STUDII FRANCISCANE

Revista Institutului Teologic
Romano-Catolic
Franciscan Roman

STUDII FRANCISCANE

An Early Franciscan Breviary from the Custody of Cambridge

Istoria politico-religioas a Imperiului Roman în secolele IIV p.Chr.

La possibilità del perdono

De la retorică la pragmatic în *Scrisoarea către Galateni*.
O paradigmă pentru noua evanghelizare

La misericordia di Dio nella kenosi del suo figlio negli scritti
di San Francesco d'Assisi e di Santa Chiara

Balsamul milostivirii în viața liturgico-sacramentală a Bisericii.

Sacramentul Reconcilierii și relația sa cu sacramentele inițierii

Pentru apărarea credinței Bisericii Catolice:

O posibilă dimensiune canonică

Liberul arbitru în gândirea lui John Duns Scotus

Belief, Unity, and Whole to Parts in the Ontology of Person

Anul XVI
2016

serafica

Revista Institutului Teologic
Romano-Catolic Franciscan
Roman

STUDII FRANCISCANE

16 (2016)

Editura *Serafica*

CUPRINS

Michael Robson
An Early Franciscan Breviary from the Custody of Cambridge 5

Sebastian Diacu
Istoria politico-religioasă a Imperiului Roman în secolele I-IV p.Chr. 41

Stanisław Bazyliński
La possibilità del perdono 75

Mihai Afrentoaie
De la retorică la pragmatic în *Scrisoarea către Galateni*. O paradigmă pentru noua evanghelizare 91

Ştefan Acatrinei
La misericordia di Dio nella kenosi del suo figlio negli scritti di San Francesco d'Assisi e di Santa Chiara 109

Daniel Iacobuţ
Balsamul milostivirii în viaţa liturgico-sacramentală a Bisericii. Sacramentul Reconcilierii şi relaţia sa cu sacramentele iniţierii 137

William A. Bleiziffer
Pentru apărarea credinţei Bisericii Catolice: O posibilă dimensiune canonică 151

Cazimir Ghiurca
Liberul arbitru în gândirea lui John Duns Scotus 169

Lucian Delescu
Belief, Unity, and Whole to Parts in the Ontology of Person 185

AN EARLY FRANCISCAN BREVIARY FROM THE CUSTODY OF CAMBRIDGE

Prof. univ. dr. Michael ROBSON,
Saint Edmund's College, Cambridge

Abstract

This study is based on one of the relatively few Franciscan breviaries that belonged to the English province. The liturgical calendar, one of the oldest parts of the manuscript, was written before 1280. Cambridge University Library, MS. Add. 7622, is a breviary used by friars in the custody of Cambridge. Later additions to the breviary were the lessons assigned for the feasts of St Francis's translation (25 May), St Anthony of Padua (13 June), St Clare of Assisi (12 August), the stigmata of St Francis (17 September) and his major feast (4 October). The feast of St Louis of Anjou, bishop of Toulouse (19 August) was added at a later date. The presence of so many English saints testifies to the friars' support for the various saints venerated by the English. This study focuses on the abundance of Franciscan materials in the breviary, analyses the saints venerated by the friars and transcribes the liturgical calendar.

Keywords: Anthony of Padua, Babwell friary, Suffolk, Bonaventure of Bagnoregio, Bury St Edmunds, Clare of Assisi, Custody of Cambridge, Elizabeth of Hungary, Giovanni Boccalli, OFM, Francis of Assisi, Haymo of Faversham, Ipswich friary, Suffolk *Legenda minor Sancte Clare de Assisi,* John Pecham, Julian of Speyer, Louis of Anjou, Stephen van Dijk, OFM.

Introduction

Cambridge University Library, MS. Add. 7622, is a Franciscan breviary, consisting of 572 vellum folios and measuring 125 x 84 mm. The earliest part of the manuscript - the table of dates for Easter and the liturgical calendar - was written before 1280[1] in an English hand[2]. The original calendar includes

---

AFH=Archivum Franciscanum Historicum; BFSMA=Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi; CUL=Cambridge University Library; *B. Ioannis Duns Scoti, Opera Omnia=Doctoris subtilis et mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum, Opera Omnia, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita*, Città del Vaticano, multiple vols. from 1950; FF=*Fontes Francescani*, ed. E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini and S. da Campagnola, Collana diretta da E. Menestò, Testi 2, Assisi, 1995; *FS=Franciscan Studies*; SB=Spicilegium Bonaventurianum; OMT=Oxford Medieval Texts; RS=Rolls Series.

[1] CUL, MS. Add. 7622, fol. 243v. The dates of Easter run from 1280 to 1340. This table is immediately followed by the liturgical calendar. Cf. R. W. PFAFF, *The Liturgy in Medieval England: a history*, Cambridge, 2009, 323.

[2] I am grateful to Rodney M. Thomson, the distinguished emeritus professor of history, University of Tasmania, for his advice about the identity of the English script.

the feasts of Sts Francis of Assisi, Anthony of Padua and Clare of Assisi as well as the translation of *il poverello*. The *temporale* commences on folio 4 recto with the words *incipit ordo breviarii fratrum minorum secundum consuetudinem Romane ecclesie in primo sabbato de adventu ad vesperas*. The *sanctorale* consists of texts written in different hands from the end of the thirteenth century to the middle of the fifteenth[3]. There are some corrections of the text[4]. The rubrics for the feasts of Sts Francis and Anthony of Padua in the *sanctorale* are derived from the ordinals attributed to Haymo of Faversham[5]. The readings appointed for the office of Matins are taken from Julian of Speyer's *Vita secunda Sancti Antonii* and Bonaventure of Bagnoregio's *Legenda maior Sancti Francisci Assisiensis* with his *Legenda minor Sancti Francisci Assisiensis*. Neither author is named. Folios 334rb-38ra include a *Legenda de Sancta Clara*. At a later stage additional Franciscan feasts were incorporated, such as the dedication of the Portiuncula, the stigmata of St Francis and the translations of both St Anthony of Padua and Clare of Assisi. The feast of St Louis of Anjou, bishop of Toulouse, was added to the calendar and the *sanctorale*. Instead of a *legenda* for the bishop, the bull of canonisation issued by John XXII on 7 April 1317 offers sufficient detail on the life of the royal saint and the miracles associated with him. Another Franciscan contribution is the office *in festo sancte Trinitatis* composed by John Pecham[6].

