



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA ORTHODOXA

1/2008

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA ORTHODOXA

1

EDITORIAL OFFICE: Hașdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CUPRINS - CONTENTS - SOMMAIRE

TEOLOGIE BIBLICĂ

- IOAN CHIRILĂ, Traducerea Sfintei Scripturi în lumina *martyriei* creștine * *Traduire l'Écriture à la lumière de la „martyria” chrétienne.*3
- STELIAN TOFANĂ, Viziunea Sf. Ioan Hrisostom despre Scriptură în preocupările biblice ale prof. Iustin Moisescu. O evaluare critică. * *John Chrysostom's View About The Scripture In The Biblical Approaches of Prof. Justin Moisescu. A Critical Assessment.*13

TEOLOGIE ISTORICĂ

- IOAN VASILE LEB, Catedra de “Istorie Bisericească” 1924-1952 * *La chaire d'Histoire Ecclésiastique (1924-1952).*25
- ALEXANDRU MORARU, Slujitori ai Bisericii noastre străbune refugiați în cuprinsul vicariatului ortodox român de la Alba Iulia (1940 – 1945) * *Servants of our Ancient Church Refugees in the Romanian Orthodox Vicarship of Alba Iulia (1940 – 1945).*.....35
- COSMIN COSMUȚA, Momente privitoare la organizarea Vicariatului Ortodox Român de Alba-Iulia * *Important Moments in Organization of the Romanian Orthodox Vicariate of Alba Iulia.*47
- IOAN CRISTIAN BACIU, Biserica ortodoxă în Imperiul Otoman după 1453 * *L'Église Orthodoxe dans l'Empire Ottoman après 1453.*57

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

- VALER BEL, Biserica și confesiunile în perspectiva formării ecumenice * *Die Kirche und die Konfessionen in der Perspektive der ökumenischen Ausbildung*69
- ȘTEFAN ILOAIE, Atitudinea responsabilă a creștinului, în epoca postmodernă * *The responsible attitude of the Christians in the Postmodern Era*75
- RADU PREDĂ, Creștinismul și limitele europene. O abordare social-teologică * *Christianity and the Limits of Europe. A socio-theological Approach*89
- ANA BACIU, Activitatea reprezentanților români în cadrul Dietei de la Sibiu * *The Activity of the Romanian Representatives in the Sibiu Diet*131
- CRISTIAN SONEA, Omul, chipul lui Hristos și trimiterea lui în lume pentru propovăduirea Evangheliei * *The Man, Image of Christ and His Sending in the World to Propagate the Gospel*153

TEOLOGIE PRACTICĂ

- IOAN TOADER, La rhétorique de l'oralité au service de la prédication * *Retorica oralității în slujba prediciei*167
- MIRCEA OROS, Die Orthodoxe Spiritualität, Existenz Unter Den Geist * *Spiritualitatea ortodoxă, existență în duh*185
- GHEORGHE ȘANTA, Educația religioasă și dimensiunea spirituală a ființei umane * *The Religions Education and the Spiritual Characteristic of the Human Being*191
- MARCEL MUNTEAN, Redescoperirea răstignirii în creația artiștilor secolului al XX-lea * *The New Interpretation of the Crucifixion Theme as Viewed by the 20th Century's Painters*203

THEOLOGIA EUROPAEA

- HANS SCHWARZ, Divine Sovereignty and Divine Love - Contradiction or Necessary Complement? * *Suveranitate divină și dragoste divină – contradicție sau necesară complementaritate?*209
- CHRISTOPH VON SCHÖNBORN, Templul ca loc maternal al Bisericii * *Il tempio quale luogo maternale della Chiesa*219

MISCELLANEA

- DACIAN-BUT CĂPUȘAN, Elemente de eclesiologie în declarația "Spre o înțelegere comună a Bisericii" * *Elements of Ecclesiology in the Declaration „Towards a Common Understanding of Church”*235
- MARIA ALUAȘ, Poziția Bisericii față de mass-media: documente oficiale * *La position de l'Église envers les médias: documents officiels*247
- LIVIU VIDICAN, Pauperum de Lugduno între gratia și dizgrația Romei. O primă etapă (1170-1204) * *Pauperum Cristi entre la gratia et la disgrâce de Rome. Une première étape (1170-1204)*259
- MIRCEA BIDIAN, Reproșuri aduse Sfântului Ioan Gură de Aur în teologia vestică * *Die dem Heilige Johannes Chrisostomus von der abendländischen Theologie gebrachten Vorwürfe*269
- PAULA BUD, Valențe etice și estetice ale imaginii în Vechiul Testament * *Valences éthiques et esthétiques de l'image dans l'Ancien Testament*281

**TRADUCEREA SFINTEI SCRIPTURI
ÎN LUMINA MARTYRIEI CREȘTINE¹**

IOAN CHIRILĂ

RÉSUMÉ. Traduire l'Écriture à la lumière de la „martyria” chrétienne.

L'exposé ou la narration historique du contenu de l'Écriture n'est pas seulement un corpus historique, au sens strictement scientifique, d'histoire, mais un contenu qui expose l'histoire du salut, c'est-à-dire ces événements de l'histoire de l'humanité qui, par leur force pédagogique remettent le lecteur dans le processus de continuité de la mémoire et dans l'hypostase d'incarnation de l'abîme de la parole. La participation consciente à ce continuum de la mémoire se réalise quand notre existence se module d'après les contenus propres de la martyria chrétienne authentique. L'auteur croit fermement qu'il n'est pas assez de connaître la langue du texte-source pour le traduire, on doit arriver à la brise légère de l'Esprit car ce don divin est celui qui banni toute voile de la parole. L'Écriture est vivante et c'est seulement la vie de l'Esprit qui nous fait partager la compréhension, autant qu'il nous est possible, quelque chose de l'abîme de la Divinité, et en tant que texte vivant, il est l'argument suprême d'hospitalité linguistique qui découvre son mystère uniquement dans la descente pentecôtiste du Saint Esprit. C'est ainsi que le texte complexe de la Sainte Écriture revendique, dans le cas du processus de la traduction, un effort conscient d'identification des mots correspondants qui puissent conserver et transmettre objectivement la vérité religieuse transcendante que le texte-source propose pour nous conduire dans la sphère de la connaissance de Dieu.

Cu ani în urmă, atunci când absolveam cursurile de Limba Ebraică la Universitatea din Tel Aviv, mi s-a pus o întrebare: ei acum, pe când o traducere frumoasă a Bibliei, o traducere precum cea a lui Gala Galaction? Răspunsul meu a venit încet, dar destul de sincer, nu cred că simplul fapt că știi o limbă îți și conferă abilitățile necesare realizării unei traduceri a Bibliei. Credeam atunci, și cred și acum, că este imperios necesar să ai o trăire duhovnicească specială pentru a lucra la traducerea textului revelat, dar vreau să spun de la început: această chestiune poate fi abordată și numai sub aspect filologic, cu toate acestea nu am făcut exces

¹ Conferință susținută în cadrul Colocviului Biblic Internațional „Les Orthodoxes et les traductions de la Bible”, organizat la Institutul Saint Serge din Paris, 7-9 februarie 2008.

de cutezanță, m-am rezumat la a-mi traduce puținele texte pe care am lucrat mai mult (câteva părți din Pentateuh, Rut, Osea, Psalmi, Cântarea Cântărilor, Ioil, Maleahi), am continuat, însă, să caut soluții la diversele perspective polemice degajate în timp cu privire la actul traducerii textului sacru, a textului revelat.

Cum era și firesc am început cu mediul românesc și am analizat întregul spectru acțional realizat în acest sens la finele secolului 16 și apoi în secolul 17 pentru realizarea ediției în limba română a Sfintei Scripturi. Am observat că se emit ipoteze menite să susțină o abordare anume a textului ebraic (Efreim Zacan, N. Milescu Spătaru), ceea ce era important pentru acele vremuri îndeosebi pentru faptul că se recunoștea prin aceasta prioritatea, cel puțin cronologică, a textului ebraic față de textul Septantei. Atunci am început să caut în Vechiul Testament argumente care ar putea să susțină intraductibilitatea textului sursă, interdicții cu privire la această acțiune. Nu se prea găsesc. Mi-a apărut astfel în față Cincizecimea plină de Limbile de foc ale Duhului Sfânt și mi-am zis: Toți trebuie să înțeleagă acest mesaj divin, această scriere a dragostei divine, după cum o numește Sf. Ioan Gură de Aur², să o înțeleagă, dar cum? În Duhul Sfânt.

Tema traducerii textului Sfintei Scripturi poate fi abordată din cel puțin două perspective științifice: din cel al teologiei și din cel al filologiei. Mă rezum la punctarea acestor două perspective deoarece aici cred că poate fi găsită soluția practică la interogația din subtextul acestei reuniuni științifice la care, prin bunăvoința organizatorilor (căroră le mulțumesc în chip deosebit), am onoarea să particip. Eu presupun că în subtext este întrebarea: poate fi realizată o traducere interconfesională, poate fi realizată o traducere a Sfintei Scripturi în afara Bisericii, poate fi realizată o traducere inteligentă? Dar șirul de echivalențe formale ale interogației ar putea continua, s-ar putea diversifica, ca de altfel și perspectivele, în cazul în care am avea în atenție toate disciplinele care-și revendică ca obiect de studiu/de cercetare Sfânta Scriptură.

Plecând de la recunoașterea unanimă a faptului că Sfânta Scriptură este o scriere întemeietoare de formule culturale (e bine știut faptul că Scriptura tradusă într-o anume limbă a devenit temelie culturală) naționale, lingvistice, cred că pot să afirm că ea, ca eveniment cultural, poate fi tradusă în orice limbă și de către specialiști care au abilitățile revendicate de rigorile științifice ale unui atare act. Așa se face că nu de mult un Institut de Lingvistică (de la Iași, România) din țara noastră a realizat o atare ediție, că domnul C. Bădiliță lucrează cu o echipă la traducerea Septuagintei, sau faptul că în 2001 Înaltpreasfințitul Bartolomeu a dat ediția jubiliară a Sfintei Scripturi diortosite după textul Septuagintei. De aceea, atunci când am văzut programul invitație cu desfășurătorul precizat nu am putut să nu alunec spre arhicunoscuta dispută dintre lachmannieni și bedierieni, dispută invocată de un ilustru filolog român, Marian Papahagi³, într-o lucrare dedicată „hermeneuticii tăcerii”. Lachmannienii încercau să

² *Cuvânt I Fac.*, Migne, P.G., 54, 582.

³ Marian Papahagi, *Fața și reversul*, Institutul European, Iași, 1993, p. 9.

stabilească o ediție de text arhetipal, cel original, iar bedierienii erau cei care optau pentru un „bon manuscrit”, situații care se regăsesc și astăzi, și într-o manifestare de gen aș putea spune că ne situăm și noi. Dar ceea ce m-a atras la observația analitică a profesorului Papahagi⁴ a fost afirmația gravă pe care o făcea cu privire la finalitatea în sine a unei atari polemici / confruntări. Domnia sa spunea, dar nu făcea referire la textul biblic, că atunci când se caută nivelele superioare de abordare, de multe ori, analiza / hermeneutica / traducerea alunecă înspre sociologie și psihologie, iar atunci când se caută nivelele inferioare se debordează în filologie și stilistică. Se poate demonstra, fără a forța prea mult paradoxul, cum un discurs aplicat precum cel filologic poate include o lecție de etică, de aceea am putea deschide, spune domnia sa, o hermeneutică a tăcerii asupra cercetării de variante⁵. Ceea ce mă încântă în chip deosebit este această opțiune pentru etică și, mai apoi, nuanța obiectivă care recunoaște și menține diversitatea variantelor, deși adevărul are o singură formă de existență obiectivă, în cazul creștinismului un adevăr unic persoană – Mântuitorul Iisus Hristos.

Cert este că într-o atare situație nu putem decât să plonjăm spre o exprimare de tipul celei a lui Derrida: „n-ar trebui să trecem niciodată cu vederea problema limbii în care este pusă problema limbii și este tradus un text despre traducere”⁶, deoarece tocmai despre acest fapt suntem nevoiți să vorbim, să spunem dacă știm ceva mai mult despre limba textului sursă, dacă limba în care traducem este aptă pentru măreția limbii sau textului sursă și, poate, dacă facem o traducere, în care spirit o facem.

Despre limbă și traducere. Inserez acest subtitlu deoarece mi se pare că ajungem să credităm o formulă lingvistică cu apelative sau attribute din sfera exhaustivității, uitând că orice cuvânt este în sine o definiție și o formă de limitare, dar că are în sine, pe lângă stasisul istoric, o componentă dinamică prin care participă la forma perenă a adevărului pe care îl transmite. Din această perspectivă privită chestiunea traducerii, am putea spune că ea constituie obiectul sectorialului filologic în relevanța sa ca stasis istoric și că, în acest segment, putem vorbi de o necesară intervenție de acomodare la nivelul lexical contemporan și astfel să recunoaștem că este doar o chestiune de filologie. Dar aceasta ar însemna că admitem teoria potrivit căreia totul s-a consumat cândva, undeva, că acest text nu mai are decât o influență specifică unui monument literar, un creat literar de referință. Ori, în accepțiunea

⁴ Născut în 14 octombrie 1948, d. în 18 ianuarie 1999, Roma; critic literar, scriitor și traducător român. Licențiat al Facultății de Filologie a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (1968) și licențiat al Facultății de Litere și Filosofie din Roma (1972). Membru fondator al grupului „Echinox”. Doctor în litere „magna cum laude” în Italia. Doctor în filologie la Universitatea din București (1988). După 1990, prorector al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, și ministru adjunct al Învățământului. Profesor de romanistică la Facultatea de Litere din Cluj și profesor invitat la mai multe universități din Europa. În ultimii ani ai vieții a fost director la „Accademia di Romania” din Roma, cf. ro.wikipedia.org/wiki/Marian_Papahagi, 22.01.2008.

⁵ Marian Papahagi, *op. cit.*, p. 9.

⁶ Jacques Derrida, « Psyche. Invention de l'autre », în *Des Tours de Babel*, Galilée, Paris, 1998, p. 204.

creștină, ca de altfel în cazul tuturor religiilor Cărții, Sfânta Scriptură nu este doar un monument literar, iar tema principală, obiectul direct, este realizarea cunoașterii lui Dumnezeu și nicidecum cunoașterea unui anumit popor sau a unui moment oarecare din istoria omenirii. Și totuși, rescriptul scripturistic conservă acest aspect care-l deschide unei receptări focalizate pe conceptul de „am ereț” sau pe o anume secvență orală sau practică din activitatea Mântuitorului Iisus Hristos. Am cugetat mult asupra acestui aspect și cred că putem afirma faptul că activitatea de transpunere orală sau scrisă a adevărului veșnic de către aghiografi suferă din pricina unui factor obiectiv / subiectiv, deopotrivă, și anume faptul că acest act de transpunere este dependent de nivelul de percepție, de înțelegere, a contemporanilor / destinatarilor direcți ai acelei descoperiri. Cu toate acestea, literatura profetică a realizat prin dimensiunea sa simbolică o foarte clară precizare a dimensiunii dinamice a cuvântului. Și totuși, cred că trebuie să precizăm faptul că veșnicia nu se epuizează în cuvânt și nici în Cuvânt, deoarece Logosul, divinitatea, transcende până și veșnicia, în măsura în care acest concept (veșnicie) mai păstrează în sine ceva din definițiile temporalității. Iar în acest concept de literatură profetică aș putea să cuprind toate cele 66 de scrieri canonice deoarece toate conservă și transmit o demnitate profetică, telosul lor nu se realizează ca finalitate în timp, ci continuă ca vedere în veșnicie, veșnicia fiind împărăția vederii despre care Sf. Ap. Pavel spune că nu este circumscribilă cuvântului, dar cuprinde inima, transcende mintea și hrănește sufletul.

Iată numai câteva din motivele care mă determină să conjur afirmația mea de mai sus: pentru a realiza o traducere a textului sacru este nevoie mai mult decât de cunoștințe filologice, istorice ori cantonări excesive în lachmannianism – bedierienism.

Chestiunea limbii nu este de natură originală, ea este o consecință a căderii în păcat, păcatul trebuind înțeles ca și fapt ce te separă de Dumnezeu și de aceea, pentru mine, ea este spulberată / solvată de taina Cincizecimii. Nu sunt puritan și aceasta să mă facă să afirm în chip contractual că este nevoie să privești textul traducerii ca un text inspirat, dar acțiunea ta trebuie să fie orientată spre un atare tip de raportare la autorul principal al Scripturii. Îmi reverberează în suflet cuvântul: nu-L poți cunoaște pe Dumnezeu decât în Duhul Sfânt, oare de ce? Poate pentru că mă încântă ideea ospitalității lingvistice⁷, numai că eu o văd ca regăsire a sinelui și a celuilalt în Logos. Iată motivul pentru care nu pot decât să respect toate opiniile pronunțate cu privire la traducere, o să le invoc rezumativ în cele ce urmează, dar voiesc să exprim faptul că orice limbă poate cuteza să cuprindă în sine adevărul veșnic, chiar să surprindă poetica sa (Henri Meschonnic), adică să participe la doxologia logosic-veșnică a Dumnezeirii, numai că acolo nu mai este câmpul „rostuirii în cuvinte” ci înveșmântat în chip-Protochip- este ascundere în vederea lui Dumnezeu. De aceea revelația este destinată tuturor, deci susceptibilă traducerii dintr-o limbă în alta chiar dacă am zăbovit destul de mult în sfera conceptului de limbi sacre singure apte de transmitere a adevărului veșnic revelat.

⁷ P. Ricoeur, *Despre traducere*, Ed. Polirom, Iași, 2005, p. 49.

Câteva elemente isagogice despre traducere și rigoare. Introduc doar câteva elemente legate de teoria traducerii deoarece doresc să arat că ele însele nu sunt altceva decât o acomodare a vechilor teorii, teoriile despre traducere formulate de Părinții Bisericii, la nivelul lexical tehnic specific vremii celor care le-au elaborat. Mă voi opri îndeosebi asupra lucrărilor lui Umberto Eco⁸, Paul Ricoeur⁹ și Gadamer¹⁰, accesând în același timp lucrările românești¹¹ de specialitate. Numai că toate aceste teorii privite în individualitatea lor nu acoperă sensul integral al mesajului și accentuează în chip deosebit aspectul istoric, imanent, al evenimentialității prezentate mutând accentul de pe cunoașterea lui Dumnezeu pe cunoașterea oamenilor, a istoriei lor, a țărilor lor, a nomosurilor lor trecătoare, având o foarte mică tendință de a orienta cititorul spre zona transcenderii. Se scapă astfel din vedere faptul că Sfânta Scriptură prezintă „istoria mântuirii” și nu, *stricto sensu*, istoria universală a omenirii. În acest punct intră în discuție chestiunea martyriei, mai întâi iudaice și mai apoi creștine. Martyria creștină este o sumă de acte care depășesc sfera oralității și debordează în cea a factualității până la unirea cu Hristos - Jertfa. Martyria creștină este totalitatea actelor de credință prin care creștinul trăiește prin Sfintele Taine, prin Biserică, în comuniunea veșniciei. Ea are o parte stabilă, neschimbabilă, la care aș vrea să fac recurs, este vorba despre esența dogmatică stabilită și mărturisită peste veacuri de Biserică potrivit Sinoadelor Ecumenice. Această structură are un fundament scripturistic clar, când vrem să re-traducem textul scripturistic trebuie să nu uităm aceasta, nu trebuie să inserăm, ci trebuie să avem în vedere un reper epistemologic minimal pentru alegerea din sfera semantică a cuvintelor acele sensuri care nu duc la deformarea sau anularea funcției de fundament biblic pentru exprimarea martirică a Bisericii. De aceea, am rezerve serioase cu privire la realizarea unei Biblii interconfesionale, cel mult putem încerca să ne regăsim obiectivitatea necesară pentru revenirea la mediul biblic al Bisericii celei una. Când vorbim despre traduceri românești putem să spunem, după o analiză destul de restrânsă (nu constituie obiectul predilect al cercetării mele), că ele merg pe linia unei traduceri apropiat literale, de aceea azi filologii propun restrângerea unor structuri verbale duble la o singură apariție, de pildă: le-a vorbit lor zicând – le-a vorbit lor:..., fără ca să se aibă în vedere faptul că un gerundiv nu trebuie să indice totdeauna o structură verbală, că el poate avea

⁸ *Semiotică și filosofia limbajului* (1988); *Limitele interpretării* (1992); *Interpretare și suprainterpretare* (1995); *Căutarea limbii perfecte în cultura europeană* (1993); *A spune aproape același lucru, experiența traducerii* (2007).

⁹ *Hermeneutica biblică* (2000); *Despre traducere* (2004); *Hermeneutică și traducere* (2007).

¹⁰ *Limbaj și adevăr* (1995); *Adevăr și metodă* (1996); *Hermeneutică și filosofie* (1999).

¹¹ Condrea Irina, *Traducerea din perspectivă semiotică* (2006); Codleanu Mioara, *Implicații socio-culturale în actul traductiv* (2004); Constantinescu Muguraș, *Traducerea între practică și teorie* (2005); Mavrodin Irina, *Despre traducere* (2006); Lungu-Badea Georgiana, *Tendențe în cercetarea traductologică* (2005); Lascu-Pop Rodica, *Introducere în istoria și deontologia traducerii* (1997); Tenchea Maria, *Studii de traductologie* (1999); Vasile Sandina-Iulia, *Articulațiile logice ale discursului din perspectivă traductologică* (2005).

și o funcțiune substantivală în care dinamismul cuvântului descoperit apare mult mai evident și merge/se apropie chiar de o oarecare modalitate de personificare, în sensul că afirmația respectivă este fundamentală pentru realizarea persoanei noastre în relație/raport dialogic cu Cel care face descoperirea, nu cu intermediarul.

Când se vorbește despre traducere „se insistă tot mai mult asupra tipului de text de tradus și a intenționalității pe care o exprimă el ca însăși premiza adecvării tehnicilor de traducere¹², și se face în chip automat clasificare textelor în texte pragmatice și texte literare. Karl Bühler vorbește despre: proces de textualizare reprezentativă, expresivă și de apel (de incitare), la fel face și Katharina Reis¹³ atunci când spune că textele informative s-ar caracteriza prin predominanța funcției reprezentative; textele expresive ar pune în valoare funcția expresivă a limbii, procedeele stilistice, estetice, semantice, gramaticale; textele incitative s-ar axa preponderent pe funcția de apel și s-ar traduce în raport cu intenționalitatea lor¹⁴. Și totuși textul dorește „să producă asupra receptorului un efect de natură extralingvistică, în scopul de a-i provoca o reacție dinainte determinată, spune Paul Ricoeur, și de aceea putem avea convingerea că o traducere implică *a priori* pierderi. Producerea unui text-țintă echivalent, capabil să reproducă funcția predominantă a textului-sursă este un proces greu de realizat literal. Este foarte greu să realizezi invariația conținutului pentru un text informativ, ori analogia formei pentru un text expresiv, cu atât mai mult să realizezi medii de generare a reacțiilor identice pentru un text incitativ. Adecvarea traducerii nu se face comparativ cu textul de origine, ci cu skopos-ul acestuia, scop pe care traducătorul trebuie să-l identifice¹⁵, nu poți traduce fără să înțelegi. Acesta este unul din motivele pentru care Jean René Ladamiral vorbește despre scandalul traducerii. Ori, în cazul Scripturilor subiectul care vorbește se găsește în text¹⁶, de aceea trebuie să încercăm să realizăm potențarea capacității limbajului de a dobândi statutul de metalimbaj¹⁷. Trebuie să receptăm acest text ca pe o structură stratificată, cu peri – și parafraze care distrug configurația originală a textului dacă intercalează propoziții ce aparțin nivelului hermeneutic al traducătorului (cazul lui *tau* din Iezechiel 9). Iată un motiv pentru care nu trebuie să traduci doar retorica textului sursă, ci și poetica sa (Henri Meschonnic). Astfel, după spusele lui Paul Ricoeur, avem puțința de a vorbi despre un ethos al traducerii, al cărui scop ar fi să repete în plan cultural și spiritual gestul ospitalității lingvistice¹⁸, însă el invită mai cu seamă, într-un plan cu adevărat spiritual, la extinderea spiritului traducerii la raportul dintre culturile înseși, adică la

¹² P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 6.

¹³ Katharina Reis, *La critique des traductions, ses possibilités et ses limites*, trad. Catherine Boquet, Artois Presses Université, Arras, 2002, pp. 30-60.

¹⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ Jean René Ladamiral, *Principes philosophiques de la traduction*, dans André Jacob, *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, PUF, Paris, 1998, pp. 977-994.

¹⁷ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, p. 40.

conținuturile de sens vehiculate de traducere. Iar aici avem nevoie de traducători de la cultură la cultură¹⁹, de bilingvi culturali, capabili să însoțească această operație de transfer în universul mental al celeilalte culturi, în deplinul respect al obiceiurilor, credințelor de bază, convingerilor ei majore, pe scurt al ansamblului reperelor ei de sens. Ori repere de sens în acest caz sunt tocmai conținuturile martyrii creștine. În acest sens putem vorbi despre un ethos al traducerii, al cărui scop ar fi să repete în plan cultural și spiritual gestul ospitalității lingvistice evocat mai sus²⁰; și astfel un nou ethos ia naștere din efortul de comprehensiune a împletirii reciproce a noilor povestiri ce structurează și configurează intersectarea memoriilor²¹, din care se naște anerkennung-recunoașterea și lucrarea memoriei - psihanaliză?, nu, ci împăcarea, recunoașterea celuilalt ca un alter în ascensiune spre asemănare. Or acest schimb solicită ceva mai mult decât imaginația și bunăvoința, acest ceva mai mult are de-a face cu iertarea, în măsura în care iertarea constă în „spargerea datoriei”, iertarea în sensul ei plener excedează de departe categoriile politicului, ea ține de o ordine – ordinea carității - care depășește până și ordinea moralității. Iertarea decurge dintr-o economie a darului, a căru logică a supraabundenței excedează logica reciprocității, iar economia darului ține mai degrabă de ceea ce am putea numi poetica vieții morale, cu păstrarea dublului sens al cuvântului poetică: creativitatea în planul dinamicii acțiunii, cântul și imnul în planul expresiei verbale. Iertarea decurge așadar esențialmente dintr-o astfel de economie spirituală, dintr-o astfel de poetică a vieții morale. Puterea ei poetică rezidă în a sparge legea inversibilității timpului, schimbând, dacă nu trecutul în calitatea sa de antologie a tot ceea ce s-a întâmplat, măcar semnificația sa pentru oamenii prezentului, ea face aceasta anulând acuzația de culpabilitate ce paralizează raporturile oamenilor care acționează și sufar propria lor istorie cu conștiința vie că merg spre făptuirea istoriei mântuirii în propria lor existență. Ea nu abolește datoria, dar anulează sancțiunea datoriei²², dar cu toate acestea nu trebuie să uităm de rezistența din partea cititorului, ea nu trebuie să fie subestimată. Pretenția de autosuficiență, care caracterizează veacul în care trăim, refuzul medierii străinului, a alimentat în secret nenumărate etnocentrisme lingvistice și nenumărate pretenții la hegemonie culturală (latina în antichitate, franceza în perioada clasică, anglo-americană în zilele noastre)²³.

¹⁹ În literatura de specialitate de la noi din țară s-a publicat o foarte incitantă carte despre culturile, aici doar o indicăm, ea are o bogată literatură de specialitate din mediul filologic francez: Lungu-Badea Georgiana, *Teoria culturilor, teoria traducerii*, 2004.

²⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 49.

²¹ *Ibidem*, p. 52.

²² *Ibidem*, p. 58.

²³ *Ibidem*, p. 67. A se vedea de asemenea chestiunea limbilor sacre: Jean-Claude Margot, *Langues sacrées et methode de traduction*: Este adevărat că orice limbă e suficient de flexibilă pentru a servi drept suport pentru mesaje inedite, sau pentru a se adapta la realități noi. Și ceea ce este adevărat în general, este adevărat și în zona particulară a traducerii textelor sacre, unde traducătorul nu este condamnat să se lase limitat de noțiunea de « limbi sacre ». Pe scurt, este posibil să comunicăm într-o limbă curentă, naturală, idiomatică, un mesaj care, în sine, este sfânt în ochii multora, chiar tainic în anumite aspecte.

Am făcut un excurs puțin mai lung în problematica traductologiei mai mult în jurul categoriilor de text deoarece doresc să evidențiez, mai înainte de a sublinia chestiunea rigorii, faptul că în clasificările actuale este exclus un tip de text sau mai bine spus un sens posibil al textului care se cere tradus. Sunt invocate categorialele: reprezentativă, expresivă și de incitare cărora le corespund categorialele patristice de sens: istoric, etiologic, alegoric și se pare că lipsește cel analogic, dar precum și Hugo de Sancto Victore²⁴ a înțeles, am putea spune și noi, de dragul teoretizării doar, că prin sensul alegoric putem înțelege chiar sensul analogic, dar nu este chiar așa. Cred că în comunicarea părintelui John Breck vom avea detalii suficiente, după cum avem deja în lucrările sale fundamentale pentru studiul biblic, cu privire la sens. Hugo de Sancto Victore vorbește în cartea *Sentențelor* despre numai trei sensuri: istoric, alegoric și tropologic, dar credem că acest fapt se datorează includerii sensului parabolic în cel literar și totuși voi spune că Sfânta Scriptură nu va pierde ceva, căci nimic din cele ce au sens spiritual ce-ar fi necesare credinței nu lipsesc din ceea ce Scriptura proclamă în mod evident prin sensul literal și acesta stă la baza fixării și afirmării martyriei creștine. Poate că aici ar fi mult mai potrivit să ne amintim de spusele Sf. Petru Damaschinul²⁵, pe care-l parafrarez zicând: acolo unde ni se pare că există o contradicție este mai bine să credem că încă mintea noastră nu este pregătită să înțeleagă cele duhovnicești.

Dar această observație cu privire la formele de clasificare a textului sursă poate părea de factură formală și insuficientă. Așa este, ceea ce urmăresc este tocmai identificarea căilor de ieșire din sfera suficienței sau, cum spuneam mai sus, a autosuficienței. De aceea voi invoca câteva aspecte din poziția lui G. Gadamer cu privire la traducător și limbaj spre a vedea că în cercetarea epistemologică de profil există o porțiță ce rămâne deschisă recunoașterii și afirmării sensului spiritual, în chip deosebit, în cazul exprimării scripturale a Sfintei Scripturi.

Din lucrarea lui Gadamer nu voi lua decât un pasaj merit să ne releve faptul că în cazul întâlnirii cu textul Scripturii este vorba despre întâlnirea cu un text complex care revendică o abordare similară. Extrag ideea adâncului și frumosului textului și faptul că acesta conservă o tradiție care nu trebuie schimbată în procesul de traducere ci preluată și mai apoi abordată analitic în cadrul exercițiului hermeneutic, iar acest eveniment se realizează „in verbum cordis”, în lăuntru omului, al persoanei.

„În forma scrisului întreaga tradiție este simultană oricărui prezent. În ea rezidă, prin urmare, o coexistență unică a trecutului și prezentului întrucât conștiința prezentă dispune de posibilitatea unui acces liber către tot ceea ce este transmis prin scris. Eliberată de nevoia de a apela la transmiterea orală ce mijlocește între mesajul trecutului și ceea ce ține de prezent, aplecându-se nemijlocit asupra tradiției literare,

²⁴ Prefer să citez din literatura occidentală, Thoma de Aquino, *Summa theologiae, Despre Dumnezeu*, Ed. Științifică, București, 1997, I, QU, I, CAP: 10, p. 54-55.

²⁵ În *Filocalia Românească*, EIBMBOR, București, 1976, p. 126 passim, *Despre citirea cea după Dumnezeu*.

conștiința ce înțelege dobândește o șansă veritabilă de a-și deplasa orizontul și de a-și îmbogăți prin aceasta propriul univers cu o întreagă dimensiune de adâncime... Cititorul ce se adâncește într-o limbă și literatură străine păstrează în orice clipă libertatea mișcării de revenire la sine însuși, fiind astfel simultan aici și dincolo.

Tradiția scripturală nu este fragmentul unei lumi trecute, ci s-a ridicat dintotdeauna deasupra acesteia în sfera sensului pe care-l enunță. Idealitatea cuvântului este cea care ridică tot ceea ce ține de limbă dincolo de determinația finită și tranzitorie ce revine îndeobște resturilor unei ființări apuse. Căci ceea ce poartă tradiția nu este acest manuscris anume ca o bucată din ceea ce a fost, ci continuitatea memoriei²⁶. Exercițiul de încorporare în fluxul viu al tradiției nu însemnează reducerea unei culturileme la un context istoric posterior manifestării sale primare, ci o asumare a dinamismului ei simbolic ca principiu de restaurare prin întruparea cuvântului. De aceea optăm mai degrabă pentru o traducere literală, o traducere în spiritul fondului gramatical, lexical și morfologic propriu limbii receptoare fără ca să se producă o deplasare a locuțiunilor de sens înspre istoricizarea excesivă a evenimentului printr-un proces de golire de amprente revelației, ale transcenderii pe care o propune. Este extraordinar conceptul continuității memoriei, el ne conduce spre o reșezare a înțelesului unitar al creației și mai presus de aceasta a neamului omenesc.

Atunci când înțelegem un text, plinul de sens al acestuia ne cucerește asemenea frumosului. Se afirmă pe sine și cucerește deja întotdeauna înainte să ne venim în fire și înainte de a putea verifica pretenția de sens cu care suntem confrunțați, înțelegând suntem implicați într-o survenire a adevărului, deși nu suntem liberi de prejudecăți. Faptul că în cunoașterea acestora intră în joc și ființa proprie a cunoscătorului indică într-adevăr limita metodei, însă nu și pe cea a științei²⁷.

Principala rigoare rămâne aceea de a nu introduce un nou element obiectiv / subiectiv de diminuare a sensului inspirat și transcendent al mesajului revelației. De aici decurge un principiu fundamental pentru actul de traducere: căutarea unui sens semantic inteligibil azi dar care să nu producă o modificare totală sau parțială a sensului inițial pe care s-a fundamentat tezaurul mărturiei dogmatice creștine. Se implică sau se creditează în chip excesiv ca structuri axiologice indubitabile anumite curente, idei sau concepții ale epocii scrierii textului sursă în detrimentul aspectului revelat al textului Scripturii. Ele pot fi cel mult un criteriu orientativ în procesul de selecție a unui sens actual pentru inteligența contemporană.

Concluzii. Am încercat să readuc în atenția noastră faptul că textul Sfintei Scripturi este un text complex, un text care revendică în cazul procesului de traducere un efort conștient de identificare a cuvintelor corespondente care să conserve și să transmită în chip obiectiv adevărul religios transcendent pe care-l propune textul sursă pentru a ne conduce în sfera cunoașterii lui Dumnezeu.

²⁶ H. G. Gadamer, *Adevăr și metodă*, Teora, București, 2001, pp. 291-292. A se vedea cadrul mai larg: „Reorientarea ontologică a hermeneuticii”, pp. 287-365.

²⁷ *Ibidem*, p. 365.

Expunerea sau narațiunea istorică a conținutului Scripturii nu este doar un corpus istoric, în înțelesul strict științific de istorie, ci un conținut care expune istoria mântuirii, adică acele evenimente din istoria omenirii care prin forța lor pedagogică reasează cititorul în procesul de continuitate a memoriei și în ipostaza de întrupare a adâncului cuvântului. Participarea conștientă la acest continuum al memoriei se realizează atunci când se modulează ființarea noastră după conținuturile proprii ale martyriei creștine autentice. Din acest motiv credem că acțiunea de traducere trebuie să observe în chip constant acest tezaur al tradiției prin care putem fi aici și dincolo în același timp.

Se poate observa cu multă ușurință că procesul de creditare ca definitive a criteriilor direcției istorico-critice duce sau așează textul cel mult în postura de product literar, de produs finalizat, static, ori textul Scripturii este într-o realizare continuă în cadrul procesului de întrupare a cuvântului vieții veșnice, deci nu este doar un discurs teoretic, ci un principiu dinamic al teoriei prin intermediul căreia în chip epifanic omul trece de la vocea lui Dumnezeu la vederea lui Dumnezeu, o vedere aidoma celei despre care Iov vorbește în cap. 42, 5.

Ca profesor de Vechiul Testament citez să mă pronunț doar asupra acestui segment de 39 – 14 și spun că trebuie să plecăm în traducere de la textul ebraic și fără dorința de a insera unele elemente de direcționare a cugetării cititorului altele decât cele pe care le-a asumat Hristos atunci când le-a spus ucenicilor de pe calea spre Emaus: acelea vorbeau despre Mine (Lc. 24, 27).

Nu cred că vom putea realiza o traducere interconfesională în chip automat, doar plecând de la principiile lingvistice, filologice, cred mai degrabă, fără a fi lachmannian, că ar fi mai bine să căutăm înțelegerea și înțelepciunea veacului de aur a creștinătății, aceea ne va da o traducere inteligentă. Cred că Scriptura este vie și numai viitatea Duhului ne face părtași înțelegerii, pe cât ne este cu putință, ceva din adâncul Dumnezeirii, iar ca text viu, el este supremul argument de ospitalitate lingvistică care-și dezleagă misterul numai și numai în revărsarea cincizecimică a Duhului Sfânt. Iată de ce spun și acum ca atunci la Tel Aviv: nu este de ajuns să știi limba textului sursă ca să-l traduci, trebuie să ajungi la adierea Duhului căci acest dar dumnezeiesc alungă vălurile cuvântului.

VIZIUNEA SF. IOAN HRISOSTOM DESPRE SCRIPTURĂ ÎN PREOCUPĂRILE BIBLICE ALE PROF. IUSTIN MOISESCU¹. O EVALUARE CRITICĂ.

STELIAN TOFANĂ

ABSTRACT. John Chrysostom's view about the Scripture in the biblical approaches of Prof. Justin Moiescu. A critical assessment. In the Romanian biblical area, the work and the personality of St. John Chrysostom were analyzed less than in the patristic or homiletic fields where we can come across various pertinent approaches of the personality and the work of St. John Chrysostom which are treated from various points of view: homiletic, liturgical, rhetoric, dogmatic, moral, etc. In the Romanian orthodox biblical research, the one who was especially preoccupied by the work of St. John Chrysostom is Justin Moiescu, the former Patriarch of the Romanian Orthodox Church (1977-1983). His main work in this regard is *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom (The Holy Scripture and its Interpretation in the Work of St. John Chrysostom)*, Chernivtsi (Cernauti), 1942 and it represents a starting point in this area.

In this book Justin Moiescu analyzes the exegetical work of St. John Chrysostom from the perspective of its authenticity and then some topics like the place of Scripture in the kerygmatic activity of St. John Chrysostom, his thoughts about the way in which the Scripture was inspired, the meanings of Scripture, etc. In order to have an overview on St. John Chrysostom's thoughts regarding the Scripture and also on the way in which this very well known Romanian biblical Scholar understood this great exegete and the way in which he himself dealt with the issues already mentioned above, I have treated in this article some of these most important themes as following:

- a. *The "sources" of the divine revelation according to St. John Chrysostom*
- b. *The Inspiration - the supreme authority of the Holy Scripture*
- c. *Reading and interpreting the Scripture*

Using quotations from St. John Chrysostom, Prof. Justin Moiescu demonstrates that the Holy Scripture contains the true teaching and the highest moral principles. However, in order for him to benefit from reading the Scripture, the Christian must identify the purpose of reading the words with that for which the books of the Bible were written. The permanent contact with the inspired Scriptures means the unconditioned access to the revelation and to the moral teachings.

¹ Justin Moiescu, fost patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (1977-1983), a fost unul dintre bibliștii români de marcă ale cărui preocupări legate de opera Sf. Ioan Hrisostom sunt de referință.

1. Preliminarii

Preocupați de ferirea creștinilor de erezii și de îmbunătățirea vieții lor morale precum și de sistematizarea și răspândirea Evangheliei lui Iisus Hristos, doi preoți, Dorotei și Lucian, au început prin predici și diferite scrieri teologice o intensă activitate misionar-catehetică în capitala Siriei, punând astfel bazele viitoarei celebre Școli teologice din Antiohia, a cărei teologie, cu precădere biblică, a influențat hotărâtor cugetarea creștină din secolele următoare.

Școala exegetică din Antiohia² atinge apogeul afirmării sale în perioada dintre anii 370-450, prin reprezentanții săi Diodor de Tars și ucenicii săi Theodor de Mopsuestia, dar mai ales, Ioan Gură de Aur.³ Cât privesc principiile teologice fundamentale ale Școlii din Antiohia, ele pot fi mai bine subliniate dacă se pun în paralelă cu cele ale unei alte vestite Școli teologice a timpului, cea din Alexandria. În timp ce alexandrinii dezvoltă în cugetarea lor teologică, probabil sub influența filosofului Filon, o tendință speculativă, intuitivă și mistică, apropiindu-se prin forma mai mult contemplativă a speculațiilor lor filosofice de filosofia lui Platon, antiohienii - e de părere prof. Iustin Moisescu - „adoptând un eclecticism destul de învecinat cu stoicismul și excelând prin detalii de reflecții și sprijinindu-se în argumentare, în mare măsură, pe legile logicii, se apropie mai mult de filosofia lui Aristotel.”⁴

Din acest punct de vedere, Școala din Alexandria, prin tendința ei pronunțată spre misticism și speculație contemplativă, poate fi socotită ca o etapă definitorie în dezvoltarea și evoluția teologiei mistice răsăritene, în timp ce Școala din Antiohia, cu postulatele ei raționale, încercând să dovedească faptul că învățătura Sf. Scripturi nu se suprapune rațiunii omenești, anulând-o, ar putea fi considerată ca posedând, în germene, fundamentele teologiei scolastice medievale sau poate chiar ale raționalismului modern.⁵

² Când vorbim de „Școala din Antiohia” nu înțelegem o școală cu dascăli și ucenici desfășurându-și activitatea într-un învățământ cu program bine stabilit, în forma Școlii din Alexandria - la un moment dat o instituție independentă administrativ de stat - ci numai de o grupare de preoți și episcopi, care au activat în scris sau oral, statornicind, cu timpul, anumite învățături teologice, cu precădere în domeniul exegezei biblice. Amintim, în acest sens, pe preoții Dorotei și Lucian, din perioada de formare a Școlii, apoi Eustațiu, Meletie și Flavian, episcopi ai Antiohiei. Din perioada de maximă afirmare (370-450) amintim pe Diodor, arhimandrit la o mănăstire din Antiohia, Evagrie, episcop la Antiohia, Ioan Hrisostom, mai întâi preot la Antiohia, apoi episcop la Constantinopol, Teodor, episcop de Mopsuestia etc. Din perioada de decadență a Școlii, după jumătatea sec. V, putem aminti pe Marcu, Nil, Victor și Casian, ucenici ai Sf. Ioan Hrisostom, Proclu, arhiepiscop la C-pol și alții (Vezi amănunte legate de dezvoltarea, funcționarea și teologia celor două Școli în *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Fascicule I, Paris, 1899, Col. 805 - 824, (pt. Școala din Alexandria) și Fascicule II, Paris 1900, Col. 1435-1439, (pt. Școala din Antiohia).

³ Cf. Iustin Moisescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Ed. „Anastasia”, București 2003, 8.

⁴ *Ibidem*, 9.

⁵ Vezi amănunte Marțian Nicoleta, *Despre școala creștină din Alexandria în sec. II-III*, în „Studia”, UBB, Theologia Catholica, 2005, nr. 2, 75-110; Site-ul <http://de-ce.crestinortodox.ro/>; *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Paris, 1899, Col. 805 - 824.

Cât privește interpretarea Sf. Scripturi, sunt arhicunoscute cele două direcții care particularizează cele două Școli: accentul pus pe alegorie și pe descoperirea sensului mistic și figurat, ascuns sub litera Scripturii, de către Școala alexandrină, și importanța acordată sensului literal, istoric și gramatical, de către Școala antiohiană.

Reprezentantul cel mai ilustru al Școlii antiohiene, care s-a afirmat atât prin opera exegetică de proporții, cât și prin stabilirea regulilor exegetice de interpretare tradițională a Scripturii, este Sf. Ioan Gură de Aur.

Personalitatea Sf. Ioan Gură de Aur ca ostenitor în deslușirea cuvântului revelat, se impune, astăzi, tot mai provocator, iar opera sa biblică devine tot mai actuală, în ciuda a mai bine de un mileniu și jumătate de istorie creștină care se interpune între noi și timpul său.

2. Sf. Ioan Hrisostom despre Sf. Scriptură. O referință biblică a Prof. Iustin Moiescu

În spațiul biblic românesc opera și personalitatea Sf. Ioan Hrisostom a constituit mai puțin subiect de analiză,⁶ comparativ cu domeniul patrologic sau omiletic, unde putem întâlni abordări pertinente ale personalității și operei Sf. Ioan Hrisostom, analizate din diferite puncte de vedere: omiletic, liturgic, retoric, dogmatic, moral etc.⁷ În domeniul biblic, cel care s-a ocupat în mod deosebit de opera Sf.

⁶ Redăm câteva dintre cele mai semnificative studii și articole, din cercetarea biblică ortodoxă românească, care au ca temă opera și personalitatea Sf. Ioan Hrisostom: Gheorghe PAPUC, *Pavel, apostol al lui Iisus Hristos în viziune hrisostomică*, în "Mitropolia Ardealului", anul IX, 1964, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), 99-117; Grigorie MARCU, «*Mens diviniore*», o comparație între Sfântul Apostol Pavel și Sfântul Ioan Gură de Aur, în „Studii Teologice”, IX (1957), nr. 9-10, 617-624; Modest ZAMFIR, *Eclesiologia paulină reflectată în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Epistola către Efeseni*, în „Ortodoxia”, XLIV (1982), nr. 4, 492-503; Ilie NEGOIȚĂ, *Sfântul Ioan Hrisostom despre unitatea Bisericii în Comentariul la Epistola către Efeseni a Sfântului Apostol Pavel*, în „Ortodoxia”, XIV (1962), nr. 1-2, 198-205; Veniamin MICLE, *Citirea și interpretarea Sfintei Scripturi după Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, XLII (1980), nr. 2, 275-298; Teodor BABA, *Opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVIII, 1988, nr. 4 (iulie-august), 25-36; Traian SEVICI, *Probleme de învățatură și viață creștină în comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur la Scrisoarea paulină către Filipeni*, în „Studii Teologice”, XII (1960), nr. 7-8, 500-516; Mircea NIȘCOVEANU, *Doctrina Sfântului Ioan Gură de Aur în comentariul său la "Predica de pe Munte" (Mt. V-VII)*, în „Studii Teologice”, XVII (1965), nr. 9-10, 541-555; Ioan G. COMAN, *Raportul dintre justificare și dragoste în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur în Epistola către Romani*, în „Ortodoxia”, anul XVIII, 1966, nr. 2 (aprilie-iunie), 199-221.

⁷ Iată câteva dintre cele mai importante referiri bibliografice la opera Sf. Ioan Hrisostom, din afara spațiului biblic: Sfântul Ioan GURĂ DE AUR, *Scrieri*. Partea întâia. *Omiliile la Facere* (II), traducere, introducere, indici și note de Pr. Dumitru FECIORU, colecția "Părinți și Scriitori Bisericești" (PSB), nr. 21, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987; GHENADIE ENĂCEANU, *Liturgica, în Biserica Ortodoxă Română*, anul II, 1875-1876, nr. 11 (august 1876), 681-696. [Epicleza la Sfinții Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Iacob al Ierusalimului, Clement al Romei, Marcu Evanghelistul; Idem, *În ce constă nemulțumirea în viață după învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur*, prelucrare de P. JEREGHI, în "Luminătorul", anul LXVI, 1933, nr. 6 (iunie), 359-361; P. F. ALEXANDRESCU, *Concepția Sfântului Ioan Hrisostom asupra bunurilor materiale*, Huși, 1939, 72 p.;

APOSTOLU George, *Iubirea și milostenia după Sfântul Ioan Hrisostom*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul LXV, 1989, nr. 1 (ianuarie-februarie), 50-68; AXINIA Vasile, *Valoarea omiletică a predicilor "Despre statui" ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Glasul Bisericii”, anul XXXVI, 1977, nr. 10-12 (octombrie-decembrie), 887-894; BABA Teodor, *Opera exegetică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXXVIII, 1988, nr. 4 (iulie-august), 25-36; BACONSKY Teodor, *Ioan Hrisostom*, în volumul: *Răsul patriarhilor. O antropologie a deriziunii în patristica răsăriteană*, Editura Anastasia, București, 1996, 165-173; BĂDULESCU Dan, *Despre viața duhovnicească a preotului după tratatul «Despre preoție» al Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Scara”, Revistă de oceanografie ortodoxă, treapta a șaptea, București, decembrie 2001, 145-147; BALCA Nicolae, *Câteva trăsături ale Sfântului Ioan Hrisostom ca predicator*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul XX, 1968, nr. 7-8 (septembrie-octombrie), 498-511; BELU Dumitru, *Predicatorul în concepția Sfântului Ioan Gura de Aur*, în „Biserica Ortodoxă Română”, anul LXXVII, 1959, nr. 3-4 (martie-aprilie), 357-384; IDEM, *Cu privire la predică în concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Mitropolia Ardealului”, anul III, 1958, nr. 3-4 (martie-aprilie), 268-287; BEZDECHI Ștefan, *Sfântul Ioan Gură de Aur și Patru*, în „Revista Teologică”, anul XXXIV, 1944, nr. 9-10 (septembrie-octombrie), 404-417 (I. *Ce părere aveau Părinții Bisericii despre Platon?*); nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), 503-513 (II. *Platon la Părinții Bisericii: Justin, Atenagora, Clement Alexandrinul, Origen, Tertulian, Irineu, Teofil al Antiohiei, Ipolit, Metodiu*); an XXXV, 1945, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), 53-60; nr. 6 (iulie), 243-248; nr. 7-8 (iulie-august), 308-317; Extras, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1945; BEZDECHI Ștefan, *Teoria pedepselor viitoare la Platon și Ioan Gură de Aur*, în „Anuarul de Studii Clasice”, volumul II, 1933-1935, Cluj, 1936; BOTEZAN Florin, *Explicarea catehetică a Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Credința Ortodoxă”, anul V, 2000, nr. 2, 133-155; BRANIȘTE Marin M., *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie și dragoste*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul IX, 1957, nr. 9-10 (noiembrie-decembrie), 649-672; Idem, *Concepția Sfântului Ioan Gură de Aur despre familie*, în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul IX, 1957, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), p. 125-151; BRANIȘTE Ene, *Explicarea Botezului în "Catehezele baptismale" ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul XXII, 1970, nr. 7-8 (septembrie-octombrie), 509-527; BRĂTAN Ilie, *Sfântul Ioan Gură de Aur - o înaltă autoritate morală*, în „Mitropolia Olteniei”, anul XXV, 1973, nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), 981-983; BRIA Vasile, *Imnul dragostei (I Cor. XIII, 1-13) în Omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, XIII (1961), nr. 7-8, 427-436; BUCEVȘCHI Orest, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Omiliile "Despre pocăință"*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul IX, 1957, nr. 9-10 (noiembrie-decembrie), 625-631; BULACU Mihail, *Noblețea educației copiilor după Sfântul Ioan Hrisostom*, București, 1940, 16 p. BULACU Mihail, *Educația creștină pentru copii și tineret, după Sfântul Ioan Hrisostom*, în volumul: *Prinos închinat înalt Prea Sfințitului Nicodim, Patriarhul României, cu prilejul împlinirii a optzeci de ani de vârstă, cincizeci de ani de preoție și șapte ani de patriarhat*, București, 1946; BULACU Mihail, *Însemnătatea predicii după Sfântul Ioan Hrisostom*, în „Biserica Ortodoxă Română”, seria a III-a, anul XLVI, 1928, nr. 10 (571) (septembrie), 886-892; CAPLAT Simion S., *Profilul predicatorului creștin după Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie Dialogul și Fericitul Augustin*, în „Studii Teologice”, seria a II-a, anul XVIII, 1966, nr. 7-8 (septembrie-octombrie), 489-506; CHIȚESCU Nicolae, *A fost Sfântul Ioan Hrisostom semipelagian?*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei”, anul XLI, 1965, nr. 3-4 (martie-aprilie), 136-162. Recenzie în *Studii Teologice*, seria a II-a, anul XVII, 1965, nr. 9-10 (noiembrie-decembrie), 639-640; CIOBOTEA Dan-Ilie, *Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre rugăciunile pentru cei adormiți în Domnul*, în „Mitropolia Banatului”, anul XXVI, 1976, nr. 9-12 (septembrie-octombrie), 643-654; COMAN Ioan G., *Sublimul preoției creștine. Note pe marginea tratatului: "Despre preoție" al Sfântului Ioan Gură de Aur*, București, Tipografia Cărților Bisericești, 1940, 24 p. Extras din „Studii Teologice”, anul VIII, 1940, voi. I, 148-168; Idem, *Raportul dintre justificare și dragoste în omiliile Sfântului Ioan Gură de Aur în Epistola către Romani*, în „Ortodoxia”, anul XVIII, 1966, nr. 2 (aprilie-iunie), 199-221; *Sensul Ecumenic al Sfintei Euharistii la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în „Ortodoxia”, anul XVII, 1965, nr. 4 (octombrie-decembrie), 520-535; CORNIȚESCU Constantin, *Chipul mamei Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, seria a II-a,

anul XXIX, 1977, nr. 9-10 (noiembrie-decembrie), 615-620; Idem, *O ANTHROPISMOS KATA TON IERON CRYSTOSTOMOS*, Institutul Patriarhal pentru Studii Patristice, Tesalonic, 1971, 143 p., lucrare echivalată sub titlul *Umanismul Sfântului Ioan Hrisostom*, la Institutul din București, în 23 octombrie 1974, dactilografiat; CRISTACHE Ion St, *Activitatea omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom la Antiohia*, în "Glasul Bisericii", anul XXVII, 1968, nr. 5-6 (mai-iunie), 701-710; DIACONU Adrian, *Catehezele baptismale ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul CVIII, 1990, nr. 5-6 (mai-iunie), 71-78; ENACHE Mihai, *Învățătura despre Biserică a Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "Ortodoxia", anul XXVI, 1974, nr. 1 (ianuarie-martie), 128-140; MIHOC Constantin, *Sfântul Ioan Gură de Aur în spiritualitatea Bisericii Ortodoxe Române până la sfârșitul secolului al XIX-lea*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul CVII, 1989, nr. 11-12 (noiembrie-decembrie), 112-131; MLADIN Nicolae, *Sfântul Ioan Gură de Aur despre desăvârșirea creștină*, în "Ortodoxia", anul IX, 1957, nr. 4 (octombrie-decembrie), 568-585; MOLDOVAN Ilie, *Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în "Studii Teologice", seria a II-a, anul XX, 1968, nr. 9-10 (noiembrie-decembrie), 706-721; MOROZANU Serafim F., *Taina Pocăinței la Sfântul Ioan Gură de Aur. I. Privire generală asupra păcatului și urmărilor lui*, în "Mitropolia Olteniei", anul VIII, nr. 8-9 (august-septembrie), 490-507; POPESCU Mihai, *Hrisostom ca educator*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul XXXII, 1908-1909, nr. 3 (iunie 1909), 319-324; nr. 4 (iulie 1909), 409-413; nr. 5 (august 1908), 537-541; Idem, *Hrisostom ca orator*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul XXXII 1908-1909, nr. 7 (octombrie 1908), 721-725; nr. 8 (noiembrie 1908), 887-892; nr. 9 decembrie 1908), 1009-1015; nr. 10 (ianuarie 1909), 1149-1155; nr. 12 (martie 1909), 1409-1413; anul XXXIII, 1909-1910, nr. 1 (aprilie 1909), 87-91; PAPUC, Gheorghe, *Sfântul Ioan Gură de Aur despre căsătorie*, în "Telegraful Român", anul 107, 1958, nr. 41-42, 1 noiembrie, 3; POPA Daniel, *Opera bibliographica Sfântului Ioan Gură de Aur. Operele Sfântului Ioan Gură de Aur autentice, îndoielnice, neautentice conform CPG cu bibliografie & bibliografia hrisostomică românească*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 298 p.; PRELIPCEAN Vladimir, *Adaptarea divină la condițiile omenești, în lucrarea inspirației divine, după învățătura Sfântului Ioan Hrisostomul*, în "Studii Teologice", seria a II-a, anul XI, 1959, nr. 7-8 (septembrie-octombrie), 403-416; PROVIAN Constantin, *Activitatea pastorală și omiletică a Sfântului Ioan Hrisostom în Antiohia (386-398)*, Buzău, 1919; RĂMUREANU Ioan, *Valoarea creștinismului după concepția Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "Ortodoxia", anul XXXVIII, 1986, 18-46; SĂNDULESCU C, *Descoperirea unor omilii necunoscute ale Sfântului Ioan Gură de Aur*, în "Mitropolia Olteniei", anul X, 1958, nr. 7-8 (iulie-august), 593-595; SCRIBAN Iuliu, *Sfântul Ioan Hrisostom pe românește*, în "Biserica Ortodoxă Română", anul XLI, 1922-1923, nr. 5 (februarie 1923), 393; STAN Alexandru L, *Frumusețea și sublimitatea doctrinară a stilului predicatorial al Sfântului Ioan Gură de Aur, în două omilii la Sfinții Martiri*, în "Glasul Bisericii", anul XLIII, 1984, nr. 5-6 (mai-iunie), 358-375; STĂNILOAE Dumitru, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Ioan Gură de Aur*, în "Ortodoxia", anul IX, 1957, nr. 4 (octombrie-decembrie), 555-567; TILEA Gheorghe, *Starea de spirit în rugăciune după Sfântul Ioan Gură de Aur*, în "Glasul Bisericii", anul XXXVII, 1978, nr. 3-4 (martie-aprilie), 289-300; TILEA Gheorghe T., *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. I: *Libertatea și universalismul muncii*, 1946, 16 p.; Idem, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur*, vol. II: *Filosofia faptelor*, Curtea de Argeș, 1947, 28 p.; Idem, *Probleme fundamentale în opera moral-socială a Sfântului Ioan Gură de Aur*, V: *Biserica și Scriptura*, în "Glasul Bisericii", anul VIII, 1949, nr. 3 (martie), 89-118. Și extras, București, 1949; TOFANĂ Stelian, *Actualitatea gândirii teologice a Sf. Trei Ierarhi Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Ioan Gură de Aur – pentru teologii și teologia timpului nostru*, în „Teologie și științe umaniste”, Arad, 1997, vol. IV, 102-119; VOICU Constantin, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur și actualitatea ei*, Teză de doctorat în Teologie, Sibiu, 1975, 138 p.

Ioan Hrisostom este Iustin Moiescu, fostul patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.⁸ Lucrarea sa de referință, în acest sens, în care analizează opera exegetică, autenticitatea ei,⁹ locul Scripturii în activitatea kerigmatică a Sf. Ioan Hrisostom, concepția acestuia despre inspirația Scripturii, sensurile textului sfânt etc., este „*Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*”.¹⁰ De altfel, Patriarhul Iustin este singurul biblist român ortodox care s-a ocupat de analiza operei Sf. Ioan Hrisostom, iar lucrarea mai sus amintită este de referință în acest sens. Temele mari pe care le-a abordat autorul în lucrarea sa sunt legate de concepția hrisostomică față de izvoarele revelației divine – Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, inspirația Sf. Scripturi și consecințele inspirației divine, sensurile și mijloacele de interpretare. Pentru a avea o imagine de ansamblu asupra concepției Sf. Ioan Hrisostom, referitoare la Sf. Scriptură, dar și asupra modului în care un biblist român, de referință, l-a înțeles pe marele exeget și s-a raportat el însuși la problematica amintită, vom face, în cele ce urmează, o succintă prezentare a temelor amintite.

a - „Izvoarele” revelației divine în concepția Sf. Ioan Hrisostom

Pornind de la concepția sa potrivit căreia omul a fost înzestrat, în momentul creației, cu puterea de a-L cunoaște pe Dumnezeu și a deosebi binele de rău, în virtutea căreia puteri el era în măsură să comunice direct cu Dumnezeu, dar pe care a pierdut-o prin păcatul originar, Sf. Ioan Hrisostom crede că, în planul iconomiei divine veșnice, nici nu ar fi existat intenția din partea lui Dumnezeu de a da oamenilor o lege scrisă.¹¹ De aceea, atât legea scrisă a Vechiului Testament, cât și legea scrisă a Noului Testament, au fost rânduite de Dumnezeu numai din pricina slăbiciunii oamenilor¹², care nu s-au putut menține în apropierea Lui, prin legea morală naturală.¹³ Așadar, dacă nu e cu putință ca omul de astăzi să se apropie de

⁸ Născut în 1910, în Căndești, jud. Argeș. Studii: Atena (1930-1934, 1936-1937), Strassbourg (1934-1936); profesor de Noul Testament la Universitatea din Varșovia (1938-1939), Cernăuți (1940-1946); Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (1977-1983). Vezi amănunte, Mircea Păcurariu, *Dicționarul Teologilor Români*, București 1996, 278-280.

⁹ Vezi amănunte legate de autenticitatea scrierilor hrisostomice, POPA Daniel, *Opera bibliographica a Sfântului Ioan Gură de Aur* (Operele Sfântului Ioan Gură de Aur autentice, îndoielnice, neautentice conform CPG cu bibliografie & bibliografia hrisostomică românească), Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2002, 298 p;

¹⁰ Apărută în „Candela”, an. L-LII, 1939-1941, 116-238, și extras, Cernăuți, 1942, 120 p. O primă ediție retipărită a operei integrale a Patriarhului Iustin apare la inițiativa P. S. Calinic Argatu, Episcopul Argeșului și Muscelului, în Editura „Anastasia”, București 2003.

¹¹ Coment. la Isaia, C. I, Migne, P. G. 56, 19, cf. Iustin Moiescu, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sf. Ioan Hrisostom*, 35.

¹² Omil. II la Epist. I Cor., Migne, P. G., 61, 20, cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, 35.

¹³ “Astrele fără număr, care împodobesc bolta cerului, plantele și ființele care viețuiesc pe pământ, viețuioarele mărilor și păsările cerului sunt – potrivit crezului Sf. Ioan – capitole ale cărții celei mari, universul, în care citesc deopotrivă inculții și înțelepții, săracii și bogații, stăpânii și slugile... găsind fiecare acolo cunoștințele, pe care sufletul său le dorește despre Dumnezeu”. (Omil. X despre Statui, Migne, P. G. 49, 112, după Iustin Moiescu, *op. cit.*, 34.)

Dumnezeu, fără a avea nevoie de mijlocirea Sf. Scripturi, se cade atunci, ca din citirea lor, el să dobândească adevărurile de credință care să-l conducă la mântuire. Citându-l pe Sf. Ioan Hrisostom, Iustin Moiescu deduce necesitatea lecturii Scripturii, pentru omul modern, din următoarea cauză: „Scrise sub înrâurirea Duhului Sfânt, toate cele cuprinse în Sf. Scriptură nu sunt spuse numai pentru a lua cunoștință oamenii de ele, ci, îndeosebi, pentru a-i conduce la mântuire”.¹⁴ Așadar, Scriptura nu cuprinde referiri la toate evenimentele din cursul istoriei omenirii, desfășurate sub călăuzirea Duhului Sfânt și nici toate învățăturile pe care Dumnezeu le-a transmis lumii, în diferite epoci și în diferite împrejurări. Privită din această perspectivă, Scriptura nu se mai prezintă ca fiind singura cale de transmitere a revelației divine.

În acest sens, Sf. Ioan Hrisostom afirmă în termeni categorici că al doilea mod de transmitere a revelației este Sf. Tradiție. Referindu-se la acest fapt, Prof. Iustin Moiescu citează, în lucrarea sa, un comentariu al Sf. Ioan Hrisostom la textul din II Tes. 2, 15, unde se spune: „De aici este evident că Apostolii n-au predat toate prin epistolă, ci multe pe cale nescrisă; vrednice de crezut sunt acelea ca și acestea, deopotrivă. Astfel, să socotim vrednică de credință și tradiția Bisericii...”¹⁵ Referindu-se la un alt text din Noul Testament, și anume, la cuvintele din cuvântarea Ap. Pavel către prezbiterii Bisericii din Efes: „... ostenindu-vă astfel, trebuie să ajutați pe cei slabi, aducându-vă aminte de cuvintele Domnului Iisus care a zis: Mai fericit este a da decât a lua” (F. Ap. 20, 36), Ioan Hrisostom crede că aceste cuvinte ale Mântuitorului, care nu se găsesc menționate în nici o evanghelie, trebuie să fi fost cunoscute de Ap. Pavel din tradiția orală,¹⁶ prin intermediul căreia se vor fi păstrat și alte cuvinte din propovăduirea lui Iisus. Citând în lucrarea sa și alte texte noutestamentare, la care Sf. Ioan Hrisostom făcea referire, ca însemnând argumente în sprijinul Tradiției orale, devine evident faptul că Iustin Moiescu este preocupat de sublinierea contribuției hrisostomice la aprecierea Tradiției orale, în spiritualitatea și doctrina Bisericii Răsărite, ca însemnând a doua cale de transmitere a Revelației divine, egală cu Sf. Scriptură. Totuși, Iustin Moiescu ține să precizeze că „din aceste afirmații ale Sf. Ioan Hrisostom nu trebuie să tragem concluzia că toate adevărurile revelate, pe care le cunoaștem astăzi în Tradiția Bisericii, ar fi făcut cândva parte din cuprinsul Sf. Scripturi. Această concluzie este valabilă numai pentru textele citate de autorii inspirați ca făcând parte din Sf. Scriptură și pe care noi, astăzi, nu le găsim în nici o scriere inspirată. Celelalte învățături revelate, care nu se găsesc în Sf. Scriptură, alcătuiesc un tezaur de învățături dumnezeiești, numit Sf. Tradiție și care are valoare egală cu Sf. Scriptură.”¹⁷

¹⁴ Omil. VII Fac., Migne, P. G. 53, 65, cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, 39.

¹⁵ Omil. IV Ep. II Tes., Migne, P. G. 2, 488, cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, 40.

¹⁶ Omil. XIV Fap. Apost., Migne, P. G. 60, 316, cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, 41.

¹⁷ Iustin Moiescu, *op. cit.*, 43.

b – Inspirația - autoritatea supremă a Sf. Scripturi

Sf. Ioan Hrisostom vede autoritatea Sf. Scripturi în actul inspirației divine. El nu exclude partea de contribuție a factorului uman în compunerea scrierilor sfinte și nu se pronunță direct în favoarea inspirației verbale, dar, uneori, lasă impresia minimalizării contribuției factorului uman. Prof. Iustin Moiescu citează câteva pasaje din cuvântările Sf. Ioan Hrisostom din care s-ar putea trage o astfel de concluzie. Iată ce spune Sf. Ioan Gură de Aur despre Moise, de pildă: „ Moise a scris numai ceea ce a poruncit Duhul Sfânt”¹⁸; sau, despre Ap. Pavel afirmă că, învățăturile din Epistolele sale nu sunt omenești, întrucât „el nu grăiește nimic de la sine.”¹⁹ Prin gura lui Pavel a vorbit Mântuitorul Iisus Hristos, astfel că numai „glasul este al Apostolului, iar ideea și învățătura sunt ale Mântuitorului, care glăsuiește dinlăuntru lui”²⁰, sau, într-o altă omilie, citată de Iustin Moiescu, ideea pe care insistă Sf. Ioan Hrisostom este că nimic din scrierile Sf. Pavel nu aparține Apostolului, ci totul este operă a harului Duhului Sfânt, care dictează epistola.²¹ Așadar, în textele la care s-a făcut referire, ca de altfel, și în altele, *Ioan Hrisostom se arată ca favorizând teoria inspirației absolute și generale a Sf. Scripturi*. Făcând un comentariu la aceste texte, Iustin Moiescu este de părere că ele nu sunt suficiente pentru a ne face o idee completă despre concepția Sf. Ioan Hrisostom despre inspirația scrierilor sfinte, ci este nevoie de analiza tuturor textelor în care el face referire la acest fenomen.²²

Oricum, concepția Sf. Ioan Hrisostom referitoare la natura inspirației divine pare a fi însă destul de ambiguă. Astfel, după ce afirmă că nu este cu puțință o explicație rațională a acestui adevăr, adaugă: „Dacă fapte și pasiuni naurale de multe ori nu pot fi explicate, cu atât mai mult modul de acțiune al Duhului. Dar, dacă ar îndrăzni cineva să facă aceasta folosindu-se de figuri obscure, nu pentru a ne-o prezenta în mod limpede, ci pentru a o arăta ca într-o enigmă, eu socotesc că se întâmplă asupra profeților același lucru, cum ar fi dacă natura apelor curate, primind razele soarelui, s-ar lumina; așa și sufletele profeților, curățite mai întâi prin propria lor virtute, primesc darul Duhului și, însușindu-și lumina aceea, primesc astfel cunoștința celor viitoare”²³.

c - Citirea și interpretarea Sf. Scripturi

Pentru Sf. Ioan Hrisostom „necunoașterea Scripturilor este cauza tuturor relelor”²⁴, disprețuirea citirii lor fiind o cugetare diabolică.²⁵ Iar, o bună înțelegere a

¹⁸ Omil. XLIX, Fac., Migne, P. G. 54, 44; Omil. XX Fac., Migne, P:G. 53, 167, *Ibidem*, 54.

¹⁹ Omil. I Ep. I Tim., Migne, P. G. 62, 503, *Ibidem*, 57.

²⁰ Omil. XXX Rom., P. G. 60, 666; Cuvânt III despre Preoție, Migne, P. G. 48, 660, *Ibidem*, 57.

²¹ Omil. la Rom., XVI. 3, Migne, P. G. 51, 187, *Ibidem*.

²² Vezi amănunte în acest sens, *Sfânta Scriptură...*, 59-60, 65.

²³ Coment. Isaia I, Migne, P. G. 56, 14, după Iustin Moiescu, *op. cit.*, 69.

²⁴ Omil. IX Colos., Migne, P. G. 62, 361. Vezi și Omil. XXIX Ep. I Cor., Migne. P. G. 61, 250, *Ibidem*, 97.

Scripturii este condiționată de citirea ei continuă, indiferent de locul în care ne găsim. Iată cum argumentează Sf. Ioan acest adevăr: „După cum substanța aromatelor, cu cât este frecată mai mult între degete, cu atât răspândește o cantitate mai mare de parfum. Tot astfel, se poate constata și cu Scripturile: cu cât cineva se străduiește să le cerceteze mai mult, cu atât mai mare comoară descoperă în ele și poate să obțină de acolo bogăție multă și de negrăit.”²⁶ În acest sens, Sf. Ioan Hrisostom dă exemplu pe eunucul Candachiei, regina Etiopiei, care întorcându-se de la Ierusalim, unde fusese să se închine, stătea în carul lui, citind din proorocul Isaia (F. Ap. 8, 27-38). „Acest barbar - spune Sf. Ioan - să ne fie învățător nouă, celor care ducem o viață particulară, celor care sunt în oștire, celor care au ranguri înalte, tuturor, fără deosebire, bărbaților și femeilor, atât celor care locuiesc în casele lor, cât și monahilor. Cu toții să învețe că nici o vreme nu este piedică pentru citirea Sf. Scripturi; ci este cu putință să facem aceasta nu numai acasă, dar chiar mergând în piața publică, ori călătorii făcând, sau când ne găsim în tovărășia multora...”²⁷

Cât privește *dificultatea interpretării și înțelegerii* Scripturii, prof. Iustin Moisescu arată că Sf. Ioan Hrisostom o înțelegea ca venind, în cele mai multe cazuri, din următoarele aspecte:

- din însăși natura ideilor cuprinse în textul sfânt²⁸
- din faptul că astăzi ne găsim într-o vreme foarte îndepărtată de epoca în care au fost scrise cărțile Scripturii²⁹
- din necunoașterea exactă a caracteristicilor limbilor în care au fost scrise cărțile inspirate³⁰.

Ținând cont de aceste neajunsuri care îngreunează facilitarea interpretării și înțelegerii Scripturii, accentul pus de Sf. Ioan Hrisostom în interpretarea Scripturii, cade pe datoria clericilor de a o explica, și nu pe cea a creștinilor. În ceea ce-i privește pe cei din urmă, pentru a-și ușura propria înțelegere, îndemnul Sf. Ioan se rezumă la următoarele: „pericopa evanghelică, ce urmează a fi citită în fața voastră, luând-o fiecare în mâini, cu câteva zile mai înainte, să o citească fără întrerupere, șezând acasă și de mai multe ori să privească asupra celor cuprinse acolo, cu mare atenție și să le cerceteze bine; să însemneze ceea ce este clar și ceea ce este ascuns, ceea ce pare a fi contrariu acestora și ceea ce nu este; pe toate acestea, fără deosebire să le cercetați bine și astfel să veniți la ascultarea citirii Sf. Scripturi în biserică. Din această cercetare nu mic va fi câștigul și pentru voi, și pentru noi. Noi

²⁵ Omil. II. Mat., Migne, P. G. 57, 32, *Ibidem*.

²⁶ Omil. XIII Fac., Migne, P. G. 53, 106, *Ibidem*, 99.

²⁷ Omil. XXXV Fac., Migne, P. G. 53, 323, *Ibidem*, 100.

²⁸ Vezi Omil. XXIII Ioan, Migne P. G. 59, 141-142. *Ibidem*, 104.

²⁹ Omil. XXIX Ep. I Cor., Migne P. G. 61, 239. *Ibidem*.

³⁰ Vezi Omil. XXIX Ep. II Cor., Migne P. G. 61, 598; Omil. XXXVIII Ioan, Migne, P. G. 59, 216. *Ibidem*, 105.

nu vom avea nevoie de multă trudă pentru a lămuri sensul celor spuse, mintea voastră fiind mai dinainte familiarizată cu cunoștința cuvintelor; iar voi, în acest chip, veți deveni mai pricepuți și mai pătrunzători, nu numai la ascultare, nici spre învățare numai, dar și pentru a propovădui și altora.”³¹

Iată cât este de actual Sf. Ioan Hrisostom, pentru noi cei de azi, clerici, teologi ori simpli creștini, angajați toți în procesul interpretării Sf. Scripturi, pentru înțelegerea ei, în scopul mântuirii noastre!!

Prof. Iustin Moiescu se oprește în lucrarea sa și asupra modului în care Sf. Ioan Hrisostom înțelegea pregătirea interpretului pentru actul interpretării Scripturii. Astfel, prima condiție pentru această grea întreprindere este *curățenia vieții interpretului*, întrucât cel care ține Scriptura în mâini necurate nu poate să o înțeleagă.³² „După cum stomacul – zice Sf. Ioan Hrisostom – dacă este bolnav, nu poate primi alimente vârtoase și greu de mistuit, tot astfel și sufletul plin de mândrie și îngâmfare, lenevit și slăbit nu poate primi cuvântul duhovnicesc.”³³

Cât privește *metoda de interpretare*, Prof. Iustin Moiescu arată că Sf. Ioan Hrisostom nu respinge categoric interpretarea alegorică, specifică Școlii alexandrine, dar, este adevărat, se pronunță mai mult asupra interpretării literale a textului sfânt, și aceasta din rațiunea că „autorii sfinți n-au urmărit în compunerea cărților lor ascunderea adevărilor, ci propovăduirea lor.”³⁴ Cuvintele nu sunt, așadar, pentru ei mijloace de a-și ascunde cugetarea, ci de a transmite ideile. Totuși, Sf. Ioan nu se oprește, în interpretarea Scripturii, doar la însemnarea strict literală a cuvintelor, ci are mereu în vedere și însemnarea ideilor. Interpretînd, în acest sens, textul din Facere 3, 21: „Și a făcut Domnul Dumnezeu lui Adam și femeii sale veșminte de piele și i-a îmbrăcat cu ele”, Sf. Ioan Hrisostom afirmă că verbul „a făcut” trebuie înțeles în sensul că „a poruncit”, adică Dumnezeu nu a făcut veșminte primilor oameni, ci că El a poruncit lor să-și facă veșminte de piele și să se îmbrace cu ele, pentru a-și aduce neîncetat aminte de neascultarea lor.”³⁵

Dar, pe lângă sensul literal, Sf. Ioan Hrisostom acceptă și existența în textul Scripturii a sensului numit *anagologic*, care nu-l suprimă pe cel literal-istoric, ci îl însoțește, întregindu-l prin adăugirea unei idei mai înalte, care rezultă, de cele mai multe ori, din reflecția interpretului asupra evenimentelor viitoare, sau din considerații de ordin moral.³⁶ Cum înțelege Sf. Ioan acest sens, rezultă, spre exemplu, din precizarea pe care o face în comentariul său la Psalmul 110, 9: „Domnul a trimis izbăvire poporului său”, unde el spune: „în sens istoric se referă la libertatea iudeilor; în sens anagologic însă se referă la aceea a lumii întregi.”³⁷

³¹ Omil. XI Ioan, Migne, P. G. 59, 77. *Ibidem*, 109.

³² Vezi Omil. I Ioan, Migne, P. G. 59, 27-28; Omil. II Mat. Migne, P. G. 57, 30. *Ibidem*, 110.

³³ Omil. LV Fap. Apos., Migne, P. G. 60, 384. *Ibidem*, 111.

³⁴ Omil. II Fac., Migne, P. G. 53, 28-29, *Ibidem*, 135.

³⁵ Vezi Omil. XVIII Fac., Migne, P. G. 53, 150. cf *Ibidem*, 141.

³⁶ Vezi Iustin Moiescu, *op. cit.*, 145.

³⁷ *Ibidem*, 146.

Sensul anagogic nu trebuie însă confundat cu alegoria, întrucât primul însoțește sensul literal, în timp ce al doilea îl suprimă. Din acest punct de vedere, sensul anagogic ar părea a fi mai apropiat de cel tipic. Dar, Iustin Moiescu e de părere că el nu poate fi identificat nici cu cel tipic, deoarece „sensul tipic aparține, în principiu, reprezentării ideilor prin mijlocirea lucrurilor, în timp ce sensul anagogic se întemeiază îndeosebi pe exprimarea ideilor prin cuvinte.”³⁸

Cât privește *sensul alegoric*, deși nu-l folosește foarte des, Sf. Ioan Gură de Aur nu-l nesocotește total. Spre exemplu, textul din Isaia 11, 6: ”Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul și leopardul se va culca lângă căprioară; și vițelul și puiul de leu vor mânca împreună și un copil îi va paște”, îl interpretează alegoric, arătând că expresiile „lup”, „miel”, „căprioară”, „leopard”, „copil” etc. nu trebuie să fie înțelese literal, ci prin figura ființelor neraționale trebuie să înțelegem moravurile oamenilor.³⁹

Referindu-se la sensurile Sf. Scripturi, Iustin Moiescu e de părere că în interpretarea hrisostomică a Scripturii, se poate identifica și *sensul numit tipic*, adică exprimarea realizării perfecte în viitor a adevărului încorporat în sensul literal. Din acest punct de vedere, faptele istorice, ființele, lucrurile, care au servit la exprimarea a ceea ce se va întâmpla în viitor, poartă numele de *tipuri* sau *preînchipuiri ale realității*, iar adevărul mai înalt, pe care acestea îl comportă, pe lângă sensul literal-istoric, poartă denumirea de sens tipic.⁴⁰ Așadar, sensul tipic stă alături de cel literal, fiecare păstrându-și valoarea proprie. Spre exemplu, șarpele înălțat de Moise în pustie (Num. 21, 8-9), în însemnarea sa literală, este un fapt real istoric, iar în însemnarea sa tipică, referindu-se la răstignirea Mântuitorului pe Cruce, are în vedere tot un fapt real, istoric.

În acest raport de preînchipuire a unei alte realități se găsește, de fapt, Vechiul Testament față de Noul Testament, cel dintâi fiind tip, umbră, imagine a celui de-al doilea.⁴¹ Adam, spre exemplu, este tip al Mântuitorului, căci, după cum el a devenit cauza morții tuturor celor născuți din el, cu toate că ei n-au mâncat din pomul oprit, tot astfel și Mântuitorul, prin moartea Sa pe cruce, este aducătorul mântuirii pentru creștini, cu toate că nu toți practicaseră dreptatea.⁴² Melchisedec – comentează Sf. Ioan Hrisostom – omul „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții” (Evr. 7, 3), este tip al Mântuitorului, „care nu a avut pe pământ tată, nici în cer mamă”.⁴³

Iustin Moiescu arată în continuare că, potrivit concepției Sf. Ioan Hrisostom, „tipurile” există și în Noul Testament. Spre exemplu, după ce interpretează literal istorisirea vindecării slăbănogului de la Scăldătoarea Vitezda, Sf. Ioan Hrisostom adaugă: ”Ce este deci, ceea ce descrie? Trebuia să dea un Botez, care are multă putere și

³⁸ *Ibidem*, 149-150.

³⁹ Coment. la Ps. XLVI, Migne, P. G. 55, 209, *Ibidem*, 152.

⁴⁰ Iustin Moiescu, *op. cit.*, 153.

⁴¹ *Ibidem*, 156.

⁴² Vezi Cuvânt VI despre Lazăr, Migne, P. G. 48, 1037, cf. Iustin Moiescu, *op. cit.*, 158.

⁴³ Omil. XXXV Fac., Migne, P. G., 53, 328, *Ibidem*, 159.

har, un Botez care curăță toate păcatele și face vii pe cei morți”.⁴⁴ Așadar, minunea de la Vitezda, un fapt real, istoric, preînchipuie, potrivit Sf. Ioan Hrisostom, taina Sf. Botez.

Prof. Iustin Moisescu este preocupat și de modul în care Sf. Ioan Hrisostom înțelege roadele lecturii cuvântului sfânt, astfel că el dedică un studiu interesant acestei teme, intitulat *Folosul citirii Sfintei Scripturi după Sfântul Ioan Hrisostom*, în *Revista Teologică*, anul XXXIII, 1943, nr. 1-2 (ianuarie-februarie), p. 91-97. La acea dată, Iustin Moisescu era profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cernăuți.

Articolul apărea în contextul în care acest număr al Revistei Teologice era dedicat Sfintei Scripturi (sub tema „Învățătura Învățăturilor”) și este de fapt, așa cum se arată în prima notă de subsol, o reproducere fragmentară din lucrarea *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Cernăuți, 1942, p. 111-118. Folosindu-se de citate din Sfântul Ioan Gură de Aur, autorul demonstrează că Sfânta Scriptură cuprinde învățătura cea adevărată și principiile morale. De aici rezultă că, citirea cuvântului revelat este în egală măsură o datorie de creștin și o necesitate naturală. Spre a-i fi de folos însă citirea Scripturilor, creștinul trebuie să identifice scopul citirii cuvântului revelat cu cel pentru care cărțile biblice au fost scrise. Păstrarea constantă a contactului cu Scripturile inspirate înseamnă accesul nemijlocit la revelație și la învățăturile morale. Sfântul Ioan face însă o distincție între simpla citire a Scripturilor și înțelegerea lor. Numai cei care perseverează în citire ajung să înțeleagă Scripturile. Ele pot deveni sursă de sfințenie numai prin perseverență. Sfânta Scriptură este asemenea unei chitare – exemplifică Sfântul Ioan Hrisostom – care, în mâna unui artist, scoate melodii frumoase, iar în mâna unui neștiutor, scoate doar sunete deranjante. La fel, Scriptura poate primi sensuri greșite, dacă este citită de un neștiutor, însă este sursă de viață pentru cei care știu să o interpreteze cum se cuvine.

Concluzii

Spațiul biblic românesc este, așadar, destul de sărac în abordări de referință a operei marelui exeget și predicator, Sf. Ioan Hrisostom.

Cu excepția fostului patriarh Iustin Moisescu, în ale cărui contribuții biblice, Sf. Ioan Hrisostom ocupă un loc aparte, teologia biblică ortodoxă românească nu mai cunoaște opere de referință în acest domeniu.

Așadar, literatura biblică românească referitoare la opera exegetică a marelui orator al secolului de aur creștin, este relativ veche și destul de nesistematizată.

Cea mai mare parte a citărilor făcute de autorii studiilor analizate sunt referiri la citate indirecte și nu la cele originale, ceea ce reduce considerabil valoarea de sens a referințelor biblice hrisostomice.

⁴⁴ Omil XXXVI Ioan, Migne, P.G. 59, 203, *Ibidem*, 162.

TEOLOGIE ISTORICĂ**CATEDRA DE “ISTORIE BISERICESCĂ” 1924-1952****IOAN-VASILE LEB**

RÉSUMÉ. La chaire d’Histoire Ecclésiastique (1924-1952). En voulant élever le niveau de l’enseignement théologique de son évêché, Nicolae Ivan a jeté, en 1924, les bases de L’Académie Théologique Orthodoxe de Cluj. Parmi les chaires les plus importantes figuraient celle d’histoire ecclésiastique, qui consistait en trois disciplines: l’histoire ecclésiastique générale, l’histoire de l’Église Roumaine et la patrologie. Entre 1924 et 1952, date de sa dissolution, la chaire a été détenue par trois professeurs de haute culture théologique et prophane: Gheorghe G. Stănescu, Alexandru Filipașcu et Ioan Lupaș. La présente étude comprend la thématique et le programme des cours, ainsi qu’une courte bio-bibliographie de chacun de ces professeurs.

Dorind să ridice nivelul teologic și cultural al eparhiei episcopul Nicolae Ivan a purces, precum se știe la înființarea Academiei Teologice Ortodoxe din Cluj. Avea ca sfetnici pe doi dintre marii istorici ai timpului: profesorii dr. Silviu Dragomir¹ și Pr. Dr. Ioan Lupaș², amândoi formați în cunoscuta școală teologică de la Sibiu, înființată de vrednicul de pomenire mitropolitul Andrei Șaguna³. Silviu Dragomir întocmise și a prezentat Proiectul de Regulament pentru calificarea și numirea profesorilor, aprobat de Sinodul Eparhial din 7 mai 1924⁴. Cel de al doilea, profesorul Ioan Lupaș va deveni un adevărat „spiritus rector” al nou înființatei școli, el fiind și cel ce a rostit un înflăcărat cuvânt la inaugurarea festivă a cursurilor, în 6 decembrie 1924 și făcând apoi și parte din corpul profesoral al institutului⁵.

Cum era și firesc, între catedrele fundamentale, figura și cea de Istorie bisericească, ce consta din trei discipline de istorie bisericească, și anume: Istoria bisericească generală, Istoria Bisericii Române și Patrologia⁶. Ca și pentru celelalte

¹ Vezi Pompili Teodor, *Dragomir Silviu*, în „Enciclopedia istoriografiei românești”, București, 1978, p. 129-130; Silviu Dragomir, *Studii privind istoria revoluției române de la 1848*, Ed. Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989, p. 7-41; M. Păcurariu, *O sută de ani de la nașterea istoricului Silviu Dragomir*, (1888-1962), în „M. A.” XXXIII (1988), nr. 2, p. 109-122.

² Pompiliu Teodor, *Lupaș Ion*, în „Enciclopedia istoriografiei românești”, București, 1978, p. 202.

³ Cf. M. Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic de la Sibiu*, 1786-1986, Sibiu 1987.

⁴ Cf. Dr. G. L. Munteanu, *Istoricului înființării Institutului teologic mai târziu Academia Teologică Ortodoxă Română din Cluj*, în “Anuarul 1924-1930”, Edit de Academia Teologică Ortodoxă Română, Cluj, 1930, p. 19.

⁵ Vezi *Cuvântarea D-lui fost Ministru Dr. I. Lupaș, rostită la inaugurarea festivă a cursurilor*, în *Decembrie 1924*, în vol. “Zece ani în slujba Bisericii și neamului, 1924-1934”, Cluj, 1934, p. 18-20 și 31-33.

⁶ Cf. *Anuarul 1924-1930*, p. 21. Vezi și : *Episcopul Nicolae Ivan (1855-1936), ctitorul reînviatului Episcopii a Vadului, Feleacului și Clujului*, Studii și documente, Cluj, 1985; Alexandru Moraru, *La răscruce de vreme o viață de om: Nicolae Colan, episcopului Vadului, Feleacului și Clujului 1939-1957*, Cluj-Napoca, 1989, p. 82-85.

catedre, candidații trebuiau să fie „creștini ortodocși și să aibă titlul de doctori în teologia ortodoxă”⁷.

În urma publicării la concurs a catedrelor de specialitate, pentru Istoria bisericească au fost înregistrate cererile a trei candidați, și anume: Gheorghe Stănescu, Ioan Mardan și Nicolae Dima – Chiriac. Cel dintâi, Gheorghe Stănescu, a fost student la Facultatea de Filosofie din Viena, absolvent al Institutului teologic din Sibiu în 1920 și absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți și doctor în teologie⁸. Al doilea, Ioan Mardan era profesor la Liceul „Regele Ferdinand” din Turda, absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți, doctor în teologie și licențiat în istorie și geografie la Facultatea de Litere din Iași⁹. Al treilea candidat, profesorul Nicolae Dima Chiriac era licențiat al facultății de Teologie din București, doctor în Teologie, licențiat al Facultății de Litere și filosofie din București¹⁰. Toți cei trei candidați erau, așadar, bărbați cu o înaltă calificare teologică și de specialitate, ceea ce îngreua pe de o parte alegerea. Pe de altă parte însă, era asigurată catedra cu un dascăl valoros.

Comisia de examinare, compusă din episcopul Nicolae Ivan, președinte, profesorii universitari Ioan Lupăș și Silviu Dragomir și dr. Sebastian Stanca și Andrei Ludu, asesori consistoriali, în ședința din 8 septembrie 1924 a declarat reușit pe Gheorghe Stănescu, care va onora catedra de Istorie bisericească până aproape de desființarea institutului.

De-a lungul anilor, această catedră a avut următoarea configurație:

Pe anul universitar 1924/1925 erau prevăzute:

Cursul I: Istoria bisericească universală – 5 ore / săptămână

Cursul II: Istoria Bisericii Ortodoxe Române – 2 ore / săptămână

Cursul III: Patrologia și Patristica – 2 ore / săptămână,

în total 9 ore pe săptămână¹¹.

Simțindu-se imperios necesară îmbunătățirea programei analitice și a repartizării materiilor, Adunarea Eparhială din aprilie 1925 aprobă urcarea duratei anilor de studiu de la 3 la 4, precum și sporirea catedrelor pentru discipline teologice la cel puțin șase¹². Ca urmare, programa analitică prevedea următoarele discipline de *Istorie bisericească*:

Anul I: Istoria Universală a Bisericii – 4 ore/ săptămână

Anul II: Istoria Universală a Bisericii – 2 ore/ săptămână,

- Istoria Bisericii Române – 3 ore/ săptămână, în total 9 ore pe săptămână.

Acestea erau disciplinele „obligatoare pentru examenele semestrale și generale”¹³.

Pe lângă acestea se mai prevedeau ca „discipline obligatoare pentru examenele semestrale”:

Anul II: Patrologia și Patristica – 2 ore/ săptămână:

⁷ *Ibidem*, p. 20.

⁸ *Ibidem*, p. 22; N. Păcurariu, *op. cit.*, p. 163.

⁹ Cf. “Anuarul 1924-1930”, p. 22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 23.

¹¹ *Ibidem*, p. 25-26.

¹² *Actele Sinodului* din 1925, cl. 32 și 33.

¹³ *Zece ani în slujba Bisericii și neamului ...*, p. 346.

Anu III: Arta bisericească – 1 oră/săptămână, în total 3 ore pe săptămână¹⁴.

Ca urmare a acestei reorganizări, *Catedra de istorie bisericească* conținea următoarele discipline:

- a) Istoria Universală a Bisericii
- b) Istoria Bisericii Române
- c) Patrologia și Patristica
- d) Arta bisericească¹⁵.

Această grupare a disciplinelor ca și a catedrelor, avea în vedere ideea ca Academia „la timpul oportun să fie transformată fără nici o greutate în facultate și să poată fi atașată Universității”¹⁶. Titularul catedrei de istorie bisericească va fi profesorul Gheorghe Stănescu, devenit definitiv din anul 1927. Tot el era între 1927-1940 bibliotecarul academiei¹⁷. Începând cu anul universitar 1934-1935 Academia va coopta în rândul profesorilor și pe preotul dr. Ioan Lupaș, membru al Academiei Române și fost ministru care va predă cursul de Istoria Bisericii Române¹⁸, ridicând astfel atât nivelul pregătirii studenților, cât și prestigiul școlii. Acest fapt va avea repercursiuni și asupra repartizării orelor pentru fiecare profesor. De pildă, în anii școlari 1935-1937 profesorul Gheorghe Stănescu a predat:

Istoria bisericească universală, anii I-II, 4, 2 ore/ săptămână.

Patrologia II 2 ore/ săptămână

Seminar II 2 ore/ săptămână,

în total 10 ore pe săptămână. Profesorul Ioan Lupaș predă Istoria Bisericii Române, la anii I, II, 2, 2 ore pe săptămână, în total 4 ore pe săptămână¹⁹.

Anul universitar 1937-1938 aduce unele noutăți în privința catedrei de Istorie bisericească, întrucât personalul didactic era alcătuit din profesori titulari și suplinitori sau conferențieri. Acum, profesorul Gheorghe Stănescu predă următoarele discipline:

- Istoria bisericească universală, anul I, 6 ore/ săptămână

- Istoria bisericească universală, anul II, 1 oră/ săptămână

- Patrologie, anul II, 2 ore/ săptămână

- Seminar Istorico-Patrologic, anul II, 1 oră/ săptămână

- Teologia fundamentală (suplinire) anul III, 3 ore/ săptămână, în total 13 ore/ săptămână.

Fiind titular la catedra de „Istoria modernă a Românilor” și „Istoria Transilvaniei” de la Universitatea din Cluj, profesorul Ioan Lupaș propunea prin suplinire conferința de „Istoria Bisericii Române”, I-II, 2 ore pe săptămână²⁰.

O nouă sistematizare și o nouă repartizare a materiilor făcute prin „legea de raționalizare și sistematizare a învățământului superior” promulgată la 3 noiembrie 1939, a atras după ea și modificarea programei de învățământ a Academiei Teologice

¹⁴ *Ibidem*, p. 346-347.

¹⁵ *Ibidem*, p. 348.

¹⁶ *Ibidem*, p. 345.

¹⁷ *Ibidem*, p. 356.

¹⁸ *Ibidem*, p. 351; „Anuarul” pe anii 1935-1937, p. 154-155.

¹⁹ „Anuarul” pe anii 1935-1937, p. 154-155.

²⁰ Cf. „Anuarul” pe anul 1937-1938, p. 89-94.

Ortodoxe din Cluj. Înainte de promulgarea legii, catedra de „Istoria bisericii universale”, al cărei titular era același Gheorghe Stănescu, era prevăzută cu următoarele discipline:

Istoria Bisericii Universale	- 7 ore săptămânal
Patrologia	- 2 ore săptămânal
Seminar de istoria bisericească	- 1 oră săptămânal, în total 10 ore/ săptămână

Profesorul Ioan Lupaș propunea mai departe conferința de „Istoria bisericii române”, 2 ore săptămânal. Cum nu existau profesori pentru Teologie Fundamentală și Misionarism, ele erau suplinite de către profesorul Gheorghe Stănescu, așa încât orarul său săptămânal era următorul:

Istoria bisericii universale,	anul I, 5 ore/săptămână
Istoria bisericii universale,	anul II, 2 ore/săptămână
Patrologie,	anul II, 2 ore/săptămână
Seminar de istorie bisericească,	anul II, 1 oră/săptămână
Teologie Fundamentală (suplinire),	anul II, 2 ore/săptămână
Misionarism (suplinire),	anul III, 1 oră/săptămână, în total 13 ore săptămânal ²¹ .

După legea amintită, în semestrul II, 11 ianuarie-31 mai 1939 catedra de Istoria bisericească avea aceleași discipline, dar cu un număr redus de ore și anume:

Istoria bisericii universale,	4 ore săptămânal
Patrologie	2 ore săptămânal
Seminar de istorie bisericească,	1 oră săptămânal, în total, 7 ore săptămânal.

Se menținea, în continuare: conferința de Istoria bisericii române, cu 2 ore săptămânal, propusă tot de profesorul Ioan Lupaș însă nu la bugetari, ci la onorifici. Lipsa de catedre didactice impune, pe mai departe, împlinirea unor catedre de către profesorii titulari, așa încât, profesorul Gheorghe Stănescu preda acum următoarele discipline.

Istoria bisericii universale, anii I-II,	4 ore/ săptămână
Patristica	II, 2 ore/ săptămână
Seminar de istorie bisericească, II,	1 oră/săptămână
Arheologia biblică	I-II, 1 oră/săptămână
Istoria Sfântă a V.T.	I-II, 1 oră/săptămână, în total 9 ore săptămânal ²² .

Începând cu anul universitar 1939-1940 profesorul Ioan Lupaș nu mai preda cursul de Istoria Bisericii Române care va fi preluat de către profesorul Gheorghe Stănescu, fapt pentru care acum catedra de Istoria bisericească va avea următoarea configurație:

- 1) Istoria bisericii universale, 5 ore săptămânal
- 2) Seminar de istorie bisericească, 1 oră săptămânal
- 3) Patrologie, 1 oră săptămânal
- 4) Istoria Bisericii Ortodoxe Române, 2 ore săptămânal, în total 9 ore săptămânal.

Din cauzele amintite mai sus, profesorul Stănescu împlinea și alte discipline, ceea ce făcea ca programul său săptămânal să fie următorul:

²¹ Cf. “Anuarul” pe anul 1938-1939, p. 143-146.

²² Ibidem, p. 147-150.

Istoria Bisericii universale,	anul I, 3 ore săptămânal
Istoria Bisericii universale,	anul II, 2 ore săptămânal
Seminar de istorie bisericească,	anul II, 1 oră săptămânal
Patrologie,	anul II, 1 oră săptămânal
Istoria Bisericii Ortodoxe Române,	anii I-II, 2 ore săptămânal
Limba ebraică (suplinire)	anul I, 1 oră săptămânal
Arheologia biblică (suplinire)	anul I, 2 ore săptămânal

Istoria Sfântă a V.T. (suplinire) anul I, 1 oră săptămânal, în total 13 ore săptămânal²³. Odată însă cu încheierea odiosului Diktat de la Viena, din 1940, Clujul și odată cu el și Academia Teologică Ortodoxă Română au avut de suferit ororurile războiului și mai ales atrocitățile la care s-au dat revizionistii maghiari²⁴. Mai târziu șenilele rusești și propaganda comunistă vor încerca însăși demolarea creștinismului românesc, rezultatul fiind închiderea porților academiei noastre în anul 1952.

În răstimpul scurs de la înființarea în 1924 și desființarea în 1952, a academiei, catedra de istorie bisericească a fost deținută de profesori de înaltă cultură teologică și profană, și anume: profesorul Gheorghe G. Stănescu și profesorul Alexandru Filipașcu și, pentru o vreme, profesorul Ioan Lupaș, care a predat numai cursul de Istoria Bisericii Române fiind titular la catedra de Istorie a Universității din Cluj. Iată câteva date biografice despre fiecare:

Profesorul Ghergh G. Stănescu s-a născut la 15 noiembrie 1897 la Brașov unde-și face și studiile. După ce-și ia bacalaureatul la liceul „Andrei Șaguna” din Brașov se înscrie la Institutul „Andreian” din Sibiu, devenind în 1920 absolvent al vechii școli șaguniene. De aici pleacă la Cernăuți unde va deveni „doctor în teologie” al Facultății de Teologie de aici, după care se îndreaptă spre Viena. Va fi atras în special de istorie, ceea ce-l face să se înscrie la Facultatea de Filosofie unde-și va face o solidă cultură în acest domeniu. La 1 septembrie 1924 va ocupa prin suplinire, catedra de „Istorie Bisericească Universală și Patrologie” de la nou înființatul Institut Teologic Ortodox din Cluj, devenind titular definitiv din anul 1927. În tot acest timp (1927-1940) G. G. Stănescu va deține și postul de bibliotecar al bibliotecii institutului. Din anul 1935 deține și funcția de secretar al Frăției Ortodoxe Române, secția Eparhiei Cluj, iar în 1939 a fost hirotonit diacon²⁵. Odiosul Diktat de la Viena și fărâdelegile revizionistilor unguri, ca și instaurarea regimului comunist în România i-au adus o seamă de necazuri. Căci ca și alți clujeni, profesorul Gh. Stănescu va fi nevoit să se refugieze la Sibiu (1940-1945), unde va fi cooptat la catedra de istorie a profesorului Romulus Cândea. La Institutul de la Cluj, cursurile sale vor fi suplinite între 1940-1945 de preotul profesorul Emil Nicolescu, un bărbat cu înaltă cultură teologică. Între 1947-1948 profesorul Gh. Stănescu a funcționat la Departamentul Cultelor în București.

²³ Cf. "Anuarul" pe anul 1939-1940, p. 325-328.

²⁴ Mihai Fătu, *Biserica românească din nord-vestul țării sub ocupația horthystă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1985; Nicolae Corneanu, *Biserica românească din nord-vestul țării în timpul prigoanei horthyste*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1986.

²⁵ Cf. "Anuarul" pe anul 1938-1939, p. 142. Mulțumim Părintelui Ioan Bria din Cluj pentru importanțele informații istorice oferite.

Reîntors la Cluj își reia cursul de Istorie bisericească universală, precum și cel de bibliotecar; între 1948-1952 Gheorghe Stănescu își păstrează postul de profesor la Institutul Teologic Ortodox din Cluj. După desființarea acestuia, între 1952 – 1956 funcționează ca bibliotecar al Școlii de cântăreți bisericești; devenită „Seminar Teologic Ortodox din Cluj”. S-a stins din viață în anul 1956, în vârstă de 59 de ani.

Ca profesor s-a distins prin cursurile elevate pe care le-a ținut, cât și prin spiritul enciclopedist pe care-l avea. Dovadă stau suplimentele pe care le-a făcut și pe care le-am amintit mai sus. S-a remarcat, de asemenea, prin studiile publicate, atât în limba română cât și în germană. Iată câteva titluri: „Das concil von Nicea”; „Das reformation sfest”; „Istoria omenirii după Biblie”; Iisus Hristos, punctul de gravitație al istoriei omenirii”; „Ieslea vorbitoare”; „Răspuns uniților”²⁶; „Epoca de aur a literaturii creștine armene (secolul al V-lea)”²⁷; „Politica imperialistă a Papii Inocențiu al III-lea și luptele de succesiune dintre Stanfi și Welfi”²⁸; „Eusebiu al Cezareei”²⁹; „Kaiser Konstantin der Grosse”; „Papst Gregor VIII und Kaiser Heinrich IV”; „Ieslea vorbitoare”; „Zwingli und Calvin”; „Din istoria persecuțiilor creștine”³⁰; preluat și tipărit sub titlul „Din suferințele primilor creștini” (studiul istoric), București, 1940; „Căderea Ierusalimului”³¹; „Maniheismul” ș. a.

Profesorul Gh. G. Stănescu a ținut de asemenea, o seamă de conferințe organizate de F. O. R. și de Asociația Femeilor Ortodoxe în diferite localități ale eparhiei, cum ar fi: „Ortodoxia”, Apahida, 1936; „Ortodoxia în Rusia contemporană”, Cluj, 1936; „Puterea credinței în viața neamului nostru”, Bucium, 1937; „Valoarea Ortodoxismului la poporul român”, Cluj, 1938; „Aspecte din raiul roșu”; „Duminica Ortodoxiei”, „Ortodoxismul în luptă cu împărații iconoclaști”³² și multe altele. De asemenea, a fost un statornic colaborator al revistelor „Renașterea” și „Viața ilustrată”, editate de episcopii Nicolae Ivan și Nicolae Colan.

Încununarea operei sale a constituit însă un manual de Istoria Bisericii Universale, alcătuit împreună cu Teodor M. Popescu și Teodor Bodogae și apărut în anul 1950³³, în mare parte putând fi folosit și azi ca manual pentru studenții teologi.

Urmașul său la catedră, între 1949-1952, a fost profesorul Alexandru I. Filipașcu, unul dintre eminenții specialiști în istoria Transilvaniei.

Alexandru I. Filipașcu s-a născut la 20 aprilie 1902, în comuna Petrona, județul Maramureș, era al șaptelea copil al lui Gavril și Ioana Filipașcu. A făcut studii secundare la Schit și Beiuș. În octombrie 1920 își începe studiile la Roma, alături de teologie aici studiază și filozofia, la care își va lua doctoratul cu teza „De origine legum”.

²⁶ Toate acestea au fost scrise până în anul 1930. Cf. „Anuarul” pe anii 1924-1930, p. 39.

²⁷ Cf. „Anuarul 1935-1937”, Ed. Academia Teologică Ortodoxă, Cluj, 1937, p. 90-150.

²⁸ Cf. „Anuarul pe anul școlar 1938-1939”, p. 3-76.

²⁹ Este un fragment din Cursul de „Patrologie”, ținut studenților de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj. Cf. „Anuarul pe anul școlar 1939-1940”, p. 94-142. Reluat și tipărit, Cluj, 1940.

³⁰ Cf. Vol. „Zece ani în slujba Bisericii și neamului”, p. 45.

³¹ „Revista Teologică”, Sibiu, XXXIII (1943), nr. 3-4, p. 180-200 și nr. 7-8, p. 348-359.

³² Cf. Vol. „Zece ani în slujba Bisericii și neamului”, p. 203-215 și 45.

³³ Teodor M. Popescu, Gheorghe Stănescu, Teodor Bodogae, „Istoria bisericească universală pentru Institutul teologic”, 2 vol., București, 1956; Ed. II-a, vol. I, București, 1975.

Audiază tot aici și alte cursuri de: economie, politică, filologie romanică și istorie universală. De asemenea, își ia, tot la Roma, licența în teologie, urmând ca doctoratul să-l susțină în ianuarie 1928, la Facultatea de Teologie a Universității de Stat I. Cazimir din Lemberg-Lwow, după ce susținuse deja examene riguroase la Viena și Munchen.

Reîntors în țară, va funcționa ca profesor de istorie și geografie la clasele IV-VIII, la Școala normală de baieti și la Liceul "Wasselenyi" din Zalău între anii 1923-1925. Apoi, între anii 1925-1928 este profesor de religie la Gimnaziul și la Școala de artă și meserii din Vișeu de Sus, iar între anii 1928-1940 funcționează la Liceul "Domnița Ileana" din Sighetul Marmaților. Între timp, în anul 1929, episcopul Iuliu Hosu l-a hirotonit, la Gherla, întru preot. El nu va renunța însă la "dascălie". Însă, în urma "Diktat"-ului de la Viena a fost nevoit să se refugieze la Alba-Iulia. Ca președinte al refugiaților din Ardealul de Nord, Alexandru I. Filipașcu conduce o puternică acțiune de protest împotriva nedreptului Diktat de la Viena. Ajuns la Sibiu, între 1941-1945 funcționează ca profesor la liceul "Gheorghe Lazăr" din localitate și ține o seamă de conferințe pe teme istorice. Este de asemenea membru al "Asociației pentru cultura poporului român-Despărțământul ASTRA-Sighet.

Între anii 1943-1945 este asistent, apoi șef de lucrări (1945-1948) la "Centrul de studii și cercetări privitoare la Transilvania" din Sibiu și paralel profesor la Seminarul pedagogic (actualul Liceu "Emil Racoviță") (1945-1948) și la Institutul Teologic Ortodox din Cluj (1949-1952) până la închiderea acestuia. Acum, Alexandru Filipașcu va susține, pe lângă cursurile universitare obligatorii, și o seamă de conferințe. De pildă, la 10 aprilie 1949 a fost solicitat să țină la "Schimbarea la Față" o conferință în memoria lui Petru Movilă. Apoi, în cadrul cursurilor de la Centrul de Îndrumare Preotească din Cluj-Napoca, la 4 iulie 1949 a susținut conferința "Actul Unirii privit prin prisma adevărului istoric". A doua zi, 5 iulie, a ținut o conferință despre "Influențele slave în literatura și arta Bisericii Române. Relațiile bisericești române-ruse", iar la 6 iulie a vorbit despre faptul că Biserica Română a fost de la început Biserica Ortodoxă.

Ca istoric regional, Alexandru Filipașcu a fost preocupat, cu precădere, de istoria Maramureșului, a voievodatului maramureșan, de genealogia unor familii nobile române din această provincie istorică. A militat, de asemenea pentru Marea Unire care s-a înfăptuit la 1918. A fost colaborator la multe ziare și reviste, între care: "Țara"; "România Nouă"; "Plaiuri năsăudene"; "Transilvania"; "Revista Istorică Română" și altele.

Preocupările sale istorice s-au concretizat într-o serie de lucrări care-și păstrează și acum actualitatea. Iată câteva: "Istoria Maramureșului", București, 1940, 270 p; "De la românii din Maramureș, Oameni, locuri, cântece", Sibiu, 1943, 87 p; "Le Maramures", Sibiu, 1944, 52 p; "Voievodatul Maramureșului, Originea, structura și tendințele lui", Sibiu, 1945, 32 p; "Vechimea vieții românești în Maramureș și descălecatul Moldovei" ș. a. A fost ancorat însă și în realitatea imediată scriind, de pildă: "Revizionismul maghiar și drepturile noastre asupra Daciei" (1936); "Înstrăinarea unor familii și averi maramureșene" (după 1940) sau "Contribuții documentare la administrarea Maramureșului" (după 1940). De asemenea alături de Mihai Dan și Dumitru Prodan publică în "Résumé de Transylvanie" o serie de studii.

Recunoașterea sa științifică a fost aceea care l-a adus alături de Gheorghe Moisescu și Ștefan Lupșa spre a întocmi manualul de Istoria Bisericii Române care va apărea în două volume I-II, București, 1957/1958. Între timp, însă Alexandru Filipașcu a avut de îndurat crunta prigoană comunistă, fiind purtat din temniță în temniță. Va ajunge, în cele din urmă, la canal unde își va da obștescul sfârșit la 20 decembrie 1952 în localitatea Valea Neagră, județul Constanța³⁴.

De fapt, în anul 1952 și Institutul Teologic își va închide porțile, viitorul profesor Paul Mihail devenind profesor la Seminarul teologic ce continua, de fapt, activitatea începută în anul 1924, dar la un nivel inferior, gimnazial.

Titanul istoriei bisericești din perioada aceasta a fost, de fapt, preotul profesor Ioan Lupăș a cărui personalitate este deosebit de bine cunoscută. De aceea, vom schița doar foarte pe scurt activitatea sa.

Născut la 9 august 1880 în comuna Săliște, județul Sibiu, din părinții Toma Lupăș și Marina n. Popa Comanicu, viitorul istoric a studiat la școala primară ortodoxă din satul natal, la liceul din Sibiu și Brașov și la Universitățile din Budapesta și Berlin. În octombrie 1904 devine doctor în filozofie, cu o teza despre “Biserica ortodoxă română din Transilvania și unirea religioasă în cursul veacului al XVIII-lea”, având ca îndrumător pe profesorul Marczali Henrik.

La 1 septembrie 1905 își începe cariera didactică la Institutul Teologic Andreian, la catedra de Istoria Bisericii, până în anul 1909. Între 1909-1919 a fost protopop de Săliște și Inspector școlar confesional, apoi Secretar general al Resortului de Culte și Instrucție publică în Sibiu (1918-1919). Membru activ al Academiei Române (din 1916) și președinte al Secțiunii Istorice (din 1930), a fost premiat de Academia Română (1910) pentru monografia istorică asupra Mitropolitului Andrei Șaguna. Este ales vicepreședinte al Secțiunii Istorice a Astrei, apoi deputat în Congresul Național-Bisericesc din București, în cel Mitropolitan din Transilvania și în Sinodul Eparhiei Cluj. A fost membru în Comisia celor 15 pentru pregătirea proiectului de lege relative la unificarea organizației reconstituționale bisericești în comisiunea pentru conservarea monumentelor istorice, secția Transilvania. Între 1926-1927 a fost Ministru al Sănătății și Ocrotirilor sociale, precum și Președintele Ligii Antirevizioniste Române, secția pentru Transilvania. După înființarea Universității clujene devine profesor titular de Istoria modernă a Românilor și de Istoria Națională, fiind și codirector al Institutului de Istorie Națională din Cluj, unde a îndrumat generații de studenți, a condus doctorate și a avut elevi care au reprezentat de fapt Școala istorică de istorie de la Cluj. Fiind profesor de istorie nouă a românilor și de istoria Transilvaniei, apoi de istoria românilor la Universitatea din Cluj (1919-1946), Organizează împreună cu Alex. Lapedatu Institutul de Istorie Națională din Cluj (1920) al cărui director va fi între (1920-1945). A fost membru corespondent (din 1916 la propunerea lui N. Iorga) și președinte al Secției istorice (1932-1935) a Academiei Române și membru în

³⁴ Nicolae Edroiu, *Filipașcu, Alexandru I.*, în „Istoria istoriografiei românești”, București, 1978, p. 142-143; Ciolte Ioan-Vasile, *Viața și activitatea preotului profesor doctor Alexandru Filipașcu*. Lucrare de licență, Cluj-Napoca, 1994; „Renașterea”, nr. 11-12 din 15 martie; nr. 25-26 din 1 iulie și nr. 33-34 din 1 septembrie 1994.

Comitetul Central și președinte al Secției istorice a Astrei. A fost patriot ferm, apărător al valorilor naționale, Ioan Lupaș va fi unul dintre luptătorii de seamă împotriva ordinului Diktat de la Viena, din 1940. A murit în 1967, lăsând în urma sa o bogată operă și o metodologie continuată de foștii săi discipoli.

Pentru bogata sa activitate, Ioan Lupaș a fost decorat de Regele Carol I cu Benemerenti cl. I; Marea Cruce a Ordinului Coroana României; Steaua României în grad de Mare ofițer; Răsplata muncii pentru învățământ cl. I; Ordinul Rege Ferdinand I; Meritul Cultural cl. I de la Regele Carol II; Crucea și Steaua ordinului Sfântului Mormânt, primate de la Patriarhul Ierusalimului Damianos la 31.07.1928. A fost distins, de asemenea, cu "Adamarchi" al Academiei Române (1910) ca istoric al evului mediu românesc, îndeosebi al Transilvaniei, s-a distins prin cercetări consacrate voievodatului Transilvaniei în studiul căruia a conturat o problematică și a adus o interpretare originală. Multe din ideile sale s-au impus în istoriografie, dăinuind până astăzi. Așa sunt, de pildă, esența voievodului și locul său în istoria civilizației românești, periodizarea istoriei Transilvaniei, a stăpânirii lui Mihai Viteazul, alături de problema Unirii, larg dezbătută. S-a remarcat și ca istoric al satelor ardelene, al istoriei maselor, cărora le-a dedicat pagini temeinice, care au deschis calea cercetării și interpretării marilor răscoale țărănești. Preocupări privind istoria bisericii românești ardelene, în care a văzut un cadru de manifestare a românilor în evul mediu și epoca modernă până la Unirea din 1918. Are, de asemenea, contribuții la cercetarea istoriei culturii românești punând în lumină creația originală a poporului român. Un capitol de seamă în activitatea lui Ioan Lupaș a fost și istoria luptei de emancipare națională, urmărită sistematic, începând cu secolul XVIII și până la desăvârșirea unității statale. Autorul unor studii de teorie istorică și de istoria istoriografiei, fiind adeseori în acest domeniu inițiator. Ioan Lupaș prin opera lui a fost creator de problematica de școala istorică, ca un prețios aport la formarea primelor generații de istorici ai Universității din Cluj³⁵.

BIBLIOGRAFIA profesorului Ioan Lupaș este deosebit de vastă, fapt pentru care amintim doar câteva din lucrările sale, sperăm cele mai semnificative:

Începutul neamului românesc (în Biblioteca populară a Asociațiunii, Sibiu, 1906).

Mitropolitul Andrei Șaguna Ed:I,1909; ed. II, 1911; Monografie istorică premiată de Academia Română.

Misiunea Episcopilor Gherasim Adamovici și Ioan Bob la Curtea din Viena în anul 1792, Sibiu, 1912.

³⁵ Vezi: vol. „Zece ani în slujba Bisericii și neamului, 1924-1934”, p. 31-33; Ioan Lupaș, *Scrieri alese I*, Ed. de Ștefan Pascu și Pompiliu Teodor, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977; Ioachim Crăciun, *Note biografice*, în *Bibliografia lui Ioan Lupaș*, București, 1943, p. 3-8; I. Moga, *Contribuția membrilor Institutului de Istorie Națională la istoriografia română în primul sfert de veac (1920-1945)*, în „Anuarul Institutului de Istorie Națională”, 1945, IX, p. 620-633;

- Principele ardelean Acațiu Barcsai și Mitropolitul Sava Brancovici*, în “Analele Academiei Române”, 1913.
- Contribuțiuni la Istoria Românilor ardeleni (1780-1792)*, în “Analele Academiei Române”, 1915.
- Episcopul Vasilie Moga și profesorul Gheorghe Lazăr*, în “Analele Academiei Române”, 1915.
- Istoria bisericească a Românilor ardeleni*, Sibiu, 1918.
- Nicolae Popea și Ioan Micu Moldovan*. Discurs de recepțiune la Academia Română, București, 1920.
- Andrei Șaguna și conducătorii “Asociației Transilvane” (1861-1922)*, București, 1923, 63 p.
- Contribuțiuni la istoria ziaristicii românești ardeleni*, Sibiu, 1926, 122 p.
- Din activitatea ziaristică a lui Andrei Mureșanu*, București, 1925. 165 p.
- Cronicari și istorici români din Transilvania*, vol I-II, Craiova 1933, 472 p.
- Rascoala țăranilor din Transilvania la 1784*, Cluj, 1934, 230 p.
- Împăratul Iosif II și răscoala țăranilor din Transilvania*, București, 1935, 22 p.
- Istoria Unirii românilor*, București, 1937, 406 p.
- Paralelism istoric*, București, 1937, 388 p.
- Documente istorice transilvănene*, vol. I, 1599-1699, Cluj, 1940, XIV+522 p.
- La Transilvania nel quadro geografico e nel ritmo storico romano*, București, 1941, 111 p.
- Zur Geschichte der Rumanen. Aufsätze und Vorträge*, Sibiu, 1943, VIII-609 p.
- Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol I, București, 1928, 449 p.; vol II, Cluj, 1940, 320 p.; vol. III, Sibiu, 1941, 311 p.; vol. IV, Sibiu, 1943, 392 p.; vol. V, *Studii istorice*, Cluj-Sibiu, 1945-1946, 511 p. – *Avram Iancu*, în AIINC, III (1924-1925), p. 1-62;
- Voievodatul Transilvaniei în sec. XII-XIII*, în AARMSI, 1936-1937, 18, p. 83-114.
- Realități istorice în voievodatul Transilvaniei din sec. XII-XVI*, în AIINC, VII (1936-1937), p. 1-85³⁶.

Din cele arătate mai sus se vede limpede cătă dreptate avea episcopul Nicolae Colan care, cu ocazia desființării Institutului Teologic arăta că, prin acest gest, regimul mai lua o cărămidă importantă de la fundația Bisericii Ortodoxe Române. Cu atât mai importantă ni se pare acum sarcina noastră, de a duce mai departe făclia aprinsă de înaintașii noștri clujeni.

³⁶ Pompiliu Teodor, *Lupaș Ion*, în „Enciclopedia istoriografiei românești”, București, 1976, p. 202-203. *Omagiu lui Ioan Lupaș la împlinirea vârstei de 60 de ani. August 1940*, București, 1943; V. Netea, *Ioan Lupaș. 9 august 1880-3 iulie 1967*, în „Studii”, XX (1967), 5, p. 1067-1069.

SLUJITORI AI BISERICII NOASTRE STRĂBUNE REFUGIAȚI ÎN CUPRINSUL VICARIATULUI ORTODOX ROMÂN DE LA ALBA IULIA (1940 – 1945)

ALEXANDRU MORARU

ABSTRACT. *Servants of our Ancient Church Refugees in the Romanian Orthodox Vicarship of Alba Iulia (1940 – 1945).* In a study that we published not very long ago, we showed that, after the Dictate of Viena (from the 30th of August of 1940), eight districts of archbishop remained under the Hungarian domination, and a part approximately equal to the first one, formed by the clergymen and the believers of 10 districts of archbishop, continued in Romania, for the last 10 districts of archbishop, the Bishop Nicolae Colan of Cluj (1936 – 1957) founded a Romanian Orthodox Vicarship in Alba Iulia on the 6th of September of 1940 (by the Decision no. 5414 / 1940), who functioned until the spring of 1945 with a Vicarship Council, which was under the direct confessional subordination of the hierarch of Cluj.

