cativ al unei forme de vitejie gratuită, care nu caută decât slava cea deșartă a lumii, prizonier al unei existențe lipsite de conținut. Dacă s-ar alătura celorlalți, ar înceta să mai fie ceea ce a început să devină.

Căci începutul romanului ne înfățișează un erou „surd și mut”, indiferent la tot ce nu-l interesează și nu merge în sensul dorințelor lui, după cum observă Fr. Dubost²⁰: indiferent la tragica istorie a familiei lui, indiferent la rugămintele domniței întâlnite în cort²¹, indiferent la apatia regelui Arthur provocată de jignirea Cavalerului

¹⁹ E. BAUMGARTNER, "Le défi du chevalier rouge dans *Perceval* et dans *Jaufré*" in *Le Moyen Age*. 83, 1977.

²⁰ Cf. *Le Conte du Graal...*, op. cit., 166.

²¹ De îndată ce se îndepărtează de locuința părintească, Perceval vede un cort, pe care îl ia drept biserică! Intră, întâlnind o frumoasă fată, pe care o sărută cu de-a sila, luându-i și inelul (mama lui îl sfătuisese să fie curtenitor cu doamnele și domnișoarele și să accepte „cel mult” un inel sau un sărut), în ciuda rugămintilor ei disperate și a evocării unui logodnic gelos.

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

Stacojiu, indiferent față de situația limită în care se află frumoasa Blancheflor, al cărei castel este asediat, indiferent, în sfârșit, la așteptarea înfrigurată a Regelui Pescar și a întregii adunări, pândind întrebările salvatoare, ce se lasă așteptate.

Or, deși vizita la castelul Graalului a fost un eșec, din acel moment Perceval este mai atent la ceilalți: este tulburat de nefericirea verișoarei sale și vrea să știe cine i-a ucis iubitul, este cuprins de milă la vederea situației jalnice în care a ajuns, din vina lui, domnița din cort și îi face dreptate față de iubitul cel gelos, stabilindu-i nevinovăția.

Dar, mai cu seamă, el, care nu mergea dincolo de sensul literal al cuvintelor, care rămânea la suprafața lucrurilor, după vizita la castelul Graalului se interiorizează, înțelege că pentru a cunoaște Adevărul trebuie mai întâi să se cunoască pe sine, să coboare în adâncul său²².

Este tocmai ceea ce sugerează episodul picăturilor de sânge căzute pe zăpadă: lancea, armă cavalească prin excelență, devine suport fizic al contemplației, cel adâncit în gânduri putând vedea cu ochiul lăuntric nevăzutul, transformând absența în prezență.

Așa după cum observa cu finețe Jean Frappier,

Perceval est au carrefour; deux routes s'offrent à lui. L'une est désormais facile, unie brillante et gaie, parée de noblesse et de gloire mondaine: rester avec le roi Arthur, avec les compagnons de la Table Ronde, devenir un second Gauvain, aller d'exploit chevaleresque en exploit

²² Este de fapt un topos frecvent în gândirea secolului al XII-lea. „La connaissance de soi est le fondement de toute connaissance. Que l'homme se connaisse, le monde se révèle et Dieu peut être perçu. Ainsi, la connaissance de soi est à la base non seulement de la spéculation philosophique ou théologique, mais elle constitue le seuil de toute recherche, voire de toute connaissance” (M. M. DAVY, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, Flammarion 1977, 42). „Începe prin a te cerceta pe tine însuși, va spune sfântul Bernard, mai mult, sfârșește prin aceasta... tu ești primul, tu ești ultimul” (*tu primus tibi, tu ultimus – De Consideratione*, lib.II, cap.3, PL 182, c. 745-46).

chevaleresque [...]. L'autre route semble ne mener à rien. Perceval choisit l'aventure impossible: il entreprend la quête du Graal²³,

de jucând astfel și această a doua formă, mai subtilă, de capcană a disperării cu care-l ispitise Domnița Hâdă.

A spune și a face altfel

Perceval însă va vorbi altfel decât ceilalți:

Perceval însă [vorbi altfel – *redit tot el* -, spunând] că nu va petrece două nopți în același loc, că de va auzi de vreo trecătoare grea, pe acolo se va duce, de va auzi de un cavaler mai de preț ca un altul sau ca alți doi, cu acela se va lupta și nu se va lăsa până nu va afla [cine este servit din graal și] nu va fi găsit lancea și nu va afla de ce sângerează. Nu va renunța niciodată, oricât de greu o să-i fie (p. 80-81).

Se situează „contra curentului”, alegând o cale care, lui, nu-i va aduce altceva decât cunoașterea adevărului, însă va fi salutară pentru Regele Pescar și ținutul său. Într-adevăr, episodul Domniței Hâde face acțiunea să pivoteze: pe de o parte, aventuri care fângăduiesc faimă și glorie personală, dar sunt goale de sens, pe de alta, fapta în folosul comunității²⁴.

²³ *Chrétien de Troyes...*, op. cit, 144-145.

²⁴ În lucrarea *Le Sens de l'aventure et de l'amour* (Chrétien de Troyes), La Jeune Parque 1947, plecând de la primul roman al maestrului din Champagne, *Erec et Enide*, Reto R. BEZZOLA desprinde trei etape în evoluția eroului: mai întâi, *la lutte pour le moi*, luptă pentru a se apăra de atacatori, apoi *la lutte pour le toi*, răspuns al cavalerului la solicitările venite din partea celorlalți și, în sfârșit, *la lutte pour la communauté*, aventură benefică întregii comunități. Aceasta din urmă se situează de obicei la sfârșit, chiar înainte de finalul romanului, marcând împlinirea evoluției eroului: a ajuns la maturitate, devenind ceea ce era chemat să fie. Deși această structură corespunde romanelor cu o „structură clasică”, cum ar fi *Erec et Enide* sau *Yvain*, credem că opțiunea diferită a lui Perceval ar trebui să-l conducă la o astfel de faptă, în folosul comunității.

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

Pe de o parte, Gauvain, ale cărui aventuri descrise în continuare ar trebui să-i aducă faimă, dar care îl pun într-o situație inconfortabilă atunci când nu-l expun de-a dreptul ridicolului sau umilințelor. Pe de altă parte, „naivul” Perceval, care nu dorește decât să-și răscumpere vina, punând întrebările salvatoare. Doi eroi reprezentând două tipuri diferite de atitudine cavalească²⁵. Ecart care, începând de acum, se va afirma tot mai pregnant în romanele arturiene, până la opoziția ireductibilă din *La Queste del Saint Graal*²⁶ între *chevalerie terrienne* și *chevalerie celestielle*.

A fi altfel

Cinci ani au trecut și Perceval n-a izbutit să „regăsească” drumul către castelul Graalului. Mai mult, a ajuns să uite de sine și de Dumnezeu:

Povestea ne spune că memoria lui Perceval slăbise așa de mult de nu-și mai aducea aminte nici de Dumnezeu. [...] Cinci ani au trecut unul după altul și el n-a mai intrat în nicio biserică sau schit să se roage lui Dumnezeu sau să se închine la Sfânta Cruce. Și-a petrecut cinci ani așa, dar nu a încetat să umble după fapte cavalești; cele mai ciudate aventuri, mai dure și de temut, i-au ieșit în cale și i-au pus vitejia la încercare, dar niciuna n-a fost prea grea pentru el. [...] Umplându-și astfel cei cinci ani, nu și-a adus aminte de Dumnezeu și niciodată gândul nu i-a fugit la El (p. 97).

²⁵ Diferență prefigurată deja în prolog, prin comparația între Philippe d’Alsace, patronul autorului, și Alexandru cel Mare. Acesta din urmă devine în literatura medievală cultă prototipul generozității, *largesse*. Însă, pentru Chrétien de Troyes, dârnicia lui Alexandru este prea ostentativă: nu aceasta este adevărata caritate. „Bunul nostru conte Filip face daruri din milostenie (*Que li don sont de charit é/ que li bons cuens Felipes done* – v. 52-53, sublinierea mea), căci n-are drept sfetnic decât inima sa deschisă și blajină”, în vreme ce „lui Alexandru nu i-a păsart nici de milostenie, nici de facerea de bine” (19).

²⁶ Romanul, scris în cheie alegorică și influențat puternic de mistica cisterciană, constituie partea a patra a ciclului în proză cunoscut sub numele de *Lancelot-Graal*, compus în prima jumătate a secolului al XIII-lea.

Nu este acea uitare-golire de sine, trăită în scena contemplării picăturilor de sânge pe zăpadă, ci închidere în sine, alienarea aceuia care, obsedat de un lucru, ajunge să fie stăpânit de el.

Mergând înarmat până în dinți printr-un loc pustiu, Perceval întâlnește zece doamne însoțite de cinci cavaleri, mergând cu toții pe jos și îmbrăcați cu haine de pocăință²⁷. Unul dintre cavaleri îl mustră că poartă arme „în ziua morții lui Isus Hristos” (p. 98). Perceval, care a pierdut noțiunea timpului, întreabă „Ce zi e azi?” Cavalerul îi răspunde printr-o adevărată cateheză:

Este Vinerea mare, ziua în care trebuie să adorăm crucea și să ne mărturisim păcatele. Astăzi a fost răstignit pe cruce cel ce a fost vândut pe treizeci de arginți și care avea sufletul curat și fără de păcate. Ca să se ierte păcatele oamenilor de care lumea era plină, el s-a făcut om, după cum bine știi. E drept că el a fost și Dumnezeu și om, conceput de Sfântul Duh și născut din Sfânta Fecioară de la care a primit trup și sânge. Dumnezeu a fost sădită într-un trup de om, asta-i lucru sigur. Cel care nu crede în el nu-l va întâlni niciodată. S-a născut din Sfânta Fecioară cu chip și suflet de om, dar și cu har dumnezeiesc. Într-o zi ca aceasta a fost pus pe cruce și astfel i-a scos din infern pe toți semenii săi. Sfântă i-a fost moartea, care a salvat și viii și morții și, înviindu-i pe cei morți, a făcut din moarte viață (p. 98)²⁸.

S-ar zice că, în ocurență, cavalerul s-a transformat în misionar care anunță Vestea cea Bună unui necredincios. Ceea ce, de fapt, a

²⁷ Scena este simetrică cu cea de la începutul romanului, când Perceval întâlnește în pădure cinci cavaleri călări în armuri strălucitoare, aflați în căutarea altor cinci și a trei domnițe. Predominanța masculină, zăngănitul armeelor lovind armurile, totul sugerează agresivitate, chiar violență. Acum predominanța feminină, hainele de pocăință indică o atmosferă de reculegere.

²⁸ Cateheză mai completă decât cea oferită de mama sa în ceasul plecării: [Isus Hristos] „a fost trădat și judecat pe nedrept, a cunoscut chinurile morții ca să mântuiască sufletele duse în iad când părăseau trupul bărbaților sau femeilor, dar el le-a scos afară de acolo. A fost legat de un stâlp, bătut și apoi răstignit și a purtat coroană de spini” (26).

„A vorbi altfel”
sau cum să respingi chipul hâd al disperării

devenit Perceval, neînțelegând că pentru a găsi din nou drumul către castelul Graalului și a afla *adevărul* despre vasul luminos și lancea sângărândă nu e de ajuns să spui sau să faci (altfel), ci trebuie să fii (altfel). Pentru că acea cunoaștere spre care năzuiește nu e doar rezultatul unei curiozități, fie ea intelectuală, ci un mod de a fi, implicând o dimensiune ontologică.

Apoi Perceval a crezut că poate regăsi drumul Graalului prin forțe proprii, bizuindu-se pe puterea brațului său și pe destoinicia în mânăuirea armelor. Or căutarea-aflarea adevărului presupune acea golire de sine care deschide către Altceva, încredințarea unei Realități de dincolo de noi. Nu e așadar de mirare că „de-atâta amărăciune [Perceval] nu mai avea idee nici de zi, nici de oră sau de anotimp” (p. 98). Am putea spune că Perceval, care a știut să respingă ispita Domniței Hâde, a căzut în capcana disperării, pe care singur și-a întins-o.

Pentru prima oară va cere ajutor: aflând că grupul de penitenți vine de la coliba unui pustnic sfânt, unde s-au spovedit, cerând iertare pentru păcatele săvârșite, vrea să se îndrepte și el într-acolo, „dar nu știu încotro și pe care potecă s-o apuc” (p. 98). Află însă de la penitenți că ei au înnodat ramurile de pe poteca ce duce la sihăstrie, astfel că nu există riscul să rățăcească sau să piardă drumul, așa cum i s-a întâmplat în ultimii cinci ani.

Ajuns în fața omului sfânt „plângând din toată inima” (p. 99)²⁹, își mărturișește păcatul uitării de Dumnezeu: „au trecut cinci ani de când, așa deodată, n-am mai știut cine sunt și ce-i cu mine și, în rătăcirea mea, nu l-am mai iubit pe Dumnezeu și nici n-am mai crezut în el. Multe lucruri rele am făcut de atunci până azi” (p. 99) și eșecul la castelul Graalului, care l-a dus la disparare:

Sire, am fost cândva la Regele Pescar și am văzut lancea cu sângele ce picura din ea. Am văzut și graalul, dar nici azi nu știu cine se hrănea din el. *De aceea a pus stăpânire pe mine o asemenea durere, de-aș fi vrut să*

²⁹ În secolul al XII-lea lacrimile sunt dovada unei căințe autentice.

mor. Am uitat de Dumnezeu, nu i-am mai cerut milă și îndurare și n-am mai făcut nimic din ce trebuia să mă mântuiască (p. 99 – sublinierea mea).

Înainte de a primi dezlegarea, va afla mare parte din ceea ce dorea să știe. Vina pentru moartea mamei l-a oprit să pună întrebarea salvatoare („Păcatul acesta ți-a tăiat limba”). Graalul conține doar o singură ostie: „În el nu-i decât o ostie, dar lui (bătrânului tată al Regelui Pescar) îi e de ajuns pentru a se ține în viață [atât de sfânt este graalul] (p. 100). Pustnicul este unchiul lui bun, frate cu mama lui și cu bătrânul duhovnicesc ce este servit din graal. Descoperire care face din graal o „afacere de familie”, dând de înțeles că Perceval a fost ales pentru a duce la bun sfârșit această aventură.

Eroul va face pocăință, va primi Sfânta Împărtășanie de Paști și, la ureche, o rugăciune în care erau „multe nume ale Domnului, cele mai frumoase și mai mărețe din câte a îndrăznit vreodată să rostească un om cu frică de moarte” (p. 101).

Cel venit la sihăstrie în Vinerea Mare ca un păcătos, cuprins de disperare, pleacă de Paști, „cu sufletul curat”, ca un alt om. Un „om nou”, care a înțeles, în sfârșit, că pentru a ajunge la Graal și la cunoașterea Adevărului trebuie să se încredințeze Altcuiva.

Nu putem ști cum și-ar fi încheiat Chrétien de Troyes romanul, dacă Perceval avea să găsească din nou drumul către castelul Graalului și să pună întrebările salvatoare. Din aventurile lui Perceval reținem însă că nu este mai nobilă îndeletnicire decât căutarea Graalului / Adevărului și că nu trebuie să încetăm niciodată să punem întrebări. Răspunsurile vor veni negreșit, chiar dacă nu sunt acelea pe care le-am așteptat.

Eléments de théologie trinitaire chez Saint Athanase d'Alexandrie

Lucian DÎNCĂ*

Abstract

*Until the 4th century, there were no major difficulties in proclaiming the dogma of the Trinity. The heretical teaching of Arius forces the Church to pronounce itself officially on the divinity of the Son, the second Person of the Trinity, by resorting to the theological expression homoousion / consubstantial. Henceforth, the Church came to confess the Son as being of the same substance with the Father and, therefore, equal in divinity, eternity and glory. St. Athanasius of Alexandria will become the tireless promoter of the Nicene dogma, while his dogmatic work, *Contra Arianos*, can be still considered as a real treatise on the Holy Trinity.*

Keywords: Trinity, *homoousion*, dogmatic, council, Church, Athanasius.

Introduction

Saint Athanase d'Alexandrie, que très vite on appellera «Athanase-le-Grand»¹, s'inscrit, du point de vue de sa pensée théologique, dans la lignée des grands théologiens qui ont fait la gloire de l'«École d'Alexandrie», Pantène, Clément et Origène. Cependant, Athanase reste plus modeste dans sa réflexion doctrinale ayant à cœur de transmettre à ses fidèles les convictions de foi qui l'habitent et qui animent toute sa vie de pasteur. «Si au point de vue de la spéculation théologique sa valeur est, peut-on dire, nulle, affirmait Cavallera, au point de vue dogmatique, sa maîtrise est incomparable. Nul au IV^e

* Lucian DÎNCĂ est maître de conférences à l'Université de Bucarest, Faculté de Théologie Catholique, spécialiste de théologie patristique, docteur de l'Université Laval du Québec, Canada.

¹ Charles KANNENGISSER, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*, Paris, Desclée, 1991, 23.

siècle ne semble le surpasser pour l'ampleur dans le développement de la doctrine, la richesse de l'information scripturaire et, en dépit des défauts qui lui sont communs avec son temps, l'à-propos de ses citations bibliques; surtout par la profondeur de sens chrétien qui lui fait comme naturellement chercher, en toute doctrine, le côté par où elle pénètre jusqu'au plus intime de l'âme pour la vivifier et pour rénover en elle la vie spirituelle et l'énergie pour le bien»².

Théologie de la Trinité

Grand catéchiste et ayant un cœur de pasteur pour le peuple à lui confié par la Providence, Saint Athanase n'hésite jamais à mettre toutes ses énergies pour défendre la foi que les *environ trois cent pères* réunis en concile à Nicée, en 325, ont signée. Défenseur acharné de la foi traditionnelle, il permit le triomphe de l'orthodoxie contre toute tentative d'enterrer le *Symbole nicéen*. Souvent, il est confronté aussi au pouvoir impérial qui voulait mettre la foi de l'Église au service des intérêts de l'État. Parfois seul contre tous, l'évêque alexandrin lutte pour la défense de la vérité en s'appuyant sur le témoignage plein de courage des apôtres du Christ. Ils ont témoigné, jusqu'au sacrifice du martyr, que le Christ, Verbe, Sagesse et Puissance de Dieu, par philanthropie, s'est fait chair, afin que nous devenions Dieu (cf. *Sur l'incarnation du Verbe*, 54). Aussi il est tout à fait normal que plusieurs historiens³ et théologiens⁴ se soient emparés de ce personnage exceptionnel pour mieux comprendre la cristallisation de la foi en la Trinité.

1. Le Père

Si nous voulons situer la théologie d'Athanase, nous ne pouvons la séparer de ses débats avec les Ariens. Or sur la doctrine de Dieu le Père

² Ferdinand CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris, Librairie Bloud et C^{ie}, 1908, 34.

³ Annick MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome, 1996.

⁴ Charles KANNENGISSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain*, Paris, Beauchesne, 1983.

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

il n'y a pas beaucoup de divergences. L'évêque d'Alexandrie, comme Arius, affirme la divinité véritable de Dieu le Père, seul à ne pas être engendré, seul immuable, seul transcendant, seul incompréhensible, source de toutes choses créées. Le seul point sur lequel divergent Athanase et la doctrine arienne concerne la paternité de Dieu. Dans la théologie arienne, la paternité de Dieu joue un rôle minime. Sa pensée sur Dieu et la génération du Fils coupe de travers la tradition alexandrine concernant le langage trinitaire. Arius préfère garder l'idée d'un Dieu non-engendré comme premier principe et abandonne le concept de l'éternelle corrélativité du Père et du Fils. Dans sa *Profession de foi à Alexandrie*, Arius parle de Dieu en le nommant *agenneto*, inengendré:

Nous reconnaissons un seul Dieu, seul inengendré, seul éternel, seul sans commencement, seul véritable, seul possédant l'immortalité, seul sage, seul bon, juge de tous, gouverneur, administrateur, immuable et invariable, juste et bon, Dieu de la Loi et des Prophètes et de la nouvelle Alliance, qui a engendré son Fils unique avant les temps éternels⁵.

Nous le voyons bien, dans sa déclaration ouverte des prédicats divins, Arius ne fait pas mention de la paternité de Dieu. Celle-ci intervient *avant les temps éternels* lorsque, par sa volonté, Dieu a décidé de créer le Fils qu'il a fait exister par sa propre volonté, immuable et invariable, créature de Dieu parfaite, mais non pas comme une des créatures, production, cependant non comme un des êtres produits.

Dans le seul écrit dogmatique d'Arius, la *Thalie*⁶, et dont nous disposons de petits fragments rapportés par Athanase dans le *De*

⁵ Ephrem BOULARAND, *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, Paris, Létouzay & Ané, 1972, 49.