The liturgical calendar is replete with the names of the saints commemorated by the papal court, the Roman martyrs and the confessors from the first Christian centuries supplemented by names such as Sts Martin of Tours and Scholastica, the sister of St Benedict. At a later stage further feasts associated with the Franciscan order and the names of the saints connected with Ireland and the British Isles were incorporated. The manuscript shows signs of an interest in East Anglia and its network of Anglo-Saxon saints. The cult of St Edmund, king and martyr, whose shrine was in the Benedictine monastery of Bury St Edmunds, Suffolk, is conspicuous in the liturgical calendar, the *sanctorale* with his feast on 20

[3] CUL, MS. Add. 7622, fols. 216va-17ra, reproduces an extract from the registers of Nicholas V regarding an indulgence granted to the Friars Minor on the occasion of the canonisation of Bernardine of Siena on 24 May 1450.

[4] *Ibidem*, fol. 214rb, corrected in the lower margin.

[5] *Sources of the modern Roman liturgy: the ordinals by Haymo of Faversham and related documents (1243-1307*), ed. S. J. P. VAN DIJK *(*Studia et documenta Franciscana, 1-2), 2 vols., Leiden, 1963.

[6] CUL, MS. Add. 7622, fols. 210ra-15va. W. LAMPEN, 'Jean Pecham, O. F. M., et son office de la S. Trintité', in *La France Franciscaine*, 11 (1928), 211-29, 222, 223-29.

ISTORIA POLITICO-RELIGIOASĂ A IMPERIULUI ROMAN ÎN SECOLELE I-IV p.Chr.

Pr. dr. lect. univ. Sebastian DIACU,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

La storia politico-religiosa dell'Impero romano nei secoli I-IV p.Chr.) analizza la coerenza dell'identità e della cosceinza della Chiesa cristiana contemporanea al discorso, considerando la concezione cristiana sull'Impero e al contrario, come pure delle altre religioni od eresie di fattura cristiano giudaica elenistica, reliefando l'impronta del cristianesimo autentico non fondato su delle statistiche, ma sulla fede e sulla fiducia in Cristo.

Keywords: antimilitarismo, Apostoli, esercito romano, cristianesimo antico, Chiesa cristiana, Costantino, Cristo, culto imperiale, editti anticristiani, editto di Milano, Impero romano, martiri, obiettori di coscienza, paganesimo, persecuzione anticristiana, religioni dei misteri, religione tradizionale romana, soldati martiri.

1. Identitatea şi conştiinţa Bisericii creştine din secolele I-IV

Dacă primii creştini au plecat de la foarte puţin, după cum citim în *Noul Testament*, şi au reuşit să ne consemneze o tradiţie creştină demnă de toată lauda, odată cu protestantismul (apărut în Occident în secolul XVI, vezi Martin Luther), credinţa creştină a alunecat într-o formă ireversibilă de îndoială şi de indiferenţă religioasă, care s-au agravat continuu până în zilele noastre, după cum se şi vede.

Studiul de faţă ne ilustrează cum, creştinismul timpuriu s-a confruntat cu o serie de acţiuni mult mai grave decât cele contemporane, pe care le trăim noi astăzi. Astfel, a înfruntat acţiunile păgânilor şi concepţiile ostile ale statului roman imperial care nu reuşea să priceapă cauza fermităţii creştinilor şi nici conştiinţa sinceră a acestora faţă de *Sfânta Evanghelie*. În acelaşi timp, crizele interne apărute în sânul creştinismului, crize provocate de neînţelegerile reale ale teologiei creştine (vezi ereziile creştine) şi cele cauzate de interpretările greşite ale *Sfintei Evanghelii* dar şi a patimilor lumeşti (mândrie, orgolii etc.), erau tot atâtea semne ale neaderării interioare la credinţa curată în Isus Cristos (vezi ereziile paleocreştine gnostice sau iudaice).

Deosebindu-se de celelalte religii, creştinismul cultiva ideea de conştiinţă care îi va influenţa sistematic supravieţuirea şi deciziile imperiale. Din motive de conştiinţă apar numeroşi creştini care refuză serviciul militar, sub presiunea unor erezii de care s-au lăsat influenţaţi ori din convingeri personale

cauzate de presiunea autorităţilor imperiale, care încercau să forţeze conştiinţele soldaţilor creştini ori ale recruţilor prin implicarea lor în cadrul unor rituri păgâne ori împotriva unor simpli coreligionari sau chiar şi ale unor comunităţi creştine (cazul bagauzilor etc.).

Mărturiile creştine din partea soldaţilor au creat un impact neaşteptat şi o nesiguranţă firească în luarea anumitor decizii, uneori nedrepte împotriva aceleiaşi Bisericii, tentând autorităţile imperiale să treacă la epurarea militarilor pentru a-şi asigura libertatea propriilor acţiuni (Diocleţian şi Galerius) ori pentru a ridiculiza şi îngreuna existenţa socială a soldaţilor creştini (Iulian Apostatul).

În virtutea mesajului evanghelic deosebit, comparativ cu celelalte religii sau curente religioase din epocă, învăţătura creştină şi-a deschis cale spre formarea conştiinţei comunităţii creştine. Un rol deosebit în acest sens l-a avut implicarea coerentă a ierarhiei ecleziastice, prin marii săi predicatori ori învăţători ai Bisericii, care s-au evidenţiat atât în formarea gândirii şi a conştiinţei creştine a soldaţilor, cât şi prin scrierile lor devenite adevărate capodopere ale literaturii creştine antice. Destinatarii mesajului lor erau mai ales soldaţii creştini din comunităţile de bază, dar şi cei care urmau să se înscrie ori să adere la creştinism.

Delimitarea precisă a politicii împăraţilor creştini faţă de păgânismul roman sau barbar a fost îngreunată de complexitatea evenimentelor politice din secolul IV.