The cruel historical conditions of the above mentioned period (1940 – 1945) made that numerous Romanian Orthodox clergymen and believers from the occupied part of Transylvania, from Moldavia, Basarabia, Bucovina and even Transnistria, refuge within the “boundaries” of the Romanian Orthodox Vicarship of Alba Iulia, in order to survive; thus, in the following study, on the grounds of the Minutes of the respective Vicarship, we identified a significant number of servants of our Church from the Romanian counties (for now, 134 persons).

Într-un studiu publicat nu demult¹ am arătat că, în urma dictatului de la Viena (30 august 1940)², opt protopopiate au rămas sub stăpânire maghiară, iar o parte aproximativ egală cu cea dintâi, formată din clerul și credincioșii a 10 protopopiate, pe mai departe, în România³; pentru cele 10 protopopiate din urmă,

¹ Alexandru Moraru, *Date statistice privitoare la parohiile, fiiliile și credincioșii din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului la 1 septembrie 1940*, în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LI (2006), nr. 2, p. 27 – 37.

² A. Simon, *Dictatul de la Viena*, Cluj, 1972.

³ Este vorba despre protopopiatele: Bistrița, Cluj – o parte, Dej, Huedin – o parte, Lăpuș, Reghin, Târgu Mureș – o parte și Unguraș, împreună cu clericii și credincioșii lor, au rămas sub stăpânire maghiară, iar o parte aproximativ egală cu cea dintâi, formată din clerul și credincioșii a 10 protopopiate, în România: Abrud, Aiud, Alba Iulia, Câmpeni, Cluj – cealaltă parte, Huedin – cealaltă parte, Luduș, Lupșa, Târgu-Mureș – cealaltă parte și Turda. – Cf. *Raportul Consiliului Eparhial către Adunarea Eparhială din anul 1941*, Cluj, 1941, p. 1; *Tabloul despre parohiile, preoții și numărul sufletelor rămase în teritoriul cedat*, Alba Iulia, 2 noiembrie 1940, în „Arhiva Arhiepiscopiei Cluj”. Fondul Vicariatului Ortodox Român Alba Iulia. Actul Ad. 1340/940, 10 p; Zezi, de asemenea, la Alexandru Moraru, *Statistici referitoare la parohii, filii, clerici și credincioși din Eparhia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului din prima jumătate a secolului al XX-lea*, în „Studia Universitatis Babeș – Bolyai. Theologia Orthodoxa”, LII (2007), nr. 1, p. 39 – 49.

Episcopul Nicolae Colan⁴ al Clujului (1936 – 1957) a dat ființă unui *Vicariat Ortodox Român la Alba Iulia*, la 6 septembrie 1940 (prin Decizia nr. 5414 / 1940)⁵, care a funcționat până în primăvara anului 1945, cu un Consiliu vicarial, însă sub oblăduirea duhovnicească directă a ierarhului de la Cluj.

Condițiile istorice din perioada pomenită (1940 – 1945) au făcut ca numeroși clerici și credincioși ortodocși români din partea transilvană ocupată, din Moldova, Basarabia, Bucovina sau chiar Transnistria, să se refugieze în „granițele” Vicariatului Ortodox Român din Alba Iulia, pentru a putea supraviețui; astfel că, în cele de mai jos, pe baza Proceselor verbale ale Vicariatului respectiv, am identificat un număr însemnat de slujitori ai Bisericii noastre din ținuturile românești (deocamdată, 134 persoane); iată care sunt aceștia:

1. Preot *Nicodim Belea*, din Cluj, utilizat, la început, ca secretar la Vicariat – Alba Iulia⁶, apoi funcționar.

2. Preot Dr. *Sebastian Stanca*, consilier eparhial la Cluj, utilizat pe un post de consilier la Vicariat – Alba Iulia⁷.

3. Preot *Petru Timișan*, din Corvinești, numit registrator – arhivar – expeditor la Vicariat – Alba Iulia⁸.

4. Preot *Florian Geomolean*, din Beclean pe Someș, numit casier la Vicariat – Alba Iulia⁹.

5. Preot *Nicolae Vasiu*, protopop din Cluj, numit protopop al tractului Huedin (atunci cu sediul la Călata)¹⁰; apoi consilier la Vicariat (Proces – verbal din 15. I. 1941..., vol. I..., p. 56).

6. Preot *Vasile Avram*, din Păniceni, numit la parohia Brădești¹¹.

7. Preot *Ioan Sămărghișan*, din Gurghiu, numit la Mogoș – Mămăligani¹², solicită mai apoi parohia Cerghid¹³.

8. Preot *Constantin Tomuș*, din Olpret, numit la Vidra de Jos¹⁴.

9. Preot *Ioan Clonța*, din Hida, numit la Secătura¹⁵, utilizat la Prot. Câmpeni ca secretar, a cerut să fie numit la Pătrângenii; este numit ajutor la Zlatna¹⁶.

⁴ Amănunte despre el, vezi, pe larg, la: Alexandru Moraru, *La răscruce de vremi o viață de om: Nicolae Colan, Episcopul Vadului, Feleacului și Clujului (1936 – 1957). După documente, corespondență, îndrumări, relatări, impresii*, Cluj-Napoca, 1989.

⁵ Despre întemeierea Vicariatului, vezi la: Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885 – 2000. Biserica, Națiune. Cultură*, vol. III, tom. I, București, 2006, p. 650.

⁶ Cf. *Proces-verbal din 24 septembrie 1940*, în registrul de „Procese-verbale. Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia. 10 septembrie 1940 – 27 febr. 1943”, vol. I, Alba Iulia, 1943, p. 6.

⁷ *Ibidem*, p. 3 și 8.

⁸ *Ibidem*, p. 8.

⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹¹ *Ibidem*, p. 10.

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ Cf. *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940*, în registrul de „Procese - verbale”..., vol. I, p. 30.

¹⁴ Cf. *Proces – verbal din 24 septembrie 1940 ...*, vol. I, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

10. Preot *Valer Aștilean*, din Cara, numit la Albac II, apoi la Ploscoș – Turda¹⁷.
11. Preot *Emil Sămărghișan*, din Praid, numit la Arada I¹⁸.
12. Preot *Iuliu Goșescu*, din Stâna, numit la Cetea¹⁹.
13. Preot *Vasile Fâșcu*, din Aghireș, numit la Suprapietri [Ghiurcuța]²⁰; a fost detașat în Alba Iulia (Proces – verbal din 11 dec. 1940..., p. 51).
14. Ierom. *Nicolae Gorcea*, din Buciumi, numit la Cristești²¹.
15. Preot *Petre Florea*, din Basarabia, numit la Cacova Ierii²².
16. Preot *Filimon Mămăligă*, din Chisălțeni – Bucovina, numit la Valea Geogelului²³.
17. Ierom. *Serafim Butnariu*, din Basarabia (Mănăstirea Hotin), numit la Cârna I²⁴ (apoi, Cheia?)²⁵.
18. Preot *Nicolae Onițiu*, profesor de Religie în Tg. Mureș, numit la Geoagiul de Sus I²⁶ și catehet în Aiud²⁷.
19. Ierom. *Visarion Cojocariu?*, numit la Poiana – Câmpeni²⁸.
20. Preot *Ioan Benția*, din Ciucea, cere salariul pe luna septembrie 1940 și următoarele luni²⁹.
21. Diacon *Suciu Sever*, de la Catedrala eparhială ortodoxă din Cluj, utilizat ca funcționar la Vicariatul Alba Iulia³⁰.
22. Cântărețul bisericesc *Emanuil Țifrea*, de la Catedrala eparhială ortodoxă din Cluj, s-a recomandat utilizarea lui la Parohia Turda II, până la un nou concurs³¹.
23. Pr. *Teodor Ciuruș*, din Rusu Bârgăului, utilizat ca secretar la Vicariat, Alba Iulia³².
24. Preot *Victor Miron*, din Ungheni, numit la Vama Seacă (Spălnaca)³³, iar apoi în Papiu Ilarian – prot. Turda³⁴.

¹⁶ Cf. *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940...*, p. 29.

¹⁷ Cf. *Proces – verbal din 24 septembrie 1940 ...*, p. 10; Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

¹⁹ *Ibidem*, p. 10.

²⁰ *Ibidem*, p. 10; *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940...*, p. 30.

²¹ Cf. *Proces – verbal din 24 septembrie 1940 ...*, p. 10.

²² *Ibidem*, p. 10.

²³ *Ibidem*, p. 10.

²⁴ *Ibidem*, p. 10.

²⁵ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

²⁶ Cf. *Proces – verbal din 24 septembrie 1940 ...*, p. 10.

²⁷ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

²⁸ Cf. *Proces – verbal din 24 septembrie 1940 ...*, p. 10.

²⁹ Cf. *Proces – verbal din 16 octombrie 1940 ...*, p. 13.

³⁰ *Ibidem*, p. 13.

³¹ *Ibidem*, p. 15.

³² *Ibidem*, p. 15.

³³ *Ibidem*, p. 22.

³⁴ *Ibidem*, p. 51.

25. Ierom. *Ivistian Sava*, (Mănăstirea Rohia), care a administrat Parohia Boiereni, s-a refugiat pe cuprinsul Vicariatului³⁵.

26. Preot *Gheorghe Olariu*, din Bucovina, a cerut Parohia Petrilaca³⁶; i se propune să meargă în Saracsău³⁷.

27. Preot *Ioan Orășanu*, din Saracsău, a fost numit în Petrilaca³⁸.

28. Preot *Romul Buda*, din Ungheni – Someș, a cerut parohie în cuprinsul Vicariatului³⁹.

29. Preot *Constantin Hașcău*, din Cluj, a cerut să fie utilizat în cadrul Vicariatului⁴⁰; a fost numit mai întâi în Bucium – Montari, iar din 13 XI 1942 la Vicariatul Ortodox din Alba Iulia⁴¹ (Proces – verbal din 13 XI 1942..., vol. I, p. 337 – 338).

30. Preot *Simion Crainic*, refugiat din Căpușul Mic, solicită să schimbe Parohia Râșca de Sus⁴²; între timp a ajuns și în Valea Dosului – Zlatna (Proces – verbal din 8 februarie 1945..., vol. III..., p. 220 – 221).

31. Dr. *Vasile Petrașcu*, profesor de Teologie Ortodoxă, Cluj, expulzat⁴³, a ajuns la Sibiu.

32. Dr. *Gheorghe Stănescu*, profesor de Teologie Ortodoxă, Cluj, expulzat⁴⁴, a ajuns la Sibiu.

33. Dr. *Isidor Todoran*, profesor de Teologie Ortodoxă, Cluj, expulzat⁴⁵, a ajuns la Sibiu.

34. Cântăreț bisericesc *Petru Tiurba*, a fost expulzat din Ianculești⁴⁶, a solicitat un post de cantor în altă localitate.

35. Preot *Alexandru Nicoară*, din Agârbiciu, a cerut să fie utilizat în Turda⁴⁷; numit la Râmeș sat, dar, detașat la filiala Cisteiul de Mureș⁴⁸.

36. Preot *Vasile Maximilian*, refugiat din Șieu – Sfântu, a cerut să fie utilizat la Turda⁴⁹; utilizat o vreme la Alba Iulia – Partoș, a fost, apoi, numit în Saracsău – Hunedoara⁵⁰.

³⁵ Cf. *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940...*, p. 24.

³⁶ *Ibidem*, p. 25.

³⁷ *Ibidem*, p. 27.

³⁸ *Ibidem*, p. 26 – 27.

³⁹ *Ibidem*, p. 30.

⁴⁰ Cf. *Proces – verbal din 15 ianuarie 1941...*, p. 57.

⁴¹ Cf. *Proces – verbal din 13 noiembrie 1942...*, vol. I. ..., p. 337 – 338.

⁴² Cf. *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940...*, p. 30.

⁴³ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁶ Cf. *Proces – verbal din 6 noiembrie 1940...*, p. 31.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁸ Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1940...*, p. 51.

⁴⁹ Cf. *Proces – verbal din 20 noiembrie 1940...*, p. 35.

⁵⁰ Cf. *Proces – verbal din 12 noiembrie 1941...*, p. 159.

37. Preot *Ioan Pinte*a, din Suciul de Jos, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁵¹; a fost repartizat la Grojdibod⁵².
38. Preot *Ioan Lazăr*, din Apahida, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁵³; a fost numit funcționar la Vicariatul din Alba Iulia⁵⁴.
39. Preot *Marian Gal*, din Tic – Colonie, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁵⁵.
40. Preot *Cornel Vlaicu*, din Bonțida, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁵⁶; a fost utilizat în Tureni⁵⁷.
41. Preot *Vasile Magdău*, din Săcel – Prot. Vișeu, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁵⁸; a fost numit la Sânbenedec – Alba⁵⁹.
42. Prot. *Ștefan Rusu*, pensionar din Tg. Mureș, a fost îndrumat să depună toate „hârtiile de valoare” ale parohiei și protopopiatului la Vicariatul din Alba Iulia⁶⁰.
43. Diacon *Anatolie Scurtu*, de la Catedrala Ortodoxă din Cluj, a fost numit la Vicariatul din Alba-Iulia⁶¹.
44. Preot *Ioan Nicoară*, din Cluj, a cerut să fie utilizat la Vicariat⁶².
45. Preot *Dumitru Comșa*, din Domoș, a fost utilizat la Vicariat⁶³.
46. Preot *Vincentiu Vescan*, din Mureș – Sângeorz a fost numit la Săcătura I – Turda și detașat catehet la Viișoara⁶⁴.
47. Preot *Virgil Guțiu*, din Chinteni a fost utilizat ca secretar la Prot. Turda⁶⁵; mai apoi, numit la Tureni⁶⁶.
48. Preot *Alexandru Băeșan*, din Șimleul Silvaniei, utilizat o vreme la Abrud⁶⁷, a fost numit la Valea Bulzului, deoarece Pr. Ioan Fodorean din această localitate a fost ales protopop al Abrudului⁶⁸.
49. Preot *Ioan Andrei*, din Corueni a fost utilizat la Râșca de Jos (Râșca IV)⁶⁹.

⁵¹ Cf. *Proces – verbal din 20 noiembrie 1940...*, p. 35.

⁵² Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1941...*, p. 170.

⁵³ Cf. *Proces – verbal din 20 noiembrie 1940...*, p. 36.

⁵⁴ Cf. *Proces – verbal din 11 iunie 1941...*, p. 108.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁷ Cf. *Proces – verbal din 15 ianuarie 1941...*, p. 57.

⁵⁸ Cf. *Proces – verbal din 20 noiembrie 1940...*, p. 37.

⁵⁹ Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1940...*, p. 51.

⁶⁰ Cf. *Proces – verbal din 20 noiembrie 1940...*, p. 40.

⁶¹ *Ibidem*, p. 46.

⁶² Cf. *Proces – verbal din 27 noiembrie 1940...*, p. 47.

⁶³ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

⁶⁴ Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1940...*, p. 51.

⁶⁵ Cf. *Proces – verbal din 15 ianuarie 1941...*, p. 62.

⁶⁶ Cf. *Proces – verbal din 12 noiembrie 1941...*, p. 159.

⁶⁷ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

⁶⁸ Cf. *Proces – verbal din 12 noiembrie 1941...*, p. 159.

⁶⁹ Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1941...*, p. 170.

50. Preot *Eugen Grobeiu*, din Juc, a fost numit mai întâi la Măguri⁷⁰, apoi la Sohar și detașat în Transnistria⁷¹, iar de la 1 octombrie 1942 a fost numit la Mogoș – Miclești, jud. Alba⁷².

51. Prot. *Vasile Hodoș*, din Dol, a fost utilizat ca ajutor în Inuri⁷³.

52. Preot *Alexandru Cherebeț*, expulzat din Cheochiș, a fost utilizat la Iara⁷⁴.

53. Diacon *Andrei Munteanu*, de la Catedrala Ortodoxă din Cluj, s-a refugiat în Vicariat⁷⁵.

54. Preot *Gheorghe Popescu*, din Bucovina, a fost utilizat în Crăești⁷⁶.

55. Preot *Emilian Leucuța*, din Sălard – Bihor, a fost utilizat la Poiana – Turda⁷⁷.

56. Preot *Ioan Burdu*, din Ocna Dejului, a fost utilizat la Sibiu⁷⁸.

57. Preot *Gheorghe Nariță*, din Luer (Lucer?) – Mureș, a fost numit la Sohar – Alba⁷⁹.

58. Preot *Aurel Tr. Putici*, din Peștiș – Bihor, a fost numit la Corna – Alba⁸⁰.

59. Preot *Sabin Truția*, din Periș – Mureș, a fost detașat catehet la Uioara⁸¹.

60. Preot *Chiril Moldovan*, din Deda – Bistrița, a fost detașat catehet la Stremț⁸².

61. Preot *Gheorghe Todea*, din Borcut, a cerut să fie utilizat în Vicariat⁸³.

62. Preot *Adrian Flămând*, din Iad (Livezile), a fost numit la Vicariat⁸⁴, deși cu numire la Pietroasa⁸⁵.

63. Preot *E. Miclea*, refugiat?, a fost numit în Oarba de Mureș⁸⁶.

64. Preot *Pavel Suci*, din Gornești, a cerut utilizare la Vicariat⁸⁷.

65. Ierom. *Vasile Cipcișan*, de la Mănăstirea Dragomirna, a fost numit la Parohia Răcățiu⁸⁸.

66. Preot *Ioan Radu*, utilizat la Stolna, a fost numit la Suprapietri (Ghiurcuța)⁸⁹.

⁷⁰ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

⁷¹ Cf. *Proces – verbal din 5 februarie 1942...*, p. 181.

⁷² Cf. *Proces – verbal din 3 octombrie 1942...*, p. 298.

⁷³ Alexandru Moraru, *Statistici...*, p. 49.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁹ Cf. *Proces – verbal din 11 decembrie 1940...*, p. 51.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 51.

⁸¹ *Ibidem*, p. 51.

⁸² *Ibidem*, p. 51.

⁸³ Cf. *Proces – verbal din 15 ianuarie 1941...*, p. 58.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁸⁵ Cf. *Proces – verbal din 12 noiembrie 1941...*, p. 159.

⁸⁶ Cf. *Proces – verbal din 5 martie 1941...*, p. 78.

⁸⁷ Cf. *Proces – verbal din 3 aprilie 1941...*, p. 86.

⁸⁸ Cf. *Proces – verbal din 2 octombrie 1941...*, p. 147.

⁸⁹ Cf. *Proces – verbal din 12 noiembrie 1941...*, p. 159.

67. Preot *Gheorghe Suci*, din Cojocna, a fost utilizat temporar la Spitalul din Turda⁹⁰, iar de la 1 XI, 1942 la Șard (Proces – verbal din 16 IX 1942..., vol. I..., p. 296).

68. Preot *Aurel Mușat*, din Parohia Cluj III a cerut post în Vicariat⁹¹; a fost numit la Centrul Vicarial din Alba Iulia⁹².

69. Cântărețul bisericesc *Simion Moldovan*, din Ibănești a fost angajat în Parohia Ighiu⁹³.

70. Seminaristul *Toma Șt. Dicu*, din Piscu-Crovului a fost numit preot în Bica-Română, jud. Cluj – Turda⁹⁴; mai târziu îl aflăm numit în Șasa – Geamăna, dar nu s-a prezentat la post⁹⁵.

71. Văduva preoteasă *Paulina Vlaicu*, din Păușa, jud. Sălaj, refugiată la Vicariatul din Alba Iulia⁹⁶.

72. Preot *Ștefan Bărbosu*, din Baia Mare, numit în Soharu, a fost detașat în Parohia Saracsău – Hunedoara⁹⁷.

73. Preot *Ioan Grindeanu*, refugiat?, detașat în Turda⁹⁸.

74. *Iacob Rusu*, (credincios ortodox) refugiat, a fost numit om de serviciu la Mănăstirea „Sf. Ioan Botezătorul” din Alba Iulia⁹⁹.

75. Preot *Mihail Cobușneanu*, din Bucovina, a fost numit preot ajutor la Parohia Zlatna¹⁰⁰; până la urmă, însă, situația sa nu s-a oficializat¹⁰¹.

76. În clădirile Vicariatului Ortodox Român din Alba Iulia s-a făcut loc pentru *funcționarii refugiați din Eparhia Ismailului*¹⁰².

77. Preot *Dumitru Gândiceanu*, din Slănic – Moldova, fiind evacuat cu Epitropia „Sf. Spiridon” din Iași, a fost numit preot în Parohia Alba Iulia II – Maieri¹⁰³.

78. Preot *Nicolae Grișcă*, din Tighina a fost numit în Parohia Abrud II – Alba¹⁰⁴.

79. Preot *Eugen Solomon*, din Transnistria a fost numit mai întâi preot la Abrud¹⁰⁵, iar, mai apoi, în Bucium – Muntari, jud. Alba¹⁰⁶.

⁹⁰ Cf. *Proces – verbal din 20 august 1942...*, p. 276.

⁹¹ Cf. *Proces – verbal din 9 ianuarie 1943...*, p. 361.

⁹² Cf. *Proces – verbal din 8 februarie 1943...*, p. 388.

⁹³ Cf. *Proces – verbal din 20 august 1942...*, p. 276.

⁹⁴ Cf. *Proces – verbal din 27 februarie 1943...*, p. 389.

⁹⁵ Cf. *Proces – verbal din 25 noiembrie 1943*, în „Registrul de Procese – verbale. Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia. 11 martie 1943 – 6 aprilie 1944”, vol. II, Alba Iulia, 1944, p. 255.

⁹⁶ Cf. *Proces – verbal din 15 mai 1943...*, vol. II ..., p. 70.

⁹⁷ Cf. *Proces – verbal din 24 iulie 1943...*, vol. II ..., p. 138.

⁹⁸ Cf. *Proces – verbal din 19 noiembrie 1943...*, vol. II ..., p. 245.

⁹⁹ Cf. *Proces – verbal din 24 februarie 1944...*, vol. II ..., p. 335.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 337.

¹⁰¹ Cf. *Proces – verbal din 18 mai 1944*, în „Registrul de Procese – verbale. Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia. 20 aprilie 1944 – 28 martie 1945”, vol. III, Alba Iulia, 1945, p. 29.

¹⁰² Cf. *Proces – verbal din 6 aprilie 1944...*, vol. II ..., p. 380 – 382.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 383.

80. Preot *Vasile Colesnic*, din Colibași, Eparhia Ismailului a fost numit mai întâi la Lătureni – Turda, apoi în Parohia Pâclișa, jud. Alba¹⁰⁷.

81. Dl. *Dumitru Bogdan*, șeful Secției culturale a Eparhiei Ismailului, a fost numit dactilograf la Vicariatul din Alba Iulia¹⁰⁸.

82. Ierom *Ioanichie Ciocodin*, din Dinăuți – Hotin a fost numit în Parohia Dealu Mare, Prot. Cluj – Huedin¹⁰⁹.

83. Preot *Pantelimon Calancea*, din Dinăuți – Hotin a fost numit, mai întâi în Parohia Valea Dosului¹¹⁰; mai apoi, în Ghiurcuța¹¹¹.

84. Preot *Ioan Brașoveanu*, din Mingir, jud. Cahul a fost numit la Parohia Gura Arieșului¹¹²; la scurtă vreme, însă, s-a reîntors la postul său¹¹³.

85. Preot *David Manolescu*, din Enichioiu, jud. Cahul, a fost numit în Parohia Șasa – Geamăna¹¹⁴.

86. Cântărețul bisericesc *Iustin Polihoviciu*, din Visoca, jud. Soroca, a fost numit pe același post în Uioara¹¹⁵; mai apoi în Năoiu¹¹⁶ și în Ocele Mureșului¹¹⁷.

87. Preot *Vladimir Luchian*, din Cișmele, jud. Chilia, a fost numit în Parohia Teiuș¹¹⁸.

88. Ierom *Pitirim Volovatic*, din Coșilăuca, jud. Hotin, a fost numit la Parohia Cristești – Aiud¹¹⁹.

89. Preot *Leonid Cijacovschi*, din Visoca II – Hotin, a fost numit la Parohia Năoiu – Luduș¹²⁰.

90. Preot *Ioan Temu*, din Cahul – Ismail, a fost numit la Parohia din Câmpeni¹²¹.

91. Ierom. *Irodion Mereanu*, din Slatina – Iași, a fost numit la Parohia din Răcățiu¹²², apoi, dactilograf – impiegat la Vicariatul din Alba – Iulia¹²³.

92. Preot *Vasile Râpa*, din Români – Ismail, a fost numit la Parohia Tibru – Alba¹²⁴.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 383.

¹⁰⁶ *Proces – verbal din 8 iunie 1944...*, vol. III ..., p. 57.

¹⁰⁷ Cf. *Proces – verbal din 6 aprilie 1944...*, vol. II ..., p. 384.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 384 – 385.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 385; Vezi și: *Proces – verbal din 8 iunie 1944...*, vol. III ..., p. 57.

¹¹⁰ Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 2.

¹¹¹ *Proces – verbal din 8 iunie 1944...*, vol. III ..., p. 51.

¹¹² Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 2.

¹¹³ Cf. *Proces – verbal din 18 mai 1944...*, vol. III ..., p. 27.

¹¹⁴ Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 2.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 2.

¹¹⁶ Cf. *Proces – verbal din 27 iulie 1944...*, vol. III ..., p. 93.

¹¹⁷ Cf. *Proces – verbal din 18 august 1944...*, vol. III ..., p. 112 – 113.

¹¹⁸ Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 2.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹²¹ *Ibidem*, p. 8.

¹²² *Ibidem*, p. 8.

¹²³ Cf. *Proces – verbal din 27 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 13 – 14.

93. Preot *Vitalie Bocănescu*, din Albota – Ismail, a fost numit la Parohia Cricău – Alba¹²⁵, apoi la Dângău – Cluj (Proces – verbal din 21 octombrie 1944..., vol. III ..., p. 132).

94. Preot *Sergiu Grigoriță*, din Baraboi – Bălți, a fost numit în Parohia Bucerdea Vinoasă I¹²⁶.

95. Preot *Nicolae Scriban*, din Buzeni, jud. Botoșani, a fost numit la parohia Lătureni – Lupșa¹²⁷.

96. Preot *Aurelian Tăutu*, din Siret – Cernăuți, a fost numit la Turda¹²⁸.

97. Preot *Andrieu Antonoviciu*, din Ianăuți – Hotin, a fost numit la Iara – Turda¹²⁹.

98. Preot *Valerian Simiganovschi*, din Valea Lupului – Iași, a fost numit la Aiud – Spital¹³⁰.

99. Preot *Alexandru Stoica*, din Culevcea - Ismail, a fost numit la Aiud¹³¹; apoi la Chețani II – Turda (Proces – verbal din 2 iulie 1944..., vol. III..., p. 88).

100. Ierom. *Gheorghe Laurențiu*, din Rașcov – Transnistria, a fost numit la Iuriul de Câmpie – Turda¹³²; mai apoi la: Tecșești – Aiud¹³³ și Geoagiu – Râpa¹³⁴.

101. Preot *Vasile Cărăuș*, din Meleşeni – Chișinău, a fost numit la Războieni – Cetate¹³⁵.

102. Preot *Dumitru Culicovschi*, din Tatar – Copciag (Ismail), a fost numit la Vișoara – Turda¹³⁶.

103. Preot *Petru Manoilescu*, din Epureni – Hotin, la Turda – Spital¹³⁷.

104. Preot *Simion Grecicosei*, din Cișmele – Ismail, a fost numit la Telna – Alba¹³⁸.

105. Prof. *Eugen Certan*, profesor la Școala de Cântăreți Bisericești din Ismail, a fost utilizat la Școala de Cântăreți Bisericești „Sf. Nicolae” din Alba Iulia¹³⁹.

106. Cântăreț bisericesc *Andrieu Pali*, din Vulcănești – Cahul, a fost numit (cântăreț bisericesc) în Vurpăr¹⁴⁰.

¹²⁴ Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 8.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 8.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 8.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹³¹ *Ibidem*, p. 8.

¹³² *Ibidem*, p. 8.

¹³³ Cf. *Proces – verbal din 18 mai 1944...*, vol. III ..., p. 27.

¹³⁴ Cf. *Proces – verbal din 8 iunie 1944...*, vol. III ..., p. 56.

¹³⁵ Cf. *Proces – verbal din 20 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 8.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹³⁹ Cf. *Proces – verbal din 27 aprilie 1944...*, vol. III ..., p. 11.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 12.

107. Preot *Pavel Berezescu*, director la Școala de Cântăreți Bisericești din Ismail, a fost numit preot la Școala de Cântăreți Bisericești „Sf. Nicolae” din Alba Iulia¹⁴¹.

108. Cântărețul bisericesc *Dumitru Popa*, din Tg. Neamț solicită, în cazul evacuării sale, să fie numit (cântăreț bisericesc) în Parohia Mesentea – Aiud¹⁴².

109. Cântărețul bisericesc *Nicolae Mursă*, din Botoșani, a fost numit (cântăreț bisericesc) în Parohia Mihai Viteazul¹⁴³, în final, la Abrud¹⁴⁴.

110. Diacon *Ioan Androaie*, de la Mănăstirea Sucevița a fost numit în același post (de diacon) mai întâi la Turda¹⁴⁵, apoi la „Catedrala” Vicariatului Ortodox din Alba Iulia¹⁴⁶.

111. Studenții: *Romul Fenieș*, *Octavian Fenieș* și *Alexandru Vaida*, de la Academia Teologică Ortodoxă din Cluj s-au refugiat în Vicariatul de la Alba Iulia¹⁴⁷.

112. Preot *Constantin Ghervanschi (Ghenvarschi?)*, evacuat din Borzești – Dorohoi, a fost numit la Iuriul de Câmpie¹⁴⁸ și detașat la Telna – Turda¹⁴⁹.

113. Preot *Vasile Turluc*, din Toporăuți – Cernăuți, a fost numit la Măguri – Răcățau¹⁵⁰.

114. Diacon *Gheorghe Lungu*, de la „Catedrala” din Botoșani a fost numit la Parohia Baia de Arieș, Prot. Lupșa¹⁵¹.

115. Iconom Stravofor *C. Bantaș*, de la Epitropia Așezămintelor „Sf. Spiridon” din Iași a fost numit la Parohia Stremț¹⁵².

116. Preot *Gh. Pașcanu*, din Gura Sadovei, jud. Câmpulung (Bucovina) a cerut să fie utilizat în cuprinsul Vicariatului din Alba Iulia; nefiind încă refugiat, cererea nu i-a fost deocamdată luată în seamă¹⁵³.

117. Preot *Mihail Ostrov*, din Macarencă, jud. Soroca a fost utilizat în Parohia Cerghizel, Prot. Luduș¹⁵⁴.

118. Preot *Gh. Poiată* și Diacon *Alexandru Muntean*, evacuați de la Epitropia Așezămintelor „Sf. Spiridon” din Iași, au fost numiți la Parohia Bucerdea Vinoasă, Prot. Alba¹⁵⁵.

¹⁴¹ Cf. *Proces – verbal din 6 mai 1944 ...*, vol. III ..., p. 6.

¹⁴² Cf. *Proces – verbal din 18 mai 1944 ...*, vol. III ..., p. 27.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 27.

¹⁴⁴ Cf. *Proces – verbal din 23 iunie 1944 ...*, vol. III ..., p. 75.

¹⁴⁵ Cf. *Proces – verbal din 18 mai 1944 ...*, vol. III ..., p. 28.

¹⁴⁶ Cf. *Proces – verbal din 8 iunie 1944 ...*, vol. III ..., p. 57.

¹⁴⁷ Cf. *Proces – verbal din 1 iunie 1944 ...*, vol. III ..., p. 44.

¹⁴⁸ Cf. *Proces – verbal din 8 iunie 1944 ...*, vol. III ..., p. 51.

¹⁴⁹ Cf. *Proces – verbal din 18 ianuarie 1945 ...*, vol. III ..., p. 195.

¹⁵⁰ Cf. *Proces – verbal din 27 iulie 1944...*, vol. III ..., p. 91.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁵² *Ibidem*, p. 94.

¹⁵³ Cf. *Proces – verbal din 3 august 1944...*, vol. III ..., p. 105.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 105.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 106.

119. Preot *Vasile Arnăutu*, din Botoșani, a ajuns la Balș, jud. Romanați; a solicitat post la Baia de Arieș, dar nu i s-a aprobat, Parohia fiind ocupată¹⁵⁶.

120. Ierom. *Ioachim Barbos*, evacuat din Eparhia Bălți a fost utilizat la Parohia Râpa – Râmeț, apoi la Geoagiu – Râpa și la Parohia Răcățau, Prot. Alba¹⁵⁷. (Vezi și: Proces – verbal din 28 martie 1945..., vol. III ..., p. 243 – 244 și 256).

121. Preot Prof. *M. Bejenariu*, din Huși, a fost adăpostit în localul Vicariatului din Alba Iulia¹⁵⁸.

122. Preot *Ioan Romaneț*, din Zolocani, jud. Ismail, a fost numit la Parohia Râșca de Jos, jud. Cluj¹⁵⁹.

123. Preot *Liviu Mihăiescu*, din Vicovul de Jos – Rădăuți, a fost numit la Iara – Turda¹⁶⁰; apoi la Viișoara – Turda¹⁶¹.

124. Preot *Dumitru Erhan*, din Tătăraști – Chilia, a fost numit la Mașca – Turda¹⁶²; mai apoi a demisionat¹⁶³.

125. Protopop *Andrei Porcescu*, din Taraclia – Ismail, a fost numit în Baia de Arieș¹⁶⁴ pentru mănăstirea de aici; apoi detașat la Șard și de aici, la Parohia Centrală din Alba Iulia¹⁶⁵.

126. Preot *Leonid Bolfa*, din Taraclia – Ismail, încă neutilizat¹⁶⁶.

127. Dl. *Nicolae Buzduca*, cântăreț bisericesc din Parohia Carbolia – Cahul, încă neutilizat¹⁶⁷.

128. Preot *Nicolae Agura*, din Filipeni – Cahul, a fost utilizat în Parohia Luduș¹⁶⁸.

129. Preot *Gh. Bălțat*, evacuat?, a fost încadrat în Parohia Arada I; i se aprobă să fie utilizat la Mozăceni – Argeș, unde își avea familia¹⁶⁹.

130. Dl. *Andrei Isachi* (șofer), de la Episcopia Ismailului, a fost încadrat șofer la Vicariatul Alba Iulia¹⁷⁰.

131. Ierom. *Mitrofan Negruț*, de la Mănăstirea Sârbești – Bălți, a fost utilizat la Mănăstirea Râpa – Râmeț¹⁷¹.

¹⁵⁶ Cf. *Proces – verbal din 18 august 1944...*, vol. III ..., p. 110.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵⁸ Cf. *Proces – verbal din 9 octombrie 1944...*, vol. III ..., p. 128.

¹⁵⁹ Cf. *Proces – verbal din 21 octombrie 1944...*, vol. III ..., p. 132.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶¹ Cf. *Proces – verbal din 14 noiembrie 1944...*, vol. III ..., p. 152.

¹⁶² Cf. *Proces – verbal din 21 octombrie 1944...*, vol. III ..., p. 132.

¹⁶³ Cf. *Proces – verbal din 14 noiembrie 1944...*, vol. III ..., p. 153.

¹⁶⁴ Cf. *Proces – verbal din 21 octombrie 1944...*, vol. III ..., p. 132.

¹⁶⁵ Cf. *Proces – verbal din 29 decembrie 1944...*, vol. III ..., p. 179.

¹⁶⁶ Cf. *Proces – verbal din 21 octombrie 1944...*, vol. III ..., p. 132.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 132.

¹⁶⁸ Cf. *Proces – verbal din 14 noiembrie 1944...*, vol. III ..., p. 151.

¹⁶⁹ Cf. *Proces – verbal din 29 decembrie 1944...*, vol. III ..., p. 181 – 182.

¹⁷⁰ Cf. *Proces – verbal din 12 ianuarie 1945...*, vol. III ..., p. 189.

¹⁷¹ Cf. *Proces – verbal din 18 ianuarie 1945...*, vol. III ..., p. 197.

132. Preot *Ioan Mitrofanoviciu*, din Cireș – Storojineț, a fost utilizat pe lângă preotul din Parohia Mihai Viteazul – Turda¹⁷².

133. Preot *Nicolae Colăcescu*, refugiat?, a fost numit în Orăști – Prot. Lupșa¹⁷³.

134. Preot *Iacob Lazarovschi*, refugiat?, a fost mutat la Mănăstirea Baia de Arieș¹⁷⁴.



Cel de al doilea război mondial, dar și Dictatul de la Viena au adus suferință și întristare nu numai în lume, ci și în ținuturile românești; în cadrul acestora se numără și expulzările, evacuările ori refugierile românilor dintr-o zonă în alta, din fosta Românie Mare, din pricina persecuțiilor venite din partea stăpânilor străini; între cei expulzați, evacuați sau refugiați se numără și slujitori ai Bisericii noastre străbune; în cazul de față, ne-am ocupat numai de unii dintre aceia care au ajuns pe teritoriul Vicariatului Ortodox Român din Alba Iulia, în perioada 1940 – 1945; din procesele – verbale ale Vicariatului din această perioadă am putut identifica 134 de persoane; credem că aceasta este o cifră aproximativă, unii, probabil, nefiind înregistrați din anumite rațiuni obiective.

Noutatea problemei, este aceea că, noi facem cunoștință cu niște slujitori ai Bisericii Ortodoxe Române din diferite părți ale țării noastre, care au luat drumul calvarului, al pribegiei, găsindu-și ocrotire, bunăvoință, înțelegere și alinare la confrății lor din Vicariatul de Alba Iulia; oricare a fost rostul lor în viața Bisericii noastre străbune, numele lor rămân drept mărturie în istoria suferințelor românești.

În demersul nostru însă, am constatat unele fapte: s-a observat, la unii, dese utilizări, numiri ori schimbări de numiri de la o parohie la alta sau de la un post la altul; la alții, n-a fost specificat locul de unde s-au refugiat și în acest caz am pus semnul întrebării (?); în cazul parohiilor mai mari, s-au făcut mai multe numiri de preoți, pentru a li se oferi posibilitatea refugiaților, expulzaților sau evacuaților să aibă un post din care să supraviețuiască; la unii nu s-a specificat funcția pe care au fost numiți în cadrul Vicariatului; am întâlnit, este adevărat, mai rar, cazuri în care nu am putut identifica numele persoanei sau locul din care provenea; și în acest caz am pus semnul întrebării (?).

În final, se poate afirma că studiul de față poate fi un îndemn și pentru alții spre cercetare, pe această temă, folositoare întregirii imaginii luptei românilor pentru libertate și unitate națională, pentru apărarea ființei neamului nostru.

¹⁷² Cf. *Proces – verbal din 1 februarie 1945* ..., vol. III ..., p. 212.

¹⁷³ Cf. *Proces – verbal din 8 martie 1945*..., vol. III ..., p. 226.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 237.

MOMENTE PRIVITOARE LA ORGANIZAREA VICARIATULUI ORTODOX ROMÂN DE ALBA-IULIA

COSMIN COSMUȚA

ABSTRACT. Important Moments in the Organization of the Romanian Orthodox Vicariate of Alba Iulia. On 30th of August 1940 it was signed in Viena the so called “Diktat”. One of its major consequences was that the Bishopric of Vad, Feleac and Cluj was divided in two parts. One part, with eight deaneries was included in Hungary, the other part, with ten deaneries remained in Romania. Bishop Nicolae Colan of Cluj became the only Romanian orthodox bishop in northern part of Transylvania, under the Hungarian occupation. For the other part of the Bishopric (for the ten deaneries in Romania), it was founded a Vicariate in Alba-Iulia. Its president was the dean of Alba-Iulia, Alexandru Baba. The first mission of the Vicariate was to obtain the legal recognizing from the Romanian State and to find the necessary financial resources for the Vicariate’s activity. At the meeting from 24th September 1940 it was established a legacy, composed by the president and three further members of the Vicarial Council, having the duty to obtain, as soon as possible, from the state authorities in Bucharest, the legal status for the Vicariate.

Ne-am ocupat într-un studiu anterior de două acte privitoare la Vicariatul Ortodox Român din Alba-Iulia¹. Primul document² de care vorbeam acolo marca înființarea acestui Vicariat în condițiile speciale ale ruperii unei părți a Transilvaniei și lipirea ei la Ungaria, în urma Dictatului de la Viena, din 30 august 1940³. Cel de al doilea document⁴ la care ne-am referit este un proces verbal ce

¹ Cosmin Cosmuța, *Vicariatul Ortodox Român de Alba-Iulia – documente privitoare la înființarea și desființarea sa*, manuscris dat spre publicare în „Analele Facultății de Teologie Ortodoxă”.

² E vorba de o hotărâre a Consiliului Eparhial din Cluj, cu nr. 5414 din 6 septembrie 1940, care prevede constituirea acelei părți din Eparhia Clujului care a rămas în România, într-un Vicariat cu sediul la Alba-Iulia. Vicariatul urma să fie condus de un Consiliu în fruntea căruia a fost numit, ca președinte, protopopul Albei-Iulia, Alexandru Baba, iar ca membri clerici protopopii Iosif Pop din Aiud și Romul Popa din Luduș. Acești trei clerici urmau să aleagă în Consiliul din care făceau parte, în cel mai scurt timp, alți șase membri mireni. Actul se găsește în Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului și a fost reprodus integral în studiul citat la nota 1, în anexa 1.

³ În legătură cu condițiile și împrejurările în care a fost impus Dictatul de la Viena, precum și pentru urmările lui imediate, mai ales pe planul vieții bisericești din Transilvania, vezi Alexandru Moraru, *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură*, Vol. III, tom. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 641-660.

⁴ Vezi procesul verbal cu nr. 2610 din 9 iulie 1945, având ca temă înglobarea Vicariatului Ortodox Român din Alba-Iulia și a personalului administrativ, în Eparhia Clujului, de la care a fost rupt în urma evenimentelor din august 1940. Actul se găsește în Arhiva Arhiepiscopiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului și a fost reprodus integral în studiul citat la nota 1, în anexa 2.

constituie actul de desființare a Vicariatului de Alba-Iulia și revenirea tuturor structurilor sale în componența Eparhiei Clujului, de care aparținuseră inițial.

În studiul de față vom analiza alte două documente, emise de data aceasta de nou-înființatul Vicariat. Cele două acte pe care le avem în vedere se referă la acțiuni organizatorice întreprinse de Consiliul Vicarial chiar la începutul existenței sale.

În conformitate cu hotărârea luată de Consiliul Eparhial din Cluj, la data de 6 septembrie 1940, după doar câteva zile, la 10 septembrie, Consiliul Vicariatului Ortodox din Alba Iulia i-a ales pe cei șase membri mireni ai săi dintre membrii Consiliului Eparhial care locuiau pe teritoriul aparținător nou-înființatului Vicariat⁵. Cinci dintre aceștia erau avocați: Dr. Ioan Pop (fost ministru), din Alba-Iulia, Dr. Petru Meteș din Alba-Iulia, Dr. Florian Medrea (secretar general al Ținutului Mureș), Dr. Adrian Dărămuș din Aiud și Dr. Remus Furdui din Câmpeni. Al șaselea membru, Dr. Valer Moldovan din Turda, era profesor universitar pensionar, de asemenea fost ministru. Prin această alegere, numărul membrilor Consiliului Vicariatului era complet, respectându-se și principiul alcătuirii organismelor bisericești cu o treime clerici și două treimi mireni⁶.

Procesul verbal consemnează de asemenea constatarea de către Consiliul Vicarial a necesității constituirii unui corp de funcționari alcătuit din următoarele posturi:

- secretar,
- contabil,
- casier,
- registrator-arhivar,
- dactilograf,
- om de serviciu.

Protopopul Alexandru Baba, în calitate de președinte, a fost însărcinat cu efectuarea demersurilor pentru punerea în funcțiune a noului organism bisericesc, precum și cu întreprinderea pașilor necesari pentru bugetarea posturilor de consilieri și funcționari prevăzute pentru Vicariat. De asemenea, președintele Consiliului trebuia să găsească fonduri pentru susținerea materială a Vicariatului, inclusiv pentru achiziționarea unui sediu corespunzător.

Peste două săptămâni de la această ședință, adică în data de 24 septembrie 1940 a avut loc la Alba-Iulia prima întrunire plenară a Consiliului Vicarial al

⁵ *Proces verbal din 10 septembrie 1940*, în „Registrul de Procese verbale al Vicariatului Ortodox Român Alba-Iulia, 10 sept. 1940 -27 febr. 1943”, vol. I, Alba-Iulia, 1943, p. 1-2. Vezi și anexa 1a acestui studiu.

⁶ Întâlnim acest principiu în Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, adoptat de Congresul național-bisericesc întrunit la Sibiu în septembrie-octombrie 1868 și sancționat de autoritățile statului în luna mai a anului următor. Conform Statutului lui Șaguna, una din regulile de bază în conducerea treburilor bisericești era colaborarea dintre clerici (o treime) și mireni (două treimi) în problemele bisericești, culturale și economice, atât la nivel de parohie, cât și la nivelul protopopiatului și al eparhiei. Principiul a fost menținut și în Statutul de funcționare al Bisericii Ortodoxe Române elaborat după unificarea bisericească ce a urmat unificării politice din 1918. Pentru mai multe informații în această problemă vezi și Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 92-94.

Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, sub președinția protopopului Alexandru Baba⁷. Au mai fost de față protopopii Iosif Pop de la Aiud și Romul Popa de la Luduș, iar dintre cei șase membri mireni ai Consiliului au participat doar patru: Dr. Ioan Pop, Dr. Petru Meteș, Dr. Valer Moldovan și Dr. Adrian Dărămuș. În afară de aceștia au mai participat: consilier eparhial Dr. Sebastian Stanca, protopopii Gorun Furdui din Câmpeni, Vasile Șpan din Lușța, Ioan Fodorean din Abrud, Nicolae Vasiliu din Cluj și Aurel Gliga din Turda, precum și preotul Nicodim Belea.

În deschiderea ședinței protopopul Alexandru Baba a făcut o amănunțită dare de seamă asupra demersurilor întreprinse pentru înființarea Vicariatului și a dat citire listei membrilor Consiliului Vicarial. S-a constatat absența a doi dintre ei: Dr. Remus Furdui și Dr. Florian Medrea, însă numărul celor prezenți permitea luarea de hotărâri valide.

Trecându-se la punctul al doilea al ordinii de zi, s-a ținut un moment de reculegere pentru cei morți din teritoriul cedat. S-a hotărât trimiterea unei telegrame șefului Statului român, Generalul Ion Antonescu, în care să i se ceară să intervină pentru ca românii din Transilvania de nord să nu mai treacă prin ororile prin care au trecut până acum. De asemenea s-a decis și trimiterea unei telegrame de condoleanțe familiei răposatului protopop Munteanu din Huedin.

În continuare a fost propusă și aprobată denumirea oficială a Vicariatului: *Episcopia Ortodoxă Română a Vadului, Feleacului și Clujului, Vicariatul Alba-Iulia*.

Punctul al patrulea de pe ordinea de zi abordează problema reorganizării protopopiatelor Vicariatului. După cedare au rămas în România următoarele protopopiate sau părți de protopopiate: Abrud, Aiud, Alba-Iulia, Câmpeni, Cluj (o parte), Huedin (o parte), Luduș, Lușța, Târgu Mureș (o parte) și Turda. Părțile rămase din protopopiatele Cluj (cu 13 parohii) și Huedin (cu 17 parohii) au constituit protopopiatul Cluj-Huedin cu sediul la Călata. Din cele 13 parohii ale Clujului, un număr de patru: Căian, Suat, Mociu și Geaca au fost anexate protopopiatului Turda, din cauză că ele „gravitau” spre Turda. De asemenea parohia Sărmaș, aparținătoare și ea până atunci Clujului, a fost trecută la Luduș. Tot la Luduș au fost trecute și cele cinci parohii rămase în țară, din protopopiatul Târgu Mureș: Cerghid, Iceland, Oarba de Mureș, Petea și Vidrasău. În urma acestei reorganizări Vicariatul avea opt protopopiate cu 202 parohii. Ulterior se vor face și alte modificări și rearondări⁸.

Preotul refugiat Nicodim Belea din Cluj a fost ales secretar al Consiliului Vicarial, după cum se poate vedea din punctul 5 al procesului verbal din 24 septembrie 1940.

⁷ *Proces verbal din 24 septembrie 1940*, în „Registrul de Procese verbale al Vicariatului Ortodox Român Alba-Iulia, 10 sept. 1940 -27 febr. 1943”, vol. I, Alba-Iulia, 1943, p. 3-10. Vezi procesul verbal al ședinței reproduș și în anexa 2 a studiului de față.

⁸ Alexandru Moraru, *Vicariatul Ortodox Român Alba Iulia (1940-1945)*, manuscris, p. 3.

Mai departe, Consiliul aprobă proiectul de buget propus de către președinte și înregistrat cu numărul 135/1940. Tot referitor la bugetul Vicariatului, în punctul al nouălea al procesului verbal se consemnează hotărârea de a se defalca din bugetul Eparhiei Clujului partea corespunzătoare Vicariatului, proporțională cu numărul de parohii aflate în România. Vor fi necesare demersuri pe lângă autorități pentru primirea acestei părți din buget.

Punctul al șaptelea din procesul verbal amintit menționează alegerea unei delegații formate din Prot. Alexandru Baba, Dr. Ioan Pop, Dr. Valer Moldovan și Dr. Petru Meteș. Această delegație urma să se prezinte la forurile competente pentru a cere recunoașterea cât mai grabnică a Vicariatului, aprobarea posturilor solicitate și alocarea unui buget corespunzător pentru desfășurarea activității instituției, „până când granițele forțate și nelegiuite de astăzi se vor dărâma”⁹. Am ținut să redăm această exprimare a Consiliului, pentru a arăta că exista în inimile românilor convingerea că ruperea părții de nord a Transilvaniei a fost nedreaptă și această nedreptate va fi corectată în viitor. Cu atât mai mult e de admirat atitudinea de încredere într-un viitor mai bun, cu cât situația României la acea dată nu era de natură să inspire optimism.

Pentru bunul mers al administrației Vicariatului, Consiliul Vicarial îi invită pe preoții refugiați să se pună la dispoziția sa pentru ocuparea provizorie a câtorva posturi de funcționari. Iată persoanele solicitate pentru următoarele funcții: Dr. Sebastian Stanca – consilier referent; Pr. Nicodim Belea – secretar; Pr. Dumitru Comșa – contabil; Pr. Florian Geomolean – casier; Pr. Petru Timișan – registru-archivar. Se face și precizarea că până la decretarea înființării Vicariatului de către Ministerul cultelor noii funcționari vor avea salariile pe care le primeau și în posturile în care au funcționat până în august.

Consiliul Vicarial se ocupă în ședința din 24 septembrie și de completarea unor posturi vacante de preoți. De reținut de aici că protopopul refugiat al Clujului, Nicolae Vasiu, a fost numit protopop al noului tract Cluj-Huedin, cu sediul la Călata și instalat în această parohie ca protopop și paroh.

În fine, Consiliul Vicarial a hotărât ca parohiile vacante să fie completate cu preoți refugiați pentru a se evita încărcarea bugetului cu cheltuieli suplimentare necesare întreținerii refugiaților. Astfel un număr de 14 posturi de parohi sunt ocupate de preoți refugiați fie din partea cedată a Transilvaniei, aflată sub ocupația hortică, fie din Basarabia, aflată și ea sub ocupație, dar sub cea sovietică:

1. Pr. Avram Vasile de la Pâniceni la parohia Brădești
2. Pr. Sămărghitan Ioan de la Gurghiu la parohia Mogoș Mămăligani
3. Pr. Tomuș Constantin de la Olpret la parohia Vidra de Jos
4. Pr. Clonța Ioan de la Hida la parohia Secătura
5. Pr. Aștilean Valer de la Cara la parohia Albac II

⁹ Proces verbal luat în ședința plenară a Consiliului Vicarial al Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută în Alba-Iulia, la 24 septembrie, 1940. Vezi anexa 2, punctul 7.

6. Pr. Sămărghișan Emil de la Praid la parohia Arada I
7. Pr. Goșescu Iuliu de la Stâna la parohia Cetea I
8. Pr. Fâșcu Vasile de la Aghireș la parohia Suprapietri
9. Ierom. Gorcea Nicolae de la Buciumi la parohia Criotești
10. Pr. Florea Petre din Basarabia la parohia Cacova-Ierii
11. Pr. Mămăligă Filimon de la Chisălițeni la parohia Valea Geogelului
12. Ierom. Butnariu Serafim din Basarabia la parohia Cârna I
13. Pr. Onițiu Nicolae de la Tg. Mureș prof., la parohia Geoagiul de sus I
14. Ierom. Cojocariu Visarion la parohia Poiana (Câmpeni).

Din cele de mai sus putem să ne facem o idee asupra stării care domnea în România în toamna anului 1940, cu refugiați din toate ținuturile românești care au intrat sub stăpâniri străine. Unele, cum a fost cazul fericit al Transilvaniei, se vor întoarce între granițele țării-mamă după câțiva ani, altele însă, vor rămâne în afara acestor granițe până în ziua de azi.

Demersurile pe care Consiliul Vicarial de la Alba-Iulia le-a inițiat în vederea înființării noii instituții, seriozitatea și hotărârea cu care s-a purces la aceste demersuri, prefigurează rolul deosebit de important pe care Vicariatul îl va juca în viața bisericească, dar și națională și socială a credincioșilor și parohiilor din România ce aparțineau Eparhiei Ortodoxe a Vadului, Feleacului și Clujului. Într-adevăr, Vicariatul va avea, în lunile și anii care au urmat, rolul unui adevărat centru episcopal, cu atât mai mult cu cât ierarhului Nicolae Colan de la Cluj i s-a permis de către autoritățile hortiste să-și viziteze pentru prima dată păstoriții din România abia în luna septembrie a anului 1942.

ANEXA 1

Proces - Verbal

Luat în Alba-Iulia la data de 10 Septembrie 1940 în biroul Oficiului protopopesc al tractului.

Prezenți: Alexandru Baba, protopop al tractului Alba-Iulia ca președinte, Iosif Pop protopop al tractului Aiud și Romul Popa, protopop al tractului Luduș ca membri clerici, numiți de Consiliul Eparhial din Cluj.

I.

Luând act de rezoluția Sf. Episcopii a Clujului cu Nr. 5414 din ședința Consiliului eparhial, ținută la data de 6 Sept. s'a hotărât înființarea unui Vicariat, având în frunte un consiliu de administrare a părților din Eparhia Vadului, Feleacului și Clujului, rămase pe teritoriul României, noi membrii clerici, numiți în consiliul acestui Vicariat, ne-am întrunit în prima ședință de constituire și am cooptat pe următorii membri mireni:

1. Dr. Ioan Pop, avocat, f. Ministru, Alba-Iulia
2. Dr. Valer Moldovan prof. univ. pens. F. Ministru, Turda
3. Dr. Petru Meteș, avocat Alba-Iulia

4. Dr. Florian Medrea, adv. Secretar gen. Ținutul Mureș
5. Dr. Adrian Dărămuș, avocat Aiud
6. Dr. Remus Furdui, avocat Câmpeni,

toți membri ai Adunării eparhiale a Sf. Episcopii, de prezent domiciliați pe teritoriul Vicariatului.

II.

Consiliul Vicariatului va funcționa conform prevederilor art. 136, 137 și urm. din Statutul legii de organizare a bisericii ort. rom.

III.

Pentru funcționarea normală a serviciilor noului Vicariat, pe lângă cei trei consilieri referenți, numiți de Sf. Episcopie, se mai constată absoluta necesitate a următorului corp funcționăresc:

- un secretar
- un contabil,
- un casier,
- un registrator-arhivar,
- un dactilograf,
- un om de serviciu

Se autorizează președintele Vicariatului, protopopul Alexandru Baba a proceda la punerea în funcțiune a noului organism bisericesc, precum și a face toate demersurile pentru bugetarea necesară atât a consilierilor referenți, cât și a personalului de birou arătat mai sus, apoi asigurarea cheltuelilor materiale strict necesare, achiziționarea unui local corespunzător și a cheltuelilor materiale pentru întreținerea acestui serviciu.

Drept care am dresat prezentul proces verbal, semnat de noi în patru exemplare originale.

D.C.M.S.

[Prot. Iosif Pop]
[Romul Popa]

[Al. Baba]

ANEXA 2

Proces verbal,

luat în prima ședință plenară a Consiliului Vicarial al Episcopiei Vadului, Feleacului și Clujului, ținută în Alba-Iulia, la 24 Septembrie 1940, sub prezidiul P.C. Sale părintelui Protopop Alexandru Baba din Alba Iulia, prezenți fiind: Prot. Romul Popa – Luduș, Prot. Iosif Pop – Aiud și consilierii mireni: Dr. Ioan Pop, Dr. Petru Meteș din Alba-Iulia, Dr. Valer Moldovan – Turda, Dr. Adrian Dărămuș – Aiud. Au mai fost de față: Consilier Eparhial Dr. Seb. Stanca – Cluj, Protopopii: Gorun Furdui – Câmpeni, Vasile Șpan – Lupșa, Ioan Fodorean – Abrud, Nicolae Vasiiu – Cluj, Aurel Gliga – Turda și Preot Nicodim Belea.

N° 1

Păr. Prot. Alexandru Baba, în discursul de deschidere, raportează în amănunt înființarea Vicariatului, făcând apel la toți membrii Consiliului ca să-și dea toată contribuția pentru buna organizare și funcționare a Vicariatului. Aduce la cunoștință că în baza ordinului Consiliului Eparhial din Cluj, N° 5414 din 6 Sept. 1940, a complectat Consiliul Vicariatului cu următorii membri: Prot. Romul Popa, Prot. Iosif Pop, Dr. Ioan Pop, Dr. Florian Medrea, Dr. Petru Meteș, Dr. Adrian Dărămuș, Dr. Valer Moldovan și Dr. Remus Furdui.

Se constată că sunt de față toți membrii, afară de: Dr. Remus Furdui și Dr. Florian Medrea. Consiliul este deci capabil să aducă hotărâri valide, fiind prezenți și protopopii Vicariatului.

N° 2

Păr. Prot. N. VasIU, omagiază amintirea fraților căzuți jertfă dincolo de fruntariile țării noastre. Propune să se trimită telegramă guvernului țării, cerând să se ia toate măsurile de prevenire a ororilor de peste granițe.

Consiliul omagiază amintirea celor morți prin ridicare și un minut de reculegere. Se încredințează părintele președinte să expedieze o telegramă Domnului General Ion Antonescu, conducătorul Statului și familiei răposatului protopop Munteanu.

N° 3

Păr. Prot. Al. Baba, citește adresa Consiliului Eparhial din Cluj N° 5414/940 și a Mitropoliei din Sibiu N° 109/940 prin cari se hotărăște înființarea Vicariatului în Alba-Iulia. Cere apoi aprobarea numirei: „Episcopia ortodoxă română a Vadului, Feleacului și Clujului, Vicariatul Alba-Iulia”.

Se ia cu aprobare la cunoștință.

N° 4

Luând în discuție organizarea Vicariatului, se constată: Au rămas în teritoriul României protopopiatele 1). Abrud cu 23 parohii; 2). Aiud cu 23 parohii; 3). Alba-Iulia cu 22 parohii; 4). Câmpeni cu 22 parohii; 5). Luduș " 24 " 6). Lupșa " 25 "

Având în vedere că tractul Cluj și Huedin și-au pierdut centrele, Consiliul Vicarial hotărăște că menține pe mai departe Protopopiatul Cluj-Huedin cu parohiile: 1). Agârbiciu; 2). Măguri; 3). Mărișel; 4). Muntele rece; 5). Someșul cald; 6). Someșul rece; 7). Finișel; 8). Pata; 9). Bălcești I; 10). Bălcești II; 11).

7). Turda " 28 "

8). Cluj-Huedin " 30 " adică din prot. Cluj au rămas 13 parohii și din prot. Huedin 17 parohii și anume: din Protopopiatul Cluj au rămas: Agârbiciu, Măguri, Mărișel, Muntele rece, Someșul cald, Someșul rece, Finișel, Prata, Căian, Mociu, Geaca, Suat și Sârmaș; din prot. Huedin au rămas: Bălcești I, Bălcești II, Bedeciu, Bica, Buteni, Calata, Călățele, Lăpustești, Mănăstireni, Mănăsturul român, Poiana-Horia, Rișca I, Rișca II, Rogojel, Scind-Frăsinet, Văleni, Dangău.

Bedeciu; 12). Bica; 13). Buteni; 14). Calata; 15). Călățele; 16). Lăpustești; 17). Mănăstireni; 18). Mănăsturul român; 19). Poiana Horia; 20). Rișca I; 21). Rișca II; 22). Rogojel; 23). Scind-Frăsinet; 24). Văleni; 25). și Dangău. Protopopiatul Cluj-Huedin va avea deci 25 parohii, cu sediul la Calata și Prot. Nicolae Vasiu din Cluj va trece la Calata cu drepturile pe care le-a avut la Cluj.

Parohiile cele 5, rămase de la Prot. Tg. Mureș: Cerghid, Iceland, Oarba, Petea și Vidrasău, și parohia Sârmaș din Prot. Cluj, vor trece la protopopiatul Luduș. Iar parohiile: Căian, Suat, Mociu și Geaca din protopopiatul Cluj, gravitând spre Turda, se anexează la Protopopiatul Turda. Vicariatul are deci 8 protopopiate cu 202 parohii.

N° 5

Consiliul Vicarial se constituiește

având ca președinte pe P.C. Păr. Protopop Alexandru Baba, delegat în această calitate de Episcopia Clujului și alege secretar pe preotul Nicodim Belea din Cluj.

N° 6

Părintele Președinte, Prot. Alexandru Baba, prezintă propunerea înreg. La N° 135/940, pentru organizarea Vicariatului. În scopul acesta este inomis necesar să se pună la dispoziția Consiliului atât personalul indispensabil pentru ca lucrările să se poată săvârși în cele mai bune condiții, precum și bugetul pentru acoperirea cheltuielilor cuvenite.

Consiliul primește propunerea președintelui și aprobă proiectul de buget înreg. Sub N° 135/1940.

N° 7

Pentru rezolvarea acestei probleme, Consiliul hotărăște esmiterea unei delegații care să se prezinte personal la forurile competente și să solicite înfăptuirea cât mai grabnică a Vicariatului, ca în aceste vremuri grele, Biserica noastră din partea

Consiliul alege delegația în persoanele domnilor: Prot. Alexandru Baba, Dr. Ioan Pop, Dr. Valer Moldovan și Dr. Petru Meteș

rămasă fără conducere administrativă de până acum să nu sufere, până când granițele nelegiuite și forțate de astăzi, se vor dărâma.

N° 8

Pentru lucrările imediat necesare în vederea bunului mers al administrației Consiliul alege personalul de funcționari provizori până la organizarea definitivă a Vicariatului.

Consiliul invită pe preoții refugiați Dr. Seb. Stanca consilier
Preot Nicodim Belea secretar
" Dumitru Comșa contabil
" Florian Geomolean casar
" Petru Timișan registr-arhiv. exped. să se pună la dispoziția Consiliului în scopul de mai sus, cu drepturile de salarizare avute în posturile lor de până acum, până ce Onor. Minister va decreta înființarea Vicariatului.

N° 9

În vederea organizării definitive a Vicariatului

Consiliul fixează proiectul de buget anexat având drept punct de plecare principiul de a se defalca din bugetul Eparhiei Cluj de sub N° 25/940/941 partea corăspunzătoare pe 6 luni ale anului bugetar în curs adică 1 octombrie 1940 – 31 Martie 1941, în proporția parohiilor rămase pe teritoriul românesc.

Invită delegația să exopereze de la forurile competente aprobarea acestui buget.

N° 10

Alegerea de paroh în parohia Alba-Iulia - Maeri

Păr. Prot. Romul Popa prezintă dosarul N° 110/940 în cauza alegerii de paroh în parohia Alba-Iulia Maeri. Din raportul oficiului Protopopesc N° 474/940 dela 3 Sept. c. și din actele dosarului se constată că actul alegerii s'a săvârșit în conformitate cu dispozițiile legale. Contestațiile prezentate ulterior nu pot fi luate în considerare întrucât ele se lovesc de nulitate violând art. 43 din Statutul legii de organizare. În consecință, scaunul protopopesc, în ședința sa din 19 Aug.

1940, a ratificat această alegere.
Consiliul aprobă actul de alegere și îndrumă oficiul protopopesc să introducă în postul de paroh din Alba-Iulia Maeri pe candidatul ales Mircea Fodorean.

N° 11

Devenind liber postul de preot la Bucerdea Vinoasă I

Consiliul, la cererea preotului Ioan Roșca din Calata decide transferarea pr. I. Roșca la Bucerdea Vinoasă I și transferarea protopopului Nicolae VasIU dela Cluj, în aceeași calitate, ca paroh și protopop al tractului Cluj-Huedin cu centrul la Calata.

N° 12

Se prezintă cererile preoților refugiați pentru plasarea lor în parohiile vacante.

Consiliul pornind de la considerația ca să nu se reclame dela Stat cheltuieli mari, decide să plaseze preoții refugiați în posturile vacante din bugetul actual, rămase în teritoriul românesc. Face deci următoarea repartizare:

1. Pr. Avram Vasile dela Păniceni la parohia Brădești
2. Pr. Sămărghitan Ioan dela Gurghiu la parohia Mogoș Mămăligani
3. Pr. Tomuș Constantin dela Olpret la parohia Vidra de Jos
4. Pr. Clonța Ioan dela Hida la parohia Secătura
5. Pr. Aștilean Valer dela Cara la parohia Albac II
6. Pr. Sămărghitan Emil dela Praid la parohia Arada I
7. Pr. Goșescu Iuliu dela Stâna la parohia Cetea I
8. Pr. Fâșcu Vasile dela Aghireș la parohia Suprapietri
9. Ierom. Gorcea Nicolae dela Buciumi la parohia Criotești
10. Pr. Florea Petre din Basarabia la parohia Cacova-Ierii
11. Pr. Mămăligă Filimon dela Chisălițeni la parohia Valea Geogelului
12. Ierom. Butnariu Serafim din Basarabia la parohia Cârna I
13. Pr. Onițiu Nicolae dela Tg. Mureș prof., la parohia Geoagiul de sus I
14. Ierom. Cojocariu Visarion la parohia Poiana (Câmpeni).

Epuiată fiind ordinea de zi, ședința se ridică, iar procesul verbal se încheie și semnează de birou.

D.C.M.S.

Președinte:

[Al. Baba]

Secretar:

[Pr. N. VasIU]

BISERICA ORTODOXĂ ÎN IMPERIUL OTOMAN DUPĂ 1453

IOAN CRISTIAN BACIU

RÉSUMÉ. L'Église Orthodoxe dans l'Empire Ottoman après 1453. Après la chute de Constantinople en 1453, le Patriachat Œcuménique a du dérouler son activité sous le nouveau régime ottoman. La liberté accordée à l'Église sous les empereurs byzantins a été remplacée par les contraintes dures infligées à l'Église par le gouvernement turc. D'ailleurs, le régime ottoman a souvent été intolérant et abusif face aux sujets chrétiens. Néanmoins, malgré toutes ces injustices, l'Église a survécu dans le nouveau contexte politique. Qui plus est, l'Église s'est appuyée sur la croissance de l'Empire ottoman pour renforcer ses liens avec les autres Eglises orthodoxes, tombées sous l'autorité turque.

Primele măsuri ale administrației otomane

La 29 mai 1453, când Marea Cetate a lui Constantin a căzut în mâinile turcilor, Constantinopolul avea să fie prădat și jefuit timp de trei zile, potrivit tradiției islamice turcești, pentru motivul că locuitorii acestuia nu s-au predat de bunăvoie, adică au opus rezistență¹. Spre surprinderea tuturor însă, a doua zi după amiază, la 30 mai 1453, sultanul Mahomed al II-lea, și-a făcut intrarea triumfală în Constantinopol, fapt care a însemnat că acțiunile de pradă și jaf trebuiau să înceteze². Cele mai multe biserici din Constantinopol au fost transformate în moschei, începând cu binecunoscuta catedrală patriarhală Sfânta Sofia³. Sultanul Mahomed îndreptându-se cu mare alai către Sfânta

¹ Wolfgang Gust, *Das Imperium der Sultane. Eine Geschichte des osmanischen Reichs*, Carl Hauser Verlag, 1995, p. 56. Niccolo Barbaro dă o descriere foarte cuprinzătoare a distrugerilor provocate de otomani, în special mănăstirilor: «They sought out the monasteries, and all the nuns were led to the fleet and ravished and abused by the Turks, and then sold at auction for slaves throughout Turkey, and all the young women also were ravished and then sold for whatever they would fetch, although some of them preferred to cast themselves into the wells and drown rather than fall into the hands of the Turks, as did a number of married women also.», *op. cit.*, p. 67. Edward Gibbon, *The decline and fall of Roman Empire*, New-York, Ed. Fred De Fau & Co, 1907, vol. XII, pp. 50, relatează modul în care au fost furate toate bijuteriile care împodobeau însemnele religioase din Sfânta Sofia. Același tratament a fost aplicat sistematic tuturor mănăstirilor și bisericilor din cetate (cf. Niccolo Barbaro, *op. cit.*, p. 69).

² *Ibidem*.

³ Mai mult decât atât, marea biserică ortodoxă a fost declarată de către sultan, cel mai important sanctuar musulman din Imperiul otoman din timpul acela, și al treilea după Mecca și Ierusalim. Arhitectura Sfintei Sofia a devenit astfel normativă sau a constituit modelul de urmat pentru construcțiile ulterioare de moschei, care au fost ridicate pe teritoriul otoman. Așa se explică și existența stilului arhitectonic cu boltă centrală, cu ziduri în plan pătrat sau formă de trifoi sau de cruce, asemănător bisericilor ortodoxe, ca «stil imperial», otoman al moscheilor. Despre admirația sultanului pentru construcțiile găsite în interiorul cetății relatează Edward Gibbon, *op. cit.*, vol. XII, p. 51: «Cuceritorul a privit cu satisfacție și uimire la straniile și totuși splendidele fațade ale domurilor și palatelor, atât de puțin asemănătoare arhitecturii orientale».

Sofia, în fața porților a descălecat și s-a aplecat să ia un pumn de pământ pe care și l-a presărat apoi peste turban în semn de smerenie față de Dumnezeuul său. Intrând în Biserică, după un moment de reculegere, s-a îndreptat cu fața spre Mecca, și a poruncit unui imam, să rostească rugăciunea de preaslăvire a lui Allah, în numele profetului său Mahomed⁴. Din acel moment, marea catedrală a Ortodoxiei, ctitoria împăratului Justinian I (527-565), capodoperă a arhitecturii și artei bizantine, a devenit moschee turcească⁵ și a rămas așa până în anul 1924, când guvernul turc la îndemnul lui Mustafa-Kemal Atatürk (†1938), a declarat-o monument istoric și a devenit muzeu național.

Începând cu acea dată, 29 mai 1453, sultanii turci s-au considerat urmașii bazileilor bizantini, pe care i-au învins și a căror capitală și imperiu l-au cucerit. Patriarhia ecumenică și întreaga Biserică Ortodoxă din Imperiul otoman a fost obligată să se acomodeze noii situații pentru a supraviețui și a salva ceea ce se mai putea ori ceea ce a mai rămas din ea. Din acel moment a început un proces de reactivare sau cel puțin de menținere în funcțiune a vechilor instituții bisericești și a Bisericii Ortodoxe însăși, în ciuda tuturor obstacolelor, abuzurilor și îngrădirilor puse la cale de noua stăpânire păgână, a pericolului de islamizare ca și a dezbinării creștinilor de către autoritățile musulmane⁶.

Viața politică din acele vremuri și-a pus amprenta și asupra vieții Bisericii. Sultanul Mahomed al II-lea fiind unul dintre cei mai instruiți conducători politici ai timpului, dorind să stabilească un «modus vivendi» între agareni și creștini, a luat măsuri pentru menținerea și reorganizarea Patriarhiei ecumenice, dând dovadă de mare perspicacitate, pricepere și clarviziune politică. El cunoștea bine istoria secolelor trecute când Biserica Romei încercase să-și extindă autoritatea și supremația și asupra Bisericii din Orient, fapt care a generat de fiecare dată sciziuni și conflicte între cele două; de aceea, pentru a nu antrena și în timpul său un astfel de pericol, dorind liniștea în imperiul său, l-a preferat ca patriarh ecumenic pe călugărul Ghenadie Scholarios, un aprig adversar al latinilor, căpetenia antiunioniștilor. Sultanul era încunoștiințat asupra faptului că toate încercările de unire ale creștinilor din Orient cu cei din Occident, nu s-au putut încheia sau, când s-au încheiat, nu au putut dura, în bună parte din cauza pretenției occidentalilor de a supune Orientul, nu numai din punct de vedere religios ci și politic. A tolera în viitor reluarea unor asemenea tratative de către creștinii din Răsărit cu cei din Apus însemna pentru imperiul său întreținerea unui pericol permanent. De aceea, chiar și în alegerea patriarhului, sultanul s-a oprit la persoana lui Ghenadie Scholarios. El s-a arătat binevoitor față de patriarhul Ghenadie Scholarios recunoscându-l ca patriarh, dându-i anumite drepturi și având o atitudine relativ cooperantă cu el, arătând chiar interes pentru Biserica Ortodoxă. Cu toate că unii istorici au căutat să

⁴ Mihail Ducas, *Istoria turco-bizantină: 1341-1462*, ediție critică de Vasile Grecu, București, Editura Academiei, 1958, p. 374.

⁵ După ce a fost transformată în moschee în 1453, începând din anul 1586 fosta catedrală Sfânta Sofia a purtat numele de «Moscheea Victoriei» și avea rangul de prima moschee în imperiu Cf. Wolfgang Gust, *op. cit.*, p. 58.

⁶ Nicolae Iorga, *Bizanț după Bizanț*, tr. Liliana Iorga-Pippidi, București, Editura Enciclopedică românească, 1972, pp. 71-90.

vadă în măsurile sultanului o înclinare către creștini, în ochii lui Mahomed al II-lea organizarea Patriarhiei ecumenice era, înainte de toate, un act politic⁷.

Astfel că Mahomed, fiind influențat în mare parte de spiritul renașterii, află repede ceremonialul care se obișnuia la investirea unui patriarh ecumenic în vremurile de strălucire ale împăraților bizantini și la ceremonia instalării Patriarhului Ghenadie Scholarios, a ținut să se respecte atât cât îi permitea situația lui de căpetenie religioasă a musulmanilor. Gheorghios Phrantzes în Cronica sa descrie instalarea patriarhului: «și astfel însuși acest blestemat – se referă la sultan – voind ca împărat al orașului să facă precum au făcut împărații creștini, a invitat pe patriarh să ia masa și să vorbească împreună. Și venind patriarhul, l-a primit tiranul cu mare cinste și vorbind mult timp împreună, i-a făcut patriarhului multe promisiuni. Iar când s-a apropiat timpul să plece patriarhul din palat, ridicându-se sultanul i-a dăruit acea prețioasă cărje și l-a rugat să o primească. Apoi vrând-nevrând patriarhul a coborât cu el până la poarta seraiului, și calul fiind pregătit, patriarhul s-a urcat pe el. Și a poruncit sultanul ca toți mai marii curții să însoțească pe patriarh. Și așa l-au condus până la catedrala Sfinților Apostoli, unii mergând înainte iar alții în urmă»⁸.

De altfel, sultanul Mahomed al II-lea apare pe scena istoriei ca fiind înlocuitorul împăratului Bizanțului. El a înțeles că religia ortodoxă nu reprezintă un pericol pentru imperiul său, i-a dat drepturi patriarhului asupra creștinilor, el fiind de altfel și reprezentantul politic al lor în fața porții, cel care garanta loialitatea lor față de stăpânirea otomană. Nimeni nu putea să se opună Patriarhului, să-l supere sau să-l tulbure, ci trebuia să rămână independent el și succesorii lui până în veac. Clerul în întregime, de la patriarh până la cel din urmă slujitor, a fost scutit de orice fel de impozit⁹.

În locul Sfintei Sofia, Mahomed al II-lea a dăruit creștinilor ca reședință patriarhală biserica Sfinții Apostoli¹⁰, marea necropolă a împăraților bizantini. În această reședință s-a făcut înscăunarea Patriarhului Ghenadie al II-lea Scholarios. Dar aici a rămas puțină vreme, deoarece într-o zi a găsit înăuntru cadavrul unui turc¹¹. Întâmplarea aceasta – Biserica fiind considerată pângărită –, precum și faptul că împrejurimile erau părăsite de creștini, iar în locul acestora se instalaseră turcii musulmani, l-au determinat pe Patriarhul Ghenadie să ceară o nouă reședință patriarhală, într-un loc unde se aflau mai multi greci. Sultanul a aprobat cererea Patriarhului și i-a dăruit de astă dată ca reședință și catedrală patriarhală, în anul 1455,

⁷ I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie Scholarios primul patriarh ecumenic sub turci* în «Ortodoxia», anul VIII, 1956, nr. 1, p. 90.

⁸ Georgios Phrantzes, *Memorii. 1401-1477*, Ed. critică de Vasile Grecu, București, Ed. Academiei R.S.R., 1966, p. 499 și 455-456.

⁹ Ion Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie Scholarios primul patriarh ecumenic sub turci* în ed. cit., p. 73.

¹⁰ Biserica Sfinților Apostoli a fost construită în anul 550 (pe locul vechii biserici, de mai mică mărime, construită de împăratul Constantin cel Mare în 330) fiind a doua ca importanță după Sfânta Sofia. Se păstrează mai multe reprezentări plastice ale acestei biserici, precum și o descriere literară din secolul al XIII-lea (Nicholas Mesarites, *Ekphrasis on the Church of the Holy Apostles*, tr. Paul Stephenson). A servit pentru puțină vreme ca scaun al Patriarhiei ecumenice iar în 1461 a fost demolată pentru a face loc unei moschei.

¹¹ Martin Crusius, *Turcograecia* apud N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, ed. cit., p. 80.

mănăstirea de călugărițe Pammacaristos – «a Prea Fericitei Fecioare» – unde a rămas Patriarhia până la 1587. În anul 1591 sultanul Murad al III-lea (1574-1595) a transformat biserica Sfintei Fecioare în moschee. Tot în 1591 Patriarhia primește altă reședință, cea a Sfântului Gheorghe din Fanar, unde se află până azi¹².

Beratul – cartea constituțională a creștinilor în imperiul otoman

De la prima întâlnire cu Patriarhul Ghenadie sau într-una din cele următoare, după ce a stabilit posibilitatea unei conviețuiri pașnice între «musulmani» și «creștini», Mahomed al II-lea a fixat și în scris statutul juridic al Bisericii Ortodoxe din Imperiul otoman. «Sultanul, spune Phrantzes, i-a dat Patriarhului în scris porunci, cu puterea semnăturii împărătești dedesupt, ca nimeni să nu-l supere sau să i se împotrivescă, ci el să fie independent, scutit de impozit și netulburat de nici un potrivnic. El și Patriarhii următori lui să fie scutiți de biruri și dări în veac, precum și toți Arhieriei supuși lui»¹³.

Așadar, în aceste «porunci scrise», numite turcește «berat»¹⁴ erau consemnate drepturile și datoriile Bisericii Ortodoxe și ale populației creștine din Imperiul otoman. Este drept că Phrantzes nu ne precizează care erau anume aceste drepturi pentru că în timpul lui erau un fapt cunoscut, dar ele se pot reconstitui atât din textul citat, cât și din raporturile ulterioare dintre Biserica Ortodoxă și Imperiul otoman¹⁵.

În primul rând, patriarhului ecumenic i s-a recunoscut jurisdicția supremă pe întreg teritoriul Imperiului otoman, iar Bisericii Ortodoxe i s-a lăsat libertatea păstrării dogmelor și exercitarea liberă a cultului în limitele canonice și liturgice ale Bisericii răsăritului, cu dreptul de a convoca și ține sinoade. În al doilea rând, patriarhul ecumenic avea dreptul de jurisdicție și asupra creștinilor din afara granițelor imperiului, în calitatea sa de căpetenie supremă a Bisericii Ortodoxe¹⁶.

Mitropoliții și episcopii ortodocși din Imperiul otoman aveau să-și păstreze drepturile lor canonice și liturgice și să dispună de veniturile lor ca și înainte de 1453.

Patriarhul primește calitatea de etnarh¹⁷, adică șef religios și politic al supușilor creștini din Imperiul otoman (funcție pe care o va deține până în anul 1923) în favoarea

¹² N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, ed. cit., p. 140.

¹³ Georgios Phrantzes, *op.cit.*, p. 307. Găsim relatări ale aceluiași fapt în Martin Crusius, *Turcograecia* (apud Theodore H. Papadopoulos, *Studies and documents relating to history of the Greek Church and people under Turkish domination*, second edition, Brussels, Variorum, 1952, p. 3.) precum și la Critobul din Imbros, *op. cit.*: «în acest fel Împăratul a restituit Biserica creștinilor cu multe avantaje, prin voința lui Dumnezeu».

¹⁴ «Berat»-ul sau Brevetul imperial este un act provenit de la cancelaria otomană, având un caracter administrativ sau economic. Din această categorie făceau parte actele de numire sau avansare în anumite posturi, acordarea decorațiilor etc. Cf. Mihail Guboglu, *Paleografia și diplomația turco-osmană*, București, 1958, p. 70-71. Existența unui asemenea document e nesigură, și a fost adesea contestată. Cf. Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 4.

¹⁵ După cum se poate reconstitui din relatarea lui Phrantzes, era vorba de șase privilegii acordate de sultan patriarhului ecumenic: 1. inviolabilitatea persoanei patriarhului; 2. scutirea de taxe; 3. imutabilitatea; 4. libertatea absolută; 5. transmiterea statutului succesorilor săi; 6. extinderea privilegiilor lui asupra înalților demnitari de sub jurisdicția lui.

¹⁶ Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Termenul în limba turcă era «milet basa» (pașă confesional).

căroră putea interveni oricând la divan. În ceea ce privește scara onorurilor din imperiu – «cursus honorum» – patriarhul era așezat pe aceeași treaptă cu vizirii, având funcție de pașă sau ministru pentru «națiunea confesională creștin-ortodoxă. În virtutea acestei funcții, patriarhul ecumenic dispunea și de o gardă personală alcătuită din soldați turci (arnăuți).

Patriarhul putea fi judecat în cele lumești numai de sultan, iar în cele bisericești de sinod, cu aprobarea sultanului. În schimb, mitropoliții și episcopii erau judecați de Sinodul patriarhal. Patriarhul ecumenic avea dreptul să pună taxe asupra clerului și credincioșilor și să le încaseze¹⁸.

În calitate de vizir, patriarhul ecumenic avea oricând acces la Divan¹⁹, pentru a interveni în favoarea sau defavoarea supușilor săi, clerici și laici. Patriarhul avea nu numai dreptul de a judeca, ci și pe acela de apel, atât în probleme religioase, cât și în cele civile, pentru toți supușii săi ortodocși din Imperiu.

El trebuia să garanteze în fața sultanului de loialitatea creștinilor ortodocși, motiv pentru care au existat și situații când trebuia să fie sever, aspru și, poate, nedrept, pentru a nu periclită interesele Patriarhiei ca instituție. Pentru greșelile creștinilor față de regimul otoman, răspundea tot patriarhul, în calitatea sa de etnarh.

Nunțile, înmormântările precum și sărbătorile liturgice puteau fi ținute în deplină libertate. De altfel, în cele trei zile de Paști, creștinii se bucurau de o libertate de mișcare pe care nu o aveau în restul anului. În timpul sărbătorilor Paștilor, porțile Fanarului puteau rămâne deschise trei zile și trei nopți de-a rândul.²⁰

Crucile de pe Biserici, în exterior, precum și de pe turnuri și acoperiș trebuiau să fie îndepărtate. Trasul clopotelor a fost, în general, interzis sau redus la minimum, cu excepția Bisericilor de pe insulele grecești și din Sfântul Munte Athos²¹.

Clerul a fost scutit de bir²², de la patriarh și până la ultimul slujitor. S-a recunoscut existența lăcașurilor de cult creștine, dându-se asigurări că niciodată și sub nici un motiv acestea nu vor fi transformate în moschei. Dar aceste promisiuni nu s-au respectat²³. Dimpotrivă, s-au săvârșit numeroase abuzuri, după bunul plac al musulmanilor.

Patriarhul ecumenic avea, în continuare, dreptul de a sfinți Sfântul și Marele Mir pentru toate Bisericile de sub jurisdicția sa, atât de pe cuprinsul Imperiului otoman, cât și în afara granițelor acestuia.

¹⁸ T.M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci* în «Ortodoxia», anul V, nr. 3, 1953, p. 415.

¹⁹ Consiliu cu atribuții politice, administrative și juridice alcătuit din cei mai înalți demnitari. Cf. *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, București, Ed. Academiei, 1984.

²⁰ La aceste două privilegii acordate de Mahomed al II-lea Bisericii ortodoxe, Hammer adaugă încă unul, anume inconvertibilitatea bisericilor care au supraviețuit asediului în moschei (*Histoire de l'Empire ottoman*, vol. III, Paris, Bellizard, 1836, pp. 4-5). Cf. și A. Decei, «Versiunea turcească a confesiunii patriarhului Ghenadie II Scholarios, scrisă la cererea sultanului Mehmet II», în *Omagiu Înalt Prea Sfinției Sale Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului*, Sibiu 1940, pp. 375-377.

²¹ Marius Telea, *Un patriarh apologet, Ghenadie al II-lea Scholarios*, Deva, Ed. Emia, 2004, p. 91.

²² Scutirea de la plata impozitelor a fost se pare unul dintre primele privilegii acordate Patriarhiei ecumenice de către sultan. Dar situația s-a degradat în timp, Biserica fiind în cele din urmă sufocată de taxe. Cf. Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 38-39.

²³ Creștinilor nu li s-a permis să aibă decât biserici din lemn; toate locașurile de cult construite din piatră au fost confiscate și transformate în moschei. Cf. *Ibidem*, p. 5.

Se interzicea «propaganda creștină» adică toate formele de misionarism creștin pe teritoriul Imperiului otoman, dar se încuraja convertirea la islamism. Se interzicea, de asemenea, combaterea islamului ca religie a imperiului și împiedicarea creștinilor de a trece la musulmani. Prozelitismul era astfel permis și încurajat numai dinspre creștinism spre islam, deci era unilateral. Trecerea de la islam la creștinism sau criticarea Coranului se pedepseau cu moartea. La fel, apostazia musulmanilor sau a noilor convertiți la islam se pedepseau cu moartea.

Acestea au fost punctele esențiale din statutul juridic al Bisericii ortodoxe în Imperiul otoman, fixate de sultanul Mahomed al II-lea cu ocazia investirii lui Ghenadie Scholarios, ca patriarh ecumenic.

Deși patriarhul ecumenic a fost încărcat cu funcții, titluri, privilegii și prerogative, pe parcurs ele au fost încălcate de sultani și de administrația otomană, făcându-l, în calitate de etnarh, dependent de regimul politic musulman și împiedicându-l să inițieze acțiuni care să asigure o bună desfășurare a activității bisericești, pastorale și administrative. Oficiul de «etnarh» îl exercita ajutat de un «sfat intim» compus din patru funcționari patriarhali, care puteau fi și mireni: marele logofăt²⁴, care făcea legătura între Patriarhie și Înalta Poartă, marele econom, sachelarul și sacheliul.

Această politică a turcilor față de populația creștină sau, mai bine zis, această reținere a lor de la conducerea nemahomedanilor se datorește în genere religiei lor care potrivit sistemului ei teocratic, rânduiește toate raporturile și manifestările vieții individuale, sociale și politice. Coranul oprește pe musulmani să aibă legături directe cu cei de altă credință. De aceea sultanul Mahomed al II-lea nu putea proceda altfel cu creștinii ortodocși decât să-i lase în grija și sub supravegherea patriarhului ecumenic, care a devenit astfel și conducătorul lor politic și garantând loialitatea lor față de stăpânirea otomană.

În asemenea condiții, patriarhul ecumenic a izbutit să se substituie oarecum imperiului bizantin dispărut și, folosindu-se de imperiul turcesc existent, a reușit să-și refacă autoritatea sa în tot Orientul creștin, autoritate adânc zdruncinată în timpul lungilor certuri și încercări de unire cu latinii. Și, cu cât cucerirea turcească strângea sub stăpânirea ei tot mai multe țări ortodoxe, în aceeași măsură creștea și se lărgea sfera de autoritate a patriarhului ecumenic, încât bisericile ortodoxe, care până atunci se bucurau de o semi-independență sau de o independență totală, au intrat din nou cu timpul în sfera de conducere centrală a patriarhului de Constantinopol. «O mișcare de reunire a tuturor Bisericilor, zice regretatul profesor Nicolae Iorga, până la Cairo și Moscova, până la Veneția, Creta și Monaco se produse în secolul al XVI-lea, încât s-a putut crede că moștenirea lui Constantin cel Mare, a lui Justinian și a Comnenilor va trece pe seama aceluia care avea o Curte asemănătoare cu foștii împărați, și care păstra acvila basileilor pe modesta sa haină de dimie neagră»²⁵.

Ca să arate că ține la respectarea întocmai a celor orânduite cu privire la «Statutul juridic» al Bisericii Ortodoxe, Mahomed al II-lea a păstrat modul alegerii și

²⁴ *Ibidem*, p. 43.

²⁵ N.Iorga, *Bizanț după Bizanț*, ed. cit., p. 8.

ceremonia investirii patriarhului și pentru patriarhii următori, de-a lungul întregii sale domnii. Ceremonia aceasta s-a păstrat și sub ceilalți sultani, până în timpul lui Mahomed al IV-lea (1648-1687), care în 1657 a întrerupt-o, spânzurând pe Patriarhul Parthenios al III-lea (1656-1657). De la această dată, instalarea Patriarhului s-a făcut numai în prezența Marelui Vizir²⁶.

Hotărârile lui Mahomed al II-lea, acest «Berat», cu unele modificări impuse de împrejurări în anumite epoci, a fost «Charta» constituțională sau «Statutul juridic» al întregii Biserici Ortodoxe din Imperiul turcesc, până după primul război mondial, mai precis până la încheierea tratatului de pace de la Lausanne, în 24 iulie 1923, când tânăra republică turcă, creația lui Kemal Atatürk²⁷, a abrogat cea mai mare parte din aceste drepturi, patriarhul rămânând numai cu prerogativele sale spirituale. De atunci, patriarhul ecumenic de Constantinopol duce o existență modestă, în umbra gloriei lui de altă dată, în condiții morale și materiale destul de grele.

Patriarhia ecumenică și corupția din sistemul administrativ otoman

Nu trebuie să ne închipuim că libertățile acordate Bisericii Ortodoxe de sultanul Mahomed al-II-lea au fost respectate cu strictețe de toți sultanii următori, ci, dimpotrivă, în anumite perioade Biserica Ortodoxă și credincioșii ei au trecut prin momente foarte grele. Astfel, renumitul filoelen și filolog german de la Tübingen, Martin Crusius, scria în *Germano-Graecia* cu privire la distrugerea culturii elenobizantine și la suferințele îndurate de populația creștină ortodoxă sub turci, aceste cuvinte: «Te plângem, Atena, din toată inima, subjucată astăzi de barbarii cei mai sălbatici și necredincioși. Nu se mai află acolo un spirit liber: nu mai sunt școli nici învățătură; vechile podoabe au dispărut, abia se strânge tributul care trebuie dat. În locul Evangheliei mântuitoare a lui Hristos ei au Coranul blestemat. Unde odinioară glasul Vasililor, al Nazianzilor și al Hrisostomilor făcea să răsune vestirile lui Dumnezeu, acum se aud strigând acolo preoții lui Mahomed, urăți lui Dumnezeu»²⁸.

În sensul acesta putem spune, mergând mai departe pe linia evenimentelor istorice, că și Mahomed al II-lea și urmașii lui s-au dedat la acte de intoleranță și de violență față de creștini. Dintre toate abuzurile, cel mai grav a fost impunerea unei «taxe» la alegerea noilor patriarhi. Acest «peșcheș» a devenit o rușine pentru Patriarhie, începând de la suma de 1000 monede de aur plătite în 1466 pentru Simeon din Trapezunt de compatrioții lui pentru a-i asigura alegerea; și, cum la turci obiceiul devenea lege, în curând suma a ajuns la 2000 ducați aur. Înainte de a doua păstorire (1471-1474), tot Simeon I i-a oferit sultanului suma de 3000 ducați aur. În afara acestei sume, Patriarhia mai avea încă o datorie de 3000 ducați aur către mama sultanului, Mara sau Maria, iar 1000 ducați aur mergeau în alte părți. În total, Patriarhia

²⁶ A. Decei, *Versiunea turcească a confesiunii patriarhului Ghenadie II Scholarios, scrisă la cererea sultanului Mehmet II* în *op. cit.*, p. 377.

²⁷ Atatürk, Kemal (1881-1938), general turc și om de stat; președinte al Turciei între 1923-1938. A fost cel dintâi președinte al Republicii turce care a abolit califatul și a introdus mai multe reforme în scopul transformării Turciei într-un stat modern secular.

²⁸ Martin Crusius, *Germano-Graecia* (1585), apud N. Iorga, *Bizanț după Bizanț*, ed. cit., p. 33.

ecumenică avea prin anul 1472 o datorie de 7000 ducați aur pe care Simeon I n-a putut-o achita, motiv pentru care, în 1474, sultanul Mahomed al II-lea l-a depus din scaun. Pe la mijlocul secolului al XVI-lea, peșcheșul a crescut până la suma de 4600 monede (Ieremia I, în 1523 sub sultanul Soliman al II-lea), constituind o sarcină grea pentru Biserică, deoarece patriarhul recupera apoi suma plătită prin taxe puse pe clerici și credincioși, apăsați de multe alte obligații către stat. Ierarhii servili, lacomi sau nedemni, obțineau scaunul patriarhal din interes sau din ambiție – a lor sau a celor care îi susțineau – îndatorând casa Patriarhiei, compromițându-și autoritatea morală și întreținând pofta de bani crescândă a sultanilor și vizirilor. În aceste condiții, Poarta a scos scaunul patriarhal la licitație, schimbând des patriarhii, dându-l celor care ofereau mai mult. Durata medie de păstorire a unui patriarh era de doi sau trei ani. Efectele acestui sistem au dus la simonie de sus în jos și de jos în sus. Patriarhii, având nevoie de bani, practicau simonia în toate situațiile și ocaziile posibile: numiri²⁹ de mitropoliți, episcopi, stareți, parohi, acordarea de dispense și alte documente canonice sau chiar disciplinare. Vlădicii procedau la fel cu clerul și credincioșii subordonați lor pentru a recupera ceva din cheltuielile avute la numire³⁰.

Această poftă pentru bani a turcilor a constituit și una din cauzele care au dus la căderea Imperiului; și, în sensul acesta, avem următorul exemplu referitor la vizirul Semsî pașa, care, pentru a nu fi mazilit, dă sultanului Murad al III-lea suma de 40.000 de galbeni - acest sultan fiind considerat și primul care căzuse în această patimă a mitei; când a ieșit de la Murad, mituitul a declarat: «Azi m-am răzbunat pe dinastia lui Osman... L-am ispitit printr-o îmbucătură mare de 40.000 de galbeni pe care a înghițit-o. De aici încolo ăștia nu vor înceta de-a mai lua mita, și cu mita statul lor nu va avea durabilitate»³¹.

Lăcomia proverbială și venalitatea stăpânilor turci, lipsa de prestigiu a unor patriarhi, intrigile ce se țeseau de către grecii influenți în jurul scaunului patriarhal, greutățile păstoriei făceau ca schimbările să fie foarte dese. Sub Mahomed al II-lea au păstorit nouă patriarhi, de la Ghenadie al II-lea până la Maxim al III-lea; de fapt au fost 13 păstoriri pentru că unii patriarhi au păstorit de două sau de trei ori³². Aceeași situație s-a păstrat și pe mai departe. Astfel că, între 1450 – 1800, au activat 70 de patriarhi de aproape 150 de ori. Numai între 1620 – 1700 s-au schimbat de peste 40 de ori. Astfel că păstoria unor patriarhi a fost foarte scurtă; unii au fost scoși din scaun după câteva zile (Gavriil II - 1657). Pe lângă cei aleși în mod canonic, au fost unii intruși, care au ajuns la scaun pe cale ilegală. Nu toți patriarhii au murit în scaun; unii au murit de

²⁹ Despre corupția sistemului electoral în sânul Patriarhiei ecumenice vezi în Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 29.

³⁰ Vitalien Laurent, *Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454-1476). Succession et chronologie. D'après un catalogue inédit* în «Revue des Etudes byzantines», Paris, tome XXIV, 1968, p. 229-263.

³¹ A. Decei, *Istoria Imperiului Otoman*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1978, p. 243.

³² Ghenadie II Scholarios (1453-1456, 1458, 1462-1463), Isidor II Xanthopulos (1456-1457), Sophronius I Syropoulos (1463-1464), Ghenadie (1464), Ioasaph (1464, 1464-1466), Marcus II (1466), Symeon I (1466, 1471-1474, 1481-1486), Dionysius I (1466-1471, 1489-1491), Raphael I (1475-1476), Maximus III (1476-1481).

moarte violentă, uciși de turci – spânzurați, sugrumați – Chiril Lukaris (1612, 1620-1623, 1623-1630, 1633-1634, 1634-1635, 1637-1638), Chiril Contaris (1633, 1635-1636, 1638-1639), Partenie II (1644-1646, 1648-1651), Partenie III (1656-1657), Grigore IV (†1623) – sau otrăviți de-ai lor (Partenie I – 1639-1644), unii au murit în călătorii după ajutoare (Ioachim I †1504, Ieremia I †1545), alții au fost depuși și închiși, sau exilați de turci (Rafael I), alții s-au retras de voie sau de nevoie. De Ioasaf I, sub Mahomed al II-lea, se zice că a vrut să se sinucidă, aruncându-se într-o fântână, de unde a fost scos, dar aproape asfixiat. El s-a retras apoi din scaun forțat de turci. Sultanul i-a tăiat barba pentru că se opunea unei căsătorii voite de el. Cazul este caracteristic pentru «toleranța turcă» și edificator pentru situația patriarhilor³³.

Alegerea și păstoriarea unora dintre patriarhi a fost un adevărat trafic. Ieremia al II-lea s-a angajat la prima alegere (1580) să plătească o rentă anuală de 3000 de ducați înaintașului său depus, Mitrofan al III-lea (1565-1572, 1579-1580), pentru a se retrage la o mănăstire. Mitrofan a călcat totuși învoiala și a reușit să înlăture pe Ieremia peste puțin timp. Matei al II-lea (1596, 1598-1602, 1603) a fost recunoscut de turci înainte de a fi ales, alții au fost – se zice – numiți chiar de sultani, sau alții aleși canonic, n-au fost recunoscuți de ei³⁴.

Faptul că trăiau în același timp mai mulți foști patriarhi – retrași sau depuși – crea o atmosferă de intrigă, de nesiguranță și de neliniște în jurul scaunului. Când patriarhatul era o misiune atât de grea și de periculoasă, este surprinzător că unii îl doreau atât de mult și că Mitropolitul Nicomidiei, Calinic, a murit de bucurie la vestea alegerii sale ca patriarh în 19 noiembrie 1726³⁵. Acesta era însă regimul și patriarhii, și creștinii se obișnuiseră cu el.

De fapt, patriarhul ecumenic a devenit sclavul propriilor ranguri, funcții și privilegii, fiind la discreția fiscului otoman, al sultanului și mai ales, al marelui vizir. Patriarhul și ierarhii săi erau folosiți practic de către turci pentru strângerea dărilor impuse în special creștinilor, dări pe care urmau apoi să le verse fiscului otoman³⁶.

Ceilalți patriarhi apostolici de Alexandria, Antiohia și Ierusalim precum și patriarhii vechi orientali, aflați sub stăpânirea otomană, erau recunoscuți numai în calitate de conducători religioși ai comunității lor, fiind subordonați sub aspect civil etnarhului lor de la Constantinopol. Aceasta înseamnă că ei și-au menținut titlul, dreptul canonic și cutumiar de jurisdicție locală, deci toate prerogativele anterioare, dar ca cetățeni, adică membri ai comunității ortodoxe, se aflau, ei și credincioșii lor cu clerul acestora, sub controlul superiorului lor, patriarhul ecumenic de Constantinopol. Acest fapt a contribuit la pierderea autonomiei celor trei patriarhi ortodocși de Alexandria, Antiohia și Ierusalim față de confratele lor «egal» de la

³³ Martin Jugie, *Introduction*, în Ghenadie Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. cit., tome IV, p. XVII. E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux XV^e et XVI^e siècles*, tome III, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 195-200.

³⁴ T.M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci* în ed. cit., pp. 416-417.

³⁵ *Ibidem*, p. 417.

³⁶ Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 37.

Constantinopol, prin dispariția vechiului echilibru al Pentarhiei, chiar în sânul Bisericii Ortodoxe.³⁷ Efectul indirect al acestei situații a fost eclipsarea și mai accentuată a celorlalte scaune patriarhale din partea Patriarhiei ecumenice.

Dar la fel de adevărat este faptul că padișahul supunea Biserica Ortodoxă umilințelor, stoarcerii de bani și terorii. Creștinii nu puteau să ridice biserici noi și nici să le repare pe cele vechi decât cu aprobarea turcilor.

Cultul și manifestările creștinilor trebuiau să fie cât mai puțin vizibile. Creștinii nu puteau să depună mărturii ca martori împotriva turcilor, să pună șea pe cal, să poarte arme, să cânte sau să vorbească tare, în auzul turcilor.

Asupra lor apăsa între altele haraciul, impozit cu caracter religios, care era răscumpărarea dreptului de a trăi sub milostiva stăpânire mahomedană; apăseau de asemenea celelalte obligații fiscale și economice, la care se adăugau: birul sângelui³⁸ - răpirile de copii frumoși, băieți și fete, pentru armata ienicerilor, pentru haremuri sau pentru a fi vânduți ca sclavi -, jafuri, incendii, violuri.

Bunul plac, corupția, capriciile și violența stăpânilor imaginau tot felul de drepturi, de nevoi și de pretexte fiscale sau morale pe seama creștinilor. La impozitele legale obișnuite se adăugau altele: pentru întreținerea sultanului, pentru întreținerea armatei, pentru întreținerea flotei, pentru întreținerea celor mari; ba chiar pentru distracția sultanului. Abuzul era imitat și întins până la scandal: funcționari musulmani aflați în interes de serviciu în Macedonia, după ce obligau pe creștini la găzduire și la întreținere, le mai cereau pe lângă acestea «și o dare pentru... uzarea dinților cu mâncarea pe care o primeau».³⁹

Statutul creștinilor de rând în Imperiul otoman

Viața creștinilor trebuia să fie aceea a unor robi. De altfel nu numai creștinii ci toți supușii Imperiului otoman erau nu cetățeni, ci simpli robi ai sultanului. Ei erau primiți în slujbele publice – în administrație, armată, etc. –, numai dacă renunțau la credința lor, adică dacă treceau la islam, fiind circumciși. Nu aveau voie să poarte armă, nici să presteze jurământ sau să aducă martori într-un proces cu un musulman⁴⁰. De aceea, unii creștini au preferat să treacă la islam.

Prozelitismul creștin era pedepsit cu moartea celui care-l făcea, cât și a celui care era convertit. Cu tot interesul economic și politic al turcilor de a nu islamiza pe creștini pentru a nu provoca intervenția statelor creștine și a nu pierde elementul exploatat, în epoca mării puteri turcești s-au făcut, în unele provincii (Albania, Bosnia,

³⁷ Wolfgang Gust, *op. cit.*, pp. 56-59 și 95-102.

³⁸ Acest «bir al sângelui» a fost instituit de sultanul Murad al II-lea (1421-1451), în anul 1438, menținându-se până în sec. al XVII-lea. În anul 1862, corpul ienicerilor a fost dizolvat de sultanul Mahmud al II-lea, în stil anatolic, prin măcelărirea acestora, surprinzându-i în cursul unei singure nopți Cf. Georgios Phrantzes, *op. cit.*, pp. 304-307; Critobul din Imbros, *op. cit.*, pp. 94-95.

³⁹ Colonel Lamouche, *Histoire de la Turquie depuis des origines jusqu'à nos jours*, Paris – Mayenne, Imprimerie Flock, 1934, p. 185.

⁴⁰ *Ibidem*. Cf. și T.M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci* în ed. cit., p. 418.

Herțegovina, Creta), islamizări în masă, folosindu-se forța⁴¹. În Asia Mică apăsarea și pierderile creștinilor au fost foarte mari; era interzisă creștinilor limba greacă, ei fiind nevoiți să o adopte pe cea turcă chiar în cult (creștini turcofoni). Sultanul Selim I «cel crud» 1512-1520 se gândise să islamizeze pe toți creștinii, iar Selim al II-lea «cel prost» 1566-1574 (fiind și primul dintre sultani fără personalitate – desfrânat și bețiv) se lăuda față de venetieni că este «biciul și sabia lui Dumnezeu», distrugătorul credinței creștine, trimisul înaltei providențe a Marelui Dumnezeu⁴².

Războaiele duse aproape continuu de turci pentru întărirea sau apărarea statului lor de asuprire, erau însoțite de jafuri, de profanări de biserici, de bătăi, de ucideri, de abuzuri asupra femeilor. Incursiunile turcești, la fel, erau însoțite de devastări și de cruzimi nemaipomenite. Locuitorii prinși erau masacrați în chinuri îngrozitoare. Ienicerii jefuiau și ucideau chiar contra voinței sultanului. Turcii se purtau crud și cu musulmanii de altă sectă decât a lor sau cu mamelucii din Egipt, masacrați cu zecile de mii, împotriva amnistiei acordate de sultan.⁴³

După lupte grele, în care turcii aveau pierderi mai mari, cruzimea lor era și mai fioroasă. Bătălia de la Mohaci (august 1526) a fost urmată de masacrarea prizonierilor și a locuitorilor; capetele tăiate au fost înfipte în fața tronului sultanului Soliman Magnificul; localitățile vecine au fost jefuite și arse. Buda a fost în parte arsă de soldații turci (septembrie 1526), deși sultanul nu dorea aceasta. Expediția în Ungaria a adus, după aprecierea istoricului Hammer, pierderea a vreo 200.000 de unguri soldați și locuitori⁴⁴.

Pentru situația creștinilor în general la fel de semnificativă este aroganța cu care sultanii primeau și tratau pe ambasadorii creștini până la Murad al III-lea (1571 - 1595). În secolul al XVI-lea ambasadorii erau lăsați să aștepte zile în șir până să fie primiți, într-un fel și într-o atmosferă care trebuia să-i umilească și să-i intimideze.

Instanțele de judecată bisericești au primit împuternicirea să cerceteze toate diferendele dintre ortodocși, care aveau caracter religios. Între acestea au fost incluse și cele privitoare la căsătorie, divorț, testament, tutela minorilor. Patriarhul Ghenadie al II-lea Scholarios, a rânduit și instanțe civile care se ocupau de celelalte dispute dintre creștini. Doar în cazul crimelor sau dacă era implicat și un musulman în proces, cauza revenea instanțelor turcești. În litigiile dintre un creștin și un musulman, cadiul utiliza dreptul musulman, dând, de cele mai multe ori, dreptate părții de religie islamică. Situația era cu totul alta în partea europeană a Imperiului otoman, unde marea majoritate a populației era preponderent creștină, cu excepția unor regiuni din Bosnia, nordul Albaniei, sudul Bulgariei și Rumelia sau împrejurimile Constantinopolului,

⁴¹ Despre justificările religioase ale acestor acțiuni ale otomanilor împotriva creștinilor vorbește D. Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei mahomedane în Opere complete*, vol. VIII, București, Ed. Academiei RSR, 1987, p. 359: «Coranul poruncește a-i supune cu orice chip pe cei necredincioși sau a-i converti la mahomedanism, iar dacă nu se va putea aceasta, a-i ucide fără nici o omenie și milă».

⁴² T.M. Popescu, *Cinci sute de ani de la căderea Constantinopolului sub turci* în ed. cit., p. 386.

⁴³ *Ibidem*, pp. 385-387.

⁴⁴ Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, tome V, Paris, Bossange, 1836, p. 106.

unde au avut loc convertiri în masă la islam. În realitate turcii nici nu prea aveau interesul să facă islamizări în masă printre creștini, deoarece în acest caz pierdeau o serie de avantaje materiale și financiare. Dimpotrivă, creștinii erau cei care manifestau tendința de a trece la islam pentru a scăpa de toate taxele și de toate discriminările cetățenești, militare și religioase la care erau supuși.⁴⁵ De altfel, erau obișnuite căsătoriile mixte între bărbații musulmani și femeile creștine; în acest gen de căsătorie între credințe, tatăl miresei nu trebuia să acorde zestre fetei și primea prețul miresei de la ginere. Din punct de vedere financiar era foarte avantajos pentru familia fetei, și nu erau obiecții religioase din partea Bisericii, deoarece fetele i se permitea să rămână creștină după căsătorie; fetele lor puteau rămâne creștine iar fiii lor deveneau musulmani.⁴⁶

Chiar și prin vestimentație, creștinii trebuiau să se deosebească de turci, neavând voie să aibă îmbrăcăminte scumpă. Vestimentația creștinilor trebuia să fie simplă, săracă și să se deosebească în croială și model de cea a turcilor. Doar membrii clerului ortodox aveau voie să poarte barbă, în timp ce toți musulmanii se bucurau de acest drept. Dacă un creștin era călare, trebuia să coboare de pe cal atunci când vorbea cu un musulman în semn de respect pentru acesta. Deși clerul ortodox era scutit de impozite și alte dări către stat, membrii săi puteau face contribuții și donații de bună voie statului turc, fiind chiar încurajați la astfel de practici.

Cu toate acestea, Biserica Ortodoxă din Imperiul otoman a fost reorganizată și a putut să-și desfășoare activitatea chiar și în condiții total neprielnice. S-a resimțit din plin și lipsa organelor administrativ-bisericești pentru prestarea diferitelor servicii, a celor pregătiți ca să ajute potrivit legii la activitatea administrativă a Bisericii, a celor care puteau ajuta la înlăturarea unor scandaluri și certuri în Biserică, fapt pentru care Biserica a îndurat multe neplăceri.⁴⁷

Astfel Imperiul bizantin a continuat să existe prin instituția Patriarhiei ecumenice, chiar dacă numai simbolic. Patriarhul ecumenic a reușit să se substituie bazileilor bizantini, să salveze și să continue tradițiile bizantine și, nu în ultimul rând, să-și refacă autoritatea în Răsăritul creștin, folosindu-se de Imperiul otoman. Pe măsură ce Imperiul otoman includea sub stăpânirea sa tot mai multe țări ortodoxe, în aceeași măsură creștea și se lărgea sfera de autoritate a Patriarhiei ecumenice⁴⁸, încât Bisericile ortodoxe aflate până atunci într-o stare de semi-independență sau chiar independență totală, au intrat din nou, pentru un timp, sub influența Patriarhiei Constantinopolului.⁴⁹

⁴⁵ Wolfgang Gust, *op. cit.*, p. 100; Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine. Imperiul și civilizația după izvoare*, tr. Maria Holban, București, Ed. Enciclopedică, 1974, pp. 593-596; Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice. Creșterea puterii turcești. Căderea împărăției bizantine și alte istorii despre felurite țări și popoare*, VIII, text grec cu traducere românească de Vasile Grecu, în col. «Scriptores Byzantini II», București, Ed. Academiei R.P.R., 1958, pp. 232-233.

⁴⁶ Andriana Stiles, *Imperiul Otoman 1450-1700*, tr. Felicia Pavel, București, Ed. All, 1995, p. 153.

⁴⁷ Ghenadie Scholarios, «Scrisoare pastorală despre căderea Constantinopolului și demisia sa din demnitatea de patriarh» în *Oeuvres complètes* publ. par Louis Petit, X. A. Sidéridès, Martin Jugie, Paris, Maison de la bonne presse, 1928-1936, tome IV (1935), p. 225.

⁴⁸ Theodore H. Papadopoulos, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁹ I. Pulpea-Rămureanu, *Ghenadie Scholarios primul patriarh ecumenic sub turci*, ed. cit., p. 91.

TEOLOGIE SISTEMATICĂ

**BISERICA ȘI CONFESIUNILE ÎN PERSPECTIVA
FORMĂRII ECUMENICE**

VALER BEL

ZUSAMMENFASSUNG. Die Kirche und die Konfessionen in der Perspektive der ökumenischen Ausbildung. Die Kirche ist ihren Wesen nach eine Kirche. Die Einheit der Kirche ist eine Gabe Gottes; die Kirche ist das Leib Christi (Ef. 1, 22-23). Ihre Einheit ist zugleich eine von den Christen zu verwirklichende Aufgabe als Antwort auf die göttliche Gabe der Einheit. Die ökumenische Sache ist darum nicht die Einheit der Kirche "per se", sondern die Einheit der Christen in der eine Kirche Jesu Christi. Die vielfältigen Ursachen der Trennung der Christen ergeben sich aus der Tatsache dass die Christen nicht auf die göttliche Gabe der Einheit, für die Jesus Christus gebeten hat (In. 17,21), geantwortet haben und antworten. Die ökumenische Bewegung ist die von der Heiligen Geist getragene gemeinsame Suche der Christen nach der sichtbaren Einheit der Christen in der eine Kirche Jesu Christi. Die Orthodoxe Kirche hat das Bewusstsein, in direkten Kontinuität der Apostolischen und patristischen Tradition, die eine Kirche Jesu Christi zu sein. Sie will durch ihres Zeugnis in Rähmen der ökumenischen Bewegung, im Dialog mit den Christen anderer Konfessionen, ihnen helfen den Christus mit all seine heilsschafenden Gaben in ihrem eigenen ekklesialen Raum zu entdecken.

1. Participarea și prezența Bisericii Ortodoxe în Mișcarea ecumenică se desfășoară după anumite criterii eclesiologice și principii de lucru, care decurg din învățătura ortodoxă despre Biserică și despre unitatea Bisericii și stau în acord cu aceasta. De aceea Biserica Ortodoxă are propriul său statut față de Mișcarea Ecumenică și de Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Problema ecumenică nu este unitatea Bisericii "per se", care este dată de Dumnezeu și este păstrată în mod istoric și văzut în Biserica Ortodoxă, ci de desunitatea istorică a creștinilor.¹ Biserica este una în ființa ei. Unitatea Bisericii este un dar dumnezeiesc dat de Iisus Hristos – Biserica este trupul lui Hristos (I Cor 12, 27), iar Hristos este capul Bisericii (Ef. 1, 22-23; Col. 1, 18), în același timp unitatea ei este și o misiune de realizat din partea creștinilor ca răspuns al lor la darul dumnezeiesc al unității (cf. Ef. 4, 12-13): „...spre zidirea trupului lui Hristos, până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu...”. De aceea Mântuitorul Iisus Hristos S-a rugat ca uceniciei Săi să fie una pentru ca lumea să creadă și Tatăl să fie preamărit (In. 17, 21). Această rugăciune a Domnului este reflectată în

¹ Pr. Prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune a B.O.R., ediția a II-a, București 1994, pag. 259.

rugăciunea zilnică a Bisericii „pentru sfințele lui Dumnezeu Biserici și pentru unirea tuturor.” Lucrarea de mântuire a Domnului a fost îndreptată spre împăcarea cu Tatăl, a unora cu alții și cu creația. În lumina acestor considerații teologice, Biserica Ortodoxă consideră angajamentul nostru în restabilirea văzută a unității creștine ca fiind inspirat de Duhul Sfânt, după cuvintele Apostolului: „Dumnezeu cel ce ne-a împăcat cu Sine prin Hristos și ne-a dat și nouă slujirea împăcării” (II Cor. 5, 18).²

Prin urmare, despărțirea, schisma nu se află în interiorul Bisericii, ci în separarea confesiunilor creștine de Biserica cea una, neîmpărțită, care se află în continuitate directă cu Apostolii și cu Tradiția patristică³. Cauzele multiple ale acestei desunități creștine se reduc în esență la faptul că creștinii nu au răspuns și nu răspund în Duhul Bisericii celei una la darul dumnezeiesc al unității ei.

Mișcarea ecumenică este acest efort comun al creștinilor de diferite confesiuni, angajați în ea de a răspunde împreună la acest dar dumnezeiesc al unității Bisericii, având ca scop final realizarea văzută a unității creștine și unirii Bisericilor. Acesta este motivul esențial pentru care Biserica Ortodoxă a fost una dintre promotoarele Mișcării Ecumenice născută la începutul secolului al XX-lea și s-a angajat încă de la început în ea cu toată sinceritatea, participând activ la multiplele acțiuni ale acesteia, care au avut loc la diferite nivele pe plan mondial, regional și local.⁴

În acord cu celelalte Biserici Ortodoxe locale, Biserica Ortodoxă Română este membră activă în Consiliul Mondial al Bisericilor și în alte organizații ecumenice datorită preocupării sale pentru restabilirea unității creștine. Ea consideră (în acord cu hotărârea celei de a III-a Conferințe Preconciliare Panortodoxe, 1986) că „participarea ortodoxă la Mișcarea Ecumenică nu este în contradicție cu natura și istoria Bisericii Ortodoxe. Ea constituie expresia consistentă a credinței apostolice, în cadrul noilor condiții istorice pentru a răspunde la noile cerințe existențiale”⁵.

În conformitate cu eclesiologia ortodoxă, scopul fundamental și final al Mișcării Ecumenice este (și nu poate fi altul) unirea tuturor Bisericilor, sau mai exact a

² A se vedea documentul: *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox contribution to the reflection process on “The Common Understanding and Vision of the WCC”*. “The proceedings of the inter-Orthodox consultation on the “The Common Understanding and Vision of the WCC”, Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate, Chambersz, Geneva, 19 to 24 June 1995, Edited by George Lemopoulos, p. 11-12.

³ Pr. prof. dr. Ion Bria, op. cit., pag. 259.

⁴ A se vedea: pr. prof. dr. Teodor M. Popescu, *Poziția ortodoxă în ecumenism*, în “Ortodoxia”, XV (1963), nr. 2, pag. 187-215; pr. prof. dr. I. G. Coman, *Ortodoxia și Mișcarea Ecumenică*, în “Ortodoxia” XIV(1962), nr. 1-2; pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox*, în *Ortodoxia* XIX (1967), nr. 4, pag. 494-540; diac. Ion Bria, *Aspecte dogmatice ale unirii Bisericilor creștine*, în “Studii Teologice” XX (1968), nr. 1-2. pag. 3-169; protos. conf. dr. Daniel Ciobotea, *Mărturia ortodoxă în Mișcarea Ecumenică*, în “Ortodoxia” XLI (1989), nr. 1, pag. 127-135, pr. prof. dr. Ion Bria, *Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1961-1991)*. în “Biserica Ortodoxă Română”, CXI (1991), nr. 10-11, pag. 66-82 și în idem *Ortodoxia în Europa. Locul spiritualității române*, Ed. Trinitas, Iași, 1995, p. 118-140.

⁵ *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox contribution...*, p. 12.

tuturor confesiunilor creștine în integritatea învățurii de credință apostolice, mărturisită în Biserica una nedivizată de la început și păstrată în Biserica Ortodoxă.

Restaurarea unității văzute a Bisericii nu este o problemă de centralizare juridică bisericească, nici de pluralitate confesională, ci de unitate de credință și structură sacramentală și canonică a Bisericii, ca expresie a unității de credință. Realizarea unității creștine în acest sens nu exclude referirea la diversitatea creației. Dimpotrivă, unitatea creștină va contribui efectiv la unitatea umanității și a lumii. Dezacordurile dintre Biserici există nu numai la nivelul formulărilor teologice, ci mai ales la cel al conținutului învățurii de credință. De aceea unitatea de credință trebuie să depășească pluralismul confesional actual. Există o relație organică între unitatea de credință și comuniunea euharistică, în sensul că Euharistia este expresia vizibilă, sacramentală a unei Biserici locale care face aceeași mărturisire de credință. Comuniunea euharistică este deci expresia unității și nu un mijloc pentru unitate.