⁶ Dans le *De Synodis* 15, Athanase traduit *Thalie* par «chanson à boire». En effet il s'agit des chansonnettes qui circulaient à l'époque et qui avaient l'originalité d'être composées des vers faciles à retenir, la musique aidant davantage à la

Synodis, on voit qu'Arius est toujours mal disposé à appeler Dieu Père, que ce soit dans sa description formelle de la nature de Dieu ou dans ses discussions sur la génération du Fils. Pour comprendre cette attitude d'Arius, il faut se situer à l'intérieur du contexte de sa conception de Dieu et de la génération du Fils. Il veut à tout prix sauvegarder l'unicité de Dieu, seul inengendré, un concept qu'il emprunte à la philosophie médio-platonicienne et que ses partisans développent par la suite. Ce système philosophique permet à Arius d'affirmer la création du Fils dans *les temps éternels*, par conséquent Dieu devient Père dans le temps lorsqu'il engendre son Fils. Athanase doit réagir contre une telle conception de la paternité divine⁷.

Si dans la conception d'Arius, on peut faire abstraction de l'attribut de la paternité de Dieu, cela n'est pas possible pour le docteur alexandrin. Pour lui, la seule possibilité de penser Dieu est de le penser, dès le commencement, comme Père et Fils:

La vérité témoigne que Dieu est source éternelle de sa propre sagesse. Si la source est éternelle, forcément la Sagesse, elle aussi doit être éternelle. C'est en elle que tout a été fait comme chante David: *Tu as tout fait dans la sagesse* (Ps 103, 24). Salomon dit: *Dieu a fondé la terre dans la Sagesse, et a préparé les cieux dans la Prudence* (Pr 3, 19). Or la Sagesse est le Verbe et par lui, comme dit saint Jean, *tout a été fait, et sans lui rien ne s'est fait* (Jn 1, 3). Lui-même est le Christ. (CA I, 49)⁸

Les écrits d'Athanase, imbibés des citations bibliques, reflètent la pensée théologique traditionnelle de la foi de l'Église en un Dieu

mémorisation. C'est ainsi qu'Arius met sa doctrine en vers simples sur un air populaire de telle sorte que tous puissent la chanter et la retenir facilement.

⁷ Peter WIDDICOMBE, *The fatherhood of God*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 145-158.

⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Les Trois Discours contre les Ariens*, (= CA), traduction et notes par A. Rousseau, ouverture et guide de lecture par R. Lafontaine, (Donner raison, 15), Bruxelles, Éditions Lessius, 2004.

*Éléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Père, Fils et Saint-Esprit. Avec l'évêque d'Alexandrie, pour la première fois dans la tradition chrétienne, le concept de la paternité de Dieu et sa relation avec le Fils forment une pensée théologique cohérente ayant au centre l'œuvre de salut de l'humanité. La structure théologique d'Athanase permet de distinguer nettement et systématiquement entre la relation du Père et du Fils et entre la relation de Dieu et de la création. Dans sa théologie, le langage de Dieu comme Père décrit d'une part la relation à l'intérieur de dans la nature divine et, d'autre part, par le Fils, la relation de Dieu avec tous ceux qu'il a adoptés comme fils. Bref, pour Athanase, le mot Père est un terme trinitaire et sotériologique. Dans la description de la nature divine comme relation Père-Fils, une relation fondamentalement génératrice, il identifie la nature divine comme source de la création:

Dieu a suscité toutes choses dans l'être par le Verbe, ... il les fait toutes à partir du néant par son propre Verbe, notre Seigneur Jésus Christ, ... Il ne créa pas simplement les hommes, comme tous les vivants sans raison qui sont sur la terre; mais selon son Image il les fit, leur donnant part à la puissance de son propre Verbe: possédant comme des ombres du Logos et devenus «logiques», ils pourraient demeurer dans la béatitude. (*DI* 3, 1-3)⁹.

Par de tels propos, Athanase entend balayer la thèse d'Arius selon laquelle Dieu serait devenu Père dans le temps. De son point de vue, la qualification d'Arius ne peut être valable parce qu'elle n'a pas de sens dans un monde où des réalités intermédiaires ne peuvent pas exister. Si on veut rester dans la tradition de l'Église, il faut affirmer la paternité éternelle de Dieu. Le mot Père indique que le commencement divin existe premièrement comme relation Père-Fils.

⁹ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'incarnation du Verbe*, (= *DI*) introduction, texte critique, traduction, notes par Ch. Kannengiesser, (Sources Chrétiennes, 199), Paris, Cerf, 1973.

La description de Dieu comme Père est aux yeux d'Athanase, comme aux yeux de ses illustres prédécesseurs Clément, Origène et Alexandre, une donnée irréductible de la foi chrétienne transmise par les Apôtres.

2. *Le Fils*

L'expression qui caractérise le mieux Athanase est *amoureux du Verbe de Dieu* dont il défend la divinité à tout prix. Il portera dans sa mémoire l'expérience qui marquera à jamais l'histoire de l'Église, le concile de Nicée, en 325. Sans avoir droit de vote - il n'était que diacre - Athanase suit de près les débats concernant la divinité du Verbe mise en question par la doctrine d'Arius.

L'éternité du Fils

Nous l'avons vu, Arius ne nomme pas Dieu Père comme étant un attribut essentiel de la divinité parce qu'il est devenu Père dans le temps:

Dieu n'a pas toujours été Père: il fut un temps où Dieu était seul et où il n'était pas encore Père. Ensuite il devint Père. Le Fils n'a pas toujours existé: en effet, puisque toutes les réalités ont été tirées du néant et sont des créatures et des œuvres (divines), le Verbe de Dieu, lui-même a été tiré du néant, et il y a eu un temps où il n'existait pas avant de naître, et il a eu, lui aussi, un commencement: la création. Au départ, Dieu était tout seul, et il n'avait ni Verbe ni Sagesse. C'est ensuite, quand il a voulu nous créer, qu'il fit un certain être et le nomma Verbe, Sagesse et Fils, afin de nous créer par lui.¹⁰

Dans ces propos qu'Arius expliquait aux gens sur la place d'Alexandrie, il est clair qu'il veut isoler le Créateur éternel de toute sa création, dont le Fils fait partie par la volonté divine. Pourquoi

¹⁰ ARIUS, La *Thalie*, extraits qui portent la dénomination de «blasphèmes d'Arius», traduction par Y. N. LELOUVIER, «L'affaire Arius: Jésus est-il Dieu ?», in *Notre histoire*, 171-172, 1999, 26.

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Arius rejette-t-il la possibilité d'une génération éternelle au sein de Dieu? En nous appuyant sur l'étude d'Ephrem Boularand¹¹, nous trouvons au moins trois raisons: 1) si Dieu engendrait éternellement le Fils, cette génération s'opérerait par une division de la substance divine et introduirait en elle un changement. Or, par définition, Dieu est l'être simple, immuable, indivisible, incorporel; 2) la génération éternelle ferait exister le Fils en même temps que le Père, de toute éternité. Donc il y aurait deux principes sans commencement. Le Fils *toujours engendré* serait *inengendré-engendré*, ce qui est contradictoire; 3) le Fils émanerait du Père à la manière des éons gnostiques. Or Dieu est l'Un, la monade d'où rien ne peut jaillir.

Bref, les trois arguments d'Arius peuvent être résumés en un seul: une génération en Dieu détruirait Dieu¹². En s'appuyant sur l'Écriture, Athanase arrive à démontrer la fausseté d'une telle doctrine et faire exclure Arius de la communion de l'Église. Les deux leitmotifs ariens: *il y eut un temps où Dieu n'était pas Père et le Fils n'existait pas avant son engendrement* sont faux dès le départ. Aux yeux de l'évêque alexandrin, le temps est une créature de Dieu. Or Dieu est éternel et *il existe par lui-même*, il ne peut pas être soumis au temps. L'argumentation biblique permet à Athanase de défendre l'éternité du Fils. Tout d'abord, la Bible n'utilise jamais des termes de temporalité pour décrire le Fils. Au contraire, on rencontre dans les textes sacrés des termes comme *toujours, éternel, coexistant toujours avec le Père*. Par conséquent, les deux leitmotifs ariens sont médiocres et il est impie d'imaginer qu'il y avait un temps qui précédait l'existence du Fils. Les Écritures affirment que le Fils est le créateur du temps¹³:

¹¹ Ephrem BOULARAND, *L'hérésie d'Arius, op. cit.*, 69.

¹² R. ARNOU, «Arius et la doctrine des relations trinitaires», in: *Gregorianum*, 1933, 269-272.

¹³ Comme son prédécesseur Alexandre, Athanase cite Jn 1, 3 «toutes choses ont été faites par lui»; Hb 1, 2, «par qui il a fait les anges»; Ps 145, 13 «Que ton règne est un règne pour tous les âges».

Le temps est ajusté par des phrases: «une fois n'était pas» et «avant qu'il soit» et «quand» et cela peut être dit de l'origine des choses et des créatures, qui sont venues à l'existence «ex-nihilo». Ils sont étrangers au Verbe. (CA I, 13)

Athanase veut convaincre les partisans d'Arius que la substance du Fils est différente de la substance des choses créées. Il inscrit la relation du Fils avec le Père comme étant une relation basée sur la substance. Souvent, Athanase accuse les Ariens de mal utiliser la Bible. Les *Blasphèmes d'Arius* sont la preuve la plus éclatante qu'Arius veut faire dire aux Écritures ce qu'il pense lui-même de l'éternité du Verbe. Or la Bible doit être lue et interprétée à la lumière de l'expérience pascale que les Apôtres ont vécue avec le Christ, le Fils de Dieu fait homme pour notre salut.

Motifs de l'incarnation

Dans le système doctrinal des ariens il manque la notion de l'amour. C'est grâce à l'amour qui existe éternellement entre le Père et le Fils que l'économie du salut s'accomplit par l'incarnation du Fils. C'est grâce à la philanthropie divine que l'homme peut bénéficier du salut de Dieu en Jésus Christ. Dans la conception sotériologique athanasienne, soutenir que le Fils est une créature a des conséquences dramatiques pour le salut, car une créature ne peut en aucun cas donner le salut à d'autres créatures. C'est pourquoi, l'évêque réagit à la doctrine arienne et construit son discours théologique autour de l'incarnation du Verbe, celui-ci étant l'unique éternel engendré par le Père. Ainsi, dans le traité *Sur l'incarnation du Verbe*, il mentionne deux motifs de l'incarnation : 1) relever l'homme et détruire la mort et 2) restaurer la connaissance du vrai Dieu.

a. Premier motif:

Puisque j'ai à parler de la venue du Sauveur, il me faut parler aussi des débuts de l'humanité: tu verras que nous avons été cause de sa venue,

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

que notre transgression a excité la bénignité du Verbe si bien que le Seigneur est descendu vers nous et a apparu parmi les hommes. Nous avons été l'objet de son Incarnation et pour nous sauver il a été bon jusqu'à exister et se montrer dans un corps mortel... Car Dieu ne nous a pas seulement faits du néant mais nous a accordé de vivre selon Dieu par la grâce de son Verbe. Les hommes se sont détournés des choses éternelles et par la transgression du diable, s'étant inclinés vers la corruption, ils ont été la cause de leur propre déchéance dans la mort. Ils étaient corruptibles par nature, il est vrai, mais par la grâce de la participation du Verbe, ils auraient échappé à leur sort naturel s'ils étaient restés bons. (*DI*, 4-5)

b. Deuxième motif:

Que devrait faire Dieu? Que faire sinon renouveler la similitude de l'image pour que par elle les hommes puissent de nouveau le connaître? Comment y arriver si l'Image même de Dieu n'était venue à nous, notre Sauveur Jésus Christ? L'intervention des hommes était impuissante puisqu'eux aussi sont seulement conformes à l'image; les anges n'y pouvaient rien non plus puisqu'ils ne sont pas images. Le Verbe de Dieu vient en personne, pour qu'en sa qualité d'Image de Dieu il pût recréer l'homme selon l'image. Cela ne pouvait se faire si la mort et la corruption ne disparaissaient pas; il a donc convenablement pris un corps mortel pour y faire disparaître à jamais la mort et renouveler les hommes selon l'Image. On n'avait besoin pour cela que de l'Image du Père... le Verbe s'est partout déployé: en haut, en bas, dans la profondeur et la largeur; en haut pour la création, en bas pour l'incarnation, dans la profondeur pour l'enfer, dans la largeur pour le monde; tout est plein de la connaissance de Dieu. (*DI*, 13-16)

C'est donc la philanthropie et la bonté de Dieu qui sont à la base de l'incarnation. Pour Athanase il est impossible de bâtir une théologie saine et recevable sans s'appuyer sur les grands moments de l'économie du salut: création, alliance, prophéties, accomplissement. C'est pourquoi, la conviction qu'il veut transmettre aux fidèles est que l'incarnation ne peut être conçue en dehors de la pro-

messe divine de salut de l'humanité. Dans cette perspective, l'évêque d'Alexandrie ne voit pas la chute de l'homme comme une fatalité mais comme une occasion pour l'homme d'expérimenter et de bénéficier de la philanthropie et de la bonté de Dieu:

S'il ne l'avait pas fait, nul motif de mettre en cause sa faiblesse; mais l'ayant fait et créé dans l'être, il était tout à fait absurde de laisser périr ses œuvres, et surtout sous les yeux de leur auteur. Il ne convenait donc pas de laisser les hommes se faire entraîner par la corruption, parce que cela était inconvenant et indigne de la bonté de Dieu. (*DI*, 6, 9-10).

Pour notre docteur, l'union du Verbe avec un corps humain est une véritable source de vie où *l'être de tout homme peut se renouveler comme dans une fontaine de jouvence*¹⁴. La démarche méthodologique d'Athanase est résumée par Kannengiesser¹⁵ dans un double mouvement: 1) des œuvres visibles et contingentes du Verbe créateur et Sauveur Athanase nous fait remonter au rapport invisible et nécessaire entre le Verbe et son Père, mais sans nous laisser pénétrer dans l'intime secret de ce lien constitutif de la divinité; 2) en sens inverse, à partir du Verbe, posé comme cette image dont l'égalité avec le Père est partout soulignée avec insistance, nous sommes introduits au plus intime de l'être humain, là où, dans la clarté du *kat'eikona* originel, se réfléchit le rapport secret de tous les êtres à leur créateur. Bref, à travers les motifs de l'incarnation, l'évêque alexandrin exprime sa pensée théologique fondamentale: seul le Verbe de Dieu était capable de nous donner l'immortalité comme bien définitif et nous redonner la connaissance du vrai Dieu. Ici se trouve la grande originalité d'Athanase.

Le Fils consubstantiel au Père

Alexandre d'Alexandrie avait réagi le premier contre la doctrine d'Arius qu'il avait nommé curé de la grande paroisse de Baukalis. En

¹⁴ C. KANNENGIESSER, *Introduction au traité Sur l'incarnation du Verbe*, d'Athanase d'Alexandrie, SC 199, Paris, Cerf, 1973, 61.

¹⁵ *Ibidem*, 73.

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

324 il réunit un synode dans la grande métropole et Arius est rejeté de la communion de l'Église. À Nicée, en 325, les Pères conciliaires ne font que répéter et officialiser, si besoin était, l'excommunication d'Arius et de ses partisans. Pour exprimer la foi de l'Église en la divinité du Fils, le *Symbole de foi* discuté et approuvé à cette occasion propose l'expression philosophique *homoousios* - consubstantiel. Désormais, pour garder la communion de l'Église il faut croire que le Fils est consubstantiel au Père, c'est-à-dire de la même substance que lui. Ainsi, ayant une substance commune avec le Père, le Fils peut jouir de tous les attributs divins: éternité, gloire, toute-puissance, omniscience, etc. Dans l'esprit des nicéens, le mot *homoousios* représente la marque même de l'orthodoxie de la foi. Cependant, le parti regroupé autour d'Arius ne peut pas accepter cette expression conciliaire pour deux motifs: d'une part il s'agit d'un terme non-biblique, par conséquent il ne faut pas établir la dogmatique christologique là-dessus, d'autre part, c'est un terme qui a attiré la condamnation de Sabellius lorsqu'il voulait voir dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit un seul Dieu mais plusieurs modes de manifestations de la divinité¹⁶. D'ailleurs ce terme divise les partisans d'Arius en trois groupes plus ou moins extrémistes: 1) Basile d'Ancyre et ses disciples soutiennent que le Fils est seulement *semblable au Père* quant à l'essence. Ils utilisent le terme *homoiousios* et on les appelle homoiousiens; 2) Acace de Césarée et le parti regroupé autour de lui affirment simplement que le Fils est *semblable au Père selon les Écritures*. Ils font appel au terme *homoioiōs*, et on les appelle homeiens; 3) Eunome et ceux qui suivent ses positions théologiques refusent toute ressemblance entre le Père et le Fils. Le Père et le Fils sont des substances totalement différentes. Ils adoptent le terme *anomoio*, et on les appelle anoméens. C'est l'arianisme pur¹⁷. Or justement, le but du concile était d'éviter toutes ces dérives. Car si le

¹⁶ J. T. LIENHARD, «Basil of Caesarea, Marcellus of Ancyra and "Sabellius"», in: *Church History*, 58 (2), 1989, 157-167.

¹⁷ H. M. GWATKIN, *The Arian Controversy*, New York, AMS Press, 1979, 41-60.

Fils est Verbe, Sagesse, Image et Splendeur de Dieu, alors il doit lui être consubstantiel. Cela veut dire que le Fils est véritablement Dieu par nature comme le Père. Une fois devenu évêque, Athanase, en s'appuyant sur l'Écriture et la tradition apostolique, démontre longuement les propriétés du Fils par l'énumération des similitudes avec le Père. Selon notre docteur, le Fils n'a rien de commun avec les créatures, au contraire il possède tous les biens du Père, c'est-à-dire il est *homoousios* au Père. Si le Fils avait, avec les créatures, une ressemblance et une parenté, il leur serait *homoousios*. Mais, comme le Fils est, selon l'essence, étranger aux créatures, le Verbe propre du Père, pas autre que lui, il s'ensuit qu'il est *homoousios* au Père. De cette théologie d'Athanase sur l'*homoousios*, le syllogisme suivant apparaît: Ceux-là sont consubstantiels qui se ressemblent et sont identiques entre eux; or, le Fils ressemble au Père et il lui est identique; donc, le Fils est consubstantiel au Père, par conséquent, il est Dieu véritable.