Prin învăţătura şi stilul său de viaţă pacific, creştinismul a devenit o concurenţă în calea religiei romane şi a cultului imperial provocând intervenţia tot mai insistentă a autorităţilor imperiale din primele trei secole[1]. În secolul IV, atitudinea imperială faţă de creştinism s-a schimbat: primul deceniu este marcat de o persecuţie anticreştină devastatoare, iar celelalte de voinţa imperială de folosire a creştinilor, în virtutea doctrinei şi a comportamentului moral ireproşabil, la consolidarea durabilă a unităţii statului roman aflat în declin. La rândul ei, Biserica antică abia ieşită din vâltoarea persecuţiilor, primeşte sprijinul imperial în combaterea noilor erezii ce expuneau unitatea creştinilor. Astfel, intrând în istoria tetrarhiei în timpul războiului civil de preluare puterii şi eliminare a pretendenţilor la tronul imperial, Constantin, s-a apropiat de creştinism într-un moment în care abia ieşit din criza anarhică avea să se cufunde în cea teologică. Convocarea primului conciliu ecumenic la Niceea (325) pentru unitatea Bisericii, în vederea restabilirii unităţii doctrinare şi pastorale, urmărea stabilizarea acesteia şi consolidarea statului, prin exilarea elementelor ostile păcii romane.

[1] Cf. A. MOMIGLIANO, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo*, Torino, 1968.

LA POSSIBILITÀ DEL PERDONO[*]

Pr. prof. univ. dr. Stanisław BAZYLIŃSKI, OFMConv
Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma

Abstract

The aim of the article is to study the possibility of forgiveness as exemplified in two representative, biblical texts. Exod 34:6-7 is a "visiting card" of God who reveals his identity through epithets, "merciful" (Heb. *raḥûm*), "gracious" (*ḥannûn*), "slow to anger" (*'erek 'appayim*), and "abounding in steadfast love and faithfulness" (*rab-ḥesed we'ĕmet*). The Lord's steadfast love and forgiveness are the answer to the cry of the broken-hearted individual who wants to change his or her life. A short analysis of the parable of the unforgiving servant in Matt 18:21-35 focuses on how mercy, once received, impels one to be compassionate and provokes cracks in the recipient's (and listeners') self-assured corrupt and immoral behavior, allowing them to be grasped by divine grace.

Keywords: forgiveness, Exod 34:6-7, divine names, Matt 18:21-35, compassion.

Il titolo iniziale di questa relazione «Misericordia e tolleranza nella Bibbia», che mi è stato affidato nell'autunno scorso da p. Damian Pătraşcu, ha dovuto subire un cambiamento per un duplice motivo. Il primo deriva dalla scarsa attestazione lessicografica del termine «tolleranza». Infatti, nella Bibbia CEI 2008 esso è assente[1], mentre ricorre una volta nella Volgata. In 2Cor 1,6 *tolerantia* (da *tolerare*, «sopportare», «tollerare») è tradotta dal greco u`pomonh, «perseveranza, pazienza, attesa». Paolo esorta i corinzi a rimanere tenaci e a resistere in mezzo alle sofferenze. La *tolerantia* biblica denota la pazienza e non fa mai coppia con la misericordia.

Il secondo motivo è l'uso corrente del termine «tolleranza» inteso nel senso moderno[2] o quotidiano di indulgenza permissiva o di lassismo. Esso non trova riscontro né nell'Antico né nel Nuovo Testamento. Inoltre, l'abbinamento tolleranza-misericordia

---

[*] L'articolo riproduce essenzialmente il testo della conferenza tenuta l'11 marzo 2016 durante il simposio internazionale «Toleranţă şi milostivire» presso l'Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan a Roman (Romania)..

[1] Le due ricorrenze di «tolleranza» nella Bibbia CEI del 1974 sono, a nostro avviso, meno pertinenti. In Rm 2,4 avnoch, indica piuttosto la sopportazione o la pazienza, mentre pa,resij di Rm 3,25 è da tradurre con «remissione, condono, perdono».

[2] Cf. A. DURO et al. (ed.), *Vocabolario della lingua Italiana* [*Treccani*] (Roma 1994) IV, 871: «Atteggiamento teorico e pratico di chi, in fatto di religione, politica, etica, scienza, arte, letteratura, rispetta le convinzioni altrui, anche se profondamente diverse da quelle cui egli aderisce, e non ne impedisce la pratica estrinsecazione, o di chi consente in altri, con indulgenza e comprensione, un comportamento che sia difforme o addirittura contrastante ai suoi principî, alle sue esigenze, ai suoi desiderî».

è fuorviante, poiché suggerisce una specie di perdono concesso sempre e indistintamente a tutti.

Per cui ho deciso di proporre come tema alternativo «La possibilità del perdono», soffermandomi su due quadri: uno anticotestamentario (Es 34,6-7) e l'altro neotestamentario (Mt 18,21-35). È chiaro che nell'ambito di una relazione i singoli punti possono essere trattati solo in maniera succinta e non si possono svolgere delle analisi approfondite.

1. «Il volto amante di Dio» (Es 34,6-7)

Con questa felice espressione, Fabrizio Foresti qualifica Es 34,6-7[3] che ritengo imprescindibile in vista del tema trattato. Abraham Joshua Heschel enfatizza che in questo testo sono contenute parole di fondamentale importanza per capire tutte le parole bibliche[4].

Es 34,6-7 è preceduto dalla preparazione delle seconde tavole dell'alleanza (cf. vv.1-4)[5]. Infatti, l'episodio del vitello d'oro (Es 32–33) ha portato Mosè esasperato a distruggere le prime tavole (32,19). Il superamento della crisi passa attraverso la conversione (32,26), la purificazione del popolo (32,27-28) e la preghiera di Mosè (32,31-32; 33,12-23) che innestano un lungo processo di riconciliazione, nonché attraverso il rinnovo dell'alleanza (34,10-28) che sigilla il reiterato impegno di Dio con il popolo.

Dopo una falsa partenza, il secondo impegno del Signore è più articolato del primo. Infatti, quando Mosè sale per la prima volta sul monte per ricevere le tavole dell'alleanza, Dio si presenta a lui in una nube (Es 24,16-18). A questo tratto numinoso, che accompagna anche il secondo incontro (34,5), si aggiungono altri elementi. Nel primo incontro è Yhwh ad offrire a Mosè le tavole di pietra con la legge e i comandamenti incisi (24,12). Al secondo appuntamento, è Mosè che deve presentarsi con le tavole vuote in mano (34,1.4), su cui saranno poste le dieci parole (34,27-28)[6]. Nel ricupero della relazione con Dio, l'uomo è interpellato a dimostrarsi proattivo, a salire sul monte con un cuore fiducioso. Dal punto di vista narrativo, la richiesta di Dio a Mosè (34,1-2) rallenta il racconto, creando uno spazio all'intervento di

[3] Cf. F. FORESTI, «La riconciliazione del peccatore e la scomunica nel giudaismo dell'epoca neotestamentaria», *Ter*. 35 (1984) 397.

