

Anul LIV

2009

STUDIA

UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”

THEOLOGIA CATHOLICA

2

**Galaxia Gutenberg
Cluj-Napoca**

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate:

prof. dr. Nicolae Bocșan (Cluj-Napoca)
dr. Jean-Yves Brachet OP (Toulouse)
prof. dr. François Bousquet (Paris)
conf. dr. Marius Bucur (Cluj-Napoca)
prof. dr. Monique Castillo (Paris)
conf. dr. Ovidiu Ghitta (Cluj-Napoca)
prof. dr. Isidor Mărtincă (București)
prof. dr. Iacob Mârza (Alba Iulia)
prof. dr. Ernst Chr. Suttner (Viena)

Redactor coordonator:

prof. dr. Nicolae Gudea

Secretar de redacție

lect. dr. Simona Ștefana Zetea

Membri:

lect. dr. Dan Ruscu
lect. dr. Alin Tat

**Dieses Band wurde finanziert vom
BISCHÖFLICHEN ORDINARIAT MAINZ
durch die Fürsorge des Generalvikars Dietmar Giebelmann**

**Acest volum a fost sponsorizat de
BISCHÖFLICHES ORDINARIAT MAINZ
prin grija Vicarului General Dietmar Giebelmann**

Autorii își asumă responsabilitatea
în ceea ce privește conținutul articolelor.

STUDIA
UNIVERSITATIS „BABEȘ-BOLYAI”
THEOLOGIA CATHOLICA

2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

LECTURI FILOZOFICE

Veronica LAZĂR

Nietzsche și istoria genealogică a filozofiei moderne (II) –
Nietzsche et l’histoire généalogique de la philosophie
moderne (II).....7

PERSPECTIVE TEOLOGICE

Florentin CRIHĂLMEANU

Creație, evoluționism, genetică. Plan divin sau întâmplare? –
Création, évolutionisme, génétique. Projet divin ou hazard?.....33

Simona Ștefana ZETEA

Câteva fațete ale unei probleme spinoase: păcatul originar –
Quelques traits d’un problème difficile: le péché originel.....45

Remus Florin BOZĂNTAN

Titlul de *Theotokos* în scrierile sfinților părinți în sec. IV-V – Le nom
de Theotokos dans les écrits des saints pères des IV^e-V^e siècles.....81

Liviu PETCU

La personnalité de saint Jean Chrysostome – Saint John
Chrysostom’ personality.....93

Carmen FOTESCU TAUWINKL

Imnografia și cântul liturgic în tradiția siriacă. scurtă cercetare privind originea, caracterul și interacțiunea acestora cu tradiția bizantină – Hymnography and Liturgical Chant in the Syriac Tradition. Preliminary Research on Their Origin, Characteristics and Interaction with the Byzantine Tradition..... 115

Andrei Claudiu HRIȘMAN

Celulele staminale și clonarea umană – noi forme de a căuta nemurirea trupească – Le cellule staminale e la clonazione umana – nuovi tentativi per trovare l’immortalità terrena..... 131

Martin de LA RONCIÈRE

Le président Sarkozy et les religions: vers une „laïcité ouverte” en France – President Sarkozy and Religions : Towards an „Open Secularity” („laïcité ouverte”) in France..... 147

FILE DE ISTORIE

Laura STANCIU

Despre efectele politicii reformismului terezian. Pionierii Blajului la studii, în Roma (1736-1754) – About the Effects of the Union with Rome: Blaj Pioneers for Studies in Rome (1736-1754)..... 159

Ioan Marcel DĂNEȚ

Istoricul comunității și bisericii „Sf. Vasile cel mare” din București (de la fondare la catacombe) – L’histoire de la communauté et de l’église Sfantul Vasile cel mare (Saint Basile le grand) de Bucarest (de sa fondation aux catacombes)..... 177

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

Augustin Ramazani Bishwende, *Pour une ecclésiologie trinitaire dans la postmodernité et la mondialisation*, L’Harmattan Paris 2008, t. I: De Bellarmin à Y. Congar, 268 p.; t. II: De la deconstruction à la reception de Vatican II, 300 p., **Alin TAT**..... 227

Henry Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^{ème} siècle*, ed. Parole et silence, 2006, coll. Bibliothèque de la revue thomiste, 845 p., **Alin TAT**..... 229

Din istoria Bisericii române unite, clandestine. 3. Romul Pop, *Între cruce și stea. Un memorial ecleziastic*. Baia Mare 1997, **Nicolae GUDEA**..... 231

Laura Stanciu, *Între răsărit și apus. secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a secolului al XVIII-lea)*, editura Argonaut. Cluj-Napoca 2008, 241 p., **Nicolae GUDEA**..... 235

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI..... 239

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN..... 243

NIETZSCHE ȘI ISTORIA GENEALOGICĂ A FILOZOFIEI MODERNE (II)

Veronica LAZĂR

RESUMÉ: En examinant ici le mécanisme de la décomposition généalogique, le démantèlement des catégories mobilisatrices de la métaphysique occidentale et des forces qui les mettent en mouvement, on analyse la hiérarchie interprétative opérante dans les écrits nietzschéens, qui ne rend point indifférente la perspective interprétative: à la suite de la lecture généalogique, il ne restent à juger que des interprétations, mais les interprétations doivent être jugées – le but de la critique n'est pas un désenchantement, sinon la hiérarchisation en vertu d'un principe affirmatif. On comprend ainsi pourquoi la démarche de Nietzsche n'est pas une critique de la métaphysique parmi d'autres, ni une simple continuation d'un projet illuministe, mais un vrai renversement épistémique.

MOTS CLÉ: généalogie, dialectique, Hegel, Nietzsche, Deleuze, Lumières, modernité

Genealogia ideilor și conceptelor metafizicii

O dată degajat principiul său de funcționare, în cele ce urmează vom extinde analiza conceptului nietzschean de genealogie, urmărind în ce fel demontează el categoriile operante în metafizica occidentală. Pentru aceasta, e necesară, mai întâi, o clarificare a semnificațiilor termenului de secularizare, pentru a întâmpina orice confuzie și a corecta asocierile care se fac adesea între teoriile despre fenomenul secularizării și critica valorilor formulată de Nietzsche, iar apoi, urmând principiul general care spune că orice genealogie e, în viziunea sa, o genealogie a moralei – pentru că idealul moral e prototipul oricărui ideal – vom identifica produsele forțelor reactive care mobilizează filozofia modernă.

Există, fără îndoială, o trăsătură comună vocilor care reclamă necesitatea desprinderii secularizante de autoritatea gândirii teologice și glasului nietzschean care denunță creștinismul ascuns care a supraviețuit, prin intermediul formelor moralei, în lumea post-creștină. Însă trebuie să înțelegem că intenția criticii genealogice nu se limitează la o simplă recunoaștere a unor urme, ci că – lucrul cel

mai important – ea dezmembrează mistificarea ce caracterizează epoca post-creștinismului ca fiind o conservare a acelei alterări a forțelor active de către cele reactive pe care a produs-o creștinismul. Mai exact, din perspectiva criticii lui Nietzsche, ceea ce ar putea purta numele generic de teoremă a secularizării (după expresia lui Hans Blumenberg) comite aceeași eroare ca și criticismul neterminat: ea se oprește acolo unde ar trebui să-și ia avânt, adică la evaluarea valorilor pe care le identifică. Mai mult, această parțialitate e mai decât o incompletitudine, pentru că, neadoptând criteriul evaluativ care se impune oricărei hermeneutici, selecția și interpretarea istorică la care recurge e dintru început eronată.