2. Biserica și confesiunile

Biserica Ortodoxă are conștiința că ea este Biserica cea una, sfântă, sobornicească sau catolică și apostolică pe care o mărturisim în Simbolul de credință, întrucât păstrează și mărturisește plenitudinea credinței apostolice, are șapte Sfinte Taine ca modalități de împărtășire de Hristos, ierarhie sacramentală în succesiunea apostolică a credinței și a harului, ca săvârșitoare a Tainelor, cu o misiune și o responsabilitate specială pentru propovăduire, pastorație și păstrarea unității credinței în dimensiunea ei diaconică și sincronă, și o conducere sinodală ca expresie a sobornicității sau catolicității ei. Având deplinătatea credinței apostolice și harul Tainelor, în Biserica Ortodoxă credincioșii se împărtășesc în mod intim și deplin de comuniunea cu Hristos. Și numai această comuniune deplină în care Hristos este o prezență reală, intimă și integrală este Biserica în sensul deplin al cuvântului.

De aceea, în acord cu Părintele Dumitru Stăniloae putem spune că „spiritul învățurii și tradiției ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și se puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea”.⁶ De aici rezultă și misiunea pentru unitatea și catolicitatea Bisericii. Plenitudinea, atât în înțeles calitativ, de comuniune deplină cu Hristos, cât și cantitativ, trebuie să rămână țelul creștinilor de toate confesiunile.

Geniul părintelui Stăniloae constă în faptul că a îndrăznit să dea un răspuns clar și fără echivoc privind natura relației „eclesiale” dintre Biserica Ortodoxă și creștinii de alte confesiuni. Și mai interesant este faptul că acest răspuns nu l-a dat într-un context de dezbateri și negocieri ecumenice internaționale, ci în însăși

⁶ Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1997, vol. 2, p. 175-176.

Teologia Dogmatică Ortodoxă. Din dorința de a reda profunzimea Teologiei Ortodoxe în toată autenticitatea ei, Părintele Stăniloae a vorbit direct și la obiect fără a se ascunde după fraze frumoase și diplomatice în vederea promovării cu orice preț a unui ecumenism ieftin și idealist. N-a fost preocupat de menajarea unor sensibilități, ci de mărturisirea cu dragoste a Adevărului integral și neștirbit al credinței ortodoxe. Concluziile teologiei sale sunt însă profund ecumenice. Hristos, Logosul divin - pe care Părintele Stăniloae îl pune în centrul teologiei sale - este Rațiunea întregii creații. Prin El și prin lucrarea Duhului Sfânt, Dumnezeu creează lumea. Prin întrupare, Hristos adună în Sine întreaga creație pe care o mântuiește și o îndumnezeiește potențial prin lucrarea Sa mântuitoare pentru că El n-a venit să mântuiască numai o parte din creație, ci întregul cosmos în totalitatea sa. Biserica-Trupul lui Hristos, actualizată în lume prin puterea și lucrarea Duhului Sfânt, are de asemenea o dimensiune cosmică, fiind deschisă întregii creații în vederea restabilirii depline a comuniunii cu Dumnezeu. Biserica Ortodoxă, având deplinătatea credinței apostolice și a harului Sfințelilor Taine, se împărtășește în mod deplin de unirea și comuniunea cu Hristos. Dar chiar și ceilalți creștini, în ciuda despărțirii de Biserica cea Una și a neplinătății harice și de credința apostolică, nu sunt cu totul în afara acestui Mister Sacramental care este unicul Trup al lui Hristos.

„Hristos nu poate avea mai multe corpuri extinse organic din corpul Lui personal și mai multe mirese. Orice unire deplină a credincioșilor cu Hristos nu poate însemna decât o prezență intimă, integrală și lucrătoare a Lui în sânul lor. Și numai această unire e Biserica în sensul deplin al cuvântului. Dar atunci se pune întrebarea: Ce sunt celelalte confesiuni creștine care nu mărturisesc o astfel de unire intimă și lucrătoare a lui Hristos cel integral în ele? Socotim că ele sunt biserici nedepline, unele mai aproape de deplinătate, altele mai depărtate. Contrar mitropolitului Platon, care socotește că toate confesiunile sunt despărțăminte egale ale aceleiași unice Biserici, spiritul învățurii și tradiției ortodoxe ne impune să socotim că confesiunile neortodoxe sunt despărțăminte care s-au format într-o anumită legătură cu Biserica deplină și există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtășesc de lumina și de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărțite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărți deplin de Tradiția prezentă în ea.”⁷ Creștinii de alte confesiuni nu sunt „complet în afara acestei taine (Biserica) ... Și ei se găsesc în „multele locașuri” ale Tatălui Ceresc (Ioan 14, 2) care sunt însă mai puțin luminate și mai puțin transparente”.⁸

Pe baza unei astfel de eclesiologii cu dimensiuni cosmice care depășește limitele identitar canonice stricte, Părintele Stăniloae a lansat încă din anul 1971

⁷ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2 p. 175-176, vezi și *Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei*, Mitropolia Olteniei, an XX, 1970, nr. 7-8, Craiova, p. 730-742; în germană, în *Kyrios*, 10, 1970, p. 8-24.

⁸ Cf. Dumitru Stăniloae, *The Mystery of the Church*, in *Church Kingdom World, the Church as mystery and prophetic sign*, edited by Gennadios Limouris, Faith and Order Paper no. 130, World Council of Churches, Geneva, 1986, p. 57 și *Dogmatica*, vol. 2, p. 176.

noțiunea de „sobornicitate deschisă”⁹ pledând pentru redescoperirea și reactualizarea practicii vechi a Bisericii de comuniune universală în cadrul căreia întreaga creștinătate își aduce contribuția sa. Sobornicitatea deschisă oferă premisele înțelegerii între diferitele Biserici prin armonizarea pozițiilor unilaterale, adoptate în timp de Biserici pentru a se exclude reciproc și prin trăirea unei unități suplă și cuprinzătoare care acceptă și diversitatea de înțelegeri în unitatea Tradiției apostolice celei una. „La această actualizare contemporană a totalității învățaturii creștine, păstrată în principiu de Ortodoxie, sunt chemați să-și aducă o contribuție și tradițiile altor formațiuni creștine, chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creștinismului”¹⁰. „Sobornicitatea ortodoxă din timpul nostru trebuie să se îmbogățească și cu valorile spirituale pe care le-au actualizat creștinii occidentali. Căci poate tocmai faptul că aceia au reținut puncte mai reduse din învățătura creștină, că au accentuat în mod deosebit vreunul din ele, i-a ajutat să le aprofundeze mai mult ...”¹¹ Prin trăirea sobornicității deschise, creștinii se îmbogățesc reciproc prin criticile și experiența de viață pe care și le aduc și le mărturisesc unii altora¹² pregătind astfel drumul spre realizarea unității creștine.

Deși n-a avut intenția să scrie teologie de pe pozițiile unui ecumenist, Teologia ortodoxă a Părintelui Stăniloae este profund ecumenică. Pentru că Ortodoxia în însăși identitatea ei este ecumenică și are o vocație ecumenică. A fi preocupat de realizarea unității creștine ca răspuns la rugăciunea Mântuitorului înainte de Patimi „ca toți să fie una” (Ioan 17) și dintr-un sentiment de vinovăție față de păcatul dezbinării nu se face la alegere, nu rămâne la bunul plac și nu aparține doar unei elite din Biserica Ortodoxă. O astfel de preocupare face parte din însăși ființa ortodoxă. Cel ce va înceta să se roage sau să se preocupe pentru „unitatea tuturor” își neagă însăși identitatea sa ortodoxă. Pentru că, după spusele Părintelui Stăniloae: „nu se poate să nu se vadă în apariția și acțiunile ei (ale Mișcării Ecumenice) lucrarea lui Dumnezeu”¹³.

3. Unitatea și catolicitatea Bisericii ca dar și misiune de realizat.

Înșuririle Bisericii, ca și Biserica însăși sunt dar gratuit al iubirii lui Dumnezeu. Biserica a fost întemeiată prin pogorârea Duhului Sfânt ca finalizare a lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos.

Unitatea și sobornicitatea sau catolicitatea Bisericii sunt două aspecte ale aceleiași realități, ele sunt un dar și o misiune de realizat. Nu există unitate fără

⁹ *Sobornicitate deschisă*, Ortodoxia, an XXIII, nr. 2, 1971, p. 165-180.

¹⁰ *Ibidem*, p. 172.

¹¹ *Ibidem*, p. 171.

¹² *Ibidem*, p. 176.

¹³ *Mișcarea ecumenică și unitatea creștină în stadiul actual*, Ortodoxia, nr. 3-4, 1963, p. 544; A se vedea și: Pr.dr. Ioan Saucă, *Vocația ecumenică a Ortodoxiei*, Mitropolia Olteniei, an LVI, 2004, nr. 58, pp. 29-38.

diversitate și nici diversitate fără unitate. Dacă prin însușirea unității se afirmă că Biserica este una, prin însușirea sobornicității (catolicității) se arată că natura unității este comuniunea, menținută prin convergența unanimă a membrilor ei în plenitudinea vieții în Hristos.

Unitatea și catolicitatea Bisericii sunt în primul rând de natură sacramentală, deci un dar al lui Dumnezeu. Fără unitatea prealabilă în Hristos, o comunitate de credincioși ar putea fi o asociație voluntară religioasă, dar niciodată o Biserică. Identitatea creștinului se naște, se afirmă și crește în comuniunea trupului lui Hristos, și anume în vederea „zidirii” acestui trup. Iisus Hristos este nu numai Capul și temelia Bisericii, ci și principiul zidirii trupului său. Biserica există ca organism unic și unitar care are un centru vital unic – Iisus Hristos¹⁴. În el, toți membrii au personalitatea lor proprie și sunt ținuti să lucreze și să existe împreună nu numai pentru că este bine să fie toți împreună, ci pentru că Hristos, capul trupului nu se împarte. De aceea cea dintâi calitate și condiție a creștinului o constituie încorporarea în comunitatea Bisericii și participarea totală la viața acesteia.

Creștinii, ca membri ai trupului lui Hristos, ai Bisericii sunt una în credința în Hristos. Însă această unitate este una dinamică. Faptul acesta este exprimat mai ales în epistola către Efeseni unde Biserica este prezentată ca trup al lui Hristos, și ca într-un organism, și în Biserică trebuie să fie puse în lucrare darurile fiecăruia pentru sporirea în unitatea comuniunii (4,7,16) în Hristos *„până ce toți vom ajunge la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de bărbat desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Hristos; ca să nu mai fim copii, clătinați de valuri și purtați de orice vânt de învățătură încoace și-ncolo prin viclenia oamenilor, prin meșteșugul lor de a atrage-n rătăcire; ci-n iubire trăind după adevăr în toate să creștem întru El care este Capul, Hristos”* (Ef. 4, 13-15).

Scopul ecumenismului ortodox nu este de a-și extinde dominația asupra celorlalte confesiuni creștine, ci de a rămâne în dialog cu ele, ca să-L descopere pe Hristos integral în propriul lor cadru eclesial.

¹⁴ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 345.

ATITUDINEA RESPONSABILĂ A CREȘTINULUI, ÎN EPOCA POSTMODERNĂ

ȘTEFAN ILOAIE

ABSTRACT. The responsible attitude of the Christians in the Postmodern Era.

In the Romanian society, after the communism time, the postmodernism, and, along with it, secularization, request from the Christian a peculiar conscience because through its work the emphasizing of values is affirmed, from the way they are intercepted to the fulfillment which is needed for him in order to enjoy himself, but only the conscience of responsibility in defending the old values and in creating new ones strengthens the real relation of the persons with his fellow humans and with God, putting aside the emphasized individualism and the isolation from the relation. Orthodoxy has to offer many prompt and concrete answers to the secularization's states-of-fact, her mission comprising the offering to the world of the testimony about its specific spirit that made her stay alive for two thousand years: the innovating power of the Tradition, the seasonableness of patristic thought, the dynamic of the spiritual wealth of faith, the spiritualization of man and creation in front of God. The Christian Tradition requires to be re-conjugated not at a common present time, but at the postmodern time, the fundamental question, with its two distinct directions, being the same: How does the world in which we have to transmit the Christian message really look like? and: What is the innovating way of the Christian speech, so it can touch and spiritually mobilize every man?

The value of the mission remains permanently one and the same: the unaltered transmission of teaching through which man comes to salvation, no matter the epoch he lives in. The theological and pastoral answers should refer, in a larger concept, also at challenges that Orthodoxy is confronted with only in very recent times: the problems of the youth, family and divorce, confessional pluralism, ethics of the dialog and of system of communications, migration to Western Europe, unemployment, competition, ecology, wrights of the minorities, sexuality and sexual minorities, morality in urban-type anonymity. Affirming a morality that harmonizes with the society's state-of-fact and finding real solutions for applying this morality represents the only concrete step made by the Church towards a viable dialog with the civil society.

Câteva elemente specifice ale postmodernismului

Comunismul a propus o revoluție definitivă și completă a acestei lumi, lipsind-o însă de afirmarea și recunoașterea unui centru valoric așezat în transcendent. Rigiditatea sistemului social, rigorile de toate felurile pe care le-a impus pentru sute de milioane de oameni, limitarea libertății și a manifestării religiozității, depersonalizarea, instituirea neîncrederii, controlul asupra întregii

vieți personale și comunitare au dus la o sclavie modernă intelectuală și fizică fără precedent, a cărei gravitate este cunoscută cu adevărat doar de cei ce au trăit-o, în condițiile în care un adevărat proces al comunismului românesc ne lipsește încă și probabil că ne va lipsi pentru totdeauna.¹

Dacă atunci exista și se manifesta în anumite cadre sentimentul alterității prin participarea comună la aceeași situație limită a existenței, omul actual e subminat de egocentrism și negare, ca forme de dislocare personală și comunitară, forme de manifestare ale unui alt fragment negativist al lumii: postmodernitatea. Atunci, strategia misionară a Ortodoxiei a urmărit – pentru o perioadă de peste 40 de ani, la noi – ca religiozitatea să se poată manifesta, bisericile să fie deschise, iar poporul să se împărtășească din Hristos, prin Euharistie. Și este adevărat: dacă Hristos I se împărtășește poporului credincios, El este nu numai crezut ci și mărturisit în societatea care Îl neagă prin formele ateiste impuse de către stat, fiecare credincios devenind erou al credinței sale. Era modalitatea de supraviețuire a Bisericii și de minimă dar plenară manifestare a credinței într-un context de constrângere politică, era o formă de misionarism pe care Biserica nu a mai aplicat-o – în unele forme – încă din perioada prigoanelor păgâne. Astăzi, avalanșa noilor solicitări sociale și economice transformă – tacit dar sigur – persoana și comunitatea în entități fără identitate care se caută reciproc și nu se regăsesc acolo unde se știau, entități care refuză să-și asume răspunderile proprii și din acest motiv nu pot răspunde întrebărilor aproapelui lor, identități care refuză să mai constituie liantul societății de sorginte creștină.

La aproape două decenii care s-au scurs de la căderea comunismului, ne-am trezit față în față cu realitatea extrem de distructivă duhovnicește reprezentată de pieirea care vine din interior, de influențe de care lumea nu mai este conștientă, de situații în care creștinismul și substratul creștin al lumii cedează mult prea ușor înaintea noilor propuneri cu caracter panteist și antropocentric. Este o situație cu mult mai periculoasă decât atacul extern, venit din afară, împotriva căruia – după o minuțioasă analiză – se pot lua măsurile necesare de revenire întru sine a omului și a comunității și de aplicare a unor măsuri împotriva fenomenului. Persoana, comunitatea familială, cea locală și societatea românească s-au aflat astfel în situația de a constata o serie de mutații care la început au surprins, iar mai nou încep să fie – tacit – tot mai mult acceptate: tendința continuă și presantă de înlocuire a elementului divin cu surogate materiale, cu propriile interese ale omului, ori chiar cu omul însuși; instabilitatea mentalităților și a fenomenelor obișnuite, manifestată prin neașezările de ordin politic și social; accentul primit de consumism în defavoarea valorilor tradiționale și de surogatele culturale în defavoarea culturii autentice. Înlăturând sau separând elementul spiritual din viața

¹ Societatea comunistă manifesta specificuri, anomalii, conflicte tacite ale căror influențe negative, necercetate până acum, sunt, pe zi ce trece, imposibil să mai fie cuantificate și așezate în echilibrul social, conceptual și religios.

persoanei și a comunității, singura ancorare a acestor piloni se realizează în alinierea la standarde materiale ori la cele spirituale îndoielnice, în progresul tehnologic realizat fără bunul simț al respectului pentru creație și pentru om și în performanța obținută de om în locul lui Dumnezeu, îndepărtat încetul cu încetul din conștiințe. Am luat contactul, astfel, cu primele semne ale secularizării.

Aflată într-o rapidă tranziție economică și de modificare a centrului de atenție, societatea românească se vede obligată, astăzi, să răspundă unor așteptări care erau imposibil de prevăzut cu ceva timp în urmă. Descoperim, în noi și lângă noi, conștiința din ce în ce mai acută a complexității vieții, contrastul între viața reală și viața ideală, intoleranța la suferință, refuzul răbdării și înțelegerii, căutarea asiduă a plăcerii, nedreptatea, violența și moartea brutală, dorința de a vedea totul prin prisma propriei existențe. Autonomia crescândă a puterii omului în fața puterii supranaturale, oferită de revoluțiile tehnice, creează falsul simptom al puterii nelimitate în stăpânirea fenomenelor naturale și, de aici, chiar a celor supranaturale². Încercarea de a pune totul sub control, de a oferi o viață organizată până în cele mai mici detalii, reduc libertatea de acțiune a omului și îi oferă falsa imagine de stăpân și stăpânitor al lucrurilor și al lumii:

„Dacă omul de azi și-a pierdut orientarea, aceasta se datorează faptului că a pierdut conștiința propriei sale existențe. El se consideră unicul centru de decizie în istorie și în lume, punând în al doilea plan factorul divin în evoluția vieții”³.

Astfel, ideea de libertate brusc primită i-a creat persoanei contextul în care a confundat libertatea cu libertinajul, înțelegând unilateral modul de manifestare și căzând în greșeala de a nu respecta libertatea celorlalți, pe principiul: toți avem drepturi, nimeni nu are obligații; dezbinarea societății și a grupurilor sociale s-a produs rapid și la diferite niveluri, întrucât a dispărut dușmanul unic – comunismul

² „... Persistă încă concepția că, în esența ei, tehnica ar fi doar ceva ce omul poate să mănuiască. Acest lucru, însă, după opinia mea, nu este posibil. Căci, prin esența ei, tehnica este ceva ce omul nu poate supune de la sine.” – Martin Heidegger, „Ultimul interviu”, în vol. *Filosofie contemporană*, trad. Alexandru Boboc și Ioan N. Roșca, Editura Garamond, București, f.a., p. 275.

„Pierderea conștiinței morale la unii oameni de știință nu este o noutate, ci ea ar putea fi punctul de plecare al unor schimbări primejdioase a ideii noastre despre natura umană. Este necesar să distingem între dobândirea cunoștințelor și utilizarea lor. Știința și morala sunt puncte de sprijin ale raționalizării deschise, capabilă de a profesa o înțelepciune reală... Toate dilemele și coliziunile pe care le-a creat și continuă să le creeze progresul tehnico-științific necesită promovarea unei responsabilități majore legate de utilizarea cunoștințelor științifice și a implicațiilor lor pe termen lung asupra ființei umane. Ceea ce lipsește în momentul de față este un model valoric nou al vieții spirituale.” – Teodor Vidam, *Introducere în filosofia moralei*, Editura Inter-Tonic, Cluj-Napoca, 1994, p. 176-177.

³ Bartolomeu I, *Biserica și problemele lumii de azi. Vocația universală a Ortodoxiei*, Editura Trinitas, Iași, 1997, p. 61. Iar Patriarhul ecumenic continuă: „Foarte adesea, omul de azi vede mântuirea sufletului în artă, știință, bogăție sau chiar în viața marginală... Omul uită astăzi adevărul, știut fiind că el a fost chemat să devină colaboratorul lui Dumnezeu și nu să fie proprietarul exclusiv și unicul gestionar al lumii.”

– care i-a unit pe oameni ani de-a rândul într-o opoziție tacită; au apărut semnele conflictului dintre generația tânără – care are altă mentalitate despre viață, despre modul în care ea este înțeleasă, despre valoarea tradiției, a obiceiurilor, a istoriei – și generațiile vârstnice, crescute într-un respect sporit față de identitatea propriei vieți cu idealurile religioase și naționale; principiile moralei creștine au devenit desuete, unitatea familiei a scăzut, iar mișcările sociale ilustrează creșterea șomajului.

Împreună cu elementele libertății s-a făcut simțit și libertinajul comportamentului uman care are drept efect dezagregarea personalității umane și integrarea insului într-o societate care pare să aibă nevoie nu de persoane, de dinamismul lor personalist, ci de elemente care să contribuie, pasiv și individualist, la derularea modelelor propuse sau impuse⁴. Dispariția vechilor valori ce țineau de credință și de etnie creează sentimentul neîncrederii față de noile valori, cu care persoana a fost obligată să intre în contact rapid și pe care nu a avut timp să le cântărească și să le asimileze. Evenimentele sociale se derulează vertiginos, se interpun între persoană și contextul obișnuit de viațuire și se constituie în ruperi de timp care nu cuprind și înțelegerea faptului social personal și comunitar, și nici asimilarea valorii și atenționarea – cel puțin! – asupra non-valorii, ca element perturbator al identității persoanei și comunității. Ultimii ani au dovedit predilecția – realizabilă acum, cel puțin din punct de vedere tehnic, spre deosebire de deceniile precedente – pentru autonomia umanului, ca formă de manifestare a libertății lipsite de un sistem de referință demn și rectiliniu, care să țină seama de valorile spirituale, singure în stare să ofere stabilitatea axiologică și să instaureze specificul moralei creștine⁵. Acceptarea unei crize a valorilor presupune lipsirea totală a unei viziuni futurologice asupra sensului societății în care se manifestă respectiva criză, iar dacă persoana nu poate face referire la o valoare care să-i fie comună celui de lângă ea, se poate vorbi și despre o criză identitară, într-un spațiu care prezintă semne de depersonalizare.

Dacă ar fi să luăm un singur exemplu de mutație a valorilor creștine datorată elementului secularizator, și ne vom referi la morală, vom sesiza astfel că aceasta a fost percepută mult timp ca element prin care valorile religioase – aplicate la nivel social – fundamentează comportamentul uman astfel încât acesta a devenit definitiv pentru societăți extrem de diferite și în perioade foarte întinse. Astăzi, avem promulgată – uneori de grupări sociale dintre cele mai diverse – morală specifică timpurilor postmoderne, a căror particularitate rezidă în eludarea și împingerea până în uitare a formei religioase a eticii, iar în al doilea rând anularea caracterului obligatoriu și absolut al poruncilor și al datoriei morale,

⁴ Mai ales terminologic dar chiar și valoric se lucrează cu „insul”, nu cu „persoana”, ceea ce arată încă o dată diminuarea sensului care i se acordă omului, devenit obiect și instrument, în lumea creată pentru el și ca mediu pentru mântuirea sa.

⁵ „Datorită faptului că religia și morală sunt cantonate în domeniul vieții private, soluțiile tehnice și legislația publică se substituie consensului moral. Așa se face că domeniul public și domeniul privat sunt guvernate de autorități morale diferite.” – Pr. Ioan Bizău, *Viața în Hristos și maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 65.

afirmând suficiența drepturilor individuale și privilegiind sfera îngustă și incertă a subiectului postmodern. Se configurează astfel o epocă a moralei minimale care anulează axiologia persoanei, stimulează narcisismul individului, bunăstarea hedonistă și accentuează diferențele structurale dintre membrii societății⁶.

Acestora li se adaugă – în spațiul socio-cultural românesc sau est-european postcomunist – formele indescriptibile ale individualismului: fiecare pentru sine și înaintea celuilalt, trădarea, corupția, sfidarea principiilor, supraviețuirea prin orice mijloace⁷. Cea mai recentă provocare etică o reprezintă dezvoltarea tehnologică aplicată în medicină, ceea ce face posibilă instrumentalizarea vieții umane de la naștere, pe parcursul vieții și până la moarte. Bioetica, cu problematica ei diversă și dificil de rezolvat, este poate nodul nevralgic maxim al punctului de întâlnire dintre Biserică și societate.

Urmărind păstrarea valorilor religioase comune – nu atât în sensul apărării unei tradiții, cât al manifestării unui conținut valoric într-un context social cu totul nou – în primul rând Biserica are misiunea de a genera răspunsuri pertinente la una dintre cele mai grele întrebări: care sunt valorile spirituale și morale de care trebuie să fie călăuzit omul în noul context al pluralismului etico-filosofic?

Una dintre condițiile cel mai importante pentru ca Ortodoxia să desfășoare o misiune eficace pentru timpul și contextul secularizării este aceea de a fi ea însăși! Păstrarea identității misiunii pe care Ortodoxia o desfășoară prin credințioșii ei reprezintă identificarea fiecăruia dintre aceștia cu însăși trăirea creștină autentică, cea care dă viață și forță duhovnicească pentru împlinirea interioară, dar și pentru mărturia exterioară a Adevărului. Dovedim existența valorii numai prin trăirea ei! Din acest punct de vedere, totul poate fi redus – radical, dar cu amendările de rigoare – la tradiție și modernitate. Fără a comporta aspecte combative ci în mod cu totul firesc, identitatea credinței, manifestarea crezului, mărturisirea neechivocă a

⁶ Este remarcabilă pentru surprinderea modificărilor fenomenului moral în timpurile contemporane lucrarea lui Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureoasă a noilor timpuri democratice*, trad. Victor-Dinu Vlădulescu, Editura Babel, București, 1996: “Etica actuală a fericirii nu se limitează doar la consum, ea este de natură activă, constructivistă: nu mai este vorba, ca altădată, de a ne domina la modul ideal pasiunile, ci de a optimiza potențialul de care dispunem; nu acceptarea resemnată a timpului, ci tinerețea veșnică a trupului; nu înțelepciunea, ci travaliul performant al sinelui asupra lui însuși; nu unitatea eului, ci diversitatea ‘high tech’ a exigențelor referitoare la protecția, întreținerea și valorificarea capitalului-corp.” – p. 67. Vezi și Zygmunt Bauman, *Etica postmodernă*, trad. Doina Lică, Editura Amarcord, Timișoara, 2000.

⁷ Câteva caractere negative specifice neamului românesc sunt prezentate într-o notă critică la adresa Ortodoxiei – în prezentarea istorică a imaginii românului realizată de călătorii străini – de către Daniel Barbu în studiul „Etica ortodoxă și ‘spiritul’ românesc”, în vol. *Firea românilor*, Nemira, București, 2000, p. 39-130. Asupra complexității unui asemenea comportament: Ecaterina Morar, *Fragilitatea umană în gândirea antropologică*, Editura All, București, 1998. Vezi, de asemenea: Ionel Durlea, „Criza morală actuală – rezultat al perversității valorilor de bază ale omenirii”, în vol. *Morala – factor de stabilitate socială*, Editura Ministerului de Interne, București, 2002, p. 219-225.

ceea ce suntem continuă acțiunea de împlinire a specificului duhovnicesc, dată fiind manifestarea secularizatoare prin care „identitatea se laicizează”⁸.

Elementele prezentate nu sunt decât schița unui anume fel de a fi, cel în care realitățile spirituale de referință – persoana și comunitatea – nu se regăsesc și nu se dezvoltă spiritual și în care se constată fine dar tranșante îndepărtări ale omului și ale comunităților din raportarea la Dumnezeu și la valorile transcendente. Postmodernitatea este, în esență, negare și nu reprezintă un capăt de drum; în acest caz, soluțiile nu pot fi decât categorice: pentru construirea afirmației avem nevoie de negarea negației, pentru ieșirea la liman trebuie să recunoaștem că am greșit drumul. Iar omul trăitor doar al acestor realități sumbre de la începutul mileniu trei își are singura alternativă recuperatorie în experiența religioasă autentică, iar lipsei de responsabilitate – constantă și profundă determinantă a tuturor manifestărilor sale – îi poate replica numai prin însușirea, asumarea și lucrarea răspunderilor personale și comunitare ce îl vor reacheza în raportul iubitor al apapelui, al comunității și al Sfintei Treimi.

Accentuarea responsabilităților personale și comunitare, în postmodernism

Elementele menționate formează un tablou al dezordinii particulare și generale incipiente care riscă să se transforme – și nu dorim nicidecum să fim apocaliptici – în criză morală. O morală activă ia însă atitudine imediată față de orice schimbare de sens, față de modificarea centrului de greutate al oricărui comportament uman particular, de grup restrâns sau de cel din comunitate care riscă să se transforme în atitudine generală și să ia proporțiile unei manifestări negativiste și demonice. Iar o morală activă nu putem avea fără persoană și comunitate, singurele realități care creează moralitatea acțiunilor omului; dar tocmai acestea sunt cele distruse, cu pași mărunți, pe de o parte de către acțiunile individualizante ce ne vin din noi înșine și din modelele îndoielnice ce ni se pun înainte, pe de altă parte de către interesele statului și ale structurilor lui, care tocmai acum își făurește imaginea înaintea unei Europe atât de secularizate întât tot ceea ce mai are de oferit nu este decât un prea îndelung așteptat beneficiu financiar. Din punct de vedere social și politic, societatea românească actuală, cuprinsă prea mult de microbul căutării propriei identități și imagini externe, în scopul beneficierii de avantajele economice ale Occidentului, nu ia aminte la pericolul pierderii identității interne, singura de natură să asigure consistență și valoare persoanei și etniei⁹. Fără ordine interioară, de maximă importanță în creșterea duhovnicească, ne autolipsim și de cea exterioară. Ultimii ani i-au oferit conștiinței sociale – în măsura în care ea există

⁸ “Identitatea înseamnă tradiție.” – H.-R. Patapievic, *Discernământul modernizării. Șapte conferințe despre situația de fapt*, Humanitas, București, 2004, p. 43.

⁹ „Prin propagarea secularizării, care a pornit din Occident și s-a transferat în Răsărit, popoarele ortodoxe s-au aflat într-o poziție defavorizantă. Imitarea grosolană și dificultatea firească de a asimila și folosi în mod creator elemente specifice unor culturi străine creează dezordini de ordin personal și social.” – Georgios I. Mantzaridis, *Globalizare și universalitate. Himeră și adevăr*, trad. Pr. Prof. Dr. Vasile Răducă, Editura Bizantină, București, 2002, p. 180.

– imaginea unor mutații de ordin social pe cât de nebănuite altădată, pe atât de surprinzător acceptate acum la nivel personal, familial și etnic.

„Nu vorbim despre un fenomen ce-și are originea la noi, în societatea tradițională românească, ci despre extensiunea lui masivă, apuseană, ce ne-a cuprins și pe noi, încât «omul modern» a ajuns să fie unul și același în întreaga civilizație la care ne referim”.¹⁰

Faptul că ne aflăm într-o perioadă de profunde transformări sociale și de mentalitate al căror sens abia dacă îl întrezărim, și că trăim postmodernitatea reprezintă un adevăr ineluctabil: este un dat al timpurilor noastre, care solicită și o răspundere pe măsură. Realitatea ni se prezintă ca atare, ea are substraturi în modernismul propagat de Evul Mediu, în preponderența primită de rațiunea umană în defavoarea credinței, în descoperirile științifice și tehnice care i-au oferit omului mirajul actului de a crea și de a deveni inovator. Dar, dincolo de toate acestea și mult mai aproape de adevărurile care se consumă odată cu noi și cărora noi le dăm viață, realitatea – cel puțin cea trăită *acum* de noi – ni se datorează și nouă: de perpetuarea acestei stări de lucruri suntem vinovați fiecare, indiferent dacă recunoaștem sau nu acest adevăr, pentru că fiecare, la locul lui, ar fi putut fi altfel următor al lui Hristos și responsabilizatorul său și al comunității în care se integrează. În calitate de creștini, suntem încărcăți cu responsabilitatea de a trăi întru Hristos și cu Hristos și de a lărgi sfera în care El este cunoscut și în care este mărturisit; suntem reponsabili pentru neimplicare, pentru sfera restrânsă de acțiune în care ne-am retras, pentru urmărirea mai ales a interesului nostru și pentru tăcere.

Drept urmare, responsabilizarea acțiunilor personale, instituționale și comunitare la nivelul persoanei, al familiei, al etniei și – în ultimă instanță – al ecleziei este o cerință a situației și a momentului. Ortodoxia are de oferit răspunsuri prompte și concrete la stările de fapt ale postmodernității. Atitudinea teologică, formă de manifestare concretă a mărturiei pe care Biserica lui Hristos i-o oferă lumii cu privire tocmai la realitățile acesteia, trebuie să meargă de la sesizarea pericolului până la rezolvări concrete, pe care să le propună ca acte intrinseci ale dimensiunii duhovnicești recunoscută și devenită țel al persoanei și comunității. Biserica, formată din mireni și clerici, are o misiune extrem de dificilă, iar postulatele imaginii de ansamblu a realității sunt în măsură să o mobilizeze la acțiune, căci,

„dacă Biserica Ortodoxă se va mulțumi cu o prezență și cu o mărturie convențională în lume, nu va răspunde provocării contemporane cu duhul universal al lui Hristos și al Apostolilor, îl va lăsa pe omul contemporan neajutorat și va succomba din cauza omogenizării promovate prin globalizare.

¹⁰ Pr. Prof. Ilie MOLDOVAN, „Spiritualitatea și morala ortodoxă față în față cu ateismul indiferentist contemporan”, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Orthodoxa* 39, 1 (1994), p. 4.

Dacă, dimpotrivă, va avea curajul să promoveze în mod autocritic și cu pocăință, atât la nivel individual cât și la nivel comunitar, duhul tradiției sale, va putea să ofere adevărul universalității sale ca replică la himera globalizării.”¹¹

Există realități ale postmodernismului¹² de care sunt responsabili atât persoana cât și comunitatea – familie, comunitate locală, etnie ori chiar întregul neam omenesc –, dar sunt altele pe care numai o instituție cum este Biserica le poate sesiza și cărora numai ea, prin mijloace duhovnicești și administrative specifice, le poate oferi o alternativă; este adevărul cuprins în planul secund al realității că peste 90% din populația României și-a manifestat – constant, în ultima decadă – încrederea în Biserică, indiferent care ar fi aceea, de unde și responsabilitatea indirectă cu care suntem investiți toți creștinii, inclusiv cei pe ale căror declarații se bazează sondajul de opinie.

Cât privește comunitatea ne referim, din punct de vedere ortodox, la o realitate ce se afirmă pe sine prin recunoașterea, acceptarea și trăirea lui Hristos în componentele de grup ale societății în care omul viețuiește. Există mari diferențe între modul de înțelegere a acestei situații de către o societate și de către alta, de către un om dintr-un tip social și dintr-altul, mai ales dacă luăm în considerare diferențele produse de diferitele concepte religioase și de sistemele culturale deosebite. Postmodernismul manifestă o relativizare a valorilor comunitarului prin accentuarea rolului pe care individul – nu persoana – îl are în masa din care se constituie societatea, de unde și caracterul mult mai evaziv al răspunderilor întemeiate pe datul de chip al lui Dumnezeu, pe libertate și conștiință. Paradoxal, deși se urmărește prin structurile de stat și prin cele suprastatale împlinirea unui număr foarte mare de responsabilități ale omului modern – un revers al „drepturilor omului” –, acestea nu privesc decât raporturile juridice pe care el le-a primit ori și le-a asumat, nicidecum pe cele morale sau ontologice. Omul își pierde sensul vertical al referințelor sale și se rezumă în primul rând la cele de pe orizontală, puse la dispoziție de către semen ori instituții, ambele prin intermediul societății, ale cărei amprente sunt tot mai necreștine. Radiografiind extrem de obiectiv și realist – dar având uneori accente dure, greu de acceptat de către trăitorii aceluiasi consumism occidental – filosoful contemporan Peter Sloterdijk se referă astfel la sfârșitul umanismului, propagat prin „individualismul de masă”:

„Omul este astăzi masă fără să vadă pe altul. Urmarea este aceea că societatea actuală... nu se mai orientează prioritar în funcție de experiența corporală [a societății ca un corpus pasibil de atitudine realistă în fața noilor tentații, n.n.], ci se observă pe sine numai prin simbolurile mijloacelor de comunicare în masă, prin discursuri, mode, programe și

¹¹ Georgios I. MANTZARIDIS, *Ibidem*, p. 180-181.

¹² O analiză a postmodernismului și la H.-R. PATAPIEVICI, *Omul recent*, Humanitas, București, 2001.

oameni proeminenți... În societatea postmodernă, masa care nu se mai adună și nu mai poate fi adunată nu mai posedă sentimentul propriului corp și al propriului spațiu.”¹³

Postmodernitatea îi solicită creștinului o conștiință aparte prin lucrarea căreia se afirmă accentuarea lucrării responsabilităților, de la modul în care sunt receptate până la îndeplinirea de care este nevoie să se bucure, căci numai conștiința răspunderii întărește raportul persoanei cu aproapele și cu Dumnezeu, înlăturând individualismul accentuat și ruperea din relație.

Împotriva individualismului, care se face din ce în ce mai cunoscut și în mediul și spațiul ortodox și românesc, fiecare persoană are datoria și este responsabilă să lupte în primul rând prin recunoașterea și activarea rolului extrem de important pe care persoana în sine îl are prin calitatea de chip al lui Dumnezeu, de fiu în Fiul, ca și – la nivel comunitar – prin misiunea pe care fiecare membru al familiei îl are în cadrul ei, prin accentuarea comunității de tip familial la nivelul comunității locale și prin acțiuni unitare ale acesteia în sprijinul păstrării structurilor personaliste ale comunității de neam. Dar, una dintre marile probleme este tocmai aceea că deja caracterul individualist al noii societăți și-a făcut simțită prezența și că activează la nivelul conștiințelor, iar aceasta se întâmplă tot mai pregnant începând tocmai de la comunitatea mică – familia, cea care face legătura dintre persoană și comunitatea mare.

În această zonă, spre exemplu, persoana a acceptat deja contrafacerea că viața se poate desfășura și în regim de semi-căsătorie, că poate da naștere de copii înafara sistemului familial, că educarea acestora nu presupune neapărat „suportarea” celuilalt soț, că viața sa poate să aibă caracterul individualist și din acest punct de vedere. Așa se face că nu am avut din păcate nici o reacție a familiilor creștine la acțiunea guvernanților noștri de a destabiliza instituțional familia românească tradițională, prin proiectul legislativ privind legalizarea concubinajului.

Fiecare din cei implicați în aplicarea fenomenului individualizant la nivelul persoanei, al familiei și al comunității de oricare fel este responsabil în diferite grade, pentru acte cum ar fi:

- **la nivelul persoanei:** urmărirea de către persoană a interesului moral și material propriu, în detrimentul semenilor; crearea, de către pârgiile societății, a simptomului de depersonalizare, de dezagregare a formelor tradiționale de funcționare a comunităților și de impunere a sistemului de lucru care urmărește – voit sau nu – individualizarea și tratamentul fiecărei persoane ca individ rupt din relațiile cu semenii săi: cunoștințe, prieteni, colegi etc.; indentificarea raportului cu semenii numai în cadrele unei relații de interes material.

¹³ *Disprețuirea maselor. Eseu asupra luptelor culturale în societatea modernă*, trad. Aurel Codoban, Idea Design & Print, 2002, p. 17.

- **la nivelul familiei:** acceptarea de către tineri a conceptului de „familie de probă”, cu începerea vieții intime înainte de primirea binecuvântării lui Dumnezeu în Taina Căsătoriei; susținerea morală și practică a ideilor de separație a soților, prin duplicitatea conjugală acceptată uneori de ambii soți în timpul căsătoriei; nașterea și perpetuarea ideii de instabilitate conjugală, trăirea în concubinaj; educația superficială a copiilor, în familie și în școală, datorată: atenției insuficiente a părinților, indulgenței cu care își tratează propriii fii, instabilității sistemului educațional, lipsei de motivație socială și financiară a cadrelor didactice, dar și lipsei de implicare a multor educatori în conturarea și conceperea portretului moral al persoanei comunității de mâine.
- **la nivelul comunității:** crearea aceluși sistem al forțelor de muncă și, de aici, a acelei mentalități în care subminarea autorității și a activității celui alt devine valoare în sine; propagarea conceptului de elită, acordat personalităților culturale, politice și sociale îndoielnice; impunerea și menținerea, la diferite niveluri ale instituțiilor de stat și particulare, a sistemului social prin care este dizolvată autentică idee de comunitate, în ciuda faptului că – formal – se afirmă și chiar se aplică interesul pentru ajutorarea persoanelor aflate în dificultate financiară și socială.

Responsabilitatea factorilor eclesiali

Păstrând aceeași Evanghelie, aceeași învățătură de credință și același cult, Biserica Ortodoxă va trebui să analizeze noua conjunctură, să-și fixeze alte țeluri pentru noile realități, dar mai ales să-și dinamizeze toate acțiunile pentru realizarea unei misiuni concrete, prompte și viabile pentru situația nou creată. În special dinamica misiunii este de importanță maximă. Ea are drept scop întărirea unității interne a parohiilor și a Bisericii în general, acțiune care nu se îndeplinește fără reflectarea specificului propriu fiecărei persoane, motiv pentru care așa cum credinciosul reprezintă imaginea parohiei, parohia este imaginea Bisericii. De aceea, accentul misiunii se pune, firesc, mai întâi pe aspectul duhovnicesc: spovedania și împărtășania constituie întărirea legăturii tainice cu Hristos, din care va rezulta iradierea de lumină înafară, pentru cei care nu-L cunosc pe El sau care nu practică regulat exercițiul întâlnirii directe cu El; abia apoi există șanse pentru reușita multiplicării stării de unire cu Hristos la nivelul comunității, care are nevoie de modele palpabile.¹⁴

Se impune construirea în plan general dar și particular, într-un specific pragmatic, a misiunii actuale a Bisericii, la diferite paliere și cu diferite răspunderi. Aceasta nu este decât aplicarea principiilor misiunii ortodoxe, într-o formă adaptată contextului istoric, social și cultural în care activează structura eclesială, indiferent de nivel. De remarcat, aici, că valoarea misiunii rămâne permanent una și aceeași: transmiterea nealterată a învățăturii prin care omul, indiferent de epoca în care trăiește,

¹⁴ Asupra subiectului, a se vedea: Pr. Conf. Dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002.

să ajungă la mântuire. Apoi, răspunsurile teologice și pastorale ar trebui să se refere, într-un concept mai larg, și la provocări cu care Ortodoxia nu se confruntă decât în perioada foarte recentă: problemele tinerilor, familie și divorț, pluralismul confesional, etica dialogului și a sistemului de comunicații, migrarea spre vestul european, șomajul, concurența, ecologia, drepturile minorităților, sexualitate și minorități sexuale, moralitatea în anonimatul de tip urban. Afirmarea unei moralități în concordanță cu starea de fapt a societății și găsirea de soluții reale pentru aplicarea ei reprezintă singurul pas concret al Bisericii către un dialog viabil cu societatea civilă.

Este necesar ca, organizat, în sfera răspunderilor lui, depășirea misiunii preotului să fie făcută de către consiliul și comitetul parohial, prin întărirea sentimentului de apartenență la comunitatea bisericească, prin conferirea de atribuții directe, prin alegerea membrilor pe baza criteriilor de implicare și interes obiectiv față de Biserică. În ultimul timp a scăzut foarte mult misiunea eclesială a laicului ortodox, ca și implicarea intelectualilor în structurile bisericești și activitățile desfășurate de ei în nume propriu, dar pentru întărirea mărturiei lui Hristos în lume. Consolidarea unității spirituale a parohiei se face prin interesul crescut pentru ca în viața acesteia să fie antrenate cercurile de copii, de tineri și femei, împreună cu ei și pentru ei putându-se organiza programe speciale, ca și prin importanța acordată diaconiei, ca slujire a aproapelui, fie el sărac, bolnav, tânăr, bătrân, de aproape sau de mai departe. Uităm astăzi mult prea ușor, și din acest motiv are de suferit ansamblul eclesial, că partea importantă a Bisericii o formează mirenii, că acțiunea lor de conștientizare a riscurilor și a responsabilităților noii societăți este barometrul care ne sesizează mutațiile ce se produc, chiar dacă aceste modificări se fac prin noi înșine și de către noi înșine. Mai mult, soluții reale și pertinente pot veni adesea din bunul simț al celor care, trăitori ai fenomenului, se află și la distanța necesară pentru a oferi rezolvările instituționale optime.

Problemele ridicate de educația tinerilor este o altă provocare pentru misiunea Bisericii, ei având azi alte valori decât cele tradiționale, de unde și discrepanța între generații și lipsa de comunicare. Grav este că aceasta se întâmplă tocmai într-o societate și o perioadă în care suntem amenințați de nivelul de dezvoltare mereu crescândă a sistemelor de comunicație, ceea ce subliniază o dată în plus valoarea cunoașterii față către față, fără interpunerea unui mijlocitor, cel mai adesea realizat prin progresul tehnologic care, în loc să producă apropierea și întărirea comunitarului, susține individualitățile și propagă necunoașterea directă¹⁵.

¹⁵ Trebuie afirmat că responsabilitatea Bisericii în ansamblu și a fiecărui credincios în parte este cu atât mai mare cu cât ea este singura instituție din societate în care relația dintre persoane se realizează față către față, orice organism – de la guvern și parlament până la ultima agenție de presă – având nevoie de mijlocitor, recunoscut cel mai adesea în mass-media, la care se adaugă noul și utilul, dar în același timp periculosul, internet. Numai în cadrul Bisericii oamenii se cunosc direct, privind la față, la ceea ce le este mai propriu și-i personalizează; numai aici se folosește cuvântul exprimat în care se regăsesc pe ei și întreaga valoare pe care o așează cu grijă și cu răspundere și pe care i-o transmit semenului într-un schimb constructiv reciproc. De aceea, mărturisirea, spovedania nu se poate realiza constructiv și autentic prin formele tehnice de interpunere între persoane.

Aplicarea noilor programe misionare, a celor sociale și de asistență socială de cele mai multe ori în regim de experiență, reprezintă o încercare la care Biserica Ortodoxă din România îi supune actualmente pe alții, dar cărora li se supune ea însăși, așa cum chiar mersul ei prin istorie este o misiune: aceea de a mijloci mântuirea, de a fi mamă care sfătuiește și ceartă, cheamă și trimite, bucură și mângâie. Filantropia reprezintă una dintre răspunderile prioritare ale timpului, ce i-a fost cândva specifică Bisericii noastre. Regăsirea semenului în îmbrățișarea caldă și în cunoașterea din privirile înțeleghătoare și sprijinitoare ale suferinței și neputinței trupești creează condiția pentru întărirea apropierii umane și pentru îndrumările duhovnicești necesare, spre creșterea stării de comuniune.

O atenție deosebită le va trebui acordată oamenilor de cultură, celor care formează viitoarele generații – în școli și universități sau prin producerea actului de cultură – și care creează modele reale și virtuale, întrucât conflictele culturale sunt de natură să fărâmițeze intelectualitatea și chiar să o îndepărteze de duhul creștin al lumii. O reformă morală, pe care doar Biserica este îndreptățită să o facă și are și mijloacele necesare pentru aceasta, se poate realiza numai împreună cu și prin actul de cultură, neuitând că la noi aceasta din urmă s-a născut și a crescut în Biserică.

De asemenea, școala teologică românească, teologia în general¹⁶, teologii au o imensă responsabilitate în a radiografia starea de fapt actuală și chiar pe cea viitoare, lucru posibil prin rămânerea permanentă a teologiei în spiritualitatea din care provine¹⁷ și prin cercetarea interdisciplinară de specialitate ce s-ar putea face cu disciplinele neteologice. În comparație însă cu evoluția rapidă a fenomenelor sociale și a mentalității, constatarea stării de fapt nu înseamnă mare lucru. Este nevoie de găsirea unor soluții punctuale, imediate și complete, iar ele sunt la îndemâna noastră, căci Ortodoxia și-a construit în timp, pe Scriptură și Tradiție, o structură de credință care există ca atare și nu e nevoie decât ca ea să-i fie aplicată situațiilor noi:

„Într-un context radical secular, cum este cel postmodern actual, Biserica și creștinismul au șansa și obligația de a-și reasuma condiția de minoritate și diasporă activă spiritual, moral, social și cultural într-un mediu religios pluralist, în spiritul creștinismului mărturisitorilor și apologeților epocii pre-constantiniene”¹⁸.

¹⁶ „Este nevoie de o reactualizare a definiției clasice a teologiei și anume: teologia, în mod esențial, nu este un discurs «despre», ci un discurs «întru» Dumnezeu. Cu alte cuvinte, teologia este un mod de «a fi» în Hristos și în Biserică. Teologul trebuie să trăiască mai întâi sentimentul prezenței lui Hristos în inima lui și acest sentiment îl va elibera de complexul său față de alte forme de «discurs» care se propun omului de astăzi.” – Pr. Gheorghe Popa, *Comuniune și înnoire spirituală în contextul secularizării lumii moderne*, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 239.

¹⁷ Pr. Dr. Ștefan BUCHIU, *Ortodoxie și secularizare*, Editura Libra, București, 1999, p. 167.

¹⁸ Ioan I. ICA jr., „Globalizarea – mutații și provocări”, în vol. *Gândirea socială a Bisericii*, Deisis, Sibiu, p. 491.

Tocmai în concordanță cu aceasta, e necesar ca teologia noastră să formeze actualele generații pentru noile realități și, de asemenea, să formuleze o doctrină socială, un concept coerent care să stipuleze – schematic – atitudinea comunității de credință, valabilă și pentru fiecare persoană în parte, față de amplul proces de mutații pe care-l trăim, pentru a stabili, principial, relația dintre creștinism și modernitate, dintre Biserică și societate, dintre credință și știință, dintre suflet și rațiune. Scriptura, Tradiția, teologia patristică, Liturghia sunt tot atâtea izvoare din care sufletul nostru se hrănește, spunem noi. Dar, pentru cei căldicei sau reci (*Apoc 3, 15-16*), ele trebuiesc redescoperite și reafirmate; și, uneori, chiar și pentru noi înșine.

Pe un alt palier ierarhic al soluționărilor răspunderilor eclesiale, se înscrie responsabilitatea fiecărui creștin, de la nivelul și rangul său și responsabilitatea Bisericii în ansamblu de a se transforma într-o flacără mărturisitoare a autenticului duh ortodox din lume, dar de multe ori necunoscut suficient. Se înscrie aici acțiunea fiecărui creștin de a deveni din martor al minunilor lui Dumnezeu întru sine – iar una dintre acestea este simpla credință în El – în mărturisitor, prin cuvânt și faptă, fiind astfel ceea ce Mântuitorul ne cere tuturor: sarea pământului și lumina lumii (*Mt 5, 13, 14*). Chiar și numai în calitate de creștin – pur și simplu, ceea ce în fapt nu este deloc simplu – avem datoria de a-i îndruma pe cei din sfera noastră de influență către împlinirea misiunii de a fi nu doar putători de Hristos ci și mărturisitori al Lui.

Dacă și instituția eclesială are responsabilități, Biserica suntem însă noi toți. Responsabilitatea pentru îndeplinirea misiunii de a fi creștin într-o lume creștină doar cu numele, nu și cu fapta, îi aparține fiecăruia dintre noi, căci ea este un trup, iar noi suntem părțile lui și de modul cum ne împlinim misiunea de creștin are de folosit sau de suferit întregul¹⁹. Dacă Hristos ne conduce la capătul istoriei, depinde de noi ce vom afla acolo. Misiunea Bisericii este misiunea mea; fiecare om este trimis în misiunea dumnezeiască de a-L vesti pe Dumnezeu prin însăși prezența sa în lume. Iar de modul cum știe el să citească semnele din lume depinde însăși existența ei pe temeliile creștine.

¹⁹ „Și dacă un mădular suferă, toate măduarele suferă cu el; și dacă un mădular este slăvit, toate măduarele se bucură cu el. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și mădulari fiecare în parte.” – *I Co 12, 26-27*.

CREȘTINISMUL ȘI LIMITELE EUROPEI. O ABORDARE SOCIAL-TEOLOGICĂ¹

RADU PREDA

ABSTRACT. Christianity and the Limits of Europe. A socio-theological Approach. The social, political, economic, and cultural unification of Europe is a huge challenge on the map of the world. The challenging aspect originates in the historical fact that it is precisely this continent that has undergone secessionist and conquest battles, rival dynastic empires and fierce ideological concentration camps for centuries in a row until less than twenty years ago. The successive dynamics of the political geography have brought about as many mutations on the European religious-cultural map. Several times in the past and at present, the theological borders have stressed the political and cultural ones, the mutual exclusion of confessions from Heaven, thus increasing the fights over the terrestrial empires. All these have strengthened the perception of a Europe split *grosso modo* into a Catholic-Protestant area and an Orthodox one, which was less European. Once the enlargement of the EU towards the East and the beginning of negotiations with Turkey, the issue of the limits of Europe has been placed in a new syntax, yet in an older historical context. Of course, this fact triggers theological thinking, too. The present survey intends to respond, although partially, to a series of questions dominating the current public debate that will probably make up a part of the future agenda: What Europe is **not**? Where does Europe start and end? What is the meaning of the form “Eastern Europe” and what role does the Orthodox Church play as a massive presence on both sides of the current limes of the EU?

Unul dintre paradoxurile construcției europene rezidă în faptul că, pe măsură ce prinde contur, aceasta nu încetează să fie în căutarea unor delimitări, granițe și distincții. Fenomenul pare să contrazică însuși proiectul politic al actualei Uniuni Europene născut din dorința de a depăși vechile frontiere militare, economice, mentale, culturale și de altă natură care au provocat și alimentat conflictele de până acum. Adevărul este că idealul european nu și-a găsit cei mai pricepuți cartografi, motiv pentru care mai lucrăm și azi, la jumătate de secol de la semnarea Tratatelor de la Roma, cu hărți provizorii. La aceasta se adaugă dinamica unui spațiu confruntat din ce în ce mai evident cu alterități care îi pun sub semnul întrebării, printre altele, tocmai limitele. De altfel, întreaga discuție legată de lărgirea UE către Est și Sud sau de redistribuirea în cadrul reformei structurale a competențelor între uniune și țările care o formează nu poate fi înțeleasă decât în termenii unei geografii, reale și imaginare deopotrivă, în permanentă mișcare.

¹ O primă variantă, incompletă, a acestui studiu a apărut sub titlul „Creștinismul pe harta dinamică a Europei. O abordare social-teologică”, *Tabor* II, 2 (mai 2008), pp. 63-74.

Ne propunem în paginile următoare să trecem în revistă câteva întrebări legate de granițele europene din perspectivă mai ales cultural-religioasă. Începem cu întrebarea legată de ceea ce Europa *nu* este. Definirea unui conținut prin precizarea elementelor care nu îl compun, adică în termeni doar aparent negativi, este un exercițiu util de detașare și de obiectualizare. În plus, acest mod de circumscriere a realității trimite la profunzimi care, oricum, nu ar fi fost exprimate decât de o manieră insuficientă. Trecut însă acest moment didactic inaugural, tot trebuie să răspundem la două întrebări inevitabile: unde începe și se sfârșește Europa? Dubla întrebare nu este simplă dacă ne gândim la polemica în curs legată de aderarea Turciei la UE, la complexitatea situației din Balcanii de Vest sau la raporturile ambivalente ale aceleiași UE cu Rusia. Precizarea, fie și provizorie, a limitelor Europei politice ne conduce pe cale de consecință la întrebarea despre modul cum poate fi continentul nostru descris din punct de vedere religios, ce granițe confesionale îl traversează și cum rimează europocentrismul cu vocația universală a comunităților de credință. Este adevărat că mai toate tradițiile religioase prezente în spațiul european au avut și parțial încă mai au complexe de geografie teologică. *Translatio imperii*, cruciadele și efectele lor teritoriale, granițele soteriologice ale Bisericii Catolice sau posibilitatea (re)instaurării unui califat musulman în inima Europei – sunt doar câteva dintre provocările pe care istoria europeană le-a cunoscut și prin care mai trece. Încercând să ne concentrăm pe specificul nostru de țară fostă comunistă, ne întrebăm în continuare ce mai definește astăzi, la aproape două decenii de la căderea zidului Berlinului, termenul generic „Europa de Est”. Cum, tot legat de contextul nostru românesc, Europa de Est (geografică) este asociată din punct de vedere religios cu prezența Ortodoxiei, încercăm să răspundem la întrebarea de mai sus prin proiectarea Bisericii de Răsărit în funcția de *limes*. În jurul acestui concept și plecând de la semnificațiile sale, vom vedea cum Bisericile Ortodoxe locale din fosta Europă de Est (politică) au la rândul lor o sarcină cartografică de rezolvat – cum ar fi, de pildă, situația diasporelor etnice sau cea a așa-zisului „teritoriu canonic rus”, atât de actuală în relațiile dintre Patriarhia de la București și cea de la Moscova – și cum de soluționarea pozitivă a acesteia depinde în bună măsură credibilitatea misiunii lor în Europa de azi și de mâine. În loc de concluzii, pledăm pentru o geopolitică a valorilor și pentru o receptare de sine a Europei în termenii unui continent aflat în mișcare permanentă, dar care riscă, fără puncte de referință univoce, să cadă în derivă.

Abordarea de față are un caracter social-teologic, adică pleacă de la convingerea, tradusă în metodologia aferentă, că viața Bisericii (generic formulat) trebuie citită în contextul vieții lumii, că faptele ecleziale doar atunci pot deveni pilduitoare când se văd consecințele lor, indiferent dacă sunt pozitive sau negative.

Acest mod de a plasa chestiunea teologică în mijlocul lumii și ținând cont de influențele reciproce, adică evitând să vorbim doar despre lume sau paralel cu aceasta, este o ilustrare a ceea ce numim aici lectură social-teologică.²

1. Ce nu este Europa?

Decizia Consiliului European din 17 decembrie 2004 de a deschide procesul de negociere cu Turcia a reprezentat punctul culminant al unei dezbateri publice dominată de argumente strategice și economice, formule extrase din memoria culturală și emoții la limita xenofobiei.³ Agitația politică și publică în jurul temei are meritul involuntar de a fi scos în evidență importanța definiției UE, fapt preluat de dezbaterile controversate din Convenția Europeană pe marginea ancorării religioase a Tratatului de instituire a unei Constituții pentru UE. Mai mult, în ciuda stagnării actuale a negocierilor din cauza mutațiilor masive de pe scena politică turcă și a confruntării pe

² Despre Teologia socială ortodoxă (mai ales în context eclezial și academic românesc) vezi Radu PREDA, "Teologia Socială Ortodoxă în contextul european actual. Contribuția răsăriteană la o cultură a valorilor", în *EuRoOrthodox. Buletinul Reprezentanței B.O.R. pe lângă instituțiile europene*, nr. 1 (septembrie 2007) pp. 13-19; același, „Sozialtheologie. Eine Herausforderung für die orthodoxe Kirche am Beispiel Rumäniens”, în Ingeborg GABRIEL, Franz GASSNER (Hrsg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 2007, pp. 109-133.

³ Bibliografia despre candidatura Turciei la UE a devenit între timp vastă. Tema preocupă foarte mult mediile politice occidentale și datorită rezistenței unei părți însemnate a opiniei publice europene față de decizia din 2004. Este motivul pentru care, în afara muncii de lobby a Guvernului de la Ankara, în mod evident justificată de scopul urmărit, asistăm la o campanie de convingere a membrilor UE de necesitatea aderării Turciei la organismul comunitar. Teza principală este că turcii de azi nu sunt cei din istorie, adică nu sunt o amenințare și prezența lor la Bruxelles, la masa tratatelor, nu este un nou asalt, diplomatic de data aceasta, asupra Vienei. Vezi în acest sens textul redactat de Foreign Policy Center, un *think tank* (adică grup de gândire sau club al ideilor) aflat sub patronajul fostului premier englez Tony Blair: Sarah SCHAEFER, Greg AUSTIN, Kate PARKER, *Turks in Europe: Why are we afraid?*, Foreign Policy Center, Londra, 2005; textul poate fi găsit și *on line* la adresa www.fpc.org.uk, cea mai recentă accesare în 8 aprilie 2008. Bazat pe studiul de caz al turcilor în Germania, textul ajunge la concluzia simplă că prin venirea Turciei în UE se încheie o lungă perioadă în care europenii au cultivat cu insistență iluzia unui spațiu mono-cultural. Dincolo de argumentul mental-cultural, cel al rațiunilor superioare este invocat din ce în ce mai des. Vezi cu titlu orientativ o analiză care plasează chestiunea Turciei în contextul procesului politic de articulare a unei strategii de securitate și apărare a UE (ESDP = European Security and Defense Policy), aflată încă în stare de aspirație: Edgar LENSKI, „Turkey and the UE: On the Road to Nowhere?”, în: *Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht* 63, 1 (2003) pp. 77-102; textul poate fi găsit și *online* la adresa www.whi-berlin.de/turkey.htm, cea mai recentă accesare la 11 aprilie 2008. Pe lângă argumentul economic (piață de desfacere și mai ales rezervor de resurse umane pentru o Europă din ce în ce mai îmbătrânită), cel strategic-militar este central în pledoaria pro-europeană a Turciei. O expertiză de ultimă oră a dificultăților legate de concretizarea ESDP oferă Christopher S. CHIVVIS, *Birthing Athena. The Uncertain Future of European Security and Defense Policy*, Institut Français des Relations Internationales (Ifri), Paris, 2008.

față dintre forțele laiciste și cele religioase, posibilitatea dată Turciei de a deveni într-o zi membră cu drepturi depline a UE (care astfel se va învecina cu Irakul, Iranul și Siria!), menține viu interesul pentru chestiunea identitară, pentru modul în care un continent politico-economic se vede pe sine prin prisma unor date care depășesc alianțele de interese. Percepută drept non-europeană prin religie⁴, cultură civică⁵, istorie⁶ și amplasare geografică⁷, Turcia joacă pentru europenii începutului de secol XXI același rol pedagogic pe care l-a avut începând din secolul XV și până în zorii

⁴ Din punct de vedere religios, Turcia ar trebui să fie teoretic chiar mai europeană decât multe țări membre ale UE. Adoptarea laicismului ca principiu fundamental al statului singularizează Turcia în comunitatea musulmană, dar nu a reușit până acum să asigure un raport cu adevărat echilibrat și pe termen lung între forțele religioase și cele seculare. Vezi detalii în studiul lui Cemal KARAKAS, *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society* (= PRIF Reports 78), Peace Research Institute, Frankfurt am Main, 2007; textul poate fi găsit și *on line* la adresa www.prif.org, cea mai recentă accesare la 8 aprilie 2008.

⁵ Este notorie intoleranța autorităților turce față de chestiuni considerate tabu. Un exemplu îl constituie rezistența la orice demers care abordează genocidul cărui i-au căzut în anii 20 și 30 ai secolului trecut populațiile creștine (grecii și armenii mai ales). Pentru faptul de a se fi pronunțat în legătură cu genocidul armean, laureatul Premiului Nobel pentru Literatură pe anul 2006, Orhan Pamuk, a fost nevoit să treacă printr-un proces de înaltă trădare. Doar presiunile internaționale vor împiedica o condamnare. Tot la presiunile occidentale, statul turc va renunța la executarea liderului kurzilor turci și va comuta pedeapsa în închisoare pe viață. Chestiunea kurdă (o minoritate de cca. 10 milioane!) este în continuare deosebit de sensibilă, întreținută fiind acum de instabilitatea de la granița turco-irakiană.

⁶ În mod sugestiv faptul că doar în perspectiva negocierilor cu UE, Turcia începe treptat să recupereze trecutul bizantin și să îl citeze ca element de legătură cu Europa. Raportul autorităților cu Patriarhia Ecumenică sunt în continuare tensionate și aceasta în ciuda angajamentului pro-integrare al Patriarhului Bartolomeu I. Poziția fermă a acestuia pentru atragerea Turciei în cercul statelor de drept membre ale UE este, evident, interesată. Primul și cel mai important argument este tocmai rezolvarea statutului Patriarhiei Ecumenice aflată la bunul-plac al autorităților care îi interzic nu doar întreținerea sistemului educativ propriu (prin închiderea de pildă a Școlii teologice de pe insula Halki/Heybeliada), ci orice altă acțiune în calitate de persoană juridică (de ex. prin blocarea actelor de vânzare-cumpărare a unor imobile sau de transfer al dreptului de proprietate). Mai mult, Curtea Supremă turcă a contestat însuși titlul „ecumenic” al Patriarhului de Constantinopol în încercarea de anulare a efectelor canonico-juridice a jurisdicției internaționale a acestuia, reducând astfel Patriarhia Ecumenică la actualul teritoriu turc, mai precis: la comunitatea ortodoxă din Turcia. Cum însă această comunitate este în vizibilă scădere, se întrunesc condițiile declarării drept ilegală a perpetuării unei instituții religioase care nu mai reprezintă pe nimeni. Vezi pe tema statutului minorităților religioase în Turcia de azi studiul lui Otmar OEHRING, *Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?*, Aachen, 2001; textul este accesibil și *on line* la adresa www.missio-aachen.de, cea mai recentă accesare fiind la 20 aprilie 2008.

⁷ Din punct de vedere geografic, Turcia este percepută nu atât ca prelungire a Europei în Asia Mică, ci mai curând ca poartă a acesteia spre lumea europeană. În plus, statul turc nu își propune să recupereze istoria bizantină, cea care ar face legătura culturală dintre Europa și Turcia. Vezi aici Radu PREDA, „Turcia *après* Bizanț”, *Renașterea* 2 (2005) p. 3.

epocii moderne. Polemica dintre Erasmus și Luther despre „turcul” ca instrument al educației divine față de europeanul creștin căzut din credință primește noi accente.⁸ Adepții lărgirii spre Bosfor a UE susțin teza potrivit căreia, pentru o Europă secularizată și relativistă, găzduind oricum un număr însemnat de musulmani (peste 15 milioane, adică aproximativ 4,7% din populația UE), acceptarea Turciei ar trebui să fie un act strict politic. În plus, UE nu ar fi un „club creștin”, așa cum de mai multe ori aveau să remarce critic autoritățile turce implicate în negocieri. Cu alte cuvinte, aderarea Turciei ar fi un moment tehnic cu implicații și de natură culturală, însă acestea din urmă nu ar trebui să fie decisive.

Dacă lipsa unei percepții coerente este bazată pe argumente de ordin cultural și religios, surpriza rezidă în faptul că nu există pentru moment niciun consens politic legat de Turcia, state precum Franța și parțial Germania blocând sistematic orice perspectivă a unei apropieri prea rapide și preferând statutului de membru pe cel al unui parteneriat special între UE și Turcia. Într-un astfel de context, adică al lipsei consensului politic, nu este de mirare că rezervele culturale și religioase se văd confirmate și continuă să domine percepția publică a „turcului” de ieri și de azi. Pe

⁸ Teza lui Luther era, pe scurt, construită pe două argumente: turcii sunt expresia mâniei lui Dumnezeu față de creștinii care au trădat Evanghelia, între pericolul turc și „Antihristul” de la Roma (*scil. papa*) nefiind nicio diferență; este eronat să ne rugăm împotriva turcilor de vreme ce am stricat oricum relația de normalitate cu Dumnezeu. Consecința imediată a acestei poziții era inutilitatea războiului anti-turc, Luther întrebându-se retoric, în *Vom kriege widder die Turcken* (1528), dacă poate fi un ideal creștin autentic apărarea degradării și abuzului care domină Europa așa-zis creștină. Cum amenințarea turcă se întea la mijlocul deceniului al treilea al secolului XVI, după ce trupele lui Suleiman II ajunseseră la porțile Vienei, poziția reformatorului avea să fie aspru criticată, mai ales de teologii parizieni și ulterior analizată tot critic de Erasmus în *Consultatio de bello turcico* (1530). Luther este nevoit să revină asupra temei și în *Vormahnung zum gebet widder den Turcken* (1541) reinterpretează războiul anti-turc în sensul unei metanoia pe care creștinii trebuie să o facă prin jertfa lor pe câmpul de luptă, eventuala victorie asupra turcilor fiind un nou început al vieții creștine, o șansă de împăcare cu Dumnezeu. Pacifist convins, Erasmus nu trece cu vederea în critica la adresa lui Luther inconsecvențele politicii principilor și papilor creștini. El se întreabă, de pildă, într-o scriere anterioară precum *Querela Pacis* (1516), care poate fi considerată manifestul pacifismului modern, „Qui convenit mitrae et galeae? Quid pedo cum gladio? Quid Euangelico codici cum clypeo?” (trad.: Cum se potrivește mitra cu casca de luptă? Toiagul de păstor cu sabia? Evanghelia cu scutul?). Vezi întreaga scriere, reeditată de nenumărate ori încă din timpul vieții autorului ei, în ERASMUS von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, Ausgabe in acht Bänden, Lateinisch und Deutsch, hrsg. von Werner Welzig, Fünfter Band, 2., unveränderte Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, pp. 359-451. O panoramă istorică asupra raportului dintre Creștinism și violență oferă sinteza magistrală a lui Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Vierte, durchgesehene Auflage, Verlag Aschendorff, Münster, 2008.

scurt, pentru multă vreme de acum înainte, Turcia va servi drept un ideal pretext pentru revizitarea periodică a definiției Europei și va polariza în mod inevitabil opiniile unor europeni care parcă aveau nevoie tocmai de o astfel de provocare geografică pentru a-și reaminti ceea ce au fost în istorie și a-și preciza dorința legată de modul de a fi în viitor. Evident, riscul simplificărilor de o parte și de alta va fi pe măsura mizei. Important este de aceea să rămânem la partea constructivă a provocării și să vedem care sunt, în fapt, diferențele dintre Europa și spații precum Turcia, care sunt limitele europenității ce riscă în acest caz să fie suspendate sau cel puțin redefinite.

Așa cum am mai scris și cu alte ocazii, a avea limite nu este mereu și oriunde o slăbiciune.⁹ Omul modern este robul unei definiții proaste a limitei pentru că se livrează unei definiții la fel de proaste a libertății. Potrivit acesteia, libertatea ar fi sinonimă cu lipsa limitelor, a îngrădirilor de orice fel, mai ales a celor care trimit la responsabilitate sau la obligația de a construi prezentul în cadrele respectului față de ceea ce oferă bun trecutul. În această interpretare, liber este cel care nu are trecut, amnezicul, „omul recent” cum ar spune un gânditor. Or, unele proiecte, politice sau culturale, personale sau colective, au succes tocmai pentru faptul de a fi respectat și acceptat limitele proprii sau ale partenerilor de dialog. A te limita la ceva, nu înseamnă lipsa deschiderii, ci reprezintă mai curând dovada unei cunoașteri reale de sine, a identității și capacității proprii. Pentru a nu promite sau aștepta mai mult decât poți oferi sau primi. A avea limite înseamnă a putea spune ceea ce ești prin delimitarea față de ceea ce *nu* ești, *nu* poți să fii sau *nu* vrei să devii. *Împărăția Mea nu este din lumea aceasta* (s.n.; vezi Ioan 18, 36) – iată o delimitare necesară, lămuritoare. Neacceptând să fie omologat unui lider politic, oricât era îndemnat să o facă, Mântuitorul Iisus Hristos se delimitează de bună voie, își precizează sensul lucrării în istorie și, prin această negație, subliniază cine *este* de fapt. Nu, nu este Mesia politic așteptat, ci Fiul Omului. Nu, nu este eliberatorul de sub ocupația romană, ci Eliberatorul de sub ocupația păcatului și a morții. Prin tot ceea ce *nu* este, Hristos pune și mai mult în evidență ceea ce *este*, adică realitatea misterului pe care contemporanii Lui nu îl pricepeau sau abia îl intuiau.

Aplicând spațiului comunitar european această precizare pozitivă prin delimitare, să ne întrebăm ce *nu* este, *nu* a fost și *nu* ar trebui să devină Europa. Foarte simplu spus, continentul nostru, așa cum îl vedem astăzi, este rezultatul unor epoci și culturi care, toate la un loc, formează o zestre unică. Cultura greacă, civilizația romană și spiritul creștin sunt cele trei straturi succesive și concomitente în același timp ce dau Europei o fizionomie inconfundabilă. Cu o astfel de țesătură fină, alcătuită cu tenacitate și geniu, Europa *nu* este, *nu* a fost și *nu* poate deveni un spațiu al amneziei, un loc al începutului absolut, fără precedentele și normele pe

⁹ Vezi aici Radu PREDA, „Limitele identitare ale Europei”, *Adevărul Literar și Artistic* 845 (15 noiembrie 2006), p. 7.

care acestea le-au născut și le justifică. Simplul ei nume sugerează ne-europenilor, și cu atât mai mult nouă, pagini de literatură și filosofie, muzee și galerii, biblioteci și universități, laboratoare ale tehnicii, cimitire ale luptelor trecute (unele pe atât de glorioase pe cât sunt altele de rușinoase), poduri și tunele construite pentru a înlesni întâlnirea dintre țări și oameni, grădini și parcuri, crize și revoluții, deznădejde și speranță, creneluri de castele și turla de biserici, potecile pelerinilor dintre Mediterana și Atlantic, modelul economiei sociale de piață și al statului social, viziuni și utopii, etică și spiritualitate.¹⁰

Toate acestea nu sunt simple decoruri sau idei lăsate în urmă de actorii succesivi ai istoriei. Ele simbolizează vitalitatea memoriei colective, capacitatea de a da zidurilor vechi un suflu de viață nouă. Tot ele mărturisesc despre puterea urmașilor de a se confrunța cu greșelile sau ezitățile înaintașilor, de a reciti paginile îngălbenite de timp ale cărților și de a scrie noi volume, mai înțelepte, mai clare și mai convingătoare. Mai mult decât în alte părți ale lumii, istoria ei proprie obligă Europa să gândească la viitor în termenii unei continuități fundamentale care nu se poate negocia decât cu prețul de a deveni cu totul altceva. Nu este vorba aici de a conserva fără simț critic tot ceea ce istoria ne pune în față, Europa fiind marcată de rupturi masive și tentative repetate de înnoire, unele mai reușite decât altele. Conștientă de fracturile ei interne cum este și de fundamentele continuității ei valorice deopotrivă, Europa de mâine *nu* poate fi redusă la o dependență a Americii sau la o antecameră a Asiei, așa cum proiectul politic al Uniunii Europene *nu* poate fi unul exclusiv economic și nici noile state membre din 2004 și 2007 *nu* pot fi considerate drept anexe ale unui sistem financiar, magazii de resurse umane la preț redus. Europa este mai mult decât acestea sau, prin delimitare, *nu* este doar atât.

¹⁰ O succintă punere în pagină a valorilor culturale europene acumulate în timp prin întâlnirea cu Creștinismul oferă volumul editat de Peter ANTES (Hrsg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2002. Aproape toate pledoariile pentru o înțelegere mai profundă a specificului european apelează la depozitul istoric și se pun în slujba unui proces de re-fundare a conștiinței europene prin re-aducerea în memoria colectivă a ceea ce aceasta a uitat sau este pe cale să uite. Vezi un exemplu în acest sens în cartea lui Giovanni REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'uomo europeo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2003. Raportul causal dintre amnezia culturală și relativismul valoric este insistent tematizat de actualul episcop al Romei. Vezi Joseph RATZINGER, Marcello PERA, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg, 2005 (cităm această ediție, iar nu pe cea italiană, deoarece cuprinde textele în original ale lui Benedict XVI). Nu este de mirare că problematica valorilor europene a devenit în ultima vreme centrală, atât în discursul politic, cât mai ales în dezbaterile culturale și teologice. Vezi cu titlu de exemplu consistentul volum editat de Hans JOAS, Klaus WIEGANDT (Hrsg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2005. O poziție ortodoxă pe marginea originilor cultural-religioase ale Europei a fost exprimată de regretatul Αρχιεπισκόπου Αθηνών και Πάσης Ελλάδος ΧΡΙΣΤΟΔΟΥΛΟΥ, *Ρίζωμα χαράς και έλπίδας. Ο λόγος και ο ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ένωμένη Εύρώπη*, Έκδοση του Κλάδου Έκδόσεων της Επικοινωνιακής και Μορφωτικής Υπηρεσίας της Έκκλησίας της Ελλάδος, Αθήνα, 2002.

Chestiunea identitară a Europei a fost formulată încă de la începutul proiectului politic contemporan. Întâlnirea din catedrala de la Reims (1962) dintre de Gaulle și Adenauer oferă până astăzi o imagine cu valoare simbolică a ceea ce ar trebui să însemne Europa unificată, formată din țări mature, capabile să își depășească orgoliile locale, unite de o zestre comună și de valori pe care, în ciuda divergențelor politice, le resimt ca fiind proprii. În ciuda transformărilor structurale comunitare, a birocratizării masive, a înmulțirii numărului de declarații, hotărâri și norme europene, a dispariției treptate a entuziasmului de început și apariției fenomenului euroscepticismului, care de multă vreme nu mai este o specialitate englezească, întrebarea despre ce este Europa a rămas. Așa cum am menționat deja, dezbateră pe această temă a dominat în mod vizibil ultimii ani. Punctul culminant al acesteia a fost atins în cadrul Convenției Europene însărcinată să formuleze un Tratat Constituțional pentru UE.¹¹ Este cunoscută lupta dată pentru introducerea în preambulul textului a referinței identitare creștine. Eșecul înregistrat a motivat și mai mult pe aceia dintre europeni, mai ales reprezentanții cultelor religioase tradiționale, care consideră Europa mult prea importantă pentru a fi lăsată pe mâna politicianilor și tehnocraților de la Bruxelles sau Strassbourg. Fără a simplifica prea mult complexitatea mediului intelectual și politic european, se poate spune că asistăm la o confruntare pe față între două tendințe majore: cea identitar-culturală și cea amnezic-neutră. Nu este vorba însă despre o polarizare lipsită de echivoc. Astfel, o țară precum Franța, care se opune aderării Turciei la UE, este în același timp și purtătoarea de cuvânt a neutralității valorice a politicii europene. Opoziția consecventă a Franței față de orice referință religioasă specifică și în forma revizuită a Tratatului constituțional, cunoscut ca Tratatul de la Lisabona (2007), este de notorietate. Rezultatul este pe măsură: UE recunoaște rolul religiei, fără să precizeze ce se înțelege prin acest termen atât de general.¹² Așadar, linia frontului

¹¹ Vezi Radu PREDA, "Amnezia unui continent. Raportul Biserică-stat între laicism și relativism", în Miruna TĂTARU-CAZABAN (coord.), *Teologie și politică. De la Sfinții Părinți la Europa unită*, Editura Anastasia, București, 2004, pp. 309-359; același, „De la apologie la lobby. Politici europene și viziuni eclesiale”, în Radu CARP (coord.), *Un suflet pentru Europa. Dimensiunea religioasă a unui proiect politic*, Editura Anastasia, București, 2005, pp. 338-361. O analiză a proiectului european din perspectiva culturii și a dreptului oferă J.H.H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Rizzoli, Milano, 2003.

¹² Tratatul de la Lisabona, numit și al reformei, precizează în Preambul rolul religiei în următorii termeni: „Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe, from which have developed the universal values of the inviolable and inalienable rights of the human person, freedom, democracy, equality and the rule of law.” Importantă din punct de vedere tehnic este păstrarea prevederii dialogului dintre instituțiile europene și Biserici (art. 15B, vezi comparația cu art. 52 din Tratatul vechi, neadoptat din cauza votului negativ francez și olandez). Textul Tratatului de la Lisabona poate fi găsit și *on line* la adresa <http://www.consilium.europa.eu>.

este sinuoasă și pe alocuri surprinzătoare, aceiași decidenți politici care pledează, de exemplu, pentru libertatea religioasă în Turcia și iau apărarea Patriarhiei Ecumenice punând sub semnul întrebării regulile republicii monahale din Athos care interzic accesul femeilor pe Sfântul Munte. Altfel spus, în ciuda constatării unei „reveniri” a religiei în spațiul public și mediatic după atentatele de la 11 septembrie 2001, consecințele politice nu sunt evidente.¹³ Implicațiile revoluției genetice, diminuarea efectelor poluării, politicile sociale și economice, strategiile de integrare a categoriilor defavorizate – toate aceste teme importante sunt în continuare abordate diferit de voința politică și de conștiința etică a Bisericilor și a societății civile. Pentru a parafraza distincția lui Nye, concurența dintre *hard power* și *soft power* continuă și, de la caz la caz, cunoaște momente de confruntare fățișă.

Revenind la întrebarea noastră, este limpede că Europa de azi se află într-un proces dinamic, același care i-a marcat și până acum istoria, de auto-construcție și auto-definire. Noutatea rezidă în imperativul de a se poziționa identitar față de alterități extern-geografice, precum Turcia, și cele intern-culturale precum comunitatea turcă din Germania de exemplu. Din această dublă și concomitentă poziționare rezultă dilema actuală a europenilor și a non-europenilor din Europa deopotrivă: cum să se delimiteze și să integreze în același timp? Simpla delimitare – ce *nu* este Europa – pare insuficientă într-un context social marcat ireversibil de pluralismul etnic, religios și cultural care pune din ce în ce mai des sub semnul întrebării ceea ce *este* Europa. Fără a

¹³ „Revenirea” religiei în atenția mass-media este un fenomen care se cere interpretat cu prudență și optimism moderat. Deja spre sfârșitul secolului XX, după căderea comunismului ca ultim imperiu ideologic, se puteau vedea semnele unei relecturi a lumii în cheie religioasă, prin ieșirea la suprafața percepției publice a argumentului confesional considerat până atunci, în bună tradiție iluministă, ca fiind strict privat, individual. Vezi José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994 și Peter L. BERGER (Ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington D.C., 1999. Teza secularizării, care prevedea extincția religiei pe măsură ce umanitatea va avansa tehnologic, este pusă la îndoială de cei care văd dimensiunea religioasă din ce în ce mai importantă, chiar dacă formele de manifestare ale acesteia sunt diferite de cele tradițional-instituționale. Vezi în acest sens analiza noilor forme de religiozitate, menite să confirme „revenirea” de care aminteam, la Paul HEELAS, Linda WOODHEAD, *The Spiritual Revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Blackwell, Oxford, 2005. Evident, realitatea secularizării ca proces îndelungat și alimentat de diferite tendințe, inclusiv de greșelile comunicaționale ale Bisericilor și cultelor, rămâne la orizontul preocupărilor liderilor religioși. Vezi evaluările adunate în volum de Hans JOAS, Klaus WIEGANDT (Hrsg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (= Forum für Verantwortung), Fischer Tachenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2007. Relevanța religiei la început de secol XXI nu este asociată doar cu importanța ei spirituală și etică pentru omul post-modern în căutare de repere. Religia este în continuare asociată cu violența, uneori ca sursă nemijlocită a acesteia sau ca ideologie justificatoare. Vezi legat de aspectul acesta recenta analiză a lui Hans G. KIPPENBERG, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C.H. Beck, München, 2008.

da curs viziunilor catastrofice, nu putem ignora amploarea acestei puneri în chestiune, faptul că Europa riscă să dispară sub presiunea celor două curente care în mod fatal își potențează reciproc efectele: relativismul europenilor amnezici și identitatea din ce în ce mai ascuțită a celor care, venind din lumi non-europene, se stabilesc între granițele ei și îi folosesc sistemul de drept și valorile civice pentru a se impune pe scena publică. Croită cu totul altfel, social și religios, decât America, Europa se vede confruntată cu un alt tip de pluralism decât cel istoric propriu, intern, rezultat al existenței unui număr mare de țări pe un teritoriu relativ restrâns. Putere colonială timp de secole, Europa de azi se vede la rândul ei „colonizată” fără voie. Experiența unei alterități non-europene, resimțită drept amenințătoare mai ales dacă este secondată de dimensiunea religioasă, îngrijorează și poate alimenta, în plină epocă a globalizării, un val de repliere identitară, prea puțin rațională pentru a împiedica excesele.¹⁴ Imigrația este deja una dintre temele de campanie electorală, cum a fost de curând cazul în Spania și Italia, utilizată de regulă ofensator la adresa celor care, în condiții de muncă de multe ori inumane, aduc un aport economic substanțial țărilor care îi tolerează. În plus, discursul populist pe această temă nu face mereu distincția necesară între imigrația europeană, în interiorul UE sau dinspre state europene spre UE, și imigrația non-europeană. Oricum ar fi, imigrația este alături de ecologie și șomaj prezentă din ce în ce mai frecvent pe agenda politică a UE.¹⁵ Altfel spus, politicile legate de fenomenul mutațiilor masive de populații, din rațiuni economice sau politice, sunt din ce în ce mai puțin naționale. Soluțiile sunt proiectate la nivelul întregii UE, chiar dacă mai sunt de trecut o seamă de obstacole locale ce provin din legislațiile diferite sau sistemele de cuantificare a numărului real de imigranți.¹⁶

¹⁴ Vezi pe tema presiunii pluralismului Antonela CAPELLE-POGĂCEAN, Patrick MICHEL, Enzo PACE (sous la direction de), *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel* (= Sciences Po Mondes), Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 2008. Volumul adună mai multe analize de caz alături de câteva diagnoze generale. Pentru problematica limitelor geografice între care se manifestă prezența musulmană din Europa vezi studiul semnat de Chantal SAINT-BLANCAT, „L'islam diasporique entre frontières externes et internes” (pp. 41-57).

¹⁵ Chestiunea imigrației și cea conexasă a integrării este una dintre prioritățile majore ale președinției europene a Franței, în a doua jumătate a anului 2008. Pentru o privire de ansamblu asupra fenomenului imigraționist și a politicilor specifice legate de acesta vezi recentul studiu realizat în 15 țări ale UE de MIPEX (consorțiu de organizații în domeniul integrării imigranților): Jan NIESSEN, Thomas HUDDDELSTON, Laura CITRON (in cooperation with Andrew Geddes and Dirk Jacobs), *Migrant Integration Policy Index*, published in Brussels by British Council and Migration Policy Group, September 2007.

¹⁶ Vezi pe tema uniformizării statistice, un pas esențial către o politică europeană comună, Xavier THIERRY, „Les migrations internationales en Europe: vers l'harmonisation des statistiques”, *Population & Société. Bulletin mensuel d'information de l'Institut national d'études démographiques* 442 (février 2008), pp. 1-4.

Asemeni momentelor istorice de până acum, asociate cu faza crepusculară a Imperiului Roman, ale valurilor de populații în mișcare de la la un orizont la altul, actuala hartă a Europei este corectată substanțial în mod cotidian. Cu cele aproximativ două milioane de imigranți absorbiți în fiecare an, Europa încearcă să facă față crizei demografice prin care trec majoritatea statelor ce formează la propriu „bătrânul continent”, inclusiv cele, asemeni României, intrate de curând în UE. Efectele acestei deschideri forțate sunt deja vizibile. Înmulțirea în mediul urban vesteuropean a comunităților alogene, perpetuarea unor situații considerate până nu demult provizorii, apariția unor generații de imigranți autohtoni, un paradox reflectat de multe ori de o manieră dureroasă în viața și identitatea urmașilor primilor veniți, precum și consolidarea unor culturi și medii sociale de viață cvasi-independente și paralele față de restul populației majoritare – toate acestea se petrec sub ochii noștri. Motiv suficient pentru reevaluarea constructivă a chestiunii limitelor, a felului în care diversitatea se transformă în atomizare și aceasta în cauză de conflict. Altfel spus, problema alterității va fi pentru Europa secolului XXI decisivă.¹⁷

Concluzia autorului sună astfel: „En l'état actuel des données disponibles, la répartition des flux d'immigration par grands groupes de nationalités ne peut être établie que dans 16 pays sur 27. L'immigration non communautaire n'y dépasse celle des ressortissants de l'Union (nationaux compris) que dans 5 pays, dont la France où près des deux tiers des entrées de l'année 2005 sont le fait d'immigrés non communautaires (encadré). Cependant les flux migratoires des différents pays ne sont rigoureusement pas comparables. (...) Les statistiques d'entrées et de sorties de migrants sont peu comparables entre les divers pays de l'Union européenne. La définition du migrant international n'est souvent pas la même, certains pays comptant par exemple les demandeurs d'asile ou les étudiants, d'autres, non. La durée de séjour minimale varie également, allant de quelques jours seulement en Allemagne et en Espagne à un an au Royaume-Uni et en Suède. Enfin, les sources d'information ne sont pas les mêmes, les pays ayant des registres de population se fondant principalement sur eux alors que ceux n'en ayant pas se tournent vers d'autres sources (enquête au frontiere au Royaume-Uni, fichiers administratifs de visites médicales ou de titres de séjour en France). Pour améliorer la comparabilité des statistiques, l'Union européenne a adopté un règlement enjoignant les pays à compter tous les mouvements d'une durée de séjour d'au moins un an, quel que soit le motif.”

¹⁷ Vezi în acest sens studiul semnat de fosta președintă a Bundestag-ului (Parlamentul german) Rita SÜSSMUTH, *Migration und Integration: Testfall für unsere Gesellschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2006. Chiar dacă analiza se concentrează pe situația din Germania, cartea fiind rezultatul muncii autoarei în comisia parlamentară dedicată pregătirii noii legi a imigrației, considerațiile sistematice și bună parte din concluzii au aplicabilitate generală. Legat de chestiunea demografică aflată la baza crizelor actuale privind integrarea alogenilor (puternic articulați identitar) în societățile muribunde vest-europene (marcate de amnezie și relativism) vezi și analiza provocatoare a lui Gunnar HEINSOHN, *Söhne und Weltmacht. Terror im Aufstieg und Fall der Nationen*, Orell Füssli Verlag, Zürich, 2006. Teza centrală a autorului – construită în jurul expresiei *youth bulge*, ceea ce se poate traduce aproximativ, parafrazând, cu explozia demografică a tinerilor – sună astfel: conflictele potențiale din deceniile următoare vor proveni din zonele care cunosc o

2. Unde începe și se termină Europa?

Geografia politic-economică versus geografia cultural-religioasă

Dacă este atât de dificil să găsim o definiție generică Europei ca proiect ideatic-politic, poate că avem mai multe șanse să îi identificăm granițele. Nu vorbim aici despre granițele UE, ci despre limitele „naturale” ale unui continent care își datorează totuși cele mai importante caracteristici unor importuri. Or, căutarea granițelor culturale se dovedește la rândul ei o aventură trans-frontalieră deoarece originile spirituale ale Europei sunt altceva decât europene, fapt pentru care geografia politic-economică actuală nu se suprapune decât parțial peste cea cultural-religioasă. Dintre toate împrumuturile acumulate de-a lungul secolelor, Creștinismul este importul cu cele mai profunde și mai vizibile consecințe. Religie orientală cu vocație universală, Biserica lui Hristos s-a europeanizat treptat, nu fără rezistențe și nici fără compromisuri. Începutul Creștinismului pe pământ european îl datorăm unei persoane cu o istorie marcată la rândul ei de două spații geografice: originară din orașul Tyatira (pe teritoriul actual turc), Lidia era stabilită în Filipi, Macedonia, unde făcea comerț cu porfiră. Altfel spus, era legată de comerțul exterior și folosea momentul economic al cererii din ce în ce mai mari de materiale nobile pe piața europeană. Așa cum ne relatează Sfântul Apostol Pavel (FA 16, 11-40), Lidia nu era evreică (din punct de vedere etnic), dar nici păgână (din punct de

întinerire a societății, de pildă țările musulmane. Lupta pentru resursele limitate ale țărilor lor și conflictele inter-generaționale vor domina scena publică. Același lucru se poate spune și despre tinerii alojeni din țările diasporei europene și americane. Pe scurt, în prezent ca și în trecut, vor domina cei mulți și viguroși, conflictul dintre civilizații fiind, de fapt, unul între statistici: „Mit der islamischen Speerspitze dieser Jugendarmee tritt nach dem Ende der marxistischen Weltbewegung erstmals wieder ein Herausforderer auf, der das Geschäft des aktuellen Hegemon nicht etwa übernehmen, sondern zerstören will. Anders als die Kommunisten, die einmal ein Dutzend Nationen mit 35 Millionen Quadratkilometern beherrscht haben, ist die nun auftretende Macht ohne eindeutige Adresse. Eine Reihe von Regierungen unterstützt zwar ihre Angriffe und wird dafür mit Warnungen bedacht, aber der Gegner selbst trägt seit der Präsidentschaft Bill Clintons den englischen Namen youth bulge. Er verweist auf einen überdurchschnittlich hohen Anteil an Jugendlichen zwischen 15 und 25 Jahren. Generalleutnant Patrick M. Hughes, Direktor der US Defence Intelligence Agency, skizziert die amerikanische Sorge am 5. Februar 1997: «Eine globale Bedrohung und Herausforderung der Vereinigten Staaten und ihrer auswärtigen Interessen [...] sind <youth bulge Phänomene> [...], die auch historisch die Schlüsselgröße für Instabilität gewesen sind». Der General konnte damals nicht wissen, daß sein Land nur ein halbes Jahrzehnt später in Afghanistan gegen junge Männer der Al-Qaida (= die Basis) und der Taliban aus «43 Nationen» auf Tod und Leben würde kämpfen müssen” (pp. 12-13). Vezi ca exemplificare și studiul de caz, aplicat situației din Orientul Apropiat (nu întâmplător aflat în stare continuă de beligeranță tocmai din cauza rezervorului uman aparent inepuizabil al populației musulmane), semnat de un fost membru al structurilor CIA: Graham F. FULLER, *The Youth Crisis in Middle Eastern Society*, Institute for Social Policy and Understanding, Michigan, 2004.

vedere religioasă), ci trăia în frică de Dumnezeu. Era o femeie cu deschidere spirituală, fără confesiune sau apartenență instituțională, dar deschisă pentru cuvântul evangheliei. Cu alte cuvinte, corespundea portretului europeanului de azi! Apostolul precizează în scrisoarea trimisă romanilor aria geografică extinsă în care a vestit Evanghelia, realizând prin persoana sa, asemeni celei a Lidiei, trecerea de la geografia de origine a Bisericii, Ierusalimul și împrejurimile sale, la spațiile noi precum Iliria sau Macedonia (cf. Rm 15, 19-20).

Europeanizarea ulterioară a Creștinismului a fost atât de adâncă încât acesta va fi receptat de către popoarele în mijlocul cărora va fi predicat de misionari drept un produs eminent european. Fie că s-a răspândit în cele două Americi sau a ajuns în China, religia creștină erau în ochii indigenilor ceva definitoriu al acestor europeni care își impuneau dominația prin forța armelor și retorica evanghelică. Adoptarea noii religii însemna pentru elita teritoriilor convertite asumarea forțată a unui destin european și a unei geografii în care punctul de referință era continentul de origine al misionarilor.¹⁸ Problematika misiunii creștine pornind dinspre Europa este mult mai amplă, iar uneori chiar controversată, decât putem schița în aceste pagini.¹⁹ Reținem pentru tema noastră doar faptul că misiunea catolică (mai ales prin Societatea lui Iisus, ordinul iezuiților) și cea protestantă (mai ales cea dezvoltată de curentele pietiste și evanghelice), la care se adaugă formele amestecate de misiune-prozelitism ale cultelor neoprotestante de azi, au făcut posibil paradoxul redescoperirii prin largire teritorială a dimensiunii universale a Creștinismului. Inaugurat sub semnul culturii orientale, europeanizat apoi, Creștinismul va regăsi parțial prin intermediul misiunii respirația universală pierdută prin inculturare exclusivist europeană.

Pentru a ne limita doar la procesul de europeanizare prin care a trecut mesajul creștin, ceea ce a determinat refacerea hărților de referință, trebuie precizat

¹⁸ Pentru o introducere în etapele teologice și istoria misiunii creștine în spațiile non-europene, vezi, cu titlu exemplar, Karl MÜLLER, Werner USTORF (Hrsg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (= Theologische Wissenschaft 18), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1995. Vezi, legat de statutul misiologiei ca disciplină teologică, articolul lui Werner USTORF, „Missionswissenschaft”, în Gerhard MÜLLER et al. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, Band XXIII, pp. 88-98. Mai vezi un foarte util instrument în domeniu: Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLE, Marc SPINDLER (ed.), *Dictionnaire oecuménique de missiologie: Cent mots pour la mission*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Geneva, 2001.

¹⁹ Vezi scandalul provocat de cuvântarea lui Benedict XVI în Aparecidia/Brazilia (13 mai 2007), unde episcopul Romei susținea teza convertirii benevole a indigenilor, fără folosirea forței din partea misionarilor spanioli. Președintele venezuelan Hugo Chavez va cere Papei să își retragă cuvintele și să își ceară scuze, în timp ce reacțiile mediilor legate de teologia eliberării se vor simți confirmate în atitudinea lor mefientă față de Curia romană.

că acesta a fost încurajat de două fenomene succesive cu urmări pe termen lung. Într-o primă etapă, începând chiar imediat după secolul IV, asistăm la o dezorientare a Bisericii prin slăbirea și chiar suspendarea legăturilor Bizanțului, din motive politice și dogmatice, cu Egiptul, Siria, Palestina și mai târziu cu Armenia. Creștinismul bizantin în ascensiune se va concentra din ce în ce mai mult pe latura sa lingvistică și mentală greacă, ignorând până la uitare bogatele tradiții paralele orientale precum cea siriacă, armeană sau coptă.²⁰ O idee despre diversitatea genuină a Orientului ne oferă de pildă Faptele Apostolilor. Reparare a rătăcirii produse odată cu surparea turnului babilonic, acest simbol al diversității devenite haos, Cincizecimea este momentul minunii lingvistice, simbol al unității în diversitate prin Hristos, Cel care recapitulează întreaga umanitate, cu specific cultural cu tot. Textul biblic ne aduce în față o scenă deosebit de vie, desprinsă parcă dintr-un reportaj de azi realizat în mijlocul marilor orașe unde își dau întâlnire oameni veniți din cele mai felurite locuri. În Ierusalimul epocii de atunci aveau să asiste la momentul pogorării Duhului Sfânt

(...) Parți și Mezi și Elamiți și cei ce locuiesc în Mesopotamia, în Iudeea și în Capadocia, în Pont și în Asia, în Frigia și în Pamfilia, în Egipt și în părțile Libiei cea de lângă Cirene, și Romani aflați în trecere, Iudei și prozeliți [*scil.* păgâni convertiți la Iudaism], Cretani și Arabi (...) ²¹

În *De vita Constantini*, Eusebiu de Cezareea relatează cum împăratul convoacă la Ierusalim pe episcopii din Egipt, Libia, Asia și Europa (41, 1) pentru a ține un sinod pe teme dogmatice aflate în dezbateră controversă a Bisericii. Cronicarul ne sugerează atmosfera de *summit* creată de diversitatea delegațiilor:

Așa s-au adunat la Ierusalim, laolaltă, minunații episcopi ai fiecărei eparhii. Macedonenii își trimiseseră și ei mitropolitul; popoarele Pannoniei și ale Mysiei, frumoasele și tinerele lor mlădițe ale lui Dumnezeu; apoi era acolo și o sfântă față trimisă de episcopii din Persia (un foarte subtil cunoscător al Sfințelor Scripturi). Bitinienii și tracii împodobeau cu prezența lor întreaga adunare. Nu lipseau nici episcopii cei mai de frunte ai Ciliciei.

²⁰ Pentru o privire de ansamblu asupra acestui Creștinism oriental secund, neglijat de teologia ortodoxă și chiar desconsiderat pe motive doctrinare, dar fascinant pentru studioși de diferite alte confesiuni, vezi Micheline ALBERT, Robert BEYLOT, René-G. COQUIN, Bernard OUTTIER, Charles RENOUX, *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures* (= Initiations au christianisme ancien), Introduction par Antoine GUILLAUMONT, Cerf, Paris, 1993; Paolo SINISCALCO (ed.), *Le antiche Chiese orientali. Storia e letteratura*, Città Nuova, Roma, 2005.

²¹ FA 2, 9-11; ediția Bartolomeu Anania.

Pentru puterea lor de convingere, fruntașii episcopilor Capadociei străluciau, înconjurați de toți ceilalți. Toată Siria și Mesopotamia, Fenicia, Arabia, Palestina ea însăși, Egiptul și Libia, ținutul Tebei, toate laolaltă [erau prezente acolo], înțesând prin trimișii lor bogata ceată a slujitorilor lui Dumnezeu. Lor le urma, venită din toate eparhiile, mulțime nenumărată de norod (43, 2-4).²²

Această diversitate va dispărea treptat în favoarea unei realități aproape mono-culturale. Și Creștinismul latin își va pierde relativ repede latura sudică-orientală prin dispariția eparhiilor din Africa de Nord, cele care, prin spiritul lor de independență, întrupat de un Ciprian al Cartaginei, au fost pentru primii episcopi ai Romei interlocutori deloc comozi. Pe scurt: pe măsură ce Marea Mediterană înceta să mai fie un lac intern al lumii Antichității tardive, ea devenea noua graniță de sud a Europei și în același timp a Bisericii în plin proces de polarizare și de sacrificare a diversităților compatibile cu unitatea.²³ Această flexibilitate a pluralității tradițiilor care convergeau în marea Tradiție normativă a credinței se va pierde iremediabil și va fi înlocuită cu efortul constant de impunere a unui singur tipic, a unui rit uniform sau a unei limbi liturgice unice. Fie că se latiniza sau se greciza, Biserica începea să se definească din ce în mai mult prin atributele etnice și culturale ale spațiului în care prinsese rădăcini. Libertatea de a fi în Hristos fără alte condiționări – adică nici elin și nici iudeu, barbar, scit, rob sau liber (*cf.* Coloseni 3, 11) – va fi circumscrisă unei fidelități identitare secunde care va alimenta, justifica și încuraja conflicte cu cei care, tot creștini fiind, erau însă *altfel*.

Europenizarea prin inculturare a Bisericii nu va însemna de la început pierderea conștiinței universalității ei. Tocmai pentru a practica și sublinia vocația ei universală, Biserica primului mileniu creștin nu va cultiva întâmplător ca instrument de

²² EUSEBIU de Cezareea, *Scrieri, partea a doua. Viața lui Constantin cel Mare* (= Părinți și scriitori bisericești 14), trad. și note Radu Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, pp. 175, 176-177. O imagine similară ne transmite și Casiodor în a sa *Historia Tripartita* (II, 1) scrisă la aproximativ un secol după cea a lui Eusebiu, pe care o și citează.

²³ Vezi pe tema diferențelor compatibile cu unitatea studiul excelent al lui Emmanuel LANNE, „Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Église ancienne (jusqu'au XIIe siècle)”, în același, *Tradition et communion des Églises. Recueil d'études* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium CXXIX), Leuven University Press, Leuven, 1997, pp. 359-385. Mai vezi și studiul de caz, exemplificativ pentru tradițiile din cadrul aceleiași familii ecleziale, al lui Cesare ALZATI, „*Scientia Ambrosiana. Comuniunea bisericilor și pluralitatea tradițiilor în izvoarele milaneze în secolele X și XI*”, în același, *În inima Europei. Studii de istorie religioasă a spațiului românesc* (= Bibliotheca Rerum Transsilvaniae XX), trad. Ș. Turcuș, Centrul de Studii Transilvane/Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca, 1998, pp. 51-73.

comunicare și realizare a consensului creștin instituția Sinodului ecumenic, adică universal. Este adevărat că toate Sinoadele ecumenice recunoscute ca atare se vor desfășura în partea orientală a lumii creștine de atunci și că numărul participanților din Orient era evident mai mare decât acela al participanților din Occident. Acest dezechilibru reprezentativ din punct de vedere geografic nu va fi însă o piedică în receptarea precizărilor dogmatice și a canoanelor Sinoadelor de către întreaga Creștinătate, dovadă a caracterului ecumenic al acestora.²⁴ În fapt, receptarea de către Bisericile locale, inclusiv a celor care nu au fost reprezentate la Sinoade, făcea posibilă înzestrarea deciziilor acestora cu valoare universală, membrii Bisericii, oriunde ar fi fost ei, recunoscându-se în canoanele și definițiile de credință adoptate de părinții sinodali.²⁵ Acesta este miezul ecleziologiei care unește caracterul local și cel universal al Bisericii prin intermediul comuniunii fundamentate pe o credință unică, fie și exprimată în diversitatea tradițiilor cultural-liturgice ale fiecărei comunități în parte.²⁶ Câtă vreme acest fundament era păstrat intact și sinodalitatea rezolva crizele punctuale, la suprafață, unitatea profundă a Bisericii era asigurată.

Etapa a doua este reprezentată de relativizarea acestui element comun esențial și apariția lentă a faliei dintre cele două emisfere ale lumii creștine. Chiar dacă Imperiul Bizantin era continuatorul de drept al Imperiului Roman, raportul dintre Orient și Occident se va pune de timpuriu în termenii unor geografii concurente. Exemplul cel mai sugestiv este chestiunea lui *translatio imperii* care va traversa istoria bizantină și va argumenta o serie de inițiative, susținute de papalitate mai mult sau mai puțin nemijlocit, de subminare a autorității bazileilor. Această teorie religios-politică se baza pe interpretarea unor pasaje biblice precum Daniel 2, 7-8 (despre cele patru imperii) sau a doua Epistolă către Tesaloniceni (cap. 2, despre venirea Domnului), coroborate cu viziunea despre sfârșitul lumii din Apocalipsa după Ioan care prevedea începutul domniei Antihristului după ce ultimul imperiu istoric va apune. De la Babilon spre Persia și din Macedonia la Roma, mișcarea dinspre răsărit spre apus a puterii lumești întruchipa

²⁴ Pentru modul în care sinodalitatea domina relațiile inter-eceziale ale primelor secole și despre rolul real al Romei în cadrul Sinoadelor ecumenice vezi sinteza de referință a lui W. de VRIES, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Cerf, Paris, 1974. Mai vezi, legat de modalitățile realizării consensului intra-ecezial Norbert BROX, "Konflikt und Konsens. Bewältigung von Meinungsverschiedenheiten in der Alten Kirche", în Wolfgang BEINERT (Hrsg.), *Kirche zwischen Konflikt und Konsens. Versöhnung als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1989, pp. 63-83.

²⁵ Vezi pe tema lui *receptio* studiul lui Gilles ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris, 1993.

²⁶ Legat de ecleziologia lui *communio ecclesiarum* vezi trilogia lui Jean-Marie TILLARD, *L'Église locale. Eclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris, 1995; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'eclésiologie de communion*, Cerf, Paris, 1992; *Église d'Églises. L'eclésiologie de communion*, Cerf, Paris, 1987.

vârstele umanității. Cum Imperium Romanum nu s-a dovenit a fi ultimul din seria celor patru prevăzute de profetia lui Daniel, s-a încetățenit ideea continuității acestuia în vederea îndeplinirii rolului eschatologic (katechontic). Așa va fi continuat, adică *translat*, Imperium Romanum de la romani către greci (Noua Romă – Constantinopol) în 476, apoi de la greci la francii lui Carol cel Mare, în anul 800, al încoronării ca împărat roman, și de la franci la nemții lui Otto cel Mare, în 963. Trebuie precizat însă că teoria aceasta va începe să fie receptată cu adevărat abia odată cu sfârșitul secolului XI, ceea ce înseamnă că, de pildă, încoronarea lui Carol nu a fost motivată în baza acestei teorii, ci a mitului istoric din jurul lui *donatio Constantini*, adică pe baza unui presupus drept primit de papa Silvestru de la primul împărat creștin asupra teritoriilor occidentale, drept în virtutea căruia avea libertatea de a institui principii, regi și împărați.²⁷

Efectele ecleziale ale acestui „război rece” dintre Orient și Occident nu vor întârzia să apară, istoricii susținând că însăși divizarea administrativă (gândită tranzitorie) a Imperiului, în timpul lui Dioclețian, într-o parte occidentală și în alta orientală fiind la baza disensiunilor politice și cultural-religioase de mai târziu care vor culmina în marea schismă de la 1054.²⁸ Aceasta este numită „mare” pentru a o deosebi de nenumăratele schisme „mici”, adică de repetatele suspendării ale comuniunii între Roma și Bizanț.²⁹ Constantinopolul avea o poziție pe cât de temută pe atât de detestată de principii și regii occidentali aflați în căutarea unui pivot în jurul căruia să se organizeze și să se întărească. Un astfel de pivot îl va reprezenta episcopul Romei în funcția lui simbolică de *Ersatzkaiser*, sursă a legitimității puterii post-romane. Așa se naște balansul dintre centrul de putere spirituală al Romei și cel al puterii militare și economice al Constantinopolului, noile state care se ridicau la Nord de Alpi fiind în situația de a negocia dubla recunoaștere până la emanciparea atât de sfera de influență

²⁷ Vezi aici studiul clasic al lui Werner GOEZ, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1958. Vezi pe tema ideii imperiale și un autor de limbă română precum Stelian BREZEANU, *Imperiu universal și monarhie națională în Europa creștină. Studii de gândire politică medievală*, Editura Meronia, București, 2005.

²⁸ Vezi în acest sens cele două volume de studii 1054-1954. *L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Aux Éditions de Chevetogne, 1954. Mai vezi Ferdinand R. GAHBAUER, „Die Teilung des Imperium Romanum als Ursache für die ost-westliche Kirchenspaltung”, în *Ostkirchlichen Studien* 34 (1985), pp. 105-127.

²⁹ Plecând de la o constatare strict statistică făcută de Yves Congar, Ernst Christoph SUTTNER, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Verlag „Der Christliche Osten”, Würzburg, 1997, p. 22, ajunge la concluzia sugestivă: „In jenen Jahrhunderten, in denen die Griechen und die Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen nahezu die halbe Zeit über keine Gemeinschaft.”

bizantină³⁰, cât și de pretențiile hegemonice ale unei papalități conștiente de poziție ei politică³¹. Cam acesta era, foarte pe scurt, echilibrul forțelor care vor da naștere la constelațiile dominante ale primului mileniu creștin și parțial vor patrona arhitectura începutului celui de-al doilea.

Etapa a doua a europeanizării Creștinismului va accentua criza geografică a continentului împărțit iremediabil într-o parte orientală (care trimitea la Orientul propriu-zis cu care Bizanțul făcea legătura) și una occidentală (care se va extinde ulterior, prin misionari, asupra Americilor). În timp ce Orientul de origine devenea o metaforă eminentă liturgică (*ex Oriente lux*), Bizanțul construia o lume nouă, orientată tot spre Răsărit, de data aceasta spre țările în formare ale Europei de Est, ceea ce Dimitri Obolensky numea inspirat „un commonwealth medieval”.³² La rândul ei, Roma juca un rol compensator pentru gloria romană trecută. Misionarii papali vor civiliza intens zone extinse, rolul ordinilor monahale fiind decisiv. Primele structuri civile în multe regiuni ale Europei de Vest sunt datorate prezenței ecleziale în cele mai diferite activități: de la agricultură la arhitectură și de la sistemul de drept la cel educațional. Altfel decât în Orientul creștin având o istorie glorioasă în spate, nașterea Europei occidentale este datorată aproape în întregime misiunii Bisericii, motiv și azi pentru apărătorii moștenirii creștine să trimită insistent la momentul fondator.³³

³⁰ Dovada supremă a emancipării de Bizanț era însușirea unor titluri rezervate exclusiv clasei diriguitoare romane pe care Imperiul de Răsărit el singur o continua legitim. La nivel simbolic, emanciparea se traduce prin uzurparea ordinii contestate. Vezi exemplul lui Carol cel Mare, care trece treptat de la titlul patrician, recunoscut inițial de Bizanț, la cel imperial prin încoronarea din anul 800 de către episcopul Romei, momentul care marchează începutul divizării lumii creștine în Est și Vest. Pentru mai multe detalii despre această luptă simbolică, dar cu urmări politice și teritoriale cât se poate de concrete, vezi de exemplu Werner OHNSORGE, „Der Patricius-Titel Karls des Grossen”, în același, *Konstantinopel und der Okzident. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der Byzantinisch-Abendländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, pp. 1-28.

³¹ Sursă de ideologie politică, Roma va ajunge inevitabil în conflict cu puterea profană. Principii, regii și împărații care se vor folosi de Roma (și aceasta de ei) pentru a slăbi autoritatea Bizanțului, se vor întoarce curând și împotriva pretențiilor papalității de a tutela și determina jocul politic vest-european. Vezi despre întâlnirea suprematismului politic și a celui religios în ideologia primațială analiza de referință a lui Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Echter Verlag, Würzburg, 1990.

³² Vezi traducerea românească a lui Dimitri OBOLENSKY, *Un commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit, 500-1453* (= Istorie – Opere fundamentale), trad. C. Dumitriu, Editura Corint, București, 2002.

³³ Legat de articularea spațiului european creștin vezi de pildă sinteza lui Peter BROWN, *Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe, 200-1000 A.D.*, Blackwell, Oxford, 1995. Mai vezi și traducerea românească a cărții lui Pierre RICÉ, *Europa barbară din 476 până în 774* (= Istorie – Opere și teme fundamentale), trad. I. Cristea, Editura Corint, București, 2003.

În ciuda faptului că formau încă o Biserică, cele două „blocuri” geografice se aflau din ce în ce mai evident față în față. Dar nu pentru a se oglindi unul în celălalt. Paradoxul acestei bipolarități îl va constitui dorința constantă a Vestului de a „recupera” Estul care renunțase de mult la ambiții totalizante în ceea ce privea Europa și se lupta cu valurile succesive de atacuri din partea orientalilor necreștini. În fapt, aici își dădeau întâlnire două complexe: cel al superiorității culturale și istorice a bizantinilor (receptați în Apus drept perfizi și aroganți) și cel al inferiorității occidentale (receptați drept necivilizați și belicoși). Rafinamentul unora și virilitatea cvasi-barbară a celorlalți vor fi ingredientele unei lupte seculare doar parțial temperate de *ethos*-ul creștin.³⁴ Cruciatele vor scoate la lumină conflictul mentalităților intercreștine în modul cel mai brutal cu puțință.³⁵ Nu este vorba doar despre abuzurile inerente unor conflicte sau despre urmele pe care le lasă trupele militare când părăsesc un oraș, ci despre modul în care, mai ales în cazul cruciatei a IV-a, brutalitatea forței a fost secondată de cea a ideologiei politico-religioase. Concret, latinii ocupând în 1204 Constantinopolul, aveau conștiința reluării în posesie a unui teritoriu care le cuvenea de drept și doreau să dea o replică la acea *superbia Grecorum* greu de suportat. Geografia politică a Vestului se suprapunea, în sfârșit, cu cea religioasă, canonică. Cum bizantinii erau în ochii Romei, începând cu 1054, schismatici, cucerirea lor „colaterală” de cruciații plecați de fapt cu destinația Țara Sfântă era un act de unificare bisericească, de readucere sub ascultarea Romei. Acesta este argumentul ecleziologic în virtutea căruia ierarhia ortodoxă va fi înlocuită cu cea latină și Liturghia lui Ioan Gură de Aur cu Messa.³⁶ Efectele ecleziale, mentale și politice ale acestei abordări se vor face simțite mai târziu, când confruntată cu pericolul iminent turc, populația constantinopolitană va prefera turbanul necredinciosului pălăriei de cardinal.

³⁴ Despre modul cum s-au construit imaginile unora despre alții vezi unul dintre primele studii despre ceea ce am putea numi „imagarul eclezial” al lui Franz DÖLGER, „Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56 (1937), pp. 1-42. Între timp, mai ales în contextul dezbaterilor ecumenice, cheștiunea factorilor non-teologici în istoria bisericească a fost în mod sistematic analizată și relevanța acestora pusă în lumină. Vezi pe tema aceasta, cu titlu exemplar, studiile unora ca Nicolas LOSSKY, „Le rôle des mémoires, histoires, nationalités et développements socio-culturels séparés dans, les relations actuelles entre Églises“, în *ISTINA* 38 (1993), pp. 232-238; Charles WACKENHEIM, „Facteurs non-doctrinaux et réconciliation des Églises. Problèmes posés à l'Église catholique“, în *ISTINA* 38 (1993) pp. 239-251.

³⁵ Vezi prezentarea clasică a cruciadelor făcută în trei volume de Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, Cambridge University Press, 1950-1954.

³⁶ Despre implicațiile ecleziale ale cuceririi latine în Bosfor, vezi cu titlu de exemplu două studii complementare, din perspectivă catolică și ortodoxă, care se pot citi cu folos în ciuda datei lor de apariție: Giorgio FEDALTO, „Il patriarcato latino di Constantinopoli (1204-1261)”, *Studia padavani* 18 (1971), pp. 390-464; Teodor M. POPESCU, „Cucerirea Constantinopolului de către latini ca mijloc de unire a Bisericilor (sec.XI-XIV)”, *Studii Teologice* 1 (1929), pp. 48-132.

Departate de a fi trasată fără echivoc, granița dintre sfera latină/occidentală și cea grecească/orientală a rămas pentru secole destul de fluidă, permeabilă la influențe de o parte și de alta. Un episod deosebit de sugestiv îl reprezintă sosirea în Abruzzo, pe coasta adriatică a Italiei, a călugărilor constantinopolitani persecutați de autoritățile bizantine iconoclaste de la sfârșit de secol VII și început de VIII. Mai avem, tot cu titlu exemplar, cazul comunităților ortodoxe din Italia, așa-numiții italo-albanezi asupra cărora Roma nu va ști mereu cum să își exercite cel mai bine autoritatea canonică.³⁷ Tot la acest capitol de întrepătrundere cultural-teritorială pot fi amintite insulele grecești intrate în stăpânire venețiană, precum Creta, spaniolă, precum Malta, sau genoveză, precum Chios. Sigur, nu pot fi trecute cu vederea teritoriile bizantine din primul mileniu creștin aflate ulterior sub jurisdicție latină precum Ravenna sau Calabria.³⁸ În fine, un exemplu de spațiu depozitar al mai multor culturi succesive și concurente deopotrivă este Sicilia, loc de întâlnire prin excelență a tuturor expresiilor majore ale culturii mediteraneene. Toate aceste cazuri nu fac altceva decât să confirme dinamica limitelor și faptul că teritorialitatea este înainte de toate o chestiune de viziune care nu întotdeauna se regăsește în realitate. Rivalitatea dintre spațiul latin și cel bizantin este la urma urmelor una de natură imaginar-ideologică, motiv pentru fiecare dintre părți de a corecta datele concrete în funcție de proiectul ideal propriu.

Istoria post-latină și post-cruciată a Bizanțului va fi o lungă agonie. În ciuda renașterii din timpul dinastiei Paleologilor, Imperiul creștin oriental nu își va mai reveni niciodată din criza structurală, economică și militară. În plus, dependența din ce în ce mai mare față de puteri străine care, chiar dacă erau creștine precum venețienii sau genovezii, nu se identificau cu destinul său, va pune chestiunea apărării în fața pericolului turc în termenii unui destin implacabil. Lipsa de solidaritate între statele creștine își va spune dureros cuvântul. Cum iminenta cădere a Imperiului va fi precedată de mutații consistente ale frontierelor, acest lucru însemna o treptată „dispariție” la propriu, adică ieșirea din atlasul lumii creștine a epocii. Universalismul chemării Bisericii de a propovădui Evanghelia în toate cele patru zări ale lumii va fi uzurpat de universalismul islamic, dovadă în lectură musulmană a adevăratei

³⁷ Chestiunea jurisdicției latine asupra unor comunități ortodoxe locuind însă pe teren latin este deosebit de interesantă atât pentru istoricul eclezial, cât și pentru canonist sau ecleziolog. Vezi aici analiza de caz a lui Vittorio PERI, *Chiesa romana e „rito” greco. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596)* (= Testi e ricerche di Scienze religiose 10), Paideia Editrice, Brescia, 1975. Mai vezi și studiul actualizant al lui Eleuterio F. FORTINO, „Aspects ecclésiologiques de l'Église italo-albanaise. Tensions et communion”, *Irénikon* 65 (1992), pp. 363-385.