[4] Cf. A. J. HESCHEL, *The Prophets* (New York – Evanston 1962) 291.

[5] Per un riassunto della discussione sull'origine del testo di Es 34,6-7, si veda R. SCORALICK, «"JHWH, JHWH, ein gnädiger und barmherziger Gott..." (Ex 34,6). Die Gottesprädikationen aus Ex 34,6f. in ihrem Kontext in Kapitel 32–34», *Gottes Volk am Sinai*. Untersuchungen zu Ex 32–34 und Dtn 9–10 (ed. M. KÖCKERT – E. BLUM) (VWGTh 18; Gütersloh 2001) 143-145.

[6] Si noti la differenza tra Es 34,1 e 34,27-28. Nel primo brano Yhwh promette che scriverà le parole dell'alleanza, mentre nel secondo brano la scrittura è effettuata da Mosè.

DE LA RETORICĂ LA PRAGMATICĂ ÎN SCRISOAREA CĂTRE GALATENI O PARADIGMĂ PENTRU NOUA EVANGHELIZARE

Pr. asist. univ. dr. Mihai AFRENTOAIE,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

Il presente articolo evidenzia il reiterato invito dei Papi all'impegno per la nuova evangelizzazione, per la quale propone come modello *La Lettera di San Paolo ai Galati*. Tale scelta è motivata dalla tesi principale che si trova in Gal 1,11-12, riguardo al vangelo rivelato, come anche dal metodo della retorica epidittica, dalla quale nasce la pragmatica, il cui nucleo si trova nell'intento di mettere insieme il carattere dell'oratore con il suo parlare bene.

Keywords: Il vangelo di libertà, Lettera ai Galati, Nuova evangelizzazione, Metodo epidittico-pragmatico, Lettore empirico, Lettore modello.

Introducere

Argumentul pe care doresc să-l expun în acest articol este sintetizat în titlul principal: *De la retorică la pragmatică în Scrisoarea către Galateni*, și este orientat către ceea ce spune subtitlul: o paradigmă pentru noua evanghelizare. Ipoteza pe care bazez demonstrația argumentului constă în propunerea Scrisorii către Galateni ca paradigmă pentru o temă lansată în 2010, când Papa Benedict al XVI-lea a înființat Consiliul Pontifical pentru Promovarea Noii Evanghelizări. Despre acest Consiliu, încredințat conducerii Arhiepiscopului Rino Fisichella, părintele Cornel Cadar spune într-un articol publicat în ziarul „Lumina", din data de 11.12.2010: este „un departament pentru a readuce mesajul lui Cristos în inima celor care nu-l mai înţeleg".

De fapt, în timpul omiliei cu ocazia înființării acestui Consiliu, la data de 28 iunie 2010, Papa Benedict al XVI-lea spunea că acest departament vrea să promoveze „o reînnoită evanghelizare în țările unde a răsunat deja primul anunț al credinței și unde există Biserici antice, care însă trăiesc o progresivă secularizare a societății și o anumită «eclipsă a sensului de Dumnezeu», ceea ce ne sfidează să găsim mijloace adecvate pentru a repropune adevărul peren al Evangheliei lui Cristos".

În aceeași ordine de idei, arhiepiscopul secretar al acestui Consiliu, pe nume José Octavio Ruiz Arenas, în *Observatorul Roman* din 12 iulie 2012, articol tradus de părintele Mihai Pătrașcu pentru ercis.ro, scria: „Noua evanghelizare nu consistă în vestirea unui mesaj nou, diferit de cel din totdeauna,

şi nici în simpla folosire de noi strategii sau de metode noi şi gălăgioase pentru a-i atrage pe oameni. În realitate, este vorba de a ne întoarce la «prima iubire» despre care ne vorbeşte *Cartea Apocalipsului*, atunci când îi reproşează Bisericii din Efes [*Ap* 2,1-6]. Evanghelizare «nouă» pentru că arată adevăratul drum pentru a-l găsi pe Cristos, care vine să dea răspuns la neliniştile cele mai profunde ale fiinţei umane şi să arate care este adevărata semnificaţie a existenţei noastre".

În urma celor spuse, putem afirma că rolul de paradigmă pentru noua evanghelizare se potriveşte bine *Scrisorii către Galateni*, întrucât teza ei principală afirmă adevărul peren evocat mai sus, după cum citim în *Gal* 1,11-12: „Vă fac cunoscut, fraților, că Evanghelia predicată de mine nu este după om: nici n-am primit-o, nici n-am învățat-o de la vreun om, ci [am primit-o] prin revelația lui Isus Cristos".

Prin urmare, avem o ipoteză și, în același timp, avem confirmarea ei de către teza principală a textului biblic ales, dar încă nu știm pe ce se bazează demonstrația ipotezei propuse. În acest sens avem nevoie de probe și, după cum spunea Aristotel, „dacă ai probe, atunci limbajul tău trebuie să fie împreună etic și demonstrativ"[1]. Probele ce vin în ajutorul demonstrației tezei principale sunt de trei feluri: autobiografice în 1,13–2,21; scripturistice în 3,1–4,31; și antropologico-etice în 5,1–6,10. Epilogul Scrisorii (6,11-18) confirmă și sintetizează aceste probe.

Metoda argumentării

În ce privește *Scrisoarea către Galateni*, Jean-Noël Aletti indică modalitatea cea mai potrivită argumentării, care pleacă de la textul însuși pentru a ajunge la definirea genului literar[2]. În alte cuvinte, textul are prioritate în fața metodei sau a obiectivului urmărit.

Această indicație, deși nu este literă de lege, consider că este bine venită atunci când vorbim despre noua evanghelizare, care se dorește a fi o întoarcere la textul sacru, deoarece în el se găsește voința lui Dumnezeu pentru poporul său. Dacă, în schimb, se pleacă doar de la necesitățile actuale ale poporului, așa cum le percepe cel care este pus în fruntea comunității creștine, poate apărea riscul interpretării subiective, prin impunerea genului literar asupra textului sau al unui moralism ieftin, proclamat de la înălțimea catedrei sau a amvonului.

[1] ARISTOTLE, *Ars Rhetorica*, Lipsiae 1898, III, 17.12.

[2] J.-N. ALETTI, «La dispositio rhétorique dans les épîtres pauliniennes», *NTS* 38 (1992) 385-401, aici 390-391.