Même si le terme *homoousios* est étranger à l'Écriture, il se trouve sous-jacent à certains textes portant sur la naissance du Fils dans notre monde par l'action de l'Esprit-Saint (cf. Lc 1, 26-31), la résurrection le troisième jour (cf. Lc 24, 112; Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-9) et l'éternité du Verbe (cf. Jn 1, 1-14). Le vocabulaire biblique révèle à Athanase que le langage concernant le Fils est différent de celui concernant la création. Les deux verbes utilisés: *engendrer* et *créer* indiquent bien la relation filiale par nature existante chez le Fils et la relation de créature propre à l'humanité appelée à la divinisation grâce à l'incarnation du Verbe. Tous ces signes révèlent la consubstantialité du Fils au Père, encore faut-il y donner son adhésion de foi:

S'il s'agissait d'un homme, il faudrait parler humainement de son verbe et de son fils; s'il s'agit de Dieu qui a créé les hommes, il ne faut plus penser humainement, mais se lever au-dessus de cette nature. Tel est celui qui engendre, tel forcément est l'engendré; tel donc est le Père du Verbe, tel est son Verbe. L'homme, engendré dans le temps, engendre à

*Éléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

son tour dans le temps; comme il vient du néant, son verbe a une fin et ne persiste point. Dieu n'est pas comme l'homme, l'Écriture le dit, il est l'être (cf. Ex 3, 14) et il existe toujours; son Verbe est donc l'être et est éternellement avec le Père, comme la splendeur avec la lumière. (CA II, 35)

Dans l'esprit d'Athanase défendre la consubstantialité du Fils affirmée à Nicée, c'est marquer l'identité dans la ressemblance de deux personnes distinctes. Il s'agit d'une unité spécifique de nature qui ne compromet pas la distinction numérique des personnes¹⁸. Deux textes bibliques majeurs sont utilisés par les ariens que le patriarche d'Alexandrie reprend et interprète, en tenant compte de la tradition de l'Église:

Proverbes 2, 22: *Le Seigneur me créa, commencement de ses œuvres vers ses voies*

Ils disent: le Verbe est une créature, mais il a appris comme d'un maître et d'un artisan à créer et ainsi il a servi d'aide à Dieu qui l'avait instruit. C'est ce qu'Astérius le sophiste, habile à nier le Christ, a osé écrire, n'apercevant pas l'absurdité qui s'ensuit. Si en effet on peut apprendre à créer, qu'ils prennent garde qu'on ne vienne pas à dire que Dieu lui-même n'est pas créateur par nature, mais par science, de sorte qu'il peut cesser de l'être. De plus si la Sagesse de Dieu doit à l'enseignement l'art de créer, comment est-elle encore Sagesse, puisqu'elle demande des leçons? ... Ici l'Écriture n'a pas voulu parler par la bouche de Salomon de la substance de la divinité du Verbe, ni de la génération éternelle et authentique par le Père, mais de son humanité et de son économie à notre égard. Ainsi n'a-t-il pas dit: "Je suis, ou je suis devenu créature", "mais il a créé". Les créatures dont la substance est créée, méritent ce nom de créatures et le sont complètement; le mot "créer" tout seul, ne se rapporte pas à la substance, ou à l'origine, mais indique autre chose sur le sujet en

¹⁸ L. ROUGIER, «Le sens des termes ουσια, υποστασις et προσωπον dans les controverses trinitaires post-nicéennes», in: *Revue de l'histoire des religions*, 1916, 74, 61.

question et celui à qui s'applique ce mot "créer" n'est pas nécessairement créature par nature et par substance (CA II, 19, et 45)

Philippiens 2, 6-10: *C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a fait don d'un nom...*

L'Apôtre écrit: «C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a fait don d'un nom au-dessus de tout nom pour qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre, dans les enfers»... Les Ariens ajoutent comme quelque chose de subtil: Si c'est pour cela qu'il a été exalté, a reçu en don et a été oint, il a reçu la récompense de sa volonté. Or agissant par la volonté, il est forcément de nature changeante. Eusèbe et Arius, non contents de le dire, ont osé l'écrire et leurs sectateurs n'hésitent pas à le répéter sur les places, sans savoir combien ce raisonnement est insensé. S'il a reçu en prix de sa volonté ce qu'il possédait et n'a possédé que parce qu'il a montré les œuvres d'un indigent, sa vertu et son progrès les lui ont valu et c'est à cause d'elles qu'on l'a dit Fils de Dieu... «Il a été exalté» ne signifie pas que la substance du Logos est exaltée; elle a toujours été et est égale à Dieu, mais c'est l'exaltation de l'humanité. Cela n'est pas dit avant l'incarnation du Logos pour rendre évident que les mots *s'est humilié* et *exalté* s'appliquent à l'homme. Ce qui est abaissé peut être exalté et s'il s'est humilié en prenant la chair l'exaltation se rapporte au même fait. (CA I, 37 / 41)

Il s'abaissa lui-même en notre faveur, pour qu'en son abaissement, ce soit plutôt nous qui puissions grandir. Mais notre croissance n'est rien de moins que de nous détacher des réalités sensibles et de devenir le Logos même. (CA III, 52)

Ces textes nous montrent bien la manière dont Athanase entend faire de la théologie à partir des textes bibliques. À l'interprétation d'Arius et de ses partisans, l'Alexandrin oppose une exégèse traditionnelle où les arguments théologiques décident de l'interprétation d'un verset biblique. Sa foi et son amour pour le Verbe de Dieu fait chair lui ont forgé la profonde conviction qu'il

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

n'a jamais cessé de transmettre: le Verbe est vrai Dieu et vrai homme et nous sommes les bénéficiaires de cette incarnation.

3. L'Esprit-Saint

Si saint Athanase est bien connu pour sa théologie de l'incarnation du Verbe, il est moins connu pour ces positions doctrinales concernant l'Esprit-Saint. En effet, lorsqu'il est en train de vivre son troisième exil dans le désert en compagnie des moines, 356-361, Athanase reçoit une lettre de l'évêque de Thmuis lui demandant des explications précises sur l'Esprit-Saint. Le même évêque lui signale qu'en Égypte, une partie des anciens ariens arrivent à accepter la divinité réelle du Fils, mais ils ne peuvent surtout pas imaginer la même chose pour l'Esprit-Saint. Il s'agit de la querelle des «tropiques» ou pneumatomaques. Alors l'évêque exilé prend la plume et écrit les fameuses *Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit*¹⁹. Dans ces lettres, l'auteur demande aux tropiques comment ils conçoivent l'unité du Père et du Fils, et comment ils peuvent appeler créature l'Esprit-Saint qui est l'Esprit de la Trinité? En exigeant d'eux une conception cohérente de leur théologie, ou entièrement divine, ou entièrement créée, il met en évidence le point faible de leur doctrine dans laquelle la divinité devient un mélange de divin et de créature. Et cette théorie, ils l'ont forgée pour deux raisons. La première, c'est qu'ils font un usage fréquent du mot *trope* comme étant une clé de lecture leur permettant de lire correctement la Bible. C'est à cause de cela qu'Athanase les appelle des tropiques: «ils donnaient comme des “tropes”, écrit J.

¹⁹ La tradition manuscrite compte quatre *Lettres d'Athanase à Sérapion sur la divinité de l'Esprit-Saint*. Cependant, l'édition de Monfaucon ne sépare pas la II^e de la III^e lettre et donne des arguments qui, à l'origine, n'en faisaient qu'un. Dans la première partie (lettre II) l'auteur résume sa doctrine christologique pour mieux situer le problème des tropiques, et dans la seconde partie (lettre III) il s'acquitte de la demande faite par Sérapion de résumer la première lettre. (cf. Introduction aux *Lettres* par J. Lebon, SC 15, 31-32)

Lebon²⁰, c'est-à-dire, des figures des mots, des manières de parler, certains termes des Écritures afin d'y trouver, grâce à ce procédé d'interprétation, des arguments pour leur doctrine, ou d'éluder par le même moyen les arguments de la doctrine orthodoxe». L'utilisation de ces *tropes* permet aux hérétiques de reconnaître l'Esprit-Saint comme créature en deux textes bibliques: Amos 4, 13: *Car voici celui qui a formé les montagnes et créé le vent - pneuma, et qui fait connaître à l'homme ses pensées*, et I Timothée 5, 21: *Je te conjure devant Dieu, devant Jésus-Christ, et devant les anges élus - angelon, d'observer ces choses sans prévention, et de ne rien faire par faveur*. Dans le premier texte ils traduisent *pneuma* par Esprit, alors qu'il s'agit du vent, et dans le second ils comprennent *angelon* comme étant la troisième personne de la Trinité parce qu'elle se situe après le Père et le Fils, alors qu'il s'agit des messagers de Dieu. La seconde raison, encore plus grave que la première, c'est qu'ils réduisent les mystères divins à des connaissances et des attitudes humaines. Athanase intervient pour leur dire, comme il l'avait fait aux ariens, que la divinité ne peut pas être conçue avec les catégories de pensée que l'on a coutume d'appliquer aux êtres créés.

Ainsi, dans les *Lettres à Sérapion*, notre docteur formule contre cette nouvelle vague doctrinale qui secoue l'Église d'Égypte trois griefs précis: 1) ils inventent ce qui n'est pas dans les Écritures; 2) ils manifestent une curiosité indiscreète vis-à-vis du mystère de la divinité et 3) ils nient ce qu'ils ne peuvent concevoir d'après leur logique et leur raisonnement humain. Et parce qu'ils sortent comme argumentation des textes bibliques, Athanase reprend les mêmes textes pour leur montrer la fausseté d'interprétation et l'erreur dans laquelle ils se noient s'ils n'acceptent pas la foi traditionnelle de l'Église qui donne le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. (cfr. *Mt* 28, 18-19)

²⁰ Joseph LEBON, Introduction aux *Lettres à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie, SC 15, 42.

*Éléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

Amos 4, 13. Eh bien, le texte d'Amos, vous l'avez lu ! ... le terme employé par le prophète, vous ne l'interprétez pas, mais dès que vous avez entendu le terme *pneuma*, vous avez pensé que l'Esprit-Saint était une créature ! ... Or la parole du prophète ne vise pas le Saint-Esprit, mais mentionne simplement un *pneuma*. Comment donc, alors qu'il y a dans les Écritures, une très grande diversité quant aux *pneumata*, et que ce terme peut avoir (ici) sa signification spéciale correcte, vous, en disputeurs ou en hommes infectés par la morsure du serpent arien, pensez-vous que c'est Esprit-Saint qui est désigné par Amos, pour ne songer qu'à le croire créature. Dites-nous donc si, en quelque endroit de la divine Écriture, vous trouvez le Saint-Esprit appelé simplement *pneuma*, sans addition des mots, soit «de Dieu», soit «du Père», soit «le mien», soit «du Christ même et du Fils», soit «(donné) par moi», c'est-à-dire, par Dieu, ou bien (sans addition de) l'article, en sorte qu'il soit dit, non pas simplement «esprit», mais bien «l'Esprit», ou encore «cet Esprit même», ou «(l'Esprit) Consolateur», ou «(l'Esprit) de Vérité»... Bref, sans l'article ou l'addition susdite, jamais l'Esprit-Saint n'est marqué. (Lettres à Sérapion, I, 3-4, SC 15, 83-84)

1 Timothée 5, 21: Pour eux, ils disent, que puisque (Paul) a cité Dieu et le Christ et ensuite les anges, l'Esprit est nécessairement compté parmi les anges, et de leur rang lui aussi, et (n)'est (qu)'un ange supérieur aux autres. Tout d'abord, cette invention appartient à l'impiété de Valentin, et ces gens n'ont pas pu cacher qu'ils adoptent son langage, car il a dit que lorsque le Paraclet fut envoyé, les anges de même âge furent envoyés avec lui, ni non plus qu'après avoir rabaissé l'Esprit parmi les anges, ils rangent (ces derniers avec lui) dans la Trinité. Car si, comme ils le pensent, les anges prennent place après le Père et le Fils, les anges appartiennent évidemment à la Trinité; ils ne sont plus des «esprits serviteurs envoyés pour le ministère» (cf. He 1, 14); ils ne sont plus sanctifiés, mais ils seraient plutôt sanctificateurs des autres. Pourquoi donc la folie extrême de ces gens? Encore une fois, en quel endroit des Écritures ont-ils trouvé l'Esprit appelé ange? Il faut bien que je redise ce que j'ai déjà dit. Il a été appelé Consolateur, Esprit de filiation par adoption, Esprit de sanctification, Esprit de Dieu, Esprit du Christ. (Lettres à Sérapion, I, 10-11, SC 15, 100-101)

En donnant une interprétation traditionnelle de ces deux textes bibliques, Athanase entend se situer en porte-à-faux à la doctrine des tropiques qui ne veulent pas reconnaître l'esprit arien qui les anime. Cependant, tout en affirmant haut et fort que l'Esprit-Saint n'a rien d'une créature, et tout en lui accordant tous les attributs divins inclus dans la consubstantialité avec le Père et le Fils, l'évêque d'Alexandrie ne nomme jamais l'Esprit-Saint Dieu. Il faut attendre les Pères Cappadociens, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, pour que la divinité du Saint-Esprit soit explicitement affirmée. Le concile de Constantinople, en 381, va introduire dans son *Symbole de foi* un paragraphe assez développé sur la divinité de l'Esprit-Saint.

Quant à la procession de l'Esprit, Athanase doit aussi répondre aux blasphèmes des pneumatomaques. En effet, pour eux, si l'Esprit vient du Père, alors il est engendré comme le Fils, donc il est frère du Fils. Si l'Esprit vient du Fils, il est alors fils du Fils et petit-fils du Père. La réponse de notre docteur est de leur montrer que l'origine de l'Esprit ne peut être une génération. Par conséquent, l'Esprit n'est engendré ni du Père ni du Fils, car dans une génération il n'y a que des relations de père à fils. Dans la IV^e *Lettre à Sérapion*, l'alexandrin décrit, à l'aide de l'Écriture et de la tradition grecque, la dérivation réelle de la substance divine du Père par le Fils dans l'Esprit, mais il avoue en toute simplicité qu'il n'en connaît pas le nom:

Il suffit de savoir que l'Esprit n'est ni créature, ni compté parmi les œuvres (de Dieu): en effet, rien d'étranger n'est mêlé à la Trinité, mais elle est indivise et semblable à elle-même. Cela suffit aux fidèles; c'est jusque-là que parvient la connaissance humaine, jusque-là (d'autre part) que les chérubins étendent le voile de leurs ailes. Qui cherche et veut scruter davantage ne tient pas compte de celui qui dit: «Ne sois pas habile à l'excès, de peur que tu ne sois pas frappé de stupeur» (Eccl 7, 17) (Lettres à Sérapion, I, 17, SC 15, p. 112).

Ce que nous pouvons dire du mystère de la procession de l'Esprit, c'est seulement ce qu'il a voulu nous dire lui-même, car

*Éléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

c'est lui qui a dicté les Écritures²¹. Pour l'instant, Athanase peut affirmer, sans crainte de se tromper ou de fausser les textes inspirés, que l'Esprit-Saint vient du Père par le Fils en une dérivation réelle et naturelle qui n'est pas une génération.

La Sainte Trinité

Quelle théologie de la Trinité pouvons-nous dégager après avoir vu brièvement l'essentiel de sa pensée sur les trois personnes divines? Athanase reconnaît souvent que le langage humain est bien pauvre pour exprimer toute la richesse d'un si grand mystère. La plupart du temps, dans ses ouvrages, l'évêque alexandrin parle sans cesse des rapports du Père et du Fils sans mentionner à chaque fois l'Esprit-Saint. Cependant, il est présent dans son esprit parce qu'il parle de la Trinité. D'ailleurs, les Pères grecs voient entre le Fils et l'Esprit les mêmes rapports qu'entre le Père et le Fils, sauf la génération. L'Esprit Saint est l'image du Fils comme le Fils est l'Image du Père. Affirmer que l'Esprit est l'Image du Fils signifie que l'Esprit reçoit la divinité par une dérivation naturelle et directe du Fils sans que celui-ci perde la dépendance immédiate du Père. Contre les pneumatomaques, Athanase affirme que l'Esprit n'est pas engendré par le Fils comme lui-même est engendré par le Père, mais il contribue en commun accord avec le Père à la procession de l'Esprit qui est l'Image de l'Image sans être le fils du Fils ou le petit-fils du Père. Ces relations d'origine unissent les personnes divines en les rendant inséparables les unes des autres au plan de la substance et leur donne l'originalité d'une personnalité au sein de la Trinité. Le

²¹ Cette règle d'argumentation scripturaire concernant les mystères de la foi est clairement affirmée par Cyrille de Jérusalem dans une de ses *Catéchèses mystagogiques*: «Disons donc au sujet du Saint-Esprit les seules choses qui ont été écrites... C'est l'Esprit lui-même qui a dicté les Écritures, lui aussi qui a dit de lui-même tout ce qu'il a voulu ou tout ce que nous sommes capables de saisir. Disons donc ce qu'il a dit et, pour ce qu'il n'a pas dit, n'en ayons pas l'audace» (*Catéchèse* 16, 2)

Père, le Fils et l'Esprit-Saint forment une seule divinité éternelle et consubstantielle, égale en honneur et en gloire.

Sans rentrer dans la querelle philosophique et épistémologique des termes *nature*, *substance*, *hypostase*, *personne*, qui a jeté les bases de la théologie trinitaire au IV^e siècle, notre docteur veut, avant tout, donner une catéchèse compréhensible pour ses fidèles sur la Trinité. Le conseil qu'il laisse aux chrétiens est d'éviter les calomnies et les blasphèmes des ariens et des tropiques qui acceptent du créé dans la Trinité créée:

Si le Verbe ne coexiste pas éternellement avec le Père, il n'y a pas de Trinité éternelle. Il y a eu d'abord monade et, par accroissement plus tard la Trinité. Ainsi, avec le temps, selon leur opinion, s'accrut et se constitua la connaissance de la théologie. De même si le Fils n'est pas engendré en propre de la substance du Père, mais est issu du néant; il y eut un temps où n'existait pas la Trinité, mais seulement la monade. La Trinité est ainsi tantôt incomplète, tantôt complète; incomplète avant la production du Fils, complète après... Chose pire, la Trinité se trouve être dissemblable en elle-même, composée de natures et de substances étrangères et sans rapport, ce qui revient à dire que la Trinité dans sa formation est produite... La Trinité n'est pas produite mais éternelle; unique est la divinité dans la Trinité, unique la gloire de la Sainte Trinité. (CAI, 17-17)

La grandeur de la foi chrétienne consiste à faire confiance à la parole de Jésus qui ordonna à ses Apôtres d'aller et de baptiser au nom du Père et du Fils et du saint Esprit (cf. Mt 28, 18-19) et aucunement au nom du Créateur et de la créature:

Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, reconnue comme Dieu dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit; elle ne comprend rien d'étranger, rien qui lui soit mêlé de l'extérieur; elle n'est pas constituée de créateur et de créé, mais elle est tout entière vertu créatrice et productrice; elle est semblable à elle-même, indivisible par sa nature, et unique en son efficence. En effet, le Père fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit, et c'est ainsi

Eléments de théologie trinitaire chez Saint Athanase d'Alexandrie

que l'unité de la Sainte Trinité est sauvegardée, ainsi que, dans l'Église, est annoncé un (seul) Dieu, («qui est) au-dessus de tout et (agit) par tous et (est) en tous»: «au-dessus de tous» comme Père, comme principe et source, «par tous» par le Verbe, «en tous» dans l'Esprit-Saint. (*Lettres à Sérapion*, I, 28, SC 15, p. 133-134)

Pour finir ces quelques réflexions sur le mystère de la Trinité dans la pensée d'Athanase, laissons-le nous parler du grand mystère de la foi en utilisant des images de notre vie quotidienne. Tout en utilisant ces images, le docteur alexandrin est conscient que Dieu échappera toujours à notre compréhension. S'il utilise ces analogies, c'est pour édifier notre foi et faire grandir en nous la piété envers Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

La source: *Le Père étant la source et le Fils étant appelé fleuve, on dit que nous buvons l'Esprit. Car il a été écrit: Tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit (1 Co 12, 13). Mais, abreuvés de l'Esprit, nous buvons le Christ, car: ils buvaient à un rocher spirituel qui le suivait. Or, ce rocher, c'était le Christ (Lettres à Sérapion, I, 19, SC 15, 116).*

La lumière: *Le Père étant donc la lumière et le Fils étant son éclat..., on peut voir aussi, dans le Fils, l'Esprit par lequel nous sommes illuminés. (Lettres à Sérapion, I, 19, SC 15, 116).*

La filiation: *Alors que le Christ est le vrai Fils, nous, en recevant l'Esprit, nous sommes faits fils: car ce n'est pas un esprit d'esclavage que vous avez reçu, pour (retomber dans) la crainte, mais c'est l'Esprit de fils par adoption que vous avez reçu (Rm 8, 15). Mais, faits fils par l'Esprit, il est clair que c'est dans le Christ que nous sommes appelés enfants de Dieu, car: Quant à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1, 12). (Lettres à Sérapion, I, 19, SC 15, 116).*

Conclusions

Ces réflexions sur la théologie trinitaire chez Athanase d'Alexandrie nous ont fait pénétrer un peu plus l'âme et le cœur du

pasteur qui a marqué à jamais le quatrième siècle au point que les historiens parlent même *du siècle d'Athanase*²². Notre habilité d'appeler Dieu «Père» est due à la présence du Verbe et, en même temps de l'Esprit à l'intérieur de nous. Quand les Apôtres demandent à Jésus de leur apprendre à prier, il leur donne cette prière, devenue la prière par excellence des chrétiens: *Notre Père*. Du point de vue d'Athanase, il est essentiel pour tout homme que le don de l'Esprit-Saint et l'unité avec le Père et le Fils transforme notre relation à Dieu et fasse de nous ses fils d'adoption appelés au salut et à la vie bienheureuse au sein de la Trinité.

Athanase d'Alexandrie n'est pas un théologien systématique de la taille de Clément ou d'Origène. Il n'invente rien en matière de théologie. Son grand mérite est d'avoir su se montrer un pasteur soucieux de la foi de son peuple auquel il veut transmettre ces convictions concernant son amour pour le Christ, le Logos de Dieu fait chair, conformément aux données de la révélation et à la tradition de l'Église. Sa pensée est profonde et ses affirmations sublimes. Ainsi, Athanase, tout en exaltant Dieu qui prend visage humain par l'incarnation, peut faire accéder son auditeur aux réalités chrétiennes en l'invitant à emprunter, à la suite du Christ, la voie de l'humilité, chemin obligatoire pour tout fidèle qui veut jouir des réalités d'en haut: la contemplation du Dieu véritable, l'incorruptibilité et l'immortalité.

L'intention de cet article sur la théologie trinitaire de Saint Athanase est de nous introduire dans les plus vives discussions théologiques du IV^e siècle qui touchent au mystère central de la foi chrétienne et qui fait son originalité: la Trinité. La conviction que nous pouvons en tirer est qu'Athanase, à travers ses écrits²³, sa

²² Charles KANNENGISSER, *Le Verbe de Dieu chez Athanase d'Alexandrie*, Paris, Desclée, 1990, 23.

²³ Nous avons utilisé les principaux écrits dogmatiques du docteur alexandrin: *Discours Contra Arianos* (CA I, II, III), le double traité *Contre les Païens et Sur l'incarnation du Verbe* et les *Lettres à Sérapion*.