³⁸ Vezi pe tema intersecțiilor dintre Bizanț și spațiul latin referatele adunate în volumele având titlul generic *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo* I-III (= XXXIV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo), Spoleto, 1988.

succesiuni de la împărăția lui Hristos la cea, pământească înainte de orice, a Profetului.³⁹ Se încheia astfel paranteza istorică de peste un mileniu a unui proiect politic și teologic de anvergură unică în istoria creștină. Redus în cele din urmă la zidurile de apărare ale cetății lui Constantin, Imperiul Bizantin era în 1453 șters în mod ireversibil de pe hartă.⁴⁰ Din realitate geografică, Bizanțul (re)devenea o idee.⁴¹

Căderea Constantinopolului va însemna nu doar pierderea dimensiunii orientale a Creștinismului (chiar dacă dispariția prin asimilare sau exod a comunităților creștine va mai dura secole și se prelungeste, ici-colo, până azi), dar în egală măsură

³⁹ Vezi mărturiile autorilor bizantini și occidentali din epocă precum și interpretările istoriografilor turci deopotrivă în cele două admirabile volume de documente editate de Agostino PERTUSI (testi a cura di), *La caduta di Costantinopoli* (= Scrittori greci e latini), Vol. I – *Le testimonianze dei contemporanei*, Vol. II – *L'eco nel mondo*, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 1997, 1990. În ciuda importanței (negative) pe care anul 1453 o are în istoria creștină, nu același lucru se poate spune, totuși, despre istoria islamică. Adevărata cezură istorică este considerată de autorii musulmani cucerirea de către mongoli, în 1258, a Bagdadului și desființarea califatului, simbolul politic al unității Islamului, împreună cu distrugerea până la ultimul membru a familiei abbaside. Faptul că, înainte și după 1453, Islamul cunoaște o istorie de glorioase cuceriri geografice prin intermediul turcilor nu compensează decât într-o foarte mică măsură declinul dimensiunii arabe, conflictul inter-etnic din sânul Islamului fiind până acum provocator de tensiuni și confruntări.

⁴⁰ Legat de ultimele clipe istorice ale Bizanțului vezi descrierea magistrală a aceluiași Steven RUNCIMAN, *Căderea Constantinopolului 1453*, ediția a II-a, traducere, note, postfață și îngrijire științifică de Alexandru Elian, Editura Enciclopedică, București, 1991.

⁴¹ Evident, cultura bizantină nu va dispărea odată cu suportul ei geografico-istoric. Perpetuarea *ideii bizantine*, a rafinementului și a profunzimii spiritului grecesc – prin imitație și fidelitate create deopotrivă – va fi posibilă atât datorită emigrației masive a intelectualilor constantinopolitani către spațiul apusean, cât și preluării idealului Bizanțului de către principii creștini sud-est-europeni și de țării ruși. Vezi aici sinteza deja clasică a lui Nicolae IORGA, *Bizanț după Bizanț* (= Sinteze – Documente – Eseuri), Traducere după originalul în limba franceză intitulat „Byzance après Byzance” de L. Iorga-Pippidi, Editura 100+1 Gramar, București, 2002. În ceea ce privește raportul Țărilor Românești cu moștenirea bizantină vezi de pildă analiza lui Andrei PIPPIDI, *Tradiția politică bizantină în Țările Române în secolele XVI-XVIII* (= Istorie – Opere fundamentale), Ediție revăzută și adăugită, Corint, București, 2001. O posibilă continuare cronologică oferă Neagu DJUVARA, *Între Orient și Occident. Țările române la începutul epocii moderne (1800-1848)* (= Seria istorie), ediția a II-a, trad. M. Carпов, Humanitas, București, 2002. Chiar dacă nu este concentrată exclusiv pe chestiunea bizantină în receptarea politică și culturală a românilor, panorama istorică a lui Djuvara pune problema locului fanariotului ca bizantin degradat în imaginarul nostru istoric. Mai vezi și studiile adunate într-un volum ale lui Nicolae-Șerban TANAȘOCA, *Bizanțul și românii. Eseuri, studii, articole* (= Biblioteca națională de istorie), Editura Fundației PRO, București, 2003. Cum studiile de bizantinologie s-au înfrățit cu cele de balcanologie, majoritatea savanților români care s-au ocupat cu problematica Bizanțului au analizat și spațiul secund unde, înainte și mai ales după 1453, idealul romaic a fost continuat. Vezi în acest sens prezentarea câtorva dintre acești savanți făcută de același Nicolae-Șerban TANAȘOCA, *Balkanologi și bizantiniști români* (= Biblioteca națională de istorie), Editura Fundației PRO, București, 2002.

concentrarea definiției de sine a Bisericii europene pe latura sa occidentală, Ortodoxia, considerată schismatică de către Roma, fiind practic scoasă din cadrele eclezialității și în consecință din reprezentarea geografică aferentă.⁴² Acest exclusivism va face posibilă abordarea ulterioară a chestiunii unității Bisericii – prin formula uniaticismului – în termeni mai curând de geografie politică decât de eclesiologie, diferența dintre Est și Vest fiind citită în cheie secularizată. Între cele două emisfere ale lumii creștine se vor trasa și adânci granițe mentale, culturale, politice și nu în ultimul rând teologice.⁴³ În loc să coaguleze prin unitatea de credință unitatea teritorială a continentului, Creștinismul va eșua în diviziuni dureroase și va oferi platforma ideologică a viitoarelor lupte, inclusiv a celor din cadrul emisferei apusene odată cu Reforma și Contra-Reforma. Așa se face că idealul unității europene va fi reluat cu succes în termeni profani, politico-economici, abia la mijlocul secolului trecut. De atunci și până azi suntem într-un efort permanent de a armoniza noua geografie politică europeană cu cea cultural-religioasă în funcție de care, totuși, Europa se definește.

Recapitulând, se poate spune că procesul de europenizare a Creștinismului a cunoscut o primă fază de desprindere de originile sale geografice, adică orientale, apoi a traversat o perioadă a polarizării dintre Roma și Constantinopol, accentuată prin marea schismă din 1054, suspendată canonic-teritorial în 1204 odată cu suprapunerea temporară a geografiei ecleziale peste cea politică, pentru a ajunge după 1453 la occidentalizare. Evident, din punctul de vedere al orientalilor/ ortodocșilor, toată această istorie este interpretată complet diferit: creștinătatea apuseană s-a separat de matricea apostolică, orientală, a subminat romanitatea Imperiului Bizantin, a ignorat sinodalitatea ecumenică prin modificarea unilaterală a simbolului de credință niceo-constantinopolitan și prin dezvoltarea unei teologii primațiale proprii, depășind cadrele învățaturii biblice și a tradiției ecumenice din primul mileniu creștin, a atentat la structurile politice și ecleziale ale bizantinilor în 1204 pentru a le da, doar câteva secole mai târziu, lovitura de grație prin indiferența cu care a tratat pericolul turc. Din orice perspectivă am privi, evident rămâne faptul că harta Creștinismului s-a modificat dramatic în urma procesului de pierdere treptată a sudului și concentrarea teritoriilor ecleziale din ce în ce mai mult spre nordul, vestul și estul Europei.

⁴² Vezi aici sinteza eclesiologică a lui Yves CONGAR, *L'Écclésiologie du haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Cerf, Paris, 1968. Mai vezi și studiul aceluiași important teolog dedicat procesului de destrămarea a unității ecleziale "Les ruptures de l'unité", *ISTINA* 10 (1964), pp. 133-178.

⁴³ Despre raportul dintre granițele ecleziale și cele teritoriale vezi de pildă analiza aplicată teologiei ortodoxe de Karl Christian FELMY, „Die Grenzen der Kirche in Orthodoxer Sicht. Orthodoxes ekklesiales Selbstverständnis und die Gemeinschaft mit der Kirchen des Westens“, *Evangelische Theologie* 37 (1977) pp. 459-485.

În acest context istorico-geografic, întrebarea unde anume începe și unde anume se termină Europa trebuie reformulată: de unde își trage Europa sursele identitare și cum se vede azi pe sine în raport cu alte spații? Or, dacă luăm dimensiunea religioasă ca fiind constitutivă pentru identitățile politice și teritoriale, Europa pe care o știm începe ideatic, cu adevărat, la Ierusalim. Așa cum am văzut, europenizarea Creștinismului s-a produs cu prețul dez-orientalizării și apoi, la un mileniu distanță, al occidentalizării. Sursele profunde rămân însă colocate ferm într-un Orient uneori omologat superficial și amnezic doar cu Islamul, iar nu cu Bizanțul. În fapt, aici este miezul dilemei geografice a Europei culturale și politice de azi. Dimensiunea orientală fiind sistematic fie ignorată, fie denaturat prezentată, Europa modernă este pentru occidentali un continent fără origini. Acest fapt este doar parțial reparat prin trimiterea insistentă la Atena, la lumea greacă, modelul prin excelență al Renașterii, sau la contribuțiile iudaice și islamice pe teren european. Dar chiar și așa, din punct de vedere religio-cultural, Europa de azi continuă să se confrunte cu un sever deficit de sursă. Acest deficit este, conștient sau nu, perpetuat prin proiectarea spațiului european în termenii unei polarizări Orient-Occident care, în trecut ca și acum, are drept rezultat transformarea unor repere geografice în delimitări substanțiale, diversitatea fiind sacrificată de dragul unei uniformități „europene”, adică occidentale, care însă, în lipsa elementului oriental care este în același timp original, se dovedește lipsită de organicitate. Dez-orientalizarea Europei s-a transformat în dez-orientarea ei.

Afectul anti-bizantin al Europei occidentale își dovedește caracterul nefericit mai ales atunci când se pune întrebarea despre începutul culturii și implicit al spațiului Europei. Iată cum un filosof al culturii precum Constantin Noica, polemizând cu Spengler și cu ale sale categorii de istorie culturală prezentate în *Declinul Occidentului*⁴⁴, prinde în câteva cuvinte diferența de paradigmă dintre Est și Vest:

(...) Din nefericire, a lipsit până acum cărturarul care să glorifice sau măcar să contureze Bizanțul, așa cum a conturat Jacob Burckhardt Renașterea. Și tot din nefericire, trufia latinilor din Vest – care a dus, în confruntare cu trufia grecilor, la o incredibilă schismă religioasă – a obnubilat pe marii istorici ai Apusului, și îi întunecă încă, făcându-i să

⁴⁴ Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 11. Auflage, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1993. Sinteza spengleriană este una dintre primele de acest gen și a influențat decisiv efortul ulterior de identificare a resorturilor intime ale culturilor. În fapt, Spengler oferă pentru prima dată o narațiune paradigmatică a culturii pe care o scoate din zona exclusivă a creației și o investeste cu rațiuni care o transcend („sufletul” culturilor). Spengler se pronunță împotriva folosirii termenului „Europa” (o construcție de idei), preferându-l termenilor orientativi Orient și Occident care trimit la o realitate. Vezi *Der Untergang...*, Einleitung, p. 22 (nota 1). Vezi critica adusă lui Spengler de Lucian Blaga în *Ființa istorică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1997 (cap. „Oswald Spengler și filosofia istoriei”).

minimalizeze rolul *european* al Bizanțului și să ignore până și aleasa gândire, esențială pentru credința lor, a marilor Părinți din Răsărit. Lipsită de tradiția bizantină, cultura europeană își caută începuturile, după filozofii occidentali ai istoriei, în haosul germanic inițial – sau cel mult în ecourile culturii antice prin mănăstirile din Irlanda. Golul culturii europene de aproape un mileniu, la care se ajungea astfel, rămâne să fie umplut cu ceva. (...) Însă cine trece peste primul mileniu european și merge pe linia Nordului în căutarea obârșiei începe cu barbaria și sfârșește cu schizofrenia faustică. (...)

Cu totul altfel arată începutul culturii europene din perspectiva Sud-Estului bizantin.

(...) Acolo, în Roma cea mică întemeiată de primul împărat creștin, avea să se întâmple ceva fără precedent în antichitate și de necomparat cu oarbele încrâncenări nordice: timp de 450 de ani, întregi mase de oameni anonimi (și nu numai spiritele conducătoare) aveau să se bată pentru idei. Disputele medievale de mai târziu, de la Sorbona, aveau să rămână, pe lângă luptele Bizanțului, un simplu spectacol, ca turnirurile cavaleresti. (...) Totul a început în 325, la conciliul de la Niceea, convocat de împărat, continuând cu alte șase reuniuni până în 787. Să lăsăm la o parte faptul material și de civilizație că secole întregi s-au putut organiza – în marginea unei Europe aflate în plin haos și a unei lumi arabe de nomazi – asemenea reuniuni ce întruneau conducători spirituali până și din Spania ori Franța, ceea ce dovedea existența unui sistem sigur de contacte și comunicări, controlul drumurilor, buna administrație și birocrație, într-un cuvânt *civilizația* de care avea să facă mai târziu atâta caz Vestul. Să întârziem însă o clipă asupra dezbaterilor de idei, care în acel ceas au avut, cum era firesc, un caracter pur religios, dar ale căror reverberații, la început filosofice, s-au transmis întregii culturii europene, chiar dacă în chip neștiut, până și sistemelor de valori profane și antireligioase, autorizându-ne astfel să susținem că în anul 325 începe în chip hotărât o cultură nouă.⁴⁵

Noica surprinde foarte elocvent riscul reducerii culturii europene la o construcție având între antichitate și modernitate un mileniu de amnezie sau, mai grav, fapte minore ale spiritului. Este motivul pentru care, în ciuda istoriilor diferite ale celor două emisfere – adică în pofida dezvoltării diferite a societăților din Vest și din Est, a lipsei de receptare a Renașterii și a Iluminismului de către estici sau a șirului aproape neîntrerupt de dominații despotice și dictaturi, pentru care chiar nu pot fi făcuți răspunzători –, Europa de azi nu poate fi completă fără recuperarea originilor sale bizantine. Așadar, ca răspuns la întrebarea unde începe și unde se termină Europa, se poate spune că, prin Bizanț, spațiul cultural-religios al continentului se întrepătrunde inevitabil cu cel asiatic, însă nu în accepțiunea actuală a acestuia, întrupată de Turcia, ci tocmai în dimensiunea lui cât se poate de romană, Imperiul de Răsărit fiind până la căderea lui în 1453 prelungirea ideatică și geografică a lui Imperium Romanum. Or, în

⁴⁵ Constantin NOICA, *Modelul cultural european*, Humanitas, București, 1993, pp. 65-66, 69-70.

măsura în care cultura europeană se revendică din tradiția greco-romană, atunci Bizanțul nu poate fi nici ignorat și cu atât mai puțin caricaturizat prin reducerea lui la spațiul „grecilor schismatici” sau la un episod prelungit al decadenței. Cu alte cuvinte, pentru a-l cita pe Louis Bréhier, pentru a înțelege importanța statului condus din orașul aflat între Europa și Asia, trebuie să conștientizăm că

Imperiul Oriental sau Imperiul Bizantin nu este altceva decât Imperiul Roman, distrus în Occident prin invaziile [barbare] și perpetuat în Orient în jurul Noii Rome (numele oficial al Constantinopolului până la sfârșitul Evului Mediu), însă cu trăsături noi care constituie originalitatea istoriei sale. Civilizația lui este în fapt sinteza tuturor elementelor politice, religioase, intelectuale ale lumii antice la momentul declinului acesteia: tradiția latină, elenismul, creștinismul, cultura orientală renăscută în Persia sassanizilor. În momentul în care Occidentul suferea o decădere politică, socială, intelectuală, artistică, Bizanțul, iar în asta constă grandoearea lui, salva în măsura posibilului contribuțiile civilizației antice și le transmitea astfel timpurilor moderne: literatura greacă generatoare a umanismului, dreptul roman care va fundamenta dreptul public european. Bizanțul servea în același timp ca scut al Occidentului oprind noile invazii asiatice și prin propaganda lui religioasă, mai ales printre popoarele slave, lărgea spațiul Europei civilizate.⁴⁶

Odată depășită rezerva fundamentală față de Bizanț, reconsiderarea lui ca parte esențială a moștenirii culturale a Europei trebuie încadrată corect. Întâi de toate, din punctul de vedere al dezbaterii actuale privind limitele proiectului politic european, redescoperirea culturii bizantine nu este un *bonus* indirect pentru Turcia, statul care s-a

⁴⁶ Louis BRÉHIER, *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance* (= L'Évolution de l'Humanité 13), Édition de février 1992 précédée d'une préface de Gilbert Dagron, Éditions Albin Michel, Paris, 1992, p. 9. În prefața la această ediție a primei părți din trilogia lui Bréhier dedicată lumii bizantine, Dagron scrie referitor la destinul istoriografic al Bizanțului în Occidentul european (p. II): „Il y avait beaucoup à faire, dans le ton et sur le fond, pour rompre avec un héritage historiographique ambiguë. Byzance avait, certes, très tôt attiré l'attention des savants et éditeurs de textes de l'Europe moderne. Lorsque les armées turques de Soliman le Magnifique campèrent sous Vienne et prirent Bude, on commença à mesurer le vide laissé par l'Empire qui les avait jusqu'alors contenues; on exhuma ses chroniques les plus récentes et l'on traduisit fébrilement certains de ses traités de tactique et de stratégie. L'intérêt avivait la curiosité. Et c'est encore l'intérêt qui porta l'Église occidentale, dans le sillage de la Contre-Réforme, pour sortir de l'enfermement scolastique et étayer l'idée d'une théologie historique, à puiser dans les trésors patristique de l'Orient chrétien, et donc à les éditer. Mais à cette découverte des textes succéda bientôt une histoire moralisante, celle du XVIIIe et d'une bonne partie du XIXe siècle, à laquelle Byzance ne fournit guère que le modèle du despotisme oriental et de l'obscurantisme religieux opposés aux libertés et aux Lumières. De cette vision déformante, on ne se libéra que lentement. (...) La plupart des historiens patentés de ce temps ne regardaient Byzance que sous l'angle de la «décadence romaine», comme s'il fallait, pour fonder la modernité occidentale, que la romanité se fût construite à Rome et dégradée à Constantinople.”

format pe teritoriul de bază al fostului Imperiu creștin. Dimpotrivă. Turcia de azi trezește mefiența europenilor instruiți, mai ales a celor din Est, tocmai pentru maniera în care a ignorat, distrus și disprețuit marea civilizație pe care a cucerit-o fără să o și merite. Succesiunea culturală dintre Bizanț și Turcia este la fel de problematică și de dificilă precum cea dintre Egiptul faraonic și apoi cel copt-creștin și Egiptul musulman de azi sau dintre Gaza lui Dorotei și a școlii de drept canonic și orașul-ghettou al palestinienilor contemporani sau dintre străvechiul oraș biblic Ierihon și cel pe care pelerinul îl poate vizita astăzi (sau nu, în funcție de situația politică dintre Autoritatea autonomă și Israel). În astfel de cazuri, continuitatea teritorială nu este o garanție a continuității culturale. Mai mult decât atât, cu cât stratul arheologic din vechime străbate mai puțin la suprafața prezentului, cu atât se resimte mai acut ruptura fundamentală dintre *atunci* și *acum*. Această stare de fapt ne permite să vorbim despre originile oriental-bizantine ale Europei fără a pleda automat și pentru integrarea în UE a Turciei, a Israelului sau, așa cum susțin unele voci, a Marocului.

În al doilea rând, un efect benefic al revalorificării moștenirii bizantine ca ingredient indispensabil al spiritului european este luarea în considerație a culturii națiunilor care s-au format în sfera de influență a Bizanțului, adică a acelor țări din Europa de Est majoritar ortodoxe. Din nefericire, ignoranța sistematică față de valorile care se exprimă în limbi de circulație mai redusă este una dintre cauzele pentru care Europa întârzie să aibă o conștiință unitară, dincolo de vechile granițe politice. Chiar și după căderea comunismului, nu se vede un interes real pentru ceea ce se întâmplă „dincolo”, motiv pentru oamenii de spirit ai fostei Europe comuniste să aibă un raport ambivalent cu Europa democratică. Decalajele politice și economice, imposibil de trecut cu vederea, nu pot justifica superioritatea și aroganța cu care, nu de puține ori, sunt abordate realitățile acestei Europe de mâna a doua. În ciuda acestei stări de fapt, este simptomatică reacția majorității celor care sunt interogați asupra vocației europene a țării lor, fie că este Polonia, România, Ucraina sau Bulgaria: sigur, suntem europeni! Ce altceva? Această europenitate de destin a fost până acum insuficient pusă în slujba procesului de unificare, integrare și armonizare a continentului nostru brăzdat de tranșee în care mai găsești și azi soldați ideologici aflați la post, gata de asalt. Reducerea Europei la partea ei occidentală rămâne în continuare una dintre provocările majore ale construcției UE însă și dincolo de granițele acesteia.

Un lucru este cert: valoarea de model politico-economic a Europei occidentale nu se articulează prin contrast sau în opoziție cu Europa orientală. Dacă ar fi așa, europenii occidentali de azi ar da dovadă de același complex pe care l-au avut înaintașii lor cruciați care admirau cu invidie civilizația bizantină pe care aveau să o imite și să o

conteste în același timp. Or, inferioritatea convertită în superioritate nu poate fi vehicolul transferului de valori, principii și norme între Vestul și Estului continentului. Pe fundalul istoric al divizărilor și amneziilor de până acum, soluțiile de azi trebuie să țină cont de ceea ce unește mai mult decât de ceea ce desparte. Banalitatea acestei formule este un imperativ nu doar pentru gândirea politică, ci în egală măsură pentru cea culturală și religioasă. Chiar dacă geografia politico-economică a Europei nu se mai poate suprapune peste cea cultural-religioasă, șansele de a se întâlni mai des decât până acum, mai ales prin recuperarea izvoarelor multiple ale culturii și civilizației sale, sunt tot atâtea obligații. În fapt, este singurul mod prin care Europa poate să își precizeze în mod pozitiv limitele, adică să redevină conștientă de originile ei și astfel să își recupereze *orient*-area necesară la orizontul provocărilor de azi și de mâine ale unei societăți globalizate și în căutare de identitate deopotrivă.

3. Ce înseamnă Europa de Est pentru restul Europei? Ortodoxia ca limes

Așa cum ne arată istoria cultural-religioasă de până acum, Creștinismul a eșuat în planul său unificator provocând și cultivând diviziunile teologice devenite ulterior tot atâtea diviziuni geografice. Este motivul pentru care recuperarea *orient*-tării europene, adică a rădăcinilor și unității deopotrivă, se lovește inevitabil de aceste ipotezi ale trecutului la care se adaugă mutațiile politice și economice prin care Europa modernă s-a împărțit fie în două, fie în trei, patru sau chiar cinci Europe mai mici.⁴⁷ Astfel, Europa de Vest se distinge de Europa de Est, de Balcani (nu mereu incorporabili în definiția Europei de Est, motiv pentru a folosi un termen intermediar, între timp încetățenit în literatura de specialitate, precum Europa de Sud-Est) și, ca spațiu ce se vrea mijlocitor, de Europa Centrală sau Mitteleuropa. Evident, geografic și uneori chiar cultural-politic, sunt utilizate și alte categorii teritoriale precum Europa de Sud (multă vreme, din punct de vedere al stadiului de dezvoltare, un fel de Europă de Est a Europei de Vest) sau Europa de Nord sau Baltikum (țările baltice). Pentru analiza noastră, relevante sunt însă acele delimitări în uz și care transformă geografia în criteriu valoric. Or, raportul dintre Europa de Vest și Europa de Est rămâne chiar și la două decenii de la căderea comunismului cel mai evident și mai influent mod de împărțire a spațiului european.

⁴⁷ Despre pluralitatea Europelor vezi cartea eminentului dascăl și cărturar Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa și evoluția conștiinței europene*, Editura All Educational, București, 1999; vezi mai ales capitolul „Câte Europe sunt în Europa?”, pp. 45-153. Tot de același autor, mai vezi și studiul „*Y-a-t-il une Europe Orthodoxe?*”, în Academia Română, Institutul de Studii Sud-Est Europene, *Sud-Estul și contextul european. Cultură și solidarități în „Europa ortodoxă”*, Buletin VII (1997), pp. 9-86.

Înainte de a vedea ce sens are astăzi Europa de Est în raport cu restul Europei, să ne oprim foarte scurt asupra construcției ideatice a Europei Centrale. Formula unui spațiu intermediar între Europa de Vest și cea de Est aparține gândirii strategice germane de dinainte de primul război mondial, fiind cumva, prin comparație, un fel de „nouă Europă” a ultimei administrații Bush, adică mai puțin o descriere a unei realități geografice, ci mai curând o categorie politică. Sunt considerate ca formând Mitteleuropa (cum spun nemții) sau Zentraleuropa (cum spun austriecii) state precum Germania, Austria, Elveția, Polonia, Cehia, Slovacia, Slovenia, Croația și Ungaria. Se recunosc cu ușurință granițele atât ale fostului Imperiu Austro-Ungar, cât și zona mai largă de influență germană. Dificultatea aplicării acestei proiecții geografice este evidentă dacă ne gândim în ce măsură, după deceniile războiului rece, o astfel de împărțire mai corespunde actualei geografii politice a Europei.⁴⁸ De la Naumann la List și de la Le Rider la Huntington, teoriile și teoreticienii nu au ajuns la o definiție viabilă a Europei Centrale, termenul fiind în continuare folosit, însă în accepțiunea lui culturală.⁴⁹

Pendulând între pangermanismul etnic și proiectul istoric al Sfântului Imperiu Roman German, Mitteleuropa a fost văzută ca acel spațiu al ordinii care se opune dezordinii orientale (europene). Evident este faptul că mai toate națiunile care au gravitat în zona de influență germano-austriacă au împrumutat sistemul educativ, birocrația și limba germană ca instrument cultural de comunicare, ceea ce garantează formal un anumit grad de omogenitate ce ar permite, de ce nu, să vorbim în termeni reali despre Europa Centrală. Istoria conflictelor dramatice din timpul celui de-al doilea război mondial, deplasările forțate de populații germane din țările unde erau în minoritate (peste 12 milioane de nemți au părăsit după 1945 țările baltice, Cehia, Polonia și Ungaria), dificultatea depășirii și vindecării rănilor

⁴⁸ Vezi aici volumul colectiv editat de Peter STIRK (ed.), *Mitteleuropa. History and Prospects*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1994. Mai vezi și studiul de sinteză semnat de Bo STRĂTH, „Mitteleuropa. From List to Naumann”, *European Journal of Social Theory* 11, 2 (2008), pp. 171-183.

⁴⁹ Această lectură culturală a termenului stă și în centrul preocupărilor acelor autori români care au reintrodus în dezbaterea autohtonă conceptul de Mitteleuropa. Vezi în acest sens demersul unei coagulări în jurul producției literare analizat de Cornel UNGUREANU, *Mitteleuropa periferiilor* (= A treia Europă), Polirom, Iași, 2002. Vezi și traducerea românească a lucrării de referință a lui Jacques LE RIDER, *Europa centrală sau paradoxul fragilității* (= A treia Europă), trad. I. Badiu, D. Chetrinescu, I. Ilian, Polirom, Iași, 2001. O imagine din mai multe fragmente oferă și volumele îngrijite de Adriana BABEȚI, Cornel UNGUREANU (coord.), *Europa centrală. Nevroze, dileme, utopii* (= A treia Europă), Polirom, Iași, 1997; *Europa centrală. Memorie, paradis, apocalipsă* (= A treia Europă), Polirom, Iași, 1998.

trecutului, perpetuarea chestiunilor juridice privind despăgubirea fostelor proprietăți, recrudescența naționalismelor, starea de spirit revanșardă a națiunilor mici față de Germania, influența crescândă în zonă a USA – toate acestea pun chestiunea Europei Centrale în altă sintaxă, alta decât cea a unui spațiu omogen, eventuală referință și model pentru restul Europei. Lucrurile sunt și mai instabile dacă ne uităm la modul în care popoarele acestei zone concep Europa Centrală: în timp ce perspectiva germană plasează Berlinul în poziția factorului coagulant al spațiului central-european, națiunile fostei monarhii danubiene vor ca Viena să fie centrul acestei construcții, iar polonezii, cum era de așteptat, proiectează o Europă Centrală de la Marea Baltică la Dunăre din care Germania este însă exclusă.

În ceea ce privește analiza noastră, formula geopolitică a Europei Centrale este simptomatică pentru două fenomene. În primul rând, prin reluarea și accentuarea discursului despre o presupusă identitate central-europeană se reia și se accentuează problematica liniei cultural-religioase care ar separa Europa între o emisferă liberală (occidentală) și alta reacționară (orientală), Europa Centrală jucând aici rolul unui cordon sanitar. Seria conflictelor post-comuniste din Balcanii de Vest pare să confirme rolul autodistribuit al Europei Centrale în ciuda faptului, probat istoric, că aceasta nu a oferit niciun sprijin pentru soluționarea crizelor vecinilor.⁵⁰ În al doilea rând, dezbateră după 1990 în jurul unei reale sau imaginare Europe Centrale compromite și ultimele șanse de asumare constructivă a comunității de destin pe care statele cândva comuniste o formau până de curând. Rolul înainte-mergător al țărilor de la granița cu Europa de Vest, concretizat în faptul că eliberarea de comunism s-a produs în sensul geografic invers al instaurării acestuia, nu s-a convertit din păcate într-un vector moral care să permită un proces minim al ideologiei care a terorizat milioane de destine timp de jumătate de secol. Paradoxal, apropierea culturală de Germania a unor țări precum Cehia sau Ungaria nu va încuraja procesul comunismului, instrumentabil după modelul celui făcut național-socialismului celui de-al treilea Reich. Dimpotrivă. La acest

⁵⁰ Vezi pe tema conflictelor balcanice recente analiza lui Tom GALLAGHER, *Balcanii în noul mileniu: în umbra războiului și a păcii* (= Seria Istorie), trad. G. Ionescu, Humanitas, București, 2006. Concluzia autorului, a cărui carte a apărut în originalul englez la finele anului 2005, este prudentă: „Toamna lui 2005 a fost martora unui șir năucitor de schimbări care a adus UE mai aproape de Balcani și care pare să garanteze că regiunea nu va mai fi la periferia UE, mai ales dacă Turcia va adera. [...] Se configurează încet un nou spațiu balcanic comun, politic și economic, după două experimente, perioada statelor naționale și a guvernării marxist-leniniste, care au cocoșat regiunea cu tot soiul de probleme. Însă este mult prea devreme pentru a ne putea pronunța dacă acesta este începutul unei noi ere care va aduce stabilitate politică și ameliorare economică multîncercaților și neînțeleșilor locuitori ai Europei de Sud-Est” (p. 307). Rezultatele strânse ale scrutinului sârb din 11 mai 2008, cele mai importante alegeri din ultimii opt ani, confirmă prudenta.

capitol, Europa Centrală nu s-a dovedit mai bună sau mai viguroasă decât restul Europei post-comuniste. Mai mult, condamnând comunismul prin vocea președintelui Traian Băsescu, România este până acum singura țară a fostului Pact de la Varșovia care a făcut acest lucru.⁵¹ Unicitatea acestei performanțe este cu atât mai surprinzătoare cu cât știm foarte bine câte dificultăți mai întâmpină România⁵², alături de celelalte țări ex-comuniste, fără nicio excepție, pe drumul asumării trecutului recent.⁵³

Concluzionând, categoria geopolitică și intelectuală a Europei Centrale nu se dovedește folositoare, pentru moment cel puțin, în încercarea de a preciza care sunt fundamentele unității europene și nici criteriile în funcție de care ar trebui să definim Europa de Est. Accesul mai repede la resursele bunăstării și existența unei rețele de autostrăzi nu au făcut din Europa Centrală un model, așa cum absența acestor indicatori ai progresului economic nu fac din Europa de Est un spațiu iremediabil pierdut pentru valorile continentului. Chiar dacă existența Europei Centrale nu poate fi probată, acest lucru nu înseamnă că putem circumscrie mai bine, fără opreliști, Europa de Est. Rămâne o temă de cartografie intelectuală precizarea caracteristicilor unui spațiu deloc omogen, plin de contradicții, cunoscut și ignorat deopotrivă, bogat cultural, încercat în mod repetat de cele mai tirane regimuri politice, capăt de lume și fereastră spre noi orizonturi, vital și epuizat în același timp. Europa de Est se lasă atât de greu prinsă într-o formulă și pentru că existența ei nu începe doar odată cu instaurarea comunismului, categoria geopolitică a Europei orientale fiind utilizată de cel puțin trei secole. Or, definiția acestei Europe altminteri decât cea vestică trebuie să țină cont de vârsta intelectuală a conceptului, de corecturile aduse de la o epocă la alta și de amintirile lăsate celor care fie că au trăit în ea, fie că doar au vizitat-o, de urmele literare și de ambițiile politice.⁵⁴

Din punctul de vedere al geografiei politico-economice, Europa de Est actuală este cea care a fost pentru decenii spațiului celui mai teribil experiment social: aplicarea în realitatea complexă a vieții cotidiene a unor principii inflexibile.

⁵¹ Condamnarea oficială a comunismului s-a făcut în baza Raportului Tismăneanu (de găsit *on line* la adresa www.presidency.ro), un text cu lacune grave mai ales la capitolul dedicat cultelor religioase.

⁵² Despre avatariile juridice prin care a trecut de exemplu Colegiul Național pentru Studierea Arhivelor fostei Securități (CNSAS), instituția menită să faciliteze cunoașterea trecutului recent, declarată neconstituțională după mai bine de opt ani de funcționare, vezi Radu CARP, „Pledoarie pentru constituționalism”, *Revista 22*, XV, 937 (19 februarie – 25 februarie 2008), p. 7.

⁵³ Vezi aici Radu PREDA, „Securitatea și insecuritățile deconspirării ei. Comunismul în memoria clasei politice, a societății civile și a Bisericii”, *Studia Politica* VII, 3 (2007), pp. 773-784.

⁵⁴ O introducere în istoria conceptuală a Europei răsăritene oferă Larry WOLFF, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizației în epoca luminilor* (= Seria Istorie), trad. B. Rizzoli, Humanitas, București, 2000.

Prețul uman plătit a fost uriaș, specialiștii în domeniu nefiind nici acum unanimi în ceea ce privește cifrele și modul în care acestea sunt stabilite. În orice caz, Europa de Est, cea pe care o avem în față, poate fi definită ca spațiul cu cele mai multe victime ideologice, mai multe decât toate victimele epidemiilor sau ale războaielor care au încercat Europa de Vest. Eșecul uman și de sistem al comunismului este de aceea pe măsură. De la trauma antropologică a omului nou⁵⁵ la falimentul unei economii rigid planificate⁵⁶, întâlnirea ideologiei cu realitatea s-a dovedit fatală în Europa de Est, întrecând în rău orice închipuire. De aici provine poate și principala teamă a occidentalilor în contactul, mediatic sau la fața locului, cu problematica est-europeană. Cum teama naște și întreține prejudecățile, căderea zidului Berlinului nu va atrage după sine o deschidere pe măsură a interesului pentru emisfera regăsită a continentului. Nici după două decenii, Europa de Est nu este percepută la scara cuvenită, simplificările, optimiste sau pesimiste, ținând în continuare locul cunoașterii. Orice derapaj de la regulile jocului politic democratic și orice infrafracțiune comisă de un est-european sunt tot atâtea confirmări ale imaginii despre această Europă de mână a doua.

Cu toate acestea, în ciuda întârzierilor de mentalitate, de o parte și de alta a fostei cortine de fier, Europa de Est este în plin proces de reasezare pe harta politică europeană.⁵⁷ Astfel, asistăm nu doar la formarea unor state noi sau la reactualizarea vechilor conflicte, ci suntem confrunțați cu proiecții geopolitice menite să explice cu degetul de hartă mersul istoriei. Paralel cu lărgirea spre Est a UE, Rusia dezvoltă cu insistență drept contrabalans viziunea eurasiatică menită să indice locul acestei țări imense undeva între Europa și Asia. După aderarea la UE a României și Bulgariei, țări precum Ucraina sau Serbia pun la rândul lor întrebarea, deloc retorică, dacă sunt mai puțin europene decât vecinii lor. Această dinamică nu face altceva decât să confirme că lărgirea spre Est a UE șterge în mod vizibil vechile granițe sau falii care păreau până de curând imuabile. În plus, UE dezvoltă în continuare mecanisme instituționale menite să facă părtașe cât mai multe state la proiectul european. Exemplul instituțional cel mai la îndemână este Consiliul Europei (cu sediul la Strassbourg), organism înființat deja în

⁵⁵ Vezi aici analiza profetică a lui Nikolai BERDIAJEW, *Originile și sensul comunismului rus*, trad. I. Mușlea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1994.

⁵⁶ Legat de aspectul economic al comunismului vezi Włodzimierz BRUS, Kazimierz LASKI, *From Marx to the Market. Socialism in Search of an Economic System*, Clarendon Press, Oxford, 1989. Mai vezi și teza lui János KORNAI, *The Socialist System. The Political Economy of Communism*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

⁵⁷ O privire de ansamblu asupra acestor mutații oferă sinteza parțial depășită statistic, dar nu și conceptual, coordonată de Peter REHDER (Hrsg.), *Das neue Osteuropa. Von A – Z. Staaten, Völker, Minderheiten, Religionen, Kulturen, Sprachen, Literaturen, Geschichte, Politik, Wirtschaft*, C.H. Beck, München, 1992 (și edițiile ulterioare).

1949, adică imediat după decizia împărțirii Europei în Vestul liber și Estul sovietic, care numără în prezent 47 de state membre, inclusiv unele caucaziene, precum Armenia și Georgia.⁵⁸ Un alt instrument de comunicare dincolo de granițele UE și chiar ale Europei în ansamblu este Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa (cu sediul la Viena), născută în 1973 ca prim rezultat vizibil al procesului Helsinki de apropiere a celor două blocuri antagonice din timpul războiului rece. Cu un număr de 56 de state membre și având un statut juridic nu pe deplin elucidat, OSCE a fost (iar pentru statele care nu sunt membre ale UE, mai este și azi), alături de Consiliul Europei, deosebit de activă în procesul de democratizare al Europei de Est.⁵⁹ La acestea se adaugă politicile de vecinătate ale UE, unul dintre pilonii de bază ai politicii externe comunitare aflată la rândul ei în plin proces de articulare.

Pe scurt, se poate spune că termenul „Europa de Est” devine treptat dar sigur inoperabil politic, înlocuit fiind cu categorii care descriu nu atât geografia căreia îi aparține o țară, cât gradul de maturitate politică și socială. Ucraina, Moldova sau Serbia sunt țări care se luptă nu atât cu est-europenitatea, cât mai ales cu istoria unor legături prea strânse cu Rusia dominantă, cu sechelele regimului comunist, cu crizele tranziției către economia de piață. Evident, aceste țări, alături de România sau Polonia de exemplu, continuă să umple cu conținut Europa de Est ca realitate geografică, așa cum Franța sau Germania continuă să fie identificate cu Europa de Vest în ciuda celor două decenii trecute deja de la sfârșitul sistemului bipolar. Chiar și Rusia nu mai este văzută politic după schema din secolul trecut. Renăscută ca forța majoră pe harta lumii, ea se profilează altminteri și în fața partenerilor europeni, ceea ce nu înseamnă că prin aceasta a devenit europeană din punct de vedere politic sau social. Dimpotrivă. Calea rusă este din ce în ce mai vizibil altfel, în bine și în rău deopotrivă. Cu alte cuvinte, înmulțirea centrelor de putere, coexistența mai multor tendințe în cadrul aceluiași organism politic internațional, cum este cazul de pildă cu UE în ceea ce privește recunoașterea independenței regiunii Kosovo sau legat de alianța cu USA în războiul din Irak, face imposibilă operarea cu categorii geopolitice univoce, granița dintre democrație și extremism, dintre antiamericanism și filoamericanism, protecționism și liberalism economic traversând parlamentele Europei de Vest și de Est în egală măsură. Luptele nu se mai dau în spațiul geografic, ci din ce în ce mai mult în cel ideatic.

Din punctul de vedere al geografiei cultural-religioase, Europa de Est se reconfigurează mult mai lent. Întâi de toate, la nivelul mentalităților, schimbările sunt de regulă supuse altor reguli. Dacă realismul politic și pragmatismul economic reclamă o viteză de reacție și o capacitate de adaptare la noile provocări, rezistențele culturale

⁵⁸ Detalii vezi pe site-ul oficial, în limba română: www.coe.ro.

⁵⁹ Detalii vezi pe site-ul oficial, în limba engleză: www.osce.org.

sunt tocmai menite să compenseze dinamica alertă a acestor decizii plasate sub regimul efemerului. În plus, atât fenomenul de lărgire a UE, cât și cel mai amplu al globalizării, provoacă reacții aproape naturale de repliere identitară, de fixare pe acele câteva repere care nu stau în discuție și nu pot face obiectul niciunui compromis sau târg. Apoi, atât în Vestul cât și în Estul continentului nostru, mutațiile masive din ultimele două decenii au provocat la maxim limitele de gândire și pe cele ale asimilării noilor date. Căderea comunismului după ce acesta părea să se eternizeze, lărgirea UE, adoptarea de către multe țări europene a monedei Euro, războaiele din Balcani, crizele economice, succesiunea partidelor la putere în fiecare țară în parte, acutizarea raportului dintre autohtoni și alogeni, 11 septembrie 2001, atentatele de la Madrid și Londra – toate aceste momente, amplificate de o mass-media agresivă și omniprezentă, provoacă substanțial capacitatea omului de a-și asuma contemporaneitatea, adică rolul de martor al timpului său. Nu este deloc întâmplător că unul dintre leitmotivele eurobarometrului este sentimentul de nesiguranță al cetățenilor europeni care se văd agresați de istorie și nu se regăsesc în reprezentății lor politici, adică în clasa politică, națională și comunitară deopotrivă.⁶⁰

Din perspectiva relațiilor inter-confesionale și inter-religioase, Europa face progrese, dar se confruntă și cu derive sau puneri severe în chestiune. Secularizarea a ajuns să afecteze nu numai confesiunile în parte, ci din ce în ce mai mult raporturile dintre acestea. Astfel, relativismul este în concurență cu fundamentalismul, ignoranța este dublată de indiferență, egoismele confesionale se intersectează cu mesianisme misionare, contestarea autorității religioase este compensată de renașterea magiei și a ocultismului. Progresele Europei la nivel religios sunt mai puțin vizibile, ceea ce nu le face inexistente. Intensificarea dialogului a făcut posibilă nuanțarea unor poziții exclusiviste și chiar dacă nu s-a ajuns la un consens dogmatic (în ipoteza că așa ceva ar fi posibil), s-a articular un minim consens etic. Evident, divergențele acumulate și cimentate timp de secole continuă să dicteze raporturile dintre confesiunile religioase, să hrănească temeri și să justifice reflexe uneori agresive. Numai data recentă a războiului dintre sârbii ortodocși și croații catolici ne-a făcut să uităm o vreme conflictul dintre irlandezii protestanți și cei catolici, așa cum mediatizarea tensiunilor dintre ortodocși și greco-catolici în România s-a petrecut în detrimentul mediatizării șicanelor la care ortodocșii minoritari din Polonia sunt supuși de majoritatea romano-catolică. Una peste alta, potențialul conflictual motivat religios este în Europa de azi o realitate în ciuda eforturilor de a construi spații de dialog și de întâlnire. Acest lucru nu trebuie însă transformat în argument împotriva prezenței publice a religiei și nici nu trebuie simplificat atât de mult încât să susținem teza lui Huntington referitoare

⁶⁰ Vezi mai multe date la adresele electronice www.gesis.org sau http://ec.europa.eu/public_opinion.

la conflictul dintre culturi. Faptul că, ici-colo, asistăm la izbucniri violente ale identităților confesionale concurente este dovada unei moșteniri vechi, dincolo de vârsta politică a națiunilor.

Europa de Est a trecut din punct de vedere religios, după 1990, printr-o etapă deosebit de dificilă de redefinire a cadrelor juridice. Întreaga Europă cunoaște la acest capitol o dinamică intensificată în ultimii ani nu în ultimul rând de dezbaterile pe marginea Constituției europene, dar și de orientările în materie ale decidenților politici.⁶¹ Pentru țările ieșite din experiența unui regim care se definea materialist și ateu, recâștigarea libertății religioase s-a dovedit un drum mai greu și mai întortocheat decât se așteptau. Majoritatea țărilor est-europene au suportat rigorile conflictului paradigmelor dintre Europa și USA, ceea ce a dus la adoptarea unor legi discutabile din punctul de vedere al jurisprudenței europene și al modelului cultural european.⁶² România a reușit la acest capitol să împace parțial extremele și să ofere un cadru legal echilibrat. Nu este locul să intrăm aici în detalii.⁶³ Reținem doar faptul, extrem de important pentru analiza social-teologică, că prin această experiență, în care se amestecă argumentul politic cu cel religios, confesiunile tradiționale ale Europei de Est au fost nevoite să învețe că, din punct de vedere juridic, nimic nu este de la sine înțeles și că totul trebuie negociat, o lecție deosebit de utilă mai ales în raporturile cu eurobirocrația.

⁶¹ Referitor la statutul juridic al confesiunilor religioase în UE vezi analiza lui Roberto COSTAMAGNA, *Unione Europea e confessioni religiose. Profili giuridici dello status delle religioni e delle relazioni interconfessionali nelle materie di interesse secolare* (= Collana di Studi e Materiali dell'Area Internazionale di Ricerca: I dritti dei popoli oggi – verso una carta internazionale 4), Lateran University Press, Roma, 2002. Vezi și volumul de dată mai recentă editat de Gerhard ROBBERS (ed.), *State and Church in the European Union*, 2nd edition, Nomos, Baden-Baden, 2005.

⁶² Vezi aici panorama oferită de volumul editat de Silvio FERARRI, W. COLE DURHAM jr (ed.), Elizabeth A. SEWELL (ass. ed.), *Law and Religion in Post-Communist Europe*, Ed. Peeters, Leuven/Paris/Dudley, MA, 2003.

⁶³ Pentru urmărirea etapelor legislației în domeniu din România și a dezbaterii publice vezi Radu PREDA, *Biserica în Stat. O invitație la dezbateri*, Editura Scripta, București, 1999; același, „Le statut juridique des Églises en Transylvanie dans la perspective de la nouvelle loi générale des cultes”, în Babeș-Bolyai University/Pázmány Péter Catholic University, *Theological Doctrines on the ideal Church-State Relation/Doctrinile teologice privind o relație ideală dintre stat și Biserică*, Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2000, pp. 67-95; același, „O perspectivă ortodoxă asupra relației Biserică-stat. 9 teze”, în Ioan-Vasile LEB, Radu PREDA (ed.), *Culte și stat în România. Colocviul internațional desfășurat la Cluj-Napoca în zilele de 10-11 mai 2002, Acta*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2003, pp. 65-77; același, „Laicismul sau politica religioasă de stat. 5 teze și câteva considerații pe marginea proiectului Legii Cultelor/Laicism or Religious State Politics. 5 Thesis and some Considerations regarding the Draft of the Law of Cults”, în Adrian LEMENI, Florin FRUNZĂ, Viorel DIMA (coord.), *Libertatea religioasă în context românesc și european. Simpozion internațional, București, 12-13 septembrie 2005, Acta*, Editura Bizantină, București, 2005, pp. 163-191; același, „Libertatea religioasă și dușmanii ei” (I-III), *Adevărul Literar și Artistic* 854 (17 ianuarie 2007) p. 7; 855 (24 ianuarie 2007), p. 7; 856 (31 ianuarie 2007), p. 7.

În ceea ce o privește, Ortodoxia se află într-o situație cumva paradoxală. Pe de o parte, ea a devenit, după 1 ianuarie 2007, cea de a treia confesiune majoră a UE după Catolicism și Protestantism. Mai mult chiar, pentru prima dată în istoria europeană, granița politică răsăriteană nu mai este în același timp și una culturală, Europa ca proiect unificator nemaifiind identică doar cu statele de confesiune catolică și protestantă apusene. Formula unui ministru austriac, des citată în deceniul 90 al secolului trecut, potrivit căreia Europa încetează să existe acolo unde începe Ortodoxia, nu mai are suport. Confesiune majoritară în Rusia și de stat (alături de lutheranism) în Finlanda, prezentă masiv la granița Poloniei cu aceeași Rusie, majoritară atât în România cât și în Moldova și Ucraina, confruntată cu Islamul minorității turce din Bulgaria sau cu situația nou creată în Kosovo, suportând consecințele diviziunii cipriote, jucând un dificil rol mediator între Grecia creștină și rămășițele bizantine din Turcia – Ortodoxia este într-un fel noul *limes* al Uniunii Europene. Altfel spus, granițele Europei politice trec prin Ortodoxie. Acestui fapt îi datorăm, pe de altă parte, acutizarea unor divergențe legate de teritorialitatea canonică. Un exemplu de dată recentă și care ne privește nemijlocit este statutul Ortodoxiei din Republica Moldova disputat de cele două autorități canonice concurente. Ne oprim asupra acestui momente eclezial cu implicații geopolitice pentru a ilustra modul în care geografia și teologia se întâlnesc.

Așa cum se știe, raporturile dintre România și Republica Moldova cunosc de câțiva ani o evoluție îngrijorătoare. În ultimele luni ale anului 2007 și după aceea, în 2008, starea aceasta a atins nu doar palierul politic, ci din ce în ce mai zgometos și pe cel eclezial, după ce am asistat la lupta juridică, încununată de succes, dusă la Curtea Europeană a Drepturilor Omului, pentru recunoașterea Mitropoliei Basarabiei de către autoritățile moldovene.⁶⁴ Evident, sintaxa geopolitică este mai complexă, criza moldo-română reflectând rescrierea datelor ce domină raportul dintre fostul spațiu sovietic, din care Moldova face parte ca țară, și alianța politico-militară a Uniunii Europene și NATO. Retorica folosită până acum de liderii de la Chișinău și de cei de la Moscova confirmă că episodul în plină derulare se înscrie într-o serie mai lungă de gesturi politice și fapte economice menite să demonstreze puterea unei Rusii stabilizate, ieșite din postura înfrântului, adică în stare să își reasume un rol activ și determinant pe scena lumii, inclusiv cu ajutorul argumentului religios.

⁶⁴ Vezi decizia Curții Europene pentru Drepturile Omului publicată în ediție bilingvă, *Affaire Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova (Requête no 45701/99), Arrêt, Strasbourg, 13 décembre 2001*, Editura Alfa și Omega, Chișinău, 2004.

Motivul pentru recenta iritație la Chișinău și Moscova deopotrivă îl reprezintă decizia din 22-24 octombrie 2007 a Sinodului de la București de a introduce în structura Bisericii Ortodoxe din România noi eparhii. Comunicatul Patriarhiei precizează contextul:

(...) ierarhii Sf. Sinod au fost informați și despre decizia Mitropoliei autonome a Basarabiei care a reactivat trei eparhii din cuprinsul ei, eparhii ce fuseseră forțate să își întrerupă activitatea de către puterea sovietică. Această reactivare a fost consecința firească a faptului că anterior, printr-o hotărâre definitivă a Curții Supreme de Justiție a Republicii Moldova din 2004 și prin modificările înregistrate la Statutul de organizare și funcționare a Mitropoliei autonome a Basarabiei, aceasta a fost recunoscută drept „*succesoare spirituală, canonică, istorică a Mitropoliei Basarabiei care a funcționat până în anul 1944 inclusiv*”, cu eparhiile ei componente, Arhiepiscopia Chișinăului, Episcopia de Bălți, Episcopia Basarabiei de Sud și Episcopia Ortodoxă a Dubăsarilor și a toată Transnistria. Aceste eparhii au fost reactivate de Mitropolia autonomă a Basarabiei și înregistrate oficial de către Guvernul Republicii Moldova, dispunând de personalitate juridică de câțiva ani. Astfel, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române nu a făcut altceva decât să ia act cu binecuvântare de recunoașterea juridică a respectivelor eparhii ale Mitropoliei Basarabiei de către autoritățile de stat ale Republicii Moldova. Decizia Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în legătură cu noua configurație bisericească din Republica Moldova nu se dorește în nici un caz a fi generatoare de situații conflictuale, ea nefiind decât o recunoaștere a unei stări de drept. Atât și nimic mai mult!⁶⁵

Nu este spațiul aici să intrăm în detaliile unei istorii dureroase, insuficient asumate, și nici să oferim o explicație strict paseistă unui demers care are în vedere comunități *actuale*. Reținem doar faptul că gestul ierarhilor de la București a fost neașteptat, adică nu a fost pregătit prin anunțarea celorlalte Biserici locale, știut fiind faptul că în relațiile ecleziale nu funcționează doar raporturile bilaterale, o decizie majoră atrăgând atenția tuturor membrilor familiei confesionale. Lipsa de comunicare a fost exploatată rapid de Patriarhia de la Moscova, sub a cărei autoritate se află Mitropolia Moldovei, care a trimis o scrisoare în care solicita opinia Patriarhilor, Arhiepiscopilor și Mitropoliților primați. Reacțiile unora dintre aceștia, bazate pe prezentarea unilaterală a dosarului problemei, sugerează deja izolarea Bucureștiului la nivel inter-ortodox. Pentru a ne opri numai asupra unui exemplu, răspunsul Patriarhului Pavle al Bisericii Ortodoxe din Serbia este deosebit de dur, iar din punct de vedere al analogiilor istorice, pur și simplu injurios la adresa Bisericii din România. Reacția sârbă poate fi explicată nu în ultimul rând de existența unui conflict mocnit între București și Belgrad pe tema pastorației românilor din țara vecină.

⁶⁵ Vezi textul integral al comunicatului pe site-ul oficial al Patriarhiei Române: www.patriarhia.ro.

Argumentul central în polemica politico-teologică dintre București și Moscova via Chișinău este respectarea, respectiv încălcarea „teritoriului canonic rus”. Așa cum recunoștea și Episcopul Ilarion Alfeev, într-o conferință din 2005, formula este de dată recentă, însă modelul ecleziologic pe care se bazează datează din primele secole creștine. Modelul la care se face trimitere este cel al teritorialității jurisdicției episcopale potrivit căreia nu pot exista doi episcopi într-un oraș. Era traducerea canonică a principiului paulin de a nu propovădui acolo unde Evanghelia era deja vestită și de a zidi astfel pe temeliile altuia (*cf.* Romani 15, 19-20). Apariția ereziilor și a schismelor, adică destrămarea unității creștine, a dus treptat la apariția mai multor jurisdicții în același loc, principiul teritorialității fiind completat din considerente pastorale de cel personal-ritual. Această evoluție istorică explică, de pildă, de ce există astăzi la Ierusalim nu doar un Patriarh ortodox, ci și unul latin, alături de cel armean. Așa cum precizam în prima parte a acestui studiu, când au ocupat în 1204 Constantinopolul, cruciații au înlocuit ierarhia bizantină cu una latină, dublarea aceasta putând fi și astăzi simțită la nivelul cuvintelor prin purtarea de către Arhiepiscopul romano-catolic de Veneția a titlului de Patriarh. Anomalia canonică a dublării ierarhice, recunoscută ca atare de teologii ortodocși și catolici, a devenit după căderea Bizanțului (1453) aproape o regulă. Din nefericire, nu doar ierarhia ortodoxă a fost dublată de una latină, pentru a fi apoi dublată din nou de cea greco-catolică (la rândul acesteia o dublare a celei latine!), ci și jurisdicțiile ortodoxe au început să se suprapună.

Apariția începând cu secolul XIX a statelor naționale a atras după sine și apariția a noi Patriarhii – precum cea sârbă (1922), română (1925) sau bulgară (1953) – prin emanciparea canonică a Ortodoxiilor locale de autoritatea Patriarhului Ecumenic. Cum granițele naționale nu au coincis de la bun început și nu coincid nici azi cu cele ecleziale, vechiul principiu al analogiei dintre structura eclezială și cea a administrației civile nu a putut fi respectat. Practic, nu există Biserică Ortodoxă locală fără o problemă rezultată din istoria mutării succesive a granițelor naționale: din Finlanda, multă vreme sub autoritatea eclezială și politică a rușilor, și până în Grecia, nevoită să își împartă teritoriul național în jurisdicții care țin de Sinodul de la Atena și cele care țin de Constantinopol. Teritorialitatea a intrat astfel în conflict cu etnicitatea, Bisericile-mamă simțind obligația de a nu îi abandona pe cei care îi aparțin etnic, dar nu și teritorial. Acest conflict a degenerat într-un adevărat haos în diaspora americană și apoi în cea europeană, unde în același oraș există câte un episcop pentru ortodocșii ruși, români, bulgari, greci etc. Nu este deloc întâmplător că punerea diasporei în ordine stă foarte sus pe agenda viitorului Sinod panortodox amânat, iarăși deloc întâmplător, tocmai pentru că la genul acesta de probleme nu s-au identificat soluții consensuale, starea de fapt fiind în continuare preferată celei de drept.

Acesta este, foarte pe scurt, contextul în care a fost pus în circulație, după dizolvarea URSS, argumentul „teritoriului canonic rus”. Atât în criza din Estonia, care a dus la dublarea ierarhiei ruse cu una ținând de Patriarhia Ecumenică⁶⁶, cât și în cea din Ucraina, unde sunt patru sau chiar cinci ierarhii ortodoxe paralele, dar și în disputa dintre Moscova și Vatican pe tema noilor dioceze latine înființate în Rusia⁶⁷, formula revine insistent. Este și cazul de acum, când Mitropolia Moldovei stă față în față cu Mitropolia Basarabiei și când Moscova și Bucureștiul își revendică autoritatea canonică asupra unei țări având două Biserici de aceeași confesiune. Viziunea pe care formula „teritoriului canonic” o exprimă este cu toate acestea destul de limpede. Ea se regăsește în definiția pe care Biserica Ortodoxă Rusă o dă despre sine. Astfel, în Statutul aprobat la reuniunea din 13-16 august 2000 a Sinodului episcopilor, Patriarhia de la Moscova se prezintă în următorii termeni:

Prevederi generale, Art. 1. Biserica Ortodoxă Rusă este o Biserică locală autocefală multinațională (Русская Православная Церковь является многонациональной Поместной Автокефальной Церковью) în unitate doctrinară și de rugăciune și în comuniune canonică (молитвенно-каноническом общении) cu celelalte Biserici Ortodoxe locale. (...)

Prevederi generale, Art. 3. Jurisdicția Bisericii Ortodoxe Ruse include persoanele de confesiune ortodoxă care trăiesc pe teritoriul canonic al Bisericii Ortodoxe Ruse (канонической территории Русской Православной Церкви) din Rusia, Ucraina, Bielorusia, Moldova, Azerbaijan, Kasakstan, Kirchizia, Letonia, Lituania, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan și Estonia, precum și creștinii ortodocși care trăiesc în alte țări și care se atașează voluntar acestei jurisdicții.⁶⁸

Argumentând astfel legitimitatea „teritoriului canonic rus”, Biserica Ortodoxă din Rusia renunță la principiul teritorialității, așa cum acesta a fost înțeles și practicat de Ortodoxia mondială încă din primele secole, pentru a îl înlocui cu principiul, cunoscut și acesta din vechime, a lui *cuius regio eius religio*. Formula structurii multinaționale – citată în mod sugestiv și de Declarația Sinodului

⁶⁶ Vezi despre chestiunea estoniană Grigorios PAPATHOMAS, Matthias H. PALLI (sous la direction de), *The Autonomous Orthodox Church of Estonia/L'Église autonome orthodoxe d'Estonie. Approche historique et nomocanonique* (= NOMOKANONIKH BIBLIOΘHKH 11), Editions Epektasis, Katerini, 2002. Mai vezi și numărul dedicat de revista *ISTINA* XLIX, 1 (2004) temei, „Le plaidoyer de l'Église orthodoxe d'Estonie pour la défense de son autonomie face au Patriarchat de Moscou”, pp. 3-105.

⁶⁷ Vezi aici analiza lui Adriano GARUTTI, *Libertà religiosa ed ecumenismo. La questione del „territorio canonico” in Russia* (= Cristianesimo e cultura 6), Cantagalli, Siena, 2005.

⁶⁸ Vezi textul integral, în rusă și engleză, al Statutului din 2000 pe site-ul oficial al Patriarhiei Ruse: www.mospat.ru.

Bisericii Ortodoxe din Moldova din 29 octombrie 2007 – o regăsim în preambulul Constituției Federației Ruse, cea care în primul articol stabilește sinonimia dintre „Federația Rusă” și „Rusia”, Rusia fiind astfel numele totalizant și înglobant pentru toate celelalte state mai mici, așa cum „Biserica Ortodoxă Rusă” este termenul totalizant și înglobant al Ortodoxiilor locale dintre Karelia și Vladivostok, dar și din Ucraina, Bielorusia, Moldova, Azerbaijan, Kasakstan, Kirchizia, Letonia, Lituania, Tajikistan, Turkmenistan, Usbekistan și Estonia. În timp ce Federația Rusă are granițe clare, lărgite printr-un sistem de tratate de cooperare economică și militară cu state care nu fac parte din ea, teritoriul canonic al Ortodoxiei Ruse este mult mai întins. În termeni deloc ecleziologici, se poate spune că „teritoriul canonic rus” este format din (aproape) toate țările pe unde au trecut cândva armatele țariste și tancurile sovietice.

Consecințele practice ale acestei viziuni sunt evidente dacă ne gândim la prezența minorităților ruse în țările enumerate de Statut. Astfel, potrivit statisticilor din 1990⁶⁹, în Ucraina este prezentă o comunitate rusă reprezentând 22% din totalul populației, în Bielorusia și Moldova 13%, în Azerbaijan 6%, în Kasakstan 38%, în Kirchizia 21,5%, în Letonia 34%, în Lituania 9%, în Tajikistan 8%, în Turkmenistan 9,5%, în Usbekistan 8% și în Estonia 30%. În țările baltice minoritatea rusă nu este decât tolerată, membrii acesteia neavând cetățenie și ca atare fiind excluși din structurile politice, caz unic până acum în cadrul Uniunii Europene. Cu alte cuvinte, prin supralicitarea „teritoriului canonic rus”, Moscova evită să accepte ca pe un dat istoric nemijlocit faptul că rușii din alte țări decât cele care formează Federația Rusă sunt în situația unei diaspore (asemeni celei din America, Europa sau Australia) și nicidecum titularii canonicității peste întreg teritoriul țării unde se află în evidentă minoritate și unde în afară de ei s-a dezvoltat o Ortodoxie locală de altă limbă și cultură decât cea rusă. Efectul acestei gândiri este din punct de vedere pastoral și misionar total contraproductiv lăsând impresia că procesul de asimilare politică de către Rusia se prelungește astăzi prin intermediul Bisericii Ortodoxe.

Ținând cont de complexitatea și diversitatea elementelor ce definesc această stare de fapt, produsul unor sedimentări istorice de durată, este limpede că soluția nu poate fi decât una în etape. Am putea să menționăm cel puțin pe prima și pe ultima. Un prim pas către normalizarea situației ar fi efortul comun de delimitare atentă și responsabilă a teologicului de non-teologic, adică a datelor ecleziologice de considerațiile, mai mult sau mai puțin inspirate, de natură politico-

⁶⁹ Apud Roland GÖTZ, Uwe HALBACH, *Politisches Lexikon GUS*, C.H. Beck, München, 1993, p. 23.

ideologică. Instrumentalizarea repetată a *ethos*-ului Ortodoxiei de către politicieni – cazul „ateismului ortodox” al lui Miloșevici și criza kosovară sunt de dată foarte recentă – ar trebui să fie un semnal de alarmă. Nu este deloc lipsit de relevanță în acest sens că tocmai un comunist declarat precum Președintele Voronin descoperă brusc valențele sociale și culturale ale unei Ortodoxii pe care el o vede drept liant moldo-slav și garant al succesului în lupta cu o Românie europeană tânjind la bogățiile Moldovei, parte a „teritoriului canonic rus”. În fine, ultimul pas ar fi promovarea cu aceeași atenție și responsabilitate a autodeterminării canonice a Bisericii Ortodoxe din Moldova. Expresie multiseculară a unei comunități locale de credință, Ortodoxia moldavă trebuie să ajungă la maturitate prin emanciparea de presiunea rusească și de tutela românească în egală măsură. Evident, până acolo mai sunt de făcut alți pași.

Morala acestei istorii în desfășurare este doar aparent simplă: pentru a își asuma rolul de *limes*, dar și pentru a fi credibilă în mărturia ei teologică, Ortodoxia trebuie să își refacă propria geografie canonică, să o pună în ordine. Având ontologic o vocație universală, Ortodoxia nu își mai poate permite să se atomizeze și să își consume resursele în conflicte teritoriale. Pentru realizarea acestui deziderat, până acum sistematic amânat, este nevoie de o comunicare inter-ortodoxă permanentă. La ora actuală, nu există în afara Sinodului pan-ortodox, care în primii ani de după 2000 încă nu s-a reunit, nicio structură comunicațională permanentă a Ortodoxiei mondiale. Relațiile se întrețin la nivel bilateral și prea puțin sau deloc la nivel sinodal oikumenic. Nu este locul aici să detaliez problematica. Cert este faptul că, la Constantinopol sau Bruxelles (de ce nu?), Ortodoxia trebuie să se privească, prin reprezentanții ei, mai des în ochii celor care o formează. Altminteri, captivă orgoliilor etnice, Ortodoxia riscă să rămână un ideal care refuză să devină, măcar și parțial, realitate. Este motivul pentru care marea provocare, dincolo de cele de natură pastoral-spirituală, cu care Biserica de Răsărit se va confrunta și în secolul XXI rămâne modul în care va ști să armonizeze geografia istorică și cea canonică, dimensiunea locală și cea universală, imaginea ei despre lume cu imaginea lumii despre Ortodoxie.⁷⁰

⁷⁰ O foarte instructivă punere în pagină a acestui complex de probleme oferă volumul colectiv editat de Andrea PACINI (a cura di), *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive* (= Collana del Centro di Studi Religiosi Comparati Edoardo Agnelli), Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 2003.

4. Concluzie deschisă

În lectură socială, Europa devine un spațiu din ce în ce mai mic într-o lume care devine la rândul ei din ce în ce mai strâmtă. Această concentrare în spațiu, posibilă mai ales prin comunicare și liberă circulație, nu are cum să nu modifice, fie și lent, percepțiile culturale, accentele politice și strategiile economice. Tot datorită acestui fenomen de restrângere nu ne mai putem permite să tratăm problemele altora ca fiind complet străine de noi. Catastrofele naturale, amenințările la adresa securității naționale, instabilitatea capitalului și migrația forței de muncă, iată doar câteva provocări la care nu se mai pot da răspunsuri exclusiv locale. În Europa de azi, nu te mai poți izola geografic, nu mai poți fi fericit de unul singur, dar nici abandonat la necaz. În lectură religioasă, Europa rămâne un continent al contrastelor. Confruntată cu o istorie extrem de dinamică, dorind să își traseze granițe limpezi, dar să aibă și o deschidere integratoare, Europa de azi se află într-un raport ambivalent cu Creștinismul așa cum acesta, prin diversele confesiuni, se raportează nu lipsit de echivoc la o geografie în care nu se mai recunoaște în totalitate. Europa modernă s-a construit pe ruinele lăsate de conflictele religioase și a mizat doar pe forța rațiunii. După ce a promovat o secularizare activă, aceeași Europă modernă este amenințată de propriul ei succes. Secularizării îi urmează amnezia și acesteia relativismul. De aici provine criza identitară a continentului care îl face vulnerabil în confruntarea cu fundamentalismele de tot felul ce emană de la comunitățile alogene sau de la cele proprii. Iată de ce se înmulțesc vocile celor care, fără a cădea în bigotism, reclamă o revizitare a surselor religioase și culturale ale continentului. Sigur, pe alocuri, este un demers cu un profund caracter arheologic, însă, așa cum sperăm că a arătat și analiza de față, deosebit de util. Conștientizarea geografiei europene cu rădăcini bizantine și dependențe nord-africane nu trebuie să trezească melancolii colonialiste și nici să hrănească ideologii paseiste, ci să ne pună în față oglinda unui început ignorat timp de secole, motiv pentru care suntem azi *dez-orientați*.

ACTIVITATEA REPREZENTANȚILOR ROMANI ÎN CADRUL DIETEI DE LA SIBIU

ANA BACIU

ABSTRACT. The Activity of the Romanian Representatives in the Sibiu Diet.

The most spectacular and interesting moment of the dispute for the recognition of political rights of the Romanians living in Transylvania is their participation in the Sibian Diet, convoked in the 15th of June 1863. This parliamentary structure permitted the Romanians from Transylvania to present a series of progressive political projects, assigned to contribute to the national and social emancipation.

Perioada de reflux, care urmează anului revoluționar 1848, are efecte și asupra mișcării naționale române, care s-a confruntat cu ample frământări ale intelectualilor români. Aceștia se străduiesc, la început, să reelaboreze un program revoluționar comun, capabil să declanșeze o nouă mișcare revoluționară eliberatoare, iar, după câțiva ani, constatând că soluția luptei deschise este aproape imposibilă, au abordat calea luptei parlamentare, mai ales la sugestia conducătorilor spirituali. Corolarul tacticii de luptă moderate, parlamentare, a românilor transilvăneni pentru recunoașterea lor ca națiune egal îndreptățită cu celelalte l-a constituit așa-numita Dietă românească de la Sibiu. Înțelegând că au de păstorit un singur popor, dincolo de deosebiri confesionale, ierarhii celor două Biserici românești, Andrei Șaguna, din partea ortodocșilor, și Alexandru Sterca-Șuluțiu, din partea greco-catolicilor, urmași de o serie de patrioți luminați precum Timotei Cipariu, George Barițiu, Vasile Popp, Ioan Cavaler de Pușcariu, Florian Aaron, dr. Ioan Rațiu, Nicolae Popea, Ioan Hania, Iacob Bologa, Axente Sever și alții, au avut capacitatea să se ridice la înălțimea cerințelor momentului și s-au manifestat ca adevărați exponenți ai interesului național.

În plan politic general, asistăm la două tendințe, diametral opuse: una este de sorginte oficială, aparținând autorității Imperiului Habsburgic care, inaugurând neoabsolutismul, promovează, ca principii politice de bază centralismul, catolicismul și germanismul. Cea de a doua direcție se manifestă în cadrul națiunilor aflate în imperiu sau la limitele acestuia, care militează pentru independență și pentru afirmarea ființei naționale. Anul 1859 marchează procesul dificil de unificare a Italiei, unirea Principatelor Române, declinul militar austriac în războiul cu Franța și Piemontul. Aceste evenimente și multe altele pun sub semnul întrebării posibilitatea existenței și supraviețuirii statului multinațional habsburgic.

Înțelegând pericolele la care se expune, Curtea imperială de la Viena procedează la introducerea sistemului constituțional de guvernare, începând, astfel, o nouă etapă în istoria Imperiului și implicit, a Transilvaniei. Regimul liberal, care se instaurează între anii 1860-1867 a marcat revenirea la autonomia provinciilor, constituite conform individualităților istorico-politice anterioare anului 1848, ignorând-se configurația etnică. În acest context, în Transilvania, precum și în celelalte provincii ale imperiului, sunt reinstaurate vechile organe proprii de conducere, respectiv, Guberniul, Dieta, Cancelaria Aulică, cu sediul la Viena, comitatele și scaunele. Vechilor provincii, reînviată printr-o politică duplicitară, li se acordă o autonomie limitată, în sensul că guberniile și dietele provinciale aveau dreptul de a se pronunța doar în probleme de interes local cu privire la administrație, justiție și învățământ, Curtea vieneză arogându-și, în continuare, dreptul de a dispune în politica externă, în politica financiară și în problemele generale ale armatei. În acest fel, se încerca armonizarea extremelor, respectiv, păstrarea prerogativelor tradiționale ale statului dinastic, pe de o parte, și promovarea „controlată” a cerințelor de libertate, afirmate și susținute permanent de popoarele din imperiu, pe de altă parte.

În mod evident, în Transilvania s-a format un anumit tip de tradiție liberală, datorită faptului că aici nu a existat o singură națiune de genul regim de stări. În Ungaria propriu-zisă, fără Croația, era prezentă numai „Natio Hungarica”. În Transilvania erau „trei națiuni regnicolare”, ungurii, sașii și secuii, la care, în mod necesar, determinată de ponderea numerică, s-a adăugat națiunea română, reprezentată de către elita românilor ortodocși și greco-catolici. În condițiile specifice Transilvaniei, aceste nații, făcând abstracție de calea convergență a maghiarilor și secuilor care aveau aceeași limbă, au dorit să pășească pe drumul modernizării civice fiecare separat, adică păstrându-și etnia și limba.

Apariția acestei căi diferite de cea a centralismului, individualizarea unei modernizări civice consociative a fost favorizată și de factorul de putere exterior, la fel de important, Curtea de la Viena. Aceasta din urmă nu era interesată nici pe departe ca structura puterii divizate din Transilvania, cu o tradiție multiseculară, să fie schimbată cu dominația unei singure națiuni, civice de această dată, adică a celei maghiare și asta explică „indulgența” cu care Viena a admis restaurația funcționării provinciilor, în forma anterioară anului 1848.

Beneficiind de o anumită audiență din partea intimilor Curții Aulice, mitropolitul greco-catolic, Alexandru Sterca-Șuluțiu, și episcopul ortodox, Andrei Șaguna, au canalizat eforturile petiționare ale românilor spre cancelaria imperială.

În urma delegației episcopului Șuluțiu la Viena, acesta se întoarce direct la Sibiu, pentru a-i comunica episcopului Andrei Șaguna roadele misiunii sale, care nu au fost puține. Mitropolitul aduce cu sine acceptul verbal al premierului Schmerling pentru realizarea unei conferințe politice românești, asigurarea împăratului că întrunirea comisiei pregătitoare pentru deschiderea lucrărilor Dietei

transilvane va avea loc la Alba Iulia și că Dieta nu va funcționa la Cluj. De asemenea, se anunță că demersurile protopopului Popasu pentru reînființarea Mitropoliei Ortodoxe din Transilvania au sorți de izbândă, că lucrările sinodului greco-catolic au fost recunoscute, că a fost recunoscut demersul reprezentanților grănicerilor năsăudeni de a reuni într-un district autonom cele 44 de sate din zonă și restituirea averilor comunității grănicerești, etatizate în anul 1851, precum și recunoașterea unui conducător român al districtului Făgăraș.

La începutul anului 1861, sub președinția mitropolitului Alexandru Sterca-Șuluțiu și a episcopului Andrei Șaguna, se întrunește Conferința națională de la Sibiu, prima manifestare politică de mare anvergură a românilor transilvăneni, după Marea Adunare de la Blaj, din anul 1848. Cu ocazia acestei Conferințe se reafirmă adeziunea pentru programul revoluționar de la 1848, românii se declară „națiune politică independentă”, reafirmă necesitatea acordării autonomiei Transilvaniei și conturează prevederile unei legi electorale democratice. Conferința a delegat un comitet format de 18 membri, care avea sarcina să coordoneze întreaga activitate politică și parlamentară a românilor în cadrul lucrărilor viitoarei Diete. La Conferință s-a elaborat un document, adresat Curții Aulice, în care se exprimă voința participanților de a se manifesta pe scena politică, în noile condiții create, se protestează împotriva încercărilor reacțiunii maghiare de a păstra status-quo-ul „constituțional” de la 1848, se cerea împăratului să înainteze Dietei proiectele de lege referitoare la egalitatea politică a națiunii române cu celelalte națiuni ale provinciei, egalitatea confesiunilor ortodoxă și greco-catolică, acceptarea limbii române în administrație și justiție, precum și reprezentarea proporțională a românilor în funcțiile publice.

Între 11-12 februarie, 1861, are loc, la Alba Iulia, Conferința mixtă de pregătire a deschiderii lucrărilor Dietei, la care iau parte reprezentanții tuturor națiunilor, considerată, unanim, ca fiind marele eveniment prin care s-a inaugurat activitatea constituțională și parlamentară din Transilvania. Lucrările Conferinței au fost sabotate în mod scandalos de către cancelarul aulic Kemeny, care, în documentul de convocare, a solicitat prezența reprezentanților celor opt „comitate maghiare”, a celor cinci scaune săsești, și a celor unsprezece orașe autonome, în virtutea „vechilor legiuiri”, astfel încât apar ca reprezentanți, la respectiva Conferință, 24 de maghiari, 8 sași și 8 români. În rândul celor 8 români erau „invitați” și câțiva renegați notorii, în speranța că voturile vor consfinți aspirația „constituțională” a alipirii Transilvaniei la Ungaria. Lucrările Conferinței sunt deschise de către episcopul romano-catolic Ludovic Haynald, care reafirmă valabilitatea uniunii, proclamată, unilateral, de către partida maghiară, la 1848, se pronunță, principial, împotriva convocării Dietei în noua sa structură, acceptă convocarea unei Diete nobiliare, în formulă „clasică”, adică fără participarea românilor, propuneri la care se realizează și delegații comunității săsești. Punctul de vedere al națiunii române a fost exprimat prin discursul, din 11 februarie 1861, ținut în limba română, al mitropolitului greco-catolic Alexandru Sterca-Șuluțiu, primul discurs românesc într-o

adunare oficială cu caracter dietal. Acest discurs, care afirmă „nici mai mult, nici mai puțin decât partea dreaptă din toate”¹ reactualizează, peste ani, memorabila intervenție politică a lui Simion Bărnuțiu, de la Blaj, din anul 1848.

Intervenției mitropolitului greco-catolic îi urmează delegația de la Viena, din anul 1862, condusă de către episcopul Andrei Șaguna, care este primită, în mod oficial, de către împărat și care are, drept urmare, rescriptul imperial referitor la deschiderea lucrărilor Dietei de la Sibiu.

Încă din secolul al XVIII-lea, încadrarea Transilvaniei în Imperiul Habsburgic a produs o schimbare esențială în politica Vienei, deoarece, pentru aceasta, în prima fază, românii trecuți la catolicism, iar, în a doua fază, toții românii, prin elitele lor, s-au dovedit un „instrumentum regni” ideal, în politica de temporizare, dacă nu de anihilare, a zelului regnicolar maghiar. Reprezentanții absolutismului maghiar au acuzat politica Vienei de faptul că nu a fost destul de consecventă în promovarea elitei românești convertite la greco-catolicism, ca o a patra stare transilvăneană, și că a „cochetat” cu ortodocșii, mult mai numeroși, le-a restaurat, inițial, episcopia, și, apoi, mitropolia, și i-a determinat să fie mult mai combativi decât greco-catolicii, așezându-i în postura de contragreutate în delicatul echilibru cu pretențiile maghiare și constituind un „condominium al egalilor”, cu evidente și eficiente efecte, chiar dacă n-au beneficiat de o legiferare expresă. Ei aduc ca argument faptul că, în cadrul Dietei de la Sibiu, deputatul Alexandru Bohățiel a dat glas opiniei generale a elitei românești din Transilvania, clar și univoc, arătând că națiunea română din Ardeal „niciodată, și nici astăzi nu s-a îndestulit numai cu egala îndreptățire personală”, deci cu sistemul drepturilor individuale. Românii transilvăneni nu puteau fi satisfăcuți de legile maghiare din 1848, deși, aparent, acestea aveau pregnante conotații liberale, pentru că, din punctul de vedere al comunității naționale românești, aceste legi nu aduceau o schimbare calitativă: „un nobil român a avut tot aceleași drepturi ca și un nobil maghiar, un cetățean din pământul regesc a avut aceleași drepturi ca și alt cetățean din pământul acela, un cetățean din orașele și comitatele Transilvaniei a avut aceleași drepturi ca și ceilalți cetățeni. Nu le-au putut, însă, folosi, ca națiune, fără numai contopiți în celelalte naționalități. Pentru aceea, astăzi nu pot fi mulțămiiți cu egala îndreptățire individuală, ci numai cu îndreptățirea națională.”²

Opoziția vehementă a vârfurilor politice ale croaților, cehilor și maghiarilor față de limitarea autonomiei acordată provinciilor, tendința nobilimii maghiare de a impune anexarea Transilvaniei la Ungaria, într-un moment în care Curtea vieneză nu mai era dispusă să le acorde privilegiile în detrimentul altora,

¹ „Telegraful Român”, IX, (1861), din 23 II, 9 III; „Foaie pentru minte, inimă și literatură”, XXIV (1861), DIN 15 II – 1 III;

² Dieta Ardealului., ședința 18 (28 August 1863), în: Păcățian, Teodor V., *Cartea de aur*, Sibiu, 1905, vol. III, 148.

cunoscându-i tendința centrifugă, a determinat începerea activității Dietelor provinciale, între care și cea a Dietei de la Sibiu. Convocată, la 15 iunie, în anul 1863, la Sibiu, în localul hotelului Împăratul Romanilor, Dieta trebuia să fie formată din 48 deputați români, 44 maghiari și 33 de sași. Alături de aceștia, urmau să acționeze, în calitate de regaliști, 11 români, 12 maghiari și 10 sași.³ Încă de la început, lucrările Dietei au fost boicotate de către deputații maghiari, care nu s-au prezentat la lucrări decât cu 4 reprezentanți din rândul regaliștilor, această atitudine dovedind că partea maghiară este adepta tacticii pasivismului, respectiv, respingerea „ab initio” a oricărei hotărâri adoptate de către Dietă.

Inițiativa legislativă imperială se concretizează în 11 proiecte trimise Dietei, referitoare la: recunoașterea politică a națiunii române, recunoașterea celor două confesiuni religioase ale românilor, recunoașterea limbii române ca limbă oficială în administrație și justiție, adoptarea noii legi electorale, care face referință și la reprezentarea românilor, alegerea celor 26 de reprezentanți ai Transilvaniei în Senatul imperial, reîmpărțirea administrativă a Transilvaniei, reglementarea normelor administrației publice, reglementarea normelor justiției, înființarea Tribunalului Suprem provincial, înființarea unei bănci ipotecare, introducerea cărților funciare și modificarea legii urbariale din anul 1854.

La data la care Dieta transilvană „conchemată la Sibiu” s-a întors la „constituțiunea de mai nainte a țării”, în ședința din 1 iulie 1863, aborgând, parțial, legile maghiare, elaborate în „vălușagul” de la 1848, care consfințeau unirea Transilvaniei cu Ungaria, s-a dorit, de fapt, crearea, pe baza dreptului tradițional, a noului drept public transilvan. Evenimentul a fost posibil pentru că „la restatorirea Constituțiunii, în cuprinsul ei întreg” și anacronic „s-au opus victorioasă putere a acelei fapte complinite, care prin satorirea principiului egalei îndreptățiri pentru tôte națiunile, limbile și besericele, cerințelor timpului i-a dat un caracter ce nu se mai pôte șterge”.⁴ Cu toate criticile, argumentate, ale comentatorilor contemporani⁵, la data la care ne referim, asistăm, în contextul lucrărilor Dietei, la confruntarea a două atitudini liberale și nu la confruntarea liberalismului, specific statului național modern, cu logica imperială, anacronică, bazată pe regimul stărilor. În timp ce reprezentanții maghiari doreau un regim preferențial pentru „Natio Hungarica”, reprezentanții românilor promovau formula unui stat federativ sub hegemonie austriacă. Faptul că documentul trilingv, emanație a Dietei, sancționat de însuși împăratul Francisc Iosif, consfințește „egala îndreptățire civilă și politică a

³ Netea, Vasile, *Lupta românilor din Transilvania pentru libertate națională 1848-1881*, București, 1974, p. 266.

⁴ Ziar stenografic al dietei transilvane, conchimate la Sibiu pe 1 iulie 1863, format folio, 1982 pagini, Sibiu, 1863, et 1864; Protocolul dietei ardelene. . ., 182 pagini, în toate cele trei limbile, iar actele de stat și toate documentele tipărite separat și alăturate la protocol, 622 pagini. F 135. 153. Cs.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Al. Cistelecan, *Provincia ratată*, Altera, nr. 9, 1999. 77-85.

tuturor claselor populației fără deschilinire de naționalitate și religie”, demonstrează că, „democratismul” maghiar, care urmărea, de fapt, legitimarea liberală a unei poziții naționale dominante, se afla în flagrantă opoziție cu „egala îndreptățire pentru toate națiunile, limbile și bisericile din țară”.

Dieta de la Sibiu are meritul de a finaliza două legi vitale pentru poporul român din Transilvania, adoptate în ședința din 7 septembrie 1863, *Legea transilvană pentru egala îndreptățire a națiunii române și Legea transilvană pentru folosirea limbilor în afaceri oficiale*. Chiar dacă nu au avut pe de-a-ntregul efectele scontate, aceste legi au consacrat dreptul de afirmare civică al populației românești din Transilvania și au determinat un curent de opinie favorabil în rândul elementelor progresiste din cadrul celorlalte naționalități transilvane. Cele două legi vizau, în principal, accesul la cultură și dreptul la manifestare în structurile oficiale, în numele culturii pe care o reprezintă. Votarea celor două proiecte de lege a constituit o primă victorie parlamentară a luptei naționale românești.

Pornind de la textul *Petiției Naționale*, din 4/16 mai 1848, *Legea transilvană pentru egala îndreptățire a națiunii române* se remarcă a fi primul text legislativ din Istoria Transilvaniei prin care românii, scoși, prin revoluția de la 1848, din starea de „tolerați”, erau puși în drepturile lor milenare, pe care atâta amar de vreme le revendicaseră. Pentru români, această Lege avea un caracter profund revoluționar, pentru că, prin textul său, abolea odioasele prevederi antiromânești din înțelegerea „națiunilor regnicolare” conținute în *Unio Trium Nationum*, instituit după răscoala din anul 1437, de la Bobâlna. „Națiunile recunoscute de lege, adică națiunea maghiarilor, secuilor, sașilor și românilor, față una de alta, sunt pe deplin egal îndreptățite și, ca atare, se folosesc, în sensul Constituțiunii Transilvaniei, de asemenea drepturi politice, libertatea exercițiului de religie, precum și egalitatea de drept cetățenesc tuturor locuitorilor țării nu suferă prin aceasta nici o restrângere”, se specifică în paragraful al treilea al acestei Legi. În articolele IV, V și VI ale acestei Legi se decretează egala îndreptățire a națiunii române, care constituia marea majoritate a populației țării, și se abrogau vechile privilegii, de natură teritorială, confesională și culturală, recunoscute maghiarilor, secuilor și sașilor în vechea constituție, se impune o rectificare și o redefinire a însemnelor Transilvaniei, respectiv, ale stemei țării, și se abroga, aproape în totalitate, vechea legislație, care venea în contradicție cu noile principii de așezare democratică a provinciei transilvane.

În cadrul Dietei de la Sibiu, deputatul sas Trauschenfelds, raportorul legii prin care s-au înarticolat drepturile națiunii române din Transilvania, argumenta astfel susținerea proiectului referitor la *Legea transilvană pentru egala îndreptățire a națiunii române*: „Voim să dăm națiunii române din Transilvania o patrie în care ea pînă acuma a fost numai suferită. Voim să-i dăm o patrie cu drepturi depline de indignat ambelor ei confesiuni, dintre care una n-a fost recunoscută în autonomia ei, cealaltă a fost numai suferit. Făcînd așa, săvîrșim numai un act al dreptății.”

Deși cei 44 de deputați maghiari s-au retras de la lucrările Dietei de la Sibiu, motivând că aceasta nu a recunoscut legile adoptate în prima fază a revoluției maghiare de la 1848, pe care ei o numeau „constituțională”, au rămas, totuși, în Dietă cei 12 deputați maghiari regaliști, care au desfășurat o activitate utilă și constructivă pe întregul parcurs al lucrărilor acestui for provincial. Un argument îl constituie faptul că, în aceeași ședință în care deputatul sas Trauschenfelds își prezenta argumentele, contele Béldi, deputat regalist maghiar, susținea și el același proiect de lege, arătând că există o nație cu drepturi depline în noua configurație politică și constituțională a principatului, care, până la acea dată, era considerată ca fiind o entitate politică separată în cadrul monarhiei habsburgice.

Cel de al doilea text legislativ, *Legea transilvană pentru folosirea limbilor în afaceri oficiale*, cuprinzând 21 de articole, reglementa egala îndreptățire, egala folosire a limbii române, alături de celelalte limbi ale provinciei în toate relațiile referitoare la români. În paragraful al XVIII-lea, se stipula că, în ceea ce privește învățământul, indiferent de treapta de organizare, limba de predare era hotărâtă de cei ce susțineau școlile. Școlile românești, fiind, în majoritate, instituții de învățământ confesional, dispuneau, din proprie inițiativă, pentru folosirea limbii române, în procesul de învățământ. Aceste legi au constituit „o oază într-un deșert al nedreptății... dar, cum oazele sunt puține, pierzându-se în întinderea deșertului, tot astfel și oaza ardeleană a fost înăbușită în deșertul nedreptăților”⁶.

Pe fondul activităților pe care Dieta Transilvaniei le desfășura la Sibiu, românii își organizează conferințele naționale, în anul 1861 și în anul 1863, care au stabilit tactica de urmat pe tarâmul luptei naționale, în spiritul programului Adunării de la Blaj.

Dieta de la Sibiu s-a preocupat și de alte probleme, cu implicații directe în noua situație a Transilvaniei, precum: înființarea unui Tribunal suprem, construirea unei căi ferate regionale, reglementarea relațiilor agrare etc. Foarte multe dintre legile promulgate de către Dieta de la Sibiu n-au putut fi aplicate, datorită faptului că s-au aflat foarte puțină vreme în vigoare.

Presiunile infernale ale vârfurilor nobilimii maghiare, numeroasele subiecte de șantaj, culminând cu încercări de ieșire din sfera de influență politică a Imperiului, au determinat Cancalaria Aulică să cointereneze nobilimea maghiară, cedând în fața cererii acesteia de anexare a Transilvaniei la Ungaria. La 6 decembrie, 1865, Dieta de la Cluj, convocată în acest scop, ratifică alipirea Transilvaniei la Ungaria. Finalizarea tratatelor între imperiali și nobilimea maghiară are loc în vara anului 1866, după înfrângerea Austriei în fața Prusiei, iar, în anul 1867, se pune în practică noul sistem de guvernare: Dualismul austro-ungar, prin care Transilvania era considerată anexată Ungariei de fapt și de drept.

⁶ Pascu, Ștefan, *Cuvânt înainte*, la volumul „Românii din Transilvania împotriva dualismului austro-ungar”, Cluj-Napoca, p. 9.

Noua etapă din istoria Transilvaniei se caracterizează prin înăsprirea asupririi naționale a românilor de către oligarhia claselor dominante maghiare. Instaurarea regimului dualist austro-ungar, care marchează perioada 1867-1918, a determinat anularea legilor votate de Dieta de la Sibiu și a instaurat o nouă politică de maghiarizare a populației nemaghiare. Efect al politicii dualiste, românii se organizează din punct de vedere politic, în vederea desfășurării activității în Parlamentul de la Budapesta.

În anul 1865, se conturează clar tacticile parlamentare românești: activistă și pasivistă. Printre primii lideri români din Transilvania care se declară pasiviști sunt, alături de Barițiu și grupul său, unii conducători naționali numiți în posturi la Viena în timpul vechiului regim, care afirmă, în septembrie 1865, că românii nu trebuie să participe la alegeri și nici la dezbaterile dietei clujene. Printre ei s-au numărat Ladislau Basiliu Pop, președintele Tribunalului Suprem al Transilvaniei, Iacob Bologa, judecător la același tribunal, Dimitrie Moldovan consilier, Gheorghe Anghel, secretar aulic, baronul Constantin Zenovie Pop, secondați de alți regaliști români din Marele Principat al Transilvaniei, ca episcopii Vancea și Dobra sau Petru Manu, George Doma, Mihail Orbonaș. Alți deputați români aleși și regaliști intră în Dieta de la Cluj, dar doar pentru a-i nega din interior competența, după cum pasiviștii o negau din exterior, pe motivul îndreptățit că națiunea română, din națiune politică ce fusese egal îndreptățită, devine simplă umplutură la „status et ordines ungare” din 1791. În Dieta din Cluj intră și pasiviști ca Ioan Rațiu și Ioan Antonelli din diferite motive, dar mai ales datorită consemnului dat de Comitetul Permanent Național, singurul for conducător constituit, capabil să disciplineze mișcarea și să atenueze conflictele violente și virulente declanșate între pasiviști și activiști, în corespondențe private și publice. În 1865, Blajul, în frunte cu mitropolitul Alexandru Sterca-Șuluțiu, și Sibiul, condus de Mitropolitul Andrei Șaguna, se pronunță pentru activitate parlamentară, în pofida loviturilor și umilirilor recent primite. Astfel a fost posibil ca, 29 de deputați români, aleși sau regaliști, să adreseze, în numele lui Andrei Șaguna, *Adresa Dietală* separată, care cerea convocarea unei diete democratice a Transilvaniei pe baza legii electorale elaborată de Dieta de la Sibiu, dar rămasă nesancționată de monarh. În anul 1865, Blajul se pronunțase în favoarea activismului și respectarea Comitetului Național Permanent, ca unicul for conducător al națiunii, fapt ce a permis ca *Adresa Dietală*, din anul 1865, în pofida sau peste diferendele survenite, să fie primul precedent major al luptei antidualiste, exprimat ca act politic legal de deputații aleși de națiune sau numiți de șeful statului, la care au făcut apel și următoarele două acte de rezistență antidualistă pasivistă, *Memorandumul* din decembrie, 1866 și *Pronunțamentul* de la Blaj, din mai 1868, deoarece toate trei s-au bazat pe programul național comun axat pe respectarea autonomiei Marelui Principat al Transilvaniei și a legilor de la Sibiu. La Cluj, în ianuarie 1866, deputații rămași în oraș au hotărât ca deputații, aleși în Dieta de Încoronare de la Pesta, să intre în Dietă, să-i

nege din interior orice competență de a decide despre Transilvania, până când aceasta nu va fi înzestrată cu o Dietă democratică, care să permită tratative, de la egal la egal, între cele două foruri legislative și două națiuni politice, cea română și cea maghiară, coordonate, și nu una subordonată sau integrată celeilalte.

Unii conducători politici români activiști au crezut că *Adresa Dietală* românească îl va ajuta pe monarh să reziste presiunilor dualiste ungurești, iar alți lideri români pasiviști au sperat același lucru din partea *Memorandului* din decembrie 1866, deși era limpede că monarhul nu dorea deloc să reziste ungarilor, ci, dimpotrivă, să se împace și să se alieze cu ei. Alți conducători activiști au considerat că *Adresa Dietală* românească de la Cluj l-a determinat pe monarh să recomande Dietei din Pesta să respecte, în cadrul reglementării legii uniunii Transilvaniei cu Ungaria, și egala îndreptățire a celorlalte națiuni din Marele Principat, pe românii de aici interesându-i îndeosebi supraviețuirea legilor din 1863-1864 și în noile condiții și aranjamente.

În răstimpul 1865-1866, se întetesc conflictele între pasiviști și activiști. Primii vor să obțină un Congres Național, dar mitropolitul Andrei Șaguna, care fusese la „audiendum verbum regi”, realizează că monarhul este pe cale de a deveni rege constituțional al ungarilor, respectiv, nu mai guverna, ci doar domnea în spiritul și pe baza legilor maghiare și că, de fapt, toate treburile de dincoace de Leitha vor fi decise de forurile ungurești. Observând că Europa secolului al XIX-lea este cea a luptelor electorale și parlamentare și că irlandezii își apărau cu strălucire acel *Home Rule* chiar în Parlamentul de la Londra, Andrei Șaguna și alți lideri recomandă ca tactică activismul. Pasiviștii, nemulțumiți, neagă competența Comitetului Național Permanent, ca forul unic conducător al națiunii, iar mitropolitul Alexandru Sterca-Șuluțiu li se alătură, inventând că acesta a fost investit în această calitate doar până națiunea și-a câștigat drepturile naționale, în perioada 1863-1864. Dimpotrivă, activiștii susțin că numai Comitetul era în măsură să disciplineze mișcarea, să controleze opiniile și să cultive „holda” cauzei naționale.

Unii dintre reprezentanții brașoveni, din rândul activiștilor, amenință partida barițiană cu combaterea în presă, declară că-și vor urma neabătut mitropolitul ortodox, pe care nu-l vor părăsi nici pentru o sută ca Barițiu. Ioan Meșianu refuză să semneze *Memorandul*, deoarece, susține el, n-a fost conceput și aprobat de Comitetul din 1861, ca for legitim conducător al națiunii și interpretează actul lui Barițiu și Rațiu ca o acțiune privată numită să încurce, nu să descurce lucrurile. Dimpotrivă, alți lideri li se atașează, iar pasiviștii și activiștii se incriminează reciproc în presă. Pe fondul acestor dispute, mai apare și câte o voce lucidă, care apelează la unele redacții ca să închidă paginile ziarelor lor pentru detractorii și denigratorii de tot felul și de toate orientările, să îndemne la armonie și colaborare internă, să îndemne la concentrarea eforturilor spre combaterea sistemului politic austro-ungar și să nu mai încurajeze discuțiile contradictorii și jignirile reciproce dintre români. Liderii care se opun orientărilor mitropolitului Andrei Șaguna sunt avertizați

că, pentru meritele și personalitatea lui, „însuși Eminescu l-a calificat ca nemuritor” și că aceste merite erau prea mari pentru a-i distruge prestigiul în fața posterității.

Pasiviștii, concentrați în jurul lui George Barițiu și al lui Ioan Rațiu, se agață disperați de imaginea monarhului, încearcă să adune voluntari români pentru a sprijini Curtea Aulică de la Viena în războiul acesteia cu Prusia și Italia și elaborează, în acest sens, un *Memorandum*, acoperit cu 1.493 de semnături.

Pasiviștii afirmă că acest document, care exprimă „voința națională”, îl va sprijini pe monarh și pe unii miniștri austrieci să reziste ungarilor, că el va avea efectele scontate, „dă-i numai pace”, și autonomia Transilvaniei și legile de la Sibiu se vor menține nevătămate. Dar monarhul i-a „dat pace” de tot *Memorandului*, înmănat lui de către Ioan Rațiu, în luna decembrie, 1866, iar Cabinetul său imperial îl trimite Guvernului Transilvaniei, unde își găsește mormântul.

Mitropolitul Andrei Șaguna și susținătorii săi, constatând zădărnicia politicii petiționare, recomandă activismul și afirmă că pe mitropolitul ortodox nu-l învață politică niște „profesorași din Blaj”, specificând că românii se pot instrui în politică, într-o săptămână, în Parlamentul Ungariei, mai mult decât, la Blaj, într-un an, mai ales în condițiile în care centrul blăjean optase definitiv pentru atitudinea pasivistă.

În mod paradoxal, dar dispunând de o logică a evenimentelor și de un discernământ politic remarcabil, *Memorandumul* pasivist, din 1866, a fost apărut cu strălucire, în anul 1867, de către parlamentarul activist Ilie Măcelariu, atât în ședințele Guvernului Transilvaniei cât și în Dieta de Încoronare de la Pesta, unde acesta a vorbit românește, a fost acuzat de daco-românism și de faptul că sfidează și că „aruncă mănua Ungariei dualiste”, confundând Pesta cu Bucureștiul. Oficialii de la București îl felicită, pentru gestul său, împreună, sau alături, de liberalii italieni din Torino, în frunte cu Vegezzi Ruscalla, iar românii, din orașele și satele Transilvaniei, îl ovaționează.

Indiferent de poziția politică pe care au adoptat-o în luptele lor politice, eforturile oamenilor politici români din Transilvania au fost umbrite, dacă nu chiar anulate, de evenimentele care au dus la încoronarea din 8 iunie 1867, și la rescriptul din 20 iunie, 1867, prin care monarhul, devenit rege constituțional al Ungariei, iar, ministrul său, contele Gyula Andrassy, președinte maghiar, anulează legile de la Sibiu și afirmă valabilitatea și validitatea exclusivă a legilor maghiare, promulgate în lunile martie-iunie, 1848, precum și validitatea aranjamentelor stabilite atunci, între Ungaria și Austria. Aceste evenimente au provocat, printre români, după cum mărturisea Ioan Pușcariu, „un dezastru cutremurător”.

Constatând cu stupeoare că *Memorandumul* din anul 1866 n-a produs nici un efect politic concret, în sensul conservării legilor din perioada 1863-1864, adepții atitudinii parlamentare pasiviste recurg, în luna mai 1868, la sprijinul și competența canonicilor Vasile Rațiu, Ilie Vlăsa, Grigore Mihali, a profesorilor Ioan Micu Moldovan, Gavril Pop, Alexandru M. Micu și a preotului Dimitrie Farago, care elaborează *Pronunciamentul* de la Blaj, prin care se solicită respectarea autonomiei

Transilvaniei, după exemplul Croației, reactivarea legilor de la Sibiu și redeschiderea unei Diete democratice. Documentul, tipărit de Iacob Mureșan, provoacă, din nou, solidarizarea oamenilor politici de la București și a altor români, cu autorii și principiile *Pronunciamentului*, însă cea mai strălucită susținere și argumentare vine, iarăși, din partea activistului Ilie Măcelariu care, în iulie 1868, neagă valabilitatea legilor de uniune maghiaro-transilvană, din anul 1848, respinge orice competență a Dietei Ungariei asupra Transilvaniei și declară *Pronunciamentul* ca expresie a voinței întregii națiuni române și a lui însuși, precizând că, pentru aplicarea lui, și-ar sacrifica nu numai funcția de consilier gubernial, dar și viața. Pentru această atitudine patriotică, mulți pasiviști, în frunte cu autorii *Pronunciamentului*, i-au fost recunoscători.

Intervenția lui Ilie Măcelaru era o stratagemă, stabilită împreună cu George Barițiu și Ioan Rațiu, prin care deputatul român ataca obsesia centralismului maghiar de stat chiar în forul legislativ cel mai înalt, respectiv, în Parlamentul Ungariei. Acțiunea parlamentară nu a rămas fără ecou, pentru că guvernul maghiar a procedat la o tatonare a aspirațiilor românilor transilvăneni, promițându-le o formulă de organizare politică, întrucâtva asemănătoare cu cea a Croației, inițiativă care a aprins la maximum spiritele deputaților naționaliști maghiari. Aceștia, conștienți de pierderea de influență, în raporturile cu Croația, și îngrijorați de ascensiunea politică a României, prin aducerea dinastiei străine ereditare și elaborarea Constituției din anul 1866, au făcut presiuni deosebit de puternice pentru neutralizarea lui Ilie Măcelaru, care este forțat să demisioneze, și, în același timp, se dedau la amenințări și provocări, care determină rapida încorporare a Transilvaniei în cadrul Ungariei.

La rândul său, la Viena, doctorul în teologie și diplomatul Grigore Silași (1836-1897) desfășoară o amplă activitate de recunoaștere a *Pronunciamentului* din partea autorităților imperiale.

Într-o discuție, în acest sens, cu consilierul imperial Bigeleben, i se spune că, atâta vreme cât pe tronul de la București va fi un Hohenzolern, iar primul-ministru Brătianu își va afixa visuri de mărire teritorială, nu va fi pace între Austro-Ungaria și România. În audiența primită al cancelarul Friedrich Ferdinand Graf von Beust (1809 – 1886), este acuzat de „daco-românism” și este somat să se supună legilor imperiului, iar în audiența la împăratul Franz Joseph este întrebat de ce canonicii și alți români, cultivați în spiritul Vienei, civilizați și destul de bogați, care se află în structurile statului și deservește interesele imperiale, privesc, totuși, peste Carpați la românii mai săraci și mai puțin civilizați de acolo. Cu demnitatea pe care i-o oferea cultura și poziția sa în cadrul Bisericii Greco-catolice, canonicul Grigore Silași se apără de acuzațiile de daco-românism sau că ar nutri și simpatii față de Rusia, subliniind că românii transilvăneni luptă pe cale legală doar pentru recăștigarea unor drepturi politice recente, răpite pe nedrept, iar aducerea prințului străin în Principatele Unite și aplicarea Constituției din anul 1866 au fost doar

înfăptuiri ale programului național din 1857, eforturi de a înlătura conflictele interne, de a scăpa de o administrație de tip oriental și de a consolida România, din interior și în exterior, fără ca Brătianu sau alți oameni politici de la București să nutrească ambiții teritoriale.

În paralel, Ministerul Justiției a deschis, prin procuratura din Târgu Mureș, acțiune publică împotriva semnatarilor *Pronunciamentului*. Sunt inculpați: Bazil Rațiu, care îndeplinea funcția de prepozit capitular, întrucât mitropolitul Alexandru Șterca-Șuluțiu decedase la 7 septembrie 1867, canonicul Elie Vlase, canonicul Grigore Mihali, profesorul blăjean Ioan Micu Moldovanu și alți fii ai Bisericii Greco-Catolice. Singurul lucru pe care l-a obținut, în demersurile sale, Grigore Silași a fost sistarea de către monarh a urmăririi judecătorești a autorilor *Pronunciamentului*. Această „iertare” era pur-formală, pentru că este greu de crezut că autoritățile judecătorești ar fi deschis, efectiv, o acțiune penală și ar fi îndrăznit să condamne niște reprezentanți de frunte ai Bisericii Greco-Catolice din Transilvania. Această acțiune nu numai că ar fi deranjat relațiile vienei cu Scaunul Pontifical, dar ar fi și alimentat, într-o perioadă și așa de criză politică, noi și vehemente proteste din partea comunității religioase și laice a românilor transilvăneni.

Pe de altă parte, presa românească, începând cu *Sionul românesc*, publicație editată de Grigore Silași la Viena, continuând cu *Amvonul*, editată la Pesta, de către preotul unit Iustin Popfiu, *Speranția* de la Arad, *Telegraful Român*, de la Sibiu, *Gazeta Transilvaniei*, de la Brașov, care, în afară de texte literare și texte cu caracter religios, publicau și cronici bine scrise referitoare la viața cotidiană a comunității și a bisericii românești din Transilvania, erau tot atâtea voci prestigioase, care apărau, cu arma scrisului, cauza românilor transilvăneni.

Pe fondul refuzurilor repetate la doleanțele românilor, din partea autorităților dualiste, se profila clar că *Pronunciamentul* de la Blaj a întărit pasivismul și a pregătit spiritual Conferința, din anul 1869, de la Miercurea Sibiului, desfășurată între 7 - 8 martie, prilej cu care se întemeiază **Partidul Național Român**, Sibiul devenind centrul mișcării naționale române. Cu ocazia constituirii Partidului Național Român din Transilvania, a fost adoptată o poziție politică față de alegerile dietale și, respectiv, față, de activitatea deputaților români din parlamentul ungar. Atitudinea politică era cea de pasivism, adică neparticiparea la viața politică din regatul Ungariei, și a fost menținută până în anul 1905. Comitetul Executiv al Partidului Național Român din Transilvania era compus din 25 membri, în frunte cu Ilie Măcelariu, un adept al activismului, dovedind realitatea că ambele tactici, deși deosebite, serveau același program național, dacă liderii lor apărau principiul și revendicările lui fundamentale. Cu puțin timp înainte, la 26 ianuarie/7 februarie 1869, fruntașii politici ai românilor bănățeni, adunați la Timișoara, au întemeiat **Partidul Național Român din Banat și Ungaria**, au hotărât să participe activ la viața politică a noii structuri dualiste și au ales în fruntea lor pe Alexandru

Mocioni, și aceste realizări, deși, inițial, fragmentate, au corespuns fazelor de autnci ale mișcării naționale românești antidualiste.

Argumentele în favoarea pasivismului au fost aduse de către juristul Ioan Rațiu, în conferința de la Miercurea Sibiului, și expuse astfel: „Domnilor! La statorirea unui program național, la statorirea unui program de acțiune, cu deosebire în chestia de față, așa, ca în toate obiectele momentoașe și însemnate, eu, înainte de toate, iau în considerare demnitatea națiunii mele și folosul care poate rezulta pentru ea din activitate sau pasivitate.

Numai acolo voi fi activ, sau acolo voi fi pasiv, unde îmi va concede demnitatea națiunii mele. Numai acolo voi apăra națiunea, pe terenul activității, unde voi ști că aduc folos pentru națiune, însă nu acolo unde vedem contrarul. Să ne întoarcem la 1848, să vedem cum au fost remunerate faptele noastre și cum ne-am împlinit noi datorința noastră. Românii au sângerat atunci și au pierdut până la 48.000 de suflete, pentru apărarea și susținerea existenței imperiului, care se clătina! A venit absolutismul de fier, și ce credeți, cu cine s-au umplut temnițele, nu chiar cu acei luptători români? Cine a fost apăsat mai tare decât noi? Și pe când noi, domnilor, chiar cu acel absolutism de fier, eram mulțumiți, pe când noi eram buni bucuroși, dacă primeam câte o bucatură de pâine, ca din grație, alții săpau la fundamentul putred al edificiului. Iată domnilor, faptele noastre au fost pedepsite, iar ale acelor lor remunerate! A ținut acel absolutism de fier până la 1861 și, drept răsplată pentru sacrificiile noastre mari, ne-au oprimat. Atunci vedem deodată introdus iarăși terenul antemațial. Ce luptă mare ne-a costat să scăpăm de el! Ne-am luptat, și așa au venit anii 1863 și 1864, când s-a convocat Dieta de la Sibiu. În Dieta aceasta au fost doi factori, care trebuie să fie în o dietă constituțională. S-au adus legi, și acele legi s-au sancționat. Dar ce a urmat? A urmat aceea că legile acelea au fost șterse în mod unilateral. Nu e vătămată aici demnitatea națiunii, când noi ne-am plecat capul, când o minoritate a națiunii, care nu voia să știe de vătămarea autorilor acelor legi, a primit vătămarea, a desconsiderat unele urmări născute de aici, numai pentru ca ca să arate cu faptul, că românul știe apăra, mai mult decât ale sale, interesele altora, de la care așteptam și noi să ni le apere pe ale noastre? Și ce a urmat? S-au nimicit, domnilor, acele legi! În 1865, ne convoacă la o Dietă feudală, în Cluj. La Sibiu ne-am dus, la Viena ne-am dus, și era mai mult ca sigur că vom intra și în Dieta feudală de la Cluj. Unii au făcut vot separat față cu Dieta aceea, în înțelesul căruia nu mai era iertat nici unui român din Transilvania să intre în Dieta din Pesta. Cu toate acestea, a urmat convocarea pentru această Dietă. Dar, aici, ni s-a conces ca să mergem; prin urmare ni s-a lăsat voie liberă să mergem sau ba. Ne-am dus. Și ce am isprăvit? Aici mă provoc la aceea ce am citit și auzit de prin jurnale, că dl Hossu însuși ar fi zis: „...speranțele mele de 20 de ani sunt nimicite!” Eu nici un argument mai valid în contra vorbirii sale nu aduc decât aceste cuvinte. Dar să mergem mai departe, domnilor. Activitate sau pasivitate? Să vedem folosul. Nu ne-ați putut arăta un singur folos; paguba cea

mai mare, de care se rușinează chiar contrarii noștri politici, ne-ați făcut. S-a convocat o Dietă după două legi electorale deosebite, aici feudală, acolo, în Ungaria, liberală. Dacă nici atâta n-ați putut scoate la cale, în trei ani de zile, în Dieta din Pesta, ca să se șteargă cea feudală, și ca lumea să nu mai aibă spectacolul acela deosebit de a vedea convocată o Dietă pe baza a două, ce mai vreți? Legea aceasta avea atunci legi electorale deosebite, nevoie de o reformă pe care o așteptau chiar și contrarii noștri politici.

Dar să luăm și partea dreptului. Vedem că, de la 1848 încoace, la fiecare act, pe care l-am făcut noi, până astăzi, mai totdeauna cu vătămarea demnității naționale l-am făcut. Am avut totdeauna folosul cel mai mic, iar alții au devenit remunerați. După ce ni s-a conces să mergem la Dieta de încoronare și după ce noi nu am fost chemați acolo după toate formele, ar urma acum ca noi să nu mai mergem la Pesta. Prin participarea noastră la alegeri, noi am sancționat, din nou, toate actele și faptele ce s-au făcut în Dieta aceea în contra demnității națiunii noastre. Domnilor! Bine știe dl Pușcariu și dl Hossu, care a fost maxima conducătorului partidei drepte, a dlui Deák: că „ce dai din mână cu voia, nu mai poți reclama niciodată; iar ce ai pierdut și ți s-a luat cu sila, vine vremea când poți pretinde să ți se dea îndărăt”. Dacă noi sancționăm faptele Dietei din Pesta, și aceasta o facem prin participarea la alegeri și la afacerile ei: atunci noi am resignat pe calea dreptului public de a le mai recâștiga. Din aceste considerente, sunt în contra activității. Dar, de aici nu urmează, ca noi să ne punem mâinile în sân, să nu lucrăm nimic, să dormim, ci, tocmai, din contra, mai mult ca oricând, vom fi activi și vom lupta pentru drepturile noastre. Prin aceasta nu voim alta, decât să arătăm, că alegătorii români ridică protest în contra faptului, ca să nu ni se calce mai mult drepturile noastre în picioare, după cum s-a făcut până acum. Noi avem în Țara Ungurească și Banat 36 bărbați, care s-au luptat mai mult pentru noi, decât ai noștri. Și aceia vor lupta și acum, și n-avem nevoie de Cleini și Maiori, dar și aceștia au vorbit în Dieta din Cluj, și au apărat drepturile națiunii, dar nu în Dieta din Pesta”⁷.

După nici o lună de la înființarea acestor partide, la 23 martie/3 aprilie 1869, autoritățile au interzis activitatea lor, pe motivul că nu pot exista „partide naționale”. Această măsură antidemocratică a demonstrat, în mod evident, că una și aceeași națiune, desconsiderată și umilită politic, nu mai avea nevoie de două partide, de programe și tactici diferite, că modificările politice, rapide și radicale, solicitau soluții noi, privind modernizarea și fortificarea mișcării naționale pentru ca, în toate fazele desfășurării ei, să fie puternică și unită și să corespundă normelor și structurilor politice aplicate de alte națiuni din Austro-Ungaria și Europa întreagă. După 12 ani, la 30 aprilie-2 mai/12-14 mai 1881, cercurile

⁷ *Acte și date*, Pesta, 1870, În tipografia lui Em. Bartalits, p. 50-55. *Din motivele pasivității*, în „Tribuna”, XVIII, nr. 18 din 27 ianuarie/9 februarie 1901.

electorale ale românilor din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș, întrunite la Sibiu, au hotărât unificarea Partidului Național Român din Banat și Ungaria cu Partidul Național Român din Transilvania într-un singur partid, sub numele de **Partidul Național Român din Transilvania**, care a proclamat, ca tactică de luptă politică, „activismul”. Spre deosebire de țările Europei occidentale, unde exista, deja, o burghezie mică și mijlocie activă, puternic implicată în disputele politice, în Transilvania, la nivel local, adică în sate și în comune, preoții și învățătorii, uneori, frunțașii satelor au fost oamenii de bază ai Partidului Național. Aceștia făceau parte din comitetele executive locale și teritoriale și își foloseau prestigiul spiritual în cadrul comunității, pentru a câștiga, din partea locuitorilor, susținere pentru politica partidului. Comentatorii europeni ai fenomenului la care ne referim, precum: Antonio Gramsci⁸, H. D. Lasswell⁹, T. B. Bottomore¹⁰, Ralf Dahrendorf¹¹, Guido Farina, Vilferdo Pareto¹², Max Weber¹³, Giovanni Sartori¹⁴, Keith Hitchens¹⁵ și alții sunt de acord cu realitatea că Transilvania politică românească reprezintă un caz atipic, în contextul politic general al Europei. Ascendental pe care elitele rurale îl aveau asupra comunităților locale nu ține, în cazul Transilvaniei, doar de poziția socială a acestora. Trebuie remarcat faptul că, la toate nivelurile, conducătorii Partidului Național proveneau din cercuri ferite de presiuni oficiale. Acești conducători erau liber-profesioniști, avocați, ziariști și scriitori, persoane cu afaceri proprii, moșieri mari sau mijlocii. Învățătorii și preoții erau, și ei, liber-profesioniști, dar, în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, au fost supuși, tot mai mult, intimidărilor și tentațiilor din partea guvernului de la Budapesta. Conducătorii Partidului Național și cei care promovau interesele mișcării naționale formau elita politică a românilor ardeleni. Chiar dacă nu aveau, în mod real, „cea mai mare putere din grup”, liderii comunității românești erau cei care dădeau tonul politicii naționale și cei care căutau soluții practice, legale, de rezolvare a problemelor națiunii române din Imperiul Austro-Ungar, și, din acest punct de vedere, ei pot fi definiți drept elită. Elita se distinge, în concepția lui T. B.

⁸ Gramsci, Antonio, *Intelectuali, literatură și viață națională*, traducere de Florian Potra, București, Univers, 1983.

⁹ Lasswell, H. D., *The Comparative Study of Elite*, Standford, Standford University Press, 1952.

¹⁰ Bottomore, T. B., *Elites and Society*, Routledge-Londra-New York, Penguin Books, 1993.

¹¹ Dahrendorf, Ralf, *Society and democracy in Germany*, în David Boyd, *Elites and their Education*, London, Publishing Company, 1973.

¹² Farina, Guido, și Pareto, Vilferdo, *Compendium of Social Sociology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1980.

¹³ Max Weber, *Economy and Society*, vol. I, edited by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1978.

¹⁴ Sartori, Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited. The Contemporary Debate*, part 1, New Jersey, Chatam House Publishers, p. 214.

¹⁵ Hitchens, Keith, în vol. *Afirmarea națiunii: Mișcarea națională românească din Transilvania 1860-1914*, București, Edit. Enciclopedică, 2000.

Bottomore¹⁶ prin faptul că ea conduce efectiv viața politică, la un moment dat. În cazul Transilvaniei, politica națională este condusă de această elită, provenită din profesii liberale, asupra căreia guvernul nu putea face presiuni semnificative. Comitetul executiv, format din 16 persoane, alese la Conferința Națională a Partidului Național, din ianuarie 1905, cuprindea: nouă avocați, patru moșieri, un medic și doi clerici. Iar din cei 24 de candidați cu care partidul a participat la alegerile pentru Parlamentul Ungariei, din același an, 15 erau avocați și 5 erau mari deținători de terenuri, dar care se ocupau și de afaceri bancare și industriale¹⁷.

În acest context, preoții și bruma de intelectualitate a satelor românești vor constitui ținte în care autoritatea austro-ungară va lovi, în mod sistematic, considerându-i pe aceștia conducători de conspirații politice și de întruniri secrete.

În perioada de mari răsturnări politice dintre anii 1849 și 1867, guvernatori ai Transilvaniei vor fi: Ludwig baron von Wohlgemuth (1849-1851), Karl Borromäus Fürst von Schwarzenbeger (1851-1858), Friederich Prinz von Liechtenstein (1858-1861), Imre gróf Mikó de Hidvég (1860-1861) și Ludwig Graf Folliot de Crenneville (1861-1867). Aceștia vor desfășura o politică favorabilă restaurației autorității imperiale, care îi va nemulțumi nu numai pe români, care își văd limitate drastic aspirațiile de emancipare națională, ci și pe maghiari, care își doreau hegemonia absolută asupra Transilvaniei, precum și pe sași, care reclamau autonomia zonelor în care era recunoscută administrația lor. Amestecul puterii vieneze în organizarea pământului regesc, neacordarea drepturilor cerute de revoluționarii sași, care au luat parte la lupte, susținând Curtea Imperială, au determinat o stare de decepție în raport cu interesele Vienei și de cele ale Împăratului. Un exemplu îl constituie situația delegatului sas Fr. Sachsenheim, care după ce s-a întors din Viena cu mâna goală, adică fără sancționarea propunerilor comunității săsești de către împărat, a afirmat că „sacrificiile repetate pentru Casa imperială nu au avut nici un rost”¹⁸.

În anul 1881 are loc congresul de unificare al celor două partide naționale PNR din Transilvania și PNR din Banat și Ungaria. Programul a fost următorul: **Programa partidei naționale române din Ungaria și Transilvania, stătorită în conferința electorală din Sibiu la 12-14 mai 1881.** Partida națională va lucra pe teren legal pentru obținerea următoarelor drepturi: 1. Încât privește Transilvania recăștigarea autonomiei sale. 2. Introducerea prin lege a usului limbi române în toate ținuturile locuite de români atât în administrație cât și în justiție. 3. În ținuturile locuite de români aplicarea de funcționari români, iar dintre neromâni numai din aceia, care știu vorbi și scrie românește și care cunosc moravurile

¹⁶ Bottomore, T. B., *Elites and Society*, Routledge-Londra-New York, Penguin Books, 1993, p. 15-17.