LA MISERICORDIA DI DIO NELLA KENOSI DEL SUO FIGLIO NEGLI SCRITTI DI SAN FRANCESCO D'ASSISI E DI SANTA CHIARA

Pr. conf. univ. dr. Ştefan ACATRINEI,
Franciscan International study Centre, Canterbury

Abstract

The love of God, made visible in creation and particularly through the kenosis of his Son, continues to manifest itself throughout history as a sign of His mercy. The image of Christ, as the obedient servant, is the basis of the thinking of Saint Francis and Saint Clare, and was the model that they used to mould their own lives and the lives of their own communities. Saint Francis and Clare perceive God's mercy as reveled through His son, Jesus Christ who was born, suffered, died and rose from the dead. The mysteries of Christ's life are an evident sign of God's mercy.

Keywords: amore, misericordia, obedienza, incarnazione, poverta, eucaristia, soferenza, abbassamento.

Introduzione

Diamo inizio alle nostre considerazioni riguardo alla misericordia di Dio rivelata nella sua *kenosi* secondo la concezione di Francesco e di Chiara. Il termine *kenosi* viene inteso qui in senso fortemente teologico. E' quello, come si vedrà più avanti, che usa San Paolo parlando del Figlio di Dio che spogliò se stesso nel modo concreto in cui diventò uomo (cfr. *Fil* 2, 6-11). La *kenosi* è quindi legata al mistero di Gesù Cristo. Non si tratta dell'incarnazione del Verbo come tale e in sé, ma si tratta, più precisamente, della modalità concreta con cui il mistero dell'incarnazione si è compiuto nella storia; cioè l'annientamento del Figlio di Dio, il quale, pur essendo e rimanendo nel mistero di Dio, di cui condivide la gloria, nel diventare uomo ha svuotato se stesso, assumendo la forma di servo e umiliandosi fino alla morte in croce.

Cercheremo, quindi, di ricavarne un'immagine il più possibile autentica, come risulta dagli *Scritti* di Francesco e di Chiara. Lo studio dei testi potrà permettere di vedere Dio nella sua dignità e grandezza e di sottolineare tutto ciò che Egli fa abbassandosi, per elevare anche l'uomo a una tale dignità. Negli *Scritti*, infatti, troviamo parecchi brani nei quali la misericordia di Dio è mediata attraverso la *kenosi* di Cristo suo Figlio.

In questo nostro studio ci occuperemo, quindi, di quanto ci permetterà di parlare di quei misteri di Cristo che esprimono più chiaramente l'intervento

della carità di Dio. Nella prima parte accenneremo alla trascendenza di Dio e dell'attualizzazione della sua misericordia nella storia, attraverso la creazione del mondo, per passare poi al tema dell'incarnazione del Figlio di Dio e della presenza del Figlio di Dio tra gli uomini nell'Eucaristia; nella seconda parte faremo una considerazione sul significato del crocifisso di San Damiano nell'esperienza spirituale di Francesco e di Chiara, con un particolare accenno al "Cristo crocifisso", espresso attraverso diverse immagini come: Agnello, Buon Pastore.

Cercheremo di rilevare come Gesù Cristo costituisce il modello[1] e l'esemplarità[2] del loro agire, e come soprattutto i misteri dell'Incarnazione, dell'Eucaristia e della Croce rappresentano per loro l'espressione del più profondo rinnegamento di sé e del più alto amore di Dio per gli uomini.

1. La misericordia di dio mediata nella kenosi del suo figlio

1.1. L'incarnazione come manifestazione della misericordia divina

L'azione salvifica della carità divina negli *Scritti* di Francesco e di Chiara inizia già con la stessa creazione e ci viene manifestata in moltissimi modi. Secondo Francesco, Dio ha creato tutto non per una necessità di natura, ma per una libera decisione della sua volontà. L'unico motivo che giustifica la creazione è rappresentato dalla carità, con la quale Dio, Padre santo e giusto, ci ha amati; operando la creazione, Dio agisce mosso da un amore libero[3]. Ma senza dubbio, uno dei momenti culminanti di questa economia salvifica è proprio l'incarnazione del Verbo, che rende Dio uno di noi.

Una delle motivazioni più importanti che sono alla base della grande venerazione che Francesco ha per il Verbo incarnato è proprio la trascendenza di Dio. L'inaccessibilità di Dio fa parte dalla sua esperienza fondamentale. Dio è il "totalmente altro" e abita al di là di tutte le possibilità umane. Per Francesco il Padre "abita in una luce inaccessibile" (1Tm 6, 16), e "Dio è spirito e nessuno ha mai visto Dio" (Gv 4,24)[4]. Nessuno sforzo e impegno umano può gettare un ponte sugli abissi che separano la creatura dal Creatore. "Questa invincibilità di Dio, la sua assoluta trascendenza, si

[1] Riferendosi a Francesco, K. ESSER scrive: "Come in ogni cosa, anche qui guardava alla vita dell'Uomo-Dio Gesù Cristo e ascoltava la sua voce. Era per lui una ragione più che sufficiente per agire allo stesso modo" (*Temi Spirituali,* Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 1981, 41).

[2] Il tema dell'esemplarità di Cristo, su cui Francesco imposta tutta la sua esperienza, è stato messo bene in evidenza da G. MICCOLLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi, SM* 24 (1983) 42-44.

[3] Cf. *Rnb* XXIII 1-3: *FF* 63-64.

[4] Cf. *Rnb* XXIII 1-3: *FF* 63-64.

BALSAMUL MILOSTIVIRII ÎN VIAŢA LITURGICO-SACRAMENTALĂ A BISERICII. SACRAMENTUL RECONCILIERII ŞI RELAŢIA SA CU SACRAMENTELE INIŢIERII

Pr. lect. univ. dr. Daniel IACOBUȚ,
Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași

Abstract

L'espressione "il balsamo della misericordia", usata da papa Francesco nella bolla di indizione del Giubileo Straordinario della Misericordia, rimanda al linguaggio simbolico della liturgia, particolarmente al ricco simbolismo del'olio del crisma. Nella sua prima parte, il presente articolo vuole ricercare il significato di questa espressione nel vissuto liturgico-sacramentale della Chiesa, quale corpo crismato. Principalmente è lo Spirito Santo l'agente principale di questa unzione che porta la riconciliazione realizzata da Cristo nel suo mistero pasquale. Il balsamo della misericorida è sempre presente nella Chiesa attraverso tutti i sacramenti che offrono in diverse modalità la grazia di riconciliazione dello Spirito Santo. Nella seconda parte dell'articolo viene messo in evidenza il legame che mette in relazione il sacramento della Riconciliazione con il Battesimo e con l'Eucaristia. Il balsamo della misericordia emerge come la presenza e l'azione dello Spirito Santo che realizza per l'umanità l'offerta di uno spazio di riconciliazione in modo incoativo e personale nel Battesimo e in maniera ecclesiale e per la crescita nell'Eucaristia. Il sacramento della Riconciliazione trova il suo luogo nel quadro di questo dinamismo dal Battesimo verso l'Eucaristia. Per questo la missione della Chiesa di essere strumento e segno della misericordia di Dio sorge dall'azione dello Spirito nel suo vissuto liturgico-sacramentale.