*Eléments de théologie trinitaire
chez Saint Athanase d'Alexandrie*

catéchèse, ses homélies, se plaît à présenter le mystère de la Trinité divine à l'aide des analogies et des images toujours neuves et parlantes afin de montrer à quel point Dieu aime l'humanité. La manière d'Athanase de construire sa pensée théologique se conforme, selon lui, à la foi de l'Église signée à Nicée, dont il est devenu le défenseur acharné. Sa foi et sa piété, de même que son amour pour le Christ et sa conscience de pasteur voulu par Dieu, lui ont forgé la profonde conviction qu'il n'a jamais cessé de transmettre: le Verbe est vrai homme et vrai Dieu. Ainsi, il entend défendre le mystère de la Trinité et l'économie du salut pour l'humanité. En effet, pour accomplir son plan de salut, et pour nous redonner la filiation divine, Dieu n'a pas hésité d'envoyer son Fils dans le monde: *le Verbe s'est fait lui-même homme pour que nous soyons faits Dieu*²⁴.

²⁴ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *DI*, 54, 3, traduction C. Kannengiesser, *SC* 199, Paris, Cerf, 1973, 457.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

Wilhelm DANCĂ*

Abstract

In this article I hold friendship to be the crowning of a fulfilled life. Therefore I focus my attentions on its various and manifold manifestations for which specific terms – pertaining to the philosophical and theological realm – have been successively developed and employed throughout the European and Christian civilization. My main goal is to promote the dialogue between human love and Christian love, in order to inspire the first one with the second one, and vice-versa. Following this dialogue, I hope that human love could find its full meaning, and Christian love could become more dynamic. In fact, revisiting some important historical thinkers on love, like Plato, St Augustine, Blessed Paul VI, Pope Benedict XVI, I express my conviction that it's possible to heal a distorted love of friendship by an accurate comprehending of the original phenomenon of love. One of the conclusions is that love of friendship implies an experience of transcendence of himself and as such it creates the conditions for a more human world.

Keywords: eros, love, friendship, Plato, Augustine, Paul VI.

To answer the question why the friendship is so rare today, first I will try to describe the profile of friendship as the highest form of love speaking about the proto-love or the natural love between a man and a woman, then I will present what the Christian faith has added to the natural love, and finally I will surname the friendship starting from a concrete examples of friendship.

The Natural Love

The archetype of all forms of love is the love between a man and a woman. So, if we are intended to look after the profile of the friendship, rare or not rare in nowadays – that is a different matter, we have to start with the analysis of this proto-love. Indeed the term *love*

* Professor at the University of Bucharest.

has more than one meaning. We can speak about the love for people, for animals and nature, for one's fatherland or profession, or about the love between spouses, friends, children, brothers or fellow people, about the love for one's neighbour, for God and so on. All these types of love are rooted in the love between man and woman, where both bodies and souls participate in complete measure, as the human being is presented with the perspective of a bliss to which he cannot resist. This is the archetype by definition in which all other forms of love find their full meaning. The love between man and woman is not the result of reason or will, but it imposes itself by means of a certain force of attraction. The Greeks named this kind of love by the term *eros*. Because of the dual and simultaneously unitary structure of this archetypal love, the human persons can neither love with their bodies only, nor with their souls. The person as a whole, i.e. both body and soul, can only love another whole person. When the two parts become one, the person is complete and his love – the *eros* – can reach fulfilment and its true greatness.¹

Nowadays this archetypal love is lame, it seems to be reduced to its corporeal dimension. If so, all forms of love – including friendship – are affected. As we can see it, especially within the mass media, the *eros* reduced to the level of sheer sexuality has become a commodity, something to be bought or sold. Sexuality and the body are being used and exploited in a selfish manner. The body is degraded, being no longer integrated in the complete freedom of one's existence, nor the living expression of a whole person. The body is thus reduced to its biological dimension. Behind the exaltation of the human body, there often lies a hidden kind of hatred or disgust with the corporeal dimension of a being. For the Christian faith, the human person is both unitary and dual; the body and the soul, the spirit and the matter are mutually interwoven, both components being called upon to live beyond themselves within a

¹ Cf. BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Deus caritas est*, 2005, nn. 2-3.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

new dimension. In the Christian context of comprehending love, the *eros* has the role of elevating the human beings towards ecstasy, to lead them beyond themselves towards the encounter with the other, and eventually with the divine.² Needless to say that this elevation cannot be attained without one's assuming frequent renunciation and purification.

Indeed, the disease of nihilistic love has already reached an alarming stage. Not only that the *eros* has been reduced to its sensual dimension, but the sense of proportion has been entirely lost. The present consumerist attitude towards these "sex" commodities reveal the emptiness behind an exhibitionism practised for its own sake, exposing a progressive voiding not only of one's own conscience, but also of the physical pleasure as such. Eroticism annihilates the *eros*. In order to explain this annihilation of the *eros*, some invoke economical or physical reasons, others mention the "feminine difference".³ Still, the basic answer to this social disorder, called eroticism, is to be found in the very disorder itself, as the mass-media correctly suggests. A rediscovery of the complete meaning of the *eros* could prove a suitable therapy and provide efficient healing for certain mentalities, at least, or for the reductionist behaviour that constantly impairs the interhuman relationships.

With the Greeks the basic meaning of *eros* is that of a dynamic force that enriches the human being. In the dialogue *Symposium*, Plato – through the voice of the priestess Diotima of Mantinea – claims that the *eros* is a daemon which desires to acquire and possess good and beautiful things, as he himself is wanting in them. The *eros* is neither handsome nor homely, neither good nor evil; it is rather somewhere between handsome and homely, good and evil. It is an intercessor, vertically bringing together the human and the

² Cf. BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, n. 5.

³ Cf. G. REALE, *Înțelepciunea antică. Terapie pentru suferințele omului de astăzi*, (1995), trad. Claudia Di Benedetto și Cristian Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș 2005, 138-145.

divine, while horizontally accomplishing a synthesis of the contraries: poverty and plenty, renunciation and possession etc.. And it is from this synthesis of the extremes that the dynamic force of the *eros* springs, a force that raises it ever more upwards. This is how Plato – making use of the disguising language of myths – recalls the birth of *Eros*:

On the birthday of Aphrodite there was a feast of the gods, at which the god Poros or Plenty, who is the son of Metis or Discretion, was one of the guests. When the feast was over, Penia or Poverty, as the manner is on such occasions, came about the doors to beg. Now Plenty who was the worse for nectar (there was no wine in those days), went into the garden of Zeus and fell into a heavy sleep, and Poverty considering her own strained circumstances, plotted to have a child by him, and accordingly she lay down at his side and conceived Love, who partly because he is naturally a lover of beautiful, and because Aphrodite is herself beautiful, and also because he was conceived on her birthday is her follower and attendant.⁴

Therefore, *eros* unifies the opposite forces represented by Poros (Plenty) and Penia (Poverty). Being able to realise this dynamic-mediating synthesis, the *eros* appears as:

always poor, and anything but tender and fair, as the many imagine him; and he is rough and squalid, and has no shoes, nor a house to dwell in; on the bare earth exposed he lies under the open heaven, in the streets, or at the doors of houses, taking his rest; and like his mother he is always in distress. Like his father too, whom he also partly resembles, he is always plotting against the fair and the good; he is bold, enterprising, strong, a mighty hunter, always weaving some intrigue or other, keen in the pursuit of wisdom, fertile in resources; a philosopher at all times, terrible as an enchanter, sorcerer, sophist. He is by nature neither mortal nor immortal, but alive and flourishing at one moment when he is in

⁴ PLATO, *Symposium*, 203 b-c; cf. <http://www.readbookonline.net/read/40328/80989>.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

plenty, and dead at another moment, and again alive by reason of his father's nature. But that which is always flowing in is always flowing out, and so he is never in want and never in wealth.⁵

The *eros*, however, can also be understood as a tendency towards good in every sense and as a tendency towards good according to the dimension of beauty. In the latter case, the *eros* first begins from the beauty seen as incarnated in bodies and eventually understands that the beauty of spirits is still superior. Hence, loving a person means to love his soul, not only his body. Then, starting from the beauty of souls, the *eros* comes to understand the beauty of human activities, of laws, of knowledge and, finally, reaches the level of beauty in itself and for its own sake. The highest level in the hierarchy of love is the absolute beauty:

You and many a one would be content to live seeing them only and conversing with them without meat and drink, if that were possible – you only want to look at them and to be with them. But what if a man had eyes to see the true beauty – the divine beauty, I mean, pure and clear and unalloyed, not clogged with the pollutions of mortality and all the colours and vanities of human life – thither looking, and holding converse with the true beauty simple and divine? Remember how in that communion only, beholding beauty with the eyes of the mind, he will be enabled to bring forth, not images of beauty, but realities (for he has hold not of an image but of a reality), and bringing forth and nourishing true virtue to become the friend of God and be immortal, if mortal man may.⁶

Corroborating the synthetic-mediating nature of the *eros* with the doctrine of knowledge as reminiscence, Plato claims that the

⁵ PLATO, *Symposium*, 203 c-e; cf. <http://www.readbookonline.net/read/40328/80989>.

⁶ PLATO, *Symposium*, 211 c – 212 a; cf. <http://www.readbookonline.net/read/40328/80989>.

eros has the power to kindle the soul which, burning with the desire to return to his own origins, thus regains its long lost wings. Therefore, assisted by *eros*, the soul returns among the gods and contemplates again the world of ideas and the truth:

But he whose initiation is recent, and who has been the spectator of many glories in the other world, is amazed when he sees any one having a godlike face or form, which is the expression of divine beauty; and at first a shudder runs through him, and again the old awe steals over him; then looking upon the face of his beloved as of a god he reverences him, and if he were not afraid of being thought a downright madman, he would sacrifice to his beloved as to the image of a god; then while he gazes on him there is a sort of reaction, and the shudder passes into an unusual heat and perspiration; for, as he receives the effluence of beauty through the eyes, the wing moistens and he warms. And as he warms, the parts out of which the wing grew, and which had been hitherto closed and rigid, and had prevented the wing from shooting forth, are melted, and as nourishment streams upon him, the lower end of the wing begins to swell and grow from the root upwards; and the growth extends under the whole soul – for once the whole was winged.⁷

Therefore, the *eros* is a metaphysical tension, a burning desire to reach the absolute, a force that endows one again with the wings he had once had, enabling him, thus, to return among the gods. Apart from the mythological attire of Plato's texts, we note that the *eros* represents a force which enriches man, elevating him ever higher.

The Christian Love

Unlike the Greek *eros*, constantly thirsting for good and striving to enrich itself in a selfish manner, the Christian *eros* aims to enrich the other in a selfless way. Even if certain Fathers of the Church have argued about the insane love of God towards man, about the

⁷ PLATO, *Phaedrus*, 251 a-b; cf. <http://www.fullbooks.com/Phaedrus2.html>.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

erotic dimension of the divine love for the human being, thus emphasising the strength of His passion and the completeness of His love, the fundamental texts of Christianity barely mention love by the Greek term *eros*: throughout the whole Old Testament, it only appears twice, while from the New Testament it is completely absent. New Testament writings avoid the term *eros*, rather replacing it by *agape* – otherwise a somewhat infrequent word in the Greek language. The term *philia* – love for one’s friends – can only be found in the Gospel of St. John with reference to the love of Jesus towards his disciples. Hence, the Christian innovation also consists in employing a novel term rather than *eros* whenever referring to love. Indeed, for Christians, love does not imply an endless, aimless quest, but mainly the comprehending of the other, accompanied by one’s care and regard for the other. He who loves ceases to search for himself, seeking instead the wellness of the person he loves. This kind of love often demands the renouncing of one’s own good, while caring for the good of the others. Christian love grows and advances by many successive purifications, but has an exclusive character, for it solely focuses on “this very person” and “for ever”. Therefore, by being both one and dual, the Christian love nourishes man’s desire for eternity/immortality.⁸

While attempting to define Christian love in relation to the love which is not inspired from the biblical faith, several terms and more than one classification have been proposed: *eros* – ascending love – and *agape* – descending love; *amor concupiscentiae* – possessive love – and *amor benevolentiae* – oblativ love; *amor sui* – love for oneself – and *amor Dei* – love for God. However, *eros* and *agape*, *amor* and *caritas* or *dilectio* – love, affection and compassion – cannot be radically divided from each other. All terms could signify good or evil attitudes, varying with the object upon which one’s affection is bestowed. This is what St. Augustine writes in *The City*

⁸ Cf. BENEDICT XVI, *Deus caritas est*, n. 6.

of God (*De civitate Dei*) with reference to the unique nature of love and its manifold forms of manifestation:

some are of opinion that charity or regard (*dilectio*) is one thing, love (*amor*) another. They say that *dilectio* is used of a good affection, *amor* of an evil one. But it is very certain that even secular literature knows no such distinction. However, it is for the philosophers to determine whether and how they differ, though their own writings sufficiently testify that they make great account of love (*amor*) placed on good objects, and even on God Himself. But we wished to show that the Scriptures of our religion, whose authority we prefer to all writings whatsoever, make no distinction between *amor*, *dilectio*, and *caritas*; and we have already shown that *amor* is used in a good connection. And if any one fancy that *amor* is no doubt used both of good and bad loves, but that *dilectio* is reserved for the good only, let him remember what the psalm says, “*he that loveth (diliget) iniquity hateth his own soul*” (*Ps xi, 5*); and the words of the Apostle John, “*If any man love (diligere) the world, the love (dilectio) of the Father is not in him.*” (*1 John ii, 15*) Here you have in one passage *dilectio* used both in a good and a bad sense. And if any one demands an instance of *amor* being used in a bad sense (for we have already shown its use in a good sense), let him read the words, “*For men shall be lovers (amantes) of their own selves, lovers (amatores) of money.*” (*2Tim iii, 2*)

The right will is, therefore, well-directed love, and the wrong will is the ill-directed love. Love, then, yearning to have what is loved is desire; and having and enjoying it, is joy; fleeing what is opposed to it, it is fear; and feeling what it is opposed to it, when it has befallen it, it is sadness. Now these motions are evil if the love is evil; good if the love is good.⁹

In brief, with St. Augustine love is a propensity, movement or tension, in a similar way to Plato's *eros* and is placed at the level of

⁹ ST. AUGUSTINE, *De Civitate Dei*, xiv, 7; cf. http://en.m.wikisource.org/wiki/The_City_of_God/Book_XVI/Chapter_7.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

will. Love is a force of the soul and of life, an energy that unifies two realities: the subject who loves and the object that is loved. Love is the basis of all human life and, according to its object, a person's life is good or bad. Thus, man should not feel attached to any object he uses (*uti*), but only to those with which he shares a certain affinity, to those which have a certain connection to God, such as the human being, or those things which by having a deep connection to the human being, pretend the blessing of God by the intercession of man, i.e. the human body. In the context of one's life, love should hold a central position, enjoying absolute priority, for it is the human being that which is being loved:

Love earth, you shall be earth. Love God, what shall I say? You shall be a god? I dare not say it of myself, let us hear the Scriptures: "*I have said, You are gods, and all of you sons of the Most High.*"¹⁰ (...) Let no man mark the tongue, but the deeds and the heart. If any do not good for his brethren, he shows what he has in him.¹¹

Playing a pivotal role in man's life, love is a meaning of knowledge and science, of virtues and of Christian behaviour patterns:

Let them all sign themselves with the sign of the cross of Christ; let them all respond, *Amen*; let them all sing *Alleluia*; let them all be baptised, let all come to church, let all build the walls of churches: there is no discerning of the children of God from the children of the devil, but only by charity. They that have charity are born of God: they that have it not, are not born of God. A mighty token, a mighty distinction! Have what you will; if this alone you have not, it profits you nothing: other things if you have not, have this, and you have fulfilled the law. *For he that loves*

¹⁰ ST. AUGUSTINE, *Homily 2 on the Epistle of John (Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos)*, ii, 14; cf. <http://www.newadvent.org/fathers/170202.html>.

¹¹ ST. AUGUSTINE, *Homily 5 on the Epistle of John (Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos)*, v, 8; cf. <http://www.newadvent.org/fathers/170205.html>.

Wilhelm DANĂ

another has fulfilled the law,' says the Apostle: and, 'Charity is the fulfilling of the law.' (Rom xiii, 8, 10).¹²

The entire Scripture is based on love and outside the realm of love it loses all meaning; therefore, the most relevant commandment is Love. Writing from a Neo-platonic perspective, Augustine argues that love is the most outstanding element in one's life as it connects man to God, his endless and everlasting good. God alone as *summum bonum* can secure man's true beatitude, that state of joy and certainty that he will never lose his beloved again. Here, once more, we dwell upon the principle according to which the human being is that which he loves: he who loves the heart becomes heart, he who loves the mind becomes mind, he who loves God is due to participate in his eternity. Throughout his earthly life, man cannot fully enjoy the presence of God, hence, the love for God only materialises in his longing for God. Thus, the human love experiments a continuous growth and, varying with the measure in which it participates in the Supreme Good, gradually becomes ever more intense, certain and unfaltering:

For there is this great difference between things temporal and things eternal, that a temporal object is valued more before we possess it, and begins to prove worthless the moment we attain it, because it does not satisfy the soul, which has its only true and sure resting place in eternity; an eternal object, on the other hand, is loved with greater ardour when it is in possession than while it is still an object of desire, for no one in his longing for it can set a higher value on it than really belongs to it, so, as to think it comparatively worthless when he finds it of less value than he thought; on the contrary, however high the value any man may set upon

¹² ST. AUGUSTINE, *Homily 5 on the Epistle of John (Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos)*, v, 7; cf. <http://www.newadvent.org/fathers/170205.html>.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

it when he is on his way to possess it, he will find it, when it comes into his possession, of higher value still.¹³

Assuming God as the Supreme Good would have led Augustine to the conclusion that God alone were the true beatitude of human love and that all the other created realities could only constitute objects for the bliss of love in the measure in which they are subordinated to the love of God. Hence, love would fail to be anything else but “the desire to possess the greatest good”, i.e. *eros* not *agape*. According to Anders Nygren’s critique:

Augustine did not remain indifferent to the love that humiliates itself in order to help and to give, that loves spontaneously and freely. However, he failed to comprehend the Christian *agape* in its real fullness. We are presented here with the magnificent and fatal contradiction of his perception. Augustin aimed to remain simultaneously faithful both to *eros* and to *agape*, overlooking that he was handling two convergent motifs, which could only render one single alternative; instead of deciding on either of them, he strives to reconcile them both, which obviously cannot be attained but with conflicts and tensions.¹⁴

Not all contemporary critics, however, share in this vision. Tarsicius J. van Bavel, for instance, argues that:

it is true that for Augustine the subject does not disappear, not is it swollen by the act of love. But could human love be otherwise? Isn’t our love necessarily *eros* and *agape* simultaneously, even when God Himself is concerned? Everything we do, we do as long as we perceive in it something beneficial for ourselves, even with respect to our duty, and as

¹³ ST. AUGUSTINE, *De Doctrina Christiana*, i, 38, 42; cf. <http://www.ccel.org/ccel/augustine/doctrine.xxxviii.html>.

¹⁴ A. NYGREN, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni* [*Agape and Eros: The Christian Idea of Love*, trans Philip S Watson, (Chicago: University of Chicago Press, 1982)] (1930), trans. Nella Gay, Edizioni Dehoniane Bologna, 1990, 476.

well as in the most disinterested act of love towards our neighbour, the offering of our own life. The main thing for Augustine is to discern the real goal (telos) of human existence. God expects us to love Him as our Supreme Good, and this does not imply a total removal of our own ego. The subject's longing for happiness ought to pay due heed to the order of things objectively created, as only an enduring good could render us true happiness. Moreover, loving God implies abiding by His will and observing His commandments, which is certainly far from being selfish¹⁵

Augustine distinguishes between different kinds of love: 1) natural human love, which is permitted; 2) natural human love, which is not permitted; and 3) divine love. In the first category he includes one's love towards his children, friends, fellow citizens, neighbours, relatives, widows and widowers, the sick and the poor. If we fail to love these persons we deserve to be rebuked, nay, we don't even deserve to be counted among the human race. From the second class we mention the unrestrained love for created things such as food, drink, or begetting of children; this kind of love is restricted by a certain limit set by the Creator and beyond which one ought not to go. To the third category belongs the divine love which we can best comprehend by contemplating its reflection in our human love. Briefly, the divine love is a spiritual gift that descends in the heart of man, strengthening his will with the powerful desire to live in truth, wisdom, and justice. This love excludes everything sinful, such as jealous, selfish and faltering love, the praising of oneself or the seeking of one's own profit. The divine love produces its specific fruits: joy, peace, forbearance, reverence, goodness, faithfulness, kindness and self-control. (*Gal 5:22*) It is in this light of divine love that we are to read the widely-known counsel of Augustine: "Love and do

¹⁵ T. J. VAN BAVEL, "Amore" in Allan Fitzgerald ed., *Agostino. Dizionario enciclopedico [Augustin through the Ages – an Encyclopedia]*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 1999, edizione italiana e cura di Luigi Alici e Antonio Pieretti, Citta Nuova, Roma, 2007, 179.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

what thou wilt!” i.e. if inside the human being there grows the root of love, “of this root can nothing spring but what is good”.¹⁶

Therefore, from a Christian perspective, *eros* and *agape* are two facets of one and the same love. When the two dimensions are set apart we find ourselves confronted with a reductionist version of love. Ascending and, in the same time, descending love are both suitable for God and for the human being. It is suitable for God, as the divine *eros* is simultaneously *agape* in its full meaning, i.e. the divine *eros* is caring for the other. It is also suitable for the human beings, as through the *eros* man is disposed towards matrimony, that bond for life characterised by uniqueness and permanence. The original phenomenon of human love can remain open towards larger dimensions of the human existence, for which it reaches either by living out his inner law or dynamic, or by faith. The purification, the healing of the *eros* proves necessary, either as a metaphysical tension, or as attraction towards the other. A Medieval Latin author observed that: “there is no living in love without sorrow”¹⁷. Following the road of faith, man can better reach the fulfilment of the *eros* and, thus, enter into the dimension of the *agape* love.