Dar să vedem întâi la ce anume se referă termenul de „secularizare”. Preluând clasificarea lui Jacques Monod, putem evidenția două tipuri generale care sfâșesc prin a se constitui în teorii: „*fi*e secularizarea-transfer, care proiectează un anumit «conținut creștin» în lume, îl retraduce și îl acceptă sub forma sa «secularizată», *fi*e secularizarea-lichidare, care implică respingerea radicală a valorilor creștine, secularizate sau nu”¹. Cel mai adesea, e preferată cea dintâi – mai surprinzătoare, pentru că descoperă un adevăr ascuns în spatele lucrurilor vizibile. Știm, de exemplu, că teoria lui Carl Schmitt elaborează ceea ce el numește o genealogie a conceptelor politice pentru a descifra în ele o consubstanțialitate și o identitate funcțional-instituțională cu anumite concepte teologice. Una din țintele teoretice ale lui Carl Schmitt e un raționalism politic iluminist ce se pretinde autolegitimat, întemeiat printr-o voință proprie într-un moment istoric determinat, dar care are, de fapt, o descendență de care n-ar fi mândru: teologia medievală. La rândul său, și Karl Löwith preia mecanismul secularizării-transfer atunci când surprinde filonul escatologic² ale câtorva din cele mai importante filozofii

¹ Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin 2002, p. 70. Monod nu observă, totuși, că cele două tipuri descrise, unul descriptiv-istoric și altul normativ-proiectiv, se sprijină fiecare pe concepții radical diferite despre semnificația modernității.

² Obiecțiile pe care le aduce Blumenberg tezelor lui Löwith s-au clasicizat și ele: escatologia creștină, susține, de exemplu, Blumenberg, nu poate împrumuta, pur și simplu, trăsăturile unui progres istoric spre o lume mai bună, căci, prin esența ei, ea amână și pregătește pentru un deznodământ apocaliptic catastrofal și supraistoric, care poate surveni oricând, de vreme ce succesiunea istorică nu are o semnificație imanentă. În privința secularizării, Blumenberg pledează pentru un transfer nu atât substanțial – cum e cel din analizele lui Schmitt și Löwith – cât funcțional: rolul jucat de istoria mântuirii e preluat de ideea de progres, ceea ce nu înseamnă că cea de-a doua ar fi reconfigurarea primeia. Diferența lor de gen are și o explicație genetică, în fundamentul empiric al lumii devenite accesibile pentru sondarea teoretică și științifică.

Dar, în fond, însăși filozofia istoriei e o „tentativă care caută să afle răspunsul la o chestiune

ale istoriei.³ Cititorul cărții sale despre istoria înțelegerii filozofice escatologiei nu poate să nu reflecteze la rolul paradoxal, de cal troian, pe care îl joacă secularizarea în istoria occidentală: pe de-o parte, secularizarea produce un efect similar cu cel al protestantismului, care, deși pleacă de la decuplarea instituită de Luther între rațiune și credință⁴, ajunge, grație lui Hegel, să reconcilieze umanului cu divinul și filozofia cu teologia în numele „adevăratului protestantism”, subminându-le, de fapt, pe ambele, și provocând ruptura lor definitivă în filozofia secolului al XIX-lea (fapt vizibil în acea distribuție la stânga și la dreapta a interpretărilor frazei care anunță identitatea rațiunii cu realitatea: după Hegel, reconcilierea nu mai e posibilă și, o dată cu ea, nici creștinismul); pe de altă parte, secularizarea se strecoară dincolo de această ruptură și introduce ilicit elemente religioase în filozofia care se știe acum în siguranță, separată de teologie. Așa se face că o filozofie a istoriei cum e cea hegeliană readuce divinul în istorie, dar îi condiționează, în același timp, împlinirea de desfășurarea istorică, răpindu-i astfel, totodată, prin imanentizare și istoricizare, caracterul autentic creștin (așa se face că, pentru Hegel, creștinismul e insuficient pentru depășirea opoziției pe care a generat-o și e necesar ca politicul să-l aducă la forma sa deplină, anterioră diviziunii). Mutația, susține Löwith, stă în aceea că Hegel inițiază secularizarea filozofică a creștinismului prin

medievală cu ajutorul mijloacelor post-medievale disponibile” (vezi Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, translated by Robert M. Wallace, Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press 1983, p. 48-49) – astfel că tematizarea totalității istorice excede, de fapt, raționalitatea critică, nefiind altceva decât un exces speculativ în raport cu științificitatea pozitivă. În acest sens, filozofia istoriei concepută de filozofia idealismului e „un mit total ce vizează reconcilierea luminilor cu ansamblul Istoriei umanității” (cum spune Blumenberg în *Lucrul cu mitul*, citat în Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, p. 217), de-a lungul căreia a înflorit rațiunea – o posibilitate de-a repovesti istoria ca proces al reconcilierii religiei cu raționalitatea, atenuând discontinuitățile și asperitățile empirice și confirmându-și caracterul mitic prin asignarea unui sfârșit semnificativ. Filiația idealistă e vizibilă, s-ar putea observa aici, atât în viziunea continuatistă asupra desfășurării secularizante a istoriei, viziune ce refuză să vadă trecerea de la epoca pre-modernă la cea modernă ca pe o ruptură, dar și în rațiunea mai profundă a acestui refuz, și anume incapacitatea de a sesiza că diferențele dintre epoci sunt radicale pentru că sunt rezultatul unor transformări socio-istorice. Din păcate, nu e locul aici pentru o discuție despre o posibilă gândire nietzscheană al caracterului de epocă al epocii istorice.

³ Vezi Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, traduit par Marie-Christine Chailly-Gillet, Sylvie Hursel et Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard 2002.

⁴ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche. The Revolution in Nineteenth Century Thought*, translated by David E. Green, Garden City, New York, Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. 1964, p. 18.

deplasarea momentului mântuirii în interiorul istoriei, dar necesitatea mijloacelor lumești pentru împlinirea istoriei nu o face pe acesta mai puțin mesianică – iar cazul lui Marx e unul similar și relevant pentru consecințele hegelianismului. Mai mult, majoritatea interpretărilor moderne asupra istoriei combină o teologie naturală de tip antic – a mișcărilor cosmice regulate și continue – cu o teologie supranaturală creștină caracterizată de orientarea lineară spre viitor, dar renunțând, în același timp, la presuposițiile lor fundamentale: la circularitatea mișcării cosmice, care trebuia, la vechii greci, să restituie necesitatea unei naturi în care evenimentele istoriei erau simple momente guvernate de arbitrar, respectiv la transcendența împlinirii istoriei din filozofia creștină.⁵ Credința în divin ia apoi, în secolul al XIX-lea, forma credinței în istorie – o iluzie, după Löwith, pentru că, a se lăsa în seama rațiunii imanente a istoriei nu e altceva decât *a te agăța de valuri în mijlocul unui naufragiu*: înseamnă că nu există alt sens decât însuși cursul istoriei.

Altfel stau lucrurile în cazul criticii genealogice a lui Nietzsche. E drept că o critică genealogică a metafizicii care pare să ștergă granițele între epocile istorice, între modernitate și premodernitate, de pildă, împărtășește perspectiva continuatistă a teoriilor secularizării. E drept, în plus, și că, privită îndeaproape, metafizica, tocmai pentru că se dorește fundamentată pe rațiune – această mare ficțiune – e o redută tardivă a teologiei, pentru că rațiunea însăși e produsul unei nevoi pe care o satisface inițial discursul teologic (iată cum sensul interpretării lui Nietzsche se apropie de explicația în termeni de „funcție” a fenomenelor pretins secularizate pentru care optează Blumenberg). În termenii lui Monod, Nietzsche ar milita pentru înlocuirea secularizării-transfer, fenomen real al lumii contemporane, care doar camuflează rădăcinile religioase, cu cea care își propune o lichidare conștientă și orientată a lor. – Însă genealogia își

⁵ Filozofia creștină a istoriei cunoaște o mutație de la Augustin, pentru care adevărul istoric e revelat printr-un eveniment [*Ereignis*] unic, la Ioachim din Fiore, care condiționează revelația Spiritului de o întregă succesiune istorică. Pentru modul în care Hegel a fost influențat de Ioachim din Fiore, vezi Jacob Taubes, *Escatologia occidentală*, traducere de Maria-Magdalena Angheliescu, Cluj, Tact 2008.