¹⁷ Weber, Max, *op. cit.*, p. 292.

¹⁸ *Acte și date*, Pesta, 1870, în tipografia lui Em. Bartalits, p. 130-136.

poporului român; și delăturarea usului de astăzi de a se aplica ca funcționari indivizi necunoscuți și necunoscători de popor. 4. Revizuirea legii despre egala îndreptățire a naționalităților în favoarea acestora; loiala și reala executare a tuturor legilor. 5. Eluțarea și susținerea autonomiei bisericilor și școlilor confesionale, ca unor chestiuni curate de naționalitate. Prevederea din visteria statului a școlilor române și a altor institute de cultură națională în proporțione cu sacrificiile de sânge și avere, ce le aduce naționalitatea română pentru patrie; având de a se înlătura legile și ordinațiunile, care să fie contrare dezvoltări naționale. 6. Crearea unei legi electorale pe baza sufragiului universal, sau cel puțin ca fiecare cetățean, care e supus la dare directă să fie investit cu drept de alegere. 7. Fiindcă prosperarea statului e condiționată de mulțumirea tuturor cetățenilor săi, iar prin protejarea unei naționalități și suprimarea celorlalte se provoacă nemulțumire, se tulbură liniștea locuitorilor și se nutrește ura reciprocă: partida națională va lupta contra tuturor tendințelor de maghiarizare manifestate din partea organelor statului pe cale directă și indirectă ca în contra unor fapte nepatriotice. 8. În chestiunile libertăților publice peste tot, precum și a reformelor necesare în administrația publică și mai ales în situațiunea economică-financiară, respectiv în privința sarcinilor publice, devenite nesuportabile, partida națională va conlucra frățeste cu toți aceia, care mai vâros vor ține cont de interesele și bunăstarea poporului peste tot. 9. Chestiunea dualismului nefiind, astăzi, la ordinea zilei, partida națională își rezervă (dreptul, n.n.) de a se pronunța asupra ei la timpul său”.¹⁹ Cel mai important moment din Istoria Partidului Național Român din Transilvania a fost elaborarea în înaintarea către împăratul Fancisc Iosif a *Memorandului*, în anul 1892. Întregul comitet executiv al PNR a fost pus sub acuzare, în frunte cu Ioan Rațiu. Procesul s-a desfășurat la Cluj, iar memorandiștii au fost condamnați la închisoare. Din anul 1905 tactica partidului a fost numită **activism**, adică participare la alegerile din Regatul Ungariei. **Declarația de la Alba Iulia**, din 1 decembrie, 1918, prin care Tansilvania s-a unit cu România, va fi programul partidului, până la fuziunea, din anul 1926, cu Partidul Țărănesc, când s-a format Partidul Național Țărănesc.

Decizia guvernului maghiar, privind Comitetul Central, ales în Conferința Națională din 7-8 martie 1869, de la Miercurea Sibiului, reafirmată cu ordinul nr. 1213, din 8 aprilie 1869, consfințește constituirea acestei structuri politice românești. În perioada 1881-1902, partidul a avut următorii conducători: Nicolae Popea (1881 - 1882); Partenie Cosma (1882 - 1883); George Bariț (1884 - 1888); Ioan Rațiu (1889 - 1890); Vicențiu Babeș (1890 - 1891); Ioan Rațiu (1892 - 1902).

Cercetătorii problemei sunt mereu tentați să analizeze fenomenul românesc din Transilvania din perspectiva drepturilor reclamate de românii

¹⁹ *Acte și date*, Pesta, 1870, în tipografia lui Em. Bartalits, p. 136-137.

transilvăneni și neonorate din partea Curții Aulice de la Viena. În general, fenomenul politic românesc transilvănean este scos din contextul european, context în care, după modelul Imperiului Britanic și al Imperiului Habsburgic, se căuta, cu febrilitate, o unitate în diversitate. Dacă marile state, precum Franța și Anglia, căutau, încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, o soluție pentru constituirea Statelor Unite ale Europei, așa numitele state „federaliste”, precum Imperiul Habsburgic, se confundau cu luptele de emancipare națională din interiorul lor, notabile fiind luptele maghiarilor, croaților, românilor, sârbilor și slovacilor. Din perspectivă istorică, cercetătorul problemei are datoria de a se elibera de sugestiile politicului și de amintirile stereotipizate ale trecutului, pentru a așeza faptele și interpretarea lor pe o cale de mijloc, atribuind, după cum se spune, „fiecăruia ce i se cuvine”. După anul revoluționar 1848, Imperiul Habsburgic a rămas, indiscutabil, un stat conservator. Dar, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, termenul de „conservatorism” nu mai are conotația dură din epoca lui Metternich, ci se apropie, lent, de înțelesul general pe care viața politică din Anglia îl conferă, pentru întâia oară conservatorismului, acela de atitudine precaută și temporizatoare în fața reformelor, fără, însă, a le exclude. Este, dacă am vorbi în termenii lui Titu Maiorescu, evitarea „formelor fără fond”, adică aplicarea unor reforme, în condițiile în care, cei vizați sunt capabili să le aprecieze și să le exploateze corect. Acest reformism, venind „de sus”, din partea Curții Aulice, nu din inițiativa celor cărora le era destinat, acționând cu încetinitorul, este fenomenul care permite să se vorbească, în mod real, despre modernizarea sistemului politic al Imperiului Habsburgic, după anul 1849. Acest proces, relativ greoi și aparent ineficient, s-a produs, în mod real, chiar dacă beneficiarii lui l-au considerat ineficient sau chiar retrograd. În majoritatea cazurilor, reformele din Imperiul Habsburgic, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sunt susceptibile a fi privite din puncte de vedere opuse, conducând, evident, la judecăți de valoare diferențiate, după cum ele au ca sursă de inspirație oficialitatea sau opoziția, aceasta din urmă reprezentată pregnant de istoriografia naționalităților din imperiu sau de cea a unor state europene, aflate în conflict cu respectivul imperiu. Un exemplu al acestei ambiguități reformiste îl constituie scurta perioadă a neoabsolutismului, dintre anii 1850-1860. Ea a fost precedată de o semnificativă încercare de conciliere, pe cale constituțională, între centralism și federalism. În comparație cu neoabsolutismul francez, cel austriac a fost mai puțin doctrinar, mai pragmatic și, nu arareori, a oscilat între mai multe direcții. Încă din anul 1795, marele filosof german, Immanuel Kant, (1724-1802), sub influența gândirii abatelui de Saint-Pierre și a lui Jean Jacques Rousseau, elabora proiectul de pace perpetuă a Europei, **Zum ewigen Friede**, punând sub semnul întrebării dominația vechilor structuri, atât în sfera relațiilor sociale intrastatale, cât și la nivelul sistemului internațional. Prin acest proiect se regenera speranța că a sosit vremea punerii vieții întregului continent pe alte baze, democratice, determinând formularea unor noi proiecte de

asigurare a păcii și unității Europei, prin reorganizarea radicală a acesteia. Mijlocul preconizat, în acest scop, îl constituia ieșirea statelor din starea de ilegalitate, care reprezintă principala sursă a războaielor, și instituirea unui nou tip de societate internațională, a unui „stat al națiunilor”, de tip federativ, care să garanteze securitatea și protecția pentru toate țările, indiferent de mărimea lor. Filosoful german propunea ca această societate să se realizeze în mod treptat, pornind de la un nucleu puternic, asigurat de un popor cu un sistem de stat republican, extinzându-se, apoi, la nivel continental, și, în final, la întreaga lume. Tot Immanuel Kant propunea ca, până la materializarea acestui ideal federal, să se încheie o alianță, de tip confederativ, între state, care să garanteze excluderea războaielor și a abuzurilor de orice tip. Chiar dacă proiectul nu include o detaliere concretă, instituțională, a funcționării sistemului federativ preconizat, el marchează, totuși, un moment de referință, esențial în încheierea unei concepții unitare, care să includă, deopotrivă, idealurile pacifismului, liberalismului și federalismului, prin formula unei federații libere, a unor state cu regim republican constituțional, bazată pe rațiune și drept internațional, cu garantarea reciprocă a drepturilor.

Pentru Wilhelm Josef von Schelling (1775-1854), magistrul al unor gânditori precum Arthur Schopenhauer, Søren Aabye Kierkegaard, sau Henri Bergson, reconcilierea totală a popoarelor europene este obiectivul esențial, prin cooperarea liberă între stat și biserică, alianță care constituie baza unității durabile a continentului în fața pericolelor care îl amenință dinspre Răsărit. El condamnă, deopotrivă, tendința Bisericii de a adopta forme de organizare caracteristice statului, precum și tirania statală, dornică de a impune uniformizarea spirituală. Consideră că adevărata unitate este posibilă doar prin religie, menirea statelor fiind aceea de a proteja principiile religioase care permit uniunea popoarelor pe temeiul comunității convingerilor spirituale. Wilhelm Josef von Schelling propune instituirea unei federații europene, a unei Curți de Justiție Internaționale, care să asigure supunerea statelor membre unor legi comune și continuitatea și durabilitatea constituțiilor politice, garantate reciproc. Elaborările cele mai semnificative ale acestei orientări provin, cum era și firesc, din mediul spiritual german. În plan european, idei similare sunt exprimate și de Joseph de Maistre (1754-1821), ambasador al Sardiniei la Sankt Petersburg, susținător al unității europene sub egida papală, cu reunirea ecumenică a catolicilor, protestanților și ortodocșilor, și cu restrângerea suveranității statale, fără distrugerea ei totală. Cel mai elaborat proiect, în acest sens, îi aparține lui Henri de Saint-Simon-Sandricourt (1760-1825), autor, în anul 1814, împreună cu istoricul Augustin Thierry, al unui plan de reorganizare a societății europene, prin reunirea popoarelor sale într-un singur corp politic, cu păstrarea, totodată, a independenței lor naționale. Este un adevărat proiect-pilot al Statelor Unite ale Europei, în care se încorporează, deopotrivă, elemente ale liberalismului, pacifismului și ale socialismului utopic, într-o formulă de organizare de natură federativă. Conectați la elementele directoare ale acestor

proiecte europene, politicienii transilvăneni români, în frunte cu Ioan Rațiu și Ilie Măcelariu, inițiau o serie de proiecte federative, vizând, în principal, Transilvania, dorind ca această provincie să iasă de sub hegemonia maghiară. Conducătorii Ungariei, de atunci, precum și cei de acum, știau foarte bine că, fără înglobarea și contribuția materială și teritorială a Transilvaniei, adusă drept gaj material, nu au sorți de izbândă, în pertractările diplomatice cu o structură statală, evident superioară, precum Austria acelor vremuri. Același idealism contradictoriu se întâmpina și în viziunea poetului Heinrich Heine, inspirator și organizator al organizației **Tânăra Germanie**, pentru care Europa naționalităților, într-un spirit federalist al armoniei în diversitate, reprezenta o etapă obligatorie în calea spre înfrățirea universală. Un alt curent, venit din cadrul orientărilor moderate, marcat de numele lui Cesare Balbo și al lui Camillo Cavour, mergea mai departe, considerând Europa unită nu numai pe temeuri istorice, religioase, cutumiare sau civile, ci și prin sistemul politic unitar al principiului echilibrului de forțe, care nu permite hegemonia nici unei puteri datorită contraponderii reprezentate de interesele comune ale celorlalte state de a-și menține independența. Acest sistem politic se întemeia pe preceptele juridice ale dreptului internațional și pe formula instituțională concretă a Concertului european, instituit de marile puteri după înfrângerea Franței napoleoniene. În acest context, mitropolitul Andrei Șaguna afirma, pe bună dreptate: „Noi nu putem înainta până nu vedem elementul nostru în Austria reunit într-un trup moral, până nu-l vedem chemat ca națiune la viața constituțională sub sceptrul Austriei”, în condițiile în care Imperiul părea, pentru cei mai mulți români din Transilvania, singura structură statală în care puteau conviețui cu deplină legitimitate și încredere, iar împăratul era, pentru bătrânii locuitori români ai Transilvaniei, prin actul ungerii sacerdotale, chiar locțiitorul lui Dumnezeu pe pământ și făcea parte dintr-un univers familiar și intangibil, prin tradiția ancestrală a respectului față de coroana voievodală, domnească sau imperială. Pe de altă parte, formularea mai multor proiecte ale unei posibile „Confederații Dunărene”, constituită pe structura administrativă a Imperiului Habsburgic, constituie argumentul că această structură nu numai că răspundea cerințelor timpului, modernizându-se, încet dar eficace, dar părea și destul de flexibilă pentru a concilia tendințele centrifuge ale numeroaselor naționalități pe care le îngloba. Tendințele pe cât de numeroase, pe atât de divergente, ilustrate atât de forțele revoluționare naționale din interior, cât și de grupările politice ale emigrației pivotau în jurul câtorva proiecte principale, între care: * păstrarea structurilor imperiale, dar reorganizarea Monarhiei într-o federație de naționalități cu un anumit grad de autonomie, păstrându-se rolul central al dinastiei ca factor integrator al spațiului dunărean; dezmembrarea Imperiului și reconstituirea unei Confederații Dunărene, mult lărgite, din punct de vedere teritorial, aflată sub protectorat turcesc, cu o structură administrativă democratică, conform intereselor naționalităților care urmau să recompună Confederația; * reorganizarea Monarhiei

în 15 state federale componente: Austria Germană, Boemia Germană, Boemia Cehă, Moravia, Slovacia, Ungaria, Galiția Occidentală, Galiția Orientală, Secuimea, Transilvania, Voivodina, Croația, Slovenia, Trento și Triest, fiecare avându-și propria Constituție, propriul guvern și parlament, propria justiție, toate acestea raportându-se la existența unor instituții federale, cu sediul la Viena, incluzând un guvern central, un parlament, ales prin vot direct, precum și organe federale de justiție. Aceste soluții porneau de la o mai veche inițiativă a liderului ceh Frantisek Palacky, care, în cadrul dietei imperiale de la Kromerize (Kromerize), din anul 1849, formulase o structură austro-slavistă de reorganizare, compusă din opt mari unități, reprezentând entități culturale și lingvistice autonome, cuprinzând provinciile germano-austriece, ceho-slovace, polono-ucrainiene, ilirice, italiene, sud-slave, maghiare și române, cu drepturi egale și depline de reprezentare, la nivel central. Tebuie menționat faptul că soluția federației de 15 state îi aparține deputatului român, Aurel C. Popovici. Politicianul român are meritul de a fi sintetizat numeroasele proiecte federaliste românești al căror inițiator fusese mitropolitul Andrei Șaguna. În concepția sa despre o „Austrie unită”, înaltul ierarh ortodox transilvănean combina atât elemente de centralism, cât și de federalism. Andrei Șaguna ar fi dorit să extindă, în întreaga Monarhie, un Cod de legi austriac, uniform, sau o Constituție, ca mijloc de eliminare a privilegiilor locale, care, în accepțiunea generală, cu excepția clasei nobiliare maghiare, își pierduseră orice valabilitate, în epoca modernă, și obstacolau, în mod evident, evoluția progresului social. Cunoscând stările de lucruri locale, mitropolitul ortodox propune păstrarea unui anumit grad de autonomie provincială, menit să faciliteze dezvoltarea specifică a diferitelor naționalități, în cadrul concertului general federal. Patriot înflăcărat și politician deosebit de instruit și abil, Aurel C. Popovici, alături de Șaguna și de marii bărbați care luptau pentru emanciparea națională, nutrea dorința de a vedea cele patru milioane de români din Austro-Ungaria egal îndreptățiți cu celelalte naționalități, pe plan politic, economic și cultural, iar, apoi, pe măsura evoluției evenimentelor, întrevedea momentul favorabil unirii tuturor românilor în străvechile hotare ale Daciei Mari. Principalele sale lucrări sunt: *Republica, Călauza fericirii, Cuvinte înțelepte, Principiul Naționalităților, Naționalism sau democrație?, Die Vereinigten Staaten von Großösterreich* (Statele Unite ale Austriei Mari). Publicată în anul 1906, lucrarea referitoare la reorganizarea Austriei Mari, pornind de la experiența federalismului elvețian și american, se constituie într-un proiect monografic destinat edificării federației austriece, menit să mențină și să asigure echilibrul politic în Europa Centrală și de Est. Propunând soluții politice realiste, lucrarea deputatului român a avut un rol pozitiv în orientarea opiniei publice din Imperiu. Firul roșu al acesteia va fi urmat în revendicările formulate în *Memorandumul*, din anul 1892, în care se cerea ca sistemul de guvernare „să fie reformat în patria noastră, astfel ca să se asigure drepturile, odată câștigate, și să se țină seama de interesele legitime ale tuturor

popoarelor ce compun statul ungar poliglot, să se ia, cât mai curând, inițiativa pentru asocierea internă a popoarelor și, cu încredere împrejurul Tronului, să emulăm cu toți întru consolidarea și fortificarea patriei comune”. Putem afirma, cu îndreptățire, că soluțiile pozitive, oferite de politicienii români, din timpul lucrărilor Dietei de la Sibiu, precum și din timpul regimului dualist, chiar dacă nu au reformat din temelii imensul edificiu imperial și nu au putut determina importante luări de poziție din partea reprezentanților celorlalte naționalități, au avut meritul de a fi democratice, progresiste și pragmatice, constituindu-se în repere certe de reformare a structurilor anchilozate ale Europei.

OMUL, CHIPUL LUI HRISTOS ȘI TRIMITEREA LUI ÎN LUME PENTRU PROPOVĂDUIREA EVANGHELIEI

CRISTIAN SONEA

ABSTRACT. *The Man, Image of Christ and His Sending in World to Propagate the Gospel.* The Christian mission refers to the participation of the members of the Church to the process of fulfilling God's will on Earth. The members of the Church, both the clergy and the other Christians, form God's people that perpetuate the sending of Jesus Christ and The Holy Spirit on Earth, therefore, having themselves a vocation as missionaries. The missionary responsibility of man has its source in Christ, the Archetype of Adam. Man - a theological being created by the image of Christ - is constituted as a missionary. The embodiment in the Church ("The body of Christ") through the Holy Mysteries provides man with legitimacy in his mission. By virtue of the Christological ontology, the man becomes an organ of Christ, through Whom Christ Himself achieves his works in the Church and in the world until the end of the time. Christ is the Prophet or the Teacher and in Him, the life of God is revealed to people. From a missionary perspective, the apostolic constitution and the quality of a member of the Church turn each human being into a propagator of the Gospel.

Introducere

Ca act al voinței și lucrării mântuitoare a lui Dumnezeu, misiunea creștină este activitatea în care se unește lucrarea lui Dumnezeu și a omului, după măsura proprie fiecăruia. Este activitatea prin care Dumnezeu trezește și cheamă creatura căzută la mântuirea și desăvârșirea ei în Iisus Hristos. În acest sens, misiunea creștină face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire și desăvârșire a lumii, constituind acea parte care se realizează în istorie prin Biserică și prin membrii acesteia.¹ Misiunea creștină presupune participarea membrilor Bisericii la realizarea pe pământ a voinței lui Dumnezeu „*Care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină*” (I Tim. 2, 4).

Membrii Bisericii, clerul și credincioșii, formează poporul lui Dumnezeu. Aceștia perpetuează trimiterea lui Iisus Hristos și a Duhului Sfânt în lume, sunt rânduiți ei înșiși cu o vocație misionară pe care o activează, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel, spre dobândirea mântuirii (I Tes. 5, 9).

¹ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2002, p. 4.

Deci, trimiterea poporului lui Dumnezeu în lume pentru înfăptuirea misiunii vizează în fapt mântuirea. Dobândirea acesteia este rezultatul împreună lucrării omului cu Dumnezeu. În această relație omul depune eforturi pentru câștigarea mântuirii proprii ca persoană, ca ființă comunitară și eclesială. Faptul că misiunea are în vedere mântuirea, care se câștigă numai în Biserică, ne îndreptățește să întărim afirmația că misiunea creștină ține de însăși ființa Bisericii.² Mântuirea în sine este un proces al comuniunii și nu unul al individului, în fapt nu există mântuire în solitudine, în starea de autoizolare egoistă.

Trimiterea omului pentru înfăptuirea misiunii ține de trimiterea Fiului în lume de Tatăl și are în centru pe Hristos. Dar cum în orice expresie a vieții creștine lucrarea lui Hristos este făcută cu prezența Duhului Sfânt, misiunea nu poate fi concepută fără Duhul lui Hristos. Duhul Sfânt ne „recapitulează” pe toți în Hristos. El formează Biserica.

În Biserică avem inaugurată ca anticipare Împărăția cerească, viața veșnică cu Dumnezeu. În consecință, omul împlinește misiunea lucrând potrivit *darului* primit (Rom. 12, 6-10) pentru dobândirea veșniciei. Oamenii sunt creați pentru viața veșnică, dar „aceasta depinde nu numai de Dumnezeu, ci și de ei înșiși și de ajutorul ce și-l dau”³ unii altora.

O misiune creștină ce caută în primul rând eternitatea sau împărăția lui Dumnezeu, oferă istoriei adevărata valoare. Aceasta salvează impunerea unui nou tip de „creștinism activist, necontemplativ, social și extrovertit, a unui ascetism social și eticist, și a unui laicism militant de tip sectar – toate de inspirație protestantă”⁴. O astfel de misiune descoperă, totodată, rolul credincioșilor în fața afirmării unui clericalism triumfalist⁵ caracterizat printr-o adâncire alarmantă a distanței dintre fețele bisericesti și credincioșii creștini botezați în numele Sfintei Treimi și pecetluiți cu darul Duhului Sfânt.

² „*You are the Light of the World*”. *Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publication, Geneva, 2005, p. 8; Toți misiologii ortodocși sunt de acord asupra faptului că misiunea este ținută de ființa Bisericii. Vezi pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 6; David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1054, 1997, p. 207, Anastasios of Androussa, *Orthodox Mission – Past, Present, Future*, în George Lemopoulos (ed.), *Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1989, pp. 81-83; Ion Bria, *Go Forth in Peace: Orthodox Perspective on Mission*, Geneva: World Council of Churches, 1986, pp. 12-14; James J. Stamoelis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, p. 103-127; pr. prof. dr. Boris Bobrinsky, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 133; Alexander Schemann, *Church, World, Mission. Reflection on Orthodoxy in the West*, St. Valdimir's Seminary Press, Crestwood, NY 10707, 1979, pp. 209; *Biserică, lume, misiune*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 299; Pr. Petraru Gheorghe, *Misiologie Ortodoxă*, vol. I, Editura Panfilus, Iași, 2002, p. 13; pr. conf. dr. Mihai Himcinschi, *Misiune și Dialog*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 11.

³ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 96.

⁴ Diac. Ioan Ică, „*Îndumnezeirea*” omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor în Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 16.

⁵ Mihail Neamțu, *Clericalism și sacerdoțiul universal în Dilema Veche*, anul II, nr. 81 - 05 august 2005, ediția on-line: www.dilemaveche.ro/index.php?nr=81&cmd=articol&id=2993

În acest context este evident că vocația misionară a omului trebuie să se fundamenteze pe o antropologie autentic ortodoxă care „de la Sf. Irineu, trecând prin capadocieni și Sf. Maxim și până la Sf. Grigorie Palama a rămas fidelă intuiției unei relații organice între natura umană creată după chipul lui Dumnezeu = după chipul lui Hristos și harul divin de care acesta are nevoie pentru a-și realiza asemănarea îndumnezeitoare și înfietoare cu Dumnezeu în care își actualizează desăvârșirea ontologică”⁶.

Cu această moștenire, omul, hristoformizat și înduhovnicit, pornește în misiune având ca țintă finală *viața dumnezeiască*. Aceasta este un *dar* și în același timp *îndatorire*⁷ pe care nu o poate dobândi decât în Biserică, în relație cu Dumnezeu și cu semenii. Modul în care omul dobândește îndumnezeirea ține de taina persoanei umane și a lui Dumnezeu Însuși. În Persoana lui Hristos aceste taine sunt descoperite. De aceea, în perspectivă misionară, Iisus Hristos „se află și trebuie să rămână în centrul teologiei, al vieții și misiunii creștine”⁸ în general și al misiunii omului în special.

Având în vedere această realitate, demersul nostru care vizează propovăduirea Evangheliei, una din coordonatele împlinirii misiunii, are ca punct de pornire antropologia biblică și patristică. Aceasta pentru că în Hristos, Arhetipul și Thelosul omului, se află izvorul vocației și responsabilității misionare a fiecărui creștin. Omul, ființă teologică creată după chipul lui Hristos, are o constituție misionară.

1. Crearea omului după Chipul Logosului întrupat, premisă a vocației misionare a omului

Misiunea omului se întemeiază pe misiunea lui Hristos. O corectă înțelegere a acestei vocații misionare necesită, în primul rând, o referire la teologia trinitară⁹. Pe de o parte, trimiterea apostolilor la misiune se fundamentează pe faptul că Hristos

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ John Meyendorff, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare*, traducere din limba engleză de pr. prof. dr. Alexandru Stan, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 186.

⁸ Pr. prof. dr. Valer Bel, *Perspectiva creștină ortodoxă asupra sfârșitului vieții pământești și pregătirea pentru viața veșnică*, comunicare susținută la simpozionul *Medicii și Biserica*, ediția VI-a, Bistrița-Năsăud, aprilie 2007.

⁹ În marea lor majoritate misiologii ortodocși sunt de acord că misiunea creștină își are temeiul său adânc și punctul de plecare în însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi. Vezi pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 1 Premise teologice*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2004, p. 12; *Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook*, Compiled and edited by Ion Bria, WCC, Geneva, 1982, p. 3, Episcop Anastasios Yannoulatos, *Misiune la modul lui Hristos*. „*Facă-se voia Ta*”, raport introductiv la a X-a Conferință Mondială a mișcării „Misiune și Evanghelizare”, San Antonio, 1989, trad. de pr. prof. dr. Ioan Ică, în „*Revista Teologică*”, I, 1991, nr. 3, p. 87; James J. Stamoelis, *Eastern Orthodox Mission Theology Today*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1986, p. 103-12; Pr. Gheorghe Petraru, *Ortodoxie și Prozelitism*, Trinitas, Ed. Mitropoliei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 47-55; pr. conf. dr. Mihai Himcinschi, *Doctrina trinitară ca fundament misionar*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2004; *Biserica în Societate. Aspecte misionare ale Bisericii în societatea actuală*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2006, p. 38.

Însuși este trimis de Tatăl în Duhul Sfânt (In. 20, 21-23), iar pe de altă parte omul însuși este „chip al lui Dumnezeu”, al Treimii (Fac. 1, 26-27; 5, 1; 9, 6), ființă personală care prin relațiile de comuniune pe care le trăiește reveleză însăși comuniunea veșnică a Sfintei Treimi, mișcarea iubirii Tatălui către Fiul în Duhul Sfânt, și prin Aceasta, către întreaga lume pentru a ne face părtași la viața dumnezeiască.

După învățătura creștină, omul este adus la existență de Dumnezeu printr-un act creator special (Fac. 1, 25; Ps. 118, 73), ca sinteză a lumii materiale și a celei spirituale. El este ființă teologică, creată după chipul lui Dumnezeu, având calitatea de persoană și natură, dar și datoria de a trăi în relație de comuniune cu Dumnezeu și cu semenii.

Pornind de la premisa că taina omului nu poate fi explicată independent de Dumnezeu trebuie să spunem că omul își găsește împlinirea și firescul naturii sale în Iisus Hristos. Din acest motiv, pentru a vorbi despre o antropologie creștină, va trebui să găsim locul omului, „chip al lui Dumnezeu”, în discursul hristologic.

În Hristos este recapitulată umanitatea în ansamblul ei și primește, în El și prin El, moștenirea Împărăției lui Dumnezeu. Fiul este trimis în lume pentru a-i trage la Tatăl pe toți și a-i face părtași comuniunii cu Dumnezeu în persoana divino-umană a lui Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat este Creatorul și Mântuitorul lumii, fiind, prin aceasta, centrul într-un dublu sens. Ca Logos etern al Tatălui, El este temeiul și modelul, sensul existenței umane. Ca persoană divino-umană, ca Logos întrupat, El este Arhetipul după al cărui chip am fost creați (n.n), partenerul și izvorul dialogului nostru cu El și cu celelalte ființe umane.¹⁰

Biserica Ortodoxă învață că Hristos este *Arhetipul* și *Thelosul* existenței umane. Hristos Cel istoric este Prototipul pe care l-a avut Dumnezeu în minte când a creat primul om. Făcătorul a văzut de mai înainte și l-a creat pe Adam potrivit cu acest Prototip. Prin urmare Adam a fost creat după chipul Cuvântului Care avea să-și asume în timp, ca Hristos, firea omenească și să Se arate ca un om desăvârșit pe pământ.¹¹

La Sfântul Apostol Pavel, discursul antropologic biblic primește un profund conținut hristologic. Astfel, vorbindu-le romanilor despre roadele îndreptării prin credința în Iisus Hristos și despre faptul că prin Hristos a venit împăcarea în urma greșelii lui Adam, prin care a venit moartea (Rom. 5, 12), apostolul îl numește pe acesta din urmă „*chip al celui ce avea să vină*” (Rom. 5, 14). Prin urmare Adam, omul în care *toți au păcătuit* este zidit după chipul celui ce avea să vină, Hristos. El nu este doar Cel ce vine ci și Cel ce a fost întrucât Hristos „*este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tromuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate. Și El este capul trupului, al Bisericii;*

¹⁰ *Go Forth in Peace. A pastoral and Missionary Guidebook*, WCC, Geneva, 1982, p. 4.

¹¹ P. S. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristos sau Logosul înomenit*, Editura România creștină, 1998, p. 6; vezi de asemenea Adrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației*, Editura ASAB, București, 2004, pp. 166-204.

El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate.” (Col. 1, 15-18), „*Cel Ce dintru-început a fost în chipul lui Dumnezeu*” (Filip. 2, 6), după cum El însuși mărturisește despre Sine că este „*Cel dintâi și Cel de pe urmă*” (Apoc. 1, 17).

Sfântul Apostol Pavel subliniază în aceste texte, și în special în cel de la Coloseni, nu atât relația Cuvântului cu Tatăl și supratemporalitatea Fiului, cât semnificația Lui Hristos pentru om. Acest aspect are în sine o mare importanță pentru că face evidentă dimensiunea hristologică a antropologiei Sfântului Apostol Pavel. Această dimensiune a termenului „chip” se manifestă și în învățătura fundamentală a Sfântului Apostol potrivit căreia omul pentru a fi întreg, pentru a se împlini, trebuie să poarte „chipul” omului „ceresc”, adică cel al lui Hristos (I Cor. 15, 49), să ajungă la „*măsura vârstei plinătății lui Hristos*” (Efes. 4, 14), și aceasta „*ca el să nu mai fie prunc*” (Efes. 4, 14). „Pentru Sfântul Apostol Pavel, majoratul omului coincide cu hristificarea lui.”¹²

Oamenii găsindu-și structura arhetipală în umanitatea îndumnezeită a lui Hristos se îmbracă întru Acesta și se reînnoiesc spre cunoaștere „*după chipul Celui Ce i-a zidit*” (Col. 3, 10) devenind făptură nouă. Mor împreună cu Hristos, învie împreună cu El, trăiesc o viața ascunsă cu Hristos în Dumnezeu, „*iar când Hristos, Care este viața voastră, Se va arăta, atunci și voi, împreună cu El, vă veți arăta întru slavă*” (Col. 3, 1-4).

Așadar, după Sfântul Apostol Pavel, omul este chipul Chipului lui Dumnezeu (*eikón Eikónos*), adică al lui Iisus Hristos. După chipul lui Hristos a fost creat, întru Hristos a fost mântuit, viața cu Dumnezeu este în Hristos și tot cu El creștinul, a cărui *viață este Hristos* până la moarte, se va arăta întru slavă în ziua cea de apoi.

Sfinții Părinți în același duh scripturistic caută să adâncească mai mult antropologia hristologică paulină legând calitatea lui *Hristos – Chip al lui Dumnezeu* de învățătura cărții Facerii, *omul – chipul lui Dumnezeu*. Pornind încă de la Părinții apostolici, de la Sfântul Irineu, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Maxim Mărturisitorul, ajungând până la Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Nicolae Cabasila este clară distincția că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu și omul chipul lui Hristos, că, adică *omul este chip al Chipului*. „*Peste toate a plăsmuit... pe om, ființa cea mai măreață și mai aleasă, chip al icoanei Lui*” (Sfântul Clement Romanul)¹³. „*Prin urmare după cum spune Sfântul Apostol Pavel, Adam «este chip al Celui ce avea să vină», (Rom. 5, 14) pentru că Logosul, Creatorul tuturor lucrurilor a prefigurat în El iconomia mântuirii neamului omenesc care urma să vină prin Fiul Omului*” (Sfântul Irineu).¹⁴ „*După Însuși Chipul Său i-a făcut pe ei, dându-le și puterea Cuvântului Lui, ca având-o în ei ca un fel de*

¹² Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 8.

¹³ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, în PSB vol. 1, Ed. IBMBOR, București, 1979, p. 63.

¹⁴ Irenaeus, *Against Heresies, in Ante-Nicene Fathers*, Volume 1, *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus*, Edited by Alexander Roberts, D. D. & James Donaldson, LL. D. revised and chronologically arranged, with brief prefaces and occasional notes by A. Cleveland Coxe, D. D. , p. 455; vezi și John Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford University Press, 2000, p. 58.

umbră a Cuvântului și făcându-se raționali, să poată rămâne în fericire...Fiindcă așa cum cuvântul nostru este chip al Cuvântului care este Fiul lui Dumnezeu, așa și înțelepciunea creată în noi este însuși chipul Celui ce este Înțelepciunea Lui” (Sfântul Atanasie cel Mare).¹⁵ „Să înțelegem că, dacă Dumnezeu-Fiul, cel unul născut, a făcut pe om «după chipul lui Dumnezeu», atunci nu trebuie să mai facem nici o deosebire între dumnezeirea Tatălui și a Fiului întrucât Sfânta Scriptură numește Dumnezeu și pe unul și pe celălalt, Cel care a făcut pe om și Cel după chipul Căruia a fost făcut” (Sfântul Grigorie de Nyssa).¹⁶ Creația omului „după chipul lui Dumnezeu Care l-a plăsmuit, s-a făcut dintru început pentru El (Hristos), ca să poată cuprinde cândva Arhetipul; și legea din Rai dată de Dumnezeu a fost pentru El (Hristos), ca să ajute pe om să fie călăuzit spre Hristos” (Sfântul Grigorie Palama).¹⁷ „Ni s-a dat rațiunea/după chipul Rațiunii (Cuvântului)/ Căci suntem raționali din Cuvântul...Ascultă-L pe Cuvântul însuși: Cuvântul e Dumnezeu din Dumnezeu și împreună veșnic cu Tatăl și cu Duhul/ Astfel și sufletul meu este după Chipul Lui” (Sfântul Simeon Noul Teolog).¹⁸ „Doar chiar dintru-nceput, așa a fost adusă firea omului pe lume, pentru ca prin minte și voință să ajungă făptură nouă, judecata minții de aceea ni s-a dat, ca să putem cunoaște pe Hristos, voința, ca să ne avântăm spre El, iar aducerea aminte, pentru a-L purta în noi, toate acestea așa fiind rânduite din pricină că El a fost modelul după care s-au zidit toate făpturile. Căci nu Adam cel vechi a fost model pentru Adam cel Nou, ci cel vechi a fost luat după chipul Celui nou” (Sfântul Nicolae Cabasila).¹⁹

Toți Sfinții Părinți citați sunt de acord că Arhetipul omului este Hristos și că prin faptul că Adam a fost creat după chipul lui Hristos înțelegem că el trebuia să se înalțe la Arhetipul lui, sau mai exact, să se curățească și să iubească pe Dumnezeu în așa măsură încât Dumnezeu să vină să se sălășluiască întru el. Logosul trebuia să se unească ipostatic cu omul, și astfel, să apară în istorie Hristos, să se arate Dumnezeu-Omul.²⁰

După căderea în păcat a lui Adam, acest lucru nu mai este posibil, însă se realizează și se împlinește în Noul Adam prin „intrarea în lume a Celui întâi născut” (Evr. 1,6), intrare ce reprezintă sfatul cel mai înainte de veci al lui Dumnezeu, taina supremă „ascunsă din veacuri din neam în neam” (Col.1, 26). Taina cea din veci ascunsă neamurilor, iar acum descoperită sfinților Săi este taina lui Hristos. Prin taina lui Hristos Sfânta Scriptură a numit pe Hristos Însuși, iar această taină este unirea negrăită și neînțeleasă a dumnezeirii și a umanității într-un singur ipostas.²¹ Adresându-se egumenului Talasie Sfântului Maxim Mărturisitorul susține explicit acest adevăr:

¹⁵ Sfântul Atanasie cel Mare, *Contra Arieniilor*, în P. S. B. vol. 15, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 11.

¹⁶ Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în PSB vol. 30, Ed. IBMBOR, 1998, p. 48.

¹⁷ Sfântul Grigorie Palama, *Omilie la Lumini*, ed. S. Oikonomos, Athena, 1861, p. 259.

¹⁸ Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnul 44 în Imnele iubirii divine*, traducere de Dumitru Stăniloae în *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, p. 611.

¹⁹ Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, Ed. IBMBOR, București, 2001, p. 195-196.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. III, Editura Humanitas, București, 1999, p. 303.

„Aceasta este taina cea mare și ascunsă; aceasta este ținta fericită pentru care s-au întemeiat toate; acesta este scopul dumnezeiesc gândit mai înainte de începutul lucrurilor, pe care definindu-l spunem că este ținta finală mai înainte gândită, pentru care sunt toate, iar ea pentru niciuna. Spre această țintă (spre unirea ipostatică a naturii divine și umane, spre Hristos) privind, a adus Dumnezeu la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul providenței și al celor providențiate, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. Aceasta este taina (unirea ipostatică) care circumscrie toate veacurile și descoperă sfatul suprainfinit al lui Dumnezeu... Aceasta este taina al cărei vestitor s-a făcut însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu devenit om. Căci Acesta a dezvăluit... însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntru veacurilor începutul existenței și sfârșitul în Hristos”²².

Prin urmare, destinul protologic²³ al omului se descoperă în Hristos, acesta nu poate fi recunoscut cu adevărat decât în figura eshatologică a lui Iisus Hristos. În Fiul lui Dumnezeu întrupat se descoperă taina lui Dumnezeu și taina omului „*El ne-a făcut cunoscută taina voii Sale*” (Efes. 1, 9; 3, 3, 9). În Hristos, Dumnezeul-Om, și în Biserică, locul prezenței Lui sacramentale, omul poate cunoaște în același timp atât „chipul” său adevărat, cât și „Arhetipul”, Modelul divin după a cărui Icoană a fost creat inițial.²⁴ În El taina devine vizibilă întrucât în Persoana lui Iisus Hristos este prezentă Împărăția lui Dumnezeu.

Toate acestea cer o decizie imediată pentru Hristos și o asumare reală a vocației misionare ce rezultă din calitatea omului de chip al lui Hristos. Putem afirma chiar că ontologia omului este una misionară. În virtutea zidiri lui după chipul Sfintei Treimi omul este o ființă personală deschisă spre comunicare și comuniune. Este creat să iasă în întâmpinarea celuilalt și să depășească naturalul spre a da un răspuns creator la chemarea divină. Responsabilitatea apostolică se fundamentează hristologic prin revelarea creației omului după chipul lui Hristos. Hristos este Trimisul prin excelență, în consecință fiecare om este trimis în lume pentru a împlini voia lui Dumnezeu. Constituția lui este una misionară sau apostolică. Misiunea omului se face la modul lui Hristos și în lumina Sfintei Treimi.

Unul din termenii favoriți cu care Iisus Hristos obișnuia să se numească pe Sine era acela de Fiul Omului, care arată că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat întreaga umanitate, cu tot ce ține de materialitatea ei. De aceea pentru cel ce este „chipul Fiului Omului” misiunea nu înseamnă a căuta un element sau altul din materialitatea noastră pentru a fi salvat, ci transformarea timpului prezent și a societății și a

²² Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, în *Filocalia sfințelor nevoițe ale desăvârșirii*, vol. III, p. 304.

²³ Sintagmă utilizată de diac. prof. dr. Ioan Ică jr. în conferința *Provocările lumii contemporane și mesajul Evangheliei*, <http://myplace.ro/resurse-ortodoxe.ro/Predici>

²⁴ Diac. Ioan Ică, „*Îndumnezeirea*” omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor în Panayotis Nellas, *Omul animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 1996, p. 8.

întregii materii într-un alt mod și după o altă dinamică.²⁵ În acest proces omul învață despre sine că este responsabil pentru toată creația și că trebuie să împlinească o importantă misiune față de aceasta, aceea de a împăca cu sine și cu Dumnezeu.

Mântuitorul Iisus Hristos și-a împlinit misiunea pe pământ prin întreita slujire. În virtutea ontologiei lui hristologice, omul devine organ al lui Hristos prin care El lucrează în Biserică și în lume până la sfârșitul veacurilor. Dar nu oricum. Întreita slujire a Mântuitorului este continuată de către poporul lui Dumnezeu în Biserică până la sfârșitul veacurilor. În consecință calitatea fundamentală a misionarului, care-i legitimează misiunea, este aceea de creștin sau membru al Bisericii. Această calitate îndreptățește și obligă pe fiecare mădular al poporului lui Dumnezeu să mărturisească credința în orice timp și orice loc. Credința pe care o mărturisește creștinul este credința cea adevărată în Hristos. Credința cea adevărată se vedește într-o viață curată. Înzestrat cu aceste însușiri (credința adevărată, viața curată) misionarul trebuie să trăiască în iubirea de Dumnezeu și de semenii asemenea Mântuitorului. Iubirea este mobilul care-l împinge pe creștin în misiune. În făptuirea misiunii este însoțită de încercări, insuccese și chiar suferințe, de aceea asumarea Crucii lui Hristos în smerenie trebuie să fie modul în care se face misiunea. Toate suferințele sunt depășite atunci când se ivește rodul misiunii: celebrarea învierii în Hristos și dobândirea mântuirii.

Una din cele trei slujiri ale Mântuitorului Hristos este aceea de Învățător sau Profet. Chemarea profetică a lui Iisus Hristos se referă la Evanghelia propovăduită de El lumii, Evanghelie al cărei conținut este viața lui Dumnezeu descoperită oamenilor în Iisus Hristos. În perspectivă misionară, constituția apostolică și calitatea de membru al Bisericii fac din fiecare om un propovăduitor al Evangheliei.

2. Propovăduirea Evangheliei, datorie a fiecărui creștin

Propovăduirea Evangheliei e o îndatorire specială la care sunt chemați Sfinții Apostoli (Mt. 28, 18-20; Mc. 16, 15) și urmașii acestora, ierarhia bisericească, însă ea nu este atribuită prin exclusivitate clerului întrucât „fiecare credincios este chemat de Mântuitorul însuși a mărturisi (și prin aceasta chiar a predica) înaintea oamenilor.”²⁶

În virtutea preoției universale toți credincioșii trebuie să vestească cuvântul Evangheliei. La Taina Sfântului Botez și a Mirungerii (taina preoției universale), alegerea textului biblic rânduit la momentul citirii Sfintei Evanghelii întărește acest adevăr. În timpul Tainei Ungerii, se citesc ultimele versete ale Evangheliei după Sfântul Evanghelist Matei „*mergând, învățați toate neamurile*”. Prin această citire porunca Domnului se adresează oricărui creștin pecetluit, oricărui laic, „el trebuie să propovăduiască altora ceea ce a primit la Botez”. Alături de misionarii acreditați,

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, Ed. Paideia, București, 1997, p. 72.

orice pecetluit este un „om apostolic”²⁷. Prin toata viața lui, cel botezat este chemat la o mărturisire neîncetată.

Chiar de pe vremea Mântuitorului n-au lipsit credincioși care vesteau cuvântul adevărului și pe care Iisus Hristos nu i-a oprit. Astfel, când Ioan i-a adus la cunoștință că cineva „întru numele Domnului” scoate draci, Iisus a zis: „Nu-l opriți, căci nu e nimeni care, făcând vreo minune în numele Meu, să poată, degrabă, să Mă vorbească de rău. Căci cine nu este împotriva noastră este pentru noi. (Mc. 9, 38-40). Pe unii chiar i-a trimis să-L vestească, chiar dacă misiunea lor este restrânsă numai la familie: „Iar intrând El în corabie, cel ce fusese demonizat Îl ruga ca să-l ia cu El. Iisus însă nu l-a lăsat, ci i-a zis: Mergi în casa ta, la ai tăi, și spune-le câte ți-a făcut ție Domnul și cum te-a miluit” (Mc. 5, 18-19).

Mântuitorul Hristos a chemat așadar, pe toți creștinii la propovăduirea Evangheliei Sale. E adevărat că apostolilor le cere în mod expres acest lucru: „Și mergând, propovăduiți, zicând: S-a apropiat împărăția cerurilor” (Mt. 10, 7) și „Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case” (Mt. 10, 27), dar tot lor le spune „Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri. Iar de cel ce se va lepăda de Mine înaintea oamenilor și Eu Mă voi lepăda de el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri” (Mt. 10, 32-33), iar această obligație de a mărturisi pe Hristos înaintea oamenilor nu se raportează aici numai la apostoli ci la toți creștinii. Istoria ne arată că nu puțini au fost acei creștini care si-au asumat această poruncă și au împlinit-o, devenind „agenți vii” și propovăduitori ai veștii celei bune.²⁸

Faptele Sfinților Apostoli mărturisesc cum că după uciderea diaconului Ștefan în Ierusalim, toți credincioșii au fugit, împrăștiindu-se în toată Palestina și în împrejurimi pentru că erau aspru prigoniți de Saul. Numai Sfinții Apostoli au rămas în Ierusalim (FA 8, 4), iar ceilalți creștini ce „se împrăstiaseră străbăteau țara, binevestind cuvântul” (FA 8, 4). Aceștia au ajuns până în Finicia, Cipru, Antiohia (FA 11, 19), au întemeiat Biserica din Antiohia în care pentru prima dată credincioșii au primit numele de „creștini” (FA 11, 26). „Și erau unii dintre ei, bărbați ciprieni și cireneni care, venind în Antiohia, vorbeau și către elini, binevestind pe Domnul Iisus. Și mâna Domnului era cu ei și era mare numărul celor care au crezut și s-au întors la Domnul” (FA 11, 20, 21). Toți aceștia erau simpli credincioși care predicau cuvântul Evangheliei.

Potrivit indicțiilor Noului Testament și tradiției, Biserica din Roma a fost întemeiată de credincioși simpli. Aici au predicat mai întâi soții Aquila și Priscila, care erau credincioși laici. Apoi, împreună cu Apostolul Pavel au predicat și alți ucenici laici ca Epafras, Tihic, Aristarh etc., precum arată Apostolul Pavel când scrie filipenilor

²⁷ Paul Evdokimov, *Taina Iubirii*, Editura Christiana, București, p. 113.

²⁸ Vezi și Liviu Stan, *Mirenia în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești. Studiu canonic-istoric*, Sibiu, 1939, pp. 64-80.

că „cei mai mulți dintre frați, încredințare având în Domnul prin lanțurile mele, cu mult mai mult îndrăznesc să grăiască fără teamă cuvântul lui Dumnezeu” (Filip. 1, 14). Despre mulți predicatori fără de nume din Biserica Tesalonicului, ne spune tot Apostolul Pavel, că s-au făcut pildă tuturor celor ce cred în Macedonia și Ahaia, pentru că de la ei „a răsunat cuvântul Domnului nu numai în Macedonia și Ahaia, ci-n tot locul a pătruns credința noastră în Dumnezeu” (1 Tes. 1, 8).

Însuși Sfântul Apostol Pavel, în epistolele sale, pe lângă faptul că recunoaște lucrarea învățătoarească misionară a credincioșilor, îi îndeamnă la aceasta. Le cere să fie luminători în lume (Filip. 2, 15), tot ceea ce vor face cu cuvântul sau cu lucrul să fie întru numele Domnului (Col. 3, 17), propovăduirea lor să fie totdeauna plăcută, dreașă cu sare, ca să știe cum trebuie să răspundă fiecăruia dintre cei din afară (Col. 4, 6).²⁹ Predicarea Evangheliei nu presupune exclusiv vestirea cuvântului lui Dumnezeu păgânilor, ci și datoria de a se povățui creștinii între ei după ce și-au însușit adevărul transmis lor de Sfântul Apostol Pavel: „Și, frații mei, sunt încredințat eu însumi despre voi, că și voi sunteți plini de bunătate, plini de toată cunoștința, putând să vă povățuiți unii pe alții” (Rom. 15, 14).

Apostolul neamurilor îndeamnă pe creștini să lucreze potrivit darului primit, iar între aceste daruri se numără și propovăduirea sau învățătura: „Dacă avem proorocie, să proorocim după măsura credinței; Dacă avem slujbă, să stăruim în slujbă; dacă unul învață, să se sârguiască în învățătură” (Rom. 12, 6-7).

În perioada apostolică, odată cu înmulțirea numărului catehumenilor predicarea Evangheliei devine un dar special, la care face referire Sfântul Apostol Pavel când se adresează Romanilor, și se făcea prin slujitori harismatici ai cuvântului. Sfântul Apostol Pavel îi împarte pe aceștia în trei categorii³⁰: „pe unii i-a pus Dumnezeu, în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători (διδασκαλοὺς)” (I Cor. 12, 28), fiecare dintre cele trei forme de învățătură avându-și slujitorul ei.

Nu avem intenția se ne oprim aici asupra importanței și rolului fiecărui dar, amintim numai că în perioada creștinismului primar, pentru răspândirea Evangheliei în toată lumea, Dumnezeu a rânduit ca unii oameni să poarte harisme ca darul profetizării, al vorbirii în limbi și a-l tâlcui limbilor (I Cor. 14, 15), iar în perioada catehumenatului explicarea mai amănunțită a doctrinei și adâncirea sensului ei o făceau așa-zii *didascali*.³¹

²⁹ Vezi și pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană 2 Exigențe*, p. 173-174; Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 71-73.

³⁰ Vezi și Teodor M. Popescu, *Biserica și Cultura*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 85.

³¹ „Pe când Apostolul este misionarul profesionist, iar Profetul, organul inspirat, care prezice, revelează, ceartă și sfătuiește, *Didascalul* este, cum îl arată și numele, învățătorul propriu-zis al comunității, cel care instruieste mai de aproape în cele ale credinței și moralei creștine, purtător al cunoștinței și al înțelepciunii” (T. M. Popescu, *Biserica și Cultura*, pp. 86-87). Vezi mai multe amănunte cu privire la rolul didascalilor la Teodor M. Popescu, *Primii didascali creștini*, București, 1932, *Biserica și Cultura*, pp. 79-149 și Liviu Stan, *Mirenii în Biserică*, pp. 75-81.

Pentru tema noastră, aceste precizări sunt importante întrucât harismele și oficiul didascaliei sunt elemente care s-au constituit în mijloace de împlinire a vocației misionare de către acei care au deținut aceste daruri. Putem spune că aceștia au avut o vocație misionară cu totul specială, rânduită de Dumnezeu oamenilor în vederea ascultării, înțelegerii și trăirii Cuvântului lui Dumnezeu.

Evangelizarea și transmiterea misionară a tradiției creștine de către creștini au o importanță capitală în cadrul familiei.³² Părinții dețin un mare rol în educarea copiilor lor în duhul adevărului și al Evangheliei lui Hristos „*Și voi, părinților, nu întărați la mânie pe copiii voștri, ci creșteți-i întru învățătura și certarea Domnului*” (Ef. 6, 4). Încă de la începutul ei, Biserica creștină s-a constituit după modelul familiei, ca o comunitate de dragoste: „*Pe cel bătrân să nu-l înfrunți, ci să-l îndemni ca pe un părinte: pe cei mai tineri, ca pe frați; pe femeile bătrâne, ca pe mame; pe cele tinere, ca pe surori, în toată curăția. Pe văduve cinstește-le, pe cele cu adevărat văduve. Iar dacă o văduvă are copii sau nepoți, ei să se învețe mai întâi să-și dovedească evlavia față de propria lor familie și să-și răsplătească părinții, fiindcă bun este lucrul acesta și primit înaintea lui Dumnezeu*” (1 Tim. 5, 1-4). Apostolul Pavel compară legătura dintre bărbat și femeie cu cea dintre Hristos și Biserică (Efes. 5, 20-33). „*Taina aceasta mare este; iar eu zic, în Hristos și în Biserică*” (Efes. 5, 32).

Așadar vestirea lui Hristos, predicarea Evangheliei constituie o obligație permanentă ce revine întregii Biserici, o „trimitere” de la care nu se poate sustrage nimeni dintre cei care fac parte din aceasta, cler și credincioși. Predicarea Evangheliei este o obligație pentru că vizează convertirea prin credință.³³ Subliniind rolul decisiv al predicării Evangheliei în procesul convertirii prin credință, Apostolul Pavel scrie: „*Oricine va chema numele Domnului se va mântui. Dar cum îl vor chema pe Acela în Care n-au crezut? și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? și cum vor auzi fără propovăduitor? și cum vor propovădui de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința vine din ceea ce se aude, iar ceea ce se aude vine prin cuvântul lui Hristos*” (Rom. 10, 13 - 15, 17). Cuvântul Evangheliei predicat este purtător de har. Duhul Sfânt lucrează prin acesta în sufletele celor ce-l ascultă și-l primesc și produce în ei convertirea, așa cum a lucrat în sufletele celor ce au ascultat predica Apostolului Petru în ziua pogorării Duhului Sfânt: „*Iar ei, auzind acestea, au fost pătrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem?*” (FA 2, 37). „*Și mulți din cei ce auziseră cuvântul au crezut*” (FA 4, 4). „*În timp ce Petru încă grăia cuvintele acestea, Duhul cel Sfânt S-a pogorât peste toți cei ce ascultau cuvântul*” (FA 10, 44).

Dacă propovăduirea Evangheliei vizează convertirea prin credință, credința pe care o îmbrățișează cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu este mântuitoare: „*Căci în har sunteți mântuiți, prin credință*” (Efes. 2, 8); „*Căci: «Oricine va*

³² Ion Bria, *Tratat de Teologie dogmatică și ecumenică*, Ed. România creștină, București 1999, p. 162.

³³ Vezi mai multe despre convertirea prin credință la pr. prof. dr. Valer Bel, *Misiunea Bisericii în lumea contemporană. 2 Exigențe*, pp. 20-24.

*chema numele Domnului se va mântui». Dar cum vor chema numele Aceluia în Care încă n-au crezut? Și cum vor crede în Acela de Care n-au auzit? Și cum vor auzi, fără propovăduitor? Și cum vor propovădui, de nu vor fi trimiși? Prin urmare, credința este din auzire, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos” (Rom. 10, 14-17); „Căci nu mă rușinez de Evanghelia lui Hristos, pentru că este putere a lui Dumnezeu spre mântuirea a tot celui care crede, iudeului întâi, și elinului. Căci dreptatea lui Dumnezeu se descoperă în ea din credință spre credință, precum este scris: «Iar dreptul din credință va fi viu»“ (Rom. 1, 16-17); „vă îndemn ca să luptați pentru credința dată sfinților, odată pentru totdeauna” (Iuda 3). Credința cea care mântuiește este în Iisus Hristos, Cel ce S-a dat pe Sine preț de răscumpărare pentru mulți (I Tim. 2, 6). Mântuirea lumii, sensul ontologic și existențial al omului este dat de Hristos, Care venind în sufletul fiecăruia în chip nevăzut dar real, ca fiecare să trăiască prin El și în El³⁴ „*purtând în trup mersul spre moarte al lui Iisus, ca și viața lui Iisus să se arate în trupul vostru*” (II Cor. 4, 10), devine centrul vieții spirituale a omului: „*M-am răstignit împreună cu Hristos; și nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2, 20); „*Căci pentru mine a trăi este Hristos, și a muri este câștig*” (Filip. 1, 21).*

Prin urmare creștinii, atât clerul cât și mireni, au datoria de a propovădui Evanghelia, dar nu orice Evanghelie, ci acea Evanghelie care mântuiește. Transmiterea Evangheliei, care naște credința mântuitoare, ca act personal, trebuie să fie identică cu conținutul de credință dogmatic, obiectiv, precizat de Biserică și întărit de întreaga Sfântă Scriptură,³⁵ predicarea Evangheliei, deci, trebuie să fie conformă cu învățătura apostolică.³⁶ Din acest motiv creștinii trebuie să stăruiască în propovăduirea Evangheliei adevărului și în transmiterea credinței celei adevărate.

Sfinții Părinți în același duh al Sfintei Scripturi confirmă datoria pe care o au toți creștinii de a propovădui Evanghelia. Astfel pentru Sfântul Ioan Gură de Aur vocația misionară a omului are o orientare liturgică. Oamenii sunt chemați la întâlnirea cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu Hristos euharistic în Sfânta Liturghie și apoi sunt trimiși să fie învățători pentru frații lor. „*Vă rog, dar, ca fiecare din voi, după ieșirea de la biserică, să repetați cu semenii voștri cele auzite aici, fiecare să spună ce-a ținut minte și să primească de la celălalt cele ce el a reținut. În acest chip să strângeți în mintea voastră tot ceea ce ați auzit și așa să plecați acasă; și având vie în minte predica, să frământați în voi înșivă aceste dumnezeiești învățături.*”³⁷

Datoria de a-i învăța pe ceilalți este proprie fiecărui om și ea trebuie împlinită chiar dacă cei către care se îndreaptă învățătura nu primesc cuvântul. Sfântul Ioan Gură de Aur lasă libertate celor cărora li se vestește Evanghelia în a

³⁴ Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei*, Ed. IBMBOR, București, 1989, p. 343.

³⁵ Vezi mai multe la pr. prof. dr. Ioan I. Ică, *Rolul și importanța mărturisirii de credință în teologie și viața Bisericii*, în *Studii Teologice*, nr. 1-2/ 1980, p. 275-278.

³⁶ Teodor M. Popescu, *Primii didascalii creștini*, p. 35; *Biserica și Cultura*, p. 129; Pr. Ștefan Slevoacă, *Preoția de hirotonie și preoția credincioșilor*, în *Ortodoxia* nr. 2/1979, p. 264.

³⁷ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia la Facere*, în P. S. B. vol. 21, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 164.

accepta sau a refuza învățătura. Astfel, primirea cuvântului va fi un act cu valoare proprie, o virtute, întrucât este rezultatul manifestării voinței libere a omului. „Să ducem învățătura la frații noștri, fie că ne ascultă, fie că nu. De ne ascultă, câștig va fi și pentru ei și pentru noi. Nu ne ascultă, își asumă răspunderea. Făcut-am ceea ce ni se cerea, dându-le sfaturi; iar ei de nu le lucrează, nimic supărător nu va veni pentru noi. Greșeala nu-i de a încredința, ci de a nu-i sfătui. După ce lucrarea am împlinit și i-am sfătuit cu bună urmărire și stăruință, - nu mai suntem noi, ci vor fi ei cei care vor da socoteală lui Dumnezeu.”³⁸

Creștinul adevărat este cel ce *aduce roadă*; este ca o sămânță din care răsar mai multe mlădițe, învățându-i pe alții pentru a-i lumina. Nu este suficient să fii purtătorul luminii și cunoscătorul tainelor, trebuie să luminezi și pe alții și să-i introduci în tainele credinței: „Făclia nu arde pentru ea însăși, ci pentru cei aflați în întuneric. Sunteți o făclie nu numai pentru voi înșivă, ci pentru a scoate din rătăcire pe cel aflat în ea. La ce bună făclia, dacă nu luminează pentru cel aflat în întuneric?”³⁹

Conținutul Evangheliei a cărei propovăduire este o îndatorire specială a fiecărui creștin, care vizează convertirea și naște credința mântuitoare, nu este numai un simplu mesaj, o veste despre ce s-a întâmplat acum 2007 ani, ci este o revelație, este viața dumnezeiască, viața nouă descoperită oamenilor în Iisus Hristos. Evanghelia este Evanghelie cu adevărat, descoperire și revelare a vieții dumnezeiești către om numai în Biserică, pentru că Biserica este Trupul Celui care aduce această Vestă bună. În Biserică comunicarea adevărului dumnezeiesc devine comuniune și împreună viețuire a omului cu Dumnezeu.

Propovăduirea Evanghelie nu poate fi despărțită de Cruce. Fără Cruce, nu putem vorbi de viață creștinească și nici de misiune. Tradiția ascetică a Bisericii Ortodoxe este un continuu protest împotriva unui creștinism ușor și confortabil, care plătește servicii în numele Crucii, iar în realitate o evită sau chiar o urăște (Filip. 3, 18).⁴⁰

Evanghelia este prezentă în istorie prin Biserică, prin prezența Evanghelistului veșnic, care este Iisus Hristos. Astfel propovăduirea Evangheliei înseamnă propovăduirea vieții Celui Înviat și transmiterea acestei vieți umanității. Învierea este conținutul Evangheliei, marea provocare pe care Dumnezeu o aduce timpului și lumii, pe care omul o vestește.

Propovăduind lumii o viață nouă, una dumnezeiască și veșnică, se vestește de fapt Împărăția lui Dumnezeu. Propovăduirea Evangheliei are în vedere în concret propovăduirea Împărăției lui Dumnezeu⁴¹, pe care Însuși Hristos a vestit-o când a ieșit în lume „propovăduind Evanghelia împărăției lui Dumnezeu” (Mc. 1, 14).

³⁸ www. sfantulioanguradeaur. ro

³⁹ www. sfantulioanguradeaur. ro

⁴⁰ Vezi Bishop Anastasios Yannoulatos, *Confesing Christ Today*, 9th General Assembly, Chambesy, Switzerland. 19/07-25/07 1977, <http://www. syndesmos. org/content/en/text, p. 9-12>.

⁴¹ *Ibidem*, p. 11.

Propovăduirea Împărăției este o exigență ce necesită o decizie imediată întrucât oamenii „astăzi” trebuie să intre în împărăția lui Dumnezeu, iar efortul de a trăi conform principiilor Împărăției trebuie să fie unul al timpului prezent (Mt. 5:20; 18:3; 20:1-16).

Concluzii

Responsabilitatea misionară a omului ține de constituția lui teologică. Ca urmare a zidirii lui după chipul Sfintei Treimi este o ființă personală deschisă spre comuniune cu Dumnezeu și cu semenii. Antropologia creștină primește la Sfântul Apostol Pavel un profund caracter hristologic. Sfinții Părinți aprofundează antropologia paulină, dezvăluind constituția hristologică a ființei umane. Pe această calitate se fundamentează responsabilitatea apostolică și misionară a fiecărui om. Întrucât Hristos este Trimisul prin excelență, omul creat după chipul Său, devine organ al lui Hristos în Biserică și în lume, care continuă misiunea Lui până la sfârșitul veacurilor. Încorporarea în Biserică prin Sfântul Botez și ungerea Duhului conferă fiecărui credincios datoria împlinirii misiunii. Calitatea de creștin presupune responsabilitate și angajare misionară în predicarea cuvântului lui Dumnezeu.

Propovăduirea Evangheliei este o datorie a fiecărui creștin despre care mărturisește Sfânta Scriptură și Sfinții Părinți. Aceasta are în vedere convertirea prin credință și transmiterea credinței mântuitoare. Propovăduirea Vestii celei bune este în fapt propovăduirea vieții dumnezeiești de care se împărtășește umanitatea în ansamblul ei în Iisus Hristos cel Răstignit, Înviat și Înălțat.

LA RHÉTORIQUE DE L'ORALITÉ AU SERVICE DE LA PRÉDICATION

IOAN TOADER

REZUMAT. Retorica oralității în slujba predicii. Există mai multe moduri de a organiza, de a structura un discurs, în cazul nostru o predică. Retorica antică îndruma oratorii să-și structureze discursul după următorul plan: introducere, narațiune, argumentare și încheiere. În interiorul acestui plan există mai multe moduri de înlănțuire a ideilor pentru a-i permite ascultătorului să asimileze mai bine discursul. Studiul de față își propune să prezinte un tip de înlănțuire a ideilor, cel al progresiei circulare în interiorul unei predicii.

Introduction

Il y a plusieurs façons de structurer un discours ou une prédication. La rhétorique antique a proposé un plan du discours: l'exorde, la narration, l'argumentation, la digression et la péroraison. A l'intérieur du discours, il y a plusieurs manières d'enchaîner les idées pour rendre l'auditoire attentif et pour lui permettre d'assimiler le message. B. Reymond fait la différence entre "rhétoriques de l'oralité" et "rhétorique de l'imprimé". Il définit ainsi la première: "les rhétoriques de l'oralité recourent à des modes de progression à la fois circulaires et récurrents: pour permettre à son auditoire de bien assimiler son discours, l'orateur n'hésite pas à "tourner en rond" et parfois à revenir carrément en arrière pour raviver le souvenir de ce qu'il a déjà dit."¹ L'analyse d'une partie d'une homélie prononcée par le Père Constantin Galeriu à la Pentecôte nous permettra de saisir ce type de rhétorique de l'oralité. Cette analyse s'appuie sur cette distinction entre progression en spirale et progression linéaire, et sur la rhétorique traditionnelle, qui comprend aussi les arguments et figures de style. Elle ne portera que sur l'exorde et le début du développement. (La suite de l'homélie peut être consultée en annexe).

Le texte suivant a été restitué d'après un enregistrement:

Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, Amen. Soyez bénis, chrétiens, dans la sainte Église de notre Sauveur Jésus-Christ! Soyez bénis, en ces jours où nous célébrons comme un éternel aujourd'hui. Nous célébrons la descente du Saint Esprit. Et nous prions le Saint Esprit avec lequel nous commençons toujours notre invocation du matin et du soir, quand nous disons: "Roi céleste, consolateur, Esprit de vérité", - soyons attentifs-, "partout présent", - donc aussi ici, et surtout dans les coeurs -, "et

¹ B. REYMOND, "La prédication et le culte protestants entre les anciens et les nouveaux médias", in *Études Théologiques et Religieuses*, n°4/1990, p. 538.

remplissant l'univers, trésor de grâce qui donne la vie". Quand nous disons "trois fois saint", "Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel"; quand nous disons: "Saint Dieu", nous pensons au Père; quand nous disons: "Saint Fort", nous pensons au Fils qui a vaincu la mort et a lié les démons; "Saint Immortel", nous pensons au Saint Esprit. Et quand la prière est faite avec l'intelligence dans le coeur, c'est-à-dire que ce que nous prononçons avec les lèvres, l'intelligence, enfermée dans les mots de la prière, le pense, elle ne flâne pas. L'intelligence est enfermée dans les paroles de la prière, elle comprend et le coeur sent. "Qui donne la vie, viens et demeure en nous, purifie-nous de tout ce qui est vil", **-surtout en ce moment où nous pensons et nous parlons en Toi**, Esprit Saint, et à propos de Toi -, "Purifie-nous de tout ce qui est vil, et sauve nos âmes, ô Dieu de bonté". "Notre coeur descend", dit le divin père Macaire. Le coeur domine tout le corps, tout notre être, et quand la grâce domine le coeur, elle domine les membres et toutes les pensées. Donc, il faut regarder dans le coeur, parce que dans le coeur, la grâce a écrit les lois du Saint Esprit. *Mes chers*, la fête de la Pentecôte, de la descente du Saint Esprit... De même que chacun d'entre nous fête son anniversaire, ce jour-là est la fête de la fondation de l'Église, de sa naissance. Peut-être faudrait-il dire plutôt sa naissance que sa fondation, parce qu'il y a une différence entre fondation et naissance. La fondation, comme disait saint Paul, nul ne peut poser une autre fondation que celle qui a été posée, et qui est... *Qui est-ce?* Un fidèle répond: "Notre Sauveur Jésus-Christ. "Notre Sauveur Jésus Christ. Donc l'Église a été fondée par le Christ, ou plutôt, par le sang du Christ sur la Croix. Elle est née par le Saint Esprit à la Pentecôte. Celle-ci est le mystère de l'Église, de sa conception et de sa naissance. Fondée dans le Christ par son sang sur la croix, elle est née dans l'Esprit Saint aujourd'hui à la Pentecôte. De même qu'on présente les bébés au monde, ainsi l'Église est entrée dans le monde à la Pentecôte, mais elle a pris racine dans le sang du Christ. *Permettez-moi de vous dire*, de juger les choses naturelles dans l'Esprit Saint et dans leur raison divine. Comme la vie de chacun d'entre nous est conçue à un moment donné de l'existence, et que la naissance est à un autre moment de l'existence, il en est de même pour l'Église. Le saint apôtre Paul, quand il parle de l'Église, dit que le Christ a acquis l'Église par son sang précieux. Et beaucoup se sont demandé si l'apôtre dit que l'Église a été acquise par le sang précieux du Sauveur. Dans le texte des Actes des apôtres 20,28, saint Paul dit aux prêtres d'Éphèse: "Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis les bergers, paissez l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son sang précieux". L'Église est née comme cela. On doit encore se souvenir que la descente de l'Esprit Saint à la Pentecôte est nommée aussi la fête des Roses. Pourquoi? Parce que chez les Romains, pendant cette période-là, c'était la fête des fleurs, des Roses, et chez les Juifs, c'était la fête des Tentés, et du don de la Loi sur le Mont Sinaï. C'est pourquoi, en ce jour-là, cinquante jours après la Résurrection, des peuples de partout étaient venus à Jérusalem, il y avait des Juifs de Judée et des prosélytes. *Qui étaient les prosélytes?* Ils étaient des Grecs ou des Romains qui ont lu la Loi, les livres de Moïse, l'Ancien Testament, et qui sont sortis de la domination des idoles et qui ont orienté leur coeur vers l'unique Dieu. Et ils observaient la Loi, les dix commandements, et ils se

disaient prosélytes, dans le sens propre du mot, mais pas dans le sens d'être victimes de prosélytisme. - (un fidèle) "Convertis?" "Convertis", dit le frère Sorin, il dit bien, le début des conversions. En ce temps-là, Jérusalem était plein de monde qui venait de partout. Le Sauveur, on ne doit pas l'oublier, a parlé avant de se séparer physiquement de ses disciples. Et je vous prie de retenir ce mot de grande importance, que la séparation physique est une chose, et la séparation spirituelle en est une autre. **Ô Seigneur!** Je prie notre Sauveur et l'Esprit Saint de nous aider à **Comprendre** la différence entre la compréhension physique et la compréhension spirituelle, la séparation physique et la séparation spirituelle. Ce qui est tragique, c'est la séparation spirituelle. C'est là qu'on doit mettre les points sur les i pour comprendre. Je vous avais raconté une autre foi que des étudiants m'avaient posé une question: "Père, si Dieu est partout, où est l'enfer, et comment peut-il exister?" Si physiquement, nous pouvons être l'un à côté de l'autre à un mètre ou deux, ou à quelques kilomètres, ou si vous voulez, à des millions de kilomètres de distance, mais spirituellement, nous pouvons être l'un à côté de l'autre en étant séparés. Seigneur! Je prie Dieu, élevons notre esprit pour comprendre. Il y a un mot utilisé dans les sciences: *paramètre*. C'est l'unité de mesure matérielle et spirituelle, l'unité de mesure du corps et de l'esprit. Les pauvres, vous qui ne comprenez pas, vous qui ne pensez que matériellement, vous ne comprenez pas le grand mystère qui est ici! Ici, s'ouvre le mystère de la lumière divine, de la Foi et du Salut, en comprenant le mystère du corps et de l'esprit, du matériel et du spirituel, de l'unité de mesure du corps et de l'esprit. Je reprends. Donc, notre Sauveur, le soir de la sainte Cène, après avoir donné la communion, son corps et son sang, leur a parlé ce soir-là du mystère de la descente du Saint Esprit. Et il a commencé ainsi: "il est utile que je parte, et que je parte d'après de vous. Vous serez tristes quand vous entendrez qu'il est utile que je parte". "Comment Seigneur est-il utile que tu partes?" Et il leur a dit: "Soyez heureux que je parte". "Comment pouvons-nous être heureux que tu partes d'après de nous?" Et Jésus a dit seulement cela: "Si je ne pars pas vers le Père, l'Esprit Saint ne viendra pas. " Mystère, je répète, mystère du corps et de l'esprit. Vous pensez que pendant trois ans et demi le Sauveur a vécu à côté des disciples, n'est-ce pas? Ils étaient comme nous sommes, face à face, n'est-ce pas? A côté d'eux, seulement avec eux, et avec le peuple qui l'entourait, n'est-ce pas ? Un peuple simple de fidèles, hommes, enfants, femmes, et des pharisiens, et des soldats romains, nous les appelons païens, Dieu sait combien ils étaient de païens ou de moins païens. Le centurion, il n'était pas du tout païen, n'est-ce pas? Enfin, c'est lui qui a dit au Sauveur: "Ce n'est pas la peine de venir dans ma maison, je ne suis pas digne, dis seulement une parole et mon serviteur sera guéri. " Et Jésus était présent avec eux physiquement. Mais le mystère de l'Esprit était la présence de Jésus dans leur esprit et dans leur coeur. C'est seulement quand quelqu'un arrive à être dans ton coeur, cela signifie qu'il est dans ton amour et dans ta connaissance, c'est seulement à partir de ce moment-là que tu es avec lui. C'est seulement à partir de ce moment-là que s'ouvrent les sources de la grâce, de l'amour et de la connaissance. Pour dire les choses clairement: tu es à ton travail avec quelqu'un à côté de toi, quelques centimètres vous séparent. Et tu peux rester des dizaines d'années

à côté de lui, et tu ne sais pas ce qu'il y a dans son coeur, parce que c'est une connaissance seulement physique et non spirituelle, **ô Seigneur! Combien est grand et profond le mystère de l'Esprit! Combien** il est infini! Et que voulait dire Jésus quand il a dit: "il est utile que je parte, pour que l'Esprit Saint vienne. " "Comme en moi... " Ô Seigneur Jésus, en Toi... En **Toi, était l'Esprit Saint**. Et pourquoi les Écritures disent qu'il lisait dans le coeur de ceux qui étaient à côté de lui? Il lisait dans leur coeur, mais les autres pouvaient-ils lire? Les autres pouvaient-ils lire dans le coeur de Jésus? Quelle est votre opinion? Les pharisiens et les scribes, lisaient-ils? Et comment lisaient-ils, quand ils disaient qu'il est maudit parce qu'il ne respecte pas la loi? *Mais comment Pierre lisait-il* dans le coeur de Jésus, quand il disait là-bas, aux sources du Jourdain, à Césarée de Philippe...? "Qui croyez-vous que je suis?" Et Pierre a dit: "Tu es le Christ, le Ris du Dieu vivant!" Il a dit la vérité. Mais qu'est-ce que lui a dit Jésus? "Heureux Simon, ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela. " Ce n'est pas le coeur qui révèle cela. Oh! Combien nous devons comprendre que le corps est une chose et que l'esprit de l'homme est autre chose. Je vous disais une autre fois, je rends gloire à Dieu qu'aujourd'hui les grands savants comprennent que l'esprit de l'homme vient de Dieu, et qu'il n'est pas le produit de la nature, il n'est pas le produit de l'évolution, mais le mystère de la création de Dieu. Donc, "ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, Simon, mais le Père. " Et la preuve que le Père le lui a révélé, et non la chair et le sang, et que Pierre avait besoin que l'Esprit Saint arrive pour ouvrir les verrous de son esprit et pour rompre les liens par lesquels son corps était séparé de son esprit, et pour que Pierre comprenne... La preuve, c'est que... Vous vous souvenez, dans la cour du palais du grand prêtre, quand Jésus fut amené devant le grand prêtre, et quand il fut accusé devant le grand prêtre, et que de faux témoins disaient: "nous l'avons entendu dire: "détruisez le temple, et en trois jours je le rebâtirai" "... Et le temple, ce temple... Jésus parlait du temple de son corps: détruisez-le, mettez-le sur la croix, et dans trois jours je le rebâtirai de nouveau, un autre plus lumineux que jusqu'à maintenant. Plus lumineux... Et ils ne comprenaient pas. Et quand Jésus était dans un tel procès, quand le grand prêtre a demandé: "dis-nous si tu es en vérité le Christ, le Ris du Dieu vivant", et que Jésus a dit: "lu l'a dit", et qu'il ne comprenait pas que le Fis du Dieu vivant va s'incarner dans le corps et dans la chair humaine, pour que cette chair et ce sang soient transfigurés, soient spiritualisés, soient divinisés... Il ne comprenait ce qu'il disait: Il a blasphémé. " Pauvre de lui! Alors, Pierre était là-bas dans la cour du grand prêtre. Et Pierre l'apôtre, comme tout pauvre homme, - nous ne jugeons pas-, vous savez qu'il a été tenté d'abord par les soldats: "lu es aussi l'un de ses disciples." "Non, non, non, moi, je n'en suis pas. " Un autre: "tu ne vois pas que ton accent te trahit parce que tu parles comme les Galiléens. " "Vous ne savez pas ce que vous dites". Et le pauvre, il s'est retiré. Et à la porte, une servante - et saint Jean Chrysostome dit: "une servante a été capable d'abattre un apôtre, une servante!" -: "tu étais aussi avec lui, je t'ai vu avec lui. " "Non, je ne connais pas cet homme", a dit Pierre, "je ne le connais. " Ô Seigneur! On se demande: est-ce seulement la peur qui a fait faire cela? Non, ce n'est pas que la peur. En définitive, les martyrs qui étaient devant la mort en connaissant

Jésus, leur peur a été dissoute. En vérité, il ne le connaissait pas. La connaissance tient du mystère de l'Esprit, de l'Esprit Saint et de notre esprit. Et, mes chers, d'après mon humble compréhension, c'est le grand mystère de l'Esprit saint, de l'illumination de l'intérieur, de la connaissance de l'intérieur, de l'amour, de la compréhension intérieure, de l'Esprit Saint, sur lequel on va dire deux trois mots. Pas plus, parce qu'aujourd'hui c'est l'office de la fête des roses, et vous le savez, c'est un office particulier, c'est pour cette raison que nous avons commencé plus tôt. Et notre Sauveur dit aux disciples: Il est utile que je parte, parce que si je ne pars pas vers le Père, le Paraclet ne viendra pas. " Et par cette pédagogie divine, il prépare les disciples à ce changement. Le changement... Si vous voulez, en sciences, on utilise le mot *changement* quand on passe d'un rythme à l'autre. Le changement du corps à l'esprit.

Ce texte peut être découpé de manière à mettre en valeur la progression en spirale. Les lettres majuscules (A,B...) permettent de repérer les étapes de l'enchaînement des idées et les reprises ou "retours en arrière" au cours de l'argumentation.

Premier exemple: la structure de l'exorde

Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit, Amen.

A: THÈME: LA DESCENTE DU SAINT ESPRIT

Soyez bénis, chrétiens, dans la sainte Église de notre Sauveur Jésus-Christ! Soyez bénis, en ces jours où nous célébrons comme un éternel aujourd'hui. **Nous célébrons la descente du Saint Esprit.**

B: LA PRIÈRE "ROI CÉLESTE"

Et nous prions le Saint Esprit avec lequel nous commençons toujours notre invocation du matin et du soir, quand nous disons: "Roi céleste, consolateur, Esprit de vérité", - soyons attentifs à la suite -, "partout présent", - donc aussi ici, et surtout dans les coeurs -, "et remplissant l'univers, trésor de grâce qui donne la vie".

C: LE TRISAGION

Quand nous disons trois fois saint, "Saint Dieu, Saint Fort, Saint Immortel"; quand nous disons: "Saint Dieu", nous pensons au Père; quand nous disons: "Saint Fort", nous pensons au Fils qui a vaincu la mort et a lié les démons; "Saint Immortel", nous pensons au Saint Esprit.

D: COMMENTAIRE DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE

Et quand la prière est faite avec l'intelligence dans le coeur, c'est-à-dire que ce que nous prononçons avec les lèvres, l'intelligence, enfermée dans les mots de la prière, le pense, elle ne flâne pas. L'intelligence est enfermée dans les paroles de la prière, elle comprend et le coeur sent.

B': REPRISE DE LA PRIÈRE "ROI CÉLESTE"

"Qui donne la vie, viens et demeure en nous, purifie-nous de tout ce qui est vil",

- surtout en ce moment où nous pensons et nous parlons en Toi, Esprit Saint, et à propos de Toi -, "Purifie-nous de tout ce qui est vil, et sauve nos âmes, ô Dieu de bonté".

D': REPRISE DU COMMENTAIRE DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE

"Notre coeur descend", dit le divin Père Macaire. Le coeur domine tout le corps, tout notre être, et quand la grâce domine le coeur, elle domine les membres et toutes les pensées. Donc, il faut regarder dans le coeur, parce que dans le coeur, la grâce a écrit les lois du Saint Esprit.

A': REPRISE DU THÈME (début du développement)

Mes chers, **la fête de la Pentecôte, de la descente du Saint Esprit...**

Deuxième exemple: la structure d' une partie du développement

A: LA CÈNE (narration)

Le Sauveur, on ne doit pas l'oublier, a parlé avant de se séparer physiquement de ses disciples.

B: *DISTINCTION* CORPS/ESPRIT (*confirmation*)

Et je vous prie de retenir ce mot de grande importance, que la séparation physique est une chose, et la séparation spirituelle en est une autre. Ô Seigneur! Je prie notre Sauveur et l'Esprit Saint de nous aider à comprendre la différence entre la compréhension physique et la compréhension spirituelle, la séparation physique et la séparation spirituelle. Ce qui est tragique, c'est la séparation spirituelle. C'est là qu'on doit mettre les points sur les i pour comprendre. Je vous avais raconté une autre fois que des étudiants m'avaient posé une question: "Père, si Dieu est partout, où est l'enfer, et comment peut-il exister?" Si physiquement, nous pouvons être l'un à côté de l'autre à un mètre ou deux, ou à quelques kilomètres, ou si vous voulez, à des millions de kilomètres de distance, mais spirituellement nous pouvons être l'un à côté de l'autre en étant séparés. Seigneur! Je prie Dieu, élevons notre esprit pour comprendre. Il y a un mot utilisé dans les sciences: « *paramètre* » C'est l'unité de mesure matérielle et spirituelle, l'unité de mesure du corps et de l'esprit.

C: THÈME: MYSTÈRE DE L'ESPRIT

Les pauvres, vous qui ne comprenez pas, vous qui ne pensez que matériellement, vous ne comprenez pas **le grand mystère qui est ici! Ici, s'ouvre le mystère de la lumière divine, de la Foi et du Salut, en comprenant le mystère du corps et de l'esprit, du matériel et du spirituel, de l'unité de mesure du corps et de l'esprit.**

A': REPRISE DE LA CÈNE (narration)

Je reprends. Donc, notre Sauveur, le soir de la sainte Cène, après avoir donné la communion, son Corps et son Sang, leur a parlé ce soir-là du mystère de la descente du Saint Esprit. Et il a commencé ainsi: « il est utile que je parte, et que je parte

d'après de vous. Vous serez tristes quand vous entendrez qu'il est utile que je parte ». "Comment Seigneur est-il utile que tu partes?" Et il leur a dit: "Soyez heureux que je parte". "Comment pouvons-nous être heureux que tu partes d'après de nous?" Et Jésus a dit seulement cela: "Si je ne pars pas vers le Père, l'Esprit Saint ne viendra pas. "

C': REPRISE DU THÈME: MYSTÈRE DE L'ESPRIT

Mystère, je répète, mystère du corps et de l'esprit.

D: MINISTÈRE DE JÉSUS (narration) Vous pensez que pendant trois ans et demi le Sauveur a vécu à côté des disciples, n'est-ce pas? Ils étaient comme nous sommes, face à face, n'est-ce pas? A côté d'eux, seulement avec eux, et avec le peuple qui l'entourait, n'est-ce pas? Un peuple simple de fidèles, hommes, enfants, femmes, et des pharisiens, et des soldats romains, nous les appelons païens, Dieu sait combien ils étaient de païens ou de moins païens. Le centurion, il n'était pas du tout païen, n'est-ce pas? Enfin, c'est lui qui a dit au Sauveur: "Ce n'est pas la peine de venir dans ma maison, je ne suis pas digne, dis seulement une parole et mon serviteur sera guéri. " Et Jésus était présent avec eux physiquement.

C'': REPRISE DU THÈME: MYSTÈRE DE L'ESPRIT

Mais le mystère de l'Esprit était la présence de Jésus dans leur esprit et dans leur coeur.

B':REPRISE DE LA DISTINCTION CORPS/ESPRIT(confirmation)

C'est seulement quand quelqu'un arrive à être dans ton coeur, cela signifie qu'il est dans ton amour et dans ta connaissance, c'est seulement à partir de ce moment-là que tu es avec lui. C'est seulement à partir de ce moment-là que s'ouvrent tes sources de la grâce, de l'amour et de la connaissance. Pour dire tes choses clairement: tu es à ton travail avec quelqu'un à côté de toi, quelques centimètres NOUS séparent et tu peux rester des dizaines d'années à côté de lui, et tu ne sais pas ce qu'il y a dans son coeur, parce que c'est une connaissance seulement physique et non spirituelle.

C'': REPRISE DU THÈME: MYSTÈRE DE L'ESPRIT

Ô Seigneur! Combien est grand et profond le mystère de l'Esprit! Combien il est infini!

A'': REPRISE DE LA CÈNE (narration)

Et que voulait dire Jésus quand il a dit: "il est utile que je parte, pour que l'Esprit Saint vienne. " "Comme en moi... " Ô Seigneur Jésus, en Toi... En Toi, était l'Esprit Saint.

E: CONFESSON DE CÉSARÉE (narration)

Et pourquoi les Écritures disent qu'il lisait dans le coeur de ceux qui étaient à côté de lui? Il lisait dans leur coeur, mais les autres pouvaient-ils lire? Les autres

pouvaient-ils lire dans le coeur de Jésus? Quelle est votre opinion? Les pharisiens et les scribes, lisaient-ils? Et comment lisaient-ils, quand ils disaient qu'il est maudit parce qu'il ne respecte pas la loi? Mais comment Pierre lisait-il dans le coeur de Jésus, quand il disait là-bas, aux sources du Jourdain, à Césarée de Philippe...? "Qui croyez-vous que je suis?" Et Pierre a dit: "Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant!" Il a dit la vérité. Mais qu'est-ce que lui a dit Jésus? heureux Simon, ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela. " Ce n'est pas le coeur qui révèle cela.

C''': REPRISE DU THÈME: MYSTÈRE DE L'ESPRIT

Oh! Combien nous devons comprendre que le corps est une chose et que l'esprit de l'homme est autre chose! Je vous disais une autre fois, je rends gloire à Dieu qu'aujourd'hui les grands savants comprennent que l'esprit de l'homme vient de Dieu, et qu'il n'est pas le produit de la nature, il n'est pas le produit de l'évolution, mais **le mystère de la création de Dieu.**

E': REPRISE DE LA CONFESSION DE CÉSARÉE (narration)

Donc, "ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, Simon, mais le Père."

B'': REPRISE DE LA DISTINCTION CORPS/ESPRIT

Et la preuve que le Père le lui a révélé, et non la chair et le sang, et que Pierre avait besoin que l'Esprit Saint arrive pour ouvrir les verrous de son esprit et pour rompre les liens par lesquels son corps était séparé de son esprit, et pour que Pierre comprenne... La preuve, c'est que...

F: PROCÈS DE JÉSUS(narration)

Vous vous souvenez, dans la cour du palais du grand prêtre, quand Jésus fut amené devant le grand prêtre, et quand il fut accusé devant le grand prêtre, et que de faux témoins disaient: "nous l'avons entendu dire: "détruisez le temple, et en trois jours je le rebâtirai" "...

B''': REPRISE DE LA DISTINCTION CORPS/ESPRIT (confirmation)

Et le temple, ce temple... Jésus parlait du temple de son corps: détruisez-le, mettez-le sur la croix, et dans trois jours je le rebâtirai de nouveau, un autre plus lumineux que jusqu'à maintenant Plus lumineux.. Et ils ne comprenaient pas.

F: REPRISE DU PROCÈS DE JÉSUS (narration)

Et quand Jésus était dans un tel procès, quand le grand prêtre a demandé: "dis-nous si tu es en vérité le Christ, le Fils du Dieu vivant", et que Jésus a dit: "tu l'a dit",

B''''':REPRISE DE LA DISTINCTION CORPS/ESPRIT(confirmation)

et qu'il ne comprenait pas que le Fils du Dieu vivant va s'incarner dans le corps et dans la chair humaine, pour que cette chair et ce sang soient transfigurés, soient spiritualisés, soient divinisés...

F: REPRISE DU PROCÈS DE JÉSUS (narration)

Il ne comprenait ce qu'il disait: "il a blasphémé." Pauvre de lui!

Alors, Pierre était là-bas dans la cour du grand prêtre. Et Pierre l'apôtre, comme tout pauvre homme, - nous ne jugeons pas -, vous savez qu'il a été tenté d'abord par les soldats: "tu es aussi l'un de ses disciples." "Non, non, non, moi, je n'en suis pas." Un autre: "tu ne vois pas que ton accent te trahit parce que tu parles comme les Galiléens." "Vous ne savez pas ce que vous dites". Et le pauvre, il s'est retiré. Et à la porte, une servante - et saint Jean Chrysostome dit: "une servante a été capable d'abattre un apôtre, une servante!" -: "tu étais aussi avec lui, je t'ai vu avec lui." "Non, je ne connais pas cet homme", a dit Pierre, "je ne le connais." Ô Seigneur! On se demande: est-ce seulement la peur qui lui a fait faire cela? Non, ce n'est pas que la peur. En définitive, les martyrs qui étaient devant la mort en connaissant Jésus, leur peur a été dissoute. En vérité, il ne le connaissait pas.

C''': REPRISE DU THÈME, MYSTÈRE DE L'ESPRIT

La connaissance tient du mystère de l'Esprit, de l'Esprit Saint et de notre esprit. Et, mes chers, d'après mon humble compréhension, **c'est le grand mystère de l'Esprit saint, de l'illumination de l'intérieur, de la connaissance de l'intérieur, de l'amour, de la compréhension intérieure, de l'Esprit Saint**, sur lequel on va dire deux-trois mots. Pas plus, parce qu'aujourd'hui c'est l'office de la fête des roses, et vous le savez, c'est un office particulier, c'est pour cette raison que nous avons commencé plus tôt.

A''':REPRISE DE LA CÈNE (narration)

Et notre Sauveur dit aux disciples: «il est utile que je parte, parce que si je ne pars pas vers le Père, le Paraclet ne viendra pas.»

B''': REPRISE DE LA DISTINCTION CORPS/ESPRIT

Et par cette pédagogie divine, il prépare les disciples à ce changement. Le changement.. Si vous voulez, en science, on utilise le mot *changement* quand on passe d'un rythme à l'autre. Le changement du corps à l'esprit.

Une circularité au service d'un fil conducteur

La circularité de la progression apparaît nettement: ainsi, on peut repérer dans le deuxième exemple comment le récit de la Cène est repris trois fois. Mais circularité et récurrence ne signifient pas que le prédicateur fait du "sur place": le thème du mystère de l'Esprit est repris à chaque boucle pour être enrichi et approfondi de telle sorte qu'un fil conducteur est en fait bien présent. J'ai fait ressortir en caractères gras dans le deuxième exemple ce fil conducteur. Et cela se vérifie au cours de toute l'homélie; si on met bout à bout les phrases où apparaît l'occurrence "mystère de l'Esprit" (ou de l'Église) au cours de l'homélie, on obtient: "L'Église (...) est née par l'Esprit Saint à la Pentecôte. Celle-ci est le mystère de l'Église, de sa conception et de sa

naissance. (...) Ici, s'ouvre le mystère de la lumière divine, de la Foi et du Salut, en comprenant le mystère du corps et de l'Esprit, du matériel et du spirituel, de l'unité de mesure du corps et de l'esprit. (...) Le mystère de l'Esprit était la présence de Jésus dans leur esprit et dans leur coeur. (...) Combien est grand et profond le mystère de l'Esprit! Combien il est infini! (...) L'esprit de l'homme vient de Dieu, (...) il n'est pas le produit de la nature, (...) mais le mystère de la création de Dieu. (...) La connaissance tient du mystère de l'Esprit, de l'Esprit Saint et de notre esprit. (...) C'est le grand mystère de l'Esprit Saint, de l'illumination de l'intérieur, de la connaissance de l'intérieur, de l'amour, de la compréhension intérieure. (...) L'Esprit Saint unit. (...) Ô Seigneur! Comment se passe le mystère de l'Esprit Saint. (...) En vérité, l'Esprit Saint est en toi. " D'autre part, on note que les récits bibliques des narrations ne sont pas choisis au hasard; en effet, se succèdent les références à la Croix, la sainte Cène, le ministère de Jésus pendant trois ans et demi, la confession de Césarée, le Procès de Jésus, la Résurrection, l'Ascension, la création de l'homme(Adam), l'Incarnation, puis la Pentecôte (naissance de l'Église et sacrement du baptême). C'est donc toute l'histoire du Salut, du mystère du Christ et de l'Église, dont le prédicateur pose les jalons; et, une fois ce parcours terminé, il le récapitule: "Il s'est fait homme. Il a souffert pour nous, il a été crucifié, il est ressuscité jusqu'à la droite du Père. Et c'est pour cela qu'après l'Ascension, autrement dit après avoir pris ce corps de la Vierge Marie, son corps s'est élevé jusqu'à la divinisation, jusqu'à la dernière étape, **le dernier mystère de l'existence**. Et à partir de là, le travail commence pour nous. (...) Pour que nous naissons de nouveau. (...) Et pour que nous traversions aussi ensemble, avec le Christ avec son Évangile, et avec sa croix et sa mort, avec sa Passion et le partage de sa Résurrection, et pour qu'il nous élève, et pour qu'il nous dise au jugement: "Venez les bénis de mon Père, et restez à la droite de mon Père." **Voyez-vous le mystère?** C'est pour cela que l'Esprit descend, pour qu'il commence avec nous l'oeuvre qu'il a accomplie avec le modèle, avec la tête, qui est le Christ. (...) Ainsi, comme le Fils s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge, de même nous, nous sommes nés de nouveau le jour de la Pentecôte. L'Église est née et nous sommes nés de nouveau le jour de la Pentecôte. L'Église est née. Depuis ce jour-là, nous sommes nés de nouveau de l'Esprit Saint et dans le sacrement du baptême". Puis, il relit le récit des Actes en le commentant et en continuant à approfondir ainsi le thème du mystère de l'Esprit. Après la relecture des Actes, il ouvre sur le mystère de l'Église aujourd'hui: "depuis ce temps-là, les humbles serviteurs de l'Église, par la Parole et par les sacrements, proclament Jésus-Christ". Enfin, il particularise pour chaque fidèle le thème (dans la digression et la péroraison): il montre comment le mystère de l'Esprit peut être vécu par chacun par la prière et le combat contre les désirs charnels.

Les occurrences des références au personnage de Pierre ne sont pas sans raison non plus: Pierre à Césarée, Pierre au procès, référence à une épître de Pierre, Pierre à la Pentecôte... C'est une illustration du thème de l'homélie: l'auditeur peut comprendre le mystère de l'Esprit à travers l'histoire de ce personnage exemplaire.

Les figures et les arguments rhétoriques au service du message

On peut relever maintenant quelques exemples de figures et d'arguments rhétoriques.

Parmi les arguments, le prêtre affectionne l'argument d'autorité, il justifie certaines affirmations en se fondant sur la valeur de leur auteur, soit la Bible, soit les pères, soit des textes liturgiques le plus souvent. Par exemple: "saint Maxime le Confesseur dit", "père Staniloae disait"... Il multiplie les analogies, en puisant les *phores* dans la vie quotidienne ou dans les sciences. Par exemple: "De même que chacun d'entre nous fête son anniversaire, ce jour-là est la fête de la fondation de l'Église, de sa naissance. (...) De même qu'on présente les bébés au monde, ainsi l'Église est entrée dans le monde à la Pentecôte (...). Comme la vie de chacun d'entre nous est conçue à un moment donné de l'existence, et que la naissance est à un autre moment de l'existence, il en est de même pour l'Église". On repère le même type d'analogie avec la comparaison entre le ventre et le baptistère. Voici un exemple de phore pris dans le domaine scientifique: "et par cette pédagogie divine, il prépare les disciples à ce changement. Le changement... Si vous voulez, en science, on utilise le mot changement quand on passe d'un rythme à l'autre. Le changement du corps à l'esprit", (le prédicateur fait allusion au changement d'état, par exemple liquide/gazeux). Enfin, l'argument structurant l'argumentation du thème de toute l'homélie est un argument par dissociation des notions, c'est-à-dire par la distinction corps/esprit qui est modulée de différentes façons: séparation physique/séparation spirituelle, connaissance physique /connaissance spirituelle, désirs charnels/désirs spirituels...

Parmi les figures utilisées, on relève l'étymologie: "Le savez-vous? *Theos* veut dire Dieu, mais veut dire aussi lumière, d'une certaine façon. Il vit dans les ténèbres, oh pauvre de lui! Vous devriez dire à tout le monde: ils ne savent pas ce que veut dire ce mot, et ils l'utilisent d'une façon tragique et douloureuse. Personne n'est sans lumière, je le crois et je le confesse. (...) *Theos* en grec, et *théaomai*, qui veut dire voir, donc lumière. Ces gens-là considèrent qu'ils sont sans lumière". L'étymologie sert d'argument pour une définition; mais "évoquer l'étymologie pour définir le "vrai" sens d'un mot, c'est en fait un acte de pouvoir, par lequel l'orateur impose son "sens", donc son point de vue, à l'auditoire"². L'homélie contient de nombreuses figures de sens (des métaphores, des oxymores, comme: "Pierre, avec des fleuves de feu... "). Parmi les figures de construction, le prêtre use aussi de beaucoup de figures de répétition, par exemple: "c'est une autre chose, plus tragique, plus tragique, quand nous sentons la présence de son absence". Et sept fois, à propos de l'Ascension, il précise: "quarante jours". Parmi les figures de construction, il utilise aussi des antithèses, par exemple: "l'Esprit saint unit, l'esprit mauvais divise", une antithèse illustrée par le couple scripturaire Pentecôte/Babel. On rencontre de nombreuses anacoluthes, qui sont simplement le signe du mode oral de l'homélie. ("Mes chers, surtout l'Ascension...

² O. REBOUL, *Introduction à la rhétorique*, P. U. F. , Paris, 1991, p. 126: "l'argument étymologique oublie une autre loi linguistique, que le mot n'a de sens qu'en synchronie, c'est-à-dire dans le système présent d'une langue"

L'Ascension, quelqu'un a remarqué... ", par exemple). Enfin, parmi les figures de pensée, ce sont surtout les figures d'énonciation qui sont remarquables dans cette homélie. Ainsi, cette apostrophe s'adressant à un auditoire fictif, l'athée: "toi, tu es sans lumière?! Je ne le suis pas. Mais si tu dis que tu es athée, tu vois ce que cela signifie? Comment peux-tu être autant dans les ténèbres? Dans les ténèbres! Dieu te protège et Dieu te garde pour que les ténèbres ne soient pas en toi. Fais que la lumière soit en toi!". Cette figure tend à unir l'auditoire à l'orateur. Le prédicateur utilise aussi l'épanorthose, qui consiste à rectifier ce qu'on vient de dire, elle appartient spécifiquement au code de l'oral, et "fait paraître le discours plus sincère et de plus fait participer l'auditoire au cheminement de l'orateur. "³ Ainsi: "peut-être faudrait-il dire plutôt sa naissance que sa fondation..."

Conclusion

Cette analyse permet d'observer que la rhétorique de l'oralité sollicite beaucoup la mémoire auditive, grâce à la répétition d'un certain nombre de syntagmes tout au long de la prédication. Ce type de rhétorique a des avantages et des inconvénients: elle peut aider l'auditeur à comprendre des éléments du message grâce aux répétitions, même si son attention se relâche à certains moments, mais la longueur du discours et les retours en arrière peuvent dérouter un auditeur "moderne" habitué à l'argumentation linéaire de l'écrit, et il ne saisira pas la problématique d'ensemble. La rhétorique de l'oralité est un outil que le prédicateur peut utiliser de façon partielle éventuellement; par exemple, une même figure rhétorique ou un même type d'argument peuvent être réactivés tout au long de l'homélie.

Annexe:

Ce changement va être accompli par notre Sauveur en deux moments, la Résurrection et l'Ascension. Dans la Résurrection, vous le savez, après avoir donné aux apôtres la promesse de l'Esprit Saint, il se montre à eux, il se rend présent. Présent, Je vous prie de retenir le mot *présent*, qu'il est présent. C'est une chose si nous sentons sa présence, vous voyez, et c'est une autre chose, plus tragique, plus tragique, quand nous sentons la présence de son absence. Il est présent, mais nous ne le sentons pas, et il n'y a pas autre chose de plus douloureux en ce monde que ce sentiment tragique de la présence de son absence. Tu crois qu'il est absent, mais il est présent. Il est tragique, surtout pour les pauvres. Une chrétienne m'a dit une fois: "mon mari est athée". Il ne sait pas ce qu'il dit, le pauvre! I ne sait pas ce que cela signifie. Le savez-vous? Theos veut dire *Dieu*, mais veut dire aussi *lumière*, d'une certaine façon. Il vit dans les ténèbres, oh, pauvre de lui! Vous devriez dire à tout le monde: ils ne savent pas ce que veut dire ce mot, et ils l'utilisent d'une façon tragique et douloureuse. Personne n'est sans lumière, je le crois et je le confesse. Dans le sanctuaire, il y a un professeur, mon collègue, qui connaît très bien le grec, et je veut dire les choses précisément, pour qu'il ne me juge pas.

³ *ibidem*, p. 140.

Theos en grec, et *théaomai*, qui veut dire voir, donc *lumière*. Ces gens-là considèrent qu'ils sont sans lumière. Toi, tu es sans lumière?! Je ne le suis pas. Mais si tu dis que tu es athée, tu vois ce que cela signifie? Comment peux-tu être autant dans les ténèbres? Dans les ténèbres! Dieu te protège et Dieu te garde pour que les ténèbres ne soient pas en toi! Fais que la lumière soit en toi! Que Dieu soit en toi veut dire que la lumière sort en toi. Donc, après la Résurrection, Jésus apparaissait ou n'apparaissait pas. "Il conduisait les apôtres du corps vers l'esprit". C'est une parole qui ne m'appartient pas, c'est saint Maxime le Confesseur qui l'écrit. C'est-à-dire qu'il les conduisait de la vision corporelle à la vision spirituelle, c'est-à-dire à l'ouverture en nous par l'Esprit Saint du sentiment spirituel, c'est-à-dire de la vision spirituelle et de l'écoute spirituelle. Le psalmiste dit: "À mon écoute, tu donnes joie et allégresse. " Quelle joie? La joie des paroles célestes. Je ne veux pas allonger encore ma prédication parce que je veux finir à midi... Mes chers, surtout l'Ascension... L'Ascension, quelqu'un a remarqué: comment notre Sauveur a-t-il emmené les disciples quarante jours après? Et je veux m'arrêter un moment là-dessus. Pourquoi quarante jours après, nous faisons la grande commémoration pour les défunte? Ce nombre de quarante jours. Et le carême de Moïse, quand il a reçu la Loi sur le mont Sinaï, et notre Sauveur, de la Résurrection jusqu'à l'Ascension: dans les deux cas, quarante jours. C'était le temps des apparitions. C'est la même chose pour les âmes qui se meuvent entre la vision du Royaume et l'Enfer. Quarante jours après, il est présenté devant Dieu. Quarante jours après, Jésus s'est élevé au Ciel, comme nous disons dans le Credo: "Il est assis à la droite du Père". Remarquez-vous la liaison? Quelqu'un me demandait: "pourquoi quarante jours après?" Et s'il s'est élevé au Ciel. Quelqu'un a remarqué cela, c'est le père Théophile. Je l'ai entendu dire que notre Sauveur, quand il s'est élevé au Ciel de Béthanie, leur a dit: "je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps, et avec vous je suis toujours"... et qu'il s'est élevé quand même. Il s'élève avec les disciples. Et de nouveau nous comprenons le mystère. Il s'élève. Comment? Avec son corps. Mais à proprement parler, avec son corps, il va de transfiguration en transfiguration, dans une parfaite spiritualisation. Et comme disait saint Pierre: "il est mort avec son corps, mais il est vivant avec l'esprit. " C'est pourquoi Adam, il a fallu qu'il soit... Adam, Dieu ne l'a pas fait avec l'esprit vivant. À propos de cela... Il s'élève avec son corps, et il est de plus en plus transfiguré, et il arrive à la droite du Père.

Qu'est-ce que cela signifie, être à la droite du Père avec son corps? Cela signifie: élever notre corps jusqu'à l'infini de la divinité. Nous disons ainsi, n'est-ce pas: "notre Père qui es aux cieux. " Et les deux sont le monde spirituel, l'infini divin. Et en ce cas-là aussi, le corps participe, lui aussi, et il est rempli, -Il faut retenir cela -, rempli de l'infini de la divinité. C'est-à-dire que le corps est aussi rempli de l'infini de la lumière, de l'infini de l'amour, et surtout, de lumière. Ou bien vous allez tout de suite penser que le sens s'éclaire, en effet Saint Maxime le Confesseur dit: "la montée spirituelle". Vous m'écoutez? Laissez cela, madame Maria... Monsieur Sorin, vous m'écoutez? "La montée dans les vertus". Donc, la montée vers plus de lumière et plus d'amour. Cela signifie, la montée au ciel. Ou bien, s'il s'élève vers plus de lumière et

plus d'amour, en ce cas-là, il nous embrasse. Donc la séparation physique est une chose et l'Ascension, une autre chose. Elle est accroissement de l'union avec nous. Surtout Lui, le Christ, qui s'est humilié, et l'Ascension est humiliation. Une prière, un tropaire par lequel nous honorons saint Jean Chrysostome, dit: "ô saint Jean, tu nous a montré", - écoutez! -, "le sommet des pensées humbles. " Oh pauvres de nous! Être humble! Mais je suis bête d'être humble! Pour que l'autre profite de moi...! Mais à ce moment-là, tu t'élèves. Vous entendez? Avoir la hauteur de la pensée humble, avoir la hauteur du Christ, ce qui signifie de plus en plus d'élévation vers la richesse, la lumière et l'accomplissement. Et pour que l'Esprit Saint descende, Il s'élève. L'Esprit Saint descend. Mais en même temps, avec l'Ascension, Il descend plus profondément dans nos coeurs. Et père Staniloae disait: "à ce moment-là, il y eut une coïncidence entre l'âme, dans le coeur de notre Sauveur qui est à la droite du Père, et notre coeur, et son coeur", c'est-à-dire son amour humain, qui a élevé le corps humain jusqu'à la droite du Père. Je ne sais pas si nous arrivons à comprendre la profondeur de cela: que plus haut il s'élève, plus il est proche de nous, et en tous cas, il ne s'est pas éloigné de nous, comme dit un tropaire de l'Ascension du Seigneur: 'Toi, en descendant, Tu ne t'es pas éloigné, et Toi, en venant chez nous, et en t'élevant, Tu ne t'es pas éloigné de nous. " Donc, dans une unité parfaite. Et pour envoyer l'Esprit Saint, ô mes chers, en un instant, il a envoyé l'Esprit Saint... Les disciples étaient à l'endroit où ils ont pris la sainte Cène, le Corps et le Sang de notre Seigneur, quand il a dit: "prenez et mangez mon corps et buvez mon sang". Là-bas, ils étaient tous ensemble en prière avec l'intelligence dans le coeur, dans l'attente. Ils ont reçu l'ordre: "ne vous éloignez pas de Jérusalem jusqu'à ce que vous receviez la puissance d'en haut". Et nous lisons dans le livre des Actes des Apôtres cet événement. Vous pensez, ô mes chers, et je m'étonne, je m'arrête là-dessus, je répète, presque étonné de toute la disposition des mystères divins. Qui parmi les êtres de ce monde, après avoir quitté ce monde, même s'il était célèbre, après avoir quitté ce monde... Il n'y a aucun événement qui arrive ensuite. Pensez à tous les hommes célèbres du monde, par leur fonction: philosophes, rois, dignitaires, vainqueurs, révolutionnaires... Après la mort, c'en est fini d'eux, avec leur fin en ce monde, avec leur départ d'ici, avec la mort, pour dire le mot juste. Or dans le cas de Jésus, en même temps, avec la Résurrection, mais pas seulement avec la Résurrection, mais aussi avec l'Ascension et la descente de l'Esprit Saint, un autre événement a accompli tout cela. Savez-vous lequel? Tous les sages du monde devraient y penser. Les pauvres! Pour nous qui croyons, pour nous, le Père a envoyé l'Esprit Saint. Pourquoi l'a-t-il envoyé? Il faut retenir cette pensée profonde, divine et salvatrice. Comment? Comment a fait le Fils de Dieu, pour élever l'homme? Pour élever l'homme, le Fils de Dieu s'est fait homme, il s'est incarné. Et comment le Fils de Dieu s'est-il incarné? Comment s'est-il incarné? Répondez! - Tous les fidèles ensemble: "de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie". Il s'est fait homme. Il a souffert pour nous, il a été crucifié, il est ressuscité jusqu'à la droite du Père. Et c'est pour cela qu'après l'Ascension, autrement dit après avoir pris ce corps de la Vierge Marie, son corps s'est élevé jusqu'à la divinisation, jusqu'à la dernière étape, le dernier mystère de l'existence.

Et à partir de là, le travail commence pour nous. Comprenez-vous? Pour que nous naissons de nouveau. *Comprenez-vous?* Et pour que nous traversions aussi ensemble, avec le Christ et avec son Évangile, et avec sa croix et sa mort, avec sa Passion et le partage de sa Résurrection, et pour qu'il nous élève, et pour qu'il nous dise au jugement: "Venez les bénis de mon Père, et restez à la droite de mon Père. " Voyez-vous le mystère? C'est pour cela que l'Esprit descend, pour qu'il commence avec nous l'oeuvre qu'il a accomplie avec le modèle, avec la tête, qui est le Christ. *Comprenez-vous? C'est si clair, si lumineux et si logique.* Ainsi, comme le Fils s'est incarné de l'Esprit Saint et de la Vierge, de même nous, nous sommes nés de nouveau le jour de la Pentecôte. L'Église est née et nous sommes nés de nouveau le jour de la Pentecôte. L'Église est née. Depuis ce jour-là, nous sommes nés de nouveau de l'Esprit Saint et dans le sacrement du baptême. Le savez-vous, - et je vous prie de le remarquer et de ne jamais vous laisser tenter et douter et vous laisser égarer. Parce que certains frères, qui ont quitté l'Église, disent que notre Seigneur a été baptisé, qu'il a reçu le baptême de l'Esprit Saint, n'est-ce pas? La naissance de l'eau et de l'Esprit... Que notre Seigneur a été baptisé à trente ans dans le Jourdain. Mais là-bas, il a reçu le baptême de Jean pour accomplir la Loi. Et il disent à nos chrétiens: "vous devez être baptisés à trente ans, comme Jésus". Ils disent comme ça. Qu'est-ce que vous en pensez, c'est bien?: Non! Mais pourquoi? Le baptême est naissance de l'eau et de l'Esprit Saint. Pourquoi notre Sauveur a-t-il reçu l'Esprit au Jourdain? Il a entendu la voix du Père céleste. À ce moment-là, sa mission salvatrice, les débuts de son ministère messianique, étaient décidés devant tout le monde. Parce que dans les temps anciens, chez les Juifs, quelqu'un était considéré comme un homme à trente ans. Donc, le Ciel s'est ouvert, l'Esprit Saint est descendu, Il est resté sur lui, et la voix du Père céleste a dit: "celui-ci est mon Fils bien-aimé. Écoutez-le!" Mais à ce moment-là, Jésus a-t-il été baptisé? Qu'en pensez-vous? Non! Quand notre Sauveur a-t-il reçu le baptême du Saint Esprit? quand? Par son Incarnation. Or notre baptême chrétien, - ne l'oubliez pas pour que vous sachiez répondre -, dans quel modèle, dans quelle source notre baptême chrétien de l'eau et de l'Esprit Saint est-t-il enraciné? Dans la source même de l'Incarnation et de la naissance de notre Sauveur, de l'Incarnation de l'Esprit Saint et de la Vierge Marie. C'est pourquoi les Pères, vous le savez, comparaient le baptistère dans lequel on baptise les bébés au sein de la Mère de Dieu. Je n'utilise pas le mot "ventre", parce qu'il est prosaïque. J'ai reçu une fois une lettre d'une Chrétienne qui est extraordinaire. Elle a lu quelque chose dans un journal à propos de ce jour-ci. Et la dame dit: "Soudain, mon esprit s'est éclairé et aujourd'hui, je comprends mieux". Vous entendez? Elle comprend mieux le ventre. "Le ventre de la terre reçoit la semence et donne des fruits en abondance.

Le ventre physique donne la vie, le ventre physique transforme, métamorphose; sang et puissance surgissent de la nourriture et de la boisson, par la sagesse divine", et ainsi de suite... Elle dit beaucoup de choses, mais nous n'avons pas le temps de tout dire maintenant, peut-être une autre fois... Donc, cette comparaison entre le sein de la Mère de Dieu et le baptistère, le corps et le baptistère, est la racine de notre baptême. Et l'Esprit Saint est descendu, et les disciples étaient ensemble. Et comme le décrit l'apôtre

si profond et si lumineux: "en ces jours-là, ils étaient tous ensemble dans un lieu, et tout à coup, un bruit comme un violent coup de vent". C'est-à-dire que tous les êtres du monde et leur mouvement sont des symboles, des analogies, du monde spirituel pour qu'on puisse y lire tous les mystères de l'Esprit et les lois de l'Esprit. Et sans prévenir, "un bruit comme celui d'un violent coup de vent a rempli toute la maison où ils étaient, et leur apparurent comme des langues de feu qui se partageaient et il s'en posa sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis d'Esprit Saint et se mirent à parler d'autres langues, comme l'Esprit leur donnait de s'exprimer. " Et l'Écriture dit qu'à cause du bruit du vent, tout à coup, tout Jérusalem s'est déplacée vers le lieu où étaient rassemblées les apôtres. Et il y avait beaucoup de monde, "Parthes, Élamites, habitants de Libye, de Mésopotamie, de Rome, de Judée, prosélytes, des Grecs de passage, habitants de Libye, de Pamphylie, d'Égypte", et ainsi de suite, et des hommes "de tous les peuples qui sont sous le ciel". Vous entendez? "Sous le ciel". Parce que, quand la tour de Babel a été bâtie, les habitants de Babylone, de Babel, ont décidé de bâtir une tour jusqu'au ciel. Jusqu'au ciel, pour prendre la place de Dieu. Autrement dit, ici, les peuples qui sont sous le ciel, et là-bas nous savons ce qui s'est passé. Les langues ont été mélangées, les esprits ont été mélangés, le mauvais esprit a brisé leur esprit. Mais ici, tout à coup, ils ont commencé à parler dans toutes les langues de ceux qui étaient présents, et ceux-ci comprenaient. Ils comprenaient ce que les apôtres disaient, parce que l'Évangile était destiné à être écouté par tous. Si, à Babel, le mauvais esprit a dispersé l'esprit, - quelqu'un disait: "autant de têtes, autant d'opinions" -, en revanche, ici, la foule présente parlait toutes les langues qui sont sous le ciel, mais dans l'Esprit Saint, elles s'unifient parce que l'Esprit Saint unit. L'esprit mauvais divise. *Nous avons remarqué que*, devant le possédé, notre Sauveur demande quel est son nom à l'esprit mauvais, et la réponse de l'esprit mauvais est: "Légion, légion, parce que nous sommes nombreux". Beaucoup. Oh! Pensez à ces choses-là! Pensez quel trouble pour un homme malade mental! Comment son esprit se disperse de tous côtés et qu'il n'est pas capable de se recueillir un instant! C'était comme ça à Babylone, et c'est ainsi pour tous les esprits pour lesquels nous compatissons. L'Esprit Saint unit. Et, en ce temps-là, ils écoutaient et accomplissaient l'unique Sauveur en différentes langues. Mais certains calomniaient les apôtres parce qu'ils ne comprenaient pas. Pourquoi ceux qui étaient pieux sous les cieux comprenaient, et que les autres, moins pieux, disaient que les apôtres sont ivres? Et Pierre se lève, et comme notre Sauveur l'a dit auparavant: "celui qui croit en moi, des rivières d'eau vive vont couler de son ventre", comme dit l'Écriture, et cela, il le disait à propos de l'Esprit Saint qui n'était pas encore donné, parce que le Christ n'était pas encore glorifié, c'est-à-dire élevé jusqu'à la droite du Père. Et il a dit: "Je suis la lumière du monde, celui qui vient après moi, ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie. " Et Pierre, avec des rivières de feu, d'eau vive, des langues de feu de l'Esprit Saint, proclame Dieu, la Parole. La Parole porte le feu quand elle est dans l'Esprit, et quand elle est inspirée du coeur où la grâce a inscrit la Loi de l'Esprit Saint, et il parle, il proclame le Christ, et il dit ce mot-là, - pour finir ma réflexion et la Parole de Dieu -: "hommes frères, regardez ceux qui vous

parlent, les apôtres, ils ne sont pas ivres, nous ne sommes qu'à la troisième heure, et maintenant s'est accomplie ce qu'a prophétisé le prophète Joël qui disait que dans les derniers jours, Dieu répandra de son Esprit, et vos fils auront des visions et vos vieillards auront des songes. Et écoutez ces paroles, Jésus, que Dieu avait envoyé, qui est son Ris et notre Dieu, et qui a vécu parmi nous, et il a été crucifié, mais il ne l'a pas abandonné, il ne l'a pas abandonné, le Père n'a pas laissé son corps se décomposer. Le prophète David disait: "lu ne laisseras pas ton Ris, ton envoyé, voir la décomposition", et David nous dit qu'il ne parle pas de lui-même, mais de l'Oint du Seigneur, voilà, la tombe de David est là, et le Christ est celui-ci. Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a fait homme et Christ". Et tout le monde reste étonné et ils étaient pénétrés dans leur coeur. Et la foule a crié: "que devons-nous faire?". "Convertissez-vous, revenez à Dieu", cela veut dire conversion, changement de pensée, metanoia, "changez votre pensée dévoyée, revenez, et que chacun soit baptisé", a dit Pierre au nom de Jésus-Christ. "Recevez Jésus-Christ". Environ 3000 personnes furent baptisées. "Recevez"...