Friendship as a Blessed Refuge

We happen to live times of thorough changes, when man tends to isolate himself ever more; I do believe, therefore, that “the solidarity of true and reliable friends”¹⁸ can be more than mere consolation – rather a blessed refuge even in the face of the levelling trend of multiculturalism and globalisation. Equally important seems to us that authentic faith, i.e. faith as friendship with God, can provide a

¹⁶ ST. AUGUSTINE, *Homily 7 on the Epistle of John (Tractatus in Epistolam Ioannis ad Parthos)*, vii, 8; cf. <http://www.newadvent.org/fathers/170207.html>.

¹⁷ TH. A KEMPIS, *De Imitatione Christi [The Imitation of Christ]*, v, 8: “sine dolore non vivitur in amore”; cf. English version on <http://www.ccel.org/ccel/kempis/imitation.THREE.5.html>.

¹⁸ AUGUSTIN, *De civitate Dei*, 19, 8.

certain means of healing our solitude. Needless to say, true and reliable friends are rare, as rare as man's friendship with God. Both types of friendship require a deep moral engagement and a life led in accordance to the logic of the gift, as friendship itself is by its structure a gift. An old Chinese saying reminds us that: "When heaven intends to tell a man that he loves him, he sends him a friend!" For indeed, friendship is more than common human affection and, hence, its being so rare, and so dear.

They who reach the pinnacle of a social or institutional pyramid are, most frequently, solitary people. It is commonly held that, as someone climbs up the ladder of a given hierarchy, he remains more and more isolated. Still, there must be certain exceptions.

I wish to close this paper by recalling the model of friendship embodied by Pope Paul VI (1897-1978), a timid, sensitive and intelligent temperament, opened therefore to genuine relationships of friendship.¹⁹ There survived plenty of written testimonies, attesting to his having been disposed towards nourishing friendship with utmost generosity. He used to have an impressive number of friends, of all ages and all social conditions, both men and women, students and teachers, young and old, ordinary people and politicians, clergymen and lay Christians. Numerous files containing his correspondence with these friends are presently awaiting to be studied in the archive of the "Paul VI" Institute in Brescia, Italy. Doctoral thesis are being written on the various friendships of Paul VI, shedding light on the philosophical, theological, pedagogical and psychological aspects of these, often lifelong, relationships. Nonetheless, although he had deeply lived it throughout his whole life, he scarcely spoke about friendship. His own *Testament*, as well as one of his addresses, delivered during a public audience shortly before his demise, thus provide us with a few glimpses on his attitude

¹⁹ Cf. L. BAZZOLI, *Papa Paolo VI. Tormento e grandezza di un'anima*, COGED, Milano 1978, p. 25.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

towards his friends. His *Testament* reads: “I wish to greet and bless all those whom I met in my earthly pilgrimage; those who were my collaborators, counsellors and friends – and they were so many and so good and generous and dear!”²⁰ And, again, in his audience from 26th July, 1978 – inspired by Cicero’s treatise *On Friendship (De Amicitia)* – he advocated that there can be no friendship but among the good, hence, friendship consists in “a perfect agreement on every divine or human matter, accompanied by benevolence and love”.²¹ On the occasion of the same public discourse, besides the Graeco-Roman model of friendship, Paul VI proposed three other patterns: the Hebrew pattern according to which friendship is a worthy treasure (*Ecccl* 6,14-16), the Christian pattern where friendship is transformed and elevated to the rank of brotherly love (cf. *John* 13, 34; 15,15), and the mystical pattern where friendship reaches the level of a complete communion between persons, to such a degree that a friend is present within his friend with his feelings, mind and heart. Contemplated from this last perspective – for Paul VI – Jesus becomes The Friend par excellence.²²

Paul VI had numerous friends for whom he nourished longterm feelings of friendship. One of them was the French philosopher Jean Guitton (1901-1999). Their friendship began in 1950 and lasted until Paul VI passed away in 1978. For 27 years – although they were living in separate countries and shared few or no preoccupations – they used to meet each year on the date of 8th September, the day they had first met. About Paul VI, J. Guitton was writing: “He trusted me more than I trusted myself. (...) I could hardly say what precisely I was in his eyes: neither a subordinate, nor a disciple, neither a fellow citizen, nor a foreigner, neither a relative, nor a

²⁰ PAOLO VI, *Il Testamento*, 1978: w2.vatican.va/content/paul-vi/en/speeches/1978/august/documents/hf_p-vi_spe_19780810_testamento_paolo-vi.html

²¹ Cf. M. T. CICERO, *Laelius, seu de amicitia*, 5-6.

²² Cf. PAOLO VI, *Udienza generale*, 26 luglio 1978: w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1978/documents/hf_p-vi_aud_19780726.html

childhood friend. I have never asked him for anything; he could offer me nothing. This was the mystery of an unexplainable choice (...), which means pure friendship.”²³

Another good friend of Pope Paul VI was the French philosopher Jacques Maritain (1882-1973). This friendship had a deeply intellectual and spiritual character, as Maritain supported Paul VI throughout his endeavour to promote the dialogue with the artists and scientists of his time. From among their many collaborations in this direction, we mention the lecture of the Pope’s message addressed to the scholars on 8th December, 1965. Their friendship had been so close that two days after J. Maritain’s demise on 29th April, 1973, the Pope evoked the French philosopher’s figure in public, in St. Peter’s Square, declaring at one moment that: “Today a voice distracts and attracts us through an outstanding passage which reads: ‘Any teacher strives to be as precise as possible, as well-documented as possible about his own field. Still, his preeminent vocation is that of serving the truth. Undoubtedly, before and above anything else, he is expected to love the Truth, as something Absolute, to which he is entirely committed; or as God Himself, if he is a Christian.’ Who is the one thus speaking? It is Maritain, who departed this life yesterday at Toulouse.”²⁴ After which he burst into tears.

From Paul VI and his friends we can eventually retain several meaningful aspects regarding friendship, which should be useful for us, independent of the culture to which we pertain: 1) Friendship is a remedy against solitude as, at a spiritual or mystical level, it provides us with a mode of being present within each other; 2) Friendship is fruitful, if loyal; 3) Friendship is a means of human growth; 4) The first step towards friendship is meekness, the acknowledgement of one’s own existential poverty; 5) If you have

²³ J. GUITTON, *Paul VI secret*, Desclée De Brouwer, Paris 1979, 13.

²⁴ PAULVI, *Regina coeli*, 29 aprile 1973: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/angelus/1973/documents/hf_p-vi_reg_19730429.html.

Why Is Friendship So Rare Even Today?

good friends, be faithful to them!; 6) Avoid delusive friendships!; 7) Friendship is to be sought, not waited for.

The Latin poet Ovidius said that “he who wishes to be loved, should be amiable!” Paraphrasing his words, I invite you to apply this quotation to the friendship because you can personally discover that:

He who wishes to have friends, should be friendly!

Christianisme cosmique selon Mircea Eliade et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel

Alexandru BUZALIC*

Abstract

Eliade understood human beings as religious beings (homo religiosus) and as symbolic beings (homo symbolicus). Man as homo religiosus is indissolubly connected to the way the Sacred is perceived, to religion, and for this reason the spiritual life will accompany humanity in its historical journey. Cosmic Christianity, according to Eliade's theory, refers to a religious development, which characterizes Romania and the South-Eastern Europe, where the theological mystery is projected over the entire nature, with emphasis on the liturgical dimension of human existence in the world. Mircea Eliade sees the monotheistic religions as a turning point between the ancient, cyclic view of time and the modern, linear view of time. Christianity is the ultimate example of a religion embracing linear, historical time: when God is born as a man, into the stream of history, all history becomes a theophany. In Eliade's perspective, Christianity's has a trans-historical message and has always incorporated symbols into its practice, as valuable expressions of truth. Today we need to reexamine the Cosmic Christianity conception in a theological interpretation.

Keywords: Eliade, homo symbolicus / homo religiosus, Cosmic Christianity, european folkore, symbol, sacred.

Introduction

La conception anthropologique d'Eliade, reliant l'étude des religions, la philosophie de la religion et les sciences humaines, nous conduit vers une anthropologie intégrale qui peut devenir l'un des fondements, parmi d'autres, pour le discours théologique chrétien et

* Universitatea Babeş-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

surtout pour la théologie fondamentale. Sur les bases anthropologiques d'Eliade, autrement dit en reconnaissant la capacité de percevoir le sacré comme une fonction fondamentale et constitutive de l'homme, la religion se manifeste dans le milieu social par le culte religieux et s'exprime dans le langage symbolique des archétypes qui synthétise la doctrine et l'applique d'une manière pratique dans le liturgique; les signes archétypaux assurent la correspondance dans l'espace et dans le temps entre la connaissance du Monde et la manière par laquelle les vrais concepts sont transposés dans un langage catégoriel accepté par la culture dans un moment donné de l'histoire.

La religion offre une unité doctrinaire et cognitive en dépassant le *hic et nunc* de l'histoire par un scénario eschatologique qui intègre l'*homo religiosus* dans une logique trans- et métahistorique, d'où le sens de la vie et le salut. Pour la culture contemporaine issue d'une société de consommation, pragmatique, sceptique face à la métaphysique et dans un processus de sécularisation, le grand défi reste de donner un sens au progrès technologique et de l'accorder avec le sens eschatologique de l'histoire; le progrès technologique n'a pas une valeur «pour soi», mais est une valeur «en soi» quand il accompagne l'homme dans son périple historique et trouve un sens lié au devenir de l'homme.

L'homme, d'une manière constitutive, est et restera toujours *homo religiosus*, il vit dans «l'ère de la globalisation» et de mondialisation des mécanismes socioculturels. Dans ce sens le christianisme, en vertu de son universalité, est de plus en plus confronté avec le pluralisme des écoles théologiques européennes et non-européennes qui ont l'autorité d'une tradition issue des cultures spécifiques où le christianisme s'est développé au cours de son histoire. Les mécanismes cognitifs de l'*homo religiosus* assurent une base de dialogue et de compréhension de toutes les sensibilisées théologiques, mais sont également l'outil nécessaire qui peut amener vers

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

l'inculturation des valeurs du christianisme en vertu de son devoir «d'enseigner toutes les nations» (cf. Mt. 28, 19).

Christianisme, religions préchrétiennes et synthèses culturelles

En étudiant le folklore européen, surtout celui de l'espace des Carpates et des Balkans, Eliade observait la coexistence des idées religieuses archaïques à côté du christianisme officiel, propagé par l'Église. Même si l'Église ne les a pas encouragées, ces pratiques sont encore aujourd'hui présentes dans les rituels funéraires, à la naissance d'un enfant ou à l'occasion des noces, accompagnant aussi les traditions folkloriques liées aux principales fêtes de l'année. Dans l'Europe de l'Est, dans des régions où les traditions populaires sont fortement ancrées, on peut rencontrer encore, par exemple, la pratique d'une exhumation rituelle et d'un second enterrement sept ans après le décès d'une personne, ou bien la présence symbolique d'un jeune marié ou mariée à l'enterrement d'une jeune personne célibataire décédée, ou encore un système compliqué d'offrandes à l'enterrement, puis à la commémoration de trois, six, neuf mois, puis un an après le décès, qui accompagnent les moments destinés à ce but dans le calendrier liturgique officiel des Églises de rite gréco-byzantin.¹

Le christianisme vernaculaire roumain connaît, par exemple, toute une série de contes et légendes populaires dans lesquelles Dieu, le Christ, Saint Pierre, la Sainte Vierge Marie et autres saints

¹ Selon le calendrier liturgique roumain, il y a deux moments prévus par l'Église pour la commémoration des fidèles défunts: le samedi avant le Mardi gras, officieusement appelé «*moșii de iarnă*» (les ancêtres d'hiver) et le samedi avant la Pentecôte («*moșii de vară*» – les ancêtres d'été). Le huitième jour après Pâques, lundi, officieusement: «*Paștele Blajinilor*» (La Pâque des *Blajini*) ou «La Pâque des défunts», est le jour quand les familles font des offrandes dans des cimetières et préparent des œufs rouges comme pour la Pâque, à la mémoire des ancêtres. Le nom «Blajin» est proche du slavon «*blajen*» – heureux, évoquant dans les contes et légendes populaires roumains des personnages mythiques menant une vie éternelle heureuse.

sont présents dans des scénarii apocryphes, hétérodoxes, dans lesquels transparaissent des éléments bogomiliques, le dualisme gnostique, ou bien des personnages des mythologies antiques, sommairement «christianisés». Dans les descriptions populaires et dans l'iconographie représentant Saint Elie ou Phocas, on peut facilement reconnaître l'image des déités atmosphériques du feu et de l'orage, de même que «le chevalier trace» se retrouve comme forme et motif, transposé dans les icônes représentant Saint Georges, saint omniprésent dans la religiosité des peuples de la zone d'influence du christianisme gréco-byzantin. Il convient d'observer aussi que Zalmoxis – dieu suprême des Daces, ou bien les déités suprêmes des religions des Celtes ou des Germains sont tous disparus sans laisser de trace dans la mémoire collective de leurs descendants, le christianisme prenant la place des doctrines archaïques sur la divinité. Dans l'espace carpatique, l'univers imaginaire archaïque continue de peupler les éléments de la nature: «les esprits de la forêt» (*Muma Pădurii*), «l'esprit des eaux» (*Duhul Apelor*), des vampires ou des saints pseudo-chrétiens (comme la «Sainte-Vendredi»), des éléments présents encore aujourd'hui dans des contes et légendes populaires ou dans les superstitions qui persistent dans certaines régions.

On peut voir encore aujourd'hui des cérémonies dans lesquelles le sapin, ou tout autre arbre décoré à l'occasion d'un enterrement devient «arbre de vie» ou un *axis mundi* réunissant la terre au Ciel, une riche pharmacopée et médecine populaire accompagnées d'incantations, et même des danses populaires témoignant d'anciennes pratiques thaumaturgiques (*Călușul* – en Olténie), l'invocation de la pluie (*Paparuda*), des danses avec des animaux totémiques (*l'ours, la chèvre*), sans oublier les rites archaïques liés à la fin de l'année (les masques et leurs danses de Noël). Tout cela prouve la persistance d'éléments archaïques remontant jusqu'aux peuplades de chasseurs du paléolithique ou aux premiers agriculteurs du néolithique, passant par l'antiquité gréco-romaine et par les courants

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

gnostiques répandus dans la zone, comme le bogomilisme, pour coexister jusqu'à nos jours avec le christianisme orthodoxe promu par le clergé, témoignant également d'un christianisme populaire de facture cosmique. Mais ce ne sont pas les éléments païens et les réminiscences des croyances archaïques qui sont importants pour définir un *christianisme cosmique*, mais la manière dont la doctrine chrétienne s'est substituée aux religions antérieures et a pénétré la religiosité des autochtones. Le christianisme populaire se fonde sur une *religiosité cosmique*. Dans une *religiosité cosmique*, l'homme religieux ne vit pas une rupture entre le cosmos et la divinité, mais il s'intègre dans un monde rempli de signes lui donnant un sens à valeur sotériologique. L'univers est à la fois naturel et religieux, et l'homme peut le percevoir sans rupture ni contradiction.²

Surtout les chrétiens de l'Europe de l'Est vécurent leur foi comme une liturgie cosmique. Le mystère christique est extrapolé à la destinée du Cosmos tandis qu'une solidarité mystique est manifeste envers les rythmes cosmiques. Mêmes si dans les récits non-canoniques nous retrouvons certaines catégories de la pensée mythique, dans le christianisme populaire il y a une théologie dans laquelle tout tourne autour du salut de l'homme par le Christ et sont présentes tous les grands thèmes: la Nativité, l'enseignement de Jésus et ses miracles, la crucifixion et la Résurrection.

Dans la pensée théologique contemporaine, l'universalité du salut dans le Christ a amené la définition du *Christ cosmique*. Cependant, il n'y a pas lieu d'associer le concept de «christianisme cosmique» et les références à Jésus Christ de la pensée d'Eliade à l'idée de *Christ cosmique* de Pierre Teilhard de Chardin. De Chardin a une vision théologique fondée sur les données de la géologie et de la paléontologie dans une perspective évolutionniste. Rossino Gibellini fait une synthèse de la christologie de Teilhard de Chardin dans ces termes:

² Wilhelm DANCĂ, *Mircea Eliade. Definitio sacri*, Editura Ars Longa, Iași 1998, 219.

Presque tous les titres que Teilhard attribue au Christ dans sa réflexion christologique sont réductibles à celui de Christ universel, comme ses nuances ou articulations: le Christ cosmique est le Christ considéré comme principe de consistance de toute chose (*in quo omnia constant*); le Christ Omega est le Christ entrevu comme point personnel terminal vers lequel toute chose tend, et qui donnera à toute chose l'accomplissement et la récapitulation (*ad quem omnia tendunt*); le Christ est le Christ entendu en tant que principe énergétique-amorisant qui anime le processus du monde et le devenir du phénomène humain. Si l'évolution universelle a une direction et un sens, si elle va vers une issue positive et une consommation finale, si les hommes conserveront le goût de l'action et s'il ne se produit pas de grève de dimensions noosphériques, tout cela ne peut se comprendre que dans le Christ universel.³

Pour De Chardin, le Christ est «cosmique», en tant que point final de l'accomplissement de l'Eschaton, quand toute chose gagnera sa consistance «par lui, avec lui et en lui». Par contre, Eliade découvre le christianisme cosmique à travers l'analyse du folklore roumain, surtout de la ballade populaire roumaine *Mioritza*.

L'analyse du folklore européen

L'espace culturel des montagnes Carpates et des Balkans, où les éléments archaïques persistent dans les rites et fêtes populaires qui continuent depuis la préhistoire, constituent toutefois un «pont» entre le monde occidental et oriental. Selon ses affirmations, une philosophie de la culture populaire peut être édifiée seulement après les études sur le folklore, l'ethnographie et l'histoire des religions.⁴ L'analyse du folklore révèle pour Mircea Eliade des profondeurs inattendues.

³ Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Les Editions du CERF, Paris 1994, 203.

⁴ Mircea ELIADE, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2007, 137.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

Pour lui l'Inde a été un laboratoire où il a expérimenté le yoga et il a découvert une vision du monde où le sacré fait partie du quotidien. De retour en Roumanie après son périple indien, Mircea Eliade jettera un autre regard sur le folklore européen en constatant la persistance des éléments pré-indo-européens surtout dans l'espace culturel carpatique et danubien, familier pour lui de par ses origines. Il y a des éléments communs entre toutes les cultures paysannes orientales et occidentales. Cet espace est un vrai laboratoire pour étudier les mythes, les religions vernaculaires et la persistance des idées et des rites ancestraux au fil des siècles. La méthodologie scientifique d'Eliade est «l'herméneutique totale». Appliquée premièrement dans ses écrits de jeunesse, l'herméneutique d'Eliade a été confirmée au fil des années dans ses principales œuvres à partir de l'analyse du folklore et de la culture spécifique des peuples.

Deux axes dans l'herméneutique totale sont présentés dans ses analyses: *la phénoménologie du sacré* et *la coincidentia oppositorum* – «coïncidence des contraires». ⁵ La phénoménologie du sacré est observée par des phénomènes spécifiques, comme l'abolition du profane par l'immersion dans un lieu sacré, l'instauration du temps et de l'espace originaire par biais des rites, la morphologie du sacré ou les hiérophanies divines, «le camouflage du sacré» dans le monde moderne. La coïncidence des contraires est observée dans le dualisme cosmogonique et connaît des similitudes à l'échelle de toute expérience humaine.