După cum observă Monod, pentru Löwith, filozofia istoriei se constituie ca o sinteză imposibilă: „Aproprierea conceptelor de lume și de Istorie de către filozofia modernă a fost deci însoțită de o prăbușire a frontierelor care, la originea acestor concepte, le delimitau sensul: lumea umană nu era niciodată, pentru filozofia antică, altceva decât un fragment mai curând «subaltern» (și sublunar) al cosmosului total, iar Istoria umană nu era niciodată, pentru gândirea creștină, altceva decât versantul profan al istoriei sfinte. A asigna Universului o semnificație provenită din cursul Istoriei umane ar fi fost dovada, pentru un grec, de un *hybris* necugetat; iar a lua Istoria profană drept un loc al împlinirii umanității ar fi însemnat, pentru un creștin, confuzia între planul sacru și cel profan, și căderea în erezie” (Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, p. 208).

pierde sensul dacă o privim doar ca pe o altă teorie a secularizării. Aceasta e și semnificația reproșului pe care îl adresează Nietzsche filozofiei germane: în ciuda geniului său istoric care aduce pentru prima dată devenirea pe scena filozofiei, ea amână mereu rezultatul – ateismul – și, până acum, n-a realizat decât jumătăți de rupturi: Hegel s-a dovedit a fi teolog, Kant a transformat imposibilitatea de-a cunoaște lucrul în sine într-un deziderat al filozofiei practice de a-l urma, iar Marx, ar spune Nietzsche, nu doar că a lăsat intacte multe din premisele fundamentale ale creștinismului, dar și-a chiar organizat întregul proiect de reedificare a lumii plecând de la una dintre ele: egalitatea de drept a tuturor indivizilor. Or, spune Nietzsche, filozofia trebuie să-și abandoneze tentația de-a deveni o alternativă la credință, o religie de substituție.⁶

Prin urmare, nu ne rămâne decât să analizăm în ce fel filozofia nietzscheană se anunță a fi mai mult decât o dezgropare a relicvelor religioase.

Care e, mai precis, obiectul criticii sale? În principal, însuși mecanismul din care derivă toate categoriile reactive ale metafizicii, și anume deturnarea afirmației în negație, transformarea forțelor active în forțe reactive (prin separarea forței active de ceea ce poate, scrie Deleuze): aceasta e calea pe care o ia cunoașterea când devine nihilistă, sau morala atunci când se transformă în morală nocivă. Fiindcă, ne spune Nietzsche, există moralitate folositoare și moralitate dăunătoare, iar adevărul e „măsura în care ne permitem să înțelegem

⁶ E drept, Marx îl critică pe Feuerbach și deplasarea de predicate teologice asupra subiectului antropologic pe care o efectuează acesta, deplasare lipsită de o reevaluare a ierarhiei creștine; însă, după Nietzsche, și comunismul lui Marx ar fi tot un produs derivat și secularizat al mesianismului. (Iar aceasta în ciuda faptului că Marx denunță deficiența criticii care vizează doar *reprezentările* religioase, susținând că ateismul radical trebuie să provină, de fapt, din eliminarea condițiilor socio-economice care produc nevoia ficțiunilor religioase. Fiindcă, pentru autorul *Capitalului*, mundanizarea filozofiei înseamnă punerea în practică a criticii speculative, înseamnă renunțarea la o secularizare – doar metaforică – a spiritualului în favoarea unei expropriieri în sensul cel mai propriu a expropriatorilor capitaliști, care operează în virtutea unei logici legitimate teologic de protestantism.) Desigur, lui Marx însuși nu i-ar fi fost cu puțință să-și închipuie că poartă cu sine o astfel de moștenire și că e trimis și el să se alăture sfintei familii a ideologilor germani, de vreme ce perorarse împotriva faptului că „spiritul religios nu poate fi *cu adevărat* secularizat: ce e el, dacă nu forma *nemundană* a unui grad de evoluție a spiritului uman?” (Karl Marx, *Chestiunea evreiască*, citat în Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, p. 75). Marx deplângea faptul că, din cauza imposibilității depășirii conținutului creștin, democrația burgheză moștenește spiritul anticomunitar, forma socială care determină atomizarea și alienarea indivizilor; ambele împărtășesc separația – de sorginte religioasă – între viața privată a individului și viața sa publică.

necesitate imoralității și a contradicției”⁷. Acest principiu, faptul că un fenomen sau un eveniment nu au o semnificație în sine, ci doar în funcție de forțele care îl conduc, e esențial pentru a înțelege maniera în care funcționează transferul de sens al evenimentului – adică modificarea naturii acestor forțe.

Prin urmare, critica urmează doi pași: întâi, dezvăluirea naturii de invenție a fiecăruia din obiectele conceptelor metafizice, iar apoi, evaluarea sensului activ/reactiv pe care l-a primit această invenție. Într-adevăr, sensul e o etapă secundă, valoarea nu e înscrisă în caracterul însuși al ficțiunii – pentru aceasta, Nietzsche are grijă să dezincrimineze aparența și invenția, schimbându-le semnificația și făcând din ele o putere afirmativă, creatoare, o transfigurare a dionisiacului⁸. Accentul se deplasează de pe conotația de înșelăciune vizuală a aparenței pe cea de efect fără origine al „mașinii dionisiace”⁹, de copie lipsită de model, care nu doar răstoarnă, așa cum susține Heidegger, ci chiar nimicește cu totul opoziția ierarhică dintre lumea-adevărată și lumea-iluzie, nelăsând nici măcar vidul acolo unde stătea cândva transcendența. Aparența nu e imaginea iluzorie a lucrurilor, nu e fenomenul care ascunde un „ce” necunoscut, ci locul ei este *în* lucrurile însele, fiindcă ea constituie veritabila lor realitate, ba chiar mecanismul de producere a „ființei”, suportul proteiform al ficțiunilor logice. Adevărata antiteză a lumii aparenței nu e „lumea adevărată”, ci haosul senzațiilor neprelucrate.

De ce? Pentru că funcția sa e producerea de unități ficționale care să schematizeze vastul domeniu al realității care, prin esența sa, nu e destinată cunoașterii umane. Acesta înseamnă că atacul lui Nietzsche vizează, pe de-o parte, himera raționalității realului, iar pe de altă parte, transformarea iluziilor

⁷ Morala bună: a nu face rău vecinului – dar a fi liber să faci rău dușmanului; cea rea: instinctul turmei împotriva celor puternici și independenți, al celor suferinzi împotriva norocoșilor, al mediocrilor împotriva excepționalilor – morala nivelării, a absorbției ierarhiei (am putea chiar vorbi de o morală a cazului unic căreia îi face apologia Nietzsche). Eroarea lui Socrate a fost tocmai aceea că a încercat să justifice *rațional* moralitatea – deși moralitatea își are sursa într-o înțelepciune superioară a *corpului* – livrând-o astfel plebei, prin democratizarea survenită prin raționalizare.

⁸ E interesantă lectura – improprie – a lui Heidegger, care concluzionează că, în gândirea lui Nietzsche, realitatea s-a dizolvat într-o colecție de miraje. De fapt, rațiunile pentru care Heidegger îl plasează pe Nietzsche în capătul șirului de metafizicieni sunt trei: că ar uita și el de ființă, prea preocupat fiind de ființare; că ar căuta un fundament ontic unic și originar al ființării; și că n-ar face altceva decât să răstoarne ierarhia platoniciană. După Heidegger, eterna reîntoarcere ar juca rolul existenței, adică al modului în care există ființarea în totalitatea sa (deși noi știm că Nietzsche refuza să conceapă totalitatea ca totalitate), iar voința de putere pe cel al esenței.

⁹ Termenul îi aparține lui Deleuze.

utilizate în calitate de categorii ale limbajului – altfel indispensabile supraviețurii – în categorii metafizice reactive, care se întorc împotriva provenienței lor, aparența. Să le luăm pe rând.