Ô Seigneur! Comment se passe le mystère de l'Esprit Saint! Car avant l'Ascension, le Christ était avec eux, avec les apôtres, il les regardait face à face, même s'il les préparait à la spiritualisation. Maintenant Pierre, qui avait dit: "je ne le connais pas", qui a eu peur, maintenant il proclame le Christ à partir de la Pentecôte, comment le Christ est présent en lui, et il proclame le Christ dans la lumière de l'Esprit Saint. Depuis ce temps-là, les humbles serviteurs de l'Église, par la Parole et par les sacrements, proclament Jésus-Christ. Nous avons expliqué une autre fois trois humbles mots: *par, de, dans*. En grammaire, on les appelle des prépositions. Trois mots qui contiennent en eux le mystère de la création et du Salut. *Par*: l'Écriture dit: "tout ce qui a été fait, a été fait par lui", à propos de notre Sauveur. Le Ris dit: "si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé". *Dans*: dans l'Esprit Saint, mon coeur est sanctuaire et calice, par l'Esprit Saint. Et ainsi, je reçois le Christ dans l'Esprit Saint qui sanctifie les démarches de mon coeur. Et *de* l'Esprit Saint: "Je répandrai de mon Esprit", avec son infinie puissance. Il prend du Christ. Il va prendre de moi, dit-il. Et il va proclamer à partir de ce qui est à moi, c'est-à-dire qu'il prend de son visage, de son infini. Pas tout, il ne peut pas prendre tout, parce qu'il est infini. Mais chacun de nous, nous avons de lui. (sic). Mais nous avons le Christ entier, comme nous l'avons entier dans la Communion. Ainsi, nous avons le Christ en nous. Permettez-moi de vous faire une humble confession, de vous dire comment pouvons sentir le Christ en nous. Les hommes qui prient avec foi le Pater et "Jésus-Christ, Ris de Dieu, aie pitié de moi, pécheur", se sentent enveloppés de lumière, une lumière intelligible, une lumière qui est visible physiquement comme au Thabor, mais surtout, concevable, enseignante, compréhensible. Si on comprend les Écritures, on comprend en vérité que le Père a envoyé son Fils, d'après la Parole que Jésus prononçait dans le sermon sur la montagne. Son amour, sa droiture, sa bonté, la paix, tout cela devient en toi compréhensible, et tu vis sa lumière, son amour, un amour par lequel tu oublies si quelqu'un t'a humilié, t'a maltraité, t'a déconsidéré, t'a frappé, **ô Seigneur!** Tu te sens uni avec le Christ, dans l'Esprit Saint, comme si tu avais embrassé avec tes mains le monde entier. Tu sens sa présence, tu

sens qu'autour de toi, il n'y a pas de vide, il n'y a pas de vide effrayant, mais la présence infinie de celui qui est. Et tu es seulement compagnon dans son existence et avec lui. Comme il a dit sur la mer de Galilée: "Je suis", donc j'existe. Il existe autour de toi. Ô Seigneur! Tu sens une joie inimaginable, tu sens la nostalgie de l'Esprit Saint. Si quelqu'un te demande comment tu sens Dieu. Tu sens la présence de Jésus en toi, tu sens la présence personnelle, **ô Seigneur Jésus-Christ, notre Père et Roi Céleste!** Une présence personnelle qui t'enveloppe, comme la maman enveloppe le bébé dans son sein, ainsi tu te sens enveloppé par l'Esprit Saint et tu sens tout ton être dans les bras de la divinité. Et maintenant, je termine, et il faut que tout le monde soit très attentif, écoutez! Ainsi, le désir charnel... Quand on a un désir seulement charnel, la nourriture, la boisson, sans citer par leur nom d'autres désirs charnels... Les désirs charnels pénètrent dans l'intelligence et rendent l'intelligence charnelle. Elle pense seulement aux choses charnelles, elle rêve aux choses charnelles, comme s'en plaint tout le monde. Nous, moi, nous nous en plaignons, moi-même, je ne suis pas extraordinaire. Et l'homme devient chair, comme dit l'Écriture:

"Mon esprit ne se reposera pas toujours dans ces gens-là, parce qu'ils sont seulement charnels". Saint André le Cretois dit: "ô Seigneur, j'ai rendu mon intelligence poussière". Parce que l'intelligence ne pense qu'à la poussière toute la journée, l'intelligence devient poussière, elle devient charnelle. Mais inversement, quand le désir spirituel, quand la sensation de l'Esprit Saint, sa lumière, sa joie, les dons de l'Esprit Saint, le don de la compréhension, le don de la sagesse, le don de la foi, de la connaissance de Dieu, de la crainte de Dieu, et qui donne des fruits, et quand ces fruits, comme dit l'Apôtre, le fruit de l'Esprit est l'amour, la joie, la paix, la patience, la droiture, la fidélité, la bonté, la douceur, la maîtrise de soi", et les autres fruits, la pureté, l'innocence, l'humilité, la vigilance, la prière perpétuelle, la pensée divine infinie, quand tout cela remplit ton esprit et donne des fruits en toi et grandit, à ce moment-là, le désir spirituel descend dans la chair et spiritualise la chair. Donc inversement, si le désir charnel rend l'intelligence charnelle, le désir spirituel rend le charnel spirituel. Et tout l'être est touché par l'Esprit Saint, comme pour les apôtres et tous les saints. Et à partir de ce moment-là, tu sens le Christ en toi, tu le portes en toi, tu le confesses et tu rayannes autour de toi la présence du Christ avec l'amour, avec la lumière, avec son Évangile. Et à ce moment-là, en vérité l'Esprit Saint est en toi, et comme disent les Pères, le but de la vie chrétienne est l'acquisition de l'Esprit Saint et la sanctification de son vase, comme le vase de la Vierge a été sanctifié pour que le Christ puisse prendre un visage en nous. **Fais que sur chacun d'entre nous luise, comme disent les saints Pères, le visage du Christ et que dans le ciel de notre intelligence se lève le soleil, le Christ, dans l'Esprit Saint! Amen.**

DIE ORTHODOXE SPIRITUALITÄT, EXISTEZ UNTER DEN GEIST

MIRCEA OROS

REZUMAT. Spiritualitatea ortodoxă, existența în duh. Sfinții Părinți ai Bisericii afirmă că o spiritualitate adevărată angajează toată ființa omului și că de spiritualitate ține în mod necesar comuniunea iar această spiritualitate este întreținută în creștinism de Sfânta Liturghie. În cursul Sfintei Liturghii are loc transcenderea sau ridicarea noastră deasupra intereselor personale ce ne leagă de lume și unirea noastră în duh de jertfă cu Hristos și, prin El, cu Tatăl în Sfântul Duh.

Rugăciunea, postul, înfrânarea, smerenia, iubirea celor în nevoi, înțelepciunea, responsabilitatea și solidaritatea fraternă sunt elemente ale unei lucrări ce țin de spiritualitate. Într-un simplu cuvânt, spiritualitatea înseamnă credința experiată în trăire.

Das Wort "Spiritualität" stammt vom mittellateinischen Ausdruck "spirituali-tas" ab, der auf das lateinische Wort "spiritualis" (geistlich) zurückgeht. Im heutigen Gebrauch der Sprache versteht man unter Spiritualität das, was mit dem innerlichen Leben und mit den geistlichen Beschäftigungen zu tun hat, im Unterschied zu dem, was die materielle, körperliche Sphäre betrifft.¹ Das Wort "Spiritualität" enthält Aspekte der Zivilisation, die ganze Kultur und besonders das Verhältnis des Menschen zu Gott und seinen Mitmenschen. Im Christentum hat das Wort "spiritus" eine enge Beziehung zum Heiligen Geist (Spiritus Sanctus).

Die wahre Spiritualität ist eine Offenbarung des in der menschlichen Seele wohnenden Heiligen Geistes. Spiritualität heißt die Unterwerfung der menschlichen Existenz unter den Geist, welcher dem Menschenwesen die himmlische Herkunft der ganzen Existenz offenbart und den Weg und das Ziel des geistlichen Lebens zeigt. Im Christentum gibt es unterschiedliche Arten der Spiritualität (orthodox, katholisch, protestantisch, anglikanisch), aber auch außerhalb des Christentums sind uns verschiedene Arten von Spiritualität bekannt. Wir leben unsere Spiritualität, indem wir bewußt unseren Geist der grenzenlosen Souveränität Gottes unterwerfen. "*Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir.*"² Das geistliche Leben kommt von oben her. Es wird von Gott selber durch die Gabe seiner Anwesenheit geweiht und entwickelt sich im Innern des Menschen.

¹ G. Bunge, *Practica rugăciunii personale după tradiția Sfinților Părinți sau Comoara în vase de lut*, übersetzt von I. Ica nach dem deutschen Original *Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter*, Deisis, Sibiu, 1996, 31.

² Offb 3,20.

Unter Spiritualität können wir den Charakter dessen, was geistlich ist, verstehen, aber auch eine Gesamtheit von Ideen, welche eine Gemeinschaft kennzeichnen. Im Christentum bilden die beiden Ideen einen einzigen Körper, und die Gefahr, falsche Spiritualität als wahre anzunehmen, wird beseitigt, sobald wir uns ins Studium der orthodoxen Spiritualität vertiefen.

Alle Nationen der Welt, alle großen Religionen haben ihre eigene Spiritualität entwickelt. Wenn wir von außen kritisch schauen, bemerken wir, daß sich das geistige Leben im Laufe der Geschichte zu vielen Irrtümern in Philosophie, Kultur und Religion hergab. Gewiß haben alle Nationen der Welt eigene Werte in den zu ihnen gehörenden Besonderheiten realisiert, und das dank der Tatsache, daß die ganze Menschheit auch nach dem Sündenfall Teile der ersten Offenbarung behielt, weil der Mensch auch nach der Erbsünde das Abbild Gottes nicht ganz verlor. Es blieb dem Menschen weiterhin in seinem Wesen eingepreßt und führte ihn auch weiterhin dazu, das Gute zu erfüllen und so zu Gott, seinem Ursprung, zurückzufinden.

Die Quelle und der Ursprung des geistlichen Lebens (der Spiritualität) ist Gott selber, der Geist par excellence ist. Eine der trinitarischen Personen ist der Heilige Geist (Spiritus Sanctus). Als Krönung der Schöpfung bildete Gott den Menschen aus einem materiellen Leib und einer unsterblichen Seele. *"Da formte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen."*³ Der Geist des Menschen hat also seine Wurzeln in Gott, und demzufolge ist er unsterblich, nach dem Bild seines Schöpfers. Der Geist ist das, was die Materie beseelt und dem Menschen Leben gibt. Er verbindet den Menschen mit Gott und durch ihn hält der Mensch die Verbindung mit Gott, seinem Schöpfer, und dem Ziel seines Lebens.

Für den geistigen Fortschritt des Menschen gab Gott ihm verschiedene Gesetze für sein Leben. Der Mensch hatte am Anfang im Paradies ein Gesetz, ein anderes hatte er nach dem Sündenfall und wieder ein anderes nach der Sintflut. Später, weil die Menschen das Gesetz dauernd übertraten, erwählte Gott Abraham und seine Nachkommenschaft und führte sie direkt durch die Geschichte zu dem bei der Menschenschöpfung gegebenen Ziel. Im Unterschied zu den anderen Religionen, die ihren Wert haben, weil darin Menschen versuchen, sich Gott zu nähern, wurde die mosaische Religion von Gott selber offenbart, und deswegen besaß sie die Wahrheit. Die alttestamentliche Offenbarung wurde von der zweiten trinitarischen Person, unserem Herrn Jesus Christus, dem Gottessohn, vervollkommen, der in die Welt kam, um das Gesetz zu erfüllen⁴ und die Menschen zur vollen Wahrheit zu führen. Im Alten Testament wurde die Wahrheit aufgrund der Kindheit der Menschheit, aufgrund ihrer Unfähigkeit, sie aufzunehmen, nur teilweise offenbart. Das Christentum erscheint als die Offenbarung der Fülle der Wahrheit, weil es durch die direkte, unmittelbare Einwirkung des Gottessohnes als dem einzigen

³ Gen 2, 7.

⁴ Mt 5, 17.

wahren Weg entstanden ist, welcher den Menschen zu seinem von Gott gegebenen Ziel führt. Leider konnten die Christen gewisse innere Spannungen nicht überwinden und spalteten sich, so daß wir heute von einer östlichen, beziehungsweise griechischen, slawischen oder rumänischen Spiritualität sowie von einem westlichen Christentum, das auch römischkatholisch, protestantisch oder anglikanisch ist, sprechen. Nach der Spaltung zwischen Ost und West nannten sich die Christen des Ostens orthodox (rechtgläubig) und die des Westens katholisch. Obwohl einige Verschiedenheiten schon vor der Spaltung vorhanden waren, vermehrten sich diese nachher, und so wurde die Spiritualität des Westens und des Ostens immer unterschiedlicher, obwohl die Grundfundamente des Glaubens dieselben sind.

Jetzt werden wir die Spiritualität des Ostens näher betrachten. Wir haben schon gesagt, was der Ursprung der Spiritualität ist, und sind uns jetzt bewußt, daß der Geist (spiritus) der nach oben, nach Gott strebende Teil des Menschen ist, daß der Mensch durch seinen Geist in Verbindung zu Gott steht. Wir wissen auch, daß die Spiritualität nichts anderes ist als der Charakter der ganzen geistlichen Seinsweise des Menschen. Wenn wir jetzt die orthodoxe Spiritualität zu definieren versuchen, können wir sagen, daß diese das Vorwärtsgehen des Christen auf dem Weg zur Vollkommenheit in Christus durch die Reinigung von den Leidenschaften und das Gewinnen der Tugenden darstellt; das ist ein Vorgang, der eine gewisse Ordnung kennt. Mit anderen Worten gesagt, beschreibt diese Spiritualität die Art und Weise, in welcher der Christ auf den Stufen der Reinigung von den Sünden voranschreiten kann und gleichzeitig die des Erreichens der Tugenden, die auf eine Leiter der Vollkommenheit geschrieben werden können, eine Leiter, welche ihren Höhepunkt in der Liebe hat, dem Zustand, welcher die Reinigung von allen Leidenschaften und das Erlangthaben aller Tugenden bedeutet. Indem der Mensch zu diesem Gipfel aufsteigt, schreitet er immer weiter voran zur Vereinigung mit Christus und gleichzeitig zu dessen Erkenntnis durch die Erfahrung, was eigentlich die Vergöttlichung des Menschen bedeutet.⁵ Die orthodoxe Spiritualität zielt auf die Vollkommenheit in Christus. Diese kann erreicht werden, aber nur durch die Teilnahme am göttlich-menschlichen Leben Christi. Wir können sagen, daß das Ziel der orthodoxen Spiritualität die Vollkommenheit des Christen durch seine Vereinigung mit Christus und durch seine immer stärkere Prägung durch die Gestalt der Humanität Christi ist, also die Vereinigung der Gläubigen mit Gott in Christus.⁶

Weil Gott aber unendlich ist, kennt die Vereinigung mit ihm, über die man nicht hinaus gehen kann, kein Ende; was praktisch bedeutet, daß die Vollkommenheit endlos ist. Im Prozeß des Erreichens dieser Vollkommenheit hat die orthodoxe Mystik immer zwei Etappen unterschieden. Erstens die Reinigung von den Leidenschaften und das Erlangen der Tugenden, wo die geistliche Anstrengung des

⁵ D. Staniloae, *Ascetica și mistica ortodoxă*, Vol. Ascetica (Die orthodoxe Asketik und Mystik, 1. Band, Die Mystik) Deisis-Verlag, 1993, Johanneskloster, Alba Julia, 5.

⁶ *Ebd.*, 6.

Menschen eine entscheidende Rolle spielt, und zweitens eine darauf folgende Etappe, wo der Mensch die Vereinigung mit Gott immer intensiver lebt und wo die Anstrengung des Menschen immer mehr vom Werk der Gnade Gottes ersetzt wird, wobei der Mensch mehr seine Aufnahmebereitschaft Gott gegenüber zeigt, um immer mehr vom göttlichen Leben erfüllt zu werden.⁷ Im Osten wird für die Charakterisierung dieser Vereinigung des Menschen mit Gott der kühne Begriff "Vergöttlichung"⁸ gebraucht, so daß das Ziel der christlich-orthodoxen Spiritualität das Erleben des Vergöttlichungszustandes oder die Teilnahme am göttlichen Leben ist.⁹

Kurz gesagt, stellt die orthodoxe Spiritualität den Verlauf der Reinigung von Leidenschaften und der Vergöttlichung des Menschen dar, welcher mit dem Zustand der Teilnahme am göttlichen Leben gekrönt wird.

Wir haben schon gesagt, daß die orthodoxe Spiritualität ihren Ausgangspunkt in Gott hat und in der von ihm erhaltenen Offenbarung, welche in der Heiligen Schrift und Überlieferung enthalten ist. Wie aber der Glaube ohne Werk tot ist, so erhält auch die Offenbarung ihr Leben in der Kirche, in deren lebendiger Tradition. Die Kirche nämlich legt die Bibel aus und gibt die Normen für diese Auslegung. Die Orthodoxe Kirche ist auch im Westen als die Kirche der sieben öku menischen Konzile und der Heiligen Väter bekannt.¹⁰ Die lebendige Kirche, der mystische Leib Christi, von Christus mit dem Beistand des Heiligen Geistes geführt, legt die Schrift aus. Diese Kirche ist an Pfingsten entstanden, als der Heilige Geist über die damals in Jerusalem versammelten Jünger herabkam.¹¹ Derselbe Heilige Geist begeisterte die Propheten, hauchte die Autoren der Heiligen Bücher an, kam auf die Apostel herab und wurde von ihnen an ihre Nachfolger durch das Weihesakrament bis heute weitergegeben; er gab den Märtyrern die Kraft, die Qualen standhaft im Glauben zu bestehen, führte die Mönche und Einsiedler zu Christus, erleuchtete die Dichter der kirchlichen Hymnen, stand den Vätern in den Synoden bei und half ihnen, die grundlegendsten dogmatischen Probleme zu klären und auszulegen. Mit einem Wort: das ganze geistliche Werk der Kirche wird unter dem Beistand und der Führung des Heiligen Geistes zur Vollendung gebracht. So gründet die orthodoxe Spiritualität auf die von der Kirche gegebenen Normen. Die vom Heiligen Geist geführte Kirche kann in der Wahrheit bleiben. In Zentrum der Orthodoxie steht auf diese Weise nicht die Heilige Schrift oder die Heilige Überlieferung, sondern die Kirche, welche mit dem Beistand des Heiligen Geistes die Schrift auslegt und uns die heilbringende Lehre schenkt. *"Die Identität und die Kohärenz der Orthodoxen Kirche werden in ihrer Überlieferung ausgedrückt, welche eine Gesamtheit von essentiellen Bestandteilen ist; die Heilige Schrift, das apostolische Glaubensbekenntnis, die Dogmen der ökumenischen Synoden, die exegetische und auslegende Theologie*

⁷ Ebd., 6.

⁸ Ebd., 7.

⁹ Ebd., 7.

¹⁰ C. Schütz, *Praktisches Lexicon der Spiritualität*, Freiburg – Basel – Wien, 1988, 1212.

¹¹ Apg 2, 1-4.

der Väter der Kirche, die institutionelle Struktur, der Kultus und die Spiritualität."¹² "Das bevorzugte Prinzip der orthodoxen Dogmatik, welches das authentische Glaubensbekenntnis hervorbringt, leitet sich aus der Tatsache her, daß diese Dogmatik im Gottesdienst und in der liturgischen Doxologie der Kirche übernommen worden ist."¹³ Weil die gesamte Lehre der Kirche und ihre Spiritualität in Gottesdienstbüchern enthalten ist, kommen wir während der Gottesdienste in Kontakt mit ihr und können sie uns aneignen. Wenn man betet und auf die Gottesdiensttexte achtet, kann man Gott kennenlernen und die Verbindung mit ihm vertiefen, kann man frei von Leidenschaften werden, vervollkommen und vergöttlicht.

Die Basis der gesamten orthodoxen Spiritualität ist also die Lehre der Kirche, welche die Gläubigen durch ihre Teilnahme an den Gottesdiensten kennenlernen. Indem die Christen in den Gottesdiensten wie auch im persönlichen Gebet beten, lernen sie Gott kennen und erfahren eine immer tiefere Weise des Betens. In den Gebeten der Kirche finden sie die Antwort der Kirche auf die großen Fragen des Lebens. Die Christen lernen in den Gottesdiensten auch die Lehre der Kirche bezüglich der Heiligen und aller Feste und liturgischen Zeiten. Auf diese Weise erfüllen sich die Worte des Evagrius, daß die Betenden zu Theologen werden.¹⁴

¹² I. Bria, *Curs de dogmatică* (Handbuch der Dogmatik), Sibiu, 1996, 6.

¹³ *Ebd.*, 12.

¹⁴ Evagrius, *De Oratione*, 60.

EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI DIMENSIUNEA SPIRITUALĂ A FIINȚEI UMANE

ȘANTA GHEORGHE

ABSTRACT. The Religions Education and the Spiritual Characteristic of the Human Being. The fundamental characteristic of human being is the continuous tension towards other realities, other existence. The childhood, the most important period of knowledge, influence and forming, it gives birth to religious and spiritual values after assimilating and living them.

The religious education implies the initiation of the student in the great mysteries of living, helps meeting and understanding of the Christian knowledge and the religious existence makes them to do good things and to reverberate.

The acquiring role of religious education about influencing the human personality becomes it's goal, trying to find the spiritual dimensions which leads to transfiguration through communion with God. The spiritual communion realized through education is both rational nature and emotional nature, discovering the beauty of existence through the connection or relation with God and with the others only when they keep them inside and then reverberating them outside.

The religious education leads to understanding the moral life in Christ. Accepting and living it, the human being comes out of the loneliness and one-sidedness, finding himself in God.

Omul are o existență multidimensională, raportându-se la realitate nu numai prin rațiune sau intenție, ci și prin simțire și prin trăire contemplativă. Un loc, un obiect, un act primesc semnificații prin relaționarea lor la o serie de repere care le transcende. Existența umană se umple de sens numai într-un sistem de referință supradimensionat, prin implicarea unui „altceva”, a unui „dincolo”.

Persoana este ființa care nu se transcende numai prin actele sale, ci care prin întreaga sa fire își extinde viața și legăturile dincolo de sine. Este o ființă care trăiește funciar în autotranscendere, care este concrecută interior cu cercul ei de viață, subzistând totdeauna atât în aceasta, cât și în sine însuși. Ea este o entitate esențial expansivă, care prin creșterea în lume, nu se pierde pe sine, ci dimpotrivă, abia așa se formează și se realizează¹. Cu alte cuvinte, persoana nu este o existență dată de-a gata, ci este mai mult o posibilitate menită să se realizeze, nu în izolare, ci prin mutuale legături cu celelalte ordine de existență².

¹ Olivier Clement, *La revolte de l'Esprit. Reperes pour la situation spirituelle d'aujourd'hui*, Paris, 1979, p. 109;

² *Ibidem*, p. 111;

Deschiderea către ceva, tensiunea aceasta funciară către alte realități sau transcenderea spre o altă existență, constituie trăsătura fundamentală a persoanei. De aceea nici nu se poate vorbi despre realitatea persoanei fără să se ia în considerare și celelalte realități în relație cu care ea este chemată să-și împlinească destinul³.

A trăi ca ființă umană, spunea Mircea Eliade, este în sine „un act religios”⁴. Religia imprimă sens și direcție existenței. Conduita unei lumi reale și semnificative, scrie același istoric al religiilor, este intim legată de „descoperirea sacralului”⁵.

Percepția religioasă a lumii poziționează prin ea însăși omul și umanitatea într-o dimensiune aparte, iar Logosul Divin i se dezvăluie omului ca plenitudine absolută a vieții.

Orice concepție teistă despre Dumnezeu, dar îndeosebi cea creștină, are ca trăsătură esențială faptul că în ea, Divinitatea este sesizată cu o clară precizie și definită cu ajutorul unor atribute: duh, rațiune, sentiment, voință, bunăvoință, atotputernicie, conștiință de sine etc., deci în ea este gândită prin analogie cu persoana religioasă, așa cum într-o formă limitată și redusă, omul Îl descoperă în sine însuși.

Putem spune că ființa umană prin religie este pusă în relație cu zonele perfecțiunii transcendente, dar totodată la nivelul persoanei se creează o predispoziție de inserție a eului într-o regiune de valori, unde viața se concretizează, devine mai ardentă, mai personală, mai autentică. Scopul final al vieții oricărei ființe rezidă în plenitudinea absolută a existenței. Condiția realizării ei o constituie „participarea personalității create la plenitudinea absolută a vieții Logosului Divin”⁶.

Dimensiunea spirituală constă în a facilita cunoașterea de sine în legătura cu apartenența la univers , a învăța ceea ce ești, a asculta de vocea interioară și a descoperi sensul profund al existenței umane.

Inversarea valorilor se datorează unei antropologii greșite. Nu s-a înțeles că omul este o ființă naturală, însă în același timp și supranaturală. Tăindu-i-se legătura cu Dumnezeu și redus la propriile lui forțe naturale, omul a devenit robul nevoilor și al plăcerilor. Umanismul antropocentric nu sfârșește cum s-ar crede, printr-o afirmare a omului, ci printr-o negare a lui. Lipsit de suportul spiritual al religiei, nimic nu-l mai poate apăra împotriva haosului. Așa cum afirmă Berdiaev, „omul fără Dumnezeu încetează de a mai fi om”. Preluând aceasta idee, I. G. Savin afirmă: „valoare religioasă trebuie să-și capete iarăși dreptul la cârmă, căci numai prin ea viața își capătă un sens, lumea un conținut, știința un reazem, etica o sancțiune, estetica o misiune”⁷.

Colaborarea teandrică este activitate spirituală a omului ajutat de harul divin în scopul perfecțiunii naturii sale, iar educația religioasă are un rol esențial în acest univers marcat de nihilism, cu condiția ca ea însăși să nu intre în jocul nihilismului. Ea ar putea atenua din unilateralitatea deplasării spre raționalitatea sau pragmatismele

³ Constantin Cucos, *Educația religioasă, conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 161;

⁴ Mircea Eliade, *Sacral și profanul*, Editura Humanitas, București, 1995, p.22;

⁵ *ibidem*;

⁶ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, trad.Lidia și Remus Rus, Editura Enciclopedică, București, 1993, p.32;

⁷ Ioan G. Savin, *Cultură și religie*, Editura Anastasia, București, 1996, p. 21;

excesive, în beneficiul unei culturi a sufletului atât de necesară oamenilor începutului de mileniu. „Salvarea omului și a culturii lui nu este posibilă decât prin încreștinarea efectivă a omenirii”⁸.

Se poate spune că omul acestui început de mileniu se află în fața uneia dintre cele mai răscolitoare necesități spirituale; să aibă conștiința că îi lipsește ceva, pentru care să caute a depăși starea de fapt în toate împrejurările vieții particulare și publice, pentru a se realiza pe sine și a nu se distruge.

Sufletul contemporan mai suferă încă de teama de lumină; foarte mulți încearcă să pătrundă în cunoaștere urcând pe o scară întunecată, chiar dacă pe fiecare treaptă se face lumină, la capătul ei nu există lumină, nu există sens. Dar într-o autentică gnoză superioară există o revelație superioară a sensului, „cunoaștere care deține caracterul activ al Logosului”⁹.

Făcându-ne o viziune corectă despre ființa umană și despre lumea în care își duce existența, acum, la început de mileniu, tulburat de deznădejde și de îndoială, de păcate și de corupție, lipsit de iubire, de dragoste și de respect, bolnav de psihoze și de delăsare, se impune cu stringență modelarea sufletelor copiilor, viitorilor cetățeni, în sprijinul moralei și în special al moralei creștine.

Dacă privim azi, după mai bine de jumătate de veac de prefaceri cruciale, adevărul proiectat asupra evoluției umane, ne dăm seama că trebuie să înlăturăm prejudecățile care ne-au mistuit viața decenii întregi. Vedem că este necesar să ne întărim credința, că este necesar ca școala să-și îndeplinească rolul de a făuri omul născut în dragoste pentru Dumnezeu, stăpân pe viața clădită prin muncă și prin credință în nemurire.

Realitatea vieții cotidiene ne dezvăluie noi curente în realizarea conduitei morale, fapt ce rezultă din familii dezorganizate, cu mare indiferență față de copii, cu afectivitate redusă, cu situație materială și intelectuală precară, neștiind ce atitudini să aleagă în fața copiilor aflați la vârsta incertitudinilor; este, deci, necesară o renaștere spirituală a tineretului, care să remodeleze, să vindece lumea bolnavă. Copiii au mare nevoie de dragoste, de adevăr și de dragoste spirituală, mai ales că agresivitatea și violența au atins cote alarmante în zilele noastre.

Copilăria este cel mai încununat moment pedagogic, tot ce asimilează acum intră în structura psiho-fizică a copilului și se dezvoltă împreună cu el. Dacă e pierdut acest moment, cu nimic nu mai poate fi suplimentat, căci, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „sufletul copiilor este ca pânza albă și, în orice fel se va vopsi întâi, așa va fi până la sfârșit. Așa și copiii cei mici, când se obișnuiesc la bine, anevoie se întorc la rău”¹⁰.

La această vârstă se pot forma sentimente de dreptate, de adevăr, de corectitudine, de solidaritate sau sentimente de intoleranță față de ceea ce este incorect și neadecvat. Minciuna și înșelătoria încep să fie sesizate și blamate, la fel agresivitatea și conduita egocentrică în relațiile cu alți copii.

⁸ Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă*, Editura Anastasia, București, 1997, p. 66;

⁹ Nikolai Berdiaev, *Sensul creației*, trad. A. Oroveanu, Editura Humanitas, București, 1992, p. 32;

¹⁰ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre educația copiilor*, traducere, Arhid. I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, p. 108;

Educația religioasă nu poate realiza desăvârșirea morală, dar ea reușește să formeze caractere morale, creând o personalitate morală puternică care să servească interesele neamului, ale Bisericii și ale societății actuale.

Nimeni și nici un fel de pedagogie nu poate tăgădui că în om există setea de adevăr infinit, de bine infinit, de dreptate infinită, de frumusețe negrăită, de iubire, de viață care să învingă moartea, pe care în mod firesc o refuzăm ori, tocmai Logosul Divin, călăuzind educația în general și cea religioasă în special, pe educatori și pe discipoli, dă viață acestor năzuințe firești ale persoanei umane, purtând darul de a superioriza viața.

Privind și mai profund și mai deplin condiția noastră umană, în decorul ei firesc, nu ne putem mulțumi doar cu limitele acestei vieți ori, religia dintotdeauna și în măsura supremă, religia creștină descoperă și încredințează despre existența vieții viitoare. Această însuflețire pornită din interior îi dă energie, o înaripează, o scoate din comoditate, din limitele relativismului și o deschide către țelul unei desăvârșiri inepuizabile, fără hotar.

Marele pedagog român, G. G. Antonescu, care a profesat și la Seminarul Nifon din București, preciza: „Eu nu admit ca într-un institut de educație, cum este școala primară, școala secundară și cum ar trebui să fie într-o anumită măsură și Universitatea, știința să fie predată fără a fi subordonată unui idealism moral și religios”¹¹.

O educație autentică întemeiază și susține toate valorile, toate formele de educație: morală, civică, estetică, științifică etc., cum judicios și profund pătrunde Tudor Vianu, filosof al culturii: „Valorile religioase sunt integrative”. Ele integrează, unifică, constituie într-un tot solidar și coerent, toate valorile cuprinse de conștiința omului. Prin valorile religioase se înalță arcul de boltă care unește valorile cele mai îndepărtate, care adună și adăpostește pe cele mai variate. O persoană cuprinde diferite valori, pe cele mai multe dintre ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atâta timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă. Dimpotrivă, atunci când ne aflăm în prezența unei concepții axiologice generale, adică a unei filosofii practice, manifestând unitate și coerență, simțim lămurit chiar dacă gânditorul nu o afirmă niciodată, că existența religioasă domină întreaga construcție¹².

Educația religioasă presupune o introducere a elevului în marile mistere, facilitând întâlnirea și înțelegerea religiei și a tradiției creștine, iar experiența religioasă îl face să înțeleagă și să acționeze mai bine, îl invită la reflecție, îl luminează interior. De fapt, creștinismul pus în valoare prin educație se descoperă nu ca un simplu codice moral, ci ca un răspuns structural al vieții noastre, atunci când ne confruntăm cu o alteritate, „invitându-ne să trăim în iubire cu ceilalți”¹³. În acest sens, creștinismul înțelege viața în plenitudinea ei prin dragoste nesfârșită și plină de lumină, care face bucuria vieții prezente, făcându-ne prin urmare viața fericită în Hristos și cu Hristos”¹⁴.

¹¹ Gh. G. Antonescu, *Educația morală și religioasă în școala românească*, București, 1937, p. 65;

¹² Tudor Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, în „Studii de filosofie a culturii”, București, 1982, p. 102;

¹³ Greeley Andrew M., *I granti della fide. Un catehismo essenziale*, Editorice Queriniona, Brescia, 1978, p. 14;

¹⁴ Boutrow Emile, *Chestiuni de morală și educație*, Institutul de Arte Grafice, Editura Viața românească, Iași, 1936, p. 61;

Educația religioasă o cere copilul, care în adânc poartă întipărită în el pecetea chipului lui Dumnezeu, existând o înrudire de structură între sufletul copilului și realitatea religioasă, ca formă psihologică, fiind mai apropiat de mirajul și de grandoarea religiei, de marele ei realism nevăzut. Sufletul său este mai accesibil dialecticii de sublimare și mântuire pe care o reprezintă religia. Dacă i se ascunde religia, el duce o viață falsă, chiar din punctul de vedere al psihologiei sale.

Ideea că în natura copilăriei se ascunde paradisul viitor este confirmată de pedagogia modernă. Aceasta o regăsim ca bază a sistemului de educație al Mariei Montessori. După vederile acesteia, există în om o natură ascunsă, o natură acoperită de vâl nepătruns, deci necunoscută: e natura lui cea adevărată, pe care a primit-o în momentul creației, natura sănătoasă ... S-ar putea spune că energiile normale ale copiilor ne dau o lecție asupra iertării. Natura adâncă a copilului se întoarce la suprafață nu de șapte ori, ci de șaptezeci de ori, iertând parcă de fiecare dată presiunea adultului¹⁵.

Descoperirea acestei naturi adânci și adevărate a copilului, ce se vedește în tendințele lui native, e calea regenerării lumii. Acceptarea ideilor noi ale pedagogiei mărturisesc de posibilitatea paradisului duhovnicesc, ca început și oglindă a transcendentului.

Educația religioasă moral-creștină are de acționat asupra celor două componente ale ființei umane: sufletul și trupul, asupra omului întreg, urmând să i se dea cea mai mare importanță sufletului, fără ca prin aceasta, cealaltă parte a ființei umane, trupul, să fie cumva nesocotită. De multe ori, însă, nu s-a păstrat un echilibru în considerarea celor două componente ale ființei umane. Trupul omului a fost creat ca să fie purtătorul unei vieți spirituale. În raport cu sufletul, deși inferior lui, trupul nu este un reflex sau o umbră a acestuia, adică a sufletului, nici o închisoare a lui, ci este un element esențial al naturii omenești și un organ de manifestare de origine divină¹⁶.

Intrarea în sfera de cunoaștere a sacrului devine o educație foarte oportună, fiind o elocventă aplicare a principiului psihologic în educație, ea afirmă sufletul și în același timp îl înalță. În sensul acesta, sacrul devine cea mai bună pârgie a educației¹⁷.

Complementaritatea personalității umane se formează și din perspectivă laică și din perspectivă religioasă. Teoria și practica pedagogică trebuie să selecteze și să concentreze acele idealuri valorice cu potențial maxim în propulsarea omului și a umanității pe linia plenitudinii și a perfecțiunii esențiale. De aceea, nu se poate neglija finalitatea omului și a umanității explicitată din perspectiva creștinismului, care se fundamentează pe experiența efectivă a prezenței lui Dumnezeu în lume și în viața fiecărei persoane.

Educația religioasă pregătește elevul pentru o percepție globală asupra existenței, răspunzând unei exigențe a împlinirii, depășind formația strict intelectuală, morală și artistică.

¹⁵ William Stern, *Wert philosophie*, Leipzig, 1924, p. 31;

¹⁶ *Ibidem*, pp. 46-47;

¹⁷ André Lalande, *La psychologie des Jugements de valeur*, Cairo, 1929, p. 81;

Misiunea formatoare a educației religioase de reconstruire a personalității umane devine idealul explicit al său, urmărindu-se dimensiunea spirituală, „îndumnezeirea sa” și nu numai, ci întreaga sa structură psiho-fizică prin comuniunea cu Dumnezeu și prin apropierea și ajutorarea semenilor.

Educația religioasă conduce la înțelegerea vieții morale în Hristos; acceptând-o și trăind-o, ființa umană iese din singurătate și din unilateralitate și se regăsește pe sine în Dumnezeu. Această participare a lui Dumnezeu la uman este decisivă întru educarea și întru schimbarea sa, putere ce vine de sus, inaugurată de Dumnezeu prin darul prezenței Sale.

Persoana umană și educația axiologică

Pedagogia, mai ales în ipostaza sa normativă și proiectivă, își structurează discursul teoretic, dar și practic prin asimilarea unor valori dezirabile și operaționale, în prezentul imediat și în perspectivă. Sistemul de valori sociale constituie premisa de la care se alimentează și se clasifică valorile educaționale concretizate în finalități, conținuturi instrucționale, strategii de predare-învățare, principii și metodologia specifică activităților educaționale.

Omul nu trebuie să se adapteze la mediu numai pentru faptul că acesta este impus, acestui mediu trebuie să ne adaptăm până la un anumit punct, să-l transcendem, într-un anumit fel, să-l folosim ca un mijloc sau chiar să-l îndepărtăm precum un obstacol¹⁸.

Se acordă prea puțină importanță educării persoanei în spiritul valorilor autentice. Raportarea omului la un plan valoric superior, stabil și coerent, este necesară și deosebit de fertilă¹⁹.

Fără relaționarea la o dimensiune profundă a existenței, cea conturată în lumea valorilor, însăși viața și activitatea omului își pierd din substanță. Valorile sunt valabilități eterne. Valorile supreme: Adevărul, Binele, Frumosul, se trăiesc de către știința normativă (deosebită de conștiința empirică și de conștiința generală) ca realitate transcendentă în valoarea Sacralului, în care se ancorează și se unifică. Rostul vieții omului constă în a coborî valorile eterne în real, în a realiza valorile, a crea cultura. Existența umană pătrunzând în lumea valorilor are un punct de sprijin în univers, un temel pentru generarea unui surplus de energie spirituală.

Dincolo de perisabilitatea și de influența lumii exterioare există și o zonă mai stabilă și mai profundă: spiritul uman. Investiția în spiritul uman prin educație are consecințe inepuizabile.

Cred că se cuvine în acest context al demersului nostru să vedem persoana umană trup și suflet (psihosomatică) și să încercăm câteva reflecții de natură teologică; observația unui ilustru teolog ortodox contemporan, în concepția căruia „după Dumnezeu omul este existența cea mai tainică și enigmatică din toate lumile cunoscute

¹⁸ A. Kriekemans, *Pédagogie générale*, Editura Nauwelaerts, Paris, 1967, p. 81;

¹⁹ Ardoino J., *Les avatars contemporains de la monde*, în *International Review of Education*, Tom XXVI, no. 2;

gândirii omenești²⁰. În același orizont de gândire, un mare filosof creștin rus susține că a descifra taina despre om înseamnă a descifra însăși taina existenței²¹. Cu toate acestea, știm bine că antropologia științifică și în general prezumțiile biologizante au redus și au coborât permanent omul la nivelul animalului. Deși omul însumează toate funcțiunile, instinctele și o seamă de comportamente similare animalului, el este infinit mai profund și mai originar decât psihologicul și biologicul din el²², diferențiindu-se radical de celelalte viețuitoare tocmai prin acel ceva absolut uman, mai corect spus divin-uman, conștiința de sine, care de altfel rămâne inexplicabilă pornind de la lumea naturală și rămâne o taină pentru această lume²³. În acest sens, părintele Dumitru Stăniloae susține că sufletul trebuie să fie de la începutul formării trupului ca trup – sufletul și trupul încep să existe deodată – pentru ca trupul să aibă această complexitate specială adecvată sufletului și să ofere mediul adecvat pentru mișcarea spirituală, adică pentru gândirea și voința conștientă și liberă²⁴.

Dacă omul și-ar înnobila mai atent spiritul, atunci și ceea ce ține de existența sa concretă ar fi mai ușor și mai bine realizat.

Omul, înzestrat cu logos, după chipul Logosului Divin, este ființă gânditoare și cuvântătoare. Sfântul Ioan Damaschin face distincția între cuvântul mintal (gândire) și cuvântul rostit (limbaj). Cuvântul mintal, spune el, este o mișcare a sufletului, care are loc în gândire fără nici o exprimare. Pentru aceea, de multe ori, chiar când tăcem, desfășurăm în noi înșine o întreagă vorbire ... Potrivit acestei calități, noi toți suntem raționali ... cuvântul rostit activează în voce și discuții, este adică cuvântul care se rostește cu limba și cu gura ... cuvântul rostit este vestitorul gândirii. Potrivit acestei calități ne numim cuvântători²⁵.

În virtutea acestui fapt, ca ființă gânditoare și cuvântătoare, ca persoană, omul are nevoie de comunicare, de alte persoane cu care să comunice. Existăm cu adevărat, în măsura în care reușim să ne regăsim în ceilalți și prin ceilalți. Prin structura și destinația sa omul este o ființă comunitară. Nu poate trăi singur și nici nu poate deveni om, fără ajutorul altui om, fără alte persoane care să-l iubească, cu care să vorbească, care să-l umanizeze, în adevăratul sens al cuvântului.

Lumea valorilor fortifică interioritatea și este cea care-l direcționează pe om spre cucerirea unei lumi veritabile, întemeiată pe autonomie morală. Așa după cum remarca Rudolf Encken – orice etică obligă la ceva dincolo de om – și fără un scop superior al existenței sale, lipsește vieții un sprijin solid și orice consistență; ea nu poate deci, în ciuda unei plenitudini a exteriorului să scape unui vid și unei disoluții interioare²⁶.

²⁰ Arhim. Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeu-Om*, trad. prof. Dr. Ioan Ică și diac. Dr. Ioan Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 156;

²¹ Nicolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 67;

²² *Ibidem*, p. 71;

²³ *Ibidem*, p. 70;

²⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1978, p. 379;

²⁵ *Dogmatica*, trad. pr. D. Fecioru, Editura Scripta, București, 1993, p. 79;

²⁶ Eucken Rudolf, *Les sens et la valeur de la vie*, Felix Alkan, Paris, 1912;

Comuniunea spirituală realizată prin educație, nu este numai de ordin rațional sau practic, ci este și de domeniul afectivului. Ființa umană nu descoperă frumusețea lucrurilor sau a raporturilor decât atunci când o poartă în ea însăși și de abia apoi o proiectează în afară. Din acest motiv, René Hubert vorbește despre educație ca o lucrare a dragostei. Ființele se izolează prin sentimentele lor inferioare și se unesc prin sentimentele lor superioare. Educatorul nu dă, după cum educatul nu lasă să ia decât ceea ce au mai bun în ei înșiși. A face un corp comun spre a răspunde la toate chemările din afară este o primă etapă. A gândi aceleași lucruri este o alta. A acționa în comun este o a treia. Dar a simți în comun este activitatea supremă, cea care dă accesul decisiv în societatea sufletelor²⁷. Educația pentru valori și prin valori conduce ființa elevului până la zămislirea frumuseții și a dragostei.

Creștinismul vizând valoarea ca instanță ce depășește existența concretă, imprimându-i o formă aparte prin stipularea ideii că Dumnezeu este mediatorul dintre existență și valoare, pentru că El întruchipează modelul suprem al valorii spre care existența trebuie să se îndrepte. Lumea este valorizată prin raportarea la instanța divină și, existența este devalorizată de îndată ce raportul cu Dumnezeu este afectat sau întrerupt. În grația divină valoarea se ipostaziază dintr-o dată dublu: ea este primită ca un dar, dar cucerită prin meritele proprii²⁸, deoarece valoarea am posedat-o cândva, iar în urma pierderii ei prin păcatul neascultării, s-a început procesul conștientizării acestei valori pierdute. Viața omului trăită și educată prin valori nu este decât o recuperare a acestei perfecțiuni pierdute odată cu săvârșirea păcatului original. Omul își are un statut și un destin eshatologic bine definit încă din clipa zămislirii. Creatorul l-a înzestrat pe om cu tot ceea ce-i era necesar împlinirii scopului vieții: conștiința de sine, de cele din jur și de deasupra sa, capacitatea și libertatea de a stăpâni, de a transforma și de a umaniza lumea într-o conlucrare dialogică permanentă cu El. Această zestre nativă conferă omului o poziție unică în universul creației. El se situează între lume și Dumnezeu, iar lumea i-a fost oferită ca dar și mediu de lucrare²⁹, pe care, ca pe o grădină edenică, s-o cultive, să-i culeagă roadele, să-i sesizeze farmecele, sensurile și misterele, regăsind în ea propriul său mediu cultural și cultural de dezvoltare și de împlinire.

Această situație ambivalentă a omului: pe de o parte înrudirea cu universul creat, pe de altă parte participarea lui la plinătatea divină este subliniată de Sfântul Grigorie de Nazianz: „în calitatea mea de țărână, sunt atașat de viața de aici de jos, însă fiind și o părticică divină, port în pieptul meu dorința după o viață viitoare”³⁰.

În creștinism putem sesiza câteva valori supreme, cu directe consecințe pedagogice; prezentate de C. Narly³¹:

- copilul ca valoare, deoarece el este prototipul virtuții: copilul este o stare de perfecțiune asemănătoare aceleia la care adultul trebuie să tindă pentru a fi mântuit:

²⁷ Hubert Rene, *Traité de Pedagogie générale*, PUF, Paris, 1965, p. 61;

²⁸ Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, vol. PUF, Paris, 1951, p. 61;

²⁹ Pr. Constantin Galeriu, *Jertfă și răscumpărare*, Teză de doctorat, extras din revista „Glasul Bisericii”, anul XXXII (1973), nr. 1-2, București, 1973, pp. 38-39;

³⁰ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 95;

³¹ Narly C., *Istoria pedagogiei*, vol. I, Publicația Institutului Pedagogic, Cernăuți, 1935, pp. 13-65;

„Lăsați copiii să vină la Mine și nu-i opriți, căci împărăția cerurilor este a unora ca ei” (Matei 19: 24); idealul educației nu trebuie căutat înainte, ci în urmă, prin regresivitate la inocența copilului;

- activismul, lupta interioară pentru a dobândi binele suprem; Mântuitorul Iisus Hristos știe că cele mai grele lupte sunt cele duse cu propriul eu și vestește cea mai înaltă poruncă de iubire: autorenunțarea. „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer, după aceea, vino și urmează-Mi” (Matei 19: 21);

- libertatea interioară, care nu poate fi afectată de nici o determinare; împărăția pentru care lupta Hristos, era Împărăția Cerurilor; El recomandă supunerea față de ordinea exterioară dând El însuși exemplul plății dărilor: „Să nu socotiți că am venit să stric Legea sau proorocii; n-am venit să stric, ci să împlinesc” (Matei 5: 17); distrugerea ordinii exterioare nu putea duce decât la depravare și la dezagregare sufletească: „Dați dar Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu, ce este al lui Dumnezeu” (Matei 21: 22); libertatea interioară nu este angajată prin supunerea față de ordinea existentă;

- egalitatea și iubirea fraternă, deoarece toți suntem fiii lui Dumnezeu; Iisus Hristos a propovăduit peste tot toleranța și iertarea semenilor, inclusiv a dușmanilor, sentimentele de simpatie sunt răsplătite cu generozitate: „Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși” (Matei 19: 19); „Cel mai mare dintre voi să fie slujitorul vostru” (Matei 23: 11);

- desăvârșirea care privește atât trupul, cât mai ales viața interioară, axul a ceea ce astăzi numim personalitate morală: „Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acela aduce roadă multă, căci fără Mine nu puteți face nimic” (Ioan 15:5).

Ființa noastră sufletească este în întregimea ei întemeiată pe procesul de evaluare³². Experiența sau trăirea de valoare stă în temelia întregii noastre experiențe, care apare ca rezultat al aprecierilor noastre felurite în intensitate și în durabilitate. Nu luăm în considerare, nu înregistrăm și nu reținem decât ceea ce ne interesează într-o măsură oarecare. Cu atât mai mult, în sfera acțiunilor voluntare, nu ne îndreptăm spre ceva, nu facem din acesta scop sau mijloc, decât în măsura în care prezintă pentru noi un interes, o importanță, o valoare. Astfel că ceea ce domină conștiința este o veșnică goană după valori³³.

Forma cea mai înaltă a vieții o constituie viața sufletească. Originile acestei vieți sunt biologice. Viața sufletească apare la început în slujba vieții biologice, continuă și potențează apoi pe aceasta din urmă. De la un anumit grad al evoluției, ea se eliberează de utilul biologic, câștigându-și o existență autonomă și urmărindu-și scopurile proprii. În acest stadiu se afirmă valorile cu o forță particulară. De fapt, ele au fost afirmate totdeauna, dar afirmarea lor nu s-a făcut atât de categorică. Din moment ce spiritul își cucerește independența și se definește pe sine, ia atitudine față de întreaga existență, pe care tinde să o spiritualizeze, să-și realizeze în cadrul

³² Eugen Speranția, *Introducere în sociologie* (Tom II. Principiile fundamentale ale sociologiei), Cluj, 1939, p. 539;

³³ *Ibidem*, p. 542;

ei idealurile lui morale, adică să o moralizeze. Această exigență a spiritului implică credința că lumea corespunde în esența ei cerințelor lui; după cum credința că lumea poate fi integral raționalizată și cunoscută, presupune principiul raționalității existenței. Idealul, ca și orice valoare, nu se scoate din experiența empirică, ci se impune acesteia. „Descoperirea valorilor se face nu cu ajutorul funcțiilor intelectuale, concretizate în judecăți de existență sau de constatare, valorile sunt descoperite – create, în ultimă analiză – de funcțiunile emoționale ale conștiinței, ele nu pot fi descoperite prin inducție din notele comune ale obiectelor. Sunt relații emoționale pe care le creăm între noi și realitatea exterioară, în eforturile ce le facem, ca s-o transformăm după cerințele noastre. Adevăratul suport al valorilor morale este sufletul, persoana, suntem noi”³⁴. Conceptul de valoare implică „nu trebuie să fie”, nedeductibil din ceea ce este. „Trebuie să fie” este un adaus subiectiv, deci de origine emotivă, la ceea ce este obiectiv³⁵.

Atitudinea intelectuală pornește din tendința de cunoaștere a realității, atitudinea sentimentală (valorificatoare) din dorința de transformare a lumii. Judecățile de existență presupun judecățile de valoare, pentru că orice act de cunoaștere se întemeiază pe o preferință, deci pe o evaluare. Realitatea valorilor trebuie să se înțeleagă în sensul realității noțiunilor științifice, adică în sensul că deși create de om se sprijină pe existență, ca și noțiunile științei. „Cum s-ar dovedi valoarea, transformatoare a concretului fizic și, în măsură mult mai mare transformatoare a concretului moral, dacă ea nu ar avea rădăcini înfipte în substanța însăși a existenței? Cu baloane de săpun nu a reușit încă nimeni să schimbe fața lumii”³⁶. De fapt, toate valorile sunt transformatoare de existență³⁷. Valorile sunt eficace, ele sunt singura noastră armă cu care putem interveni ca agenți transformatori ai existenței ce ne privește³⁸. Cum ar putea fi valorile transformatoare de realitate dacă ar fi cu totul străine acesteia? Valoarea transformă nu numai realitatea exterioară, ci realitatea întreagă, inclusiv omul. De îndată ce creăm o valoare devenim servitorii ei. Experiența istorică arată că uneori valorile au transformat radical existența. Printr-o viziune nouă a lucrurilor, lumea însăși devine alta³⁹. Dar cu toate acestea realitatea nu-i atât de docilă față de exigențele transformatoare ale spiritului. Dimpotrivă, existența pune nenumărate obstacole în calea realizării valorilor și în a dăinuirii lor. Totuși, valorile stau la baza cristalizării unui spațiu axiologic la fel de necesar ca și alte orizonturi de care omul are nevoie în chip imperios. Am putea spune că relaționarea axiologică întemeiază existența umană, pentru că omul este singura ființă în stare să se raporteze proiectiv, atitudinal și preferențial la lume⁴⁰.

De obicei, valoarea se definește ca o relație între un subiect apreciator și un obiect virtual. Ea nu este numai o calitate obiectivă sau subiectivă, ci o determinație a unui sistem simbolic adoptat, care servește drept criteriu sau etalon pentru selecție

³⁴ D.D. Roșca, *Existența tragică. Încercare de sinteză filosofică*, București, 1934, p. 136;

³⁵ *Ibidem*, p. 190;

³⁶ *Ibidem*, p. 243;

³⁷ *Ibidem*, p. 203;

³⁸ *Ibidem*, p. 221;

³⁹ *Ibidem*, pp. 228-229;

⁴⁰ Lavelle Louis, *op. cit.*, p. 4;

între alternative, pentru orientarea intrinsec deschisă a comportamentului preferențial într-o situație concret-istorică⁴¹.

Nu există scheme standardizate de valorizare valabile pentru toți oamenii și pentru toate contextele educaționale. Dintr-o anumită perspectivă, valorile culturale sunt cele mai variabile. Ceea ce a ființat la un moment dat ca valori științifice, artistice, filosofice, politice etc., timpul și contextul socio-cultural le pot eclipsa ori converti în non valori (după cum unele produse culturale, inițial indezirabile, sfârșesc prin a fi însușite drept valori). A face educație prin valori este un lucru bun pentru exigențele educației axiologice. A face educație pentru și prin valorizarea în scopul și pe temeiul autonomiei axiologice, este o cale și o bază a educației pentru și prin valori. A acționa în numele unor exigențe valorizatoare, care imprimă o anumită structură și funcționalitate, demersului educativ. Actorii implicați în acest proces sunt puși în fața unor alternative procedurale, situaționale, de selectare a anumitor conținuturi, de orientare în multitudinea de oferte, de posibilități, de cerințe. A învăța – spune Olivier Reboul – „este de a te elibera de o ignoranță, de o incertitudine, de o stângăcie, de o incompetență, de o orbire; înseamnă a ajunge să faci un bine, să înțelegi mai bine, să exiști mai bine ori, când spui mai bine, zici valoare”⁴².

Astfel el identifică trei grupe de valori educaționale:

- valorile pe care le cultivă educația (scopurile educației: integrarea în mediu, într-o societate tradițională sau cultivarea autonomiei persoanei, a spiritului critic, a judecății într-o societate mai liberală);
- valorile indispensabile educației (ascultarea, disciplina, supunerea față de adulți într-o societate clasică sau cooperarea, creativitatea, inițiativa proprie în cazul unei educații moderne);
- valori care țin ca puncte de reper în judecarea resurselor educației (portretul robot al „elevului bun”, al „elevului deștept” etc.)⁴³.

Valoarea educațională desemnează dezirabilul, ceea ce urmează a fi asimilat, materializat, contextualizat. Ea se referă la ceea ce trebuie să fie. Această valoare se naște în tensiunea ivită în spațiul de așteptare a realității ce ține să se împlinească în perspectiva realizabilului; ca metodă didactică nu este valoroasă în sine, ci devine valoroasă într-o asemenea situație didactică. Un conținut educațional nu este valoros prin el însuși, ci este posibil de a deveni valoros în funcție de circumstanțe. Toate acestea devin valori efective într-o situație didactică concretă.

Conturarea unui câmp de valori educaționale și învățarea acestora constituie o problemă de maximă complexitate ce poate fi rezolvată prin cooperarea tuturor factorilor educației. În cea mai mare parte a activităților instructiv-educative se pot distinge valori particulare: teoretice, spirituale, acționale.

Pornind de o serie de obiective de referință se poate face o clasificare aproximativă a valorilor educaționale:

⁴¹ Grumberg I., *Axiologia și condiția umană*, Editura politică, București, 1972, p. 224;

⁴² Reboul Olivier, *Nos valeurs sont-elles univeselle?*, în *Revue Francaise de pedagogie*, nr. 97, oct.-dec., Paris, 1992, p. 1;

⁴³ *ibidem*, p.1;

- conținutul la care se referă (cognitive, artistice, etice, comportamentale etc.);
- componentele educaționale purtătoare ale acestor valori (conținuturi, finalități, metodologie didactică, forme de instruire, modalități de evaluare etc.);
- actorii care le promovează cu prioritate (elevii: conștiinciozitate, perseverență, spirit critic etc.; profesorii: măiestrie didactică, mobilitate acțională, imparțialitate etc.);
- gradul lor de extensiune: individuale (demnitate, onestitate, curaj, inventivitate etc.), comunitare (civism, patriotism, toleranță, deschidere spre alții etc.) și universale (respectul vieții, al drepturilor omului, aspirația spre progres și perfecțiune etc.);
- direcția de penetrare sau de impunere a valorilor de la societate către persoană (cu scopul conservării valorilor) sau de la persoană spre societate (în condițiile în care unii actori propun noi valori educaționale ce sfârșesc a fi captate și de alții);
- funcționalitatea pe care o exercită: valori scop (către care se tinde: moralitate, cunoștințe, cooperare, sinceritate etc.) și valorile mijloc (care mediază încorporări suplimentare: deprinderi, autonomie intelectuală, capacitate de evaluare și autoevaluare etc.);
- validitate temporală: fundamentale (valabile în toate perioadele istorice) și circumstanțiale (operaționale la un moment dat);
- gradul de concretitudine a valorilor: concrete (Dreptatea, Frumosul, Binele etc.) și abstracte (drepturile omului)⁴⁴.

Valorile educaționale se multiplică de fiecare dată când în structura funcțională a procesului educativ intervin noi evenimente, noi actori, noi exigențe. Marea artă a educării constă în a găsi echilibrul mobil dintre valori, măsura adecvării la realități și trebuințe concrete, dialectica de îmbogățire și de stimulare reciprocă dintre toate felurile de valori, deopotrivă necesare și profitabile.

Cert rămâne faptul că două lucruri se pot spune despre raportul dintre educație și valori:

- omul este întotdeauna rezultatul unei educații;
- cunoștințele și valorile acesteia sunt întotdeauna comprehensibile, înțelese.

Atenția către o valoare rezultantă, cea a întâlnirii, a comunicării și a contactelor dintre culturi „pledez pentru o educație a întâlnirii”, conchide Olivier Reboul⁴⁵.

Înainte de transmiterea oricărei valori cognitive, de conținut, ființa umană trebuie să afle că în comportamentul său pătrund neconștient deciziile valorice, care fiind insuficient trecute prin rațiune sunt adesea lipsite de consistență și de stabilitate. O parte a educației trebuie să se rezume la scoaterea în evidență a valorilor de care sunt pătrunse deciziile de acest fel și a condițiilor unor acceptări sau respingeri diferențiate. Trăirea valorilor nu este o raportare rațională la valori. Dragostea, spre exemplu, nu devine valoare, atâta vreme cât ne rezumăm la a vorbi despre dragoste. Trăirea semnificației unui sentiment trebuie să preceadă acceptării sale de către intelect. Educația în general și cea morală în special rămâne o ficțiune dacă ea nu se traduce în experiență. Experiența morală se anihilează de la sine, dacă nu devine constantă și este rezultatul normei de conduită azi așa și mâine altfel.

⁴⁴ *ibidem*, p.4.

⁴⁵ *ibidem*, p.4.

REDESCOPERIREA RĂSTIGNIRII ÎN CREAȚIA ARTIȘTILOR SECOLULUI AL XX-LEA

MARCEL GH. MUNTEAN

ABSTRACT. *The New Interpretation of the Crucifixion Theme as Viewed by the 20th Century's Painters.* The main feature of the 20th century is a multitude of ideas and artistic works. A whole wave of styles and trends develops in an innovative way, some of them having nothing to do with the past century's values. The artistic vision focuses on two different aspects: the figurative painting and the abstract painting. Our Saviour's drama becomes one more time an important and profound theme, as the artist sees both the Divine Christ and the Human Christ. It is important to mention that Maurice Denis and Georges Desvillères have started an Arte Sacre workshop in Paris back in 1919. Of all the biblical themes used by the artists throughout the century, the Crucifixion is a subject of main importance for the painters: Bacon, Baselitz, Chagall, Corinth, Dali, Denis, Dix, Ensor, Ernst, Gauguin, Grosz, Guttuso, Jawlenski, Matisse, Munch, Nolde, Picasso, Rainer, Saura, Sutherland, Tapiez, etc. The artists have painted Jesus both defeated and glorious. Alongside the religious painting influenced by the western culture stands the post-Byzantine icon, the latter being a characteristic of the Eastern Church.

Secolul al XX-lea se caracterizează printr-o polivalență ideatică și de manifestare artistică, înlănțuindu-se tendințe și stiluri diferite ce-și au un fundament novator; născut dintr-o adevărată ruptură cu valorile secolului trecut, așa cum afirmă criticul de artă Mario De Micheli: *ceea ce a început să se transforme se referea în mod special la conținutul operei de artă ca o reprezentare obiectivă a realității, o expresie a ei, neconformată. . . iar arta constă doar în a ști să găsești expresia cea mai completă a lucrului existent*¹. Nu doar de ruptură, ci și de moartea artei, considerabilă, iminentă, ne vorbește și Giulio Carlo Argan².

Privind retrospectiv, se poate constata rolul fundamental pe care Parisul l-a jucat în secolul al XIX-lea ca și capitală a artelor. Rapiditatea, viteza, succesiunea stilurilor artistice, precipitarea cu care a evoluat de la impresionism la abstracționism în mai puțin de 40 de ani este o caracteristică a secolului al XX-lea³.

Totuși, pe măsură ce știința și tehnica se impune, artistul comportă o dublă influență: pe de o parte el va oglindi în operele sale anumite aspecte ale culturii tehnice și științifice (constructiviștii și futuriștii italieni) iar pe de altă parte el se impune și devine mai puternic, căutând un tip uman centralizat între atâtea solicitări contradictorii.

¹ Mario De Micheli - *Avangarda artistică a secolului XX*, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 18.

² Giulio Carlo Argan - *Arta modernă 1770-1970*, Ed. Meridiane, București, 1982, p. 189.

³ Joseph Emile Muller - *Artă modernă*, Ed. Științifică a artei moderne, Librairie générale française, Paris, 1963, p. 17.

Alături de rapiditatea, deja anunțată în prealabil, pot fi amintite și alte modalități ale artei moderne precum: a) proces evolutiv, luând spre exemplu acțiunea din ce în ce mai sintetică de la Renaștere la secolul al XVIII-lea, b) procesul tehnic, pornind de la ideea lui Berenson că *arta este o prezentare și nu o reprezentare* și confirmată de Maurice Denis care a afirmat într-o frază cu valențe revoluționare că un tablou *este înaintea de toate o suprafață de linii, forme și culori într-o aparentă ordine*⁴, c) procesul cultural, determinat de spiritul epocii, d) procesul stilistic, deoarece artiștii au creat un nou stil plecând de la modernism și în final e) procesul morfologic, datorită influenței vizuale, directe a noilor domenii ale naturii descoperite omului cu ajutorul fotografiei, microscopului, video-ului, etc.

Viziunile artiștilor sunt îndreptate pe de o parte spre tradiția figurativă și pe cealaltă parte, ei se îndreaptă spre abstractizare.

Se poate spune că dacă în esența ei arta medievală a fost religioasă și de tip princiar, iar cea a Renașterii umanistă, arta modernă tinde spre contacte foarte speciale cu scientismul; iar N. N. Dracoulides, în lucrarea *sa Psychanalyse de l'artiste et de son oeuvre* (Psihanaliza artistului și a operei sale), aduce în scenă faptul că *unii au observat o legătură între clasicism și viziunea pietonului, între romantism și trăsură, impresionism și calea ferată, cubism și automobil, abstracționism și avion*⁵.

Reacția omului modern în fața dramei Mântuitorului rămâne o temă general umană indiferent de epoca parcursă, variațiile sunt sensibile doar în modul de reprezentare, punându-se accent când pe figura lui Hristos Omul, când pe cea a lui Hristos Divinul.

La fel ca și imaginea lui Hristos, Crucea e redescoperită, e din nou inventată. Artiștii se vor apropia de tematica religioasă, retrăind-o.

Marile transformări, suferințe, războaie, boli, însingurarea individului contemporan vor declanșa o serie întreagă de noi viziuni.

Perioadele de criză vor influența interesul creatorilor pentru temele biblice.

În special între cele două războaie mondiale, tematica religioasă a devenit pentru artiști sursă de meditație, de reflecție și de penitență. George Grosz și Otto Dix au alăturat adesea în operele lor religia și războiul.

Hristos răstignit apare pe fondul unor câmpuri de bătălie în lucrările lui Otto Dix, devenind adevărate exemple ale sacrificiului, ale jertfei omului contemporan. *Mai mult decât înainte, subiectele religioase par unicul mijloc prin care se mai putea zugrăvi chipul omenesc de la Auschwitz încoace, așa cum afirma filosoful Theodor W. Adorno.*⁶

O serie de artiști precum Renato Guttuso, Marc Chagall, Francis Bacon, Graham Sutherland vor trata, în perioada războiului, subiectele religioase într-o

⁴ Juan Eduardo Cirlot - *Pictura Contemporană*, Ed. Meridiane, București, 1968, p. 24,25.

⁵ Idem., p. 24.

⁶ *Le Monde de la Bible, Le Christ dans l'art de la Renaissance à nos jours*, Ed. Bayard Presse, Paris, april-mai 2000, p. 49

manieră ce ține de profan, pictând *Răstignirea* ce le va permite exprimarea sentimentului că omenirea parcurgea un adevărat calvar⁷.

Semnificativ este faptul că la începutul secolului, respectiv, în 1919, se vor înființa ateliere de artă sacră sub conducerea lui Maurice Denis și a lui George Desvallières. Pentru a înțelege fenomenul *artei religioase dominicane* (creștine) să ne amintim de inițiativa celor doi părinți, Couturier și Regamey, ce vor iniția revista *L'Arte Sacre* la începutul secolului al XX-lea. Revista, apărută între anii 1937 și 1954, va înregistra realizări de anvergură precum Bisericile și capelele de la Assy, Vence, Audincourt și Ronchamp⁸.

L'Arte Sacre e arta lui Maurice Denis, a lui Rouault, Desvallières, Germaines, Richier, Bazaine, Manessier, toți sunt spirite religioase, catolice, ei vin din simbolism precum Gustave Moreau și Bernard iar cei mai tineri se îndreaptă spre expresionism sau abstracționism. *Într-adevăr, acesta este parcursul-tip al artei religioase în secolele XIX și XX, așa cum este el practicat în afara Biserici de spirite religioase, creștine sau nu.*⁹

O schimbare pare să anime pictura religioasă încă de la începutul anilor 1950; Germaine, Richier, Fernand Legér, Henri Matisse, Jean Bazaine dar și alți artiști primesc comenzi, lucrează subiecte sacre, decorând noile biserici construite din Assy, Audincourt sau Vence. Acest salt uriaș nu poate fi înțeles fără contribuția ambițiosului părinte Couturier. Scandalul, provocat de montarea și apoi demontarea, în 1951, a Crucifixului lui Germaine Richier, de acel Hristos ascuns timp de aproape 20 de ani în sacristie și readus în altarul principal în anul 1971, este un eveniment crucial. Fără asemenea precedente arta contemporană nu ar fi putut să intre în biserici și nu ar fi fost contemporană cu rezolvările artiștilor Jean Piere Raynaud la mănăstirea din Noirlac (1976-1977), ale lui Claude Viallat în Catedrala din Nevers (1992), ale lui Pierre Soulages în biserica mănăstiri din Conques (1994) sau picturilor monumentale ale lui Marc Rothko din capela Rothko din Houston¹⁰.

Secolul al XX-lea evident că nu a rămas indiferent la subiectele biblice și mai ales la figura lui Hristos. Există o persistență aproape obsedantă a figurii lui Hristos, în ciuda marilor schimbări, a așa-ziselor revoluții picturale adoptate de acest secol.

Eterogenitatea, diversitatea punctelor de vedere caracteristice artiștilor s-au adaptat fie convingerilor personale, fie contextului istoric sau comenzilor primite.

Tocmai din acest context rezultă și specificitatea chipului hristic în lucrările analizate. Se poate detașa intenția pe care creatorii au simțit-o pictându-L pe Hristos Pătimitorul. *Cel Răstignit* devine paradigma omului suferind, iar reprezentarea artistică va înregistra o producție majoră traducând, parcă pictural, dogma creștină.

⁷ Idem., p. 49.

⁸ Besançon Alain – *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Ed. Humanitas, București 1994, p. 289.

⁹ Besançon Alain – *Imaginea interzisă. Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Ed. Humanitas, București 1994, p. 292.

¹⁰ *Le Monde de la Bible, Le Christ dans l'art de la Renaissance à nos jours*, Ed. Bayard Presse, Paris, april-mai 2000, p. 49.

Tema Răstignirii traversează arta universală ajungând în modernism, în contemporaneitate, și devine, din întreg repertoriul temelor religioase acceptate de creatori, o temă centrală. Astfel, ea este întâlnită la toți marii creatori din secolul prezentat, la Gauguin, Munch, Ensor, Corinth, Matisse, Denis, Nolde, Dix, Jawlenski, Grosz, Picasso, Chagall, Dali, Ernst, Rainer, Bancon, Sutherland, Saura, Baselitz, Tapiés, etc.

Reprezentarea lui Hristos răstignit pe cruce este imaginea divină prin excelență, ea are o dublă semnificație, sunt redată două ipostaze: înfrângerea și victoria, umanitatea și divinitatea.

Dacă unul din cele două aspecte lipsește, ortodoxia imaginii are de suferit. Astfel, artistului îi revine sarcina dificilă de a reuși să cuprindă într-o imagine cele două stări: omul și Divinul. În decursul istoriei reprezentarea oscilează între divin și uman, triumf și durere. Iisus este gol, încoronat cu spini sau este înveșmântat ca un rege ori împărat.

Regele Carol cel Mare pune pe fruntea lui Hristos coroana imperială cu care papa l-a încoronat. Acest tip iconografic de redare este cel viu și glorios. Trupul e drept, brațele întinse iar capul Său nu cade pe umărul drept.

Începând din secolul al XII-lea, chipul Mântuitorului evoluează spre umanizare, el emoționează și nu instruieste.

Rare sunt și reprezentările în care trupul Său e ascuns de tunica largă, numită collobium, iar pe chipul Său viu se simte seninătatea. Astfel e întâlnit în Santo Volto din Lucca și la Santa Maria Antiqua din Roma.

Înaintând în secolul al XV-lea, imaginile renane, catalane ori spaniole ca de altfel și cele ale lui Grünewald, redau cu dramatism corpul torturat și desfigurat ce agonizează, inspirând mila. Hegel va reflecta printr-o frază ingenioasă acest adevăr astfel înclinând spre o imagine patetică: „Pe de-o parte, corpul pământesc și slăbiciunea naturii umane în general sunt fără îndoială preamărite prin faptul că însuși Dumnezeu se întrupează în el, pe de altă parte însă tocmai acest element omenesc și trupesc este acela care este afirmat ca negativ și se înfățișează copleșit de dureros”¹¹.

Credem că în fața unui crucifix bizantin cu chipul calm, contemplativ, dominat de actul Învierii, a putut fi cuprins de milă Sfântul Francisc: *compasiunea pentru răstignit i s-a înrădăcinat în suflet astfel încât din acea clipă i-a fost imposibil să-și rețină lacrimile și a plâns cu hohote în fața Patimilor lui Cristos, ca și cum ar fi avut aievea în fața ochilor spectacolul supliciuului și în fine rănile de pe trup urmau să-i exprime dragostea din inimă*¹².

Acest tip de sorginte patetică ce avea ca punct de plecare pietatea sensibilă în fața „Pătimitorului” avea să fie generalizată în întreg Evul Mediu și multiplicată până în zorii Reformei.

¹¹ Alain Besançon, *Imaginea interzisă – Istoria intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, Ed. Humanitas, București 1996, p. 180.

¹² Idem., p. 180.

În tratatul său *Tractatus pro devotis simplicibus* autorul (poate Gerson) se teme că reprezentările de multe ori lascive și chiar goliciunea Răstignitului, ar putea să-i împingă pe credincioși la gânduri rușinoase. Forța de reprezentare, realismul imaginii, emoția pe care o aveau noile tehnici ale picturii, erau cu adevărat incomparabile cu cea a vechilor icoane, întrebându-te dacă omagiul, recunoștința aduse de credincios nu se opuneau între ele în loc să fie transmise prototipului, adică lui Hristos cel Răstignit¹³

Înaintând în timp din Renaștere spre epoca modernă, în înțelegerea imaginilor divine o anumită valoare devine autonomă și trece în primul plan, valoarea de artă; spre ea converge și reflexia teologică însăși.

Două consecințe majore rezultă din acest moment. Fidelitatea acestor participări, reflexul exact al divinului vor fi purtate la un grad superior dacă artistul, condus de propria virtute a prudenței, își pictează opera într-un stil veridic. Astfel, calitatea teologică a unei opere intră în dependența organică a calității sale plastice.

Ce-a de-a doua consecință tinde să șteargă granița dintre imaginea sacră și cea profană. Sub raportul artei, imaginea sacră însumează elemente profane, iar sub raport teologic imaginea profană vorbește despre sacru.

Creatorul modern va răspunde în aceeași măsură celor două tipuri de comenzi; imaginea sacră se va baza tot mai mult pe personalitatea individului. O dată cu succesiunea stilurilor în arta Occidentală nu mai există așadar un tip canonic al reprezentării lui Iisus. Se poate vorbi de crucifixul lui Giotto, al lui Fra Angelico, al lui Donatello, al lui Rafael și Michelangelo, al lui Velazquez, al lui Zurbaran, al lui Rubens¹⁴.

Imaginile răspund credinței și meditației personale a artistului, de expresia estetică și religioasă pe care o va face.

Evoluând spre Hristos galben al lui Gauguin la calvarurile lui Nolde sau Beckmann, la reprezentările extaziate ale lui Saura sau cele vădit trupești ale lui Bacon, vom fi martorii unui nou mod de reprezentare. Artistul, liber și eliberat de vechile canoane, va pune accentul pe elementul divin sau pe cel uman, va picta moartea sau Învierea. Biserica va putea să intervină doar pentru a păstra o anumită decență, un anumit echilibru.

Referitor la concepția artistului, Biserica catolică nu cere artistului un angajament personal, cere doar ca arta să fie bună și pioasă, nu îi impune o doctrină estetică cu un anumit stil. Ea rămâne fidelă programului său retoric de persuasiune, narațiune, emoție, complăcându-se în procesele iluzioniste ale picturii moderne¹⁵.

În argumentele făcute de Alain Besançon trebuie reținut faptul că, analizând problema artei creștine, el afirmă că, de fapt, nu există o artă creștină ci o artă comună iar atunci când se reprezintă adevăratul Dumnezeu, superioritatea pe care o revendică creștinismul nu este de ordinul artei (al frumosului), ci de ordinul adevărului¹⁶.

¹³ Alain Besançon, *op. cit.*, p. 182.

¹⁴ Idem, p. 181.

¹⁵ Idem, p. 276.

¹⁶ Ibidem, p. 283.

Totuși, dintre creatorii secolului al XX-lea câțiva artiști precum Matisse, Denis Chagall sau Rouault, chiar și Dali, amintesc de fiorul divin al inspirației artistice: *În artă, a ști nu înseamnă nimic. Pentru a face din nou împătimitorul Răstignit al lui Mathias Grünewald, care cu mâinile lui convulsionate, cu picioarele răsucite, crispate, face să se îndoiaie crucea, într-un cuvânt pentru a putea reinnoi drama, ar trebui să porți în suflet aceeași credință*¹⁷, subliniază, pătruns de credință în acest sens, George Rouault.

Poate firesc am așezat în finalul lucrării cuvintele pline de adevăr ale părintelui Rouet alături de cele ale lui Evdochimov.

*Prin creațiile sale, artistul găsește în a realiza spărtura, de a vedea mai bine, el se trezește pentru că adevărul nu este în ceea ce vedem, ci în ceea ce face, ceea ce vedem să nu fie aceasta, deci realul. El își pune întrebări asupra frumuseții ce nu este oglinda dorințelor noastre, ci un mister. Artistul devoalează acest mister aducând în prezent plenitudinea, făcând să vorbească carnea umană cu contradicțiile sale. Acțiunea lui nu ne face să gândim, ci să trăim. Artiștii slujesc adevărul aducând la zi ceea ce se găsește în lume. Cu ei realul este subjugat, ceea ce nu se spune devine cuvânt... Ca și creștin, am nevoie de percepția voastră pentru că tot cel ce crede în Iisus Christos Dumnezeu nu privește din spatele unei ferestre. El iubește această lume pe care El a creat-o. El vrea să dialogheze cu întreaga umanitate. Dumnezeu s-a făcut om pentru a trăi acest dialog*¹⁸.

*Artistul nu-și va găsi adevărata vocație decât într-o artă religioasă, împlinind o taină teofanică: a desena, a sculpta, a cânta numele lui Dumnezeu reprezintă unul din locurile în care Dumnezeu coboară și sălășluiește.*¹⁹

Nu e vorba de puncte de vedere sau școli: *măreția ochilor este aceea de a fi ochii porumbelului*, el privește înainte, căci Hristos nu e deasupra ci înainte, în așteptarea întâlnirii. Ceea ce este cu totul nou vine din străfunduri eshatologice: *ne amintim de ceea ce vine*, spune Sfântul Grigorie al Nysei, *în perfect acord cu anamneza euharistică*²⁰.

Astfel, arta icoanei rămâne cel de-al doilea pol de manifestare al artei sacre, cea ce nu poate fi despărțită de înțelesurile profunde ale Bisericii de Răsărit.

¹⁷ Rouault, Ed. Meridiane, București, 1974, p. 5.

¹⁸ Gilbert Brownstone, Monseigneur Albert Roult, *L'Eglise et l'art avant-garde. De la provocation au dialog*. Ed. Albin Michel S. A, Paris, 2002, p. 146.

¹⁹ Gilbert Brownstone, Monseigneur Albert Roult, *L'Eglise et l'art avant-garde. De la provocation au dialog*. Ed. Albin Michel S. A, Paris, 2002, p. 146.

²⁰ Evdochimov P., *Arta icoanei, o teologie a frumuseții*, Ed. Meridiane, București, 1988, p. 61.

THEOLOGIA EUROPAEA

**DIVINE SOVEREIGNTY AND DIVINE LOVE - CONTRADICTION
OR NECESSARY COMPLEMENT?**

HANS SCHWARZ

REZUMAT. Suveranitate divină și dragoste divină – contradicție sau necesară complementaritate? Una dintre cele mai dificile probleme ale teologiei este existența răului. Dacă Dumnezeu este creatorul și susținătorul a tot ce există, cum poate exista răul, decât dacă provine, într-un fel oarecare, dintr-o altă sursă? Primele cărți ale Vechiului Testament nu pun problema originii răului în sine, ci doar a răului la scară istorică și umană, acolo unde rolul ispitirii diavolului este foarte bine marcat. Pe fondul unui discurs care îl face pe Dumnezeu autor al tuturor lucrurilor care se întâmplă în lume, fără alte precizări, abia literatura vetero-testamentară târzie va vorbi despre un arhanghel căzut, care prin căderea sa a pus început existenței răului în genere. Noul Testament continuă cu mai multă pregnanță această idee, insistând totodată asupra puterii superioare a Binelui și asupra victoriei finale a lui împotriva răului. Tema predestinării este și ea profund legată de cea a răului. Pentru reformatorul Jan Calvin, în urma păcatului, întreaga omenire ar fi trebuit sortită morții, dar Dumnezeu, în bunătatea sa, i-a ales totuși pe unii pentru viață. Însă la întrebarea de ce răul a ajuns dominant într-o lume guvernată de atotputernicia lui Dumnezeu, Calvin nu are răspuns. Teologul Karl Barth, cel mai notabil reprezentant al Reformei, în secolul XX, a eliminat din sistemul său orice idee de predestinație spre păcat sau spre moarte, a dezvoltat o viziune luminoasă, dar pe care nu a putut-o delimita precis de apocatastază, cu care nu a fost totuși de acord.

One of the vexing questions in theology is the existence of evil. If God is sovereign and the creator and sustainer of everything that is, how can there be evil unless that evil ensues in some way or another from God? Especially confronted as we are with the atrocities of the previous century, the godhead of God is often called into question. For instance, Richard Rubenstein, one of the representatives of the death-of-God theology, ponders that if there were a God, he could not have permitted Auschwitz to happen, and if he had, we would have to strip him of his divine office.¹ Rubenstein as well as many others today have a certain notion of God; and if God does not coincide with that notion, the conclusion is not that the notion is wrong but that there is no credence to God. Yet Immanuel Kant cautioned that theodicy "might be merely the cause of our presumptuous Reason which fails to recognize its limits."² In other words, Kant tells us that we might not be able to comprehend rationally how God is just.

¹ Richard Rubenstein, *After Auschwitz. Radical Theology and Contemporary Judaism* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966), 87 and 153f.

² Immanuel Kant, *The Failure of All Philosophical Attempt towards a Theodicy* (1791), in Gabriele Rabel, *Kant* (Oxford: Clarendon Press, 1963), 233.

Psalm 22 points us in a different direction. We remember that Jesus prayed this psalm when he was dying on the cross. It begins with the insistent cry of abandonment: "My God, my God, why have you forsaken me?" But in calling Yahweh *his* God, and not simply God, the Psalmist is appropriating the promise of the covenant and salvation given to Israel. As Hans-Joachim Kraus explains in his commentary: "In the archetypal distress of abandonment by God he who laments clutches at 'his God'".³ Even in utmost distress, the petitioner knows that he has a right to expect help and salvation from his God. "Israel's experience of deliverance (v. 3) is the consolation of the individual. Yahweh's power has proved itself among the fathers, and the sufferer can console himself with this fact." When we read the 2 psalm to its end, we realize that the petitioner traverses a vast territory: from the depth of abandonment by God, the song of the rescued person rises to a worldwide hymn that draws even the dead into the great homage of Yahweh. The change from the distress over the abandonment by God to the praise and thanksgiving for Yahweh's help affirms the experience of Israel's deliverance throughout history. Yet is God the one that metes out evil and affliction? To answer this question, we must look somewhat deeper into the biblical account.

1. The Biblical Account

Considering the cause of evil, we think instinctively of the story of the Fall in Genesis 3. Yet this story is remarkably isolated from the rest of the Old Testament. It is neither taken up by the Psalmist, nor by the prophets, nor by any of the other Old Testament writers, though reading beyond Genesis 3 we notice that from the Fall sin spreads like a wildfire. It is only in the apocalyptic literature of late Judaism that we find an explanation of how evil originated. An archangel and those under him rebelled against God. So we read in the Slavonic Apocalypse of Enoch: "But one from the order of the archangels deviated, together with the division that was under his authority. He thought up the impossible idea, that he might place his own higher than the clouds which are above the earth, and that he might become equal to my power. And I hurled him out from the height, together with his angels. And he was flying around in the air, ceaselessly, above the Bottomless" (29:4f.).

In the Old Testament itself, however, the cause of evil is mentioned relatively late. The Old Testament states that evil and sin came through the appearance of the first man and the first woman, and they continue to disclose themselves with the appearance of humans. Yet the wickedness of humanity does not find its origin in God but rather in humanity alone. Ecclesiastes 7:29 states: "God made human beings straightforward, but they have devised many schemes." While evil is a force distinct from God, we notice, for instance in the case of Job, that the "cause of evil"

³ Hans-Joachim Kraus, *Psalm 1-59. A Commentary*, trans. Hilton C. Oswald (Minneapolis: Augsburg, 1988), 295, for this and the following quote.

takes place in conjunction with God and not in opposition to him. In the story of Job, Satan functions as a heavenly opponent of a peaceful life and earthly comfort, but it is finally through God's permission that Job is thrown into ever greater misery. The result of this "permission", however, is not the destruction of Job, as one might fear; as a result of the fateful lot dealt to him, Job achieves a deeper piety and surrenders himself fully to God. We could understand "evil" here as divine punishment by which a person is moved closer to God.

But then there is 2 Samuel 24:1: "The anger of the Lord was kindled against Israel, and he incited David against them, saying, 'Go, count the people of Israel and Judah.'" The Chronicler, however, reports the same event with the following words: "Satan stood up against Israel, and incited David to count the people of Israel" (1 Chron 21:1). When we compare here the Old with the New Testament, we notice a similar shift. In Hos 11:10 God is compared to a roaring lion, while in 1 Petr 5:8 the devil is called a "roaring lion." The statement that God would incite David to sin was perhaps regarded objectionable at the time of the writing of Chronicles. In both versions, however, that of the Chronicler and that of the book of Samuel, we read that God decrees punishment for David's sin. Nowhere in the Old Testament does Satan or the devil achieve the status of a dualistic opponent of God who restricts God to serving as the principle of the good. Even satanic temptation must further God's redemptive plan. This can also be seen in the above account concerning David. Because his royal power was diminished through God's punishment, David became more receptive to God's will.

From this passage it is evident that God was originally understood without exception as the source of both good and evil. Yet the tendency arose to see God's function in reference to the cause of evil only in judging humanity for its sinful behavior. This means that the cause of the activation of evil in humanity must be found outside of God: first in the temptation through a figure who is part of God's good creation (the serpent), then in the image of the heavenly accuser, and finally in the increasingly independent figure of a malevolent Satan. This process of clarification is continued with increased vigor in the New Testament.

From beginning to end the New Testament is characterized by the conflict between good and evil, God and the world, Jesus and Satan. A dualistic worldview, however, with God and anti-God as its two poles, cannot be found in the New Testament. Rather, the New Testament witnesses to a dynamic, aggressive conflict that begins with the work of Jesus and finds its continuation in the lives of Christians. Beginning with Jesus, we can discern evil as the adversary of God, and with the Apostle Paul we can speak of Sin.

In the New Testament, the story of Jesus is characterized by the absolute and irreconcilable contrast between God and Satan. The kingdom of God is present in and with Jesus Christ, which Satan seeks to destroy. The entire mission of Jesus can be understood as a continuous confrontation with Satan. When Jesus casts out demons, the acts are extensions of the greater purpose of casting out Satan. The

story of the expulsion of Beelzebul by Jesus (Mk 3:26f.) makes it clear that Satan has found his conqueror. This fact is confirmed through each of Jesus' subsequent actions, up to and including his sacrificial death (1 Cor. 15:57). While Satan continues to accuse humans before God, Jesus counters these accusations with his intercessions so that their "faith may not fail" (Lk. 22:32). Indeed, Satan has lost his important position and his access to heaven, so Jesus could tell his disciples: "I watched Satan fall from heaven like a flash of lightning" (Lk. 10:18). This does not mean that the cause of evil and destruction should be taken lightly; but in principle, the prince of darkness is already dethroned.

But then what kind of sovereignty or power does God actually have? God's power is usually exhibited in the sphere of history, for which nature provides the framework. This emphasis on history comes as no surprise, since Israel is shaped from the very beginning by historical acts, such as the Exodus from Egypt and the deliverance at the Red Sea. Even the covenant with Israel at Mount Sinai must be seen in this context. "When the righteous of the OT are reminded of the power of God, they think of the act of God at the Red Sea which completed the Exodus. The power of God proved itself at a historically decisive hour apart from which there would be no worship of Yahweh and no Israel. The conclusion of the covenant clarifies the resultant obligation. It is a seal attached to the event of the Red Sea."⁴ In Judaism the supremacy of God as the creator and Lord of the world is maintained even though we hear of demons and satans. In the New Testament there is the closest possible connection between the power given to Christ and that of God. "The power of Christ is the power of God. ... Jesus as the Christ is the unique Bearer of divine power."⁵

Through Christ's resurrection and exaltation, the anti-godly powers are diminished in strength and will be publicly deprived of their power when Christ returns as Lord of all. Christ therefore answers the question of the power of salvation: when the disciples anxiously asked Jesus who can be saved, he responds: "For mortals it is impossible; but for God all things are possible" (Mt 19:26). This means no limited power has the ability to save, only the unlimited power of God alone. Therefore "the power of God in the Gospel consists in the fact that it mediates salvation, that by the Gospel God delivers man from the power of darkness and translates him into the kingdom of His dear Son."⁶ It is therefore not surprising that the assertion that nothing is impossible for God, though used only a few times in the Bible, occurs always in the context of assuring salvation. For instance, when God promises a descendant to Abraham and Sarah, he asks: "Is anything too wonderful [i.e., impossible] for the Lord?" (Gen 18:14). Similarly, in the context of the angel Gabriel's visitation of Mary, we hear him declare that "nothing will be impossible with God" (Lk. 1:37).

⁴ Walter Grundmann, "*dynamai, dynamis*", Theological Dictionary of the New Testament, 2:292.

⁵ Walter Grundmann, "*dynamai, dynamis*", 2:306.

⁶ Walter Grundmann, "*dynamai, dynamis*", 2:309.

In the biblical accounts, God's sovereignty is never used to demonstrate God's power in a capricious or ostentatious way, but to assure that God's word will not return empty. His promises will surely be fulfilled. Therefore the relation between God's power and that of the anti-godly or evil forces is only touched upon in such a way that they cannot thwart God's plans for the coming kingdom. Whether God is sovereign and omnipotent in an absolute sense, i.e. that God can do whatever God pleases, is of no interest in the biblical accounts, since such sovereignty has no existential significance. But how, then, does the Reformed tradition come to emphasize God's sovereignty so much, even to the extent of divine foreordination?

2. The Position of John Calvin

If we read Calvin's statements on divine sovereignty without a historical context, especially what he said concerning predestination, then his view sounds very deterministic, if not mechanistic. There seems to be no room left for human initiative, because everything proceeds according to God's preordained plan. We read, for instance, in the opening sentence on the *Articles Concerning Predestination*, probably one of the later writings of Calvin: "Before the first man was created, God in his eternal council had determined what he willed to be done with the whole human race."⁷ We should not forget, however, that at this point Calvin is heavily influenced by Augustine, in much the same way that Augustine influenced Martin Luther. For instance, before talking about human free will in his *Institutes of the Christian Religion*, Calvin shows that Augustine does not eliminate human will but makes it wholly dependent on God's grace. Calvin even uses the metaphor of the human person resembling a horse who is either driven by the devil or guided by God. This metaphor apparently stems from a pseudo-Augustinian writing and is used also by Martin Luther in his *Bondage of the Will*.⁸

While Luther distinguished clearly between external matters, in which we have a free will, and those matters pertaining to salvation, where we have no choice but to rely on God's grace, Calvin is hesitant to admit such a distinction. He declares: "Whether you will or not, daily experience compels you to realize that your mind is guided by God's prompting rather than your own freedom to choose."⁹ It is always God's special grace that leads us through life. Since Satan acts also as God's instrument and must ultimately serve God's purposes, which fallen humanity follows willingly, Calvin concludes: "We see no inconsistency in assigning the

⁷ John Calvin, *Articles on Predestination*, in: *Calvin: Theological Treatises*, trans. with intro. and notes J.K.S. Reid, *Library of Christian Classics*, vol. 22 (Philadelphia: Westminster, 1954), 179. Cf. also p. 178 where Reid states that the theses were written relatively late.

⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (2.4), ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, *Library of Christian Classics*, vol. 20 (Philadelphia: Westminster, 1960), 309 and n. 3. Cf. Martin Luther, *The Bondage of the Will* (1525), *L W* 33:65f.

⁹ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (2.4.7), 315.

same deed to God, Satan and man; but the distinction in purpose and manner causes God's righteousness to shine forth blameless there, while the wickedness of Satan and of man betrays itself by its own disgrace."¹⁰ God is considered to be absolutely sovereign: God is not just in full control of everything, but also ordains and preordains everything. In his treatises *Concerning the Eternal Predestination of God*, Calvin writes: "Before the beginning of the world, we were both ordained to faith and also elected to the inheritance of heavenly life. Hence arises an impregnable security."¹¹ It is interesting that in the Latin edition, the addition of the French version, "as our Lord Jesus himself says," is omitted. Perhaps Calvin realized that a scriptural grounding of this assertion, especially concerning the "impregnable security" of the elect, can hardly be deduced.

Why is Calvin so determined concerning predestination? There may be a clue in the following statement: "First, the eternal predestination of God, by which before the fall of Adam He decreed what should take place concerning the whole human race and every individual, was fixed and determined. Secondly, Adam himself, on account of his defection, is appointed to death. Lastly, in his person now fallen and lost, all his offspring is condemned in such a way that God deems worthy of the honor of adoption those whom he gratuitously elects out of it."¹² The point which Calvin makes here is similar to that of Augustine, to whom Calvin refers consistently. Calvin is convinced that through Adam all of humanity collectively and each person individually are sinful and deserve nothing but eternal damnation. Yet out of sheer grace, God elects some to faith. Since God foreknows everything, however, this election already takes place before the fall of Adam. This means that grace stands at the beginning, even before the fall.

It is not through some kind of primordial decree that God arbitrarily elects some to eternal bliss and others to eternal punishment; rather, by foreknowing the fall and out of his eternal graciousness, God decrees that some will be spared and lifted up from sinfulness and decay. Predestination emphasizes the sovereignty of God and assures that grace is not an afterthought, something that was necessitated by the fall of Adam. It was present with God from the very beginning. So we one can truly speak about the triumph of grace.

While divine election is gratuitously given, Calvin also asserts that "the salvation of men is bound to faith, and that Christ is the only door by which all must enter into the heavenly kingdom; nor is tranquil peace to be found elsewhere than in the Gospel."¹³ There is no automatic salvation. In order to be saved, we must cling to Christ and appropriate his saving activity for us. But again, since we can do nothing of our own power, such faith is ultimately God's own doing.

¹⁰ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (2.4.2), 311.

¹¹ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, trans. with an intro. J.K.S. Reid (Louisville, KY: Westminster John Knox, 3997 [1961]), 57.

¹² John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 121.

¹³ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 113.

While one has not too much difficulty with Calvin's reasoning regarding salvation, the question as to how God is implicated with the fate of those who are not among the elect proves somewhat daunting. Here Calvin asserts over and over again: "It must be observed that the will of God is the cause of all things that happen in the world; and yet God is not the author of evil."¹⁴ This apparent contradiction between God as the cause of all things that occur in the world on the one hand, and God not being the author of evil on the other, becomes even greater when Calvin asserts that evils do not occur merely by God's permission but come about by God's own will. At the same time he asserts "that they are not pleasing to God."¹⁵ Calvin must have sensed that problem himself, for he states in the *Article Concerning Predestination*: "They are ignorant and malicious who say that God is the author of sin, since all things are done by his will or ordination; for they do not distinguish between the manifest wickedness of men and the secret judgments of God."¹⁶ So we return to the issue we mentioned at the beginning: if God is in control, why does he allow the wickedness of humanity to rule? Calvin refers here to the "secret judgments of God." While God is not the author of sin - a statement which corroborates with the biblical testimony - the fact that sin still rules supreme in this world is for Calvin one of the secrets of God. In other words, Calvin has no answer.

Calvin is convinced that when God works through evil people, true evil occurs; and yet in the end it will all come out well. Therefore he writes: "While the devil and the reprobate are ministers and organs of God and promote his secret judgments, God nevertheless in an incomprehensible way operates in and through them, so that he restrains nothing of their wickedness, because their malice is justly and rightly used to a good end, while the means are often hidden from us." Similarly to Martin Luther, Calvin asserts that God as pure act is continuously at work and therefore acts in evil persons according to their evil intents. But Luther asserts on the one hand that God and the anti-godly powers are fighting each other, while on the other hand he maintains that God is superior to these powers. He then leaves this obvious paradox unresolved. Calvin, however, asserts only the superiority of God and therefore can be much more optimistic than Luther with regard to earthly affairs. God is in control, and the destructive forces must always serve his ends. What significance does this have in present-day Reformed theology?

3. Contemporary Facets

We will here consider only Karl Barth, the premier Reformed theologian of the 20th century. When we ask him about the issue of predestination, we hear: "At no level do we come upon a foreordination of man which is a foreordination to evil, to the dominion to this spirit of negation, to the distress which results from this dominion.

¹⁴ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 169.

¹⁵ John Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 176.

¹⁶ John Calvin, *Articles Concerning Predestination*, 180, for this and the following quote.

The real foreordination of man is to attestation of the divine glory, to blessedness and to eternal life."¹⁷ There is no double predestination in such a way that those chosen for blessedness and those condemned to perdition even out. Barth is adamant that this concept must be opposed with all the emphasis at our disposal. Nevertheless, there is a double predestination, because "there is a leftward election."¹⁸ Barth claims that in Lutheran doctrinal development the decree of election merges into the decree of salvation and there disappears. He concedes that "we must adopt at least the intention of the Lutheran doctrine in so far as it aimed to establish the christological basis of the election."¹⁹ What does this christological base mean?

In Jesus Christ we encounter a being both truly human and truly God. Therefore Barth asserts that in Christ we encounter not only the elected human being, but also the truly and freely electing God. In Christ "God willed that the object of this election should be Himself and not man. God removed from man and took upon Himself the burden of the evil which unavoidably threatened and actually achieved and exercised dominion in the world that He had ordained as the theatre of His glory. God removed from man and took upon Himself the suffering which resulted from this dominion, including the condemnation of sinful man."²⁰ This means that Christ did not simply suffer for sinful humanity but was actually condemned in our place. Barth concludes: "If God has reserved for Himself the reckoning with evil, all that man can do is to take what is allotted to him by God. But this is nothing more or less than God's own glory."²¹

But what does this mean for salvation? It could either mean "absolute universalism, or the hesitant admission that some may opt out."²² Yet Barth does not opt for some kind of *apokatastasis panton* (salvation for all). He writes: "The Church will not then preach an *apokatastasis*, nor will it preach a powerless grace of Jesus Christ or a wickedness of men which is too powerful for it. But without any weakening of the contrast, and also without any arbitrary dualism, it will preach the overwhelming power of grace and the weakness of human wickedness in face of it."²³ Barth's diminution of human sinfulness and wickedness goes together with him calling evil "nothingness" and not wanting to accord it any self-sufficient existence independent from God.²⁴ The gracious will of God is so strongly emphasized by Barth that what strives and works against God cannot approach a

¹⁷ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2: *The Doctrine of God*, 2nd half vol., ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance (Edinburgh: T. & T. Clark, 1957), 171.

¹⁸ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 172.

¹⁹ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 75.

²⁰ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 172.

²¹ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 173.

²² D.A. Carson, *Divine Sovereignty & Human Responsibility. Biblical Perspectives in Tension* (Atlanta: John Know 1981), in his insightful comments on Barth's doctrine of election.

²³ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 477.

²⁴ For Barth's understanding of nothingness, cf. Hans Schwarz, *Evil: A Historical and Theological Perspective* (Minneapolis: Fortress, 1995), 163-8.

genuine existence. Ultimately, everything will be received into the salvific realm of God. Barth argues always from the grace of God, from God's covenant with humanity.

While Barth does not want to teach an *apokatastasis*, he still feels it is right to ponder whether that concept does not have some positive significance, though he feels it could lead to antinomianism and an inappropriate laissez-faire approach to God. He claims he is sure "that we have no theological right to set any sort of limits to the loving-kindness of God which has appeared in Jesus Christ."²⁵ Barth rejects the idea of an *apokatastasis*, since he regards it as a product of human fantasy, the result of human calculations which would then restrict God's freedom.²⁶ He sees in this idea the human claim that God eventually has to save all people. Yet such an idea is the result of human conceit.

For Barth, the universal hope is grounded in the cross and resurrection of Jesus Christ, when Christ suffered in our place and was rejected instead of us. Yet one wonders whether if, similarly to Origen, Barth understands evil as simply an epiphenomenon that either goes away through God's power or is finally integrated into the whole of salvation. While we agree with Barth that we should hope for the salvation of all, his hope is solidified into a doctrine, that of the election of all. All are elected and will be received into God's fold. It is difficult to see how that differs from the very *apokatastasis* which Barth rejects. Ultimately Barth does exactly what he does not want to do: limit God's freedom and sovereignty. Just how close he comes to advocating universalism and a mono-linear mind of God can be seen when he ponders: "Even there, in the midst of hell, when it [the creature] thinks of God and His election it can think only of the love and grace of God. The resolve and power of our opposition cannot put any limit to the power and resolve of God."²⁷ There is no opting out of the salvational plan possible for humanity and even for the whole created order. Berkouwer is certainly right when he says that "the theme of the triumph of grace dominates the whole of Barth's dogmatic thinking."²⁸ All of history is a divine spectacle preordained and executed by God. This kind of sovereignty, however, diminishes humanity to mere puppets, and love is no longer a free exchange but something primordially decreed.

Here the vision of Jürgen Moltmann, also from the Reformed tradition, is much more dynamic. It is also not as anthropocentric as Barth's perspective. Moltmann's starting point is not a primordially decreed destiny. He begins with the foundational experience of the Christian church when he states concerning the believers: "The transfiguration of life in Easter joy which they experience is no more than a small

²⁵ Karl Barth, *The Humanity of God*, trans. Thomas Wieser (Richmond, VA: John Knox, 1960), 62.

²⁶ Rolf Rochusch, in his 1974 dissertation *Untersuchung über die Stellung Karl Barths zur Lehre von der Apokatastasis in der "Kirchlichen Dogmatik": Darstellung und Auseinandersetzung mit der Kritik* (Kirchliche Hochschule Berlin), 196-7 and 292.

²⁷ Karl Barth, *The Doctrine of God*, 27.

²⁸ Gerrit C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trans. Harry R. Boer (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1956), 52.

beginning of the transfiguration of the whole cosmos. ... Out of the resurrection of Christ, joy throws open cosmic and eschatological perspectives that reach forward to the redemption of the whole cosmos. A redemption for what? In the feast of eternal joy all created beings and the whole community of God's creation are destined to sing their hymns and songs of praise."²⁹ This dynamic opposition of a new creation issuing forth from the resurrection event presupposes a sovereign God. Yet this sovereignty is channeled into bringing forth new life in all of God's creation, eternal life to be enjoyed forever. Without divine sovereignty there can be no divine love and no new creation, but divine sovereignty shows itself in the incarnation only retrospectively, namely from the turning point of the resurrection.

²⁹ Jürgen Moltmann, *The Coming of God. Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1996), 338.

TEMPLUL CA LOC MATERNAL AL BISERICII*

CHRISTOPH VON SCHÖNBORN**

RIASSUNTO. Il tempio quale luogo maternale della Chiesa. Siccome Dio Si è insediato tra gli uomini, il luogo della Sua dimora costituisce la patria di ognuno di essi. Cioè in qualsiasi posto che fosse nato qualcuno, la sua abitazione si trova là dove „abita” Dio. Il tempio cristiano è un luogo maternale che Dio Stesso costruisce, è la „città di Dio” e allo stesso tempo la patria misteriosa di qualsiasi uomo e che „Dio ama” (cf. *Ps 86*, 1-2) perché è il luogo del Suo cuore e perché il cuore dell’uomo non ha altra dimora che questo cuore.

Il tempio cristiano è l’immagine, la rappresentazione della Chiesa stessa, della quale San Paolo ha potuto dire che è la „Gerusalemme dall’alto” e che essa è „nostra madre” (*Ga 4*, 26). Non è affatto fortuito il fatto che tante cattedrali del mondo siano dedicate alla *Notre-Dame*, perché se la Chiesa è madre, ciò avviene dapprima perché La Madre di Dio *si trova* in Chiesa, perché Lei è l’immagine della Chiesa, in tutta la sua purezza, la sua santità e la sua maternità. Una chiesa o una cattedrale rappresenta in verità la maternità della Chiesa, perché essa è come una icona trasparente della *Mater Ecclesia*; della „città di Dio”, della quale chiunque può dire: „Tutte le mie fonti sono in te” (*Ps 86*, 6; del testo ebraico). L’anima umana trova nella „casa di preghiera” della Chiesa lo spazio che le giova, anche se non rende consapevole ciò; si tratta dunque di un luogo dove essa può respirare a volontà e dove sente misteriosamente che non è affatto *apolide*.

L’immagine monumentale della *Mater Ecclesia* è come una sintesi di ciò che ha rappresentato la Chiesa nei primi secoli del cristianesimo. Noi sappiamo che i Santi Padri non hanno cessato di esaltare questa maternità della Chiesa. Nella loro opinione la Chiesa-Madre riassume tutta l’aspirazione cristiana. Se la Liturgia cristiana vive della corrispondenza misteriosa esistente tra il cielo e la terra, la forza delle nostre chiese, la loro „maternità” viene da questa conformità al prototipo celeste. La convinzione dei costruttori delle antiche basiliche cristiane, delle cattedrali medievali, così come la convinzione dei grandi architetti delle chiese del barocco, era che per poter edificare la „casa di Dio” si deve vedere Dio accanto al modello profetico di questa, cioè il Tempio dell’Antico Testamento. Tutte queste „case di preghiera” della Chiesa sono nate da una visione delle realtà trascendentali; questa idea ha ispirato delle epoche intere, le cui opere non cessano di suscitare la nostra ammirazione.

La dipendenza dell’artista cristiano nei confronti di una visione mistica delle realtà spirituali non lo priva della sua autonomia, non gli proibisce la manifestazione della sua propria creatività. Certo, il caso ideale è quello di un architetto o di un pittore che abbia lui stesso la visione mistica di ciò che lui vuole costruire o rappresentare. Ma se non è possibile che lui sia un santo, se lui non ha la conoscenza sperimentale dell’opera di Dio, è meglio che si ispiri alla visione dei

* Text publicat în prestigioasă revistă de pastorală liturgică *La Maison-Dieu* 196 (1987), p. 25-37.

grandi maestri della tradizione artistica cristiana, ai quali è stata data questa conoscenza, invece di proporsi di essere originale a tutti i costi, correndo rischio di non dire niente d'importante sui misteri della fede o di essere in opposizione a questi. La fedeltà verso la visione mistica delle realtà trascendentali determina allo stesso tempo la continuità e il rinnovamento artistico. Nell'arte e tanto più nell'arte sacra ogni vero rinnovamento appare da una nuova visione delle stesse realtà divine. La tradizione ecclesiastica, anche se trasmessa in una maniera alquanto meccanica, fa circolare ancora delle *condensazioni di esperienza spirituale* che possono riscoprirsi e possono ritrovare la propria vita. Così risulta l'importanza dello studio delle antiche tradizioni architeturali e iconografiche cristiane, tradizioni nate da esperienze autentiche di fede e di vita in Cristo, essendone delle espressioni accertate, riconosciute come tali da generazioni intere. E il loro riscoprire può far irrompere delle nuove luci, sorprendenti, della vita delle comunità umane.

Ceea ce aş dori să vă spun în acest expozeu este foarte simplu. Dar în același timp este destul de delicat de spus, întrucât este vorba despre o realitate foarte personală și, dacă îndrăznesc să spun, intimă; aş vrea să vorbesc despre această mare imagine, veche și atât de nouă totodată, a *Bisericii-Mamă*, adică despre *Mater Ecclesia*, despre biserică în calitatea ei de loc matriceal, de matrice a tot ceea ce este viu, și deci, despre artă.

Iar pentru a spune aceasta, n-am altceva mai bun de făcut decât să vă vorbesc despre o întâlnire de neuitat pe care am avut-o în octombrie trecut [1986].

Era pe la jumătatea lui octombrie, într-o zi foarte însorită a acestei lumini blânde a toamnei. Făcusem un popas la Coire¹, în cantonul Grisons, și urcam spre catedrală, acel loc impresionant, stânca ce stă deasupra orașului și pe care, încă din epoca romanică, creștinii își construiseră, secol după secol, catedrala lor. Era spre amiază pe când intram în catedrala tăcută, pustie, inundată de o lumină cernută. Înaintând puțin de-a lungul navei, am văzut, în fundul catedralei, în fața unei statui din ghips a Sfântului Anton, înconjurată de flori și de lumânări, un tânăr îngenuncheat, cu mâinile împreunate, ridicate către sfânt, murmurându-și rugăciunea. După tenul său bronzat, trebuia să fie un indian... Eram surprins, mișcat de această priveliște, și continuam să-l observ „cu coada ochiului”.

La un moment dat l-am văzut ridicându-se, făcând o îngenunchere în fața Sfântului Anton și mergând în fața următoarei statui, apoi tabernacolul, altarul. De fiecare dată a fost același ritual, aceeași rugăciune intensă, aceleași mâini împreunate și ridicate, aceeași concentrare în rugăciune. În cele din urmă a îngenuncheat în fața unei *pietă* din secolul al XIV-lea, foarte frumoasă, înconjurată și ea de o mulțime de flori și lumânări. Acolo am îndrăznit să mă apropiu de el și să-i vorbesc. „De unde sunteți?” – „Din Sri Lanka!” Și mi-a explicat, cu ajutorul

¹ Coire, oraș în Elveția (capitala cantonului Grisons), având o frumoasă catedrală romanică, a cărei piatră de temelie a fost pusă în anul 1151, în timpul păstoririi episcopului sfânt Adalgott (n. trad.).

câtorva frânturi de engleză și de germană, că era tamul², că venise să ceară azil în Elveția și că familia lui era încă acolo, departe. Atunci, după un scurt schimb de cuvinte, l-am întrebat: „Sunteți catolic?” – „Nu, sunt hindus, dar este același Dumnezeu”, a spus el, privind în sus.

Ceea ce m-a bulversat în această întâlnire cu tânărul tamul, în vechea catedrală din Coire, a fost faptul că acest biet străin aflase în această catedrală un loc maternal, un loc unde putea găsi consolarea, unde nu mai trebuia să se simtă străin. Și văzându-l cum se roagă, în genunchi, în fața Maicii durerilor, la *pietă*, mi-am dat seama că Biserica este, într-adevăr, *mama tuturor*, este *Mater Ecclesia*, așa cum au cântat-o Părinții Bisericii: mama tuturor, noua Evă, mama tuturor celor vii [cf. *Facerea* 3, 20], fie că ei știu sau nu acest lucru, pentru că ea este spațiul prezenței Celui Care, El singur, a putut spune despre Sine Însuși, „Eu sunt Viața!” [cf. *Ioan* 14, 6].

Catedrala ca loc de rugăciune

Or, ceea ce era tulburător în rugăciunea acestui tânăr tamul, era faptul că el, păgân, străin, venind de departe, regăsise, spontan și direct, atitudinea și gesturile pentru care această catedrală, de multe secole, fusese construită, reconstruită, împodobită, modelată. Acest străin a avut gestul rugăciunii, al implorării, în genunchi, în fața unui Dumnezeu pe care L-a adorat fără să-L cunoască (cf. *Fapte* 17, 23). El găsise astfel sensul catedralei, gesturile din care se născuse ea, care au făcut-o să crească vreme de secole. Căci această catedrală s-a născut din rugăciunea în genunchi, din mâinile ridicate ale unui popor care urca spre acest loc înalt pentru ca acolo să implore, să plângă și să cânte, și pentru ca apoi să coboare, cu inima ușurată.

Tamulul nostru găsise gestul rugăciunii care era cel al generațiilor trecute, ale secolelor VII, XII, XVIII; el regăsise, cu un instinct sigur, gesturile vechilor creștini ai vechiului nostru pământ creștin. Poate că observase cum fac creștinii când vin duminica la biserică, ceea ce rămâne, ca niște vestigii, din aceste gesturi străvechi. Însă la el aceste gesturi își regăsiseră o putere și o actualizare care au devenit rare la noi.

El urcase la catedrală numai pentru a se ruga. Pentru el, acest loc era templul la care mergi pentru a te ruga. Nu se ducea acolo pentru a privi numeroasele obiecte de artă ale acestei catedrale antice. Nu avea un „Ghid Michelin” în mână pentru a depista obiectele de artă. El ignora probabil ce anume putea fi un obiect de artă. El nu știa că această *pietă* în fața căreia se ruga atât de mult era un obiect de artă de „trei stele”, și că Sfântul Anton de ghips, pictat în toate culorile, nu era un astfel de obiect, ci chiar un „kitsch” rătăcit în acest loc înalt de artă veche, o statuie care a supraviețuit purificării artistice făcute cu ocazia ultimei restaurări a catedralei. El nu avea idee de asemenea diferențe, de diferitele epoci stilistice; nu

² Adică aparținând poporului *tamul* sau *tamil* din India meridională și Sri Lanka (n. trad.).

știa că această catedrală este un „must” [engl. „trebuie”, adică punct de vizită obligatoriu pentru turiști; n. trad.] în marile circuite turistice.

Or, în timp ce tânărul nostru tamul nu era preocupat decât de rugăciunea lui, în catedrală intraseră *turiștii*. Cu o mână în buzunar, în cealaltă cu „Ghidul Michelin”, ei se plimbau pentru a privi, conform indicațiilor ghidului, obiectele de artă „care meritau osteneala”, *pietă* din secolul al XIV-lea, panourile gotice, cripta arhaică. Gesturile lor erau cele ale unei vizite de muzeu: mergeau cu pași lenți, vorbind încet, privind ici-colo, conform ritualului de circumstanță, ghidați de clasificările artistice, de aprecierile stabilite pentru monumentele istorice. Erau probabil botezați, născuți din vechea noastră creștinătate. Printre acești turiști care se plimbau, păgânul nostru părea un străin când, de fapt, era la el acasă!

Începând din secolul al XIX-lea, muzeul, veritabil templu al obiectelor de artă, s-a extins, a „cucerit” Biserica. Catedralele noastre, monumente istorice, au devenit oare muzee, unde vestigiile cultului creștin și al pietății populare aduc un element folcloric, adaugă un complement de autenticitate experienței turistice?

Îmi aduc aminte că în mai 1968 câțiva preoți parizieni propuseră ca *Notre-Dame* să fie transformată în muzeu. Oare greșeau ei întru totul? Acum, la o distanță de aproape douăzeci de ani aș zice: da și nu! Catedralele noastre, integrate deplin în circuitele turistice, să fi devenit oare parte componentă a unei societăți de consum culturală, ca acea mare mănăstire cisterciană de lângă Viena, mai precis de la Mayerling și care, din acest motiv, este integrată în programul „*sight-seling*” [locuri de vizitat] al numeroaselor autocare ce deversează hoardele de turiști fără deosebire atât în fața mormântului nefericitului principe moștenitor Rudolf și al amantei sale, Vetsera³, cât și în incinta tăcută a mănăstirii cisterciene de alături?

Exista totuși altceva în propunerea din mai '68. Nu era atât critica profanării locurilor sacre făcută de turism, ci mai degrabă critica ideii însăși a unui *loc sacru*, diferit de cel „profan”, separat de alte locuri și spații, rezervat doar cultului, acțiunii sacre a Liturghiei. Însăși ideea unui loc sacru era cea care părea muzeală, „depășită” (conform jargonului de altădată). De unde ideea „spațiului polivalent”, care să nu mai fie loc sacru ci, în mod nediferențiat, sală de „meeting”, de „dancing” și de adunare liturgică; și pentru că acest spațiu trebuia să servească la toate acestea, nimic uimitor în faptul că, tot mai mult, Liturghia însăși urma să semene mai mult cu un miting decât cu Liturghia.

Oricum ar fi, eu mă îndoiesc foarte tare de faptul că păgânul nostru tamul și-ar fi căutat refugiul pentru inima sa într-un astfel de spațiu. Căci acesta nu este un „loc maternal”, iar o catedrală din Coire, chiar transformată în muzeu, încă ar ști probabil să vorbească mai bine inimii acestui străin decât un astfel de spațiu polivalent, chiar dacă el servește și de biserică. Spun probabil, căci ce știu eu cu adevărat?

³ Este vorba despre baronesa Marie Alexandrine Freiin von Vetsera (1871-1889), amanta arhiducelui Rudolf de Habsburg; în ziua de 30 ianuarie 1889, amândoi au fost găsiți morți la Mayerling în condiții neelucidate, fiind înmormântați în cimitirul mănăstirii cisterciene *Heiligenkreuz* (n. trad.)

De fapt, cei care promovaseră ideea ca *Notre-Dame* să fie transformată în muzeu, au văzut în asta, fără să vrea, ceva just, chiar dacă vedeau strâmb, și anume că între catedrală și muzeu există legături, fire nevăzute, care îi leagă misterios între ei pe tânărul tamul cu mâinile în rugăciune și pe turiștii cu mâinile în buzunare. Aceste fire ne leagă pe toți, în mod nevăzut, însă real, artiști și preoți, credincioși și turiști, teologi și custozii ai monumentelor istorice; aceste fire ne leagă pe toți de un centru, de o inimă pe care acest biet tamul a venit să ne-o descopere. Iar eu despre această inimă aș vrea să vorbesc.

Inspirația primară a tuturor templelor

Am auzit spunându-se că la Moscova, la galeria Tretiakov, oamenii vin să se roage în fața celebrei *Vladimirskaya*, icoana Fecioarei Maria din Vladimir, sau în fața icoanei Sfintei Treimi a lui Andrei Rubliov. La prima vedere pare un paradox: muzeul – loc de rugăciune, grație acestor „obiecte de artă” care au emigrat din catedrală în muzeu, nu fără a aduce aici ceva din locul lor „matriceal”, care le-a dat naștere.

Mai mult încă: grație muzeului, grație restaurării „muzeale” făcute de către specialiști, aceste icoane și-au regăsit, în plin muzeu, o frumusețe și o proximitate pe care nu le mai aveau în biserici. Ele au devenit oarecum mai „rugătoare”.

Muzeul, construit în secolul al XIX-lea ca un veritabil templu, ca templul culturii, păstrează legături tainice cu acel templu pe care vrea să-l imite, să-l continue și chiar să-l reprezinte. Hans Sedlmayer (în celebra sa carte despre pierderea centrului, *Der Verbust der Mitte*) a pus magistral în lumină aceste filiere care leagă muzeele noastre, marile noastre opere, marile noastre magazine, bănci, gări și hangare, de acel loc original care este templul, iar pentru noi occidentalii, catedrala. Doar că pentru Sedlmayer, această genealogie se prezintă ca o decadentă progresivă, ca această „pierdere a centrului”, pe care îl vede reprezentat în modul cel mai pur în catedrala medievală căreia i-a consacrat o altă lucrare importantă (despre originea sau nașterea catedralei)⁴.

Nu cred că aceste deplasări ale centrului pot fi interpretate numai ca o pierdere, ca o decădere. Recurgerea la formele templului, ale catedralei, poate fi citită ca un indiciu pentru permanența ideii înseși a spațiului sacru, chiar dacă această idee a devenit nebună, rătăcită sau plată pur și simplu. Nebună, de pildă, în aceste grandioase „catedrale” din fier și sticlă ale secolului al XIX-lea (precum acel proiect al lui Hector Horéau, din 1837, al unui *hall* de expoziție imens); plată, în aceste *hall*-uri de bancă ce sugerează locul sacru (ca *hall*-ul noii Bănci de Stat din Friburg, construit de către Mario Botta), sau în giganticul „Palat al Republicii” din Berlinul de Est, care vrea să impună prin luxul marmurelor, al lustrelor, al spațiilor imense. Chiar și sub această formă caricaturală, aceste locuri dau mărturie cu

⁴ Hans SEDLMAYER, *Die Entstehung der Kathedrale*, Zürich, 1950.

privire la *permanența ideii unui loc matricial pentru care catedrala era una dintre reprezentările cele mai pure.*

Fire ce nu pot fi rupte leagă aceste noi temple de catedrală, dar când sunt comparate mulțimile ce rătăcesc de-a lungul unui „Palat al Republicii”, cu aceleași mulțimi care traversează catedralele noastre „ca niște oi fără păstor” [cf. *Matei* 9, 36], în afara aparentei similitudini, există această diferență neobservată de către mulți, anume că sufletul găsește în aceste catedrale un spațiu care îi priește, chiar dacă lucrul acesta rămâne inconștient, un loc unde el poate respira și unde, în mod tainic, ghicește că nu este cătuși de puțin *apatrid*. Charles Péguy a spus-o admirabil într-unul dintre catrenele sale:

„Princesse cathédrale,
O, Notre Dame,
Reçois cette humble femme,
Notre pauvre âme”⁵.

[Prințesă catedrală,
O, Doamna Noastră
Primește-o pe această umilă femeie,
bietul nostru suflet]⁶.

Aceste legături invizibile se înnoadă într-un centru, într-o inimă care le ține împreună și totodată le leagă între ele. Iar acest nod este *locașul lui Dumnezeu printre oameni*. *Psalmul 86*, atât de mult comentat de către Părinții Bisericii, vorbește deschis despre acest loc, care este patria oricărui om, chiar și fără știrea lui:

„Temelia lui pe munții cei sfinți,
Domnul îl iubește.
El preferă porțile Sionului
oricărui alt locaș al lui Iacob.
El vorbește de tine întru slava ta,
cetate a lui Dumnezeu:
„Eu îmi amintesc de Raab și de Babilon
printre cei care mă cunosc.
Tyrul, Filisteia sau Etiopia,
Cineva s-a născut acolo.
Dar, Sionului, fiecare îi spune: *Mamă!*
căci în el s-a născut fiecare.
Și Însuși Cel Preaînalt l-a întemeiat pe el.
Domnul înscrie în carte popoarele:
«Cineva s-a născut acolo»,
Și principii printre coruri:
toți își fac întru Tine locașul lor

⁵ În limba franceză, *suflet* (l'âme) este de gen feminin (n. trad.).

⁶ Charles PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, Pléiade, p. 1306.

(sau, după textul ebraic:
toate izvoarele mele sunt întru Tine)”.