Dans la période de l'entre deux guerres on a écrit beaucoup sur le folklore roumain dans un milieu nationaliste. Cela a été critiqué par Mircea Eliade, en opposant à ce type de démarches des analyses scientifiques menées avec rigueur méthodologique. Par la continuité des idées religieuses et des rites populaires, les créations populaires roumaines ne sont pas seulement des endémismes, mais des sources pour l'étude du substrat archaïque européen. Eliade va déduire:

⁵ Petru URSACHE, dans Mircea ELIADE, *Meșterul Manole*, op. cit., 14.

Ici, sur notre terre [la Roumanie], s'est développé un phénomène originaire. Ici se sont manifestés des symboles, ont été transmises des traditions. Ces choses, d'un intérêt médiocre il y a 30-40 ans, sont aujourd'hui d'une grande valeur. Les origines d'un symbole ont la même valeur que la découverte d'une dynastie pharaonique. Déterminer le berceau d'un peuple intéresse plus que de déchiffrer un manuscrit médiéval.⁶

Les études sur les racines de la culture de l'espace carpatodanubien-pontique ont été recueillies dans le volume «*De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacia et de l'Europe orientale*» (1970). Cet ouvrage est une ample synthèse portant sur les traces culturelles pré- et protohistoriques et sur la persistance de ces mythes dans le folklore roumain et Sud-Est Européen. La genèse de ses études comparatives se situe autour des années 1933-1936, quand il donne des cours de philosophie à l'Université de Bucarest, matérialisés par la publication ultérieure de plusieurs articles dans des revues de spécialité. Dans l'anthologie *De Zalmoxis à Gengis-Khan* les articles originaux ont été publiés entre les années 1938-1959, seuls les chapitres II et VIII étant inédits jusqu'en 1970. Toutes ces études élaborées à diverses occasions, indépendamment, forment une mosaïque ayant en commun l'analyse des mythes et des idées religieuses archaïques.

Le contenu de ce livre nous révèle la manière spécifique eliadienne de pénétrer dans l'analyse des religions. Le chapitre VIII, «L'Agnelle voyante», en roumain *Mioara năzdrăvană*, titre intraduisible en français (proche de «L'Agnelle douée d'une force surnaturelle»), est construit autour de la ballade *Mioritza*, véritable chef-d'œuvre de la poésie populaire roumaine. L'événement est ancestral, avec des racines en néolithique, quand l'élevage et la domestication des animaux remplacent la chasse. Le contenu de la

⁶ Mircea ELIADE, *Protoistorie sau Ev Mediu* («Protohistoire ou Moyen Âge»), «Vremea», année X (1937), 17 octobre, nr. 509, 9.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

ballade est étrange, un polar préhistorique qui révèle une passivité apparente face à la mort et une sorte d'acceptation heureuse d'un événement tragique⁷, annoncé à un berger par une agnelle voyante. Les conclusions sont paradoxales dans une perspective pratique. Le berger ne veut pas se défendre, en revanche il fait allusion à une existence post-mortem de l'homme. La mort comme mariage posthume est décrite comme noce dans une dimension cosmique.

Ces événements dévoilent quelques significations religieuses profondes, liées aux systèmes des pensées archaïques. Les événements sont anhistoriques (*Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai...* – «Par les cols fleuris / Seuils de paradis...»), en reliant la vie et la mort par des comportements rituels qui se déroulent dans un univers spirituel complexe. Dans la ballade *Mioritza* on peut distinguer deux thèmes: la mort considérée comme une noce et la substitution des éléments funéraires populaires par des éléments cosmiques.

Dans les rites populaires, même aujourd'hui il y a la pratique des noces posthumes pour des jeunes célibataires décédés. En conséquence, la ballade *Mioritza* n'est pas une vision pessimiste sur la vie, mais une continuation de la vie par des gestes et des rites symboliques.⁸ Eliade reprend les données ethnographiques de Constantin Brăiloiu,⁹ en rappelant que les variantes de cette ballade ou les chants de Noël (*colinde*)¹⁰ sur le même sujet existent seulement dans les territoires habités par les Roumains. Ce n'est qu'en Macédoine que l'on trouve le testament du jeune berger dans une forme similaire aux variantes développées dans les territoires

⁷ Deux autres bergers (l'un de Valachie, l'autre de Transylvanie - «ungurean») veulent tuer par jalousie le personnage principal de la ballade, le berger moldave («moldovean»).

⁸ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980, 235.

⁹ Constantin BRAILOIU, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Genève, 1946.

¹⁰ Pluriel du nom féminin *colindă*, dérivé du latin pluriel *calendae*.

roumains.¹¹ Il faut dire que plusieurs chants de Noël roumains ont une origine préchrétienne, avec des contenus non-bibliques. En revanche, dans la ballade *Mioritza* il y a le thème d'une existence posthume, un testament qui montre que le berger veut continuer ses activités habituelles et sa vie presque paradisiaque, via des symboles.¹²

En ce qui concerne la ballade, les rites funéraires et le substrat sémantique ont une structure cosmique. La noce symbolique est nécessaire au jeune berger pour qu'il puisse s'immerger en plénitude au sein de la nature. La mentalité archaïque va jusqu'à la coïncidence de la naissance, de la fertilité et de la mort (*coincidentia oppositorum*), la solidarité de la vie et de la mort allant parfois jusqu'à la confusion entre *éros* et *thanatos*. Pour cette raison la mort du jeune berger a la dimension d'une noce cosmique.¹³

Retenant l'âge préhistorique de la ballade, Eliade perçoit dans la mentalité des peuples de l'Europe de l'Est un «christianisme cosmique», différent de la position dogmatique de l'Église.¹⁴ Le christianisme cosmique, spécifique des populations rurales, est un courant présent surtout dans la spiritualité orientale, qui considère que la nature est sanctifiée par les sacrements et par la présence

¹¹ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis, op. cit.*, 237.

¹² «Si se soir je meurs / Dans ce val en fleurs / Dis-leur, brebis chère / De me mettre en terre / Près des tous mes biens / Pour ouïr mes chères, / Puis, quand tout est prêt / Mets à mon chevet ; / Un pipeau de charme, / Moulte il a du charme ! / Un pipeau de houx, / Moulte est triste et doux, / Un pipeau de chêne, / Moulte il se déchaîne ! / Lorsqu'il soufflera / Le vent y jouera ; / Alors rassemblées, / Mes brebis troublées [...]» traduction en français par Ion Ureche publiée dans la revue *Semne*, III, Nr. 1-3, Paris 1963, 1.

¹³ «Dis-leur, pour de vrai, / Que j'ai épousé / Reine sans seconde, / Promise du monde ; / Qu'à ces noces-là / Un astre fila ; / Qu'au dessus du trône / Tenaient ma couronne / La Lune, en atours, / Le Soleil, leurs cours, / Les grands monts, mes prêtres, / Mes témoins, les hêtres, / Aux hymnes des voix, / Des oiseaux des bois. / Que j'ai eu pour cierges / Les étoiles vierges, / Des milliers d'oiseaux / Et d'astres, flambeaux !...», *ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, 246.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

mystique de Jésus. Il y a une solidarité mystique de la liturgie avec les rythmes cosmiques tandis que la vie, la mort et la résurrection de Jésus sont affectées de dimensions cosmiques. Le mystère christologique est présent dans toute la nature, sans tenir compte des aspects historiques et des liens avec la Bible canonique, mais le même mystère met en avant la dimension liturgique de l'existence humaine. La solidarité mystique de l'homme et de la nature, de facture archaïque, ne conduit pas vers le panthéisme, parce que le Cosmos n'est pas sacré, mais devient sacré par la participation aux rites, dans notre cas, aux noces «miorithiques».

À la fin, Mircea Eliade entre dans le thème de l'histoire et voit dans l'attitude du berger une réponse typique pour les peuples qui ont subi des invasions et des événements historiques catastrophiques, un vrai mal existentiel, devant lequel ils sont impuissants de par l'impossibilité de changer le cours de l'histoire, mais ils ont la chance d'évader dans un monde transcendant, au-delà de cette histoire. Le berger veut changer son destin tragique en un événement entrant dans le cours de l'histoire: la mort n'est pas une fatalité, elle est une noce cosmique, une intégration dans une autre dimension de l'existence. Devant l'absurdité des événements, il n'y a pas de lamentation ni d'idée nihiliste, mais le berger transforme l'infortune et la mort en un mystère sublime comme la noce. Ainsi il peut triompher de l'histoire et de ses événements néfastes.

Ce christianisme cosmique, présent dans la mentalité des populations rurales de l'Europe de l'Est, a permis aux hommes de supporter la terreur de l'histoire. Face aux invasions et aux désastres historiques, l'idée que le monde est sanctifié par le Christ, perfectionné par la mort et la résurrection de Jésus, par le biais des symboles et des rites, par l'incarnation qui fait que Dieu est présent dans notre histoire, donne envie de vivre par le biais de la liturgie et de la spiritualité iconique avec la Vierge Marie, les anges et les saints du Paradis. Par la participation rituelle et liturgique, l'homme peut transcender le drame d'une histoire parfois sans pitié et cruelle.

Mircea Eliade a un regard critique sur les sources folkloriques. Dans la revue *Zalmoxis* (les trois éditions parues en 1939-1940-1942), Eliade et ses collaborateurs ont ouvert une nouvelle dimension des études religieuses et de l'ethnographie, surtout en ce qui concerne l'interprétation des sources. Plus tard, dans la période de maturité conceptuelle il affirmera:

Évidemment, quand nous affirmons qu'à la base des croyances populaires se trouvent des expériences concrètes et non des créations fantastiques, n'oublions pas tous ces processus d'altération et d'exagération de la réalité, que nous connaissons comme spécifiques pour la mentalité primitive. Le folklore a ses propres lois; la présence folklorique modifie fondamentalement chaque fait concret, en lui donnant de nouvelles significations et valeurs. [...] Quelques croyances ou légendes se sont répandues d'un centre, et ont été embrassées par le peuple parce qu'elles correspondaient à ses lois mentales, à son univers fantastique. Il faut tenir compte, évidemment, des lois de la création folklorique, de l'alchimie obscure de la mentalité primitive. Toutefois, le fait initial est une expérience, et je n'insisterai pas suffisamment sur ce sujet.¹⁵

Pour cette raison Eliade pose la question si on peut faire confiance à toutes les croyances populaires et aux données recueillies par des ethnographes, tandis qu'à la base se trouvent toujours des sources empiriques.¹⁶

Eliade a souligné l'importance de la connaissance de la pensée mythique des autres religions non-européennes, possible seulement à travers des analyses menées autrement que selon les méthodologies et dans les catégories de la pensée européenne. Cette ouverture peut faire sortir la science moderne, de facture occidentale, de son «provincialisme». Dans ce sens il parle d'un «provincialisme de la culture Occidentale» en tant qu'elle ne s'ouvre pas vers les religions des autres continents ni même vers les propres couches archaïques

¹⁵ Mircea ELIADE, *Arta de a muri. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca 2006, 92-93.

¹⁶ *Ibidem*.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

présentes encore dans ses traditions populaires. La compréhension de la valeur des données ethnologiques, y compris européennes, peut nous ouvrir des portes vers des côtés obscurs et inertes, pas encore valorisés.¹⁷

L'importance du folklore européen est égale aux religions asiatiques, australiennes ou africaines, car il représente le substrat culturel le plus ancien, enraciné dans la préhistoire. La mythologie et les croyances populaires, l'univers spirituel des hommes primitifs, c'est-à-dire les œuvres exprimées dans des formes non-écrites, peuvent être étudiés par le biais des recherches du folklore ou de la linguistique. Les études et analyses sur les croyances populaires ont préfiguré les grandes synthèses publiées plus tard par Eliade et elles ont été confirmées par de nombreuses études, résultat de son activité universitaire lors de ses dernières années de vie à Chicago.

Le «christianisme cosmique» d'Eliade et la théologie

Le «christianisme cosmique» présent dans la mentalité des peuples de l'Europe de l'Est est différent de la position dogmatique de l'Église car il contient des éléments hétérodoxes.¹⁸ Dans ce type de religiosité, le mystère christique est présent dans la nature entière. Ce qui est mis en avant, c'est la dimension liturgique de l'existence humaine selon le modèle des religions archaïques. La même mentalité se retrouve aussi dans l'Occident chrétien: dans les écrits des Pères de l'Église, il y a de nombreuses analogies qui renvoient aux scénarii sotériologiques et eschatologiques de type archaïque; dans ce sens, Eliade parle de Saint Augustin, qui fait une analogie entre la mort de Jésus et le mystère sponsal, ce qui renvoie à l'analogie de la mort avec des noces cosmiques, thème central aussi de la *Mioritza*.¹⁹

¹⁷ Petru URSAÇHE, dans Mircea Eliade, *Meşterul Manole*, op. cit., 31.

¹⁸ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis*, op. cit., 246 ss.

¹⁹ ...*procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo, praesagio nuptiarum exiit at campum saeculi, cucurrit sicut gigas exultando per viam usque venit ad crucis*

Dans le «christianisme cosmique» il y a une solidarité mystique entre l'homme et la nature, de facture archaïque mais non-panthéiste, parce que le Cosmos n'est pas sacré en soi-même, mais devient sacré par la projection du mystère christique sur le monde entier. La Passion, la mort et la Résurrection du Christ transfigurent le visage corrompu du monde et instaurent une existence «sanctifiée» par la participation aux rites liturgiques célébrés par l'Église, même si ceux-ci ne sont pas toujours bien compris dans leur signification théologique culte.

Après l'effondrement de la civilisation urbaine, le processus d'homologation et d'unification des traditions religieuses préchrétiennes est appelé à jouer un rôle considérable. Le phénomène est important parce qu'il caractérise la création religieuse de type folklorique, qui n'a pas retenu l'attention des historiens des religions. Il s'agit d'une créativité parallèle à celle des théologiens, des mystiques et des artistes. On peut parler d'un christianisme cosmique puisque, d'une part, le mystère christologique est projeté sur la Nature entière, et que d'autre part, les éléments historiques du christianisme sont négligés; on insiste, par contre, sur la dimension liturgique de l'existence dans le monde. La conception d'un cosmos racheté par la mort et la résurrection du Sauveur, et sanctifié par les pas de Dieu, de Jésus, de la Vierge et des Saints, permettait de retrouver, ne fût-ce que sporadiquement et symboliquement, un monde chargé de vertus et de beautés dont les guerres et leurs terreurs dépouillaient le monde historique.²⁰

Selon les légendes populaires, Dieu a créé le monde tel qu'il est perçu par les autochtones selon l'aspect géographique local. La cosmogonie et l'image de l'Univers appartenant au substrat religieux archaïque ne sont qu'une projection du milieu environnant dans lequel

torum et ibi ascendendo coniugium... AUGUSTIN, *Sermo suppositus*, 120, 8 (*In Natali Domini*, IV).

²⁰Mircea ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*. 2. *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Payot, Paris 1981, 385.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

vivent les gens de ce lieu, sans le désir d'extension de cette image au-delà de leur univers cognitif, c'est pourquoi elle ne contient pas les territoires habités par d'autres peuples (sauf peut-être les voisins immédiats). Dans les contes populaires, à côté du Créateur, on rencontre aussi le diable, couple primordial laissant transparaître des scénarii dualistes païens. Satan est un personnage qui s'oppose à Dieu et à son plan initial, parfait, ce qui laisse sous-entendre que le mal est présent dans le monde seulement par le caprice de «l'ennemi», ou du «non-frère» (en roumain archaïque «nefârtat») et donc que le mal avec ses conséquences n'ont pas de cause rationnelle, nécessaire. Tout simplement le mal «arrive». On observe aussi une forte croyance au destin qui marque les événements de la vie d'un individu. L'homme ne peut y échapper que par une évasion dans le spirituel.

En ce qui concerne les populations rurales d'Europe, Eliade observait qu'au temps des migrations et des invasions caractérisant le passage de l'Antiquité au Moyen Âge, les gens ont survécu à la «terreur de l'histoire» en se réfugiant dans la dimension «cosmique» révélée par le mystère christique.²¹

L'effondrement des valeurs du «monde civilisé» représenté par l'Empire Romain, les crises sociales, la/les rétractation(s) du christianisme – suite aux invasions des migrants – des territoires où les institutions ecclésiastiques étaient bien représentées, tout cela n'a pas conduit à la disparition du christianisme autochtone, mais au contraire, à un vécu plus profond des valeurs de l'Évangile. Il ne s'agit pas «d'absurde», ni d'attitude «nihiliste», mais d'un regard qui se lève vers les réalités transcendantes du monde et vers le sens métahistorique de l'histoire, toujours triomphant.

Les institutions ecclésiastiques de ces temps ont été supprimées ou réduites au stade de catacombes par les envahisseurs, c'est pourquoi elles ne pouvaient plus intervenir d'une façon organisée

²¹ Mircea ELIADE, *De la Zalmoxis, op.cit.*, 249.

dans la société, comme en temps normaux de paix. Il s'agit d'un processus similaire à la période des persécutions des premiers siècles, quand le vécu sincère du christianisme a été un refuge psychologique face à la terreur imposée par les vicissitudes de l'histoire.

Dans les périodes de crise, les Européens ont eu recours au «christianisme cosmique», car par la participation liturgique à l'ordre transcendantal du monde ils pouvaient retrouver l'harmonie d'un cosmos sanctifié par la Passion, la mort et la Résurrection du Rédempteur, marchant vers les lieux où, selon les légendes, avaient mis les pieds Dieu, la Sainte Vierge, ou les saints, pour charger ces lieux de vertus et beautés inaccessibles aux non-initiés. Les moments historiques de vicissitude ont été investis par la lumière du mystère pascal. La foi a transfiguré les événements néfastes, permettant la survie de l'identité culturelle d'un peuple et la transmission intergénérationnelle de celle-ci. La mort est aussi une réalité d'intégration de l'individu dans l'ordre cosmique naturel, car l'homme a besoin de passer par toutes les étapes de la vie, soit concrètement (par la naissance, en assumant un comportement social et une activité spécifique de la vie adulte, le mariage), soit symboliquement (les noces posthumes).

Eliade observait qu'il ne s'agit dans ce cas ni de passivité, ni de pessimisme, mais d'une conception religieuse concrétisant *hic et nunc* au niveau psychologique, les valeurs sotériologiques de l'eschatologie chrétienne.²² Les événements tragiques ont été dépassés par la découverte du sens transcendantal de l'histoire, supérieur à l'entendement immédiat, triomphant sur n'importe quelle agression ou force hostile à la vie et/ou à la spiritualité humaine.

Au cours des siècles qui ont suivi la transition de l'Antiquité au Moyen Âge, les missionnaires ont rétabli le fonctionnement des institutions ecclésiales, bien sûr sur une nouvelle base historique, et dans de nouvelles conditions sociales adaptées à l'organisation spé-

²² *Ibidem*.

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

cifique médiévale. Dans l'histoire de l'Église, après la période obscure du début du Moyen Âge, le missionarisme bénédictin ou gréco-byzantin a rétabli l'ordre spirituel dans les territoires où depuis le temps des Apôtres le christianisme avait été déjà présent, en introduisant aussi des nouveaux territoires dans l'*oikoumena* chrétienne. En Orient, aussi bien qu'en Occident, les moines ont joué le même rôle, car le vécu de la foi et l'acceptation du sens de l'histoire dépassent les intérêts du moment et conduisent vers *un chemin de vie* salutaire aboutissant dans la culture européenne à la découverte de Dieu. C'est seulement à partir de ce moment qu'on peut identifier un spécifique culturel propre à l'Europe. A ce sujet, Joseph Ratzinger affirmait:

Nous sommes partis de l'observation que, dans l'effondrement de l'ordre ancien et des antiques certitudes, l'attitude de fond des moines était le *quaerere Deum* - se mettre à la recherche de Dieu. C'est là, pourrions-nous dire, l'attitude vraiment philosophique: regarder au-delà des réalités pénultièmes et se mettre à la recherche des réalités ultimes qui sont vraies. Celui qui devenait moine, s'engageait sur un chemin élevé et long, il était néanmoins déjà en possession de la direction: la Parole de la Bible dans laquelle il écoutait Dieu parler. Dès lors, il devait s'efforcer de Le comprendre pour pouvoir aller à Lui. Ainsi, le cheminement des moines, tout en restant impossible à évaluer dans sa progression, s'effectuait au cœur de la Parole reçue. La quête des moines comprend déjà en soi, dans une certaine mesure, sa résolution. Pour que cette recherche soit possible, il est nécessaire qu'il existe dans un premier temps un mouvement intérieur qui suscite non seulement la volonté de chercher, mais qui rende aussi crédible le fait que dans cette Parole se trouve un chemin de vie, un chemin de vie sur lequel Dieu va à la rencontre de l'homme pour lui permettre de venir à Sa rencontre.²³

²³ *Au monde de la culture*, discours du Pape BENOIT XVI, Collège des Bernardins, Paris 12 septembre 2008.