Întâi, cunoașterea nu e altceva decât un produs al hazardului, al luptelor între forțe, o *invenție*¹⁰, o fabulă care poate ea însăși să ia nenumărate alte forme, în lipsa unor structuri universale care să o condiționeze, așa că nu doar că e departe de-a fi înrădăcinată ca atare în natura umană, ci, în plus, deficiența ei absolută de orice formă de necesitate o privează în totalitate de „adecvarea” epistemologică față de lumea pe care o organizează ca obiect al cunoașterii, de afinitatea între concept și lucru: presupuziția criticii kantiene a adecvării categoriilor intelectului la fenomene e o simplă himeră.¹¹ Eterogenitatea și contingenta cunoașterii e, de aceea, dublă, iar, ca eterogenitate, ea se manifestă prin violentarea realităților cu care presupune că se acordă: întâi, e o continuă brutalizare a instinctelor naturale cu adevărat determinante pentru om – adică a celor pluraliste – apoi e o elaborare forțată a

¹⁰ Iată cum începe fragmentul postum intitulat *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*: „Într-un colț retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care niște animale inteligente au inventat cunoașterea. A fost minutul cel mai arogant și mai mincinos din toată «istoria universală»: dar totuși numai un minut. După câteva respirații ale naturii, steaua s-a răcit, iar animalele au fost nevoite să piară” (vezi Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, în Friedrich Nietzsche, *Opere complete 2*, traducere de Simion Dănilă, Timișoara, Hestia 1998, p. 557). Adevărata măsură a judecăților perspective e, deci, natura – iar acest scurt text este, încă din titlu, o emancipare de fantasmă și o subliniere a caracterului accidental, atât ca existență, cât și ca rezultate, al cunoașterii pe care o dramatizează o specie umană aflată ea însăși sub semnul hazardului naturii, dar care-și vede auto-măgulindu-se propria istorie ca pe istoria universului. Dar iluzia cunoașterii reușește să se protejeze de demascare numai pentru că se conservă prin uitare (mecanismul vital despre care vorbește Nietzsche și în *A doua considerație inactuală*): numai uitând cum anume s-a format grila care transformă lumea întrun obiect al cunoașterii mai poate omul credita falsă sa cunoaștere, pentru că geneza categoriilor sale sunt simple excitații exclusiv subiective, iar „a trage concluzii, pornind de la excitația nervoasă, asupra unei cauze din afara noastră este deja rezultatul unei false și nejustificate aplicări ale principiului rațiunii” (*Idem.*, p. 559) – iată că eroarea e dublă și provine dintr-o dublă creditare a logicii: credința în realitatea raportului causal (și în inteligibilitatea lui) și cea în principiul rațiunii suficiente.

¹¹ „Așadar, ce este adevărul? O armată de metafore, metonimii, antropomorfisme în mișcare, pe scurt, o sumă de relații umane care, prin poezie și retorică, au fost exacerbate, transpuse, împoțonate și, după o lungă întrebuințare, par definitive, canonice și obligatorii: adevărurile sunt iluzii de care am uitat ce sunt, niște metafore tocite și lipsite de forță concretă, niște monede care și-au pierdut efigia, iar acum sunt considerate metal, nu monede” (*Idem.*, p. 560). Adevărul e o minciună inconștientă, socialmente obligatorie și obligatorie pentru conservare, iar această necesitate de a folosi metaforele cristalizate ca adevăr devine un canon moral: trebuie spus adevărul (acest adevăr), nu minciuna. Vom vedea mai jos în ce fel problematizează Nietzsche limitele acestei voioșii de minciună și până unde poate merge ea.

lumii, astfel ca lumea să se potrivească categoriilor inventate ale cunoașterii.¹²

Dubla ruptura e o urmare firească a ieșirii din scenă a două personaje ale dogmei metafizico-teologice: Dumnezeu, cel care garantează armonia reciprocă a facultăților și, totodată, acordul cunoașterii cu lumea; și subiectul, ca substanță indentică cu sine și înzestrată cu posibilități epistemice care-l apropie într-o măsură sau alta de Dumnezeu.

Genealogia are șansa de a scăpa acestei critici nimicitoare la care suspune ea însăși cunoașterea metafizică numai renunțând la orice similaritate și apropiere în raport cu obiectul său: „În spatele cunoașterii [genealogice], există o voință, obscură fără îndoială, nu de a aduce obiectul la sine, de a se identifica cu el, ci, dimpotrivă, o voință obscură de-a se îndepărta de el și de-al distruge. Răutate radicală a cunoașterii”¹³.

Pe de altă parte, nimic nu ne revelă mai bine caracterul iluzoriu al lucrului în sine decât pluralitatea limbilor, care demonstrează că nu e vorba niciodată de adevăr, ci doar de o multitudine de expresii care se pretind adecvate, dar care nu au un referent căruia să i se adecveze. Geneza limbajului e o înlănțuire de două metafore: transpunerea excitației provocată de stimul într-o imagine, urmată de transpunerea imaginii într-un sunet care apoi, printr-o convenție locală, va desemna stimulul respectiv: iată cum „orice noțiune ia naștere prin egalizarea non-egalului”¹⁴. Cunoașterea e o continuă cucerire, convertirea nefamiliarului în familiar. Dar operația de abstractizare este arbitrară, pentru că dă la o parte diferențele individuale, mai concrete și mai reale decât așa-zisa esență comună (în realitate, această operație și produsul său – lumea umană – reprezintă singurul factor care îl distinge pe om de animal, însă și această distincție e doar una operațională, pentru că resortul – autoconservarea – le e comun). Desigur, sistematizarea și schematizarea continuă sunt indispensabile orientării în haos¹⁵

¹² Această observație asupra eterogenității ca violență provine dintr-o conferință a lui Foucault (vezi Michel Foucault, *Adevărul și formele juridice*, în Michel Foucault, *Ce este un autor? Studii și conferințe*, traducere de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali, Cluj, Idea Design & Print 2004, p. 97); în acest text, el asignează atât cunoașterii – care e și ea departe de a fi inocentă – cât și genealogiei – care, în plus, e conștientă de propria sa distanță față de lucruri – un caracter polemic și strategic, inconștient la prima, reflectat la cea de-a doua.

¹³ Michel Foucault, *Nietzsche, genealogia, istoria*, în Michel Foucault, *Theatrum philosophicum. Studii, eseuri, interviuri: 1963-1984*, traducere de Bogdan Ghiu, Ciprian Mihali, Emilian Cioc și Sebastian Blaga, Cluj, Casa Cărții de Știință 2001, p. 99.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Despre adevăr și minciună în sens extramoral*, p. 560.

¹⁵ Logica nu își are originea în voința de adevăr, ci ea înseamnă încă de la început falsificare – însă ar fi o greșeală să credem că între logică și celelalte operații psihice există o reală diferență de natură: motorul e același în cazul tuturor, astfel că nici măcar percepția, considerată în epistemologia clasică de până la Kant gradul zero, cel lipsit cu totul de mediere,

– „noi le producem în noi și le emanăm din nou cu acea necesitate cu care păianjenul toarce”¹⁶, pentru că plăsmuirea e un instinct – doar că, atunci când numele-concept e ipostaziat într-o realitate separată, după modelul mecanismului platonician, iluzia binefăcătoare riscă să-l împingă pe autorul său pe o pantă nihilistă: devenit cauză a tuturor particularelor, universalul se instaurează ca realitate mai reală decât particularul concret. Iată cum se naște „lumea adevărată” și, odată cu ea, și „lumea aparentă”¹⁷ (fiindcă destinul lumii sensibile e să devină „aparentă”). Aceasta pentru că toate cuvintele limbajului nostru adăpostesc, prin structura lor, un ideal de onestitate morală – geneza lor se conformează valorilor metafizice de unitate, veracitate, adevăr, și celor logice ale non-contradicției; astfel însă, simpla lor producție se pliază pe o schemă a creării de opoziții – dacă există condiționatul, trebuie să existe și necondiționatul, ș.a.m.d. – care nu se mulțumesc însă cu statutul de opoziție, ci îl reclamă și pe cel de ierarhie valorică. Limbajul și metafizica sunt prinse astfel într-un raport de generare reciprocă și de convertire reactivă, ceea ce face ca limbajul să reflecte nu esența lucrurilor, ci statutul cunoașterii.