Pentru că Dumnezeu Și-a stabilit locașul Său printre oameni, locul sălășluirii Sale este patria fiecărui om. „Sionului, fiecare îi spune: *Mamă!*”, fie că s-a născut aici sau altundeva, adevărata locuință a oricărui om fiind acolo unde locuiește Dumnezeu. Or, acest loc, acest locaș, Dumnezeu Însuși l-a construit, el este „Temelia lui pe munții cei sfinți”: „porțile Sionului”, „cetatea lui Dumnezeu” este patria tainică a oricărui om, pentru că „Dumnezeu o iubește”, pentru că este locul inimii lui Dumnezeu și pentru că inima omului nu are alt locaș decât această inimă. *Apocalipsa* Sfântului Ioan se încheie cu grandioasa viziune a Ierusalimului ceresc, text pe care Biserica [romano-catolică] îl citește la slujba sfințirii bisericilor: „Și am văzut cetatea cea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei. Și am auzit, din tron, un glas puternic care zicea: «Iată locuirea lui Dumnezeu cu oamenii, și El va sălășlui cu ei, și ei vor fi poporul Său, și Însuși Dumnezeu va fi cu ei. Și El va șterge orice lacrimă din ochii lor; și moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintâi au trecut» (21, 2-4).

Știm ce rol a jucat această viziune în istoria arhitecturii creștine⁷. Or, această transpunere arhitecturală a viziunii „miresei Mielului”, a Ierusalimului ceresc, n-a fost posibilă decât pentru că templul creștin este imaginea, reprezentarea Bisericii înseși. Aceasta este Biserica despre care Sfântul Pavel a putut spune că este „Ierusalimul cel de sus”, și că ea este „mama noastră” (*Galateni* 4, 26).

«Mater Ecclesia»

Mater Ecclesia, această imagine este ca o sinteză a ceea ce a fost Biserica pentru primele veacuri ale creștinismului. „Biserica-Mamă, în concepția primilor Părinți, rezumă întreaga aspirație creștină”, spune Karl Delahaye în concluzia frumosului său studiu despre «Ecclesia Mater»⁸. Această viziune a Bisericii ca mireasă a lui Hristos, ca nouă Evă, ca Mamă a celor vii, reasumă anticele imagini mitice ale *magna mater*, le integrează, le purifică, le dă, ca să spunem astfel, adevărata lor patrie.

Părinții Bisericii n-au încetat să cânte această maternitate a Bisericii. Biserica nu este oare această femeie a *Apocalipsei* care dă naștere, sub amenințarea fiarei, nu numai lui Hristos, ci și tuturor fraților Lui (cf. *Apocalipsa* 12)? Astfel a citit, în secolul al III-lea, Ipolit al Romei, pentru a nu da decât un singur exemplu, acest text din *Apocalipsă*: „Biserica nu încetează niciodată să nască Logosul din inima sa, deși în această lume ea este persecutată de către necredincioși. Ea a adus

⁷ Cf. A. STANGE, *Das frühchristliche Kirchengebäude als Bild des Himmels* [Construcția de biserică în perioada creștinismului timpuriu ca imagine a Cerului], Köln, 1950.

⁸ Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, Cerf, Paris, 1964, p. 128; cf. de asemenea și H. DE LUBAC, *Les Églises particulières et l'Église universelle*, Aubier, Paris, 1977 (cap. „Maternitatea Bisericii”).

pe lume, se zice, un Prunc de parte bărbătească, ce trebuie să pască toate popoarele, Hristos de parte bărbătească și desăvârșit, Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu și om deopotrivă [...]. *Și pentru că Biserica dă naștere neîncetat Acestuia din urmă, ea învață toate popoarele*⁹.

Or, această Biserică, *mater et magistra*, nu este numai Biserica ce va veni; desigur, ea este cerească, este Ierusalimul cel de sus, însă ea se află totodată pe cale și, aici jos, „între persecuțiile lumii și mângâierile lui Dumnezeu”, după expresia Sfântului Augustin¹⁰. Mai precis, *Biserica este acolo unde se află Hristos*: ea este „în cer”, cu Hristos, dar și aici jos, acolo unde Hristos „sosește”, unde, în celebrarea euharistică, El își are „locașul Său printre oameni”. Atunci nu este de mirare ca titlul de *Ecclesia Mater* să fie atribuit deopotrivă și edificiilor Bisericii, ca de pildă în acel mozaic din secolul al IV-lea de la Thabarca din Africa de Nord, ce reprezintă o basilică creștină purtând inscripția „*Ecclesia Mater*”, sau în acea miniatură a unui ruluu al lui *Exultet*, de la 1191, ce reprezintă o femeie așezată în mijlocul unei biserici, înconjurată de *clerus* și de *populus*, și pe care o inscripție o indică drept „*Mater Ecclesia*”¹¹.

Nu este întâmplător faptul că atâtea dintre catedralele noastre sunt dedicate *Doamnei noastre (Notre-Dame)*, căci dacă Biserica este mamă, acest lucru se întâmplă mai întâi pentru că Maria *este* în Biserică, pentru că ea este Biserica în toată puritatea sa, în sfințenia și în maternitatea ei. Întru ea, Biserica este deja fără pete și fără zbârcituri [cf. *Efeseni* 5, 27], după cum spune Conciliul Vatican II¹².

Simbol al Cetății cerești

Or, dacă prietenul nostru tamul a putut găsi refugiu în catedrala din Coire, dacă a putut să se roage din toată inima sa, acest lucru se întâmplă datorită faptului că această biserică, această catedrală *reprezintă* într-adevăr maternitatea Bisericii, întrucât ea este ca o imagine vie, o icoană transparentă a *Mater Ecclesia*, a acestui oraș sfânt al lui Dumnezeu despre care oricine poate spune: „Toate izvoarele mele sunt întru tine”.

Toate izvoarele noastre! Adică și cele ale artei! Nu doar ale artei sacre, ci ale întregii arte! Nu este oare uimitor ca atâtea biserici să aibă această calitate care ne impresionează și astăzi? De unde vine faptul că, și după câteva secole, aceste locuri încă mai vorbesc inimii omului? De unde vine faptul că aceste temple sunt încă locuri maternale? Desigur, acest fapt nu se datorează nicidecum șireteniei artiștilor care vor fi știut cum să „producă” asemenea sentimente, nici vicleniei clericilor care ar fi avut rețete secrete pentru a-i uimi pe oamenii simpli și pentru a provoca aceste sentimente.

⁹ IPOLIT AL ROMEI, *De Antichristo*, 61; GCS Hippolyte 1, 2, 41, 18 ss.

¹⁰ AUGUSTIN, *De Civitate Dei* XVIII, 51, 2; PL 41, 614; cf. *Lumen Gentium* 8.

¹¹ Cf. H. LECLERC, în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* IV, col. 2230-36.

¹² *Lumen Gentium* 65.

Sfânta Scriptură ne dă o cu totul altă aplicație, care ne-a devenit străină, însă de care cei dedemult erau convingși. Este o idee comună marilor religii, anume aceea de a vedea în *templul vizibil imaginea unui prototip ceresc*. Înainte de a face să fie construit Cortul Legământului de către cei mai buni artiști-meșteșugari ai poporului, Moise a fost instruit de către Dumnezeu Însuși asupra tuturor detaliilor Cortului (*Ieșirea* 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; *Numerii* 8, 4). Dumnezeu Însuși era autorul, Moise nu era decât „transmițătorul” acestui prototip ceresc, iar artiștii realizau Cortul văzut după indicațiile sale. Nici Templul din Ierusalim nu va fi conceput într-altfel (cf. *Ezechiel* 40, 4), și tot așa va fi cu marile biserici contemporane. Forța lor, „maternitatea” lor venea de la această conformitate cu prototipul ceresc. Liturghia creștină (ca și cea iudaică!) trăiește și ea din această corespondență între cer și pământ.

Or, aceasta este structura clasică a *artei sacre*. Întrucât Moise a văzut Cortul ceresc, „prototipul”, artiștii pot urma cu fidelitate indicațiile sale. Pentru a putea spune artiștilor cum să construiască Templul, trebuie să fi văzut lângă Dumnezeu modelul lui. Aceasta era convingerea constructorilor vechilor basilici, ai catedralelor medievale, precum și convingerea marilor arhitecți ai bisericilor baroce. Toate aceste biserici s-au născut dintr-o viziune a realităților de sus, dintr-o viziune suficient de puternică pentru a inspira o întreagă epocă.

Desigur, astăzi o asemenea idee a construirii templului și, într-un sens mai larg, a întregii arte sacre, ne pare cel puțin suprinzătoare, dacă nu aberantă. Totuși, ea a inspirat cu adevărat epoci întregi, ale căror opere continuă să ne captiveze.

Trei obiecții

Pentru a încheia, aș dori să evoc trei obiecții ce pot fi formulate împotriva acestei concepții și, de asemenea, să propun soluții.

1. Ideea unei dependențe a artistului în raport cu o viziune a realităților spirituale pare să-l priveze pe artist de autonomia sa, să-i interzică libera manifestare a propriei sale creativități.

Este însă cu totul altfel. De fapt, cazul ideal este cel al unui artist care să aibă el însuși viziunea mistică a ceea ce vrea să reprezinte. În admirabila sa carte despre creația artistică, marele savant și teolog rus Pavel Florenski¹³, a dezvoltat pe larg această concepție asupra artistului, pe care el o găsește realizată în mod exemplar în opera lui Andrei Rubliov, dar și în anumite opere ale lui Rafael, de pildă.

Am putea compara lucrul acesta cu teologia. Desigur, ideal ar fi ca teologii să fie și sfinți, iar sfințenia lor să le dea această conaturalitate obiectului lor de studiu, fapt care face ca ei să nu vorbească numai despre *ideile* teologice, ci pornind de la o cunoaștere experimentală a *realităților dumnezeiești*. Dacă artistul nu poate să

¹³ Pavel FLORENSKY, *Ikonoostas*; trad. ital. *Le Porte regali. Saggio sull'icona*, Edit. Adelphi, Milano, 1977 [trad. rom. B. Buzilă, Edit. Anastasia, București, 1994].

fie un Sfânt Augustin sau un Sfânt Thoma d’Aquino, este mai bine să se inspire, să se îmbibe de viziunea acestor mari maeștri, decât să vrea a fi el însuși original, cu riscul de a fi găunos. Iar dacă artistul nu este un sfânt, dacă nu are această cunoaștere experimentală a lucrurilor lui Dumnezeu, atunci să se inspire de la cei cărora le-a fost dată.

2. Moise dă instrucțiunile, iar artiștii le înfăptuiesc. Însă mai târziu, când Moise nu va mai fi acolo, iar clericii nu au avut nici viziune, nici experiență, ei vor deveni păzitorii, conservatorii rânduielilor inspirate de către Moise, oare artistul nu se vede atunci fixat într-o respectare strictă și seacă a unor reguli vechi, transmise mecanic? Nu putem nega acest pericol, iar istoria relațiilor dintre Biserică și artă ne-ar putea oferi astfel de exemple.

Trebuie să amintim totuși că o tradiție, chiar dacă este transmisă într-un mod întrucâtva mecanic, mai vehiculează încă niște *condensări de experiență spirituală*, care pot fi redescoperite și pot să-și regăsească viața. De unde, după părerea mea, importanța pentru prezent, a studierii vechilor tradiții arhitecturale și iconografice creștine. Ele s-au născut din experiențe autentice de credință, fiindu-le acestora expresii comune, încercate, recunoscute ca atare de generații întregi. Redescoperirea lor poate face să țâșnească lumini noi, nebănuite. Oare aici să se găsească unul dintre motivele succesului de netăgăduit al artei icoanelor [ortodoxe] în Occident? Într-adevăr, această artă s-a născut din viziunea artistică a tainei creștine, ca fiind o transpunere deosebit de profundă a acesteia¹⁴.

3. Oare excluderea *inovației* artistice nu este ea atât de tipică artei occidentale, începând mai ales cu Renașterea?

În mod paradoxal, fidelitatea față de viziunea realităților de sus generează concomitent continuitatea și inovația artistică. În arta sacră, în artă pe scurt, orice adevărată inovație apare dintr-o *nouă viziune a acelorași realități*. Evident, nu gustul noului ca atare este cel care poate fi criteriul. În arta creștină au existat mereu inovații, însă de fiecare dată a fost nevoie ca ele să fie autentificate, pentru a discerne dacă provin cu adevărat dintr-o viziune, dintr-o experiență a realităților dumnezeiești.

Abatele Suger de Saint-Denys a inovat prodigios¹⁵, însă această noutate provenea dintr-o privire vizionară asupra „prototipului ceresc”. Inovația lui a fost autentificată; Saint-Denys, Chartres, catedrala gotică adică a devenit un „loc maternal”. Sfântul Andrei Rubliov a inovat cu icoana sa *Sfânta Treime*, iar viziunea lui a fost recunoscută ca autentică de către un Sinod¹⁶ și de către un întreg popor.

Arta sacră poate să inoveze cu condiția de a rămâne fidelă „prototipului” ceresc. Viziunea artistului sau a preotului, care este mijlocitorul acestei viziuni, va

¹⁴ Cf. cartea noastră *L’Icône du Christ. Fondements théologiques*, Cerf, Paris, 1986 [trad. rom. V. Răducă, Edit. Anastasia, București, 1996].

¹⁵ Cf. Otto VON SIMSON, *Die gotische Kathedrale*, Darmstadt, 1966.

¹⁶ Sinodul „Stoglav” („al celor o sută de capitole”) de la Moscova, din 1551.

avea nevoie, odată ce opera va fi realizată, să fie primită, recunoscută ca adevărată. Cea mai convingătoare receptare a operei va fi poate aceasta: ca într-o astfel de biserică, în fața unei asemenea opere, un tânăr păgân să poată îngenunchea și să-și reverse în rugăciune toată inima sa. Atunci artistul va ști că Dumnezeu S-a servit într-adevăr de el. Ce răsplată!

Traducere și prezentare Pr. Ioan Bizău

** Eminența sa, Cardinalul Christoph von Schönborn, s-a născut la Skalsko, în Boemia (actuala Republică Cehă), la 22 ianuarie 1945, într-o familie înrudită cu mai multe dintre vechile familii princiere europene. La scurt timp după terminarea războiului, ca urmare a faptului că Boemia a fost inclusă în Cehoslovacia comunistă, familia sa a trebuit să-și părăsească patria, stabilindu-se în Austria. În fapt, este vorba despre faimoasele decrete semnate în 1945 de către Edvard Benes, președintele de atunci al Cehoslovaciei, în urma cărora aproximativ trei milioane de germani, acuzați colectiv de colaborare cu regimul nazist, au fost expulzați din așa-numita regiune sudetă a Boemiei și Moraviei. Se știe că această amplă operațiune de epurare etnică s-a desfășurat în condiții tragice, că mii de oameni au murit și că supraviețuitorii s-au stabilit mai ales în Germania și Austria (în zonele de ocupație ale aliaților).

Imediat după terminarea studiilor medii, în 1963, tânărul Christoph von Schönborn a îmbrățișat viața monahală, intrând în Ordinul dominican. În școlile din Bornheim-Walberberg (lângă Bonn) ale dominicanilor, apoi la centrul *Le Saulchoir* din Paris, a studiat teologia, filosofia și psihologia, după care a devenit student al Universității din Viena și apoi al tot atât de celebrelor *Institut Catholique* din Paris, unde a aprofundat teologia, și *Ecole Pratique des Hautes Etudes Sorbonne*, unde a studiat în principal istoria și spiritualitatea creștinismului slavo-bizantin. La 27 decembrie 1970 a fost hirotonit preot de către arhiepiscopul de atunci al Vienei, Cardinalul Franz König, iar între anii 1973-1975 a slujit în calitate de capelan al Universității din Graz. Tot în această perioadă a continuat să aprofundeze teologia la Universitatea din Regensburg (Germania), unde s-a apropiat sufletește îndeosebi de profesorul Joseph Ratzinger, actualul Papă Benedict al XVI-lea. În 1974 și-a susținut doctoratul în Teologie cu o teză despre viața și mărturisirea dogmatică a Sfântului Sofronie al Ierusalimului, pentru ca în anul următor să-și înceapă cariera didactică la Universitatea din Fribourg (Elveția), unde va preda Teologie dogmatică vreme de aproape două decenii. Cu timpul, a devenit specialistul acestei Universități în teologia Părinților de limbă greacă și, bineînțeles, în teologia și spiritualitatea Răsăritului ortodox, pe care, începând cu 1978, le-a făcut cunoscute studenților sub forma unui curs complementar.

În baza pregătirii universitare temeinice și a prestigiului de care se bucura în mediile academice și în fața ierarhiei bisericești, a fost desemnat să activeze în diferite comisii importante ale Bisericii sale, printre care Comisia elvețiană de dialog între romano-catolici și ceilalți creștini (1980-1984), Comisia de dialog între ortodocși și catolici (1980-1987) și Comisia Teologică a Conferinței Episcopilor din Elveția (1980-1991). Din anul 1980 este membru al Comisiei Teologice Internaționale de pe lângă Sfântul Scaun, iar din 1984 membru în comitetul director al renumitei Fundații „Pro Oriente”. Competențele sale teologice l-au recomandat, de asemenea, să participe la faza finală de elaborare a *Catehismului Bisericii Catolice*, lucrând ca secretar al Comisiei de redactare (1987-1992), sub directă îndrumare a Cardinalului pe atunci Joseph Ratzinger. A avut astfel onoarea să participe la finalizarea acestei ample sinteze teologice, considerată drept cea mai laborioasă prezentare a învățăturii de credință romano-catolice din ultimii 400 de ani, adică de la celebrul *Catehism* al Conciliului de la Trento (1566).

La 11 iulie 1991, Papa Ioan-Paul al II-lea l-a numit episcop auxiliar al Vienei, fiindu-i încredințat sectorul privind știința, arta și cultura. A fost hirotonit în ziua de 29 septembrie 1991 în impunătoarea catedrală *Sfântul Ștefan* din capitala Austriei, iar patru ani mai târziu, la 14 decembrie 1995, după retragerea predecesorului său Hans Herman Groer, a fost înălțat la rangul de arhiepiscop al Vienei. Cu acest prilej, și-a ales ca motto al slujirii cuvintele adresate de către Mântuitorul Iisus Hristos ucenicilor Săi: „Eu v-am numit pe voi prieteni?” (*Ioan* 15, 15). Faptul că-i erau recunoscute calitățile umane și competențele teologice reiese

și din aceea că, în anul următor, la sărbătoarea Sfinților Apostoli Petru și Pavel, când Papa i-a încredințat *palium*-ul ca simbol al autorității arhiepiscopale, l-a desemnat să rostească în fața sa și a Curiei romane ciclul de omilii ale exercițiilor spirituale de Postul Mare. Doi ani mai târziu, în urma Consistoriului din 21 februarie 1998, Suveranul pontif i-a conferit înalta demnitate de Cardinal, cu titlul bisericesc *Gesù Divino Lavoratore*. Demn de remarcat este faptul că, în aprilie 2005, Cardinalul Christoph von Schönborn a fost unul dintre cei mai tineri membri ai conclavului întrunit pentru alegerea succesorului Papei Ioan-Paul al II-lea și că, atât în rândul electorilor, cât și printre credincioșii simpli, a existat un serios curent de opinie în favoarea alegerii sale ca întâistătător al Bisericii Catolice.

Pe lângă calitatea de Arhiepiscop al Vienei și Mitropolit al provinciei vieneze, Cardinalul Christoph von Schönborn este și membru al Congregației pentru Doctrina Credinței, al Congregației pentru Bisericile Orientale, al Congregației pentru Educația Catolică, al Consiliului Pontifical pentru Cultură, al Comisiei Pontificale pentru bunurile culturale ale Bisericii, Ordinarius al ritului greco-catolic din cuprinsul Austriei și, bineînțeles, Președinte al Conferinței Episcopilor Catolici din aceeași țară. De asemenea, din anul 2005, este membru al Comisiei mixte de dialog teologic catolic-ortodox. Totodată, este *Doctor Honoris Causa* al mai multor Universități din lume. În România, acest înalt titlu academic i-a fost conferit la două Universități: „Lucian Blaga” din Sibiu și „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (în octombrie 2007). Vorbește fluent germana, franceza, engleza, italiana, spaniola și, bineînțeles, latina.

Cariera cu adevărat glorioasă a Cardinalului Christoph von Schönborn se întemeiază în primul rând pe calitățile sale intelectuale, validate, așa cum am văzut mai devreme, în câteva dintre cele mai prestigioase instituții academice ale Europei. În al doilea rând, această carieră se fundamentează pe o spiritualitate personală bine încheată, exprimată în rugăciune și evlavie, în slujire liturgică și într-un pilduitor angajament la viața Bisericii sale. Desigur, la acestea se adaugă o remarcabilă operă teologică, structurată într-o serie de studii și cărți, receptate cu mare interes și dincolo de perimetrul eclesial căruia îi aparține. În ceea ce privește cărțile pe care teologul și omul de cultură Christoph von Schönborn le-a scris până în prezent, vom remarca faptul că lista lor este substanțială; aceasta cu atât mai mult cu cât, din momentul asumării demnității episcopale, și-a concentrat atenția cu precădere asupra problemelor ce țin de viața concretă a uneia dintre cele mai prestigioase provincii bisericești ale catolicismului european. Chiar și simpla enumerare a titlurilor acestor cărți dă seama despre puterea de muncă, discernământul intelectual și angajamentul său teologic: *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, Beauchesne, Paris, 1972 (trad. rom. M. și A. Alexandrescu, Edit. Anastasia, București, 2007); *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre Ier et le IIème Concile de Nicée (325-787)*, Editions Universitaires, Freiburg, 1976, și versiunea germană reelaborată, editată cu titlul *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung* [Icoana lui Hristos. O introducere teologică], Novalis, Schaffhausen, 1984 (reedit. Wiener Dom-Verlag, Viena, 1998; trad. rom. V. Răducă, *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, Edit. Anastasia, București, 1996); *Die charismatische Erneuerung und die Kirchen* [Înnoirea harismatică și Bisericile], Pustet, Regensburg, 1977; *Einheit im Glauben* [Unitatea în credință], Johannes, Einsiedeln, 1984; *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung* [Existența în trecere. Pelerinaj, reîncarnare, îndumnezeire], Johannes, Trier-Einsiedeln, 1987; *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage* [Despre învățătura Bisericii cu privire la moștenirea păcatului. Luări de poziție într-o problemă arzătoare], Freiburg im Brsg. u. a., 1991; *Weihnacht – Mythos wird Wirklichkeit* [Crăciunul – mitul devine realitate], Freiburg, 1992; *La vie éternelle*, Maison Mame, Tours, 1992; *Herzstücke unseres Glaubens. Das „Credo“ im Katechismus der Katholischen Kirche* [Esența credinței noastre. „Crezul” în Catehismul Bisericii Catolice], Wiener Dom, Viena, 1994; *Quellen unseres Glaubens. Liturgie und Sakramente im Katechismus der Katholischen Kirche* [Izvoarele credinței noastre. Liturghie și Sacramente în Catehismul Bisericii Catolice], Wiener Dom, Viena, 1996; *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzizien des Papstes* [A trăi pentru Biserică. Exercițiile de Post la Papa], Freiburg im Brsg. u. a., 1997; *Wähle das Leben. Die christliche Moral nach dem Katechismus der katholischen Kirche* [Alege viața. Morala creștină după Catehismul Bisericii Catolice], Wiener Dom, Viena, 1998; *Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellshafliche Herausforderung* [Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială], Viena, 1998 (trad. rom. T. Petrache și R. Nețoiu, Edit. Anastasia, București, 2000);

Gott sandte seinen Sohn. Christologie [Dumnezeu L-a trimis pe Fiul Său. Hristologie], (= *Amateca. Lehrbücher zur katholischen Theologie*, vol. 7), Bonifatius, Paderborn, 2002; *Mein Jesus. Gedanken zum Evangelium* [Iisus al meu. Cugetări asupra Evangheliei], Molden, Viena, 2002; *Seht, Gottes Sohn! Gedanken zum Evangelium im Markusjahr* [Iată, Fiul lui Dumnezeu! Reflecții asupra Evangheliei în anul Marcu], Molden, Viena, 2005; *Wovon wir leben können. Das Geheimnis der Eucharistie* [Din ce putem trăi. Taina Euharistiei], Herder, Freiburg im Brsg. u. a., 2005; *Ziel oder Zufall? Schöpfung und Evolution aus der Sicht eines vernünftigen Glaubens* [Scop sau întâmplare? Creația și evoluția dintr-o perspectivă rațională], Herder, Freiburg im Brsg. u. a., 2007; *Wer braucht Gott?* [Cine are nevoie de Dumnezeu?], Ecowin Verlag, 2007 (împreună cu Barbara Stöckl).

Dintre cărțile teologului și omului de cultură Christoph von Schönborn, le vom remarca în primul rând pe cele traduse deja în limba română. În ceea ce privește lucrarea sa de tinerete, *Sofronie al Ierusalimului. Viața monahală și mărturisirea dogmatică*, aceasta se dovedește a fi mai mult decât un exercițiu academic formal, așa cum se întâmplă tot mai des și în mediile universitare ortodoxe, reușind să deschidă o perspectivă vie și cuprinzătoare asupra unuia dintre cei mai prestigioși patriarhi ai Ierusalimului. Este clar că tânărul teolog dominican nu s-a rezumat la alcătuirea unei teze doctorale de circumstanță, pe cât de încărcate cu referințe bibliografice savante, pe atât de lipsite de înțelegere în ceea ce privește tropsosul personalității și spiritul epocii studiate. Prin această primă carte a sa, teologul dominican făcea dovada faptului că avea înzestrarea interioară de a pătrunde cu înțelegere în orizontul vieții și mărturiei Sfântului Sofronie, realizând astfel o biografie patristică excepțională, cum teologii ortodocși nu reușiseră până la vremea respectivă.

În cunoscuta și apreciată sa lucrare *Icoana lui Hristos. O introducere teologică*, urmând perspectivele deschise deja de către un Leonid Uspensky sau Gilbert Durand, teologul dominican făcea dovada faptului că, deși invadată de imagini, cultura modernă a Occidentului se întemeiază pe o mentalitate iconoclastă. Cercetarea sa, veritabilă lecție de arheologie a semnului, reunește într-un dosar exhaustiv simptomele crizei spirituale care, de la Origen și până la Constantin al V-lea Copronymos, a făcut să pătrundă în orizontul teologiei creștine curente subterane ale gândirii iudaice și a celei elenistice. Doctă și clară, documentată și sobră, cartea examinează nu numai poziția ortodoxă, ci și argumentele teologice și filosofice formulate de către iconoclaști. În această privință, cei familiarizați cu literatura asupra fenomenului iconoclast, pot sesiza ecoul lecției savantului André Grabar. Oricum, prin această introducere teologică în taina icoanei lui Hristos, o introducere atât de ortodoxă în ceea ce privește afirmațiile dogmatice și deschiderile filosofice, părintele Christoph von Schönborn îl ajută pe cititor să înțeleagă că identitatea ontologică a ființei umane nu se poate articula și revela decât în prezența unui Dumnezeu reprezentabil. Actul întrupării Logosului dumnezeiesc în istoria lumii este nu doar temelul restaurării ontologice a omului căzut în robia păcatului și a morții eterne, ci și temelul dogmatic al icoanei lui Hristos. Conform mărturiei traducătorului acestei cărți în limba română, preotul Vasile Răducă, în vara anului 1982 (pe când participa la un congres teologic în Elveția), părintele Dumitru Stăniloae i s-a adresat autorului astfel: „Mă bucur să vă cunosc, domnule profesor; sunteți romano-catolic, dar ați scris o carte despre icoană așa cum nici un ortodox încă n-a scris”. Desigur, aceste cuvinte de apreciere pe care proistosul teologiei românești le-a adresat tânărului, pe atunci, teolog romano-catolic, constituie o garanție a valorii cercetării sale în orizontul tainei icoanei. Oricum, într-o vreme în care acest orizont atât de important pentru conștiința ortodoxă este invadat de texte mediocre și de interpretări care au de-a face mai mult cu erezia sau blasfemia decât cu învățătura Bisericii, cartea lui Christoph von Schönborn se impune ca un model de cercetare și de valorificare lucidă a documentelor Tradiției.

Dacă *Icoana lui Hristos* se adresează mai degrabă teologilor sau istoricilor artei creștine, volumul *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială* abordează o problemă deosebit de actuală și totodată mult mai accesibilă publicului larg. Putem spune că acest volum se prezintă ca un adevărat manual duhovnicesc pentru creștinul preocupat să afle „calea regală” a trecerii prin labirintul lumii contemporane. Totodată, acest volum se dovedește a fi un forum de discuție liberă asupra problemelor majore cu care se confruntă omul recent, de la raporturile Bisericii cu societatea secularizată, cu școala, cu

politica sau cu mass-media, până la nevoia urgentă a angajării creștinilor în marile dezbateri și experimente ce animă societatea europeană. Există în această carte o serie de întrebări pe care creștinii, indiferent de confesiunea căreia îi aparțin, nu le pot evita, ca de pildă: ce fel de Europă construim; cine a învins cu adevărat în conflictul dintre comunism și capitalism; până unde poate merge progresul bio-științelor evitând a se întâlni cu morala; ce relații mai există astăzi între credință și creația artistică sau, în fine, ce viitor are Biserica într-o lume antrenată atât de pasional în procesul secularizării? Astfel de întrebări grave își găsesc în eseurile ce alcătuiesc volumul *Oamenii, Biserica, Țara. Creștinismul ca provocare socială* dacă nu răspunsuri exhaustive, cel puțin o rezonanță hermeneutică pe cât de limpede, pe atât de necesară asumării angajamentului creștin și, deci, activării speranței într-o lume marcată de fatalism sau resemnare maladivă. Trebuie subliniat faptul că textele Cardinalului Christoph von Schönborn incluse în acest volum, ca și celelalte texte ale sale de altminteri, sunt redactate calm și înțelept, că finețea spiritului de observație și adecvarea terminologică le conferă acea prospețime pe care o au cărțile scrise cu sinceritate și seriozitate. Este evident că eminența sa are conștiința acută a responsabilității teologice, sacerdotale și misionare, într-o vreme în care, adeseori, teologii și episcopii scriu cărți mediocre sau inutile pentru viața a Bisericii. Nu ascund faptul că, mie personal, aceste texte îmi aduc aminte de cele care alcătuiesc volumul *Ortodoxia și problemele lumii contemporane* al arhiepiscopului Anastasios Yanoulatos al Albaniei, o altă conștiință lucidă a episcopatului creștin contemporan.

Profunzimea și actualitatea operei teologului, profesorului și episcopului Christoph von Schönborn sunt virtuți care pot fi sesizate chiar și de către cititorii mai puțin familiarizați cu literatura teologică. După cum se poate observa, fie și numai din ceea ce spun titlurile lucrărilor publicate până în prezent, preocupările sale cărturărești sunt fundamentate îndeosebi pe studiul scrierilor Sfinților Părinți, însă vizează deopotrivă și anumite probleme ce țin de impactul pe care-l are Biserica asupra modernității recente. Chiar și la o privire mai puțin atentă asupra contribuției eminenței sale la dezvoltarea teologiei creștine din ultimele trei decenii, vom sesiza că această contribuție are câteva coordonate majore: o ancorare consecventă în învățătura de credință a Bisericii, deschiderea lucidă asupra problemelor importante ale lumii contemporane, reflecția responsabilă asupra eclesialității experiențelor personale și comunitare, pilduitoarea lucrare pastorală și, bineînțeles, preocuparea constantă pentru întruparea idealului unității Bisericii lui Hristos.

Ca și ilustrul său înaintaș Cardinalul Franz König, arhiepiscopul de astăzi al Vienei este implicat activ în problemele importante ale vieții creștine din Europa centrală și răsăriteană. Fapt pentru care ecumenismul, înțeles ca experiență de cunoaștere și asumare a credinței și teologiei Bisericii nedespărțite, a devenit una dintre direcțiile statornice ale cercetării teologice și ale pastorației sale. Fiind unul dintre cei mai buni cunoscători ai problematicii religioase din această parte a Europei, eminența sa are conștiința faptului că problema credinței, a religiei în general, a devenit în ultimul timp extrem de actuală. În acest sens, împreună cu arhiepiscopii catolici de Paris, Bruxelles, Lisabona și Budapesta, s-a angajat într-un amplu proiect de re-evangelizare a Europei, proiect despre care se știe că a fost inițiat de către Papa Ioan-Paul al II-lea în condițiile acutizării fenomenului secularizării și înstrăinării europenilor de propriile lor rădăcini spirituale. Și tot în temeiul acestui angajament misionar, Cardinalul Christoph von Schönborn înțelege să se implice în susținerea și îndrumarea noilor mișcări spirituale care și-au făcut simțită prezența în ultimele decenii în sânul Bisericii Catolice. De-a lungul celor șaptesprezece ani de activitate episcopală, eminența sa a făcut numeroase vizite, deopotrivă pastorale și diplomatice, în țările europene mai ales, dar și în unele țări cu populație catolică din America, Africa și Asia. În decembrie 2004, de pildă, a fost invitat de către nunțul apostolic din Jakarta să facă o astfel de vizită în regiunea indoneziană devastată de apocalipticul „tsunami”, pentru a aduce mângâiere și speranță. De altfel, în rândul credincioșilor pe care-i păstorește este cunoscut ca „Vindecătorul” sau „Tămăduitorul”.

Ca urmare a faptului că este un foarte bun cunoscător al istoriei și realităților europene, Cardinalul Christoph von Schönborn a devenit o voce importantă a Europei creștine, fiind așteptat să-și aducă propria contribuție și în plan diplomatic. Astfel, în cursul anului 2006, când Austria a deținut președinția Uniunii Europene, eminența sa a fost deosebit de activ în dezbaterile inițiate de către guvernul țării sale în ceea ce privește relațiile dintre creștinism și islam. Se știe că aceste dezbateri au

fost marcate atât de insistențele Turciei de a fi acceptată în cadrul Uniunii Europene, cât și de faptul că 78 % dintre austrieci sunt catolici. Având conștiința că unificarea continentului nu se va putea realiza decât pe baze viabile, ce țin de principiile spiritualității evanghelice, înaltul prelat catolic s-a dovedit a fi o prezență inspiratoare în dinamica proceselor de natură politică și culturală ce caracterizează istoria Europei de astăzi. Așa se face că discernământul și capacitatea sa de a da noi impulsuri actualelor procese pan-europene îi sunt recunoscute și în mediile diplomatice.

În ceea ce privește problematica, atât de actuală și de serioasă, a moștenirii creștine a Europei, eminenței sale îi place să sublinieze că această moștenire este o realitate incontestabilă, ce poate fi sesizată în oricare dintre catedralele și muzeele de pe toată întinderea continentului. De altminteri, această remarcă de bun simț transpare și în paginile studiului *Le temple comme lieu maternal de l'Église*, a cărui publicare în limba română a motivat prezenta evocare. Într-o vreme în care, la nivelul politicilor recente, există tendințe clare de marginalizare a creștinismului, în sensul că centrele de putere doresc definirea valorilor europene în afara identității spirituale pe care a modelat-o Evanghelia lui Hristos, arhiepiscopul Vienei insistă asupra faptului că, fără fundamentarea lor pe prezentul viu al moștenirii creștine, marile proiecte politice, economice și culturale ale Europei nu se vor putea realiza și menține. Iar în ceea ce-i privește pe creștini, eminența sa insistă ca aceștia să se implice mult mai activ în dezbaterile asupra identității europene. În acest sens, îi este drag să precizeze că este vorba despre o implicare cu adevărat ziditoare, pusă în lucrare atât prin intermediul argumentelor serioase, cât și printr-o viață compatibilă cu principiile de bază ale Evangheliei, nicidecum prin forță, presiune politică sau prin simpla diabolizare a acestor proiecte.

Așa cum se știe, Cardinalul Christoph von Schönborn este recunoscut ca autoritate teologică în ampla dezbateră privitoare la originea și evoluția vieții în univers. La 7 iulie 2005, având acordul Papei, a publicat pe această temă în faimosul *New York Times* un articol („Finding Desing in Nature”) în care a denunțat caracterul neștiințific al teoriei evoluționiste. Prin această luare de poziție, care a stârnit un interes cu totul deosebit, eminența sa a marcat practic istoria recentă a evoluționismului, pe care-l denunță ca fiind o ideologie nocivă pentru viața comunității umane. În articolul respectiv afirmă că evoluționismul, asemenea oricărei teorii ce nu recunoaște un plan divin în devenirea lumii, nu este nicidecum un adevăr științific, ci o teorie printre atâtea altele. Se înțelege că prin astfel de afirmații arhiepiscopul Vienei intră în conflict deschis cu conceptele de bază ale ideologiei darwiniste.

Imaginea creștină a creației, spune Cardinalul Christoph von Schönborn, este aceea că lumea a luat naștere printr-un proces complex de evoluție, dar că, în fond și la urma urmei, temeiul ei ultim este Logosul divin. În acest sens, lumea conține o rațiune. Or, fără rațiune nu există un plan coerent, nu există un „desing”. Rațiunea este instanța ce recunoaște în natură un plan și un scop. Revelația biblică ne spune cu precizie absolută, cu o precizie mai mare decât toate teoriile științifice exacte, că totul a fost creat prin Cuvântul viu al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos, și că Duhul Său, Care este iubirea și Care „la început” plutea pe deasupra apelor primordiale, străbate tot ceea ce a fost creat, dându-i un sens și un țel. *Logos* și *Agape*, adică rațiunea și iubirea, sunt elementele ce stau la temelia creației, elementele din care s-a născut lumea și din care va fi desăvârșită pentru a deveni „cerul nou și pământul nou” al veacului ce va să fie. În ceea ce privește teoria hazardului, așa cum s-a impus aceasta în știința ce se vrea autonomă în raport cu Revelația, Cardinalul Christoph von Schönborn spune că ea devine cu atât mai puțin credibilă cu cât mai irațională se dovedește a fi încercarea unor activiști fanatici ai acestei ideologii de a reduce totul la ideea unui proces neplanificat, a cărui dominantă ar fi întâlnirea dintre transformările întâmplătoare și selecția naturală.

Cardinalul Christoph von Schönborn insistă asupra faptului că teoria darwinistă, întrucât poartă nimbul foarte atrăgător și orbitor al științificității, determină nu numai concepția despre originea și evoluția vieții, ci are consecințe decisive în ceea ce privește destinul însuși al societății umane, punându-și amprenta asupra marilor orientări în bioetică, în pedagogie, în știință. În momentul de față, disputa moralei creștine cu o concepție materialistă despre lume și viață nu este nicăieri mai acută ca în domeniul atât de amplu al bioeticii. Fapt pentru care, eminența sa atrage atenția că, deși ideologia evoluționistă nu acceptă ideea unui Dumnezeu personal în ecuația universului, a unui „intelligent desing” în creație, există tot mai multe

proiecte în care omul se declară pe sine însuși ca fiind „designerul” evoluției. De asemenea, eminentul teolog nu se sfiește să denunțe „secretul” că, de cele mai multe ori, în spatele aventurilor biotehnologice în care sunt antrenate tot mai multe centre de cercetare din întreaga lume, se află interese economice uriașe. Oricum, faptul că oamenii nu sunt informați asupra urmărilor negative ale unor astfel de „progrese”, cum se întâmplă în cazul cercetărilor privind marile riscuri ale fertilizării în vitro, de pildă, acest fapt deci, spune multe despre ruptura actuală dintre știință și morală. Având în vedere legătura strânsă ce există între neodarwinism și neoliberalismul economic al mondializării, Cardinalul Christoph von Schönborn afirmă că rezistența față de un evoluționism ideologic constituie una din formele actuale de asumare a libertății și responsabilității. Merită a fi remarcat faptul că, în baza responsabilității sale față de credincioșii pe care îi păstorește, eminența sa continuă să prezinte poziția Bisericii asupra implicațiilor nefaste ale teoriei evoluționiste și în cadrul catehezelor pe care le susține în catedrala *Sfântul Ștefan* din Viena. Tocmai aceste preocupări au constituit, de altminteri, și tema prelegerii solemne pe care a susținut-o cu ocazia decernării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca (30 octombrie 2007).

Este clar că actualul arhiepiscop al Vienei face parte dintre teologii de marcă ai Europei contemporane. Eminența sa reprezintă latura tradițională a teologiei romano-catolice, în ceea ce privește problemele de credință fiind considerat drept un conservator. Așa se face că, atunci când este pus în situația de a evalua reforma liturgică a Conciliului Vatican II, are tăria să recunoască faptul că lucrurile au mers mult prea repede, intervenindu-se nefiresc în organismul viu al Liturghiei. În acest sens, îi place să spună că dacă s-ar fi urmat exemplul ortodocșilor, nu s-ar fi intervenit atât de radical, atât de sincopic asupra ritmurilor intime ale Trupului mistic al lui Hristos.

În fine, vom remarca faptul că eminența sa este considerat, pe bună dreptate, un foarte bun cunoscător al teologiei și spiritualității Răsăritului ortodox, un prieten constant al Ortodoxiei, un factor ecumenic lucid și totodată un remarcabil exponent al culturii central-europene. Întrucât are avantajul de a cunoaște foarte bine teologia și spiritualitatea Răsăritului ortodox, Cardinalul Christoph von Schönborn face parte din comunitatea personalităților capabile să dea o nouă orientare dialogului teologic dintre ortodocși și catolici. Angajamentul său ferm în efortul pe care îl fac Bisericile europene pentru întruparea idealului unității credinței, ca și pentru punerea în valoare a moștenirii Ortodoxiei ecumenice, este recunoscut și apreciat nu doar în mediile bisericești, ci și în cele diplomatice. Desigur, în cadrul unei astfel de prezentări nu poate fi trecută sub tăcere prietenia sa cu multe dintre personalitățile importante ale lumii ortodoxe. Dintre români îi amintesc doar pe Părintele Patriarh Daniel și pe pictorul teolog Sorin Dumitrescu.

ELEMENTE DE ECLESIOLOGIE ÎN DECLARAȚIA SPRE O ÎNȚELEGERE COMUNĂ A BISERICII

DACIAN BUT-CĂPUȘAN

ABSTRACT. Elements of Ecclesiology in the Declaration „Towards a Common Understanding of Church”. Adopted in 1990, the Declaration „Towards a Common Understanding of Church”, is constituted as a conclusion of the second phase of the official dialogue between Roman-Catholic Church and the reformed one, containing the minimal consensus regarding the teaching on Church. Both partners of the dialogue are convinced that ecclesiology is decisive for the realisation of Christian unity, because it implies the main chapters of theology: christology, pneumatology, soteriology, etc.

The Second Vatican Council manifested an opening for ecumenism and speaks about an imperfect communion with all the Christians. Church is described as mystery or sacrament, the justification by grace, through faith is given to us in the Church. The partners accept Calvin's expression *Ecclesia semper reformanda*, but reform can be done just upon the human element. All the confessions admit the necessity of episcopacy in the Church, but not of the content of this serving, too.

The Church is the creation of word and the sacrament of grace in the same time.

That remain much problems unresolved, which must be discussed in the future dialogues: the authority of the Confession of faith, the Councils, the infallibility, the mysteries and the priesthood, first of all. A decisive step for the thorough communion will be the establishment of a unique Christian ecclesiology on the fundament of the biblical and patristic one.

Declarația „*Spre o înțelegere comună a Bisericii*” (Towards a Common Understanding of the Church), semnată în cadrul dialogului dintre Biserica Romano-Catolică și Bisericile reformate a fost adoptată în 1990, are 165 de paragrafe, împărțite în patru capitole, precedate de o introducere:

- Spre o reconciliere a aspectelor trecutului;
- Mărturisire de credință comună;
- Biserica pe care o mărturisim și divizarea noastră;
- Calea de urmat.

Titlul capitolului al doilea nu trebuie înțeles ca o Mărturisire de credință oficială comună, ci ca una ce evidențiază elementele comune ale celor două sisteme doctrinare.

Copreședinți ai comisiilor au fost Lewis Mudge (SUA) din partea Alianței Mondiale Reformate, respectiv Prof. Bernard Sesboüé (Franța), reprezentant al Bisericii Romano-Catolice. Observator al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, la dezbaterile finalizate cu adoptarea declarației a fost Prof. Dr. Günter Wagner (Elveția).

Declarația se constituie ca o concluzie a celei de-a doua etape a dialogului oficial dintre cele două Biserici (1984-1990), în cadrul căreia au avut loc cinci serii de discuții, alternativ în Italia și Elveția.

Scopul acestui dialog interconfesional, al cărei prime etape s-a derulat între 1970-1977, este adâncirea înțelegerii reciproce și în măsura în care este posibil, refacerea unității Bisericii dinainte de Reforma protestantă din veacul al XVI-lea, al doilea eveniment major în Istoria bisericească, o schimbare care a însemnat o piatră de hotar în cursul ei, după Marea Schismă de la 1054. Este știut faptul că Bisericile reformate provin din Biserica Romano-Catolică, din care s-au desprins cu mai bine de 450 de ani în urmă.

Această a doua etapă s-a concentrat asupra învățaturii despre Biserică. Ambii parteneri de dialog sunt conștienți că eclesiologia este hotărâtoare pentru realizarea unității creștine, pentru că ea angajează principalele capitole ale Teologiei: hristologie, pnevmatologie, soteriologie, etc.

Atât Biserica Romano-Catolică cât și Bisericile reformate recunosc autoritatea Scripturii, Îl mărturisesc pe Iisus Hristos ca Domn și Mântuitor, afirmă credința în Sfânta Treime, practică Botezul în numele Sfintei Treimi. Desigur cu toate acestea este de acord și Biserica Ortodoxă.

Mișcarea reformatoare declanșată în secolul al XVI-lea afirma:

„- unitatea și universalitatea Bisericii celei una, căreia aparțin aceia care Dumnezeu i-a chemat sau îi va chema Iisus Hristos;

- autoritatea lui Iisus Hristos guvernează Biserica, prin Cuvânt, prin puterea Duhului Sfânt;

- identificarea unei „Biserici vizibile” autentice prin referire la predica adevărată a Cuvântului și dreptul de administrare a celor două sacramente domnești Botezul și Cina Domnului;

- importanța ordinii proprii Bisericii, asigurată în principal de către oficiul ministeriului Cuvântului și sacramentului și pe lângă aceasta este exercitată prin bătrâni conducerea treburilor bisericești.”¹

În același timp respingea din doctrina Bisericii Romano-catolice câteva aspecte eclesiologice:

„- apelul la tradiția Bisericii și autoritatea egală cu a Scripturii sau aparținând împreună Revelației;

- autoritatea universală a papei – singurul dintre aceste aspecte respins și de către Biserica Ortodoxă - ;

- pretenția că Conciliul bisericesc (sinodul) constituie o autoritate învățătoarească infailibilă;

- distincția canonică dintre oficiul de episcop și oricare dintre ceilalți administratori ai cuvântului și sacramentelor.”² a rezultat divizarea și excluderea reciprocă chiar între Bisericile ieșite din Reformă.

¹ *Towards a Common Understanding of the Church* www.prounione.urbe.it, art. 19.

Bisericile reformate recunosc că în felul lor au căzut victimă multor greșeli criticate de către ele în Biserica Romano-Catolică: „S-au făcut vinovate uneori de condamnări, arderi pe rug, pedepse, de exemplu cu referire la anabapțiștii din Elveția...șovinism, colonialism, rasism”³.

Conciliul II Vatican (1962-1965) a însemnat o afirmare a disponibilității spre dialog a catolicismului. Se vorbește despre o comuniune imperfectă cu toți creștinii, datorită Botezului „Botezul constituie legătura sacramentală a unității existente între toți aceia care au fost regenerați prin el...comunitățile bisericești despărțite de noi...lipsite de unitatea deplină cu noi izvorâtă din Botez”⁴, este pus în circulație conceptul de *eclesiologie a comuniunii*, sunt readuse conceptele biblice de „popor al lui Dumnezeu”, „comuniune”, la care toți membrii participă.

Partea catolică este conștientă de nevoia de reformă care exista în secolul al XVI-lea, Conciliul de la Trident (1545-1563) fiind tardiv în această privință, dar nu poate accepta pașii făcuți de reformatori spre separare⁵.

Până la Conciliul II Vatican atitudinea față de celelalte confesiuni, în special față de Protestantism, a fost una negativă, criticând și caricaturizând, după acest conciliu sunt numiți frați separați, „fratres seiuncti”⁶.

Ambele confesiuni sunt de acord că Hristos este singurul Mediator și Reconciliator, prin Jertfă și Înviere. Avem aici terminologia teoriei satisfacției substitutive, dezvoltată în Apus în Evul Mediu, începând cu Anselm de Canterbury (1033-1109), autorul volumului intitulat *Cur Deus homo?*, conform căreia Hristos S-a întrupat ca să aducă satisfacție onoarei jignite a lui Dumnezeu prin păcatul strămoșesc. După rezolvarea în acest fel a diferendului între Dumnezeu și om, nu mai este necesară transformarea lăuntrică a omului, ci doar atribuirea meritelor lui Hristos, nu se mai poate vorbi despre sălășluirea lui Hristos în noi cu Trupul Său pnevmatizat (ceea ce produce Biserica) sau despre creștere neîncetată în noua viață în Hristos. Justificarea nu are nici o consecință în viața omului.

Așa cum afirmă Sfântul Apostol Pavel în I Tim 2,6: ”Unul este Dumnezeu, unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni: omul Hristos Iisus”. Din modul în care privesc confesiunile iconomia mântuirii în Hristos și relația Hristos-Duhul Sfânt – Biserică, rezultă structuri eclesiologice diferite.

Potrivit învățăturii ortodoxe, prin întreg misterul iconomiei divine, prin cele patru acte fundamentale: Întrupare, Jertfă, Înviere, Înălțare, Iisus Hristos a realizat mântuirea obiectivă. Acestea sunt și evenimente duhovnicești care se petrec continuu în Biserică pe plan subiectiv. Hristos se extinde în toți cei ce cred și îi reunește prin Duhul Sfânt în Biserică. Fiul a realizat mântuirea obiectivă, a

² *Ibidem*, art. 20.

³ *Ibidem*, art. 23

⁴ Unitatis Redintegratio 22 - *Conciliul Ecumenic Vatican II*. Constituții, decrete, declarații, Arhiepiscopia Romano-catolică de București, 2000, p.149.

⁵ *Towards ...* art. 53

⁶ *Ibidem*, art. 55.

recâștigat harul, apoi trimite pe Duhul Sfânt care ne împărtășește harul, ni-L sălășluiește pe Hristos, Il face pururea prezent. Trecerea de la obiectiv la subiectiv, de la virtual la actual se face la Pogorârea Duhul Sfânt. Acum au loc “două evenimente importante, inseparabile, care se petrec simultan:

- ia ființă în chip văzut Biserica;
- începe procesul mântuirii subiective, îndumnezeirea prin sălășluirea lui Hristos cel înviat și înălțat în credincioși”⁷, de unde relația strânsă între Biserică și iconomia mântuirii în Hristos. Biserica este implicată în procesul însușirii mântuirii subiective.

Se subliniază că II Cor 5, 17 nu trebuie identificată cu „moartea lui Dumnezeu”, proclamată în timpurile moderne.

Terminologia hristologică ortodoxă preferă termenul împăcare celui de reconciliere, de proveniență laică, din perioada medievală, specific chiar mediului politic.

Lucrarea lui Hristos a realizat reconcilierea (împăcarea) între om și Dumnezeu, între oameni unii cu alții și între Israel și neamuri, adică a tuturor popoarelor.

Se insistă asupra legăturii dintre lucrarea Fiului și cea a Duhului Sfânt (art. 73-76), dar nu este luată în discuție problema purcederii Duhului Sfânt (Filioque) credință împărtășită în comun de părțile aflate în acest dialog. În Ortodoxie există o relație de egalitate și reciprocitate între Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii. “Noi nu putem primi pe Duhul Sfânt fără a fi membri Trupului lui Hristos și nu putem numi pe Hristos Domn, adică a avea conștiința Divinității. Sensul Bisericii ca Trup al lui Hristos este să constituie locul unei Cincizecimi perpetue ca unitate organică și substanțială a Trupului, căreia Hristos îi este totodată Capul. În Hristos și prin El, Duhul Sfânt deschide fiecărui credincios către Tatăl o cale unică de îndumnezeire”⁸.

Credința este vie și dătătoare de viață. Suntem justificați prin harul care vine de la El. Suntem justificați de har, prin credință, este adevărat, dar “Îndreptarea se săvârșește de către credința *specială* sau *formată* (*fides specialis* sau *formata*) adică nu de către simpla acceptare a adevărilor Revelației, care fiind moartă și neroditoare, deoarece este lipsită de elementul de viață făcător al dragostei, nu poate să îndrepte, ci de credința care *lucrează prin dragoste* (πιστις δι’ αγάπης ενεργουμένη), de dedicarea interioară vieții în Hristos. Asemenea credință, întrucât, în sine, este act moral, se arată, apoi, în fapte similare în opera de sfințire”⁹.

Primum justificarea de la Hristos în Biserică, însă, „nu există justificare în izolare. Întreaga justificare are loc în comunitatea credincioșilor.”¹⁰ Biserica are ca scop să adune o astfel de comunitate. Părintele Stăniloae spunea că „Biserica este

⁷ Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică – *Teologia Fundamentală și Dogmatică* (note de curs pentru anul IV), p. 65.

⁸ Doctorand Ioan N. Șubar – “Relația dintre Hristos și Duhul Sfânt în viața Bisericii” S.T. nr. 9-10/1968, p. 737.

⁹ Hristu Andrusos – *Simbolica*, Ed. Centrului Mitropolitan al Olteniei, Craiova, 1955 p. 202.

¹⁰ *Towards ...* art. 80.

destinată să cuprindă tot ceea ce există: Dumnezeu și creație”¹¹. Biserica nu e doar un simplu loc unde se vestește cuvântul viu al lui Dumnezeu sau o adunare a credincioșilor. Comunitatea credinței în care Evanghelia este predicată. Biserica nu este o comunitate de fapte umane asociate pentru a cultiva credința, ci koinonia – comuniune cu persoanele Sfintei Treimi, în care ne introduce Duhul Sfânt.

Înșușirea roadelor Jertfei lui Hristos se face prin har, în Biserică. Hristos nu privește din cer la cei ce cred, relația credincioșilor cu El nu este una emoțională, anamnetică sau de recunoștință față de Cel ce a atras iertarea Tatălui prin satisfacție, ci una personală, care poate fi trăită numai în Biserică. “În Biserică avem tot ce ne servește la mântuire. Ea a adus totul până la noi: pe Hristos, învățătura de credință, ajutorul în înțelegerea ei, Tainele cu harul Duhului Sfânt, pildele de viață, în ea ni se dă totul în veacul de acum și în cel viitor”¹².

Biserica face parte din planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Este prezentă în creație (Col 1, 15-18), reprezintă noul popor ales al lui Dumnezeu¹³. Hristos este temelia Bisericii.

Întemeierea Bisericii are loc în timp și sunt identificate trei stadii:

- predicarea Împărăției lui Dumnezeu și alegerea celor 12 Apostoli de către Domnul;

- celebrarea Cinei de Taină, Jertfa pe Cruce și Învierea;

- Pogorârea Duhului Sfânt.

Justificarea de către har, prin credință ne este dată în Biserică. ”Aceasta nu vrea să spună că Biserica exercită o „mediere complementară”, sau lucrează în ea o putere independentă de cea a harului”¹⁴. Formularea nu lasă însă loc omului, aportului său în procesul mântuirii subiective. Omul nu este un simplu receptacol al mântuirii, pe care o primește de la depozitul harului, sau ascultând cuvântul Domnului, care naște în sufletul său credința, acceptarea lui Iisus ca Mântuitor, care echivalează cu mântuirea personală. Biserica Ortodoxă învață că *dreptatea lui Dumnezeu* (δικαιοσύνη του θεού) are un sens bogat, plenar, transformator, ontologic – viață nouă, care își are izvorul în Hristos, ne este comunicată prin Duhul Sfânt, dar presupune și efortul nostru. Opusă stării de păcat “starea de dreptate (εδικαιώθη), nu este prin urmare un dar exterior, nici o stare de suprafață a omului... Mântuitorul ca Fiu și chip al Tatălui, ca dreptate a Lui, S-a făcut și dreptate a omului, pentru că a înălțat pe om de la rob la fiu... Hristos personal este dreptate a omului, pentru că în El s-a dăruit omului Ipostasul dinainte de veci și necreat”¹⁵.

Într-adevăr, Biserica nu mântuiește, nu este mântuitoare sau comântuitoare.

¹¹ Pr.Prof.dr. Dumitru Stăniloae – *Teologia Dogmatică Ortodoxă (TDO)*, vol II, EIBMBOR, București, 1997, p.137

¹² Idem – *Simbolica*, curs dactilografiat, p. 56.

¹³ *Towards ...* art. 81.

¹⁴ *Towards ...* art 86.

¹⁵ P. Nellas – *Ἡ ἐν Χριστῷ δικαιοσύνη κατὰ Νικόλαον Καβάσιλαν*, ms. Atena, 1974, p. 116-117; c.f. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae – *T.D.O.* II, p. 223.

Formularea „Biserica este locul, instrumentul, ministeriul ales de Dumnezeu pentru a fi auzit cuvântul lui Hristos și a fi celebrate sacramentele în numele lui Dumnezeu de-a lungul secolelor”¹⁶ este aproape identică cu cea a articolului al VII-lea din Confessio Augustana: „Biserica este comunitatea sfinților, în care se învață drept cuvântul lui Dumnezeu și se săvârșesc sacramentele după cuviință”¹⁷. În cele ce urmează se spune că Biserica „invocă puterea Duhului și îndeplinește lucrarea lui Hristos Însuși în slujirea Sa.”¹⁸

Dumnezeu poate să mântuiască independent de Biserică, dar chemarea lui Dumnezeu este legată de Biserică, are ca scop zidirea Trupului lui Hristos.¹⁹

Diferențele care separă comunitățile noastre (Bisericile)- originea și chemarea Bisericii celei una, sfântă, sobornicească și apostolică în planul lui Dumnezeu de mântuire, pe de o parte, iar pe de altă parte formele existenței sale istorice.

Ambele se consideră ca aparținând Bisericii celei una²⁰.

În tradiția reformată Biserica este descrisă ca „Creatura Verbi”²¹ Biserica este creația Cuvântului, care sădește credința în sufletul omului "Ecclesia Verbi creatura", (Biserica văzută) este doar un mijloc exterior de care Dumnezeu se servește pentru a crea în om credința mântuitoare.

Exista trei forme ale cuvântului:

- Iisus Hristos întrupat, jertfit și înviat,
- Sfânta Scriptură,
- cuvântul auzit în predica, mărturia și lucrarea Bisericii²².

A treia formă depinde de cea de-a doua. Biserica este dirijată în toată activitatea ei, după doctrina protestantă, de Cuvântul lui Dumnezeu “Biserica nu poate să existe decât numai în măsura în care ea vine din Cuvântul lui Dumnezeu și se îndreaptă spre El... Numai prin faptul că acest Cuvânt devine eveniment Biserica ia naștere și își menține existența”²³. Subordonată mărturiei Bibliei, singura regulă infailibilă de credință și practică (viață creștină). Biserica este guvernată de Biblie. Biserica depinde de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, scris și predicat.²⁴ Cuvântul și Duhul lui Dumnezeu lucrează împreună. Relația Hristos-Biserică-Scriptură, potrivit doctrinei ortodoxe poate fi exprimată astfel: “Întâlnirea Scripturii cu Biserica are loc în Persoana lui Hristos, pe de o parte, pentru că Scriptura este Cuvântul lui Hristos și Biserica este Trupul lui Hristos, iar pe de altă

¹⁶ Towards ... art. 86.

¹⁷ *Confessio Augustana VII - Die Symbolischen Bücher der evangelisch lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1929, p. 40.

¹⁸ Towards ... art. 86.

¹⁹ *Ibidem*, art. 87

²⁰ *Ibidem*, art. 89.

²¹ *Ibidem*, art.95.

²² *Ibidem*, art. 96.

²³ Pr. Nicolae Macsim - “*Concepții protestante mai noi despre Sf. Scriptură*” MMS, nr. 5-8/1975, p. 473.

²⁴ Towards ... art. 97.

parte, pentru că așa cum spune însăși Scriptura “Cuvântul Trup S-a făcut (In 1,14), ceea ce ne face să înțelegem că Scriptura a devenit viață și este viața Bisericii”.²⁵

Taina lui Hristos și taina Bisericii sunt solidare. Între Hristos și Biserică este o legătură intrinsecă, o unire vitală, în care Hristos este dătătorul, iar Biserica aceea care primește; “de la Hristos primește influxul vital prin care ființează”²⁶, precum sufletul generează viața în trup, Biserica primește viața de la Duhul lui Hristos.

Biserica este un organism spiritual articulată nemijlocit în Hristos, “este o perihoreză intimă a lui Dumnezeu cu oamenii în Biserică, izvorâtă și susținută de perihoreza divinului, cu umanul în ipostasul lui Hristos”.²⁷

Biserica este comunitatea umană păstorită și condusă de har, este sacrament al harului²⁸. Întrebarea care rămâne : ce este harul ? O energie dumnezeiască și îndumnezeitoare care izvorăște din ființa lui Dumnezeu și ni se împărtășește prin trupul îndumnezeit al lui Hristos plin de Duhul Sfânt în Biserică, sau numai cuvântul de iertare, grațiere pe care îl primește credinciosul prin cuvântul lui Dumnezeu.

Biserica este descrisă în romano-catolicism ca sacrament-taină-mister, definită ca sacramentul universal de mântuire²⁹ (Col 4, 3) sacrament al lui Hristos și al Duhului Sfânt, al harului, al împărăției, al mântuirii³⁰.

Hristos este sacramentul originar, Biserica este sacramentul din darul lui Hristos³¹. Părintele Dumitru Stăniloae vorbește în Dogmatica sa despre trei taine. „În acest sens înțelesul general al Tainei este unirea lui Dumnezeu cu creatura. Cea mai cuprinzătoare taină în acest înțeles este unirea lui Dumnezeu cu întreaga creație. Unirea aceasta începe în actul creației...Se realizează o nouă Taină a unei uniri și mai strânse între Creator și creatură. E Taina lui Hristos...Actualizarea acestei unități într-o anumită măsură virtuală a Lui cu subiectele umane ia forma Bisericii. Biserica este astfel a treia Taină, în care Dumnezeu-Cuvântul restabilește și ridică la o treaptă mai accentuată unirea Sa cu lumea înființată prin actul creației.”³²

Termenul taină nu este aplicat direct Bisericii. În Scriptură nu există această afirmație...se vorbește despre slujirea, mijlocirea Bisericii, în relație cu unica mijlocire Biserica nu este sursa ori stăpâna lucrării sale, ci instrument și ministeriu al mijlocirii unice a lui Hristos³³, dar Hristos lucrează mântuirea noastră în Biserică, nu ea mântuiește și iartă, ci Hristos este Cel ce iartă și mântuiește. I Cor 3, 9 ; 4, 1 II Cor 3, 6; 5, 20. „După cum mijlocirea lui Hristos a fost îndeplinită

²⁵ Pr.Drd. C. Davideanu – “Sfânta Scriptură și Biserica” MMS nr. 4/1987, p. 92.

²⁶ Drd. Dumitru V. Viezuianu – “Sensul noțiunii de Biserică după epistolele pauline” G.B. nr. 11-12/1975, p. 1259.

²⁷ Pr. Lect. Dumitru Radu – “Caracterul eclesiologic al Sfințelor Taine și problema intercomuniunii” O, nr. 1-2/1978, p. 86.

²⁸ Towards, art. 101.

²⁹ Lumen Gentium (L.G.) 48 – Conciliul Ecumenic Vatican II..., p.102.

³⁰ Towards... art. 111.

³¹ Towards ... art. 104.

³² Pr.Prof.dr. Dumitru Stăniloae – TDO III , p. 8-11.

³³ Ibidem, art. 107.

vizibil în Taina Întrupării, vieții, morții și învierii, tot așa Biserica a fost întemeiată ca semn vizibil și instrument al acestei mijlociri în timp și spațiu³⁴.

Este afirmat așadar cu tărie aspectul văzut al Bisericii de către partea catolică, aspect subliniat și de către învățătura ortodoxă.

Reformații sunt de părere că catolicii atribuie Bisericii rolul propriu lui Hristos. Romano-catolicii acuză ca reformații o țin departe de lucrarea de mântuire³⁵.

Biserica este nu numai *creația Cuvîntului*, ci și *sacramentul harului*. Sunt două aspecte ale aceleiași realități, complementare.³⁶

Biserica continuă misiunea peste veacuri, prin Hristos este prezent Mt 28,20.

Comunitatea Bisericii are ca origine trimiterea Apostolilor în misiune de către Hristos.

Subscriem acestor afirmații cu observația că Mântuitorul a exercitat o întreită slujire, misiunea învățătoarească, arhierescă și împărătească.

Biserica depinde de Hristos și Duhul Sfânt, sfințenia Bisericii este un dar care vine de la Dumnezeu³⁷ dacă starea de păcătoșenie a umanității nu poate să țină sub control Biserica (s-o subordoneze), misiunea și mărturia Bisericii nu poate fi zădărnicită³⁸.

Partenerii dialogului acceptă expresia pusă în circulație de către Jean Calvin *Ecclesia semper reformanda*.³⁹ Nici Biserica Ortodoxă nu are rețineri în acceptarea ei, dar cu sensul următor: Biserica are însă învățătura de la Mântuitorul, dată prin Revelația supranaturală. Nu ne putem atinge de adevărul revelat, nu putem adăuga nimic la aceasta, dar nici schimba sau înlătura anumite articole de credință.

Reforma în Biserică poate fi făcută numai asupra elementului uman, care este perfectibil (Efes 4, 13). De asemenea strategia misionară a Bisericii se poate reforma sau îmbunătăți. Pe de altă parte înnoirea lăuntrică a credinciosului trebuie să se petreacă mereu, prin colaborarea cu harul sporind în credință, nădejde și dragoste “nu se oprește deloc în urcușul său, nici nu-și fixează limite în mișcarea sa spre înălțimi, ci, odată ce a pus piciorul pe scară el nu încetează de a urca treptele acesteia și continuă să se ridice, deoarece orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară”.⁴⁰ La fel se exprimă și decretul despre ecumenism al Conciliului Vatican II: ”Orice reînnoire a Bisericii constă în mod esențial într-o fidelitate sporită față de vocația ei...Biserica în cursul peregrinării sale, este chemată de Hristos la această continuă reformă de care ea are nevoie neconținut, în măsura în care este o instituție omenească și pământească... fie în moravuri, fie în

³⁴ *Ibidem*, art.108.

³⁵ *Ibidem*, art. 112.

³⁶ *Ibidem*, art. 113.

³⁷ *Ibidem*, art 122.

³⁸ *Ibidem*, art. 117.

³⁹ *Ibidem*, art. 118-119.

⁴⁰ Sf. Grigorie de Nyssa – *Scrieri, partea I* (Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute), EIBMBOR, București, 1982, p. 91.

disciplina bisericească, fie chiar în modul de a formula doctrina- care trebuie distins cu grijă de tezaurul credinței.”⁴¹

Sunt identificate două aspecte care deosebesc confesiunile: *continuitatea*- în mărturia creștină și în predicarea Evangheliei sau în administrarea sacramentelor legată de un anumit număr de semne vizibile prin care Duhul Sfânt lucrează, în special prin succesiunea apostolică a episcopilor.⁴² Nu există ruptură esențială de continuitatea Bisericii prin desprinderea de „instituția” catolică din secolul al XVI-lea”⁴³, insistă reformații, romano-catolicii constată însă că aceștia au rănit adânc apostolicitatea, s-au rupt de structura sacramentală transmisă prin tradiție.⁴⁴ În acest punct învățătura ortodoxă coincide cu cea catolică.

Nu gândim în același mod despre relația dintre Biserică și Împărăția lui Dumnezeu. Reformații pun accent mai mult asupra promisiunii lui „nu încă”. Catolicii subliniază mai mult realitatea darului „deja existent”. Tema centrală a predicii lui Iisus Hristos și totodată prima expresie sub care se înfățișează Biserica este *Împărăția lui Dumnezeu*. Împărăția lui Dumnezeu este o realitate spirituală care se realizează în interior, în sufletul omului (Lc 17, 21), manifestată în afară își găsește expresia în comunitatea organizată a Bisericii primind un aspect social. Biserica este expresia Împărăției lui Dumnezeu pe pământ “realitate spirituală prinsă într-o formă organizată, socială”.⁴⁵ Împărăția este un dar ultim pentru Biserică, fiind pregustată în Biserică. Aceste două realități nu sunt separate, dar nu se identifică.

Împărțirea între Biserica invizibilă - cunoscută doar de Dumnezeu singur și Biserica văzută nu este parte a învățaturii originare reformate. Putem afirma împreună legătura dintre văzut și nevăzut. Există o singură Biserică a lui Dumnezeu.⁴⁶

Această Biserică văzută/nevăzută este și instituție și eveniment⁴⁷, afirmație îmbucurătoare, intenția reformaților de deschidere față de aspectul văzut al Bisericii este de apreciat. În ultimii ani ai activității sale Jean Calvin vorbește despre o apropiere tot mai mare între Biserica văzută, căreia îi acordă o importanță tot mai mare și cea nevăzută – fără a le identifica însă. “El n-a identificat real Biserica nevăzută cu Biserica văzută, dar a recunoscut tot mai mult legăturile reale care unesc Biserica văzută cu cea nevăzută”.⁴⁸

⁴¹ Unitatis Redintegratio 6 - *Conciliul Ecumenic Vatican II...*, p.141

⁴² *Towards ...* art. 120.

⁴³ *Ibidem*, art. 123.

⁴⁴ *Ibidem*, art. 123.

⁴⁵ Mgr. Pr. Ioan Mircea – “*Învățătura despre Biserică în Evanghelie privită interconfesional*” O nr. 1/1955, p. 99 și Pr. Prof. D. Belu – “*Împărăția lui Dumnezeu și Biserica*” S.T. nr. 9-10/1956, p. 539-553.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁷ *Towards*, art. 127.

⁴⁸ Henri Strohl – “*La notion de l’Eglise chez les Réformateurs*” – RHPR VI-e anée, nr 3-4-5/1936, p. 312.

Divergențele persistă în privința problemei identificării strânse (exacte) a Bisericii cu aspectele vizibile și structura sa⁴⁹. Biserica trăiește în lume ca o instituție structurată, partea invizibilă este ascunsă.

Romano-catolicii mențin afirmația că Biserica lui Hristos „subzistă în Biserica Catolică”⁵⁰. În ce grad însă recunosc Biserica lui Hristos în Bisericile reformate.

Biserica nu se reduce la comunitate, ierarhie sau instituție. Reformații pretind că aparțin Bisericii și recunosc și eclesialitatea altora.⁵¹

Biserica este o societate dumnezeiască și omenească în același timp. Maximalismul umanului în romano-catolicism, prin accentul pe vizibilitatea Bisericii și organizarea ei temporală, este o greșeală, ca și reducerea Bisericii la aspectul nevăzut, care este specific ei în Protestantism, caracterul vizibil fiind desființat, “este o greșeală a se concepe Biserica numai ca Trup Tainic, ca o realitate nevăzută, formată în starea actuală numai din duhuri netrupești, trăind îngerește numai din viața dumnezeiască: numai o parte a Bisericii trăiește astfel dincolo de orizonturile acestei lumi: cea de pe pământ, nu”⁵².

Lucrarea harului nevăzută se săvârșeste prin semne văzute, potrivite cu firea noastră. Chiar propovăduirea și săvârșirea sacramentelor sunt lucrări văzute. Biserica este o sinergie de dumnezeiesc și omenească, unde umanul și pământescul este simbol real al divinului și cerescului.

În Protestantism, nu se admite sacramentalitatea Tainei Hirotoniei pastorul nu posedă nici o calitate și nici o putere care să-l deosebească de laici, el are doar cunoștințe mai vaste despre Sfânta Scriptură, dacă există totuși o diferență aceasta rămâne undeva în sfera intelectului, datorită cunoștințelor sale teologice temeinice, Biserica recunoaște rolul său în zidirea Trupului Bisericii.

În același fel se pronunță și teologii protestanți contemporani: “Nu ceea ce este purtătorul funcției constituie autoritatea sa, ci ceea ce *propovăduiește*. El *nu este* deosebit, dar el *spune* ceva deosebit, și anume prin vestea împăcării, el nu este ceva deosebit, dar are o harismă deosebită... Constitutivă pentru împuternicirea care se acordă prin ordinație este rugăciunea (F. Ap. 6, 6; 14, 23). Pentru că pentru ordinație este esențială rugăciunea... Slujirea spirituală nu are scop în sine, ci un scop străin, propovăduirea lui Hristos în cuvântul vizibil și invizibil”⁵³. Așadar nu există o stare preoțească, deosebită haric de credincioși, ordinația îl împuternicește, îl autorizează pe purtătorul slujirii, nefiind o lucrare harismatică, lucrarea slujitorului nu o continuă pe cea a lui Hristos, de care este cu totul separată, diferită, neavând ca scop sfințirea credincioșilor. Declarația spune: „ministreii

⁴⁹ *Towards*, art. 129.

⁵⁰ L. G. 8.- *Conciliul Vatican II...*, p. 65.

⁵¹ *Towards ...* art. 129.

⁵² Prof. N. Chițescu – “*Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*” MMS, nr. 3-4/1975, p. 275.

⁵³ Horst Georg Pöhlmann – *Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990, p. 338-339.

ordinat își găsește expresia în riturile eclesiale, în mod tradițional numite sacramente”⁵⁴.

Ortodoxia mărturisește că: preoția este instituția fără de care Biserica nu-și poate îndeplini rolul ei mântuitor. “Biserica este în totalitate sacerdotală, prin participarea la Stăpânul Său, Arhiereul Iisus”.⁵⁵ În preot, în episcop și în episcopat e reprezentată comunitatea bisericească. Episcopul reprezintă comunitatea, dar nu rupt de comunitate ci în unire organică.

Se vorbește despre variate daruri, slujiri, activități inspirate de Duhul Sfânt în Biserică⁵⁶. Potrivit epistolelor pastorale a apărut modelul episcop- preot- diacon, forme dezvoltate în epoca post-apostolică. Protestanții sunt de părere că harismaticii erau totul în primele comunități creștine, iar ierarhia a apărut ulterior (după 120-150 de ani), din necesități de ordin administrativ, datorită unor cauze externe.

Creștinismul primar însă nu era o Biserică tainică, o simplă mișcare spirituală, neorganziată. Manifestările harismatice au avut un caracter temporar și se exercitau în dependență de Apostoli. “Apostolii aveau autoritatea de a controla disciplina harismaticilor și chiar a le interzice misiunea, atunci când nu era în folosul Bisericii”.⁵⁷ De fapt harul preoției și harismele coexistau. Nu se poate face opoziție în Biserică între ierarhia instituțională și darurile harismatice. Biserica n-a existat fără harul preoțesc, iar harisma sacerdotală a precedat harismelor, care sunt auxiliare și complementare, în consolidarea internă a comunităților “harul a odrăslit harismele ca urmare a săvârșirii Sf. Taine de purtătorii lui, membrii ierarhiei”.⁵⁸

Se face referire și la mai multe tipuri de organizare⁵⁹. Unii teologi protestanți susțin existența mai multor curente teologice în Noul Testament, care reflectă existența mai multor Biserici la începutul creștinismului: petrină, paulină, lucanică, mateiană, ioaneică etc. Sf. Apostoli au întemeiat Biserici cu structuri diferite: episcopală, presbiteriană sau congregaționalistă. Erau comunități independente într-o conviețuire federativă. Nu poate fi admisă existența unor eclesiologii diferite în Noul Testament. Eclesiologia Evangheliilor, care vorbesc despre împărăția lui Dumnezeu, concept în care este ascuns cel de Biserică și eclesiologia Sf. Pavel, care are în vedere ființa și organizarea Bisericii sunt complementare.

Rămân în continuare probleme deschise: autoritatea Mărturisirilor de credință și a hotărârilor conciliilor, chestiunea infailibilității⁶⁰, de asemenea numărul Tainelor și sensul acestora. Romano-catolicii accentuează Botezul și Euharistia, iar reformații recunosc numai Botezul și Euharistia, dar și punerea mâinilor poate fi

⁵⁴ *Towards ...* art. 134.

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy – *Taina Bisericii*, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 95.

⁵⁶ *Towards ...* art. 135.

⁵⁷ Doctorand Ion Ciutacu – “*Protestantii și creștinismul primar*” S.T. nr. 5-6/1967, p. 346.

⁵⁸ Pr. Ioan Mircea – “*Biserica și lucrarea ei după Noul Testament*” O nr. 3/1982, p. 394.

⁵⁹ *Towards ...* art. 136.

⁶⁰ *Ibidem*, art. 139.

numită semn. Calvin nu a obiectat să o numească sacrament, dar nu o pune pe același plan cu Botezul și Euharistia... Punere înseamnă trimitere în misiune⁶¹.

A apărut și problema hirotoniei/ordinării femeilor.

Toate confesiunile creștine sunt de acord cu necesitatea lui *episcopé* în Biserică, dar nu și a conținutului acestei slujiri și a deosebirii harice între trepte. În harul episcopatului se cuprinde și cel al preoției, dar nu și invers. Nu poate exista identitate între treapta de preot și cea de episcop. “Puterea încredințată lui Tit și Timotei nu se referă numai la o administrare temporală a Bisericilor, ci mai mult la autoritatea religioasă de a învăța adevărata doctrină de a hirotoni preoți și organiza cultul religios de a pedepsi pe eretici, precum și la împlinirea tuturor obligațiilor morale (I Tim 4, 16; 5, 17; 20; II Tim 4, 2, Tit 2, 1; 7-8)”⁶². Avem numeroase mărturii de la Sfinții Părinți cu privire la caracterul sacramental al ierarhiei și la distincția clară între cele trei trepte. “Episcopul ca posesor al plenitudinii puterii harismatice devine natural și inevitabil, centrul în jurul căruia gravitează, întreaga viață a comunității creștine, căci ea depinde în mod esențial de ea”⁶³.

Reformații subliniază importanța ministeriului ordonat și exercitarea colegială a lui *episcopé*, „structura ministerială este esențial colegială”⁶⁴, iar romano-catolicii poziția distinctă a episcopului Romei ca succesor al lui Petru. Afirmație cu care nu este de acord partea reformată, dar nici Biserica Ortodoxă.

Înțelegerea în mod diferit a relației Evanghelie - Biserică are consecințe în realizarea comuniunii. Este încă departe proclamarea comuniunii depline între părțile implicate în acest dialog, ceea ce se poate spune și despre dialog teologic între Biserica Ortodoxă și Bisericile reformate. Un pas hotărâtor pentru aceasta va fi stabilirea unei eclesiologii creștine unice, pe temeiul celei biblice și patristice. „Interpretările noastre date Scripturii sunt inextricabil legate de convingerile noastre eclesiologice, cu ce perspectivă doctrinară și ermeneutică ne apropiem de Noul Testament, în căutarea spre călăuzire în ordonarea Bisericii în viitorul ecumenic”⁶⁵.

Sperăm că în cadrul dialogului teologic care se desfășoară între cele trei mari confesiuni creștine: Biserica Ortodoxă, cea Romano-Catolică și Blocul Bisericilor protestante, cu cele două ramuri principale: Biserica Evanghelică (Luterană) și Biserica Reformată (Calvină), se vor adânci problemele rămase deschise legate de eclesiologie în general și problema Preoției, în special, care constituie Taina prin excelență pentru comunitatea eclesială, prin care Hristos Însuși săvârșește în mod nevăzut Tainele Bisericii.

⁶¹ *Ibidem*, art. 141.

⁶² *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Paris, 1923, col. 1262.

⁶³ Pr.Prof. Dr. Ioan I. Ică – “*Ierarhia bisericească sacramentală după Sf. Scriptură și Sf. Tradiție*” – Îndrumător bisericesc 1980 (an III) editat de Arhiepiscopia Ortodoxă Română, Cluj-Napoca, 1980, p. 76.

⁶⁴ *Towards ...* art. 142.

⁶⁵ *Ibidem*, art.144.

POZIȚIA BISERICII FAȚĂ DE MASS-MEDIA: DOCUMENTE OFICIALE*

MARIA ALUAȘ

RESUME. La position de l'Eglise envers les médias: documents officiels. La communication apparaît en ce début de XXI^e siècle comme une valeur indiscutée, chargée des plus grandes vertus ainsi que des plus grandes espérances. Les relations entre l'Eglise et les médias sont encore loin d'être considérées amiables. Qui doit faire les premières démarches pour se connaître et pour établir un dialogue? Comment se font ces démarches, par quelles modalités? Quels sont les objectifs pour cette relation dite «d'enfer» Eglise - Média? Ce sont seulement quelques questions qui cherchent des réponses depuis quelques siècles. Peut-être les nouveaux moyens de communication seront plus efficaces pour dépasser les conflits existants dans leur histoire commune.

Cuvinte cheie: Biserică, mass-media, documente oficiale, mijloace de comunicare socială, Internet.

Relațiile defectuoase dintre Biserică și mass-media sunt o realitate pentru toți cei care au un minim contact cu acest domeniu. Cei care au încercat să facă o analiză a acestei relații, mai precis, a atitudinii Bisericii față de mass-media sau a media față de Biserică, reclamă o relație de respingere, de dispreț, de neîncredere a uneia față de cealaltă, atitudine care s-a perpetuat secole de-a rândul, încă de la apariția primelor mijloace necesare comunicării. Numim aici tiparul inventat de Gutenberg în secolul al XV-lea¹ și publicarea celei dintâi cărți, *Biblia de 42 de rânduri* și până în noua eră a comunicării mediatice.

Analizii acestei problematice au încercat să descopere cauzele care au dus la o astfel de relație și care ar putea fi soluțiile pentru îmbunătățirea atitudinii Bisericii față de media și a media față de Biserică, pentru *concilierea acestor două universuri*².

Opiniile analiștilor acestui domeniu, al relațiilor dintre Biserică și media, se împart în două mari categorii:

1. Dintr-o primă categorie fac parte cei care au studiat mai puțin fenomenul media și s-au axat mai mult pe observarea a ceea ce se petrece în practica mediatică, acuzând fie jurnaliștii de lipsă de profesionalism, lipsă de interes sau chiar rea voință, fie Biserica, pentru că ar fi incapabilă să-și adapteze mesajul la noile cerințe ale comunicării, că nu are interes și nici profesioniști

* Articol publicat cu acordul Pr. prof. univ. dr. Ioan-Vasile LEB

¹ Gutenberg inventează tiparul între anii 1438 și 1454 și creează la Strasbourg, apoi la Mainz, mașina de tipărit, cf. Pierre Albert, *Istoria presei*, traducere de Irina Maria Sile, prefață de Marian Petcu, Institutul European, Iași, 2002, p.12.

² Este subtitlul cărții lui Guy Marchessault, *Medias et foi chretienne*, Ed. Fides, 2002.

capabili care să facă față noilor provocări mediatice și care să țină pasul cu cerințele noii ere, era comunicării prin excelență¹.

2. Din a doua categorie fac parte analiști, cercetători, profesori de specialitate care, cu cât au aprofundat subiectul au ajuns la concluzii radicale, șocante, și-anume: cum că Biserica ar fi pierdut mass-media² sau că *Biserica și presa ar fi un cuplu de infern*³, că este vorba despre două lumi cu totul diferite, imposibil de reconciliat.

Sigur, o dată cu apariția mass-media pe scena istoriei Biserica a pierdut „puterea” pe care o deținea, și anume aceea de a vorbi credincioșilor, maselor de oameni adunați în Biserică și în jurul clerului, aceea de „agora”, de unde este propovăduit mesajul Evangheliei. În viziunea Bisericii, socialul, politicul, culturalul, economicul și științificul se subordonau criteriului ultim, care era credința creștină (v. schema 1). Politicul trebuia în cele din urmă să se subordoneze religiosului și viziunii sale totalizante⁴.

Mass-media însă, chiar de la începuturile ei, și-a însușit acest rol de a integra și de a cuprinde totul, de a deveni „agora” modernă. Mass-media construiește realitatea, zi de zi, pătrunde în casele oamenilor, prin Internet informațiile ajung în toate colțurile lumii. Însă schimbarea crucială pe care o aduce media este cea referitoare la controlul luării de cuvânt în public. Acesta era deținut, în trecut, de Biserică (în Occident), iar acum este deținut de mass-media⁵. Autoritatea care controlează acum luarea de poziție este media și cenzura proprie acesteia. Mass-media distribuie acum dreptul la luarea de cuvânt în public și decide cine trebuie și cine nu trebuie să vorbească, lucru pe care altădată îl făcea Biserica. (v. schema 2).

În cursul istoriei percepția Bisericii față de mass-media se schimbă treptat. La început, autoritățile eclesiale au prezentat două soluții de autoapărare: pentru publicațiile externe asupra cărora nu pot avea influență directă, să se întocmească o listă a volumelor interzise, să fie trecute la „Index” când acestea nu reflectau o viziune creștină corectă, iar pentru publicațiile interne, să se slăbească cenzura pentru cele ce tratau subiecte religioase și care erau scrise cu acordul autorităților: *nihil obstat* (nimic nu se opune), *imprimatur* (poate fi tipărit).

¹ Florian BICIR, *Biserica și mass-media. Disfuncțiuni între cele două instituții*, în „Almanah Bisericesc 2007”, Episcopia Sloboziei și Călărașilor; Remus Ifrim, *Biserica și mass-media*, www.religieonline.ro/arhiva/Numarul6/articole/esential, accesat la data de 2 aprilie 2007.

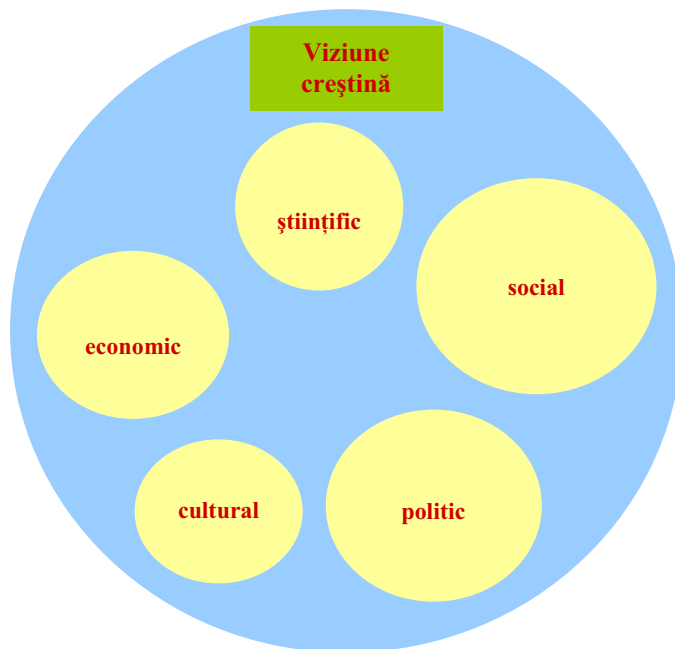
² Este titlul lucrării lui Frederic Antoine, *Le grand malentendu: l’Eglise a-t-elle perdu la culture et les médias?*, Desclee de Brouwer, Paris, 2003, profesor la Universitatea Catolică din Louvain.

³ Titlul unui articol semnat de André Allemand, apărut în revista „La Vie protestante”, Geneva, 29. 04. 1994, p. 1.

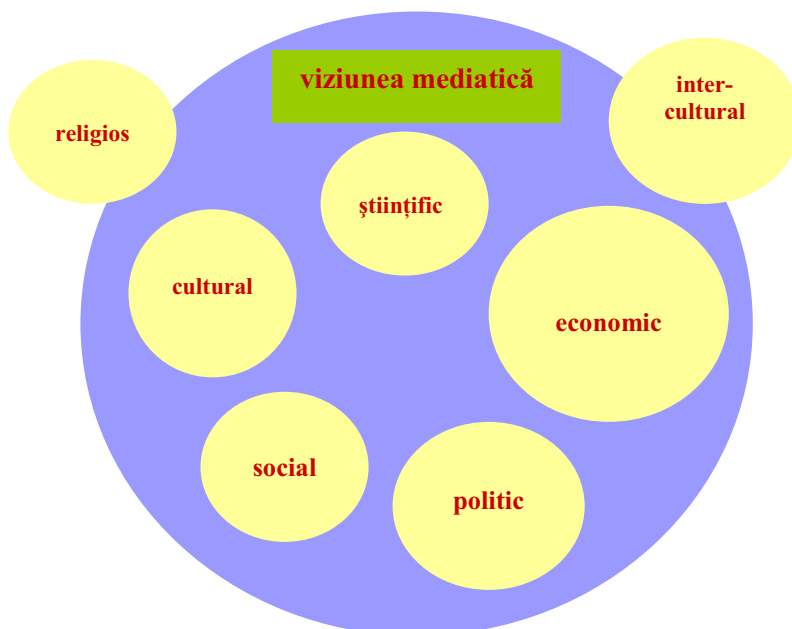
⁴ Guy Marchessault, *op. cit.*, p. 38.

⁵ Guy Marchessault, *op. cit.*, p. 46.

Vechea paradigmă – viziunea integratoare a Bisericii



Noua paradigmă – viziunea integratoare a mass-media



În fața eșecului interdicțiilor, vedem cum apare un anumit efort de integrare în lumea mediatică, efort făcut mai ales de iezuiți: de ce să nu fie folosită media ca instrument pentru a face bine?¹ Bine controlate de ierarhie, aceste mijloace vor face anumite servicii Bisericii fiind astfel calificate „bune”, față de altele numite „seculare”, sau chiar „rele”.

Noile culturi mediatice și-au intensificat criticile împotriva explicațiilor date de autoritățile Bisericii încât s-a ajuns ca papalitatea să intervină prin decizii neraționale și disproporționate. Iată câteva exemple²:

În anul 1702 în fața atacurilor anti-clericale ale „liberilor cugetători”, Biserica Romano-Catolică reacționează prin condamnări succesive, din partea anumitor episcopate naționale, apoi din partea Romei, vorbind despre o „pornire nestăpânită de idei, cuvinte, scrieri și lecturi”.

În anul 1814 papa Pius VII (1800-1823) condamnă „libertatea de cult și de conștiință”.

În anul 1832 are loc denunțarea de către papa Grigorie XVI (1831-1846) a „libertăților moderne” și a drepturilor omului:

Din această sursă otrăvită a indiferentismului, decurge această maximă falsă și absurdă sau mai degrabă acest delir: că fiecare trebuie să fie liber și să i se garanteze libertatea de conștiință; greșeală dintre cele mai mari, aplanată de această libertate absolută și fără rețineri a opiniilor... La aceasta se mai adaugă libertatea presei, libertatea cea mai funestă, libertate detestabilă pentru care nu vom avea niciodată destul dezgust și pe care unii îndrăznesc s-o ceară în mod zgomotos și insistent și s-o promoveze peste tot³.

Greu de înțeles, pentru timpurile noastre, cum au putut fi condamnate cele trei „libertăți” considerate acum ca cele mai prețioase pentru om: libertatea de conștiință, libertatea de expresie și libertatea presei.

În anul 1864 Papa Pius IX (1846-1878) condamnă modernismul și ereziile moderniste. Totuși, în anul 1860 a văzut lumina tiparului cotidianul *Osservatore Romano*, ziarul Vaticanului.

În anul 1912 Vaticanul interzice proiecțiile de filme în interiorul bisericilor. Însă, în anul 1931, se naște Radio-Vatican, supervizat tot de iezuiți.

În anul 1936 papa Pius XI (1922-1939) dă prima enciclopică cu privire la cinematografie: *Vigilanti Cura*. Se încearcă aici un fel de moralism și o foarte mică deschidere spre cinematografie numită de document ca fiind „bună”.

În anul 1957 Papa Pius XII (1939-1958) face o mai mare deschidere în enciclica *Miranda Prorsus*. Între timp, și-a făcut apariția televiziunea, care a fost destul de condamnată de numeroși preoți contrariați să vadă pe ecranele televizoarelor emisiunile de divertisment.

¹ Iezuiții joacă un rol esențial în Biserică fiind implicați în apariția multor ziare, recomandând papei să fondeze *Osservatore Romano*, precum și Radio-Vatican. Până acum 40 de ani, o importantă editură religioasă din Franța, astăzi Bayard Presse, după numele străzii unde își are adresa, se numea încă „Presa Bună”.

² Exemple date de Pinto de Oliveira, *op.cit.*, p.63 – 96., cf. G. Marchessault, *op.cit.*, p.42-43.

³ Traducerea noastră, cf. Guy Marchessault, *op. cit.*, p. 43.

Însă, la romano-catolici, această viziune asupra lucrurilor se va transforma radical. Într-un ritm de-a dreptul imprevizibil, atitudinea papei și a episcopilor se vrea foarte deschisă față de mass-media. Și apar documente încurajatoare, care se vor succeda, începând cu decretul Conciliului II Vatican referitor la mass-media¹.

Documentele Bisericii Romano-Catolice relative la mass-media

Biserica, în special Biserica Romano-Catolică, rareori a ezitat să vorbească despre comunicare și despre mijloacele moderne de comunicare. De fapt, colecția documentelor cu privire la comunicare stabilește o listă de peste 750 de declarații din epoca lui Gutenberg până în anul 1973². Într-un trecut mai recent, de la Conciliul Vatican II, Biserica Romano-Catolică a publicat patru mari documente conciliare sau postconciliare, peste treizeci de mesaje pontificale pentru Ziua mondială a Comunicării, diverse alocuțiuni ale papei adresate celor ce lucrează în media, două enciclice care tratează indirect chestiuni cu privire la comunicare, declarații ale Conferințelor episcopale, scrisori importante ale episcopilor și nenumărate mesaje episcopale pentru Ziua Comunicării.

Printre organizațiile ecumenice, Consiliul Ecumenic al Bisericilor și organisme care-l constituie publică regulat declarații cu privire la comunicare.

Iar în Răsăritul creștin, Biserica Ortodoxă Rusă, a publicat un document sinodal cu privire la doctrina socială, în august, 2000, document care în cap. XV prezintă poziția Bisericii Ruse cu privire la mass-media. Acest document este singular în țările ortodoxe, nicio altă Biserică Ortodoxă nemaiavădând un astfel de document.

Documentele importante ale Bisericii Romano-Catolice cu privire la comunicare sunt: *Inter mirifica*, *Communio et Progressio*, *Aetatis novae*, *Etica în Internet*, *Biserica și Internetul*, *Evanghelii nuntiandi*, *Redemptoris missio*.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor face referire la relația Bisericii și mass-media în declarațiile de la Uppsala (1968) și de la Vancouver (1983).

1. *Inter Mirifica*³

La finele celei de-a doua sesiuni, la data de 4 decembrie 1963, Conciliul Vatican II a promulgat documentul numit *Inter mirifica*, o declarație scurtă, în 24 de articole, cu privire la comunicare. Responsabilii Bisericii Catolice invitau oameni de bună-credință, responsabili laici, creștini și specialiști în mass-media să recunoască interesul Bisericii pentru ceea ce ei numeau „mijloacele de comunicare socială” și dreptul de a le utiliza. Deși aceste mijloace includ presa, cinematograful, radioul și televiziunea, teatrul, Conciliul nu folosește termenul englezesc de mass-media, pentru că el nu exprimă, ca și celălalt, dimensiunea socială.

¹ *Inter Mirifica*, decret conciliar, Conciliul II Vatican, 1963, *Communio et Progressio*, *Aetatis novae* cf. G. Marchessault, *op. cit.*, p.44 .

² E. Baragli, *Comunicazione, comunione e Chiesa*, Roma, Studio romano della Comunicazione sociale, 1973, cf. P. Soukup, *Les documents ecclésiastiques et les médias*, în revista „Concilium” 250, 1993, p. 91.

³ Paul VI, *Decretul asupra mijloacelor de comunicare socială*, „*Inter Mirifica*” <http://www.catholica.ro/documente>, accesat la data de 30 aprilie 2008.

Inter mirifica cere în special două lucruri, și-anume: ca utilizarea mijloacelor de comunicare să se conformeze ordinii morale și ca membrii Bisericii să pună mijloacele de comunicare în slujba apostolatului creștin.

Totuși, în chestiunile abordate, documentul conciliar merge mult mai departe. Mai întâi, el se îndepărtează de atitudinea defensivă cu privire la comunicare, care a caracterizat precedentele declarații ale Vaticanului. În al doilea rând, dând ca punct de plecare, pentru reflecție, ordinea morală, natura comunicării și cea a societății, recunoaște dreptul la informare al oamenilor (5), importanța existenței opiniei publice (8), afirmă dreptul la exprimare artistică, însă cu respectarea exigențelor ordinii morale (6-7) și împarte responsabilitatea morală în materie de comunicare între producătorii și destinatarii mesajului (9-11).

În al treilea rând, invită la o implicare mai activă a Bisericii față de toate mijloacele de comunicare: susținerea periodicelor „oneste” și favorizarea filmelor „bune” (14), formarea preoților și a laicilor să lucreze în și cu mass-media (15), înființarea de școli eclesiale care să formeze specialiști în comunicare (16), sprijin financiar și stabilirea unei infrastructuri pentru comunicare la nivel național și internațional (17-22).

În concluzie, Conciliul îi îndeamnă pe „toți oamenii de bunăvoință, mai ales pe aceia care au responsabilități de conducere în media, să caute să o folosească numai spre binele societății umane” (24), a cărei soartă depinde mai mult, pe zi ce trece, de dreapta lor folosire.

2. *Communio et progressio*¹

Recunoscându-și limitele în acest sector tehnic, Vaticanul invită la o formare pastorală mai dezvoltată în materie de comunicare. La 23 martie 1971, cu ocazia celei de-a V-a Zi Mondiale a Comunicațiilor Sociale, Comisia Pontificală pentru Comunicații Sociale, publică documentul numit *Communio et Progressio*, în 187 de articole, cel mai lung și cel mai detaliat dintre toate documentele Bisericii Catolice cu privire la comunicare și la mijloacele de comunicare. Ca și *Inter mirifica*, acest document se adresează tuturor oamenilor de bună-credință. Specialiștii în comunicare care l-au întocmit l-au prevăzut ca o prezentare îngrijită a poziției Bisericii Catolice în materie de comunicare, cu un dublu fundament: pe de o parte, un expozeu doctrinar al viziunii creștine asupra comunicării, pe de altă parte, o analiză formală a rolului comunicării în societate.

În secțiunea doctrinară (6-18), documentul pune bazele unui demers teologic al comunicării, gășind în dogma Sfintei Treimi, a Creației și a Întrupării, baza unei viziuni specific creștine a comunicării. Plecând de la afirmația tematică a comunicării ca având rațiunea de a fi slujirea unității și progresul celor care trăiesc în societate, documentul dezvoltă un lung discurs în favoarea libertății și a dreptului la opinie publică (24-32); stabilește totodată dreptul de a fi informat și de a informa, înțelegând aici libertatea cuvântului, accesul la mijloacele de comunicare și dreptul

¹ Comisia Pontificală pentru Comunicații Sociale, *Communio et progressio. Instrucțiune pastorală despre mijloacele de comunicare socială publicată din dispoziția Conciliului Ecumenic Vatican II*, traducere de Cristina Grigore, Ed. Presa Bună, Iași, 2003.

de a comunica (33-47); încurajează utilizarea mijloacelor de comunicare în educație și în cultură, justificând autonomia expresiei artistice, observând că artiștii sunt confrunțați cu probleme morale când pictează răul (48-58); și arată anumite linii de conduită în materie de publicitate (59-62).

Communio et Progressio cheamă să se facă educația și formarea producătorilor și a celor care comunică pentru Biserică; își sprijină apelul pe necesitatea dezvoltării calităților umane, de a se pune în slujba celorlalți, de a lupta pentru dreptate și de a deveni membri mai buni ai societății (65, 72).

Formarea pastorală pune accent pe dialog ca fiind de o importanță esențială pentru societate: producătorii și publicul trebuie, și unii și alții, să caute activ să intensifice dialogul între ei pe de o parte și apoi cu societatea (73, 81).

În sfârșit, *Communio et Progressio* cere cooperare. Într-unul din apelurile sale, adresat autorităților civile, documentul cere cooperarea între cetățeni și guvern, observând rolul pozitiv al guvernului: nu este vorba de a exersa o cenzură ci de a garanta dreptul la opinie, la libera exprimare a inițiativelor de comunicare și la exercitarea liberă a religiei (84-91). Toți trebuie să colaboreze pentru o comunicare în serviciul demnității umane și al progresului.

3. *Aetatis Novae*¹

Publicat de Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale pentru a marca 20 de ani de la publicarea documentului *Communio et Progressio, Aetatis Novae*, publicat la data de 22 februarie 1992, cuprinzând 33 de articole, reia un număr de teme deja enunțate. Totuși, documentul pare a avea o deschidere mai mică. Pe de o parte, nu se adresează decât Bisericii și celor ce lucrează în acest domeniu pentru Biserică, iar pe de altă parte, nu-și fundamentează suficient exigențele sau nu descrie suficient schimbările intervenite în cadrul comunicării. Documentul tratează probleme importante, cum ar fi: dominarea din punct de vedere economic a comunicării internaționale prin câteva societăți multinaționale (5), efectele industriei comunicării asupra culturilor locale (16), apărarea dreptului de a comunica (14-15) și implicarea Bisericii în formarea de profesioniști ai acestui domeniu, precum și asigurarea unei pregătiri pastorale (18-19). Un element nou este faptul că se insistă pe elaborarea unui plan pastoral pentru comunicare socială în fiecare episcopie sau regiune.

Documentul *Aetatis novae* include și o anexă care arată liniile mari ale acestui plan pastoral: prezentarea de ansablu, inventarierea mediului mediatic, structura mijloacelor de comunicare ale Bisericii, deschidere pastorală spre specialiștii din media, finanțare, legături cu învățământul teologic la toate nivelurile, formare spirituală, reflecție teologică, cooperare cu congregațiile religioase, cu organizațiile ecumenice și cu mass-media laică, relații publice, cercetarea nevoii de comunicare la nivel local și național, susținerea programelor de comunicare de interes public, norme etice, acces la media, comunicare și dezvoltare (23-33).

¹ Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale, *Instrucțiunea pastorală „Aetatis novae” despre comunicațiile sociale la a XX-a aniversare a documentului „Communio et progressio”*, traducere de Cristina Grigore, Ed. Presa Bună, Iași, 2004.

4. *Etica în Internet și Biserica și Internetul*¹

Cele două documente au fost publicate la data de 22 februarie 2002 de către același Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale, fiind o luare de poziție față de cel mai nou mijloc de comunicare la scară mondială, și-anume Internetul. Aceste documente încearcă să prezinte avantajele și dezavantajele acestor „instrumente electronice”.

Etica în Internet este un document alcătuit din 18 articole, împărțit în patru părți, în care se afirmă că prin Internet planeta noastră a devenit o „rețea mondială fremătând de transmisii electronice”, iar mijloacele de comunicare socială pot contribui la binele persoanei și al comunităților, dar și în scopul „exploatării, manipulării, dominării și coruperii” (1). Comunicarea ar trebui făcută, continuă textul documentului, în „beneficiul dezvoltării integrale a persoanelor” și al „binelui comun” (3). Internetul are o seamă de calități, precum: „este instantaneu, imediat, mondial, descentralizat, interactiv, are un grad mare de flexibilitate” (7). Însă, Internetul are și punctele lui sensibile. Documentul Consiliului Pontifical prezintă o serie de inconveniente, pe care le consideră nocive în dezvoltarea morală a individului și în funcționarea normală a comunităților. Acestea ar fi: „discrepanța digitală („digital-divide”), o formă de discriminare care îi desparte pe bogați de săraci pe baza accesului sau a lipsei accesului la noua tehnologie informațională” (10); prin Internet se distrug „culturile tradiționale” ale popoarelor, datorită dominației culturii occidentale secularizate „la persoane și în societăți care, în numeroase cazuri nu sunt pregătite să le evalueze și să le facă față” (11); libertatea de expresie dusă la extrem, cenzura regimurilor autoritare și apoi declinul jurnalismului, al reportajului și al comentariului serios, datorită enormei cantități de informații difuzate pe Internet zi și noapte (13, 14).

Al doilea document, *Biserica și Internetul*, afirmă că modul de abordare de către Biserică a mass-media este „fundamental pozitiv” și că „o atitudine exclusiv critică din partea Bisericii ... nu mai este nici suficientă și nici corespunzătoare” (1). Internetul este important pentru numeroase activități și programe ale Bisericii, precum „evangelizarea, cuprinzând atât reevangelizarea, cât și noua evangelizare și tradiționala operă misionară, cateheze, alte tipuri de educație, știri, informații ... unele forme de consiliere pastorală și de îndrumare spirituală” (5). Dar realitatea virtuală a „ciberspațiului nu poate înlocui o comuniune interpersonală autentică”, însă poate să o completeze.

Documentul atrage atenția asupra importanței educării și formării tuturor membrilor Bisericii în a utiliza în mod activ posibilitățile oferite de mijloacele de comunicare socială (7) și a implicării Bisericii în programe complete de educare. Dar denunță prezența siturilor denigratoare, atacarea grupurilor religioase și etnice, siturile neoficiale care se prezintă ca fiind oficiale și îndeamnă la studiu și cercetare în vederea dezvoltării „unei antropologii și a unei teologii a comunicațiilor” (8, 9). Și, în partea finală, recomandă folosirea Internetului tuturor: liderilor Bisericii, responsabililor pastorali, educatorilor, părinților și în special tinerilor, într-un mod creativ, pentru îndeplinirea propriilor responsabilități și pentru a ajuta la împlinirea misiunii Bisericii (10-12).

¹ Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale, *Etica în Internet. Biserica și Internetul*, traducere de Cristina Ardelean, Marina Fara, Oana și Radu Capan, Ed. Presa Bună, Iași, 2002.

5. *Enciclicele Evangelii nuntiandi și Redemptoris missio*

Două enciclice pontificale menționează direct problematica mass-media. Amândouă se adresează Bisericii în virtutea vocației activității sale misionare. Papa Paul VI (1963-1978), enunța în *Evangelii nuntiandi*¹ (8 decembrie 1975) tema folosirii de către Biserică a mass-media, temă reluată din *Inter mirifica* și *Communio et Progressio*. Astfel în articolul 45, articol intitulat „Utilizarea mass-media” se spune: „Biserica se va simți vinovată înaintea Domnului dacă nu va folosi aceste puternice mijloace de comunicare pe care geniul uman le face, în fiecare zi, mai perfecte”.

Papa Ioan Paul al II-lea (1978-2005) descoperă un nou teren în enciclica sa, *Redemptoris missio*², cerând Bisericii să înțeleagă contextul mediatic și nu numai să-l folosească. Deschiderea misionară a Bisericii, scrie papa, se îndreaptă spre sectoarele culturale, în special spre lumea comunicării (37). Primul areopag al timpurilor moderne este *lumea comunicațiilor*, care dă o unitate umanității făcând din ea, după cum se spune, un „mare sat”. Mass-media a devenit atât de importantă încât pentru mulți oameni este principala modalitate de informare și chiar de formare; ea ghidează și inspiră conduita individuală, morală și socială. Nu este suficient să o folosim pentru a asigura difuzarea mesajului creștin și învățătura Bisericii, ci trebuie să integrăm mesajul în această „nouă cultură” creată de mijloacele moderne de comunicare. Scrisoarea lui Ioan Paul al II-lea oferă o viziune mai profundă decât celelalte documente cu privire la rolul social al comunicării, integrând comunicarea ansamblului activității pastorale a Bisericii.

6. *Documentele ecumenice*

Consiliul Ecumenic al Bisericilor a inclus comunicarea și mass-media în procesele verbale începând din anul 1954 până în anul 1983³, mulțumindu-se uneori să noteze importanța comunicării interpersonale, a mărturiilor și a relațiilor publice. Raportul adunării de la Uppsala (1968) și a celei de la Vancouver (1983) au fost totuși diferite, consacrand secțiuni speciale mass-mediei⁴.

Prima jumătate a raportului de la Uppsala face un studiu al planului secund al mass-media: repercursiunile asupra vieții cotidiene, funcția lor socială, rolul socio-economic, influența asupra Bisericii. Documentul continuă cu o reflecție teologică

¹ Paul al VI-lea, Exortăția apostolică *Evangelii nuntiandi* (8 decembrie 1975), http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents, accesat la dat de 30 aprilie 2008.

² Ioan Paul al II-lea, Scrisoarea enciclică *Redemptoris missio* (7 decembrie 1990), http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents, accesat la dat de 30 aprilie 2008.

³ Este vorba despre procesele verbale ale celei de-a doua adunări (Evaston, 1954), a treia adunare (New Delhi, 1961), a patra adunare (Uppsala, 1968), a cincea adunare (Nairobi, 1975) și a șasea adunare (Vancouver, 1983). A șaptea adunare (Canberra, 1991) nu s-a ocupat direct de comunicare sau de mass-media deși, în materialele pregătitoare, punctul 4 a temei 2 a fost intitulat „Les défis de la communication pour la libération”, cf. P. SOUKUP, *Les documents ecclésiastiques et les medias*, CONCILIUM 250, 1993, p.96.

⁴ World Council Of Churches, *The Church and the Media of Mass Communications*, Geneva, WCC, 1968; D. GILL, *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly, World Council of Churches*, Vancouver, Canada, 1983, Geneva, WCC, 1983, P. SOUKUP, *Les documents ecclésiastiques et les medias*, Concilium 250, 1993, p.97

asupra inter-conexiunii între comunicare, comunitate, Revelație, Întrupare și Sfânta Treime. Fondându-se pe acestea, raportul conchide: „Aceasta înseamnă că nu numai folosirea, ci și structura și funcția mass-media pretind angajamentul plener al comunităților creștine”¹.

Raportul ridică întrebări cu privire la structurile de putere și de dominare înscrise în funcțiunile media și ale nevoii de liberalizare și a mântuirii bazate pe cheneză. Acest raport se încheie cu recomandări care invită Biserica să învețe mai mult despre chestiunile de comunicare, favorizând libera circulație a informației, cooperarea cu alte grupuri pentru a promova politici de serviciu public, calități artistice ale producțiilor și o politică de proprietate justă, susținerea unei utilizări mai echitabile a sateliților, orientarea spre țări mai sărace din punct de vedere economic, pentru ca și cetățenii acestora să aibă acces la informare, formarea de specialiști care să lucreze în mass-media.

Declarația de la Vancouver (1983) are o formă diferită. Nu este scrisă de experți în comunicare, ci de delegați ai Adunării. Ea reflectă neliniștea și perplexitatea cu privire la noile mijloace de informare, precum și speranța că experiența comunicării Adunării caracterizează orice comunicare. Cântărind elementele pozitive și negative ale mass-media, grupul susține formarea unei noi ordini mondiale a informării și a comunicării.

Credibilitatea și nu puterea mediatică trebuie să caracterizeze comunicarea eclesială. Această credibilitate ia în calcul intenția, afirmarea și respectul pentru diferențele culturale, ținuta, dreptatea și promovarea totalității, stilul și dialogul, dreptatea, respectul pentru „alteritatea” Evangheliei și stabilirea valorilor. Declarația se încheie cu recomandarea ca Biserica să caute credibilitatea prin dialog, experimentând formele noii comunicări, prin programe de conștientizare și prin integrarea comunicării în programele de formare teologică.

7. Documentul Sinodului Episcopal Jubiliar al Bisericii Ortodoxe Ruse (Moscova, 13 – 16 august 2000)²

Acest document adoptat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse este primul document al unei Biserici Ortodoxe și reflectă poziția oficială a Patriarhiei Moscovei în sfera relațiilor sale cu statul și cu societatea seculară. Totodată, prezintă poziții fundamentale ale învățaturii Bisericii, despre relația dintre Biserică și stat și despre un număr de probleme actuale importante din punct de vedere social. Documentul se referă și la un șir de principii călăuzitoare care pot să fie aplicate în acest domeniu, atât de către episcopi și cler cât și de către laici.

Documentul Sinodului Episcopal al Bisericii Ortodoxe Ruse cuprinde 16 capitole, reglementând poziția Bisericii Ruse cu privire la aspecte actuale ale vieții statului și societății. Capitolul XV este intitulat *Biserica și mijloacele de informare*

¹ D. GILL, *Gathered for Life: Official Report, VI Assembly, World Council of Churches*, Vancouver, Canada, 1983, Geneva, WCC, 1983, p. 395

² Titlul documentului este *Fundamentele concepției sociale a Bisericii Ortodoxe Ruse*, trad. de Ioan I. Ică jr după textul original rus de pe situl oficial al Patriarhiei Moscovei: www.russian-orthodox-church.org.ru, în *Gândirea socială a Bisericii*, volum realizat și prezentat de Ioan Ică jr și Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2002, p. 185 – 266.

în masă seculare, având trei părți. În prima parte se referă la responsabilitatea jurnaliștilor și a celor ce conduc mass-media cu privire la starea morală a individului și a societății și propune ca emisiunile să prezinte și idealurile pozitive și lupta împotriva răului, a păcatului și a viciului. *Propaganda violenței, dușmăniei, urii și a conflictelor naționale, sociale și religioase și exploatarea păcătoasă a instinctelor umane, inclusiv în scopuri comerciale, sunt inadmisibile.* (XV.1)

În a doua parte îndeamnă pe clerici și pe laici să colaboreze cu mijloacele de informare în masă seculare în scopul realizării muncii pastorale și educaționale și spre a trezi interesul societății seculare pentru diferite aspecte ale vieții bisericești și ale culturii creștine. Jurnaliștii laici care publică materiale corupătoare pentru sufletul omenesc trebuie supuși sancțiunilor canonice, în cazul în care aceștia aparțin Bisericii Ortodoxe. (XV.2). Se referă aici probabil la cei care lucrează în propriile mijloace de comunicare, întrucât Biserica este prezentă în fiecare formă mass-media prin propriile media.

În partea a treia se vorbește despre conflictele care pot să apară între Biserică și mass-media datorită prezentării unor informații inadecvate sau distorsionate despre viața bisericească sau despre Biserică și despre slujitorii ei, care sunt defăimați în mod deliberat. În astfel de situații conducerea superioară a Bisericii poate să dea un avertisment corespunzător, să încerce o negociere sau să: *rupă legăturile cu mijlocul de informare în masă sau cu jurnalistul respectiv; pot să cheme pe credincioșii la boicotarea respectivului mijloc de informare în masă; pot să facă apel la organele puterii de stat pentru rezolvarea conflictului; îi pot supune pe vinovați la sancțiuni canonice, în cazul când aceștia sunt creștini ortodocși.* (XV.3).

Observăm din acest document că Biserica Ortodoxă Rusă nu are o viziune cu privire la folosirea eficientă a mijloacelor de informare *seculare*, după cum sunt denumite de document, ci se oprește la a face câteva referiri vagi și generale la grija jurnaliștilor pentru starea morală a individului și societății și la modalitățile de sancționare a celor care prezintă distorsionat informații despre viața Bisericii sau a clerului. Documentul nu face nicio referire la implicarea Bisericii în formarea clerului și a laicilor pentru acest domeniu, nici nu îndeamnă la o încercare, la un start în cunoașterea în profunzime a ceea ce numim mass-media.

Concluzii

De fiecare dată când Biserica *s-a temut de uman*, de manifestările sale, de dezvoltarea lui, de fiecare dată când s-a sustras, din motive spirituale sau altele, *datoriei de a gândi* și i-a împiedicat și pe credincioșii ei să se dedice acesteia, a lucrat împotriva Evangheliei pe care trebuia să o răspândească. Desigur, în aceste momente de ispită, ea a continuat să vorbească și să acționeze, dar omul real nu mai era chiar pe același loc ca să o audă și să continue cu ajutorul ei un travaliu de convertire în noile spații pe care le aborda; s-a produs o „separație” chiar acolo unde se căuta poate prea mult „unitatea”¹.

¹ G. Lafont, *Histoire théologique de l'Eglise catholique. Itinéraire et forme de la théologie* (Cogitatio fidei 179), Ed. Cerf, Paris, 1994, p. 456 – 457, cf. Ioan Ică Jr., *Biserică, societate, gândire* în

Biserica Ortodoxă nu mai poate sta pasivă, nici nu mai poate să aibă pretenția că deține controlul, că poziția sa este cea mai bună, este unica și trebuie impusă și celorlalți. Acest timp a trecut, a venit vremea propunerilor.

„Biserica nu poate crea o știință, o tehnică, o industrie creștină; dar ea poate pregăti savanți creștini, artiști creștini, scriitori creștini, industriași creștini, comercianți creștini, economiști creștini, funcționari creștini”, spunea Prea Fericitul Patriarh Teoctist în discursul ocazionat de întâlnirea Papei Ioan Paul al II-lea cu membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Palatul Patriarhal din București, în 8 mai 1999¹. Am putea adăuga, de ce nu și jurnaliști creștini? Sau specialiști în domeniul mass-media?

Însă pentru toate acestea este nevoie în primul rând de o viziune de integrare a mass-media în misiunea Bisericii, o cunoaștere în profunzime a mecanismelor și a funcțiilor mass-media sau a mijloacelor de comunicare socială. Această viziune să fie prezentată apoi într-un program sau document oficial, după care să urmeze al doilea pas, acela al implementării ei pas cu pas. În elaborarea unui document oficial cu privire la media ar trebui să urmărim cu precădere:

1. Un dialog onest și respectuos cu cei responsabili de media, dialog care implică un efort din partea Bisericii pentru a înțelege media cu obiectivele ei, metodele, formele, regulile, structurile interne specifice;
2. Educarea și formarea clerului și a laicilor pentru înțelegerea rolului pe care îl are media în formarea stării morale a individului și societății;
3. Cooperarea între Biserică și guvern și/sau structurile europene pentru asigurarea unei comunicări în serviciul demnității umane și al progresului;
4. Implicarea Bisericii în formarea de profesioniști media care să provină atât din rândul clerului cât și al laicilor;
5. Înființarea de școli, specializări pe lângă facultățile de teologie în domeniul comunicării mediatice;
6. Infrastructură pentru comunicare la nivel național (cotidian, rețea de radiouri, studiouri de producție TV, agenții de știri).

Dar mai înainte de toate trebuie să devenim conștienți pe deplin de forța și influența acestor noi tehnologii, a acestei noi modalități de a exista în mileniul III, pentru a reuși să comunicăm mesajul creștin noilor generații, vorbind aceeași limbă și însușindu-ne aceleași obișnuințe. Și să medităm cu seriozitate la următoarea afirmație: media este o șansă pentru Evanghelie, este singura manieră de a exista ca Biserică în noul mileniu².

Răsărit, în Occident și în Europa de azi, în Gândirea socială a Bisericii, volum realizat și prezentat de Ioan Ică jr și Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2002, p. 46 – 47.

¹ Ioan I. Ică jr și Germano Marani, *op. cit.*, p. 5 – 6.

² Pierre Babin, Angela Ann Zukowski, *Médias, chance pour l’Evangile*, Editions P. Lethielleux, Paris, 2000.

PAUPERUM DE LUGDUNO ÎNTRE *GRATIA* ȘI DIZGRAȚIA ROMEI. O PRIMĂ ETAPĂ (1170-1204)¹

LIVIU VIDICAN

RESUME. *Pauperum Cristi* entre la *gratia* et la *disgrâce* de Rome. Une première étape (1170-1204). Parmi les plus intéressants phénomènes religieux du Moyen Age, le Valdéisme a pris depuis longtemps une place prioritaire. Si nous nous demandons sur la cause de ce statut du Valdéisme, nous pourrions trouver la réponse dans l'article ici développé. Le Valdéisme a été défini comme l'une des plus tenace hérésies de l'Occident. C'est la seule des grandes hérésies qui ait survécu à la *Sainte Inquisition* et qui n'ait eu ni une doctrine précisément définie ni une hiérarchie dans le vrai sens du mot. Dans cet ordre d'idées, l'article sera centré sur deux aspects du valdéisme: le problème du nom et de la conversion de Valdès, le maître du valdéisme, et la première période du Valdéisme, laquelle coïncide à ce que Kurt V. Selge appelle *le Valdéisme authentique*. Pourquoi *le Valdéisme authentique*? L'article vous donnera plus de détails.