Le christianisme a survécu par la pratique d'un modèle de vie qui ressort de la puissance de la Parole divine et de la grâce. C'est le «vécu» qui a été essentiel en tant qu'attitude existentielle et non forcément la transmission rationnelle des enseignements catéchétiques. C'est seulement après que les structures institutionnelles de l'Église ont pu être refaites dans les territoires où les migrants les avaient supprimées, et aussi après l'établissement des nouvelles structures dans les territoires de mission, que le christianisme s'est affirmé au milieu des peuples d'Europe, en remplissant de nouveau sa fonction sociale comme toute religion majoritaire dans l'espace géoculturel qui lui est donné.

Nous nous tournons maintenant vers le rapport entre le «christianisme cosmique» et le «christianisme catégoriel». On appelle christianisme catégoriel la religion qui prend pour base stricte la Révélation chrétienne, pourvue d'une évolution de la doctrine matérialisée par les définitions acceptées par consensus par toute l'Église et expliquée par une théologie qui se développe dans les limites de l'orthodoxie doctrinaire. La Révélation et la Tradition sont les deux piliers sur lesquels reposent toute définition et formulation magistérielle présente dans la théologie. L'adepte de la religion chrétienne a un certain savoir thématique qui le guide vers une pratique consciente et responsable; c'est pour cette raison que nous pouvons parler d'un christianisme catégoriel.

En revanche, le christianisme acatégoriel est défini par Karl Rahner comme un «christianisme anonyme». Quiconque mène une vie en acceptant un savoir transcendantal, révélé par Dieu avec le don de l'acte métaphysique de l'existence, répond d'une manière anonyme aux commandements divins en acceptant la grâce comme une existence surnaturelle, par le biais d'une foi acatégorielle, devenant un «chrétien anonyme».

Le christianisme cosmique repose sur la même révélation athématique, engendre un vécu transcendantal de la foi en harmonie avec la nature – aussi bien avec la face visible, qu'avec celle

*Christianisme cosmique selon Mircea Eliade
et les perspectives d'un futur christianisme catégoriel*

invisible du monde – mais il est centré sur le mystère pascal qu'il extrapole à l'échelle de tout l'univers. Il garde aussi le lien avec le système de signes et symboles archétypaux révélant le sacré, en résonnance avec les principaux repères du calendrier astronomique – c'est pourquoi les fêtes coïncidant aux solstices et aux équinoxes valorisent dans le sens iconique leur signification. Il est rapproché du christianisme catégoriel parce qu'il possède «un contenu» exprimé par un langage intersubjectif communicable, mais il valorise la religiosité de type archaïque, en reprenant à son compte des éléments hétérodoxes transmis par un langage mythologique avec une logique symbolique spécifique. Ces éléments disparaissent dès que l'Église intervient par un programme pastoral adéquat.

Le christianisme cosmique s'est avéré efficace en tant que «moment de transmission» entre deux époques historiques et à rendu saisissable la force d'inculturation de la religion chrétienne sur le fond des croyances de type archaïque, appartenant aux structures culturelles vernaculaires ou apportées par les migrants.

L'étude du spécifique du christianisme cosmique décrit par Eliade peut trouver une application pratique dans le contexte de la mondialisation. Dans les sociétés sécularisées le message de l'Église n'a plus d'autorité, mais le contenu de la doctrine persiste, codifié au niveau fonctionnel de la religiosité par tout un système d'archétypes restant camouflés dans la culture profane. La valeur universelle du mystère pascal et de la sotériologie chrétienne ont besoin, aujourd'hui encore, d'une revalorisation prenant en compte de quelle manière la culture profane perçoit le sacrifice rédempteur et le rapporte au sens de l'existence. Le message christologique et sotériologique chrétien sont et seront toujours présents dans le «vécu» de la religion ou dans l'actualisation de la religiosité par des formes symboliques profanes codifiant dans un autre plan de communication le message catégoriel de la doctrine chrétienne. Quand la transition de l'époque actuelle à l'époque suivante sera finie, selon la

dialectique du sacré, on arrivera à la redécouverte de Dieu et de la valeur de la vie spirituelle.

La théologie aura de nouveau à jouer un rôle majeur dans la traduction du langage symbolique qui a assuré la transmission des valeurs universelles du christianisme et l'actualisation de celui-ci dans le contexte culturel concret. Ainsi, la religiosité de type «cosmique», fortement ancrée dans la capacité de l'homme, en tant que *homo religiosus*, de percevoir le sacré, pourrait constituer un moment important pour assurer la transition du camouflage du sacré dans le profane jusqu'à sa dissolution dans la culture sécularisée, vers la «redécouverte du sacré» et la re-spiritualisation de la culture humaine. Car c'est seulement en abordant la personne humaine à partir de son ouverture vers la transcendance qu'on peut saisir la valeur de l'homme parmi les autres créatures. Selon la dialectique du sacré, ce scénario conduit vers la manifestation plénière de «l'homme total», conformément à sa constitution ontologique le définissant comme *homo religiosus*.

Recenzii

Wilhelm Dancă, *Și cred și gândesc. Viitorul unui dialog controversat*, Ed. ARCB, București 2013, 345 p., ISBN 978-973-1891-87-3

Gândită ca o antologie de eseuri grupate în jurul virtuții teologale a credinței, cartea este structurată pe trei paliere care analizează raportul credinței cu religia, cu rațiunea și cu educația, iar ca epilog este plasat un eseu despre puterea miraculoasă a rugăciunii. Eseurile din acest volum au fost în cea mai mare parte tipărite anterior în diferite volume și reviste. Aici sunt preluate și completate. Autorul ne propune câteva figuri importante ale culturii religioase și universale, cum ar fi Toma de Aquino, Anton Rosmini, Battista Mondin, Vladimir Ghika, Anton Durcovici, Tomăș Špidlík, Mircea Eliade. Sunt abordate în această carte teme precum: ecumenismul, filosofia icoanei, relația dintre Biserică și politică, relația dintre om și economie în lumina doctrinei sociale a Bisericii, angajarea credincioșilor laici în politică, rolul rugăciunii în căderea comunismului.

Autorul precizează în cuvântul introductiv că această carte are ca mesaj principal ideea că omul trebuie să se folosească și de credință și de rațiune pentru a ajunge la Dumnezeu (cf. p. 5). Pentru a fi autentic, omul are nevoie de cele două dimensiuni, care sunt strâns legate între ele și de buna funcționare a relației lor depinde și afirmarea propriei identități creștine printr-o credință purificată și o rațiune echilibrată. De asemenea, autorul își exprimă dorința „ca paginile acestei cărți să se constituie într-un fel de farmacie a spiritualității creștine în care cititorul să poată găsi leacuri pentru întărirea dialogului dintre minte și inimă” (p. 6).

Recenzii

Prima parte a cărții, „Credință și religie”, ne propune mai întâi o privire asupra relației dintre credință și rațiune așa cum este ea percepută în cele trei religii monoteiste (iudaică, creștină, musulmană), evidențiind ceea ce este specific fiecăreia dintre ele: în religia iudaică credința nu se bazează pe rațiune; în religia creștină, raporturile dintre credință și rațiune au fluctuat foarte mult de-a lungul timpului, ajungându-se la o subliniere a caracterului rațional al credinței; în religia musulmană, se consideră că nu se poate ajunge la credință cu ajutorul rațiunii. În încheierea acestui studiu se spune că „la nivelul vieții practice [...] rațiunea umană poate interveni” și poate modera, stimula sau purifica modalitatea „de a crede în subiectul credincios” (p. 30-31). Acest lucru este valabil pentru oricare dintre cele trei religii monoteiste. Ca bază pentru dialogul inter-religios, autorul propune deschiderea către adevăr.

Tot despre dialog este vorba și în studiul următor, dedicat ecumenismului. Sunt analizate aici pericolele cu care se confruntă în prezent mișcarea ecumenică, și anume, secularizarea și relativismul etc. Pentru ca ecumenismul să fie un dialog autentic, autorul propune ca punct de pornire o bună cunoaștere a caracteristicilor specifice fiecărei confesiuni creștine („ceea ce este permanent în modul de a fi catolic, ortodox sau protestant”, p. 41). În zilele noastre este necesară trecerea de la un „ecumenism pragmatic” la un „ecumenism spiritual”, care înseamnă „«dialog al convertirii», [...] aprofundarea propriei credințe, [...] rugăciune și sfințenia vieții” (p. 44).

Studiul următor conturează o introducere în filosofia icoanei, vorbind despre icoană ca imagine și cuvânt. Autorul face distincție între imaginea sacră sau icoana și imaginea religioasă sau devoțională, arătând că icoana, „care se naște din credința Bisericii, [...] exprimă ceea ce Sfintele Scripturi și textele liturgice vestesc și actualizează prin cuvinte, participând astfel la lucrarea sacramentală a Bisericii” (p. 55), iar imaginea religioasă, care „se naște din credința unui singur credincios, [...] exprimă credința personală a artistului și favorizează un raport «privat» cu divinul” (p. 55). Există

Recenzii

o strânsă legătură între icoană și credință, pentru că „icoana se naște din credința creștină și se poate înțelege pe deplin numai în orizontul credinței sau al trăirii creștine” (p. 56). Icoana „oferă realitatea nu așa cum este ea văzută, ci cum este cunoscută”. Astfel, „icoana este o invitație constantă la *lectio divina*” (p. 68). Pentru că există o relație strânsă între imagine și cuvânt, iconografiile sunt considerați niște filosofi, iar acest lucru transpare și din modalitatea lor de realizare a lucrărilor sacre care sunt impregnate de metafizica creștină, pe care au transmis-o prin intermediul culorilor și al mâinilor lor (cf. p. 72).

În studiul intitulat „Literă și spirit”, autorul își propune să caute răspuns la întrebarea dacă, dat fiind că nu toți interpreții biblici au pregătire teologică și filologică, nu s-ar putea găsi o metodă de lectură prin care hermeneutul biblic să relaționeze cu spiritul și epoca autorului textului sacru.

Studiul următor este dedicat lui Mircea Eliade, și mai exact profețiilor pe care acesta le-a făcut cu privire la viitorul creștinismului.

În partea a doua a cărții, „Credință și rațiune”, sunt alăturate patru eseuri despre patru personalități deosebite care au legătură cu domeniul filosofiei: Toma de Aquino, Anton Rosmini, Battista Mondin și Vladimir Ghika. În studiul dedicat Sf. Toma de Aquino este descris raportul dintre credință și rațiune așa cum l-a prezentat Doctorul angelic în scrierile sale. Anton Rosmini, căruia îi este dedicat eseul următor, este un filosof și un teolog italian care a trăit în secolul al XIX-lea și care, așa cum propune autorul, „ar trebui să fie cunoscut mai bine nu doar în România, ci și în lume” (p. 147). Anton Rosmini consideră că rațiunea îi poate fi utilă credinței, iar în acest scop operează o distincție între rațiune și intelect. De asemenea, el arată că rațiunea este cea care călăuzește credința în Dumnezeu, astfel există o credință naturală și una supranaturală. Battista Mondin, un filosof contemporan prolific, „a reușit să ofere o lectură personalistă a metafizicii tomiste” (p. 179). Tot despre

Recenzii

filosofia tomistă este vorba și în eseul următor dedicat Fericitului Vladimir Ghika, „un tomist convins” (p. 195). Este analizată influența exercitată de aceasta asupra personalității lui Vladimir Ghika, precum și conexiunea cu *Cugetările* lui Blaise Pascal, și mai ales raportul dintre minte și inimă la Vladimir Ghika.

Ultima parte a cărții, „Credință și educație”, ne propune mai întâi două eseuri importante despre episcopul martir, Anton Durcovici, numit aici „profesor de credință”, unul despre cursurile despre Dumnezeu (lecțiile tomiste) pe care acesta le-a ținut în perioada 1936-1940, și celălalt despre cele optsprezece declarații pe care acesta le-a dat pe când se afla în arestul Ministerului de interne între 29 martie și 18 mai 1950. Sunt redată câteva expresii memorabile sub forma unor cuvinte spirituale și teologice pe care cursanții săi le-au reținut de la episcopul Durcovici și pe care le-au transmis mai departe (p. 235-236). Din declarațiile de la Securitate sunt citate câteva fragmente din care reies integritatea sa, măsurile luate pentru situația gravă în care se afla Biserica catolică din România, preocuparea sa fiind în primul rând călăuzirea clerului și a credincioșilor catolici pe drumul mântuirii sufletelor (cf. p. 256).

Următoarele două studii au în vedere relația Bisericii cu politica, și mai precis angajarea credincioșilor laici în politică, precum și relația dintre om și economie, în lumina învățaturii sociale a Bisericii Catolice.

Eseul următor vorbește despre legătura care se stabilește între raționalitatea umană și rugăciune, pornind de la scrierile lui Tomáš Špidlík. Despre rugăciune este vorba și în epilog. Studiul care încheie această carte, intitulat „Rugăciunea dă rămă ideologiile. Despre puterea miraculoasă a rugăciunii”, evidențiază rolul pe care l-a avut practica rugăciunii în căderea comunismului (cf. p. 331, 339) și nevoia ontologică de rugăciune pe care au simțit-o permanent cei care se aflau în închisoare (cf. p. 333).

Studiile cuprinse în această carte abordează tematici variate, existând totuși un fir călăuzitor reprezentat de credință în raportul ei

Recenzii

cu rațiunea. Cele cincisprezece eseuri pot fi citite și individual, dar și în ordinea în care au fost publicate, grupate în cele trei paliere - religia, rațiunea, educația - cititorul fiind călăuzit treptat de la învățătura religiilor monoteiste cu privire la raportul dintre credință și rațiune, către felul în care se descoperă credința luminată de cunoaștere prin mâna pictorilor de icoane, pentru a ajunge la modelul de gândire al Sfântului Toma cu privire la acest raport și la câteva personalități puternic influențate de învățătura sa (Vladimir Ghika, Anton Durcovici). Eseurile din final arată că rugăciunea constituie calea sigură a raportului omului cu Dumnezeu, ea este expresie concretă a faptului că rațiunea și credința se află într-un raport corect. Rugăciunea poate fi, așa cum spunea autorul la început, „leac pentru întărirea dialogului dintre minte și inimă”.

Drd. Iulia COJOCARIU

Lucian Dîncă, *Despre preoție în scrierile sfinților părinți ai Bisericii: Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur*, Sapiaientia, Iași 2013, 412 p.

Sfinții părinți s-au remarcat în istorie ca exemple vii, trăitori ai unei vieți de mare sfințenie, ca oameni ale căror lucrări au fost pătrunse de Duhul Sfânt, ca luptători eminenti împotriva ereziilor și ca mari apărători ai Bisericii. Activitatea lor a vizat în mare măsură și slujirea sacerdotală pe care au prezentat-o, ridicând-o la înalte culmi, în scris sau în faptă. Profunzimea acestui sacrament al Preoției, dar și sentimentul nevredniciei de care erau convingși, i-a determinat pe sfinții părinți să lase moștenire numeroase lucrări, tratate și scrieri care caută să propună atenției cititorilor minunata slujire sacerdotală.

Pentru a aduce în actualitate această moștenire prețioasă, pr. Lucian Dîncă a publicat la Editura Sapiaientia studiul *Despre preoție în scrierile sfinților părinți ai Bisericii: Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur*. Lucrarea se deschide cu o amplă introducere, în care

Recenzii

autorul prezintă mai întâi identitatea preotului în Vechiul Testament, ca intermediar între Dumnezeu și om, apoi în Noul Testament, ca păstor și călăuză, și preoția în scrierile sfinților părinți. De asemenea, prezintă câteva elemente legate de acest sacrament în gândirea lui Grigore de Nazianz și a lui Ioan Gură de Aur, adăugând unele date biografice despre aceștia. La această introducere părintele Lucian adaugă și o bibliografie selectivă, care poate fi de folos cititorului pentru aprofundarea vieții și a operelor acestor sfinți părinți.

După această introducere, autorul oferă traducerea în limba română a patru dintre *Discursurile* sfântului Grigore (I, II, III și XX) în care se tratează despre taina sfintei Preoții. Caracterul sublim al acestui sacrament l-a înfricoșat atât de tare pe autor, încât a fugit după hirotonirea lui ca preot. Idealul Preoției, pe care o numește „arta artelor și știința științelor”, și obligațiile care decurg din ea sunt foarte frumos ilustrate în aceste discursuri.

Ne este oferită apoi traducerea tratatului sfântului Ioan Gură de Aur, *Despre Preoție*, apărut sub forma unui dialog între acesta și prietenul său, Vasile, a cărui identitate nu este elucidată până astăzi, chiar dacă au existat tot felul de ipoteze, unii optând chiar și pentru sfântul Vasile cel Mare (329-379). Acest tratat, structurat în șase părți, reprezintă o capodoperă teologică și, deopotrivă, literară a sfântului Ioan, iar dintre toate lucrările de acest gen, aceasta este considerată opera sau tratatul clasic despre Preoție și slujirea preoțească. Tratatul conține nu date seci de birou, ci „condensarea unor frământări și experiențe” din care preoții de astăzi au poate nu atât de învățat, cât mai ales de sorbit suflare de viață nouă, putere de înălțare spre culmile viziunii patristice despre Preoție.

După acest tratat, pr. Lucian Dîncă adaugă și prima omilie a sfântului Ioan, rostită în ziua hirotonirii sale sacerdotale și adresată episcopului Flavian și poporului din Antiohia, în care se pot observa un stil îngrijit, comparații îndrăznețe, specifice acestui mare sfânt părinte.

Recenzii

Recomandăm cu căldură această carte celor care sunt implicați în procesul de formare pentru Preoție și acelor lucrători care trudesc deja în secerișul Domnului, dar și tuturor celor care doresc să ajungă la o cunoaștere mai adâncă cu privire la acest sacrament și la importanța lui în viața Bisericii și a societății, așa cum au văzut-o sfântul Grigore de Nazianz și sfântul Ioan Gură de Aur.

Laurențiu TURBUC

Atanasiu de Alexandria, *Împotriva păgânilor și Despre Întruparea Cuvântului*, introducere, traducere, note și comentarii de Lucian Dîncă, Sapienția, Iași 2013, 192 p.

Prin natura sa de ființă rațională, omul își pune deseori întrebări. Acestea pot fi oneste sau răutăcioase, cu bună credință sau doar batjocoritoare. Atitudinea omului contemporan față de Dumnezeu s-a schimbat radical: dacă înainte de perioada modernă Dumnezeu era stăpânul suveran, transcendent și măreț, în fața căruia omul trebuia să arate evlavie și respect, această perspectivă a fost treptat abandonată. Omul a ajuns să pună la îndoială concepțiile clasice despre cine este Dumnezeu, de ce (și dacă) a creat lumea, să-l îndepărteze din lumea lui cotidiană, sau, mai rău, să-l trateze cu superioritate. Bineînțeles că încă de la întemeierea creștinismului au existat numeroși critici și sceptici. Însă, ca și în zilele noastre, creștinii nu au stat nepăsători, ci au înțeles că este de datoria lor să apere adevărul pe care l-au primit în dar.

Tocmai în acest context se situează și marele episcop de Alexandria, sfântul Atanasiu (298/299-373), care, odată ajuns episcop, și-a dedicat întreaga viață luptei împotriva ereziilor vremii (de exemplu, împotriva arienilor care negau divinitatea Cuvântului întrupat). Scrie, așadar în acest sens, două opere, sub forma unor apologii: *Împotriva păgânilor* (Contra Gentes) și *Despre Întruparea Cuvântului* (De Incarnatione), pe care le prezentăm cititorilor noștri într-un singur volum. Devenit episcopul Alexandriei în 328, la doar

Recenzii

trei ani după marele conciliu ecumenic de la Niceea (325), Atanasiu ia pe umerii săi „povara“ dogmaticii semnate de părinții conciliari: Fiul este de o ființă cu Tatăl și este născut din esența Tatălui, adică este Dumnezeu adevărat, iar prin întrupare devine și om adevărat. Traducerea în limba română a fost realizată de pr. dr. Lucian Dîncă.

Chiar dacă unii au afirmat că aceste două opere sunt independente una de cealaltă, după o succintă analiză a acestora reiese că există o incontestabilă unitate, atât din punct de vedere teologic, cât și al inspirației filosofice comune. Ba mai mult, încă din primele cuvinte, a doua operă, *Despre Întruparea Cuvântului*, se prezintă ca fiind partea a doua a unicei opere: „În prima parte nu am analizat decât un aspect al acestei materii atât de abundente”.

Lucrarea se deschide cu un bogat studiu introductiv realizat de pr. L. Dîncă. Acest studiu, după ce prezintă câteva date biografice ale autorului și câteva elemente legate de data și destinatarul operei, trasează principalele linii teologice ale celor două apologii, cu scopul de a facilita lectura cititorului.