Keywords: misericordia, balsamo, Spirito Santo, mistero pasquale, sacramenti della misericordia, battesimo, riconciliazione, eucaristia, Chiesa, corpo ecclesiale.

Introducere

„La toți, credincioși și îndepărtați, să poată ajunge balsamul milostivirii ca semn al împărăției lui Dumnezeu prezente deja în mijlocul nostru"[1]. Fraza papei Francisc din bula papală *Misericordiae Vultus* scoate în evidenţă dorinţa Bisericii de a fi fidelă, într-o manieră deosebită în Anul Jubiliar al Milostivirii, misiunii sale de sacrament al împărăţiei lui Dumnezeu în lumea contemporană.

[1] FRANCISC, Bula de convocare a Jubileului extraordinar al Milostivirii *Misericordiae Vultus* (11 aprilie 2015) nr. 5, Presa Bună, Iași 2015, 8.

Expresia papei Francisc, „balsamul milostivirii”, nu poate trece neobservată de cine preţuieşte limbajul sacramental al liturgiei şi cunoaşte bogatul simbolism al balsamului din sfant crismă. De altfel Constituţia conciliară *Sacrosanctum Concilium* introduce în cadrul definiţiei liturgiei expresia de *signa sensibilia*, care indică întregul limbaj simbolic şi ritual al acţiunilor liturgice, prin intermediul căruia sfinţirea oamenilor este în acelaşi timp reprezentată şi realizată într-o manieră proprie fiecărui semn[2]. Ori balsamul, element important în cadrul consacrării sfintei crisme, face parte din acele „semne sensibile” prin care iubirea lui Dumnezeu atinge prin puterea Duhului Sfânt umanitatea suferindă. Uleiul înmiresmat al sfintei crisme, produs din amestecul balsamului cu uleiul vegetal şi consacrat prin binecuvântarea specială de la Liturghia crismei, este în esenţa sa semnul darului Duhului Sfânt. Rugăciunea de binecuvântare a crismei ilustrează foarte clar rolul acesteia de a fi vehicolul ungerii Duhului Sfânt: „Doamne, te rugăm ca prin puterea harului tău, acest amestec de balsam şi ulei să devină pentru noi sacramentul binecuvântării tale; revarsă cu dărnicie asupra fraţilor noştri care primesc această ungere darurile Duhului Sfânt”[3]. Mărturia textelor liturgice concordă şi cu intepretarea patristică a sfintei crisme şi a balsamului din care aceasta este realizată. Spre exemplu, sfântul Ciril din Ierusalim în catehezele sale mistagogice identifică balsamul cu uleiul sfintei crisme şi arată că acesta este semnul sensibil al prezenţei Duhului Sfânt: „Trupul este uns cu acest balsam vizibil, dar sufletul este sfinţit de către Duhul Sfânt cel de viaţă dătătorul”[4].

Duhul Sfânt, asemenea acestui ulei înmiresmat, pătrunde viaţa credinciosului, o însănătoşeşte, o întăreşte, o înmireasmează. Graţie relevanţei sfintei crisme în acţiunile liturgice, însăşi identitatea Bisericii a putut primi de la specialista în ecleziologie Cettina Militello, numele de „trupul uns cu sfânta crismă” („Il corpo crismato”)[5]. Biserica este trupul mistic al lui Cristos, care primeşte de la Cristos însuşi ungerea Duhului Sfânt pentru a actualiza în toate locurile şi toate timpurile misiunea sa, exprimată în mod profetic în sinagoga din Nazaret: „m-a uns să duc săracilor vestea cea bună; m-a trimis să proclam celor captivi eliberarea şi celor orbi recăpătarea vederii, să redau libertatea celor asupriți; să vestesc un an de bunăvoinţă al Domnului” (*Lc* 4,18-19).

---

[2] Cf. CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN, Constituţia despre liturgie *Sacrosanctum Concilium*, nr.7, Arhiepiscopia Romano-Catolică Bucureşti, Bucureşti 2000, 14.

[3] *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1971 (traducere în limba română de către Episcopia Romano Catolică de Iaşi).

[4] CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 2003, 352.

[5] C. MILITELLO, *La Chiesa, il corpo crismato*, Trattato di ecclesiologia, EDB, Bologna 2003.

PENTRU APĂRAREA CREDINŢEI BISERICII CATOLICE: O POSIBILĂ DIMENSIUNE CANONICĂ

Pr. lect. univ. dr. William A. BLEIZIFFER,
Universitatea "Babeș - Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract

On October 11th 2011 Pope Benedict XVI, on his own initiative, published the Letter *Motu Proprio* Porta fidei, which was announcing the carying on of a Year of Faith. This „will begin on 11 October 2012, the fiftieth anniversary of the opening of the Second Vatican Council, and it will end on the Solemnity of Our Lord Jesus Christ, Universal King, on 24 November 2013. The starting date of 11 October 2012 also marks the twentieth anniversary of the publication of the *Catechism of the Catholic Church*, a text promulgated by my Predecessor, Blessed John Paul II, with a view to illustrating for all the faithful the power and beauty of the faith." The moment actually coincided with another important and major event of the Catholic Church: the carrying on of the 13th General Assembly of the Synod of Bishops, which was to debate on the theme of the new evangelization of the transmission of Christian faith, which took place in Vatican between October 7th to 28th, 2012.

These events, related to faith and the new evangelization, allow us a reflection upon the way in which they are interpreted from a canonical perspective. Therefore we endeavour a canonical retrospective of the term „faith" as we can find it in Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.

Keywords: credință; evanghelizare; revelație; magister, Ierarhie; credincioși; *munus docendi;* depozitul de credință; *Codex Iuris Canonici*; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

Introducere

Ce anume credem?