Însă, de altfel, cum ar putea fi nocivă capacitatea plastică prin care e plăsmuită lumea noastră ca obiect al cunoașterii, de vreme ce tot ea e cea care stă la baza activității artistice? – în fond, natura lor e comună, și, câtă vreme nu s-au impregnat de nihilism, ambele sunt produse fericite ale excesului de forță: „Intelectul, acest maestru al disimulării, este liber și scutit de orice altă sclavie, atâta timp cât poate amăgi fără să *dăuneze*, și atunci își sărbătorește Saturnaliile; nicicând nu este mai luxuriant, mai bogat, mai mândru, mai agil și mai îndrăzneț”¹⁸. Iar atunci, noțiunea devine doar o jucărie în mâna unei forțe creatoare și jucăușe călăuzite de intuiții. În acest sens, filozoful, cel a cărui sarcină e prin excelență *creația* de valori, e înzestrat cu putere artistică¹⁹; aceasta îl distinge pe filozoful propriu-zis de simplul „muncitor” de pe ogorul filozofiei: primul inovează, al doilea pactizează.²⁰

al contactului cu lumea, nu e posibilă fără o astfel de pre-eleborare a realului. Ceea ce preia Nietzsche de la Kant e plasarea genezei categoriilor intelectuale și a formelor sensibilității în subiect, doar că Nietzsche contestă că ele ar fi altceva decât invenții.

¹⁶ *Idem.*, p. 564. Metaforele pe care le folosește Nietzsche în acest text provin din sfera animală a necesității naturale – așa cum alina lucrează la celule și apoi le umple cu miere, așa cum nici pasărea nu poate percepe altfel decât percepe etc.

¹⁷ Tripla origine a lumii adevărate – credința filozofului: „există o lume adevărată, configurată în conformitate cu logica”; credința omului religios: „există o lume divină, anti-naturală”; credința omului moral: „există o lume liberă, bună și perfectă”.

¹⁸ *Idem.*, p. 565.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, § 211.

²⁰ Din această perspectivă, Kant e, pentru Nietzsche, un funcționar.

Cu toate acestea, dintr-un astfel de mijloc subordonat vieții, cunoașterea s-a erijat în scop și în judecător, și s-a întors împotriva vieții, împreună cu instrumentul său predilect, limbajul. Virusul contaminator e valoarea morală creștină, deghizată în concepție metafizică. În fond, până și un apărător al delimitării precise a inteliecției cum e Kant e convins că speculația metafizică este o tendință inalienabilă și legitimă a naturii umane, iar atacul lui Nietzsche țintește chiar în acest punct vulnerabil al filozofiei kantiene, acuzând-o nu atât că nu incriminează pulsiunea metafizică propriu-zisă, ci că separă de ea o zonă de cunoaștere obiectiv și non-metafizic legitimă. Dacă Nietzsche apreciază – nu ne putem îndoii de aceasta – efortul lui Kant de-a pune o stavilă în calea revărsării speculative a chestiunilor metafizice, el suspectează, în schimb, atât arhitectonica cunoașterii omenești de un optimism epistemologic ilegal, cât și însăși miza proiectului criticist de o teologie disimulată subtil, însă cu atât mai periculoasă, pentru că ar instala moralitatea epocii într-un câmp inatacabil și nedisputabil. Cu alte cuvinte, Kant ar face apel la critica rațiunii numai pentru a face legitim lucrul în sine, ca sferă „de dincolo de logică”, pentru a reconcilia în subiectul însuși lumea sensibilă cu cea suprasensibilă, în loc să abolească distincția și, o dată cu ea, și opuzii care o constituie. (Fiindcă, dacă în sfera teoretică nu-și au locul eul ca substanță în sine, lumea ca totalitate a evenimentelor și Dumnezeu ca o condiție absolută – idei cărora și Nietzsche le va acorda toată atenția sa critică – libertatea ca postulat al rațiunii practice e, în schimb, de neconceput fără efectele cărora le dă naștere, în filozofia morală kantiană: credința în nemurirea sufletului, în cauzalitatea liberă și în existența unei ființe inteligibile.²¹) în plus, Nietzsche mai chestionează capacitatea unei facultăți cognitive de a-și analiza propriile limite – e cazul auto-analizei rațiunii pure, care, pentru a avea succes, ar trebui să se situeze de ambele părți ale acestor limite ale sale.

Dar care anume e mecanismul care face ca valorilor creștine să fie valori esențialmente reactive? Figurile sub care triumfă reactivul, ajutat de

²¹ Pasaaj de care se ocupă „Dialectica transcendențială”. Însă încredințarea lui Kant că facultățile au, în fond, o natură care le permite să se acorde armonios între ele (vezi Gilles Deleuze, *Kant et la métaphysique*, Paris, P.U.F. 1983) s-ar putea număra și ea printre adevărurile metafizice pe care o filozofie critică cum e cea kantiană ar trebui să le chestioneze, dacă nu s-ar limita să critice pretențiile de adevăr, cunoaștere și moralitate, în loc să critice adevărul, cunoașterea și moralitatea. Acesta e și motivul pentru care Nietzsche optează pentru o gândire care nu se supune legiferării de sorginte morală a rațiunii, ci care gândește împotriva rațiunii.

o ficțiune, sunt trei: resentimentul, conștiința încărcată și idealul ascetic²². Resentimentul e o imposibilitate de-a reacționa, reacțiunea fiind astfel sublimată într-un sentiment, interiorizare care, la rândul ei, produce conștiința încărcată. Cât despre idealul ascetic, acesta ia naștere din lupta forței împotriva ei înseși: „și nu doar în beția unui exces care-i permite să se dăruiască, ci în momentul în care intră în declin. Împotriva propriei oboșeli, ea reacționează, extrăgându-și forța tocmai din această oboșală care nu încetează, atunci, să crească și, întorcându-se asupra ei ca s-o nimicească definitiv, îi va impune limite, suplicii și macerări și o va împoțona cu o înaltă valoare morală, redobândindu-și, în felul acesta, înalta valoare morală”²³.

Însă e evident pentru Nietzsche că nu religia ca religie antrenează convertirea la nihilism – în numeroase texte, el vorbește de religia afirmativă a celor puternici: dacă nu sunt decadente, religiile sunt beții dionisiace ale afirmării – ci subjugarea ei de către forțe străine, transformarea ei în „mijloc de selecție și educație în mâinile filozofilor”²⁴ și traducerea valorilor sale în concepte metafizice. Prima deturnare a creștinismului original, a învățaturii cristice, a fost cea pe care a produs-o Sfântul Pavel, care a instituit ca valoare și a forjat în instrument al puterii ecleziastice tot ceea ce-i repugna lui Cristos²⁵: remușcarea, păcatul – a cărui abolire totală fusese, crede Nietzsche, însuși scopul venirii acestuia pe pământ – vinovăția, responsabilitatea, prin a căror interiorizare se produce conștiința încărcată. Tot ce se numește astăzi creștin în sens ecleziastic – adică sistemul dogmelor metafizico-teologice la care individul trebuie să adere prin credință – e o contradicere flagrantă a esenței

²² Ipoteza lui Deleuze este că *Despre genealogia moralei* e o replică la „Dialectica transcendentă”, pentru că modelul structurii resentimentului e paralogismul, cel al conștiinței încărcate antinomia, iar idealul ascetic e o mistificare – aceasta e adevărata critică, și ea nu poate fi făcută de pe o poziție reactivă. Replici fidele, dar cu sensul schimbat, date diverselor teme kantiene străbat, de altfel, întreaga gândire a lui Nietzsche, susține Deleuze. În plus, el explică formarea resentimentului printr-o stratificare a psihicului în zonă a conștiinței și zonă a inconștientului, unde cel din urmă e înzestrat cu memorie și conservă astfel toți stimulii receptați de conștiință, inhibând capacitatea curativă a uitării. Însă reacția resentimentului nu e o simplă reacție, ci una care nu mai e provocată imediat de un stimul, ci de urma unui stimul.

²³ Michel Foucault, Nietzsche, genealogia, istoria, p. 191. Foucault descrie schema degenerării, obligată să lupte împotriva maladiivității, dar slăbită și mai mult de această luptă.

²⁴ Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, § 62.