Prima secțiune, *Împotriva păgânilor* (împărțită la rândul ei în două mari părți), începe printr-o sumară prezentare a istoriei originii idolatriei și politeismului, prin care Atanasiu dorește să evidențieze aspectele cele mai importante, ușor observabile, ale tradițiilor păgâne (divinizarea elementelor cosmice – soare, lună, stele – și a împăraților cărora le sunt oferite sacrificii ca unor zei). Apoi, autorul aduce argumente pentru combaterea idolatriei, având ca principal țel, nu atât condamnarea păgânilor și a idolatrilor, cât mai ales dorința de a-i conduce pe aceștia la cunoașterea adevăratului Dumnezeu, unic și creator a toate.

A doua secțiune, *Despre Întruparea Cuvântului*, este o prelungire logică a celei dintâi. Totuși, caracterul ei literar este cu totul diferit. Aici, sfântul Atanasiu nu mai simte nevoia să justifice credința sa în Dumnezeu unic în fața politeismului grecilor, ci contemplă misterul Cuvântului lui Dumnezeu și al manifestării sale printre noi din iubire față de oameni. Astfel, el ne oferă o bogată

Recenzii

teologie a Întrupării, teologie care va marca profund generațiile viitoare.

Cititorul, ajutat de studiul introductiv, dar și de notele explicative oferite de traducător de-a lungul textului, poate întreprinde lectura acestei duble apologii pentru a descoperi originalitatea, măiestria fără precedent a gândirii sfântului Atanasie de Alexandria despre misterul central al credinței creștine – Întruparea și manifestarea lui Dumnezeu în istoria omului. Opera poate fi de folos atât teologilor, cât și celor care se confruntă cu multiplele provocări ale scientismului, relativismului, ale criticii înalte a Scripturii, putând sluji ca un ghid de apărare.

Laurențiu TURBUC

Sfântul Atanasie de Alexandria, *Scrisorile pascale*, introducere, traducere, note și comentarii de Lucian Dîncă, Sapientia, Iași 2013, 334 p.

Paștele nu este pur și simplu o sărbătoare ca oricare alta: așa cum Euharistia este desemnată deseori sub titlul de „Sacramentul sacramentelor”, putem spune, pe bună dreptate, că Paștele este „Sărbătoarea sărbătorilor”, sau „Solemnitatea solemnităților”; este desăvârșirea Paștelui ebraic, în cadrul căruia se comemora ieșirea poporului din sclavia egipteană prin trecerea miraculoasă a Mării Roșii, prin proclamarea faptelor minunate pe care Dumnezeu le-a săvârșit, și anticiparea Paștelui final la care este chemată Biserica.

Însă Paștele nu a fost dintotdeauna o instituție imuabilă și uniformă, ci a cunoscut un proces continuu de dezvoltare încă de la începuturile creștinismului. Mai exact, este vorba despre o dublă dezvoltare: mai întâi, un proces de diversificare a sărbătorii, și apoi o evoluție istorică a tradițiilor particulare pornind de la un fond comun.

Recenzii

Scrisorile pascale ale sfântului Atanasiu de Alexandria (297-373), publicate în cartea de față, traduse în limba română de pr. dr. Lucian Dîncă, se deschide cu un vast studiu introductiv, realizat de traducător. În acest studiu, după o prezentare succintă a originii Paștelui la iudei, precum și o descriere sumară a teologiei și tradițiilor legate de această sărbătoare, părintele Dîncă trece la expunerea viziunii Noului Testament cu privire la sărbătoarea Paștelui și a evoluției ei în primele secole ale creștinătății, evidențind concepțiile mai multor sfinți părinți cu privire la Paște până la Conciliul I ecumenic de la Niceea (325), unde s-a hotărât, printre altele și celebrarea în comun, la aceeași dată, a mării sărbători a creștinătății. În centrul acestui studiu, pr. Lucian Dîncă prezintă bogata gândire a sfântului Atanasiu de Alexandria cu privire la „Sărbătoarea sărbătorilor”. După câteva date biografice referitoare la acest mare teolog care a marcat, prin amprenta gândirii sale teologice și spirituale, întreg secolul al IV-lea al creștinismului, sunt prezentate pe scurt principalele opere ale lui Atanasiu: *Împotriva păgânilor*, *Despre întruparea Cuvântului*, *Viața sfântului Anton cel Mare*, *Apologia împotriva arienilor*, *Despre fericire*, numeroasele *Scrisori pastorale* etc.

Atanasiu, s-a născut în jurul anului 298/299, la Alexandria, dintr-o familie creștină de origine greacă. Din operele sale constatăm că a fost un om erudit, bun cunoscător al Bibliei. Încă de tânăr se naște în el dorința de a-și consacra viața idealului monastic. În anul 319 este hirotonit diacon de către episcopul său Alexandru, alături de care participă în 325 la Conciliul de la Niceea. După moartea lui Alexandru (328), îi succede pe tronul episcopal și își va păstori turma până la moartea sa (373). Însă, ca păstor, nu a avut o viață prea fericită, fiind nevoit ca de cinci ori să ia drumul exilului din cauza unor comploturi (17 ani din cei 45 cât a fost episcop i-a petrecut în exil, departe de credincioșii săi, cu care întreținea legătura și prin intermediul acestor scrisori pascale).

Recenzii

După acest studiu introductiv, sunt prezentate propriu-zis scrisorile pascale, începând de la cea din anul 329 până la cea din anul 373, fiecare scrisoare fiind precedată de o scurtă expunere a contextului istoric în care a fost redactată și de o scurtă prezentare a structurii ei. Printre principalele teme pascale dezvoltate de Atanasiu în aceste scrisori, expuse și în studiul introductiv, menționăm doar câteva: Cristos, mort și înviat – adevăratul Miel pascal; postul – o pregătire sufletească și trupească pentru marea sărbătoare; Paștele – victoria lui Cristos asupra morții etc. Cartea se încheie cu câteva anexe care-l pot ajuta pe cititor să-l cunoască și să-l înțeleagă mai bine și mai ușor pe acest mare sfânt părinte al Bisericii.

Recomandăm această lucrare tuturor celor care doresc să cunoască și să se hrănească din gândirea teologică și spirituală a lui Atanasiu de Alexandria cu privire la cea mai mare sărbătoare a creștinătății, dar și celor care doresc să cunoască contextul istoric în care acest mare sfânt a reușit, în ciuda persecuțiilor, să dea o atât de frumoasă mărturie de credință.

Laurențiu TURBUC

Noutăți editoriale

Am primit la redacție următoarele cărți:

1. Pr. Dan Suciu, Pr. Martin Melin, *Părintele Marie-Dominique Philippe, 100 de ani de la naștere (1912-2012)*, Editura ARCB, București 2014, 136 p.

Această scriere are la bază o serie de conferințe susținute la Mănăstirea Sfânta Familie despre personalitatea și învățătura părintelui dominican Marie-Dominique Philippe, cu ocazia împlinirii a 100 de ani de la nașterea sa.

2. Wilhelm Dancă (coordonator), *Pe urmele Bunului Păstor. Volum publicat cu prilejul beatificării episcopului martir Anton Durcovici*, Editura ARCB, București 2014, 147 p.

Volumul cuprinde o parte din conferințele prezentate în cadrul sesiunii plenare dedicate Episcopului Anton Durcovici din cadrul Congresului anual al Secției române a Societății Internaționale „Toma de Aquino“, desfășurat la București în zilele de 9 și 10 mai 2014, precedând cu câteva zile ceremonia beatificării (Iași, 17 mai 2014).

3. Pr. Dan Suciu, Pr. Johannes Lechner, *Credința azi. Întrebări ale credincioșilor și necredincioșilor despre credință*, Editura ARCB, București 2014, 95 p.

Lucrarea reunește mai multe expuneri ținute la Mănăstirea Sfânta Familie din București în anul credinței despre creștinism ca lege și dragoste, despre credința lui Abraham, despre autoritatea Papei, despre dificultățile care pot apărea în practicarea credinței.

Noutăți editoriale

4. Claudia Stan (coordonator), *Vladimir Ghika un catolic ortodox*, Editura ARCB, București 2014, 71 p.

În această lucrare sunt reluate articolele publicate pe blogul Claudiei Stan *Deus meus in te confido* în săptămâna de rugăciune pentru unitatea creștinilor din anul 2014. Autorii articolelor au propus un comentariu la afirmația făcută de Vladimir Ghika în legătură cu convertirea sa din anul 1902: „M-am făcut catolic ca să fiu un ortodox mai bun”.

5. Consiliul Pontifical pentru Pastorația Lucrătorilor Sanitari, *Carta lucrătorilor sanitari*, trad. Pr. Claudiu Dumea, Editura ARCB, București 2014, 127 p.

Carta lucrătorilor sanitari prezintă poziția Bisericii cu privire la aspecte ale vieții umane care constituie centrul activității personalului medical. Lucrarea are ca scop principal oferirea unui cod deontologic pe care lucrătorii sanitari trebuie să-l cunoască, să-l răspândească și să-l pună în practică.

6. Paolo Bizzeti, *Până la marginile pământului. Meditații asupra Faptelor Apostolilor*, trad. Sebastian Lucaciu, Silvia Toma, Editura ARCB, București 2014, 440 p.

Volumul, organizat ca o *lectio divina* sub forma a treizeci și cinci de meditații biblice care acoperă cartea *Faptele Apostolilor* în întregime, reprezintă un instrument pentru cei care vor să înțeleagă această carte și să se roage pornind de la textul ei.

Noutăți editoriale

7. Vladimir Ghika, *Calea Crucii*, Editura ARCB, București 2014, 32 p.

Această *Cale a Crucii* propune un text al Monseniorului Ghika scris pentru cele paisprezece stațiuni, însoțite de o rugăciune de introducere și una de încheiere. În plus, sunt adăugate formulele tradiționale de la începutul și de la sfârșitul fiecărei stațiuni și imagini care facilitează o mai bună meditare a Căii Crucii.

8. Arh. Ioan Robu, *50 de ani de la Conciliul Vatican II*, Editura ARCB, București 2014, 191 p.

Având la bază o serie de articole publicate în *Actualitatea creștină* în anul credinței despre fiecare document al Conciliului Vatican II, cartea se dorește a fi un instrument pastoral la îndemâna preoților și a credincioșilor pentru a le oferi posibilitatea familiarizării cu învățătura pe care o transmit documentele ultimului conciliu.

9. Ignacy Różycki, *Cultul milostivirii lui Dumnezeu. Studiu teologic asupra Jurnalului Sfintei Faustina Kowalska legat de tema Cultului*, trad. Grupul Faustinum, Editura ARCB, București 2014, 123 p.

Autorul, unul din cei doi cenzori de la procesul de beatificare al Sorei Faustina Kowalska, prezintă în acest studiu Cultul Milostivirii lui Dumnezeu, pornind de la originea acestui cult și punând accentul pe conținutul lui, respectiv pe obiectul, bazele, structura și promisiunile legate de el.

Noutăți editoriale

10. Marcel Octav Costea, *Te Deum laudamus. Culegere de cântece religioase cu acompaniament de orgă. I. Propriul timpului (Proprium de tempore)*, vol. I, Editura ARCB, București 2014, 283 p.

Acest prim volum de cântece religioase pentru Propriul timpului reunește cele mai reprezentative lucrări liturgice provenite din creația autohtonă dar și din cea universală. Autorul dorește să ofere un mod corect de abordare, de armonizare și de interpretare a cântecelor religioase acompaniate de orgă.

11. Papa Francisc / Cardinal Jorge Mario Bergoglio, *Educația în slujba vieții. Propuneri pentru vremuri grele*, trad. Marina Fara, Editura ARCB, București 2014, 126 p.

Cartea, având ca subiect educația în Argentina și adresată educatorilor argentinieni, are în centrul ei mesajul că a educa înseamnă să te pui în slujba vieții. Structurată sub forma a trei meditații, cartea propune după fiecare meditație câte o cheie de lectură care conține întrebări, reflecții, rugăciuni ca instrumente pentru educatori.

12. Papa Francisc / Cardinal Jorge Mario Bergoglio, *Educația pasiune și devotament. Provocări pentru educatorii creștini*, trad. Sofia Alexe, Liana Gehl, Editura ARCB, București 2014, 143 p.

Lucrarea oferă unele reflecții ale Papei Francisc adresate educatorilor creștini. Acestea sunt însoțite de un ghid de interpretare a lecturilor sub formă de reflecții, întrebări, rugăciuni.

Noutăți editoriale

13. Joseph Ratzinger, *Biserică, ecumenism și politică. Noi eseuri de ecleziologie*, trad. Mihaela Voicu, Geta Lazăr, Editura ARCB, București 2014, 126 p.

Cartea reunește conferințe și studii care au ca temă de bază ecumenismul creștin și raportul just care trebuie să existe între credință și politică. Sunt abordate subiecte precum natura și structura Bisericii, dialogul ecumenic și progrese ale ecumenismului, relația dintre Biserică și lume, Biserică și politică.

Cronică

Anul 2014

În anul universitar 2013-2014 s-a desfășurat o nouă serie de conferințe care au ca tematică „Rațiunile speranței”. Programul conferințelor în perioada ianuarie - iunie 2014: 30 ianuarie 2014, Pr. Cristian Vacaru, *Viitorul creștinilor din Țara Sfântă*; 27 februarie 2014, Rabin Rafael Shaffer, *Cum a supraviețuit poporul evreu de-a lungul încercărilor istoriei?*; 27 martie 2014, Dr. Alberto Castaldini, *Speranța ca factor de umanizare: „istorii de viață” din timpul Holocaustului*; 10 aprilie 2014, Dr. Liana Gehl, *Între speranță și așteptare. Considerații biblice și filosofice*; 22 mai 2014, Pr. Dr. Marius Anton Taloș, Pr. Luc Duquenne, Pr. Florin-Ioan Silaghi, *Sperând împotriva oricărei speranțe: marginalizații în centrul atenției*; 26 iunie 2014, Conf. Univ. dr. Marcel Costea, *Coralul gregorian — model arhetipal în muzica din Bisericile Occidentale*.

În zilele de 9 și 10 mai 2014 s-a desfășurat Conferința „Intellect și rațiune”. Aceasta reprezintă conferința anuală a secțiunii române a Societății Internaționale Toma de Aquino (SITA). În cadrul conferinței, în ziua de 9 mai a avut loc și o sesiune specială dedicată episcopului Anton Durcovici, iar în ziua de 10 mai, în cadrul sesiunii dedicate studenților, a avut loc sesiunea de comunicări științifice anuală a acestora. La conferință au participat cercetători din țară și din străinătate (Roman, Iași, Arad, Timișoara, Craiova, București, Italia). Dintre subiectele abordate, menționăm: *Despre conștiința filosofico-teologică și acțiunea rezonabilă*; *Anton Durcovici, profesor de credință*; *Anton Durcovici, defensor fidei*; *Zelul pastoral al Mons. Anton Durcovici*; *Comunicarea la Mons. Anton Durcovici*; *Intellectul creat și esența divină: Sfântul Toma în lectura lui Anton Durcovici*; *Mons. Anton Durcovici, îndrumător spiritual*; *Prin subiectul individual cunoașterea cunoaște*; *Provocarea transcendentului kantian*; *Raționalitatea judecății de gust*; *Inteligența în slujba credinței*. *Cazul Sfântului Augustin*; *Cincisprezece rațiuni de*

Cronică

a defini rațiunea în filosofia medievală. Despre multiplele ocurențe ale termenului ratio; Ce înseamnă a „cugeta”? Despre cogitatio și sensatio la Descartes; Rațiunea – discursiv și intuitiv sau Spinoza despre ascensiunea spirituală; Cunoaștere și individual; Toma de Aquino în Rusia; Rațiunile guvernării. Creștin-democrația și „Centrul” catolic ca expresii neotomiste ale lui regimen mixtum; Raționalitate și afectivitate în știință.

În cadrul programului Erasmus, profesorul Michael Fieger de la Facultatea de Teologie din Chur, Elveția, a susținut la Facultatea noastră mai multe cursuri și prelegeri în acest an universitar. Prelegerile au avut următoarele teme: *Dura Europos: Imagine și tradiție* – 2 aprilie 2014; *Cea de-a IV-a cântare a slujitorului lui Yahweh (Isaia 52, 13 – 53, 12)* – 23 și 24 mai 2014.

În anul universitar 2014-2015 se desfășoară o nouă serie de conferințe care au ca tematică „Rațiunile iubirii”. Programul conferințelor în perioada octombrie - decembrie 2014: 30 octombrie 2014, Pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, *Valoarea prieteniei în viața Fericitului Paul al VI-lea*; 6 noiembrie 2014, Gabriele Kuby, *Revoluția sexuală globală. Distrugerea libertății în numele libertății*; 20 noiembrie 2014, Prof. univ. dr. Virgil Nemoianu, *Imitatio Dei: Romanul lung și orizontul religios*; 11 decembrie 2014, Prof. univ. dr. Mihaela Voicu, *Iubirea (re)apare în secolul al XII-lea?*

În semestrul I al anului universitar 2014-2015, pr. prof. univ. dr. Wilhelm Dancă a ținut cursul *Lecții tomiste despre Dumnezeu, credință și rațiune*, care a reunit, în afara studenților Facultății, un auditoriu numeros și divers.

Chronicle

Year 2014

During the academic year 2013-2014, a new series of conferences was organised under the title *The Reasons of Faith*. The programme of the conferences during January – June 2014 was the following: January 30th, 2014, Rev. Cristian Văcaru, *The Future of the Christians in the Holy Land*; February 27th, 2014, Rabbi Rafael Shaffer, *How did the Jewish people Succeed to Survive amidst the Trials of History?*; March 27th, 2014, Alberto Castaldini PhD, *Hope as an Element of Humanisation: histories of life form the times of the Holocaust*; April 10th, 2014, Liana Gehl PhD, *Between Hope and Expectation. Biblical and Philosophical Considerations*; May 22nd, 2014, Rev. Marius Talos̆ PhD, Rev. Luc Duquenne, Rev. Florin-Ioan Silaghi, *Hoping beyond All Hopes: Marginalised in the Centre of Attention*; June 26th, 2014, Assoc. Prof. Marcel Costea PhD, *The Gregorian Choral – Archetypal Model in the Music of the Western Churches*.

On May 9th –10th, 2014, there took place the conference entitled *Intellect and Reason*, which represents the annual conference of the Romanian Section of the International Society *Thomas Aquinas* (SITA). On May 9th, there also took place the annual session of the students' research papers. Various researchers participated in the conference, both from Romania and from abroad (Roman, Iași, Arad, Timișoara, Craiova, București, Italy). Among the themes they treated, we mention: *On the Philosophical-Theological Conscience and the Reasonable Action*; *Anton Durcovici, Teacher of Faith*; *Anton Durcovici, defensor fidei*; *The Pastoral Zeal of Msgr. Anton Durcovici*; *Communication at Msgr. Anton Durcovici*; *The Created Intellect and the Divine Essence: St. Thomas in the Reading of Anton Durcovici*; *Msgr. Anton Durcovici, Spiritual Guide*; *Through the Individual Subject Knowledge Knows*; *The Challenges of Kant's Transcendent*; *The Rationality of the Judgement of Taste*; *Intel-*

Chronicle

ligence in the Service of Faith. The Case of St. Augustine; Fifteen Reasons for Defining Reason in Medieval Philosophy. On the Multiple Occurrences of the Term Ratio; What does To Think mean? On Cogitatio and Sensatio with Descartes; Reason – Discursive and Intuitive or Spinoza on Spiritual Ascension; Knowledge and Individual; Thomas Aquinas in Russia; The Reasons of Governing. Christian-Democracy and the Catholic Centre as Neo-Thomistic Expressions of Regimen Mixtum; Rationality and Affectivity in Science.

This year, within the Erasmus Programme, Prof. Michael Fieger from the Faculty of Theology in Chur, Switzerland, delivered at our Faculty several courses and conferences. His conferences had the following themes: *Dura Europos: Image and Tradition* – April 2nd, 2014; *The Fourth Song of the Servant of Yahweh (Isaiah 52, 13 – 53, 12)* – May 23rd-24th, 2014.

During the academic year 2014-2015, a new series of conferences is organised under the title *The reasons of Love*. The programme of the conferences during October-December 2014 was the following: October 30, 2014, Rev. Prof. Wilhelm Dancă PhD, *The value of Friendship in the Life of Blessed Paul VI*; November 6th, 2014, Gabriele Kuby, *The Global Sexual Revolution. The Destruction of Freedom in the Name of Liberty*; November 20th, 2014, Prof. Virgil Nemoianu PhD, *Imitatio Dei: The Long Novel and the Religious Horizon*; December 11th, 2014, Prof. Mihaela Voicu PhD, *Does Love (Re)appear in the 12th Century?*

In the first semester of the university year 2014-2015, Rev. Prof. Wilhelm Dancă delivered the course *Thomistic Lessons on God, Faith and Reason*, which, besides the students of our Faculty, enjoyed a large and diverse audience.