Sacramentul Botezului marchează momentul central al intrării într-o comunitate eclezială, care împărtășește aceiași credință, trăiește și practică aceleași sacramente și este supusă aceleiași autorități ierarhice. Credința, formă de cunoaștere personală prin intermediul căreia, sub acțiunea harului, se primește revelația făcută de Dumnezeu prin Isus Cristos, trebuie mereu cultivată. Datorită faptului că este relaționată la o revelație care se împlinește în Cristos, credința comportă o multitudine de relații care nu sunt definite într-un singur sens. De unde și conștiința că credința creștină poate fi concepută doar dacă este iluminată de har.

Tocmai de aceea anul credinței a reprezentat un moment prielnic pentru a reflecta și a redescoperii credința, dar și pentru a o înțelege și trăi mai intens.

Înțelegerea a ceea ce se crede, după faimoasa expresie a filosofului Sf. Anselm de Canterbury, *Credo ut intelligam,* solicită credinței un efort. Iar coincidența dată de începutul anului credinței, când s-a comemorat și a 50-a aniversare a deschiderii Conciliului Vatican II reprezintă fără îndoială o ocazie pentru a înțelege că textele lăsate moștenire de conciliu sunt pentru Biserică un mare câștig. Ele pot reprezenta, după cum se exprima Sf. Părinte, „o busolă sigură pentru a ne orienta pe drumul secolului care se deschide”[1] și pentru reînnoirea mereu necesară a Bisericii care trebuie să propună omului contemporan mesajul de mântuire.

Fiecare celebrare euharistică este un prilej de împărtășire dar și de manifestare a credinței: într-adevăr, recităm, *Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atoţinătorul, Făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturor şi nevăzutelor…* și fiecare articol al Simbolului de credință evidențiază în concret conținutul a ceea ce noi mărturisim. Credința este deci relaționată la un conținut și este determinată de acesta. Conținutul credinței creștine se bazează primordial pe revelația făcută de Isus Cristos iar prima profesiune de credință pe care Biserica a sintetizat-o se bazează pe evenimentele legate de patima, moartea și învierea Domnului (1Cor 15, 3-5): aceste evenimente reprezintă realitatea însăși a credinței, astfel încât dacă acestea nu ar fi existat, însăși credința ar fi fost zadarnică iar predicarea apostolilor inutilă. Această dimensiune a credinței cere ca evenimentele care sunt crezute să fie și reale.

Credința, ca act personal și intim se exprimă extern ca un răspuns la automanifestarea lui Dumnezeu care se revelează deplin și definitiv în Cristos. Ea, credința, comportă o radicalitate și o totalitate de alegeri personale care sunt definitive și ireversibile, și care se inserează în acea revelație primită și care reprezintă un moment al mântuirii personale. Ca patrimoniu al comunității ecleziale credința creștină nu este un patrimoniu personal al fiecărui individ, dimpotrivă, aparține depozitului de credință al întregii Biserici. Un depozit sintetizat de-a lungul secolelor în diferite afirmații ale magisterului autentic al Bisericii, care este în același timp și garantul nealterării conținutului credinței[2]. Un depozit profesat prin diferite formule de credință, dar mai ales printr-o viață coerentă cu valorile autentice.

* Univ. "Babeș - Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj.

[1] *Porta Fidei*, nr. 5.

[2] Cf. R. FISICHELLA, „Fede”, în *Dizionario Teologico Enciclopedico*, Edizioni Piemme, 1994, 406-407.

LIBERUL ARBITRU ÎN GÂNDIREA LUI JOHN DUNS SCOTUS

Pr. asist. univ. dr. Cazimir GHIURCĂ,
Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Roman

Abstract

Scotus indicates the intellect and the will as elements of free will, so both are important in achieving free human action in the exercise of free will. Obviously, for Scotus, all men are endowed with free will, but what sets them apart is the personal use of the available capacity. Some use it correctly choosing the good, while others use it wrong choosing evil. Therefore, what differentiates people is not the capacity that they have, being gifted with free will, but the way they act, using this capability for real, concrete purposes.

Keywords: freedom, free choice, will, free will, liberum arbitrum, intellect, good, bad, rationality, sin, causality, infelicity, disposition, individuality, virtue, grace.

Introducere

Este demonstrat destul de elocvent faptul, chiar dacă este observat numai din exterior, că problemele, chestiunile antropologice, sunt interpretate şi inserate de către John Duns Scotus în contextul libertăţii.

Distincţiile VII, XXIV, XXV, XXVI ale Comentariului asupra *Cărţii Sentinţelor* dezvoltă aceste teme[1]:

- Despre liberul arbitru.

- Că, deşi fiecare are liberul arbitru, totuşi nu se poate schimba pentru fiecare.

- Că liberul arbitru nu are în vedere decât viitorul, dar nu tot viitorul.

- Despre diferenţa liberului arbitru în funcţie de diverse momente.

- Despre cele patru stări ale liberului arbitru la om.

- Despre cele trei moduri ale libertăţii liberului arbitru: de necesitate, de păcat şi de nefericire.

- Problema despre libertatea către rău, dacă este însăşi libertatea liberului arbitru sau alta?

- Dacă libertate către bine sau către rău este libertatea liberului arbitru?

Sub aceste teme generale sunt discutate următoarele chestiuni: dacă liberul arbitru şi contingenţa sunt date omului; dacă efectele ce recurg din

[1] Pentru acest punct voi folosi I.D. SCOTI, *Opera Omnia. Editio nova*, de Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis. Aceste distincţii care apar în Opera Omnia de Luke Wadding şi Louis Vivès, în Opera Omnia ediţia Vaticană

liberul arbitru pot fi contingente; dacă liberul arbitru este schimbător pentru fiecare; dacă creatura constituită în liberul arbitru se poate schimba în bine sau în rău; dacă liberul arbitru este principiul activ; dacă liberul arbitru este comun; dacă fără liberul arbitru ar exista contingenţa în lucruri; dacă liberul arbitru este capacitatea raţiunii şi a voinţei; dacă liberul arbitru se raportează la trecut sau la prezent; dacă toate lucrurile care vor exista vor fi sub puterea liberului arbitru; dacă îngerii şi sfinţii care sunt deja fericiţi au liberul arbitru; dacă libertatea prin care cineva este liber să facă răul este libertatea arbitrului; dacă cealaltă libertate, către bine, este ea însăşi libertatea arbitrului sau nu; dacă în lucrurile bune se găseşte liberul arbitru al voinţei; dacă liberul arbitru, ajutat de voinţă, poate să se îndrepte sau să se înalţe către bine; dacă liberul arbitru este suficient pentru a rezista, fără ajutorul harului divin, tentaţiei; dacă liberul arbitru este subordonat lucrării cerului; dacă liberul arbitru este o putere activă; dacă libertatea arbitrului le este pe plac tuturor celor care se folosesc în mod egal de raţiune; dacă Dumnezeu poate să răpească liberul arbitru al voinţei etc.