²⁵ Așa se explică dublul resentiment al creștinismului post-paulinic: contra religiei cristice a iubirii și contra ethosului ierarhiei al vechilor greci.

creștinismului, destinat a fi un ethos al trăirii vieții pe pământ, nu o morală care să instige la negarea vieții. Pentru că nihiliste sunt valorile umilinței creștine, rezultate ale resentimentului celor neputincioși, rezultate ale incapacității turmei de a-și afirma propriile valori fără să se raporteze în mod negativ la celălalt pentru a se putea determina pe sine printr-o răsturnare: valorile gregare, solidaritatea, mila, altruismul (de fapt, forma mincinoasă a unui banal egoism, al individului care-și găsește un sprijin în într-ajutorarea comunitară²⁶), utilitatea – pe scurt, valori în care individul nu contează ca individ și care, prin urmare, în loc să impună ierarhii, distruge distanțele naturale. Acestei egalizări motivate de resentiment, Nietzsche îi opune auto-asignarea propriei semnificații a valorii, independent de utilitatea sau de efectele pe care le produce subiectul, și conformarea doar față de drepturile și datoriile pe care și le prescrie acesta. În fond, valoarea celui activ provine dintr-o raportare la sine, și doar în mod secundar ajunge el să se raporteze la ceilalți; aristocratul spune despre sine „sunt bun”, și doar ca o consecință a unei asemenea afirmații depline, numai pentru a-și intensifica plăcerea afirmației, mai spune încă despre sclav și „tu ești rău”. Acesta este patosul anti-dialectic al distanței, noua justiție non-punitivă și non-distributivă, atât de diferită de falsa justiție a spiritului științific, promotoare a egalizării tuturor evenimentelor grație judecării lor prin prisma „obiectivității”, dar nu mai puțin diferită, prin estetismul și individualismul său, de justiția socială a socialiștilor sau de proiectul iluminist al emancipării intelectuale și politice a omului. Adevărata justiție presupune un partis-pris și dragoste, afirmație, respect față de legea pe care individul o poartă în el, „pentru că persoana care formulează o regulă, un canon, e mai respectabilă decât orice regulă universală pe care ar putea s-o apere”²⁷. În plus, un om mare e plin de impulsuri contradictorii, în bună parte opuse moralei celor gregari: nedreptatea, falsitatea, exploatarea înseamnă altceva pentru aristocrat, înseamnă afirmare de sine. Contradictoriile însele nu sunt altceva decât diferențe de grad²⁸ – Hegel nu se înșela susținând că

²⁶ Și atunci, putem spune că egoismul e sănătos ca evaziune din procesul omogenizant pe care-l suportă umanitatea, însă și el e doar o sinteză conceptuală, fiindcă ego-ul presupus ca subiect înzestrat cu voință e o invenție.

²⁷ Michel Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, P.U.F. 1998, p. 25. Însă, am putea comenta, chiar această credință în caracterul și valoarea individualității umane, care se alimentează din virtuțile epocii și se lasă condusă de propriile sale forțe vitale, dar dându-le o determinare proprie, va fi deconstruită mai mult sau mai puțin nietzschean în secolul XX. Aceeași soartă o vor avea suporturile individualității, natura și corpul uman, care nu vor rezista în fața analizelor genealogice, arheologice, antropologice etc.

²⁸ Odată cu rafinarea, gradul care tocmai a fost depășit nu mai apare ca un grad, ci ca un contrar. E mai ușor, susține Nietzsche în *Voința de putere*, să ne imaginăm contrarii decât diferențe de grad.

ele nu sunt reciproc exclusive în mod definitiv, ci doar crezând că își dau naștere unul celuilalt într-o manieră dialectică, ignorând coexistența lor sincronică: în orice individ sănătos există și boală, există și bine și rău, și nici una din categorii nu trebuie să și-o aproprie dialectic pe cealaltă; dezideratul binelui absolut, fie el imposibil de împlinit, cum e în realitate, nu e altceva decât o castrare. Chiar acesta e sensul „marii sănătăți”, faptul că vitalul primește stimuli pozitivi până și de la boală – iar decadența nu înseamnă altceva decât că instinctele devenite bolnave nu mai pot fi preluate de forțele active, ci trebuie combătute.²⁹

Tipologia *moralitate a negației – ethos al afirmării* e ilustrată de figurile lui Cristos și Dionysos. Ambii își sacrifică viața, dar acest gest are un sens diferit pentru fiecare: martiriul lui Cristos pune viața sub acuzație ca nedreptate și ca ispășire prin suferință a unei nedreptăți (viața e, deci, *vinovată*), în timp ce suferința lui Dionysos justifică viața ca pură inocență, care, la rândul său, eliberează de culpabilitate suferința pe care o produce. Primul fundamentează un întreg eșafodaj nihilist al producerii de sentiment al păcatului, grație unui mecanism interiorizat de false atribuiri cauzale (pe care îl va moșteni cu prisosință și dialectica) – și al producerii, prin urmare, de subiecți păcătoși – și impune necesitatea unei răscumpărări a vieții. „În resentiment (e vina ta), în conștiința încărcată (e vina mea) și în rodul lor comun (responsabilitate), Nietzsche vede nu doar niște simple evenimente psihologice, ci categoriile de bază ale gândirii semitice și creștine, modul nostru propriu de a gândi și de a interpreta existența în general”³⁰, fiindcă nihilismul nu e o figură istorică, ci însuși motorul istoriei. – Al doilea, în schimb, inaugurează o viziune tragică asupra existenței – unde tragicul are o semnificație nouă, de suferință provocată de prea-plinul vieții, de afirmație plină de religiozitate a pluralității vieții, de „formă estetică a bucuriei”³¹ ce restituie devenirii valoarea absolută și

²⁹ Există un firesc al răului, erorii, suferinței, care nu sunt argumente împotriva existenței divinității, pentru că inocența lor a fost răscumpărată de Dionysos; ba chiar distrugerea (însuși Dionysos) e sursa puterii: dezintergrării îi urmează eterna reînnoire. Numai mediocru vrea să anihileze partea rea, periculoasă, să dezamorseze tensiunea opozițiilor. A accepta pluralitatea – discontinuitatea lucrurilor, a interpretărilor – a nu recurge la postulatul unicului și adevăratului e un semn de adevărată putere; a nu priva lumea de caracterul său enigmatic și tulburător, pentru că minciuna, aparența sunt divine: acest acest al treilea gen de adevăr e la fel de periculos ca și memoria.

³⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filosofia*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Ideea Europeană 2005, p. 28.

³¹ *Idem.*, p. 23. Dialectica ar fi, pentru Deleuze, dimpotrivă, „moartea tragediei, înlocuirea viziunii tragice cu o concepție teoretică (la Socrate) sau, și mai exact, cu o concepție creștină (la Hegel)”. Într-adevăr, pluralitatea caracteristică viziunii tragice e amputată de logica contradicției și a suprimării dialectice.

necon condiționată de vreun scop sau de formele conștiinței, precum și de voința liberă care s-o facă responsabilă și, deci, vinovată.

Geneza valorilor morale creștine se bazează mereu pe confuzia între ce e prim și ce e secund³²: ea pune intenția, gândirea conștientă înaintea actului, când ele sunt niște simple forțe instrumentale, nu origine și cu adevărat libere; pune divinul drept cauză a umanului, când divinul e un produs al ipostazierii atributelor umane; ea consideră durerea sau plăcerea resorturi, și nu simptome ale actului care indică o creștere sau o descreștere.

Exact acesta e și modul de formare al ficțiunii metafizice – celălalt factor care a alterat prin reactivitate religia, după confiscarea ei istorică de către Biserică. Esența acestei alterări e rezumată de formula platoniciană a opoziției dintre cele două lumi și reprezentată de figura tiranului spiritual Socrate, iar imaginarul său se sprijină pe sfera principiilor logice. Așa că toate categoriile pe care le produce vor fi tributare, pe de-o parte, platonismului³³ – vor vorbi despre adevăr în opoziție cu falsul, de realitate în opoziție cu aparența (concepte reductibile și ele, în fond, tot la valori morale și traductibile ca predicate ale divinului) ș.a.m.d. – iar, pe de altă parte, exigențelor logice ale unității, identității, non-contradicției.