Introducere

Dacă în perioada apostolică și puțin după aceea, sosirea Parusiei apărea ca fiind etapa următoare în cronologia anunțată de Sfintele Scripturi, așteptarea ei creând acea euforie creștină despre care astăzi vorbim atât de pios, odată cu trecerea timpului, această așteptare s-a transformat în frică, iar frica, alimentată de intensificarea *semnelor vremii*², a transformat omul într-o ființă vulnerabilă și credulă. Această criză avea să se acutizeze la pragul dintre milenii. Anul 1000³ a marcat pentru istoria omenirii un moment de răscruce, era anul proorocit, era anul în care lumea trebuia să se schimbe, era anul Eshatonului. Că Eshatonul nu sosise o știm bine, dar că lumea avea să se schimbe sub toate aspectele ei o știm și mai bine. În jurul acestui an se croșetează cu o precizie halucinantă istorii indelebile. Este momentul care marchează în mod cert apogeul fricii atinse de *homo medius*.

Dacă partea economică a începutului celui de-al doilea mileniu nu interesează atât de mult subiectul pe care am dori să îl tratăm, aspectul religios este

¹ Articol publicat cu acordul Pr.Prof.Dr. Ioan Vasile LEB.

² Vorbind despre creștinii Europei Occidentale, este suficient să amintim de năvălirea popoarelor migratoare, care a întunecat antichitatea târzie și o bună parte a evului mediu, creând un cadru ostil dezvoltării sociale și psiho-intelectuale; să nu uităm de calamitățile naturale care păreau, acum, mai frecvente și mai puternice ca oricând, ca să nu vorbim de o mare masă a populației care era încă păgână și care prin superstițiile și vrăjitoriile caracteristice alimenta și mai mult frica covivenților.

³ Asupra acestei perioade istorice a se vedea lucrarea de referință a lui Georges DUBY, *L'an mil*, Ed.Gallimard, Paris, 1980, în limba română: *Anul 1000*, trad. Maria IVĂNESCU, postfață de Mihai-Răzvan UNGUREANU, Ed. Polirom, Iași, 1999.

de neînălțurat. Tema *sfârșitului lumii* devenise în secolul al X-lea și al XI-lea leit-motivul predicilor, unealta perfectă în mâna celor ce aveau cuvântul. Dacă vom lectura imaginar picturile din Bisericele ridicate în această perioadă, cum ar fi celebrele biserici romanice din vecinătatea Masivului Central al Franței, vom putea constata cât de înfiorător putea fi imaginat Eshatonul. În aceste condiții nu ne este foarte greu să înțelegem exploatarea maselor de către feudali, fie ei clerici sau nobili, nici răspunsul, pe care cei simpli înțelegeau să îl dea opresiunii unei Biserici adesea indentificată cu politicul, adică *erezia*.

Scopul acestui articol este acela de a readuce în atenția iubitorului de istorie bisericească din România, un fenomen faptic aproape ignorat de studiile de specialitate din țară, parte compozantă a panopliei impresionante a ereziilor Evului Mediu, și anume *valdeismul*. Interesul acestei erezii crește cu atât mai mult cu cât ea nu a putut fi eliminată de campaniile opresive și constante ale Inchiziției⁴, pe parcursul a nu mai puțin de patru secole. Amploarea și complexitatea subiectului întrece cu mult puterea noastră de a-l trata în extenso, fapt pentru care ne vom opri asupra a două chestiuni, care par a nu fi suficient de bine dezvoltate în puținele lucrări de specilitate românești. Acestea ar fi:

- a. Problema numelui și a convertirii fondatorului *Pauperum de Lugduno*;
- b. Prima etapă de dezvoltare a grupării valdense.

Cu siguranță că istoria valdeismului nu se reduce la problemele amintite, de aceea într-un viitor articol vom încerca să surprindem și alte aspecte ca cele legate de dezvoltare organizațională a grupului după moartea lui Valdessius, sau doctrina care le era caracteristică.

Secolul al XII-lea un secol al dezbinărilor sau al trezirii din frică?

Secolul al X-lea a însemnat pentru Biserica Romană pe de o parte o evoluție deosebită la nivelul reformelor monahale, pe de altă parte atingerea unui apogeu în ce privește decadența morală, situație datorată în principal concupiscentei papilor efect al alegerii lor după considerente politice. Perioada aceasta va rămâne în istorie sub numele de *la periode de la pornocratie*. În această direcție credem că e suficient să aducem în vederea cititorilor paradigma papilor Ștefan al VI-lea sau Sergiu al III-lea. Odată cu secolul al XI-lea, sau mai bine zis cu aducerea în scaunul papal a lui Leon al IX-lea, se introduce în Biserică un spirit reformator care își atinge culmea în perioada lui Grigorie al VII-lea. Reforma gregoriană a comportat deopotrivă aspecte pozitive și negative. Ca rezultat al acestei reforme pot fi văzute și ordinele mendicante sau cerșetoare, precum și o anumită aversiune a poporului față de politica eclesială, aversiune tradusă adesea prin erezii. Cert este că Biserica intră într-un proces rapid de schimbare, din nefericire nu întotdeauna propice și în spiritul Evangheliei.

⁴ Substantivul *Inchiziție* îl vom scrie cu majusculă dat fiind faptul că vorbim de o instituție.

La aproximativ 100 de ani de la citirea documentului *Dicatus Papae* (1075), care cuprindea și menționa că doar papa poate „face noi legi, reuni noi comunități (...)”, Europa Occidentală aduna un număr impresionant de comunități religioase și grupuri, constituite fără binecuvântarea prealabilă a papei (imperativ cerută) și cu învățături eronate, pe scurt spus adevărate erezii. Toate acestea erau dovada vie a unei treziri din amorțire a maselor.

În acest mozaic religios se va dezvolta și forma Valdessius, fondatorul valdeismului. Comerciant lionez, cu o stare materială foarte bună, sensibilizat fiind de cuvintele evanghelice, a acceptat pentru sufletul său reconversia spirituală. Că a reușit sau nu să fie pe placul clerului, prin întoarcerea sa și care au fost efectele implicite ale alegerii lui vom vedea pe parcursul acestui articol.

Cu ce ar putea să ne incite și să ne stârnească interesul această grupare numită a valdensilor? Un singur lucru ar fi de ajuns să spunem: a fost singura erezie a Evului Mediu care a rezistat atacurilor progresive ale Inchiziției.

I. Valdessius sau un altfel de comerciant

Din nefericire datele sunt foarte puține în legătură cu apariția acestui grup. Istoria ne-a rezervat nu mai mult de patru surse atunci când vine vorba de stabilirea cu exactitate a personajului aflat în spatele acestei erezii. În urma cercetărilor întreprinse de istoricii medievali printre care Jean (Giovanni) Gonnet sau Gabriel Audisio, acestea ar fi: *Confesiunea de credință* semnată de Valdessius în 1180; mărturisirea unuia dintre primii săi ucenici, Durand d’Osca autorul polemicii catare *Liber antitheresis*; rezumatul sinodului de la Bergamo din 1218 cunoscut sub numele de *Rescriptum*; un schimb de scrisori, între valdensii italieni și cei austrieci, datate 1368⁵.

Cel care a stat la bazele grupului valdens a fost comerciantul⁶ Pierre Valdès sau Valdessius, personalitate economică a orașului Lyon. Statutul său social, cel de comerciant și administrator al fondurilor arhiepiscopiei lioneze, nu justifică neapărat faptul că a devenit mentorul uneia dintre cele mai disputate și discutate secte ale evului mediu. Cu toate acestea dacă vom da crezare legendelor create în jurul persoanei sale, modul său de a înțelege, într-o etapă a vieții, valorile creștine și viața veșnică, ar putea explica mult mai bine reconversia sa.

Ca o sectă compusă în marea ei parte din oameni simpli, analfabeți, ilicită, în consecință, puternic persecutată, ea nu a lăsat pentru contemporaneitate urme prea evidente, atât în ce privește predecesorul cât și învățătura și riturile practicate.

⁵ Jean GONNET, Amedeo MOLNAR, *Les vaudois au Moyen Age*, Ed. Subalpina-Torre Pellice, Torino, 1974, p. 43.

⁶ Asupra statutului social al comerciantului în evul mediu a se vedea: Christian BEC, *Les Marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, EHESS, col. «Civilisations et sociétés», Paris, 1967; Vittore BRANCA (coord.), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra Medioevo e Rinascimento*, Milano, 1986; Benjamin Z. KEDAR, *Merchants in Crisis. Genoese and Venetian Men of Affairs and the Fourteenth-Century Depression*, New-Haven&Londra, 1976; Jacques Le GOFF, *Marchands et Banquier du Moyen Age*, PUF, col. „Que sais-je?”, Paris, 1952.

Aspectul acesta a obligat istoricii la o altă metodă de cercetare, indirectă, e adevărat, destul de uzitată, și anume, studierea scrierilor celor care au luptat împotriva lor, adică a inchiזורilor, care în procesele de judecare notau diferite detalii cu privire la ereziile în cauză⁷. Gabriel Audisio afirmă, într-una dintre cărțile sale, că nu putem da crezare întru totul celor scrise de inchiזורi întrucât, adesea, aceștia exagerau adevărul sau chiar îl modificau în totalitate, în funcție de interesele lor, dar că printr-o selecție riguroasă acestea ne pot fi de mare ajutor⁸.

Și pentru că e foarte greu să vorbești despre cineva atâta timp cât numele nu e cunoscut, vom arăta în această primă secțiune, într-o formă concentrată, polemicile duse pe marginea numelui lui Valdessius.

I.1. Valdès, Valdessius sau Valdo?

Numele său a putut fi stabilit în urma cercetării a trei surse. Astfel, în 1180, cu ocazia semnării unei mărturisiri de credință, acesta se numește *ego Valdessius*⁹, fapt care-i îndreptățește pe unii istorici să-l numească Valdes. În anul 1218, în urma unei reuniuni din localitatea Bergamo, între ultramontani și lombarzi este pomenit numele mentorului urmând ca, același nume să fie menționat în una dintre scrisorile trimise de frații lombarzi celor austrieci¹⁰. În ce privește prenumele acestuia, trebuie să așteptăm un document din secolul al XIV-lea pentru a-l putea determina, dar nu neapărat cu precizie, după cum o afirmă Antoine Dondaine, în nota introductivă la mărturisirea lui Valdessius¹¹. Acesta s-a stabilit a fi *Pierre* (Petru).

În pofida acestor mențiuni, în jurul stabilirii exacte a numelui au existat diferite opinii, astfel, după unii numele lui ar fi fost Pierre Vaudès, Valdessius sau Valdes, în timp ce pentru alții Pierre Valdo. Într-un colocviu, dedicat ereziilor și mișcărilor evului mediu, istoricul Jean Duvernoy, afirma că în nici un caz nu se poate accepta numele de *Valdo*, întrucât acesta ar fi o formă coruptă a adevăratului nume *Valdens* nume împrumutat de la regiunea din care Pierre Valdens era originar¹². În același sens istoricul Gabriel Audisio, specialist consacrat în domeniul sectelor evului mediu și în special al celei lioneze, în cea mai recentă lucrare pe această temă, optează pentru Valdens sau Vaudès, în defavoarea lui Valdo. Criticile se îndreptau în special către cunoscuta medievistă Christine Thouzellier care într-un studiu dedicat disputei dintre catari și valdensi, afirmă că numele fondatorului

⁷ De-a lungul secolelor au rămas celebre procesele inchiזורiale ale lui Bernard GUI sau Jacques FOURNIER, inchiזורi din secolul al XIV-lea.

⁸ Gabriel AUDISIO, *Les vaudois, histoire d'une dissidence XIIe-XVIIe siècle*, Ed. Fayard, Paris, 1998, p. 21.

⁹ Antoine DONDAINE, *Les hérésies et l'Inquisition, documents et études*, edité par Yve DOSSAT, Ed. Variorum, Hampshire, 1990, p.193, f°1-2, «In nomine patris et filii (...) Patet omnibus fidelibus quod ego Valdesius et omnes fratres mei (...)».

¹⁰ Gabriel AUDISIO, *op.cit.*, p.19.

¹¹ Antoine DONDAINE, *op.cit.*, fiind cel care a descoperit acest document, folosit mai apoi de Jean DUVERNOY, Gabriel AUDISIO sau Christine THOUZELLIER în diferitele lor cercetări.

¹² Jean DUVERNOY, *Les origines du mouvement Vaudois în „Heresis” - revue d'hérésologie médiévale*, N° 13-14/1989, p.175.

ereziei valdense ar fi un anume Valdo. Chiar dacă pentru G.Audisio numele nu mai pune nici un fel de problemă, în ce privește prenumele spune următoarele: „le fondateur des Pauvres de Lyon se serait appelé Pierre. Nous avons rejeté le prénom”¹³.

I.2. Reconvertia lui Valdessius

Personajul frapează prin modul său de a înțelege preceptele Evangheliei și prin convertirea sa. În jurul convertirii sale au fost croșetate două istorioare.

Prima ne spune că a fost puternic marcat de o celebră legendă în care viața Sfântului Alexie supranumit: *omul lui Dumnezeu* (Biserica Ortodoxă îl comemorează la 17 martie a fiecărui an) este relatată și pe care ar fi auzit-o într-o zi de 15 august sau, după părerea istoricilor din jurul lui Jean Duvernoy, cântată de un trubadur.

După alte opinii ar fi vorba de pasajul biblic din Matei 19, 21-24, unde avem relatat episodul convorbirii dintre Iisus și tânărul bogat: „Iisus i-a zis: dacă voiești să fii desăvârșit du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor și vei avea comoară în cer; după aceea, vino și urmează-mi. (...) Adevărat vă zic vouă că un bogat cu greu va intra în Împărăția cerurilor. Și iarași vă zic vouă că mai lesne este să trecă cămila prin urechile acului decât bogatului să intre în împărăția cerurilor”.

Ambele variante pot fi acceptate, tema principală fiind chemarea la viața veșnică prin renunțarea la bunurile materiale. În măsura în care, după unii istorici, Valdessius ar fi îndeplinit chiar funcția de administrator sau însărcinat financiar al arhiepiscopiei lioneze, una dintre cele mai bogate din sudul Franței, dar al cărei arhiepiscop era bănuț de cămătăria față de oamenii săraci¹⁴, putem accepta cu mai multă ușurință textul mateian. În sprijinul acestei ipoteze ar veni și importanța pe care secta o acorda Evangheliei după Matei.

Convertirea lui s-a tradus printr-o măsură pe care atât cei de atunci cât și cei de astăzi o percep ca fiind una extremă. Și-a vândut întreaga avere lăsând doar o mică parte pentru soția și fiica sa, iar restul a fost împărțit săracilor.

II. Valdeismul autentic sau prima generație de valdensi 1170-1204

Secta apare pentru prima dată în Lyon¹⁵, având o excelentă priză atât în mediul rural cât și în cel citadin. Populația laică a evului mediu era compusă în marea ei parte din persoane simple, sărace și analfabete¹⁶, în timp ce o bună parte a

¹³ Gabriel AUDISIO, *op.cit.*, p.17-18.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ După cum afirma inchiuzitorul Bernard GUI, *Manuel de l'inquisiteur*, édité et traduit par G.Mollat, avec la collaboration de G.Drioux, coll. Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age, t.1, Ed.Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1926:“Pauperes vero Lugdunum dicti seu nominati sunt a loco ubi inceptum et ortum habuit”, pp.37-38.

¹⁶ Pentru detalii asupra vieții culturale și intelectuale a omului medieval a se vedea: Aron J. GUREVICI, *Les catégories de la culture médiévale*, Ed. Gallimard, Paris, 1983; Idem, *La culture populaire au Moyen Age. « Simples et Docti »*, Ed. Aubier, Paris, 1986.

clerului uimea prin cultură, dar și prin luxul dus până la excentricism, o opulență sfidătoare care nu putea decât să fie interpretată. În aceste condiții Valdessius a fost în foarte scurt timp înconjurat de persoane care-și exprimau dorința de a-l urma și a-i împărtăși învățăturile.

Iată cum descrie inchiizitorul Bernard Gui nașterea sectei: „Secta sau erezia valdensă sau a Săracilor din Lyon a luat naștere către anul Domnului 1170. A avut ca autor responsabil un locuitor din Lyon *Valdessius* sau *Valdensis*: de unde numele sectanților săi. Era bogat; dar, după ce a abandonat toate bogățiile sale s-a hotărât să urmeze sărăcia și preceptele evanghelice, imitând pe Apostoli. A făcut să se traducă pentru propria folosință, în limba populară Evangheliile și câteva maxime din sfinții Augustin, Ieronim, Ambrozie și Grigorie, distribuite sub titlul de sentințe, așa cum obișnuiau să le numească cei care erau din sectă. Le citeau foarte des, însă fără cea mai mică urmă de inteligență; totuși infatuați, cu toate că erau puțin cultivați, ei uzurpau funcția apostolească și îndrăzneau să predice Evanghelia pe drumuri sau în piețele publice. Numitu' Valdessius sau Valdensis atrăgea în această iluzie, numeroși complici, bărbați și femei punându-i să predice în calitate de discipoli”¹⁷.

Bogăția lui Valdo l-a ajutat să întreprindă un proiect foarte curajos, și anume traducerea, Evangheliilor și a câtorva maxime celebre din Fericitul Augustin, Ieronim, Sfântul Ambrozie și Grigorie, în limba vulgară vorbită în regiunea lioneză¹⁸. Impactul acestei traduceri a fost unul de amploare. Limba latină era limba administrației și a înaltelor clase sociale, predicile erau rostite în limba latină și întreaga doctrină apuseană în aceeași limbă, ceea ce făcea ca accesul la informație și înțelegere să fie deosebit de dificil, adesea imposibil, pentru vastele mase de *ilitterati*.

Grupul, la originile sale, era centrat în jurul a două principii de bază: *predicare – sărăcie*; aceste principii au primit cu timpul alte conotații, dar ne vom ocupa de aceasta cu o altă ocazie. În această idee considerăm necesară o prezentare detaliată a primei etape din dezvoltarea sectei, atât cât izvoarele ne permit, etapă pe care alături de Kurt V. Selge o numim *valdeismul autentic*¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, p.34. „Valdensium seu Pauperum de Lugduno secta et heresis incepit circa annum Domini MCLXX; cujus actor et inventor fuit quidam civis Lugdunensis, nomine Valdesius seu Valdensis, a quo sectatores ejus fuerunt taliter nominati, qui dives rebus extitit et relictis omnibus proposuit servare paupertate met perfectionem evangelicam sicut apostoli servaverunt. Et cum fecisset conscribi sibi evangelia et aliquos alios libros de Biblia in vulgari gallico ac etiam aliquas auctoritates sanctorum Augustini, Jeronimi, Ambrosii, Gregorii ordinatas per titulos, quas ipse et sequaces sententias appellaverunt, ea sepius secum legentes et minus sane intelligentes, sensu suo inflati, cum essent modicum litterati, apostolorum sibi officium usurparunt et presumentes per vicos et plateas evangelium predicare; dictus Valdesius seu Valdesis multos homines utriusque sexus viros et mulieres ad similem presumptionem complices sibi fecit ipsosque ad predicandum tanquam discipulos emittebat.”

¹⁸ Gabrie AUDISIO, *op.cit.*, p.21.

¹⁹ Kurt V. SELGE, *La figura e l'opera di Valdez* în „Bulletino della Società di Studi Valdesi”, N° 136/1974, p.5.

După cum afirmam, unul dintre principiile de bază ale valdeismului, care poate a deranjat cel mai mult, a fost *predicarea* Evangheliei în toate locurile și în tot timpul, dacă ar fi să cităm Scriptura. Nu doar faptul că predicau îi făcea speciali, ci și faptul că predicatorii erau de ambele sexe, ceea ce dădea culoare și specific grupului, „mulieres ad similem presumptionem complices sibi fecit ipsosque ad predicandum tanquam discipulos emittebat”, după cuvintele lui Bernard Gui.

Ceea ce deranja însă Biserica Apuseană era faptul că valdensii predicau fără binecuvântare sau, așa cum o spune istoricul Christina Thouzellier, clericii, și în special cistercienii erau invidioși pe succesul concurenților lor laici²⁰. Alain de Lille, istoric al secolului al XIV-lea și cistercian totodată, îi acoperea de injurii pe valdensii, considerându-i mândri, blasfemiatori, nesupuși, scelerati, desfrânați ș.a.m.d.²¹.

În ce privește cel de-al doilea principiu, *sărăcia*, valdensii nu erau singulari, mai erau și alte secte cum erau cele ale arnaldiștilor, petrobrusienilor, henricienilor sau umililor, care și-o asumau ca fiind specifică doar lor; pare-se că acest grup nu adoptase modul simplu de viață, sărăcia, doar de dragul de a fi deosebiți de ceilalți, ci pentru a fi în conformitate cu cuvântul Evangheliei, sau mai bine zis, pentru că leaderul lor se făcea pe sine exemplu viu. Modul lor de viață, care era un exemplu pentru marea masă, i-a ajutat mult în dezvoltarea și creșterea numărului lor. Societatea în care trăiau era una a extremelor, clasele de sus satisfăcându-și toate dorințele în timp ce păturile sociale de jos se scaldau într-o mizerie de nedescris, fiecare nouă zi fiind o nouă luptă pentru supraviețuire; și pentru ca paharul să fie cu adevărat plin, le erau puse în responsabilitate și impozitele către stat și Biserică, deloc insignifiante.

II.1. Valdeismul de la grație la dizgrație

Și totuși, ne întrebăm dacă se poate vorbi de un valdeism autentic. Grupul ia naștere sub ochii încântați ai clericilor care, mult prea ocupați cu problemele materiale și culturale, de ce să nu o spunem, erau foarte mulțumiți că în sânul Bisericii lor și-a făcut prezența un grup care putea foarte ușor să lupte împotriva puternicei secte a catarilor. Nu vom insista asupra acestui subiect, dar sub aspect informativ merită să amintim că între erezia catarilor și valdeism a fost încă de la început o luptă acerbă.

Arhiepiscopul Guichard de Poitiers și Henri de Clervaux²² cardinal și legat al Curiei romane în Franța, luaseră la cunoștință de existența acestui grup și l-au

²⁰ Christine THOUZELLIER, *Catharisme et Valdeisme en Languedoc à la fin du XIIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966, p.221.

²¹ Alain de Lille, *Suma II*, I, P.L., 210, 377 C, 380 BC.

²² Henri de Clairvaux a fost al șaselea abate al Abăției cisterciene fondată de către Sf. Bernard; s-a remarcat în istorie prin două mari misiuni duse împotriva catarilor din ținutul Languedoc. Pentru mai multe detalii legate de activitatea și personalitatea sa a se vedea: B. M. Kienzle, Henry of Clairvaux and the 1178 and 1181 missions, în rev. „Heresis”, n°28/1997, pp. 63-87.

acceptat, pentru că aveau nevoie de el. Mai mult decât atât, papa Alexandru al III-lea a primit în anul 1179 o delegație condusă de Valdessius, îmbrățișându-l chiar pe acesta din urmă și dându-i binecuvântarea de a lupta împotriva ereticilor, precum și aceea de a predica, nu înainte ca acesta să depună celebra mărturisire de credință²³. Trebuie amintit că este vorba de același papă care primise pe marele sfânt catolic Thomas Becket alungat de furia regelui Henric al Angliei²⁴.

Problemele, însă, apar în anul 1180 când grupul începe să fie privit cu alți ochi de către noul arhiepiscop al Lyonului, Ioan Belles-Mains²⁵. Dorința acestui prelat de a avea totul sub control, precum și conștientizarea faptului că mult timp fusese în afara subiectului valdens, nu a făcut decât să înrăutățească raporturile dintre grup și clericii catolici. Valdensii considerau că mai bine e să asculte de Dumnezeu decât de oameni, *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* (F.Ap.5,29) și nu au respectat amenințările arhiepiscopului, prin care li se interzicea de a mai predica în locurile publice, femeilor interzicându-le absolut acest privilegiu²⁶. Istoricul Kurt V. Selge descria în următorii termeni credința valdensilor: *foi ardente et sens de la responsabilité pour le salut du prochain, voilà l'essence du mouvement vaudois dès son origine*²⁷.

Rezultatul nesupunerii, cum era și normal, a fost scoaterea din legalitate a acestui grup de oameni simpli, dar nesupuși. Astfel, în anul 1180 începe în orașul Lyon o adevărată vânătoare împotriva valdensilor, din ordinul episcopului Jean Belles-Mains. Persecuția și-au ales în schimb o regiune bine cunoscută în istoria ereziilor, și anume, Languedoc, acolo unde erau cele mai numeroase comunități de catari; dar și în părțile Italiei de nord²⁸.

Cum e și normal, apare o întrebare: de ce oare tocmai această regiune? Să o fii ales doar pentru că aceasta oferea, prin relieful ei, protecția naturală de care aveau atâtă nevoie? Și acest motiv poate fi luat în calcul, dar credem că adevăratul motiv trebuie căutat în însăși misiunea declarată a acestui grup: lupta împotriva ereticilor catari. Faptul că erau atât de mulți catari a făcut ca secta să își mute poliile de acțiune în această regiune și nu într-o alta. Trebuie amintit, de asemenea, că aici vorbim de majoritatea valdensilor și nu de acea minoritatea care din cauza persecuțiilor a părăsit teritoriile franceze și italiene. Nu trebuie ignorat nici faptul că valdensii își continuau lupta și dintr-un alt motiv, acela al recăștigării protecției Bisericii, pe care tocmai o pierduseră.

În același timp grupul Săracilor lionezi se confrunta cu probleme interne. Se pare că problemele interne apar încă pe când Valdessius era prezent între

²³ Gabriel AUDISIO, *op.cit.*, p.25.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Bernard GUI, *Le manuel...op.cit.*,p.37.

²⁶ Kurt V. SELGE, *art.cit.*, p.6.

²⁷ *Ibidem*, p.26.

²⁸ Christine THOUZELLIER, *Controverses vaudois-cathares à la fin du XIIe siècle*, în *Hérésie et hérétiques*, Ed. di Storia e letteratura, Roma, 1969, p.80.

ucenicii lui. Astfel o parte dintre valdensi, prezenți în părțile Metzului și ale Strasburgului, puternic influențați de alte dizidențe și probabil chiar de către catari, au început să atace pe verticală și pe orizontală clerul apusean, reproșându-i viața ușoară și nevrând să recunoască sacramentele celebrate de aceștia. În fața unei astfel de probleme, cu puternice influențe donatiste, Vaudès nu a avut decât o singură posibilitate: să avorteze acest grup, să-l excludă și să nu-l mai recunoască,²⁹ sperând probabil că prin acest gest va atrage simpatia și atenția Bisericii.

Anii care urmează nu îmbunătățesc cu nimic situația, ba mai mult o agravează astfel că în anul 1184 la Verona, papa Lucius al III-lea printr-un decret *Ad abolendam* condamnă o serie de erezii și obține confirmarea împăratului pentru condamnarea valdensilor ca schismatici³⁰. Este momentul în care valdensii intră în luptă deschisă cu Biserica sau mai bine zis, Biserica intră în conflict cu aceștia, dându-le prin acest sinod un ultimatum.

Curioasă este perioada cuprinsă între anii 1190 – 1204 când între valdensi și episcopii Bisericii se poartă anumite discuții, prin care cei din urmă încearcă o readucere a ereticilor în sânul Bisericii Mame. Întrunirile nu au adus nici un fel de schimbare în atitudinea Bisericii Apusene față de grupul eretic, astfel că în 1215, în urma celui de-al 4-lea conciliu Lateran, s-a aruncat o nouă anatema împotriva valdensilor, de această dată de către marele papă Inocențiu al III-lea (1198-1216), fiind numiți *eretici periculoși*. Cea mai spinoasă problemă care a dus în fapt și la condamnarea lor a fost *predicarea*. Istoricul Gabriel Audisio a văzut în aceasta o lovitură directă în monopolul deținut de către clerici asupra cuvântului: „la prétention à rompre le monopole clérical de la parole, voilà ce qui va provoquer d’abord l’étonnement, puis la réprobation, enfin la condamnation des Pauvres de Lyon par la hiérarchie ecclésiastique”³¹.

Născuți spre apusul unui secol pe care l-am numi *secolul dimineții*, plin de evenimente și schimbări importante pe plan religios și politic, valdensii nu au posibilitatea să se bucure de aprecierile Bisericii decât pentru un timp foarte scurt. Anul 1170 este consemnat de majoritatea istoricilor ca fiind anul nașterii acestui grup. La nici zece ani de la fondarea lor, Biserica, după experiența nefericită legată de catari, îi ia rapid în considerare, astfel că în anul 1180, papa Alexandru al III-lea convocă pe Valdessius la Roma, Lucius al III-lea îi numește *schismatici* iar Inocențiu al III-lea *eretici periculoși*. Din acel moment și până la mijlocul secolului al XVI-lea valdensii vor forma unul dintre cele mai vândute grupuri eretice ale perioadei medievale. Acest moment a marcat și încheierea primei etape din dezvoltarea grupului Săracilor lionezi, perioada valdeismului autentic.

²⁹ Jean GONNET, Amedeo MOLNAR, *Les vaudois au Moyen Age*, Ed. Subalpina-Torre Pellice, Torino, 1974, pp.46-47.

³⁰ Gabriel AUDISIO, *op.cit.*, p.45.

³¹ Antoine DONDAINE, *op.cit.*, p.190.

Concluzii

Spre deosebire de alte grupări contemporane valdeismului, acesta nu s-a născut din ideea de a oferi credincioșilor o variantă la Biserica Romană și nici din dorința lui Valdessius de a avea în mâinile sale puterea sacerdotală. Se născuse din dorința de a schimba moravurile, de a da un nou tonus comunității. În strategia valdensilor am identificat mai multe greșeli, dintre care două le-au fost capitale: a) nesupunerea față de Instituția cea mai puternică și mai influentă a evului mediu; b) predicarea neautorizată. Prima contrazicea chiar principiile biblice pe care erezia le invoca, supunerea față de mai marii lor, iar a doua nu era altceva decât o sfidare a adevărului.

În ce privește numele fondatorului valdensilor vom rămâne la opinia lui Jean Duvernoy și Giovanni Gonnet, și anume, că acesta era Valdès, Valdens sau Valdessius așa cum numele lui este pomenit în procesele inchizitoriale ale lui Bernard de Gui sau în mărturisirea de credință semnată *ego Valdessius*.

Totodată, nu există dubii asupra faptului că erezia valdensă, la începuturile sale, a constituit doar un grup de credincioși, mai pioși, al căror leader nu nutrea dorința de putere pe care o putem observa la fondatorii altor secte. Putem afirma că valdensii se asemănau mai degrabă ordinelor mendicante, care de fapt le vor și lua locul în lupta contra catarilor, și care, de altfel, vor deveni cei mai aprigi prigonitori ai valdensilor.

Într-o altă ordine de idei, dacă Valdessius ar fi acceptat să intre în cler cu siguranță soarta lui ar fi fost alta, poate asemănătoare cu cea a lui Francisc de Asissi sau Dominic de Guzman, dar dorința lui de a rămâne un laic, de a nu intra în cler au constituit o cauză verificată în nerecunoașterea grupului și trecerea lui la o altă strategie de dezvoltare, după cum vom vedea într-un articol viitor.

BIBLIOGRAFIE

Cărți

1. AUDISIO, Gabriel, *Les vaudois, histoire d'une dissidence XIIIe-XVIe siècle*, Ed. Fayard, Paris, 1998.
2. DONDAINE, Antoine, *Les hérésies et l'Inquisition, documents et études*, édité par Yve DOSSAT, Ed. Variorum, Hampshire, 1990.
3. GUI, Bernard, *Manuel de l'inquisiteur*, édité et traduit par G.Mollat, avec la collaboration de G.Drioux, coll. Les classiques de l'Histoire de France au Moyen Age, t.1, Ed. Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1926
4. GUREVICI, Aron J., *Les catégories de la culture médiévale*, Ed. Gallimard, Paris, 1983.
5. GONNET, Jean; MOLNAR, Amedeo, *Les vaudois au Moyen Age*, Ed. Subalpina-Torre Pellice, Torino, 1974.
6. THOUZELLIER, Christine, *Catharisme et Valdeisme en Languedoc à la fin du XIIIe et au début du XIIIe siècle*, Paris, 1966.

Studii și articole

1. DUVERNOY, Jean, *Les origines du mouvement Vaudois* în „HERESIS”- *revue d'héresiologie médiévale*, No 13-14/1989.
2. SELGE, -V. Kurt, *La figura e l'opera di Valdez* în „Bulletino della Società di Studi Valdesi”, N° 136/1974.
3. THOUZELLIER, Christine, *Controverses vaudois-cathares à la fin du XIIIe siècle*, în *Hérésie et hérétiques*, Ed. di Storia e letteratura, Roma, 1969, p.84.

REPOȘURI ADUSE SFÂNTULUI IOAN GURĂ DE AUR ÎN TEOLOGIA VESTICĂ

MIRCEA BIDIAN

ZUSAMMENFASSUNG. Die dem Heilige Johannes Chrisostomus von der abendländischen Theologie gebrachten Vorwürfe. Im vorliegenden Artikel geht um die fünf Vorwürfe, die dem Heiligen Johannes Chrisostomus von der abendländisch – patristischen und historischen Untersuchungen gebracht wurden (natürlich werden von euch dazu kurze Analyse gemacht). Diese Vorwürfe sind: die Annahme des Stuhles von Konstantinopel, keine Wichtigkeit im Bereich der dogmatisch-christlichen Theologie des Johannes Chrisostomus, der Eingriff in die Ephesus und Kleinasien Kirche (obwohl Johannes Chrisostomus keine Behörde in diesem Gebiet gehabt hätte), die Beziehung mit der ägyptischen Mönchen und endlich, die Stützung des päpstlichen Primat.

Este binecunoscută viața deosebită și caracterul moral cu totul aparte al Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu este ușor să rămâi ferm ancorat în curăția faptelor și a atitudinilor tale, așa cum cere mai presus de orice, mărturisirea dezinteresată a Evangheliei și slujirea necondiționată a semenului, și prin el, al lui Hristos, mai ales atunci când împrejurările îți cer să faci acestea de pe o poziție de înaltă răspundere bisericească și chiar civilă, cum era aceea a îndeplinirii slujirii de patriarh al celebrei capitale bizantine. Sfântul Ioan a făcut-o, și spre bucuria și întărirea noastră, într-un mod așa de minunat, încât nu putem decât să admirăm fără rezerve tăria sa de caracter, curăția viețuirii și a faptelor sale, deși în permanent, în calitate de episcop al Constantinopolului, era supus unor nenumărate presiuni venite din multe direcții, dar mai ales din partea puterii imperiale. Cu toate acestea, în teologia vestică (patristică și istorică), Sfântului Ioan Gură de Aur i se aduc unele reproșuri, legate întâi și întâi de îndeplinirea responsabilității sale de patriarh al capitalei bizantine, și abia apoi, privitoare la modul în care el a înțeles să gândească și să viețuiască. În cele ce urmează, ne vom opri asupra a cinci dintre aceste reproșuri, bineînțeles, cu observațiile de rigoare – chiar dacă ele vor fi făcute într-un mod rezumativ.

I. Acceptarea scaunului patriarhal din Constantinopol, în ciuda faptului că îi lipsea „discernământul politic și abilitatea tactică”¹.

În asemenea funcțiune, de o însemnătate atât de mare, de altfel, postul cheie în politica bisericească a vremii respective în Imperiul Roman de Răsărit, nu

¹ Hans von Campenhausen - *Griechische Kirchenväter*, Dritte Auflage, Stuttgart, Kohlhamer, 1961, p. 145. Vezi și traducerea în limba română: Hans von Campenhausen, *Părinți greci*, traducere din limba germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Ed. Humanitas, Buc., 2005, p. 208.

erau suficiente, se spune, darurile sale spirituale - cu totul excepționale², caracterul său conștiincios și energia sa misionară. Toate acestea mai aveau nevoie de ceva, și anume, de diplomație și răbdare pentru a putea face față intrigilor, reacțiilor adverse – deloc puține, și pentru a putea păstra un raport echilibrat între reprezentanții puterii laice și Biserică, pe de o parte, și chiar în sânul Bisericii ca atare, pe de altă parte. Așadar, pe scaunul constantinopolitan, se putea impune numai acela care, știa să abordeze cu mult discernământ situația politică existentă, și cu multă abilitate problemele interne ale Bisericii. „Caracterul său mult prea conștiincios și energic pentru a nu lua în serios datoria conducerii și administrației bisericești, impusă de altfel de funcția sa, l-a făcut părtaș la tot felul de îndatoriri și conflicte, care nu puteau să ducă în definitiv, decât la propriul său eșec”³. Cu alte cuvinte, aceste conflicte, situații tensionate din Constantinopolul sfârșitului de secol IV și începutului de secol V, puteau fi, dacă nu întru totul evitate, cel puțin reduse ca intensitate, dacă, deja vestitul predicator al bisericii principale din Antiohia, de la bun început, nu ar fi acceptat scaunul de patriarh.

La acest reproș, se cuvine să facem câteva precizări. Este adevărat că Sfântul Ioan Gură de Aur nu era atât de calculat și de reținut precum Sfântul Vasile cel Mare de exemplu - deși amândoi erau înclinați spre acțiune și plini de entuziasm - ceea ce a condus iminent la imposibilitatea creării și menținerii unor raporturi de perfectă înțelegere cu contemporanii săi bisericești și civili. Să spunem însă clar, că această „înțelegere” nu era posibilă decât numai cu acceptarea compromisului politic, moral sau de altă natură, și de la bun început, trebuie să știm și să fim convinși de un lucru: Sfântul Ioan nu era nici pe departe omul unei asemenea atitudini.

Mergând pe linia logicii reproșului adus mai sus Sfântului Ioan Gură de Aur, nu putem să nu ne punem următoarele întrebări:

1. Ocuparea unei asemenea funcțiuni în cadrul Bisericii, cum era aceea de episcop al capitalei, presupunea numai caractere maleabile, dispuse mereu la compromisuri, cu alte cuvinte, politicieni abili, capabili oricând să găsească o soluție de mijloc – soluție care, așa cum ne dovedește realitatea istorică, mai mereu se substituia adevărilor și principiilor creștine, sau cel puțin, ignora o parte din ele - numai și numai, pentru ca, între Biserică și Stat, sau chiar numai în interiorul Bisericii, să fie pace și liniste, așadar, să fie evitat conflictul, indiferent de natura lui?

2. Oare un patriarh care corespundea întru totul concepției mai sus amintite (abil, diplomat...), nu prezenta un pericol cel puțin la fel de mare - în special pentru dogma, morala și rânduiala Bisericii - precum alegerea unui om de felul lui Ioan: ireproșabil moral, dornic de acțiune, întâi și întâi în folosul Bisericii, și apoi al

² Despre calitățile spirituale excepționale și caracterul doșebit al Sfântului Ioan Gură de Aur a se vedea: panegiricul sfântului, tradus și comentat de Laurence Brottier în *Figures de l'évêque idéal*, Traduction du grec ancien et commenté par Laurence Brotier, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2004.; excelenta biografie realizată de Rudolf Brändle - *Johannes Chrisostomus: Bischof-Reformer-Martyrer*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1999.

³ Hans von Campenhausen - *Op. Cit.*, p. 208.

omului în sine, dar e adevărat, direct și prea puțin dispus la compromisuri sau alte manevre diplomatice, atât în ceea ce privește puterea civilă, cât și privitor la slujitorii propriei biserici (indiferent de rangul lor)?

3. Dacă Sfântul Ioan ar fi fost politicianul abil, „potrivit” pentru scaunul patriarhal, nu cumva i s-ar fi adus, din contră, reproșul - cum de altfel se aduce multor patriarhi bizantini⁴ – că ar fi fost mai mult un om al politicului, prea mult supus puterii imperiale, sau prea puțin dispus pentru a păstra cu orice preț independența Bisericii creștine, învățătura ei, principiile ei morale, și pe lângă toate acestea, ca făcând prea puțin pentru bunul mers al vieții Bisericii, pentru curăția și îmbogățirea duhovnicească a credincioșilor și, în special, a slujitorilor ei?

În al doilea rând, deși Campenhausen subscrie ideii incompatibilității Sfântului Ioan Gură de Aur cu funcția de patriarh al Constantinopolului – din motivele mai sus numite, tot el este cel care, pe lângă faptul că îi face un tablou de-a dreptul fascinant lui Ioan, scoțând la iveală frumoasele lui calități⁵, mai amintește un adevăr, menit la urma urmei să-l disculpe de reproșul adus mai înainte. El zice că: „împotriva vointei lui (a lui Ioan), datorită darurilor strălucite pe care le poseda, a iubirii și admirației trezite în inimile contemporanilor săi, a făcut să fie înălțat pe culmea celei mai înalte funcțiuni, și anume postul cheie din politica bisericească”⁶. Cu alte cuvinte, Sfântul Ioan nu și-a dorit scaunul de patriarh, calitățile sale alese au fost cele care l-au recomandat pentru respectiva funcție ierarhică, sau mai corect spus, l-au impus fără voia sa în scaunul patriarhal⁷, el nefăcând altceva decât să-și ia foarte în serios atribuțiile înaltei dregătorii, spunem din nou, ce i-a fost impusă peste noapte. Această atitudine, înainte de orice, fusese determinată, cum s-a amintit deja, nu de oarecare jocuri de culise sau de oarecare interese personale la care Ioan să fi subscris, ci tocmai de minunatele sale însușiri morale și intelectuale, fundamentale la urma urmei pentru orice sacerdot al Bisericii, cu atât mai mult pentru cel care ocupa o demnitate atât de înaltă precum cea a scaunului patriarhal din capitala bizantină. Luce Pietri și Laurence Brottier, completați de Christoph Markschis⁸, mergând pe firul evenimentelor istorice legate de alegerea în funcția de

⁴ Vezi Ralph-Johanes Lilie - *Die Patriarchen der iconoclastischen Zeit*, Berliner byzantinische Studien, Band 5, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 1999; Vera von Falkenhausen - *Episcopul*, în Guglielmo Cavallo - *Omul bizantin*, traducere de Ion Mircea, postfață de Claudia Țița-Mircea, Ed. Polirom, Iași, 2000, p.197-222.

⁵ Adolf von Campenhausen - *Op. Cit.*, p.207-230.

⁶ Cf. *Ibidem*, p.218.

⁷ *Quellenbuch zur Kirchengeschichte*, Band I-II(Von der Urgemeinde bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts), Herausgegeben von prof. Dr. Hermann Schuster, dr. Karl Ringshausen und dr. Walter Tebbe, 3. Auflage, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main-Berlin-Bonn, 1960, p. 12.

⁸ Luce Pietri; Laurence Brottier - *Der Preis der Einheit: Johannes Chrysostomus und das „theodosianische” System*, în *Die Geschichte des Christtums*, Herausgegeben von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard; Deutsche Ausgabe herausgegeben von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Ktetschmar, Kurt Meier, Heribert Smolinski, , Band II – *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Herder, Freiburg-Basel- Wien, 2005, p. 552-567.

patriarh al Sfântului Ioan Gură de Aur, îl absolvă total pe venerabilul părinte, de acuza de a fi acceptat respectiva funcție, subliniind încă o dată că, dincolo de faptul de a nu i se putea aduce lui Ioan nici un reproș legat de ținuta sa morală, intelectuală sau duhovnicească, el a fost pur și simplu impus pe scaunul patriarhal din capitala bizantină, fără ca să-și fi dorit lucrul acesta, ba mai mult, fără măcar să i se fi cerut în prealabil consensul. Realitatea istorică prezentată de cercetătorii mai sus amintiți, a fost următoarea: „prin activitățile sale catehetice și de asistență spirituală din Antiohia, Sfântul Ioan Gură de Aur se făcuse demult cunoscut înafara orașului său, însă persoana sa, nu părea cu nimic să rețină atenția intrigilor care aveau loc la Constantinopol odată cu moartea episcopului Nectarie, la 26 septembrie 397. Alegerea noului patriarh era o problemă foarte disputată, candidații apăreau din multe părți, ceea ce arată înaintea de orice, importanța ocupării scaunului rămas vacant. Candidatul cel mai plin de speranță era preotul Isidor din Alexandria, susținut de patriarhul său, Teofil. Se voia așadar, instalarea unui episcop alexandrin, prin care Teofil ar fi câștigat extrem de mult în fața rivalilor săi din est și nu numai⁹. Însă, ambițiile patriarhului Teofil au fost tulburate de eunucul Eutropius, ce avea mare influență asupra împăratului Arcadie, sau mai bine spus, era cel care, în realitate, avea frâiele puterii politice în mâinile sale. El l-a determinat pe împărat, în mod surprinzător, să-și încline opțiunea pentru Ioan. Reputația acestuia de predicator și de ascet, au făcut să fie propus pentru respectivul post, iar clericii și credincioșii capitalei, deopotrivă, au fost de acord. În scaun era dorit un om curat, ce nu făcea parte din nici un fel grupare de interes, iar Ioan era mai mult decât omul potrivit¹⁰. După ce el a fost acceptat de clerul și credincioșii din capitală, solii trimisi de Eutropiu au plecat la Antiohia, de unde, fără nici un fel de explicație, l-au adus pe Ioan în capitală pentru a ocupa scaunul episcopal. Astfel, planurile lui Teofil al Alexandriei au eșuat, dar el n-a încetat să continue cu amenințările. În felul acesta, Ioan a fost ales episcop al capitalei, fără voia sa”¹¹. El fusese adus în capitală fără să fi cunoscut nici măcar motivul pentru care e nevoit să vină la Constantinopol¹², și cu atât mai puțin fără să-și fi dat consimțământul pentru ocuparea scaunului de patriarh. A fost sfințit ca episcop al „noii Rome” în data de 26 februarie 398, chiar de către patriarhul Teofil¹³.

⁹ E vorba de rivalitatea față de celelalte patriarhate istorice, și în special față de patriarhatul Constantinopolului, care la Sinodul II ecumenic fusese trecut pe locul II, după scaunul Romei.

¹⁰ Ironia sorții făcea ca Ioan, oponentul oricăror jocuri de culise în ceea ce-i privea pe demnitarii bisericești, să fie ales în urma unui astfel de joc, condus de data aceasta de Eutropie.

¹¹ Luce Pietri; Laurence Brotier- *Op. Cit.*, p.256-257.

¹² Gilbert Dagron -*Naissance d'une capitale: Constantinople es ses institutions de 330 à 451*, Paris, Press universitaire de France 1974, p. 464.

¹³ Luce Pietri; Laurence Brotier, *Op. Cit.*, p.257. ; Nicolae Chifăr - *Sfântul Ioan Gură de Aur-modelul preotului și teologului desăvârșit*, în volumul *Teologie și spiritualitate patristică*, Ed Trinitas, Iași, 2002 p.90. Bineînțeles că Teofil nu l-a hirotonit de bună voie pe Ioan ca episcop al Constantinopolului. A fost dorința împăratului, la care episcopul alexandrin nu a avut de ales.

Acestea fiind spuse, și cunoscând în plus modul exemplar în care Ioan a păstorit biserica constantinopolitană, rămâne întrebarea: ce vină a avut Ioan pentru acceptarea scaunului episcopal din Constantinopol? Răspunsul e unul singur: nici una.

II. Se reproșează Sfântului Ioan Gură de Aur, că nu a avut nici o relevanță în chestiunea problemelor dogmatice ale timpului său, așadar, cel puțin din punct de vedere doctrinar, nu avem de a face cu un teolog autentic, în sensul în care, acest apelativ este atribuit marilor săi înaintași și contemporani (în special capadocienilor).

Gustave Bardy, analizând importanța Sfântului Ioan Gură de Aur din perspectivă doctrinară, a declarat pur și simplu: „abia cu greu i s-ar putea acorda ceva spațiu Sf. Ioan în istoria dogmelor, și dacă s-ar întâmpla acest lucru, spațiul respectiv ar fi unul foarte restrâns. Poate, zice el mai departe, și atât e prea mult. Se poate face istoria dogmelor creștine fără ca numele lui Ioan să fie pomenit¹⁴. Hrisostomos Baur prezintă trei motive pentru care Ioan n-a avut greutatea teologică a părinților anteriori sau contemporani lui:

1. nu era înclinat spre speculație.
2. relativa liniște doctrinară din timpul său.
3. dorința poporului de a asculta altceva (predici, zice el) decât interminabilele dispute doctrinare, de care secolul IV fusese plin¹⁵.

Dincolo de faptul că aceste afirmații au darul de a-l pune pe Sfântul Ioan Gură de Aur într-o lumină mai favorabilă în ceea ce privește activitatea sa pe tărâm doctrinar, ele trebuie privite cu rezerva cuvenită, deoarece nu reflectă întru toate adevărul referitor la activitatea și importanța sfântului în domeniul învățaturii de credință. Tot Bardy, aduce cuvinte frumoase referitoare la activitatea lui Ioan, dar care în același timp, privite cu atenție, știrbesc ceva din ceea ce el a fost cu adevărat. El spune „Ioan nu era un învățător al cugetării frumoase, ci unul al trăirii, al viețuirii frumoase”¹⁶. Nu vom spune aici decât că Sfântul Ioan, nu numai că a trăit frumos, dar a și cugetat la fel de frumos, de curat și de adânc, cugetarea sa însăși fiind un rod al frumoasei sale viețuirii. Hans von Campenhausen nu putea trece cu vederea problema legată de doctrina Sfântului Ioan și notează și el: „Ioan Hrisostomul nu este un martir al Ortodoxiei, căci problema dogmatică nu joacă un rol important în lupta vieții sale. Dar, zice profesorul german, el este prototipul unui om al Bisericii, care rămâne fidel până la capăt datoriei spirituale implicate de funcția sa, și de aceea, el ar socoti o trădare orice atenție acordată circumstanțelor politice și dorințelor mai marilor acestei lumi”¹⁷.

¹⁴ Gustave Bardy - *Saint Jean Chrysostome*, în *Dictionaire de Théologie Catholique*, tom VIII, Paris, 1924, col. 672.

¹⁵ Chrysostomos Baur - *Der Heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Herber Verlag, München, Band I, 1929, p. 293-294.

¹⁶ G. Bardy - *Op. Cit.*, col 672.

¹⁷ Adolf von Campenhausen - *Op. Cit.*, p. 208.

Deși se recunoaște că Sfântul Ioan Gură de Aur nu prezintă un interes cu totul special în domeniul doctrinei, el rămâne fidel ortodoxiei Bisericii, pe care a transpus-o cu multă sârguință în practică. Baur atrage atenția asupra unui lucru: „cu toate că Ioan nu e un creator prea original în domeniul speculației teologice sau filosofice (deși avusese dascăli de seama în aceste domenii - Andragathius la filosofie, Diodor al Tarsului și ascetul Carterios, la teologie¹⁸), el este citat de două sinoade ecumenice: de sinodul IV (cu privire la unirea firilor în persoana Mântuitorului) și de sinodul de la Niceea (în privința cinstirii sfințelor icoane). Mai mult, Ioan e un martor prețios al credinței și teologiei din vremea sa, pe care le reflectă fidel în operele sale. Dacă părinții de la aceste două sinoade ecumenice l-au luat ca autoritate în problemele doctrinare dezbătute de ei, atunci mai poate fi neglijată importanța rolului său în spațiul dogmatic? Biserica l-a numit și ea ca fiind „învățător al lumii” (troparul Sfinților Trei Ierarhi), alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazians.

Apoi, interpretarea Sfințelor Scripturi cerea putere de pătrundere, tact, claritate excepțională asupra înțelesurilor slovelor tâlcuite, iar modul în care Ioan a făcut acest lucru reflectă în mod indiscutabil o gândire doctrinară lipsită de reproș. Este adevărat că, de exemplu Ieronim, Fericitul Augustin sau Sfântul Ambrozie l-au depășit pe Sfântul Ioan în ceea ce privește capacitatea de speculație, în schimb, ei au rămas mult în urma lui în domeniul activității misionare și al spiritului practic, pe care Ioan le pune întru totul în lucrarea sa de a transforma oamenii în forțe vii ale binelui. Așadar, domeniul în care Ioan a activat cu preponderență, a fost acela al practicii. Dacă Sfântul Grigorie de Nazians avea o putere extraordinară de speculație în domeniul sensibil și totodată periculos al dogmaticii, Sfântul Ioan Gură de Aur e caracterizat prin excelență printr-o „inepuizabilă energie activă în teologia practică”¹⁹.

Cu toate acestea, Sfântul Ioan pune foarte adânc problema cunoașterii lui Dumnezeu în operele sale, în special în cele 12 omilii numite *Contra anomeilor, despre neputința de a-l înțelege pe Dumnezeu*²⁰ și, deloc de neglijat, este în scrierile sale problema Sfințelor Taine, în special Taina Sfintei Euharistii sau Sfânta Taină a Preoției. Asupra acesteia din urmă, el s-a oprit cu foarte multă atenție și profunzime, oferind creștinătății una dintre cele mai alese nestemate ale literaturii patristice²¹, și anume minunatul său tratat *Despre preoție*²².

¹⁸ Vezi B. Altaner și A. Stuiber - *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Herder, Freiburg im Bressgau, 1993, p. 322;

¹⁹ I. G. Coman - *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice”, an IX (1957), nr. 9-10, p. 595.

²⁰ Saint Jean Chrysostome - *Sur l'incomprehensibilité de Dieu*, în „Sources Chrétiennes”, tom 28, Paris, 1951.

²¹ Scriere ce a influențat și dominat peste veacuri concepția creștină privitoare la preoție, atât în est (adică în ortodoxie), cât și în vest (în catolicism). Vezi Hans Georg Thümel - *Die Kirche des Ostens im 3. und 4. Jahrhundert* (Kapitel: *Die Kirche an der Wende zum 5. Jahrhundert: Johannes Chrysostomos*), 1. Auflage, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1988, p. 127.

Cuvintele părintelui I. G. Coman, conștient de reproșurile aduse Sfântului Ioan Gură de Aur privitoare la contribuția sa doctrinară, credem că sunt o concluzie adecvată pe marginea discuției de mai sus: „dacă cineva ar dezvolta cu grijă ideile doctrinare ale Sf. Ioan Gură de Aur din opera sa exegetică, ar alcătui o dogmatică nu mai puțin voluminoasă și interesantă decât cea care se desprinde din catehezele Sf. Chiril al Ierusalimului, sau din cele ale Sf. Niceta de Remesiana... Sfântul Ioan făcea o dogmatică aplicată”²³.

III. Implicarea în problemele Asiei Mici și călătoria la Efes.

Alături de legătura Sf. Ioan Gură de Aur cu monahii egipteni, implicarea sa în problemele Asiei Mici și călătoria făcută la Efes, sunt considerate ca fiind definitive pentru înlăturarea, condamnarea, exilul și până la urmă, moartea sa destul de prematură.

Ce s-a întâmplat de fapt? Cearta din Efes, căci acesta era motivul, care l-a determinat pe Ioan să călătorească într-acolo, a izbucnit în primăvara anului 400. Pe atunci, în jur de 20 de episcopi din Asia erau, din diverse motive, în Constantinopol. De fapt, motivul real era acela de a-i cere lui Ioan să intervină în stoparea simoniei și a abuzurilor practicate de episcopul Efesului. Ei au rămas la Constantinopol mai multă vreme. Într-o duminică, pe când aceștia erau adunați la Sfântul Ion Gură de Aur, unul dintre ei l-a acuzat pe Antoninus al Efesului de simonie și de alte acte nedemne pentru un episcop²⁴. Adunarea s-a transformat spontan în sinod, și s-a hotărât să se facă o cercetare cu privire la acuzele aduse lui Antoninus. Prin acest apel la episcopul Constantinopolului, se recunoștea practic puterea lui de a decide într-o problemă religioasă apărută în Asia Mică și în special în Efes. Imediat au fost trimiși trei inspecitori în Asia, dar unul dintre ei a raportat - intimidat fiind de episcopul Antoninus - că el nu a găsit în realitate nici una dintre acuzele aduse de episcopii asiatici, problema fiind, în felul acesta, încheiată. Dar numai pentru scurt timp, deoarece Antoninus moare în 401, iar episcopii din Asia Mică reînnoiesc cererea lor ca episcopul Constantinopolului să meargă la Efes, pentru a influența în bine organizarea bisericii de acolo, sau cel puțin, pentru a se implica personal în alegerea noului episcop, și bineînțeles, pentru hirotonirea lui. Ioan a călătorit pe mare la Efes, a adunat un sinod acolo, în timpul căruia a fost ales ca urmaș al lui Antoninus, propriul său diacon, Herakleidas. Tot acum, Eusebiu al Valentinopolinului, i-a acuzat de simonie pe mai mulți confrăți ai săi, hirotoniți de către Antoninus. După ce aceștia au fost cercetați și găsiți vinovați, au fost demși din scaunele lor²⁵. La întoarcere, Ioan a înlocuit mai mulți episcopi novațieni și quartodecimani. El nu

²² Sfântul Ioan Gură de Aur - *Despre preoție*, traducere, introducere și note de pr. Dumitru Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., Buc., 1998.

²³ I.G. Coman - *Op. Cit.*, p. 607.

²⁴ L. Pietri; L. Brotier - *Op. Cit.*, p.561.

²⁵ Se pare că a fost vorba de 6 episcopi, deși istoricul bisericesc Socrate vorbește de un număr mai mare.

a acționat de data aceasta în virtutea solicitării exprese a comunităților respective, ci în virtutea recunoașterii jurisdicției sale în acest teritoriu. Respectivul act a fost înțeles de sinoadele care l-au condamnat pe Ioan (și de teologii moderni, care îi reproșează acțiunea sa) ca un abuz de putere. Inițiativa Sfântului Ioan Gură de Aur de a interveni în teritorii care nu țineau în mod explicit de jurisdicția Constantinopolului, fără să fie solicitat, este considerată drept momentul nașterii patriarhatului de Constantinopol, a cărui jurisdicție asupra Traciei, Asiei și Pontului a fost recunoscută oficial abia la Sinodul IV ecumenic (Calcedon, 451)²⁶. Modelul expansiunii patriarhatului de Constantinopol era tocmai patriarhatul Antiohiei, al cărui patriarh, Teofil, la aflarea faptelor lui Ioan, la acuzat pe acesta de abuz. De data aceasta, Teofil mai avea doi aliați, extrem de puternici, ce nu puteau decât să-i asigure reușita mașinațiunilor sale. E vorba de Eutropiu și de împărăteasa Evdochia, în fața cărora Ioan căzuse între timp în dizgrație.

Deși patriarhatului de Constantinopol i se recunoaște jurisdicția asupra Traciei, Asiei și Pontului la 50 de ani de la intervenția Sfântului Ioan în provinciile Asiei Mici, acuzele împotriva gestului său nu erau într-un tot îndreptățite. Înfii, era vorba de episcopi acuzați de simonie sau erezie, împotriva cărora nimeni nu făcuse nimic, iar în al doilea rând, jurisdicția episcopatelor și a patriarhatelor nu era pe atunci foarte bine delimitată. La Sinodul II Ecumenic se recunoscuse episcopului „Noii Rome” primul rang după episcopul occidental al „Vechii Rome”²⁷. Cu toate că raporturile lui cu mitropoliții vecini rămân neclare, în acest sens acuzele putând să aibă o oarecare îndreptățire, episcopul de Constantinopol deținea de fapt autoritatea deplină într-un oraș tăiat de regiunea învecinată, intervenția lui Ioan fiind așadar, pe deplin justificată. Gestul Sfântului Ioan, chiar dacă a fost îndreptățit, îl va costa foarte scump (va fi de fapt începutul sfârșitului său), căci Teofil al Alexandriei, întărit de acțiunea lui Ioan, va reuși să obțină în scurt timp înlăturarea și exilarea sa.

IV. Implicarea (din lipsă de tact sau intuiție) în cearta origenistă, sau mai exact, implicarea în problema călugărilor egipteni.

Cu alte cuvinte, Sf. Ioan Gură de Aur i se aduce reproșul de a fi fost părtaș la protejarea călugărilor origeniști, catalogați de Teofil al Antiohiei ca fiind eretici, și expulzați de el din Egipt. Dacă Teofil, și în speță Biserica Alexandriei, îi considerase pe monahii origeniști eretici, iar Sfântul Ioan i-a protejat, atunci, în virtutea celei mai elementare logici, el se făcuse părtaș la erezia lor. Trebuie reținut că, deși după momentul Efes și Asia Mică, și după tensionarea relației cu Eutropiu și cu Evdochia, starea conflictuală dintre Teofil și Ioan pe de o parte, și dintre Teofil și curtea imperială pe de altă parte, nu evoluase într-un sens negativ extrem pentru episcopul Constantinopolului. Conflictul s-a acutizat abia cu venirea călugărilor

²⁶ L. Pietri; L. Brotier - *Op.cit.*, p. 562.

²⁷ Treadgold Warren - *O scurtă istorie a Bizanțului*, traducere de Mirella Acsente, Ed. Artemis, Buc., 2003, p. 44.

egipteni la Constantinopol și cu chemarea lui Teofil în capitala imperiului pentru un proces ce urma să pună capăt divergențelor dintre patriarhul Alexandriei și călugării prigoniți de el. Acesta a fost și momentul în care alți episcopi s-au aliat cu Teofil împotriva Sfântului Ioan.

Acuzând pe Teofil de guvernare abuzivă și de faptul că le pricinuieste suferințe nedrepte, călugării egipteni caută ajutor la Ioan²⁸. Ioan nu a fost nici pe departe atât de naiv, încât să nu conștientizeze pericolul ce putea veni din situația creată. El nu i-a primit în biserică, dar a încercat să-i liniștească și le-a oferit adăpost înafara clădirilor oficiale ale Bisericii²⁹. Așadar a fost precaut. Ioan îi scrisese episcopului alexandrin o epistolă corectă și politicoasă, și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a aplana conflictul³⁰. Teofil refuză orice conciliere, iar Ioan nu mai face nici un fel de pas mai departe. Călugării egipteni însă, găsesc înțelegere la guvern, care le-a ascultat doleanța și a convocat un sinod la Constantinopol, în fața căruia Teofil trebuia să apară ca reclamant, iar Ioan să dea verdictul³¹. Teofil și-a trimis întâi reprezentanți la Constantinopol pentru a lua parte la sinod, însă împăratul Arcadie, la intervenția împărătesei Evdochia, i-a refuzat³², rugând în mod expres ca patriarhul Alexandriei să se prezinte personal la sinod. Înainte de a-și face apariția în Constantinopol, Teofil îl trimite în capitală pe Epifanie al Salaminei, marele luptător împotriva ereticilor și autor el însuși de tratate antieretice³³. El trebuia să-i convingă pe episcopii adunați că Ioan însuși e un eretic. Teofil va lua contact cu episcopii adunați, pe mulți dintre ei atrăgându-i de partea sa (pe unii i-a plătit, alora le-a făcut daruri, iar pe alții i-a atras cu vorbe micișoare...). Mai mult, a răspândit - foarte eficient - predici jignitoare la adresa împărătesei, predici care conțineau numai în parte cuvintele lui Ioan, și abia apoi și-a făcut apariția în capitală, însoțit fiind de episcopii săi. În acest moment, sfârșitul patriarhului din Constantinopol era aproape.

Din smerenie, și dorind poate în acest fel să-l împace pe Teofil, Ioan se declară incompetent pntu a prezida judecata³⁴, ceea ce însă, nu-l va domoli câtuși

²⁸ L. Pietri; L. Brottier - *Op. Cit.* p. 562.

²⁹ Adolf von Campenhausen - *Op. Cit.*, p.222.

³⁰ *Ibidem.*, p.222.

³¹ L. Pietri; L. Brottier - *Op. Cit.*, p. 562-563.

³² Împărăteasa, unul dintre cei mai înverșunați dușmani ai lui Ioan în acea vreme, dorea ca patriarhul alexandrin să vină personal la Constantinopol, tocmai pentru ca prin el, să-l poată înlătura pe Ioan - criticul necruțător al fastului și necuviinței, de care împărăteasa și doamnele din cercul apropiat ei dădeau dovadă.

³³ Mai pe larg despre acest episod la W. A. Bienert - *Origenes im Werk des Epifanes*, Princenton, 1992, p. 86-104.

³⁴ Ioan putea folosi momentul pentru a tranșa situația în favoarea lui, mai ales că în acea clipă, Eutropie - pe care îl ocrotise de pedeapsa imperială - încă îi mai era favorabil. Cu un adevărat spirit nobil și doritor de liniște, el nu a făcut-o, semnându-și prin aceasta condamnarea cu propria sa mână, căci Teofil nu era omul care să plătească un asemenea gest cu aceeași monedă.

de puțin pe patriarhul alexandrin³⁵. Ioan va fi condamnat în sinodul de la Stejar(403) - sinod convocat de Teofil - și apoi exilat.

Revenind la reproșul adus Sfântului Ioan de a fi intrat în contact cu călugării origeniști și de a-i fi sprijinit pe aceștia, e evident că el nu a făcut altceva decât să dea dovadă de înțelegere pentru niște monahi în mod real prizoniți de Teofil și să încerce să liniștească spiritele, în chipul cel mai firesc cu putință, mai ales că demnitatea sa de episcop al capitalei îi îngăduia acest lucru, dacă nu chiar, îi impunea. El nu i-a primit în biserică, nici în clădirile episcopale, și nici de departe nu le-a susținut ideile – nu era atât de naiv – însă, pur și simplu din sentimente de solidaritate omenească, le-a găsit adăpost în oraș și a încercat să detensioneze, absolut dezinteresat, conflictul dintre ei și episcopul lor. Din păcate, deznodământul i-a fost total împotriva, și aceasta, datorită întâi și întâi confratelui său din aceeași demnitate ierarhică, și anume patriarhului Teofil al Alexandriei.

V. Susținerea primatului papal.

H. Marini și alături de el și alți teologi catolici³⁶, susțin faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur a fost unul dintre cei care au recunoscut primatul scaunului roman. Chrisostomos Baur ia atitudine contrară în lucrarea sa amintită deja de noi, iar B. Altaner și A. Stuiber în tratatul lor de patrologie, analizând posibila susținere de către Ioan a primatului papal, infirmă categoric această ipoteză³⁷. Afirmările teologilor catolici au la bază unele locuri din scrierile lui Ioan, cele două scrisori trimise de el papei Inocențiu (după ce fusese exilat) și reabilitarea sa făcută de Inocențiu în anul 412³⁸. Altaner-Stuiber spun clar: „nicăieri nu poate fi găsită în scrierile lui Ioan o recunoaștere a primatului papal, ba dimpotrivă, se poate vedea faptul că în biserica universală, episcopul Romei, ocupă același loc cu ceilalți ... de asemenea, din prima scrisoare a lui Ioan către papa Inocențiu, nu reiese nicidecum că episcopul Romei era autoritatea supremă în Biserică. Aceasta se vede și din faptul că el trimite scrisoarea mai departe episcopilor din Milan și Aquileia”³⁹. Mergând pe linia logicii teologilor catolici, dacă Sfântul Ioan scrie papei, deoarece prelatul roman avea întâietate, iar acesta trimite scrisoarea lui Ioan Gură de Aur mai departe confrăților săi de la Milan și Aquileia, am putea să afirmăm la fel de simplu, că cele două scaune episcopale erau deasupra scaunului din Roma, ceea ce e firesc, departe de a exprima realitatea existentă și relația dintre respectivele scaune episcopale. Susținerea recunoașterii primatului papal de către Sfântul Ioan Gură de Aur e așadar, lipsită de temei, și de aceea, doar sporadic mai este întâlnită în scrierile mai noi.

³⁵ Adolf von Campenhausen - *Op. Cit.*, p. 223-224.

³⁶ Vezi H. Marini - *Il primato di santi Pietro e de'suoi successori in santo Giovanni Chrisostomos*, 1922; Giovanni Falbo - *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primo quattro secoli*, Roma, Caletti, 1989; Margherita Guarducci, *Il primato della chiesa di Roma*, Milano, Rusconi, 1991.

³⁷ B. Altaner; A. Stuiber - *Op. Cit.*, p. 330.

³⁸ Hubertus R., Drobner - *Lehrbuch der Patrologie*, Herder, Freiburg, 1994, p. 278.

³⁹ *Ibidem*, 330.

După cum se poate observa dintr-o sumară analiză, reproșurile de mai sus sunt extrem de puțin fundamentate în realitate. De fapt, chiar și tonul, destul de discret în cele mai multe cazuri, pe care ele sunt făcute, ne arată de la bun început că nu avem de-a face cu niște fapte care pot să fie cu adevărat încriminate de către cercetarea istorică, ci mai mult cu afirmații sau exprimări izvorâte ori dintr-o analiză lipsită de ansamblu, de consistență sau de obiectivitate istorică, ori din dorința de a stârni și mai mult interes privitor la unele amănunte – e adevărat, nu tocmai întru totul foarte limpezi la prima vedere – din biografia unui slujitor și sfânt al Bisericii cu o viață și activitate, cu totul și cu totul excepțională. Dincolo de teama că reproșurile sau afirmațiile de mai sus, pot știrbi cu ceva personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur, vedem că la urma urmei, după o minimă analiză, ele au darul de a scoate și mai mult în evidență, dacă mai era cazul, sublimitatea faptelor sfântului și în mod indiscutabil, caracterul său ireproșabil. Analizarea a ceea ce unii au considerat ca fiind slăbiciuni ale părintelui nostru Ioan Gură de Aur, lasă așadar în urmă - dezgolit de orice nuanțări – chipul omului, al preotului, al patriarhului și al sfântului deopotrivă, ce a întruchipat și transmite peste veacuri, modelul prin excelență al viețuirii, al gândirii și al activității alese, puse fără nici un fel de interes și dincolo de orice inconveniențe, în slujba a tot ceea ce înseamnă slujirea lui Dumnezeu și a semenului nostru. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur trebuie cunoscut de noi în toată complexitatea sa, și urmat deopotrivă, firește, pe cât este posibil, în toată sublimitatea de care s-a înconjurat.

VALENȚE ETICE ȘI ESTETICE ALE IMAGINII ÎN VECHIUL TESTAMENT

PAULA BUD

RÉSUMÉ. Valences éthiques et esthétiques de l'image. La culture contemporaine s'est centrée peu à peu sur l'image, celle-ci envahissant effectivement le monde où se déroule notre activité. Soit image artistique, soit commerciale ou de n'importe quel genre, elle constitue une partie intégrante du quotidien. Une sélection qualitative des images qui nous entourent étant impossible, notre dernière possibilité est la formation personnelle, la seule capable à offrir une grille de valeurs nécessaire à une telle option. Celle-ci doit comprendre des valeurs intellectuelles, aussi bien qu'éthiques, pour guider une option pertinente. Cette option est devenue la plus grande provocation pour l'homme de nos jours. L'étude se déroule entre deux poles: d'un côté, la culture grecque avec sa tradition esthétique par excellence, et de l'autre, le refus juif de toute représentation. Pour comprendre ces deux directions, il s'impose une approche du récit de la création: on retrouve ici un dialogue originel des deux cultures, synthétisé en deux mots: טוב – καλος. Ces quelques versets du premier chapitre de la Genèse (Gen. 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31), peuvent mettre en lumière deux conceptions originelles, propres à chacune des deux cultures. Dans le milieu juif, les conditions de vie, la religion monothéiste et les différentes prohibitions introduites par celle-ci ont déterminé le développement d'une esthétique originelle, qui fonctionne selon un système axiologique propre, dont on retrouve la ligne directrice dans le Décalogue: «Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre.» (Ex. 20, 3-4). L'interdiction sera limitée plus tard aux représentations idolâtres. (Ex. 20, 23; Dt. 27, 15). Ce qu'on se propose est l'identification des possibles connexions entre le statut de l'image dans l'Ancien Testament et le statut dont elle réjouit aujourd'hui, par l'intermédiaire de quelques hypothèses de recherche.

Preliminarii. Multitudinea de imagini care invadează efectiv viața omului contemporan face imposibil refuzul lor aprioric. Ultimul bastion îl constituie posibilitatea opțiunii subiective, o reală provocare pentru omul acestui veac. Dar forța imaginii și necesitatea unei eventuale protejări a minții / inimii nu poate fi percepută în adevărata ei amploare decât în lumina trecutului. Studiul de față¹ își propune în acest context o întoarcere în spațiul vetero-testamentar, spațiu în care locul / rolul imaginii este unul controversat, ea oscilează permanent între existență

¹ Menționăm că studiul de față sintetizează rezultatele obținute în urma desfășurării unui proiect de cercetare finanțat de Universitatea Babeș-Bolyai, în cursul anului universitar 2006/2007.

fragilă și îndrăznire idolatră. Astăzi, când vorbim de imagine, ne gândim inevitabil la valența sa estetică. Dar, dacă ne referim la imagine în cadrul culturii iudaice, atunci trebuie să avem în vedere faptul că această cultură se situează la antipodul tradiției estetice grecești, pentru evrei imaginea nu se limitează niciodată la o formă de expresie a esteticului, ci are implicații mult mai largi, capătă valențe etice și spirituale profunde. De aici și refuzul imaginii, determinat de porunca ce răsună pe Sinai: *Să nu ai alți dumnezei afară de Mine! Să nu-ți faci chip cioplit și niciun fel de asemănare a niciunui lucru din câte sunt în cer, sus, și din câte sunt pe pământ, jos, și din câte sunt în apele de sub pământ* (Ieș. 20, 3-4). Rezervarea poporului evreu față de imagine nu este însă sinonimă unui refuz absolut și definitiv, i se recunoaște acesteia potențialitatea de a exprima prezența sacralului, situație în care ea nu numai că este îngăduită, ci este chiar poruncită, devenind semn al veșniciei în timp: heruvimii de pe chivot (Ieș. 25, 18) delimitau spațiul epifanic în mijlocul lui Israel, iar șarpele de aramă (Num. 21, 4-9) intermedia lucrarea binefăcătoare a „Celui ce este”. Ceea ce ne propunem este identificarea unor posibile conexiuni între statutul imaginii în Vechiul Testament și cel de care ea se bucură astăzi, prin intermediul câtorva ipoteze de lucru.

Dialogul dintre ebraicul טוב și grecescul καλος. Demersul nostru debutează cu o analiză a rescriptului creației (Fac. 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Juxtapunerea celor două texte, ebraic și grecesc, va pune în lumină două tradiții diferite, fiecare având propria percepție asupra celor create. Înainte însă de a trece efectiv la analiza celor doi termeni, טוב și καλος, zăbovim puțin asupra structurii primului capitol al cărții: descrierea celor șase zile ale creației urmează o simetrie remarcabilă², în care aprecierea – aprobare a celor create revine de șapte ori³ în textul ebraic prin formula „și a văzut Dumnezeu că este bine / frumos”.

Așadar, *bun sau frumos?* În textul ebraic figurează טוב, cuvânt cu înțelesuri nuanțate, dar care rămân în afara sferei esteticului⁴. Pentru spațiul iudaic, acest cuvânt este strâns legat de însăși ideea de Dumnezeu: El este Cel singur bun și

² Cf. Eugene F. Roop: *Genesis*. Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1987 (Believers Church Bible Commentary), S. 23.

³ *Septuaginta* o inserează și în versetul 8, modificând structura bazată pe numărul șapte. Această adăugire este preluată și de traducerea românească. Pentru mai multe detalii privind simbolica numărului șapte, a se vedea I. Chirilă, *Fragmentarium exegetic filonian II. Nomothetica – repere exegetice la Decalog*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 26-31.

⁴ Strong, James: *The Exhaustive Concordance of the Bible: Showing Every Word of the Test of the Common English Version of the Canonical Books, and Every Occurrence of Each Word in Regular Order*. electronic ed. Ontario: Woodside Bible Fellowship., 1996, S. H2896: טוֹב, טָבָה, טָבֵב, טוֹב, טוֹב, טוֹב, טוֹב, טוֹב, טוב [tob /tobe/] adj n m f. 1) good, pleasant, agreeable. 1A pleasant, agreeable (to the senses). 1B pleasant (to the higher nature). 1C good, excellent (of its kind). 1D good, rich, valuable in estimation. 1E good, appropriate, becoming. 1F better (comparative). 1G glad, happy, prosperous (of man's sensuous nature). 1H good understanding (of man's intellectual nature). 1I good, kind, benign. 1J good, right (ethical). 2) a good thing, benefit, welfare. 2A welfare, prosperity, happiness. 2B good things (collective). 2C good, benefit. 2D moral good. 3) welfare, benefit, good things. 3A welfare, prosperity, happiness. 3B good things (collective). 3C bounty.

bunătatea-I este reflectată în operele Sale⁵. Deși apare de mai multe ori în primul capitol, cuvântul revine cu cea mai mare forță în versetul 31, unde este folosit ca atribut al întregii creații: חַוּב מְאֹד (Fac. 1, 31) este expresia binelui / frumosului la superlativ, cele create nu sunt apreciate de Însuși Dumnezeu ca fiind „doar” bune, ci ca fiind „bune foarte”. Iar ceea ce Dumnezeu, în calitatea Sa de Creator, numește „bun” / „frumos”, nu este rezultatul compromisului între bine și rău (așa cum se întâmplă de multe ori în exprimarea / gândirea pur omenească), ci atingerea celui mai înalt nivel al binelui, cu alte cuvinte, împlinirea planului divin în chip desăvârșit⁶.

Cercetând textul Septuagintei, observăm că traduce חַוּב prin καλός⁷, cuvânt care, dincolo de înțelesul său primar estetic, are, într-adevăr, și un sens secundar, vizând calitățile ce fac un lucru adecvat scopului său. Dar ne punem întrebarea: dacă limba ebraică are un cuvânt specific pentru a exprima frumosul, חַוּב⁸, care nu apare în discursul primului capitol al Facerii, de ce Septuaginta optează totuși pentru καλός, cuvânt cu imediată rezonanță estetică? Se impune aici o scurtă incursiune în cultura și tradiția grecească. Pentru greci, creația însăși devenise, sub influența platoniciană, o operă a frumuseții, κοσμος. Creatorului I se atribuiau funcțiile specifice unui arhitect, idee preluată și dezvoltată în zona teologiei biblice de Ed. Jacob: autorul referatului biblic al creației îl înfățișează pe Dumnezeu ordonând elementele ca un arhitect care își propune să construiască o casă în interiorul căreia noii locuitori trebuie să se simtă bine; această casă trebuie să fie solidă, la adăpost de pericole, plăcută, o anumită bogăție nefiind interzisă. La desăvârșirea operei, Dumnezeu Se arată mulțumit: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte...” (Fac. 1, 31)⁹. Filon din Alexandria, influențat fiind la rândul său de gândirea lui Platon, adoptă aceeași concepție, descriind în detaliu modul în care planul ideal al lumii existent în mintea arhitectului precedă și controlează materializarea acestuia¹⁰. Dar influența gândirii lui Platon în traducerea Septuagintei este manifestă și în alte pasaje: în Fac. 2, 1, LXX traduce ebraicul

⁵ Wenham, Gordon J.: *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15*. Dallas: Word, Incorporated, 2002 (Word Biblical Commentary 1), S. 18.

⁶ Spence-Jones, H. D. M. (Hrsg.): *The Pulpit Commentary: Genesis*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004, S. 34

⁷ Strong, James, *op.cit.*, S.G2570: καλός [kalos /kal-os/] adj. 1 beautiful, handsome, excellent, eminent, choice, surpassing, precious, useful, suitable, commendable, admirable. 1A beautiful to look at, shapely, magnificent. 1B good, excellent in its nature and characteristics, and therefore well adapted to its ends. 1B1 genuine, approved. 1B2 precious. 1B3 joined to names of men designated by their office, competent, able, such as one ought to be. 1B4 praiseworthy, noble. 1C beautiful by reason of purity of heart and life, and hence praiseworthy. 1C1 morally good, noble. 1D honourable, conferring honour. 1E affecting the mind agreeably, comforting and confirming.

⁸ Strong, James, *op.cit.*, S.H3302 חַוּב [yaphah /yaw-faw/] v. 1 to be bright, be beautiful, be handsome, be fair. 1A (Qal) to be beautiful. 1B (Piel) to beautify. 1C (Pual) to be beautiful. 1D (Hithpael) to beautify oneself; 3303 חַוּב [yapheh /yaw-feh/] adj. 1 fair, beautiful, handsome.

⁹ Ed. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Ed. Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 1955, p. 111.

¹⁰ *De Opificiis Mundi*, 4, 5, apud *Jewish Encyclopedia*, art. „The beautiful in jewish literature”, www.jewishencyclopedia.com, 27.05.2007, 21:18.

„Zeba'am” prin κόσμος, iar în Fac. 1, 2, redă ebraicul „tohu wabohu” prin „ἀόρατος καὶ ἀκτασκεύατος” traducere de asemenea tributară filosofiei platonice¹¹.

Opțiunea Septuagintei poate fi înțeleasă dacă avem în vedere faptul că formula *kalonkagathon*, preconizată de Platon, considera binele și frumosul într-o neîncetată fuziune. Înseamnă că, într-o anumită măsură, în gândirea grecilor, cele două noțiuni se subînțeleg reciproc. De aceea, atunci când LXX numește lumina (v. 4), uscatul și marea (v. 10), verdeța (v. 12), luminătorii (v. 18), viețuitoarele (v. 21, 25), și, în sfârșit, creația în integralitatea ei (v. 31), *frumoase*, ea are în vedere nu numai calități estetice, ci și altele ce țin de capacitatea de a împlini scopul pentru care au fost create. În *Omiliile sale la Hexaemeron*, Sfântul Vasile cel Mare va sesiza întocmai acest sens: „Prin aceste cuvinte (*Și a văzut Dumnezeu că este frumos*¹², Fac. 1, 8), Scriptura nu vrea să spună că cele făcute de Dumnezeu I-au încântat ochii lui Dumnezeu, nici că Dumnezeu privește frumusețile fapturilor cum le privim noi; ci frumosul, în înțelesul dat aici de Scriptură, este ceea ce-i făcut în chip desăvârșit și servește bine scopului pentru care a fost făcut.”¹³ Aceeași idee apare în discursul Sfântului Ambrozie cel Mare: Dumnezeu numește fiecare treaptă a zidirii Sale bună / frumoasă, văzându-i firea desăvârșită și neprihănită și având în vedere desăvârșirea întregii lucrări: „Dumnezeu, ca judecător al întregii lucrări, prevăzând cum avea să fie lucrul împlinit, laudă partea lucrării Sale aflată încă pe treptele începătoare, cunoscând de mai înainte felul încheierii ei...El laudă fiecare parte deosebi, ca fiind vrednică de ceea ce avea să urmeze.”¹⁴ Totuși, cuvântul ebraic רוב pe care Septuaginta l-a tradus cu καλος este un adjectiv cu semnificație mai largă, denotând, după cum arată Strong¹⁵, calități externe și interne (îndeosebi calități morale), iar nu neapărat de ordin estetic. Sensul real al cuvintelor referatului creației, în care Dumnezeu își apreciază opera, este că a fost izbutită / reușită. Aceste cuvinte conțin o aprobare generală a lumii, și nu o valorizare specific estetică. Aceasta concordă cu spiritul general al Vechiului Testament și cu faptul că frumusețea nu juca practic nici un rol în cultul și religia evreilor.¹⁶

Consistența etică / estetică a imaginii în spațiul iudaic. Diminuarea nevoilor estetice ale poporului iudeu, consecință a interzicerii oricărei reprezentări a lui Dumnezeu, a fost urmată în chip firesc de deplasarea interesului de la frumusețea formei la bogăția materialului, ceea ce era prețios și strălucitor devenind pentru

¹¹ Pentru detalii în acest sens, a se vedea *Ibidem*.

¹² Biblia de la 1914 optează într-adevăr pentru această variantă: „Și a văzut Dumnezeu că lumina este frumoasă” (Fac. 1, 4), apud I.S. Usca, *Facerea în tâlcuirea Sfinților Părinți*, Ed. Christiana, București, 2002, p. 13.

¹³ Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaemeron*, III, 10, în *Scrieri 1*, PSB 17, EIBMBOR, București, 1986, p. 108.

¹⁴ Sf. Ambrozie, *Hexaemeron 2*, 5, ed.cit., p. 65, apud. Seraphim Rose, *Cartea Facerii, crearea lumii și omul începuturilor*, Ed. Sophia, 2001, p. 75.

¹⁵ V. nota 2.

¹⁶ W. Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, Ed. Meridiane, București, 1978, p. 12.

evrei cea mai înaltă frumusețe¹⁷. Interesul scăzut pentru aspectul estetic este vădit în descrierile pe care evreii le făceau clădirilor, despre care nu spuneau niciodată cum arată, ci numai cum sunt făcute. Frumusețea lor rezida nu atât în aspect, cât în calitățile care le făceau funcționale. Mai mult, despre Iosif, David și Abesalom ne spune textul scripturistic că erau frumoși, dar nu le face o descriere efectivă, și aceasta pentru simplul fapt că spiritul evreilor nu era preocupat de aspectele exterioare, ca și cum acestea ar fi scăpat atenției lor. Dacă acordau vreo atenție calităților exterioare ale oamenilor, o acordau numai aceluia care erau expresia unor experiențe launtrice¹⁸. În cărțile sofianice sesizăm însă amploarea influenței grecești: „...ci toate le-ai rânduit cu măsură, cu număr și cu cumpănă” (Înț. Sol. 11, 20b) Această idee pur pitagorică și platonice se diferențiază net de pasajele amintite mai sus în care aspectului estetic nu i se acordă vreo importanță. De aceea, în lecturarea textului, trebuie avut în vedere și fenomenul elenizării mediului în care a apărut scrierea, pentru a distinge dacă, într-adevăr, avem de-a face cu o concepție iudaică autentică sau nu.

Deși aparent dezinteresați de sfera esteticului, iudeii uzitează un vocabular ce conține o multitudine de termeni pentru exprimarea frumuseții, atât fizice, cât și morale. Aceasta demonstrează că evreii, aflați într-o permanentă căutare a lui Dumnezeu, nu au putut să nu sesizeze că întreaga creație se mișcă / funcționează într-o armonie desăvârșită care nu poate avea ca origine decât armonia și frumusețea divină. Astfel, „yafeh” aplicat oamenilor, animalelor, lucrurilor și țărilor înseamnă „frumos în aspectul său general”, „nehmad” se traduce prin „atrăgător”, cu sensul subînțeles de „dorire” a respectivului lucru (Fac. 2, 9), substantivul corespondent „hemed” fiind folosit în combinații (Is. 32, 12; Iez. 23, 6; Am. v. 11); „naweh” de la verbul „iwah” exprimă de asemenea că un lucru e „vrednic de dorit” ; în sfârșit, „tob mareh” înseamnă „frumos la înfățișare”¹⁹. Nu există așadar nici un temei pentru a afirma că evreii erau indiferenți față de cultivarea frumosului și a artei. Scriptura ne arată de altfel că erau îndemânatici în multe tipuri de meșteșuguri, ne gândim aici în primul rând la meșterii cortului sfânt, și apoi la cei ai Templului din Ierusalim. Sursele rabinice menționează chiar datoria israelitului de a se strădui ca orice serviciu liturgic, orice act de cult să fie cât mai frumos, demn în acest fel de a fi închinat lui Dumnezeu²⁰.

Cu toate acestea, frumusețea morală este de departe mai importantă pentru cultura iudaică. Cel înzestrat cu virtuți sufletești este perceput ca frumos, există o armonie între virtute și frumusețe, aceasta din urmă nu se limitează la aspectul superficial estetic, ci pătrunde dincolo de el, în esență. De aici folosirea lui טוב în

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ *Ibidem*, p. 15.

¹⁹ Pentru detalii, a se vedea *The Jewish Encyclopedia*, art. „The beautiful in jewish literature”, www.jewishencyclopedia.com, 27.05.2007, 21:32.

²⁰ Mek., Beshallah, Shirah, 3, apud *The Jewish Encyclopedia*, art. „The beautiful in jewish literature”, www.jewishencyclopedia.com, 05.03.2007, 11:59.

referatul creației: cele create sunt reflexul Creatorului, caracterizat prin cele mai înalte atribute, acestea includeau măreția și splendoarea, nu însă și frumusețea²¹. Așadar, interesul iudeului se concentrează în chip evident asupra conținutului etic, moral al frumuseții, dar nu putem neglija o anumită preocupare pentru estetic, care se va materializa mai târziu în manifestări de tip artistic.

În acest sens, sesizăm că în Evul Mediu, exista o practică a ornamentării ușilor sinagogii cu reprezentări ale unor animale (printre care leul era favoritul absolut – simbolul lui Iuda), păsări și uneori plante (flori, viță-de-vie, etc.). Atunci când pericolul idolatru era eliminat, rabinii cu viziuni largi îngăduiau acest tip de ornamentație, în timp ce alții, rigoriști, le descurajau permanent²². În pofida acestor rigori impuse de autoritățile rabinice, cupele și lămpile folosite în serviciul liturgic al Șabatului și al altor zile festive erau împodobite cu diverse reprezentări: păsări, pești, corăbii, etc. Mai mult, chiar pereții caselor evreilor mai înstăriți erau decorați uneori cu scene din Vechiul Testament, în timp ce exteriorul era decorat cu scene preluate din cotidian²³. Arta portretistică, deși rar întâlnită, era cunoscută între evreii din Italia încă din secolul XV, iar în Germania din secolul XVIII. În schimb, erau specialiști în manuscrise și legătorii artistice, artă pe care o învățaseră probabil de la călugări²⁴. Totuși, în sinagogă arta rămâne prohibită, fiindcă distrage gândul închinătorului de la rugăciune, în această privință, sentințele rabinilor pronunțându-se unanim împotriva reprezentărilor, fie chiar și a celor patru ființe din viziunea lui Iezechiel²⁵.

Revenind însă la spațiul vetero-testamentar, concluzionăm distingând trei aspecte fundamentale în sfera frumosului: frumusețea universului ca reflex al Creatorului: „Căci din măreția și frumusețea făpturilor poți să cunoști bine, socotind-te, pe Cel care le-a zidit” (Înț. Sol. 13, 5), derivarea frumuseții din raportul dintre „măsură, număr și greutate” (Înț. Sol. 11, 20), și deșertăciunea sau pericolul inerent frumuseții, care se poate face prilej de întinare morală. Aceasta din urmă este unica în consonanță cu mentalul iudaic, este, probabil, singura autentic iudaică, celelalte fiind consecințele influenței culturii grecești.

Idolatria între realitate istorică și primejdie actuală. Configurația dialogică a naturii este o cale deschisă omului spre cunoașterea realităților spirituale: cosmosul inteligibil se arată în chip tainic în întreg cosmosul sensibil, prin forme simbolice, iar cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin sensuri; iar în acesta acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una²⁶. Dar, în urma căderii în păcat, acestei percepții asupra creației ca mediu dialogic îi ia locul o perspectivă pătimasă, omul dominat de mândrie și neascultare privind la

²¹ W. Tatarkiewicz, *op.cit.*, p. 12.

²² Pentru mai multe informații, a se vedea Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 146.

²⁴ *Ibidem*, p. 220.

²⁵ *Jewish Encyclopedia*, art. „Attitude of Judaism toward art”, www.jewishencyclopedia.com, 17.05.2007, 23:50.

²⁶ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, II, p. 9.

ceea ce poate stăpâni și căutând neîncetat satisfacerea nevoilor sale trupești, devenite patimi. Noua perspectivă trădează o viziune deformată asupra naturii, prin care omul nu mai caută să privească dincolo de realitatea naturală, ci se blochează într-o înțelegere a lumii ca ultimă realitate. Prin acest tip de înțelegere, omul se înjosește în fața vietăților care îi sunt, prin natura lor, sclavi²⁷. Imaginile care ne agasează în veacul nostru reprezintă oare pentru noi un pericol de acest tip?

Pentru a putea răspunde acestei interogații, trebuie să înțelegem conținutul conceptelor simbol / idol, din perspectiva istoriei și fenomenologiei religiilor. Imaginea religioasă în istoria lumii nu s-a limitat niciodată la a fi o *commemoratio* intelectuală sau afectivă a conținuturilor credinței, ci a fost gândită ca o *participatio* efectivă, obiectivă, la realitățile divine reprezentate²⁸. Transferul de la funcția sa simbolică, întru totul legitimă, la postura idolatră, condamabilă, survine doar în momentul în care dispare relația dintre imagine și realitatea divină reprezentată, atenția concentrându-se exclusiv asupra reprezentării. Încercând să înțelegem mecanismul care conduce de la contemplare la idolatrie, ne punem întrebarea: dacă toate elementele naturii oferă prilej de contemplare a Ziditorului,²⁹ iar luminătorii cerului, prin măreția lor, sunt poate cei mai potriviți pentru acest act contemplativ, de ce admirarea lor a dus adeseori la eroare? Discursul lui Origen ne descoperă modul în care o perspectivă greșită asupra naturii îi poate conferi acesteia însușiri care nu-i sunt proprii, transformându-o în obiect de adorare. A acorda naturii statutul de ființă însuflețită, cu alte cuvinte, a anula diferența fundamentală care o separă radical de făptura umană, este, poate, cea mai gravă alunecare, care, după spusele Sfântului Clement, îl coboară pe om din cer și-l aruncă în prăpastie.³⁰ Ca protecție împotriva acestei transformări a imaginilor de cult în idoli, cum era cazul în religiile politeiste orientale, cultura semitică ebraică a impus interdicții severe împotriva oricăror reprezentări ale Divinității (Ieș. 20, 1; Deut. 5, 8).

Dar care erau practicile politeiste de care fiii lui Israel trebuiau feriți? Se pare că aceste culte idolatre aveau ca obiecte de adorare fie animale, fie plante, fie corpuri cerești, sau alte chipuri plăsmuite de mintea omenească. Idolii astfel cinstiți nu erau decât imagini lipsite de viață ale lumii vizibile, neavând nimic de a face cu transcendentul, și, prin aceasta, negând însăși ideea religiosului. Idolii nu au forța

²⁷ I. Chirilă, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – Locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, Bibliotheca Theologica, Presa Universitară Clujeană, Cluj, 200, p. 59.

²⁸ G. Alexe, *Imaginea în Vechiul Testament*, www.ortho-logia.com/Romanian/Vederea.htm, 26.04.2007, 23:08.

²⁹ „Poți aduna și ziua de pretutindeni, cu multă ușurință, multe temeieri, ca să admiri pe Creator” - Sf. Vasile cel Mare, *op.cit.*, VIII, VII, p. 166. Și Sfântul Clement subliniază scopul pentru care au fost creați luminătorii, și anume, folosul omului. De aceea, nu se cuvine să-i divinizăm, ci să mulțumim Ziditorului Care i-a făcut: „Cele din ceruri nu sunt lucruri făcute de om, totuși sunt făcute pentru om. Nimeni din voi, dar, să nu se închine soarelui, ci să dorească pe Făcătorul cerului! Nimeni din voi să nu îndumnezeiască lumea, ci să caute pe Creatorul lumii!” - Sf. Clement Alexandrinul, *op.cit.*, IV.63.4, p. 121.

³⁰ Sf. Clement Alexandrinul, *Cuvânt către elini*, II/27.1, în PSB 4, EIBMBOR, București, 1982, p. 87.

de a înălța spiritul la o transcendență, ci, dimpotrivă, îl înlănțuiesc în vizibil. Ei sunt expresia unei atitudini și concepții spirituale panteiste, care nu admite o realitate transcendentă celor imanente și nu trăiește raportarea la ea. Sunt chipuri lipsite de consistență, legând spiritul de realitatea imanentă ca realitate absolută, în fond, ca Dumnezeu³¹. Cu toate acestea, aceste culte erau o practică frecventă în Egipt, fiind preluate și introduse în cultul lui Iahve: așteptându-l pe Moise să coboare de pe Sinai cu tablele Legii, evreii și-au făurit un vițel de aur sub care chipul Îl adorau pe Iahve³²: „Luându-i din mâinile lor (cercei), i-a turnat în tipar și a făcut din ei un vițel turnat și l-a cioplit cu dalta. Iar ei au zis: „Iată, Israele, dumnezeul tău, care te-a scos din țara Egiptului! (Ieș. 32, 5). Regăsim acest idol și în cărțile Regilor, unde se spune că Ieroboam, care petrecuse el însuși multă vreme în Egipt, ar fi înălțat doi vițeli de aur la templele din Dan și Betel, așezate la cele două granițe ale statului său: „Și sfătuindu-se, regele a făcut doi vițeli de aur și a zis poporului: «Nu trebuie să vă mai duceți la Ierusalim; iată Israele dumnezeii tăi, care te-au scos din pământul Egiptului!» Și a pus unul în Betel, iar pe celălalt în Dan.” (I Rg. 12, 28-29). Acest gest al regelui Ieroboam este văzut ca un mare păcat, ce are repercursiuni asupra credinței poporului: „Iar în ce privește *păcatele lui Ieroboam*, feciorul lui Nabat, *care a dus pe Israel în ispită*, de la acestea nu s-a depărtat nici Iehu; nu s-a lepădat de vițelii de aur, din Betel și Dan.” (II Rg. 10, 29).

În afara acestor manifestări zoolatre, au existat momente în istoria egiptenilor în care soarele a ocupat locul central în practica lor religioasă³³. Sfânta Scriptură confirmă în repetate rânduri practica adorării luminătorilor în sânul poporului ales: „Și au părăsit toate poruncile Domnului Dumnezeului lor și au făcut chipurile turnate a doi vițeli și au așezat Așere și *s-au închinat la toată oștirea cerului* și au slujit lui Baal” (IV Rg. 17, 16). Din relatarea reformei regelui Iosia aflăm că obiceiul era acela de a aduce închinare luminătorilor în locurile înalte: „A izgonit după aceea pe preoții idolilor pe care-i puseseră regii Iudei, *ca să facă tămâieri pe înălțimi*, în cetățile Iudei și în împrejurimile Ierusalimului, și care tămâiau pe Baal, soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului.” (II Rg. 23, 5). Regăsim precizări în privința practicilor de adorare a corpurilor cerești și în discursul profetic. Astfel, prevestind dărâmarea Ierusalimului, Ieremia menționează locul în care se aduceau daruri de tămâie luminătorilor cerești – acoperișul caselor, act prin care aceste case devin necurate: „Și casele Ierusalimului și casele regilor lui Iuda vor fi necurate, ca Tofetul, pentru că pe acoperișul tuturor caselor s-aduce tămâie întregii oștiri cerești și se săvârșesc turnări în cinstea dumnezeilor străini”. (Ier. 19, 13) Cultul ajunsese să fie practicat în Ierusalim (Ier. 7, 17-18). Mai mult, evreii deveniseră atât de fascinați de această adorare a corpurilor cerești, încât o

³¹ Cf. D. Stăniloae, *O teologie a icoanei*, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 87.

³² Ath. Negoită, *Istoria religiei Vechiului Testament*, p. 100.

³³ N. Ozolin: „Se cunoaște tentativa faraonului Akhenatos (Amenofis IV, 1372-1354 î.Hr.) de a impune un monoteism solar în valea Nilului.”, *Iconografia ortodoxă a Cincizecimii*, p. 120.

introduseseră chiar și în templu³⁴. Cartea a patra a Regilor îl prezintă pe Manase, regele din Iuda, ridicând jertfelnic luminătorilor în curiile templului: „El a făcut din nou înălțimile pe care le stricase tatăl său Iezechia și a așezat jertfelnice pentru Baal; a făcut Așere, cum făcuse și Ahab, regele lui Israel, și s-a închinat la toată oștirea cerească, slujind acesteia. (...) Și a făcut jertfelnice la toată oștirea cerului în amândouă curiile templului Domnului;” (IV Rg. 21, 3.5).

Despre închinarea idolatră din templu citim și în cartea lui Iezechiel. Răpit cu duhul din Caldeea în Ierusalim, profetul mărturisește despre cele văzute acolo: „Apoi m-a dus în curtea cea dinăuntru a templului Domnului și iată la ușa templului Domnului, între pridvor și jertfelnic, stăteau vreo douăzeci și cinci de oameni cu spatele spre templul Domnului, iar cu fețele spre răsărit și se închinau spre răsărit la soare.” (Iez. 8, 16). Este posibil ca obiceiul închinării spre răsărit să fie o influență egipteană. Mai târziu, acest tip de rugăciune se va regăsi chiar și în manifestările religioase ale terapeuților și esenienilor.³⁵ Despre cei din urmă, aflăm că rosteau rugăciuni orientați spre răsărit, „implorându-l parcă să răsară”.³⁶ Aceste precizări se justifică deoarece demonstrează transferul anumitor elemente de ordin cultic dintr-o tradiție religioasă în alta, transfer datorat impactului pe care acestea îl aveau asupra trăirilor religioase.

Nebunia și lipsa de înțelepciune a celor care îndumnezeiesc luminătorii, este surprinsă în discursul Sfântului Ioan Hrisostom: „Dar păgânii, minunându-se de soare și admirându-l, n-au putut pătrunde lucrurile și n-au lăudat pe Creatorul lui, ci s-au oprit la această stihie și au îndumnezeit-o. (...) Poate fi, oare, o faptă mai prostească decât asta, că neputând cunoaște din făpturi pe Făcător, să cazi într-o rătăcire atât de mare, încât să iei făptura și zidirea drept Creator?”³⁷ Și iarăși: „Câtă nebunie nu-i să te pleci în fața frumuseții creaturilor, să te oprești la ele și să nu-ți ridici privirea minții la Cel ce le-a adus la ființă(...)”.³⁸ La popoarele păgâne, soarele era considerat sursa de căldură și susținătorul vieții universale. Pentru combaterea acestei concepții, Sfântul Ioan invocă referatul celor șase zile ale creației, de unde reiese limpede că pământul era „împodobit” cu vegetație înainte de a fi creat soarele³⁹. Cu toate acestea, soarele constituia obiectul adorării a numeroase popoare. În efortul său de a feri poporul iudeu de adoptarea acestui tip de idolatrie, Moise legiferasă: „Privind la cer și văzând soarele, luna, stelele și toată oștirea cerului, să nu te lași amăgit ca să te închini lor, nici să le slujești, pentru că Domnul Dumnezeuul tău le-a lăsat pentru toate popoarele de sub cer.” (Deut. 4, 19). Iar cuvintele Sfântului Clement sunt în consonanță cu îndemnul lui

³⁴ *The International Standard Bible Encyclopedia*, art. „Idolatory”, www.studylight.org/enc/, 26.04.2007, 10.29.

³⁵ I. Chirilă, *Qumran și Mariotis – două sinteze ascetice – Locuri ale îmbogățirii duhovnicești*, p. 114.

³⁶ Iosif Flaviu, *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, II, 8, 5, Ed. Hasefer, București, 2004, p. 159.

³⁷ Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la Facere*, VI, IV, pp. 81-82.

³⁸ *Ibidem*, VI, VI, p. 85.

³⁹ *Ibidem*, VI, IV, p. 81.

Moise: „Unii au fost înșelați de privescerea cerului; dând crezare numai privirii și urmărind mișcările stelelor, s-au minunat de stele și le-au îndumnezeit.”⁴⁰

În discursul profetic, se face permanent conexiunea între cinstirea idolilor și desfrânare. Decăderii religioase îi urmează îndeaproape decăderea morală, această realitate fiind exprimată cu severitate⁴¹: „...că Domnul stă la judecată cu locuitorii pământului, că nu mai este credință, nici iubire, nici cunoaștere de Dumnezeu în țară. Toți jură strâmb, mint,ucid, fură și sunt desfrânați; săvârșesc fapte silnice, iar sângele vărsat curge peste sânge.” (Os. 4, 1-3). Profetul subliniază absurditatea cultului idolatru care i-a îndepărtat pe evrei de la credința părinților: „Poporul Meu întrebă o bucată de lemn și toiagul lui îi vestește viitorul, că un duh de desfrânare i-a făcut să rățească și au săvârșit destrăbălări, depărtându-se de Dumnezeul lor.” (Os. 4, 12). Practica idolatră nu potolește setea spirituală, ci hrănește plăcerile trupului, neavând un caracter izbăvitor⁴²: „Efraim și-a clădit multe altare – cu gând de păcat au fost ridicate! Le plac jertfe și ei le aduc, carne vor și o mănâncă. Domnul nu le binevoiește. Și acum Îmi voi aduce aminte de fărâdelegile lor și voi pedepsi păcatele lor.” (Os. 8, 11.13) Se pare că, în cultul închinat idolilor, se desfășurau adevărate orgii. Vinul sau mustul era nelipsit, având un rol esențial în incitarea patimilor⁴³ (Am. 2, 7-8; 6, 6). Uneori, cultului idolatru i se asociază unele practici magice (Is. 2, 6; 8, 19). Cultul idolatru devenise, cu timpul, aproape o trăsătură definitorie a poporului⁴⁴. Această realitate era reflectată, printre altele, de multitudinea numelor proprii compuse cu nume de idoli.⁴⁵

Am recurs la această succintă prezentare a practicilor de tip idolatru pentru a înfățișa fenomenul idolatru în adevărata lui amploare, și pentru a demonstra că refuzul imaginii în mijlocul lui Israel era întru totul justificat, fiindcă punea în pericol credința monoteistă a poporului. Interdicția reprezentărilor se datora și faptului că natura nu putea constitui obiectul unei imagini sacre, fiind despărțită prin cădere de Creator. Într-un asemenea context, imaginea era capabilă să exprime numai o falsă realitate⁴⁶. În acest context al prohibiției imaginii, în care erau tolerate în cult cel mult unele decorații simbolice cu un grad ridicat de abstractizare / stilizare, cuvântul a devenit principalul element cu potențialitate revelațională în sânul poporului ales. Totuși, interdicțiile severe ale legii mozaice împotriva imaginilor vor fi limitate ulterior la reprezentările de tip idolatru, îngăduindu-se astfel existența imaginilor cu funcție prefigurativă.

⁴⁰ Sf. Clement Alexandrinul, *Cuvânt către elini*, II.26.1, p. 86.

⁴¹ I. Chirilă, *Cartea profetului Osea. Breviarum al gnozeologiei Vechiului Testament*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 1999, p. 76.

⁴² *Ibidem*, p. 75.

⁴³ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁴ Kauffmann Kohler, Ludwig Blau, în *Jewish Encyclopedia*, art. „Worship, Idol”, www.jewishencyclopedia.com, 27.04.2007.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ E. Sandler, *Icoana, imaginea nevăzutului*, 2005, p. 17.

Dacă vorbim despre imagine astăzi, vedem limpede că veacul în care trăim este, unul al imaginii invadatoare. Fie că este vorba de moda posterelor, sau fie că este vorba de calculator sau de televizor, imaginile ne agasează (fără să ne dăm seama de multe ori), din toate direcțiile. În cazul în care nu difuzează imagini provocatoare, mass-media promovează așa-zișii idoli (ne dăm oare seama de valențele acestui cuvânt atunci când îl uzităm în contextul unei discuții despre staruri sau alte celebrități care ne-au câștigat admirația?!), modelele de comportament actuale, în marea lor majoritate rebele. Întrezărim aici o posibilă paralelă cu realitățile vetero-testamentare, în care cultele idolatre determinau manifestări lipsite de moralitate. Nu negăm că există o nevoie de imagine în fiecare, și a existat dintotdeauna. Dar totul depinde de măsura în care ea ne acaparează, și de forma în care ni se oferă – acestea vor face diferența. Toate acestea sculptează neîncetat personalitatea omului contemporan, transformându-l într-un consumator prin excelență, impunându-i necesitatea unui anumit stil de viață și invadându-i intimitatea. Omul zilelor noastre este un fond amenințat de formă⁴⁷; el riscă să-și piardă consistența interioară printr-o prea mare deschidere spre stimuli exteriori lipsiți prea adesea de o autentică valoare. Nu este oare goana aceasta după imitarea «valorilor» promovate de toate canalele media, o goană după «idoli» moderni? Papa Ioan Paul al II-lea vorbea despre omul care se prosternă în fața a o mie de idoli și sfârșește prin a fi dezbinat în el însuși, devenind sclavul lucrurilor⁴⁸. Și care sunt acești o mie de idoli dacă nu realitățile lumii contemporane, atunci când sunt absolutizate, divinizate, privite ca scopuri în sine și atinse cu orice preț? Mai mult, prin prea multa grijă față de sine însuși, omul tinde să facă din sine propriul idol, continuând astfel tendința adamică de a deveni ca Dumnezeu, dar fără Dumnezeu⁴⁹. Iar dacă acceptăm că esența idolatriei constă în a diviniza tot ceea ce nu este Dumnezeu, atunci putem afirma că timpurile noastre cunosc o idolatrie nemaîntâlnită. Omenirii aflate într-o disperată căutare a libertății, i se oferă un simulacru de libertate prezentat sub forma ofertei bogate specifice societății de consum. Omul contemporan se poate elibera de această iluzie doar revenind la valorile autentice, la elementele care lasă să transpară o realitate mai înaltă, neîmpiedicând spiritul uman să le depășească în căutarea acesteia. În contextul studiului nostru, aceste elemente sunt cele care dețin o funcție simbolică, o potență revelațională în lumea contemporană.

Imaginea - semnul sacralului. În istoria lui Israel, imaginea nu cădea întotdeauna sub incidența poruncii din Ieșire 20, 3-4. Anumite reprezentări nu numai că erau îngăduite, ci erau chiar solicitate, ele constituindu-se în semne ale veșniciei în timp. Un prim exemplu îl constituie porunca primită de Moise pe Sinai, de a construi cortul sfânt și cele dinăuntrul său, inclusiv heruvimii brodați și turnați în metal (Ieș.

⁴⁷ M. Chirilă, *Gestul suprapus – eseu*, www.agonia.ro/index.php/essay/213228/index.html, 11.05.2007, 18:02.

⁴⁸ *Angelus*, 14.03.1993.

⁴⁹ I. Bitiurcă, *Turnul Eurobabel*, www.pagini.ortodoxe.ro/mold/archives/108, 26.04.2007, 18:30.

25, 18; 26, 1 și 31), urmând întocmai modelului revelat lui. Pe de o parte, porunca atesta posibilitatea de a exprima realitatea spirituală prin intermediul unor mijloace artistice. Pe de altă parte, nu era vorba de reprezentarea heruvimilor în general, căci evreii ar fi putut aluneca în idolatrie în fața lor, ca și în fața oricăror alte creaturi, ci de a-i reprezenta acolo unde nu puteau fi percepuți decât ca slujitori ai adevăratului Dumnezeu, în locul și în postura care puteau sublinia această demnitate.

Această excepție de la regula generală arată că ea nu avea un caracter absolut, dar, pur și simplu, vizibilul era important pentru evrei doar în măsura în care era semn al invizibilului. Și tot de aceea - ne spune Sfântul Ioan Damaschinul⁵⁰ – „Solomon, care primise darul înțelepciunii, a întruchipat cerul, poruncind executarea unor chipuri de heruvimi, de lei și de tauri”. Faptul că aceste creaturi erau reprezentate în preajma templului - adică acolo unde se oficia cultul adevăratului Dumnezeu - excludea fără îndoială riscul idolatriei. La momentul construirii templului conform modelului descoperit pe munte, Dumnezeu Însuși alege anumite persoane în acest scop. Sesizăm că rescriptul Vechiului Testament privește arta ca o înțelepciune rezervată celor aleși și inspirați de Dumnezeu⁵¹ (Ieș. 31, 1-6; 35, 30-35; 36, 4). Nu este vorba despre unele persoane care, datorită unor daruri înnăscute, ar putea face ceea ce Moise le poruncește, ci de un act al suflării Duhului: „Și i-am umplut de duh dumnezeiesc, de înțelepciune, de pricepere la tot lucrul”; „am pus înțelepciune în mintea oricărui om iscusit, ca să facă toate câte ți-am poruncit” (Deut. 31, 3.6). Este mărturia limpede a faptului că inspirația divină este criteriul și principiul artei liturgice, singura artă permisă în sânul poporului evreu, pe care Scriptura o delimitează de artă în general.

O situație aparte întâlnim în cazul șarpelui de aramă (Num. 21, 4-9) înălțat de Moise în pustie la porunca Domnului, spre vindecarea evreilor și ca mărturie a prezenței și lucrării Sale binefăcătoare în mijlocul poporului. Inițial gândit de Moise ca imagine cu caracter simbolic și înzestrată cu putere datorată realității pe care o prefigura (Hristos înălțat pe Cruce), acesta, se pare, degenerază în obiect al unei manifestări de tip idolatru, ulterior evreii își întemeiază un adevărat cult al șarpelui după momentul înălțării lui în pustie de către Moise⁵², anulând astfel semnificația sa simbolică / prefigurativă.

Cel mai controversat semn al sacralului în veacul acesta este, fără îndoială, icoana. Dar ce diferențiază icoana de alte imagini, și ce o ferește de pericolul degenerării într-un idol oarecare? Înțelegerea locului icoanei în șirul nesfârșit al imaginilor care ne invadează presupune o idee corectă asupra termenului. Sfântul Ioan Damaschin afirmă că icoana nu este identică cu originalul, și dezvoltă această idee în al treilea Tratat contra iconoclaștilor: „Icoana este o asemănare (ὁμοίωμα),

⁵⁰ *Primul tratat*, cap XX, P.G. 94, 1252, apud G. Alexe, *art. cit.*

⁵¹ Cf. *Jewish Encyclopedia*, art. „Attitude of Judaism toward art”, www.jewishencyclopedia.com, 13.05.2007, 20:17.

⁵² Ath. Negoită, *Istoria religiei Vechiului Testament*, p. 101.

un model (παράδειγμα), o întipăritură (εκτύπωμα) a cuiva, care arată în ea pe cel ce este înfățișat în icoană (τό εἰκονιζόμενον).⁵³ Astfel, icoana trimite spre o altă realitate, ea nu interesează în sine, ca obiect, decât în măsura în care poate contribui la înfiriparea unei relații cu o realitate nevăzută. Motivând existența icoanei, Ioan Damaschin subliniază întocmai acest caracter revelațional: „Orice icoană scoate la iveală și arată ceea ce este ascuns. Spre exemplu: pentru că omul nu are o cunoștință completă despre ceea ce este nevăzut, deoarece sufletul este acoperit cu corpul, nici despre cele ce vor fi după el, și nici despre cele distanțate și depărtate în spațiu, ca unul ce este circumscris în spațiu și timp, a fost născocită icoana pentru conducerea cunoștinței și pentru arătarea și punerea la iveală a celor ascunse.”⁵⁴

Dar potențialitatea unei imagini de a fi semn al sacralului rezidă mai mult în percepția noastră asupra ei. Am început cu exemplul icoanei pentru că este unul de actualitate, dar și pentru că este lesne de perceput în dimensiunea sa revelațională. Cunoaștem atacurile recente la adresa ei și tentativele de a o elimina din spațiile publice. Dar însăși natura înconjurătoare poate fi pentru mine semn al sacralului, dacă eu devin capabil să o percep în această lumină. Citim la Sfântul Ioan Hrisostom că înseși lucrurile strigă că există Dumnezeu⁵⁵. Așadar, nu numai că mărturisesc, ci *strigă*, cuvântul subliniind caracterul de evidență al acestei revelații prin intermediul naturii. Cu alte cuvinte, toate elementele naturii și creația în întregul ei nu fac altceva decât să-și mărturisească Creatorul: „Iată, se văd cerul și pământul și strigă că au fost create (...). Mai strigă că nu ele însele s-au făcut: *De aceea existăm, fiindcă am fost făcute, așadar nu existam mai înainte de a exista ca să ne putem face pe noi înșine.*”⁵⁶ Despre posibilitatea tuturor oamenilor de a înțelege din „rostirea” naturii cele despre Dumnezeu, va scrie și Apostolul Pavel Romanilor: „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din fapte, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare” (Rom. 1, 20). În același sens se pronunță și Sfântul Dionisie Areopagitul.⁵⁷

Am apelat la aceste câteva mărturii (regăsim în operele patristice o multitudine de astfel de pasaje care exprimă caracterul revelațional al naturii) pentru a veni în sprijinul afirmației că natura are într-adevăr o potență simbolică. Ideea este fundamentală: ea nu înseamnă altceva decât că mediul în care trăim, chiar astăzi, este însuși un semn al sacralului. Departe de noi o înțelegere a naturii în spiritul credințelor panteiste! Ceea ce propunem este o percepere a naturii în lumina gândirii Sfinților Părinți, care o privesc ca pe o neîncetată revelație a

⁵³ Sf. Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaștilor*, trad. D. Fecioru, București, 1937, p. 113.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sf. Ioan Hrisostom, *Despre soartă și providență*, Cuv. IV, p. 17, www.ioanguradeaur.com, 20.05.2007.

⁵⁶ Fer. Augustin, *Confessiones*, PSB 64, EIBMBOR, București, 1985, pp. 244-245.

⁵⁷ „Însăși creația întregului univers vizibil, după cum grăiește Pavel și rațiunea cea adevărată, arată cele nevăzute ale lui Dumnezeu”, Sf. Dionisie Areopagitul, *Epistolele*, IX, 2, Ed. All, București, 1994, p. 82.

Dumnezeului Celui Viu: „Ai, aşadar, cerul înfrumuseţat, pământul împodobit, marea îmbogăţită cu vieţuitoarele născute în ea, văzduhul plin de păsările care zboară prin el. Toate au fost aduse de la nefiinţă la fiinţă prin porunca lui Dumnezeu, (...) Tu, om iubitor de cercetare, gândeşte-te singur la toate acestea; şi, *cunoscând în toate înţelepciunea lui Dumnezeu*, să nu încetezi nicicând a-l admira şi nici a slăvi pe Creator prin toată creaţia.”⁵⁸ În acest context, problemele de ordin ecologic (v. fenomenul încălzirii globale) nu trebuie să ne fie prilej de temere, ci de meditaţie asupra relaţiei noastre cu natura şi asupra măsurii în care, prin atitudinea noastră, îi valorificăm potenţa de exprimare a sacrului în tumultul acestui veac.

Perspective de lucru. Expunerea sintetică punctează aspectele esenţiale ale imaginii vetero-testamentare în valenţa sa etică şi estetică, nelimitându-se însă strict la spaţiul vetero-testamentar, ci încercând să creeze punţi de legătură cu realităţile veacului nostru, despre care Malraux se pronunţase categoric: «Le XXI siècle sera t-il spirituel ou ne sera pas». Nu avem pretenţia de a fi găsit un răspuns definitiv temelor lansate iniţial, ci considerăm mai degrabă demersul nostru ca o provocare adresată conştiinţei prin lansarea câtorva interogaţii referitoare la probleme actuale, precum agresivitatea imaginii promovate de mass-media sau necesitatea aprecierii obiective a imaginii în acest context, printr-o înţelegere profundă a multiplelor sale valenţe. Am inaugurat abordarea acestei teme cu studiul rescriptului creaţiei, pentru a limpezi divergenţele existente între textul ebraic şi cel grecesc privitor la sensul frumosului / binelui în două culturi radical diferite. Înţelegerea acestor două concepte în spaţiul scripturistic constituie fundamentul oricărui discurs despre imagine, al cărei conţinut poate varia foarte mult. Am sesizat unele conexiuni între înţelegerea iudaică şi cea specifică grecilor, exprimate rezumativ de dialogul dintre ebraicul טוב şi grecescul καλος, sensul primar al cuvintelor este diferit dar există totuşi apropieri care nu pot fi percepute decât în lumina celor două tradiţii, între care oscilează permanent studiul nostru. Apelând la resurse bibliografice din cele mai diverse domenii: patristică, teologie biblică, filosofie şi estetică, am ajuns la concluzia că nu se pot emite sentinţe privitoare la pericolul idolatriei astăzi, sau la potenţialitatea simbolică a imaginii contemporane. Tot ce ne stă în putinţă este să „tatonăm” acest teren încă nedefinit şi sensibil. Cercetarea noastră este motivată, într-o anumită măsură, de dorinţa de a conştientiza pericolele societăţii în care trăim şi a le putea evita, după putere, apelând la comoara rescriptului vetero-testamentar care, departe de a fi depăşit, este poate astăzi mai actual decât oricând. În acest context, cuvintele lui H.D. Thoreau au potenţa de a suscita cercetări ulterioare: „*The perception of beauty is a moral test.*”⁵⁹

⁵⁸ Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, PSB 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, VIII, VII, p. 165.

⁵⁹ *Journal*, 21.06.1852.