1. Despre liberul arbitru

Vorbind despre liberul arbitru, Scotus prezintă mai întâi viziunea sa, iar mai apoi prezintă definiţia pe care o dau filosofii.

> „Într-adevăr, liberul arbitru este capacitatea raţiunii şi a voinţei prin care se alege binele, când harul asistă, sau răul, când acelaşi har lipseşte. Şi este numit «liber» cât are legătură cu voinţa, care se poate înclina spre orice îi place; iar «arbitru» este numit cât are legătură cu raţiunea, căreia îi aparţine capacitatea sau acea putere de a discerne între bine şi rău; şi uneori, având deosebirea binelui şi a răului, alege ceea ce este rău, alteori însă, ceea ce este bun. Dar ceea ce este bun, dacă nu este ajutat de har, nu alege, însă răul îl alege de la sine. Căci există în sufletul raţional o voinţă naturală prin care în mod natural vrea binele, oricât de slab şi de plăpând, dacă nu-l ajută harul, care, venind, ajută voinţa şi o ridică, pentru a dori binele în mod eficace. De la sine, însă, poate voi răul în mod eficace. Aşadar, acea putere raţională a sufletului, prin care se poate dori binele sau răul, separându-le pe fiecare, îl proclamă (anunţă) pe liberul arbitru; fiarele sălbatice nu-l au, fiindcă sunt lipsite de raţiune, totuşi au simţ şi pofta simţului”[2].

Scotus, în această definiţie, scoate în evidenţă mai multe aspecte cu privire la liberul arbitru, aspecte pe care le putem găsi şi în gândirea celorlalţi filosofi, precum: liberul arbitru este capacitatea atât a raţiunii, cât şi a voinţei; este o capacitate ce ne ajută să facem distincţia între bine şi rău; este o putere

[2] I.D. SCOTI, *Sent.*, II, d. 24, Vol. XIII, Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisiis, 1893, 172.

BELIEF, UNITY, AND WHOLE TO PARTS IN THE ONTOLOGY OF PERSON

Prof. dr. Lucian DELESCU,
St. Francis College, NY.

Abstract

In this paper I continue to explore some of the problems I believe one encounters when attempting to unravel the ontology of person. I maintain my interest for classical philosophical theories which were equally concerned with this matter. I draw upon Hume's philosophy and Husserl's phenomenology by indicating their conceptual differences relevant to my current topic, but I adopt a thought-experimental approach. That because, on the one hand, my purpose is not to reconstruct the logic of these philosophers in details, but to select some of the features of their theories in order to later integrate them in what I hope it will become an improved philosophical analysis. On the other hand, I have reasons to believe, that any philosophical discussion about the ontology of person begins with implications which preclude the possibility of objective descriptions, if such descriptions are even possible, that being another way to argue that we cannot claim to have a science of person without clarifying the limits of philosophical conceivability.

Keywords: belief, identity, parts, whole, person, ontology.

Premises

We tend to speak about almost everything as a "whole" even if the "whole" is in reality a "part". If for instance one says "John is a person", this proposition is usually taken by another as a "whole-like-objective" kind of event in a sense that there appear to exist some sort of condition that the proposition already fulfills in order to rapidly gain credibility. This credibility, modest as it might be, is the condition of the dialogue and it also happens to be one of the basic conditions of philosophy and science at the same time. We cannot do philosophy without believing that at least certain propositions deserve our attention and we cannot do science unless we consider that there is something more to discover about what it has been believed in. I assume everyone agrees with these statements but I have reasons to think not everyone has the same interpretation of the nature and the implications of the belief that lies beneath the credibility of a proposition, and not everyone understands "objectivity" in the same manner. Two interrelated questions must be posed here: (a) *what,* ontologically speaking, determines

one (if "determination" is the word) to take a proposition as a "whole" and, (b) *where* the ability to break the initial "wholeness" into parts is located and what does it have to say about the location? For the sake of clarity let me mention that I do not intend to provide a description of "subjectivity", if anyone can properly do that. I plan to discuss the nature of the descriptive process of "subjectivity" for I do not think it is possible to provide any kind of descriptions without acknowledging the problems the ontology of the descriptive processes poses.

The problem

What I just said can be reformulated as follows: imagine the $\mathbf{M_1}$ as the first moment of a **S-subject,** and $\mathbf{E_1}$ the first experience**,** and $\mathbf{E_2}$**,** $\mathbf{E_3}$**….**$\mathbf{E_X}$ experiences the **S-**subject has in time and space. What ontologically speaking confers to the speaker the power to bring together parts into a whole proposition in such manner that another to at least minimally believe in the unity of the propositions knowing that each **S**-subject has different **E**-experiences in different **M**-moments?

The contextual perspective

In the distant as well as in the recent past of philosophy questions (a) and (b) were answered differently. But I think it is fair to say that most of the time the debate turns around the ontology of the "location" and, inevitably of the "features" contained within the location. Many philosophers were inclined to explain everything from a contextual point of view which is the reason they were labeled as "contextualists", and, in certain circumstance as "determinists". However, not all contextualists have the same ideas about the context. To some, the context is generated by rules that are on their turn built by other rules. In here the impression of "objectivity" comes from the fact that there is something within the propositional "whole" that impinges its aura of objectivity upon the mind. In other words, there are intrinsic structures or rules of all the propositions and these are powerfully enough to generate "wholeness" into the mind of a subject. Call these *rule-only contextualists*. To others, rules have shared origins, or, to be more accurate, shared locations, such as "mind location" which is not to say that there would be something like an autonomous feature of mind able to conceive rules. In that case, the objectivity of a proposition wouldn't be neither noticeable, nor transferable since an autonomous mind can deliver only nonsensical messages.

By "mind location" I mean to underline that these philosophers admit that the existence of rules alone does not suffice to explain the variations in the content beliefs, yet at the same time they preclude the possibility of any