Relevant pentru platonismul inerent metafizicii occidentale este însuși tipul psihologic al filozofului, care subordonează corpul și materia sufletului și spiritului, pentru a le putea exclude din filozofie printr-o depreciere valorică, căreia i se adaugă deprecierea nu mai puțin radicală față de devenire. „Resentimentul consacrat al filozofului față de condiția umană a corporalității – ne spune Hannah Arendt în *Condiția umană* – nu este totuna cu disprețul antic față de necesitățile vieții; a fi suspus necesității era doar unul dintre aspectele existenței corporale, iar corpul, odată eliberat de această necesitate, era capabil de acea apariție pură pe care grecii o numeau frumusețe. Începând de la Platon, filozofii au adăugat la resentimentul față de constrângerile impuse de cerințele corporale și resentimentul față de mișcarea de orice fel.”³⁴ – în schimb, disprețuind sensibilitatea, filozofii prețuiesc cunoașterea absolută,

³² Friedrich Nietzsche, *Amurgul idolilor*, § 1, 4.

³³ Desigur, cazul lui Hegel e unul aparte, pentru că Hegel nu înțelege spiritul absolut ca aflându-se dincolo de totalitatea fenomenelor, ci ca pe conștiința de sine rațională a omului – însă aceasta îl face în ochii genealogului un platonist nimic altceva decât mai subtil, care, în loc să restituie realității extra-spirituale independența sa, o recuperează pentru spirit.

³⁴ Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj, Idea Design & Print/ Casa cărții de știință 2007, p. 20, n. 16.

cunoașterea de dragul cunoașterii, al cărei adevăr e, pretind ei, o realitate mai reală decât cea sensibilă – de fapt, o pură voință de neant.

Însă conceptele lor sunt doar canale de transmisie pentru niște semnificații morale mai vechi, lustruite puțin de aparența discursului metafizic: ele n-ar trebui să stârnească decât neâncrederea. Însăși această voință de adevăr e o mistificare – oamenii nu iubesc adevărul, iar conservarea speciei nici nu permite cunoașterea lui. Putem degaja trei niveluri de sens ale conceptului de adevăr³⁵ așa cum apare el în textele lui Nietzsche: cel de pseudo-adevăr metafizic (acea înțelegere morală a ființei, eroarea cea mai nocivă pentru viață); cel de adevăr pragmatic, al erorii utile (toate categoriile logicii și percepției); și, în sfârșit, adevărul cel mai adevărat, cel al jocului artei, înrădăcinat în pluralitatea ființei. Decalajul între eroarea utilă și eroarea nocivă e marcat de convertirea la reactivitate: dacă aceste procese firești de schematizare a haosului se transformă în teze metafizice, ele se întorc, atunci, ca valori nihiliste, împotriva vieții.

Să vedem cum se întâmplă aceasta: întâi, prin ipostazierea acestor operații într-un subiect gânditor cu desăvârșire inteligibil sieși, care doar printr-o eroare accidentală poate fi deturnat de la adevărul, și el inteligibil, pentru a cărui cunoaștere e destinat. În realitate, conștiința ar trebui să fie mai modestă, și să renunțe la pretinsa transcendență față de lumea-obiect, pentru că nu gândirea gândește prin ea însăși: adevăratul său subiect, care rămâne însă pentru noi o mare necunoscută, este corpul (iar singurul acces parțial la corp vine prin sentimentul de plenitudine pe care îl dă puterea); categoriile sale operaționale nu sunt adevăratul și falsul, ci cele traductibile în termeni de valoare, care își subordonează adevăratul și falsul – pentru că trupului, această înțelepciune superioară și surprinzătoare, în raport cu care conștiința e doar un simptom vizibil, îi aparțin funcțiile de coordonare, judecare, selecție, critică, coerență. În felul acesta, Nietzsche își orientează atacul chiar spre nucleul teoriilor metafizice clasice ale subiectivității, și mai ales împotriva unității transcendente a apercepției, conștiința de sine, preferând să vadă în câmpul pe care îl ocupa aceasta un sine-agregat, imposibil de totalizat într-o sinteză și guvernat atât de pulsioni organice, cât și de norme sociale interiorizate și transformate în reflexe.

Această demontare a credinței în subiectivitate ca simplă ficțiune inspirată din mecanismele limbajului și din procesele corporale are un efect de subminare a însuși conceptului de umanitate: nu doar că antropo-centrismul i se pare caraghios lui Nietzsche, dar nici măcar despre „umanitate” nu mai putem vorbi

³⁵ Puse în evidență de Jean Granier în cartea sa *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil 1966.

altfel decât printr-un artificiu lingvistic. Forma actuală a omenescului e rezultatul unui lung șir de accidente naturale, în care rolul omului e acela de simplu subiect pasiv al transformărilor lipsite de scop și de intenție care-i depășesc capacitatea de înțelegere. Fiindcă Nietzsche contestă atât faptul că ar exista vreo voință umană care să împingă soarta lumii pe un făgaș sau pe altul, așa cum o concepe antropologia filozofică occidentală, cât și pe acela că totalizarea faptelor umane s-ar constitui într-un întreg rațional ce poartă numele de istorie.

În primul rând, nu există nici un subiect al voinței: cea care vrea e voința (care se relevă ca voință de putere). Însă ea nu e nedeterminată, așa cum se întâmplă în filozofia lui Schopenhauer, care i-a amputat conținutul și direcția (să nu uităm că, deși voința e principiul genetic care insuflă o direcție forței, ea nu înseamnă nimic fără această forță și că voința are o determinare calitativă esențială: e afirmatoare sau negatoare); apoi, ea nu are nici scopuri sau obiective – acestea nu sunt altceva decât simptome. Și atunci, ce vrea voința? Vrea să-și afirme diferența.³⁶ În al doilea rând, nefiind facultate a unui subiect, nu e caracterizată nici de unitate, nici de identitate – iată încă o eroare a lui Schopenhauer – ci de pluralitatea manifestată în jocul forțelor.³⁷ Puterea e cea care vrea în voință, și, de aceea, ar fi lipsit de sens s-o antropomorfizăm. Făcând din voință esența lumii, „Schopenhauer continuă să înțeleagă lumea ca pe o iluzie, ca pe o aparență, ca pe o reprezentare. – O limitare a voinței nu-i va fi, așadar, suficientă lui Schopenhauer. Trebuie ca voința să fie negată, să se nege singură pe ea însăși. [...] Schopenhauer ne învață că o limitare rațională și contractuală a voinței nu este suficientă, și că trebuie să mergem până la limitarea mistică”³⁸. Or, Nietzsche vestește, dimpotrivă, că voința e o eliberare creatoare și plurală, o afirmare a diferențelor și o generare de calități ale forței, nu o înlănțuire care consolidează lipsa de libertate. În al treilea rând, ea nu are nimic de-a face cu liberul arbitru – e iluzoriu să legi printr-un raport de cauzalitate actul de autorul său, deducând de aici că acesta ar fi în totalitate liber și responsabil (iar apoi vinovat...); însă nu e mai puțin iluzoriu să depreciezi acțiunea pentru că nu e săvârșită exclusiv conștient și intenționat: actul cu adevărat perfect e cel inconștient – conștiința, în calitatea ei de simplu epifenomen degenerescent, funcționează adesea ca un obstacol în calea

³⁶ Heidegger se înșeală, nu e vorba de o voință de voință, ci de una determinată.

³⁷ Cu toate acestea, Deleuze comentează că e impropriu să ridicăm problema naturii unice sau multiple a voinței: voința de putere e *plastică* și atât.

³⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche și filozofia*, p. 98. De asemenea, făcând din voință instinct sau dorință, Schopenhauer o privează de capacitatea plastică.

perfectiunii (să nu uităm că perfecțiunea nu trebuie gândită în termeni morali), fiindcă a aduce la conștiință resortul unei acțiuni provoacă inhibarea acelei siguranțe instinctive a acțiunii inconștiente. De aceea, valoarea acțiunii nu e determinată nici de intenție, nici de consecințe, ci de tipul forțelor care îl conduc pe autorul ei. Aceasta se întâmplă pentru că voința, spune Nietzsche, nu e intențională, nu e o facultate condiționată de reprezentări: dacă voința ar voi puterea, atunci ea ar echivala cu *a vrea obiectul reprezentat* și ar presupune o comparare a conștiințelor în funcție de niște valori deja admise; or, numai filozofii își închipuie că voința e voință de dominație infinită și ajung să deplângă deșertăciunea și contradicția ei, contradicție care nu mai poate fi eliminată fără o limitare contractuală (e cazul lui Hobbes); pentru ei, puterea e obiectul unei reprezentări, însă „mania de a reprezenta, de a fi reprezentat, de a avea reprezentanți și reprezentați: aceasta este mania comună tuturor sclavilor, singura relație pe care aceștia o concep între ei”³⁹; sclavii concep puterea ca dobândire a unor valori ce pot fi atribuite și apoi redistribuite, însă aceste valori nu sunt ale lor, ci se raportează la cele ale stăpânilor. Or, voința nu e conformare față de valorile vechi, ci creație de valori noi.

De aceea, e cu atât mai absurdă atribuirea de voință, intenție și scop unui proces atât de vast și impersonal cum e istoria. Istoria e un termen colectiv folosit la singular, care își subordonează istoriile particulare și, în calitate de discurs al regularităților, le și condiționează, deschizând astfel calea categoriilor generale și a judecăților istorice, și sfârșind prin a deveni propriul său subiect, un agent autonom. Filozofia istoriei, scrie istoricul Reinhart Kosellek⁴⁰, provine din fuzionarea a două modalități ale raportului dintre istoriei și poezie – una favorabilă rigurozității istoriei, cealaltă – cea aristotelică – universalității și verosimilului poeziei; rezultatul fuziunii e transferul atributelor pozitive ale poeziei asupra istoriei (și invers, de altfel) și, în consecință, pretenția ca istoria să descopere ordinea sistematică și resorturile lucrurilor, dar și logica evenimentelor particulare, pornind de la întreg. „Istoria în ansamblu devine un proces a cărui finalitate capătă valențe legitimoare.”⁴¹ Viziunea sistematică aduce cu sine și justiția: rațiunea există deja în istoria privită ca totalitate, și ea face implicit dreptate, ceea ce-l scutește pe istoric de judecăți subiective. În

³⁹ *Ibidem.*, p. 95. Nietzsche nu exaltă nicidecum rolul luptei – nu lupta e motorul ierarhiei, ci creația de valori; lupta servește doar sclavului pentru a-și însuși valorile ierarhiei și pentru a o răsturna.

⁴⁰ Vezi Reinhart Kosellek, *Conceptul de istorie*, traducere de Victor Neumann și Patrick Lavrits, Iași, Editura Universității «Alexandru Ioan Cuza» 2005.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 47.

plus, ea se erijează în categorie universală, prin a cărei utilizare istoricul, transformat, fără să vrea, în metafizician, să poată ignora lacunele și suplini necunoscutul prin cunoscut; astfel, ansamblul evenimentelor empirice stabilit *a posteriori* și non-conceptual urmează, de fapt, tot o perspectivă apriorică asupra întregului. Punctul culminant îl cunoaște filozofia istoriei în idealismul german, unde devine sursa și revelarea sensului.

Aceasta e istoria care face obiectul criticii lui Nietzsche. Pledoaria sa se construiește pe două planuri: întâi, el critică pretenția de raționalitate a istoriei ca totalitate, odată cu obiecțiile pe care le formulează împotriva noțiunilor universale în general; iar apoi, el protestează împotriva transformării în știință și adoptării de exigențe științifice himerice pe care le suportă istoria. Dar rațiunea, care crede despre sine că e autonomă și auto-întemeiată – asta dacă nu e cumva chiar sămânță din rațiunea divină – rațiunea, acest „organ al începutului absolut”⁴², al autocreației și al certitudinii, e apogeul ficțiunii. Aprioricitatea formelor sale e doar cristalizare a unor credințe care și-au dovedit utilitatea. La rândul ei, știința e guvernată de un spirit reactiv⁴³ deghizat în normă a „obiectivității”, care promovează egalizarea forțelor, în locul ierarhiei. Aceasta face ca identitatea logică, egalitatea matematică și echilibrul fizic să fie doar forme nihiliste traduse în concepte științifice ce se străduiesc să suprime diferența de forțe specifică vieții. Mai mult, obiectul predilect al științei sunt fenomenele reactive, cele guvernate de „legi” și predictibilități, de mecanicitate și de sarcina acomodării, așa că știința nu poate surprinde spontaneitatea creatoare a celor active. Cât despre pozitivism, el deplasează valorile morale din sfera transcendentă pe care o consideră desuetă în lumea imanentă, pentru a justifica starea de fapt și a o numi „necesitate” – este ceea ce Nietzsche numește printr-un calambur *faitalisme* – factalism, fatalism al faptelor. Liber-cugetătorul

⁴² Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 140.

⁴³ De fapt, există cel puțin două accepțiuni ale termenului de „știință” în textele lui Nietzsche. Dacă cea de față are un caracter peiorativ, există, în schimb, o serie de ocurențe care apropie știința, văzută tocmăi ca genealogie, de cunoașterea tragică. Dincolo de tezele lui Nietzsche privitoare la știință, există cu adevărat câteva relații de corelație între știința modernă și un spirit al investigației care atrăsese atenția teologilor: deși pentru Augustin înlocuirea contemplației dezinteresate cu acea *curiositas*, strămoașa curiozității științifice, merita condamnată ca sublimare a tentației, ca plăcere pentru sine, convertire a adevărului în cetitudine, ce deturneză atenția de la Dumnezeu înspre lume, ea e reabilitată la sfârșitul evului mediu. Datorită *curiozității* față de natură, omul începe să se conceapă pe sine ca imagine și imitator al lui Dumnezeu, înzestrat cu capacitatea cunoașterii, iar raportul cu lumea devine unul instrumental. Cunoașterea naturii poartă ecourile recunoașterii creatorului.

asimilează conținuturile teologice ale căror forme le-a dezavuat, și el e cel căruia trebuie să i se opună spiritul liber, adică acel istoric sau om de știință care interpretează faptele genealogic, după originea și calitatea lor: spre deosebire de pozitivist, spiritul liber știe că nu există fapte, ci doar interpretări⁴⁴ și că aflăm în lucruri doar ceea ce am pus în ele.

Probă pentru spiritului metafizic care inspiră știința e recursul ei la categoriile prin excelență metafizice de substanță și cauzalitate. Prima e rezultatul ipostazierii ontologice a conceptului de subiect, iar predicatele sale – unitatea, identitatea, totalitatea – provin din zona acelor ficțiuni ajutătoare, cărje auto-intitulate transcendente care facilitează percepția. Și cauzalitatea are aceeași sursă: nevoia de-a rezista disconfortului generat de haosul devenirii pe care intelectul uman nu-l poate aprehenda ca pluralitate și de-a pune în locul său ordine, sens și scopuri. Prin atribuirea cauzală se naște, de pildă, figura divinului creator, asupra căreia omul proiectează atribute proprii, sărăcindu-se astfel pe sine, pentru că le consideră de-a dreptul neverosimile ca atribute umane. Din punct de vedere psihologic, ideea de cauză provine din sentimentul de putere pe care îl provoacă actul de-a voi, iar cea de efect e superstiția că acest sentiment al puterii e forța care mișcă lucrurile. Însă cauza găsită nu corespunde adevăratei cauze, care rămâne necunoscută. Prin urmare, nu doar teoria clasică, substanțialistă a cauzalității se sprijină pe o eroare, ci și criticii acesteia: credința noastră în cauzalitate nu provine din obiceiul de-a vedea o ocurență urmând alteia, ci din incapacitatea noastră de-a interpreta evenimentele altfel decât ca efecte ale unei intenții.

Nu există nici spirit, nici rațiune, nici gândire, nici conștiință, nici suflet, nici voință, nici adevăr; nu există fapte, doar interpretări, iar subiectul care interpretează e și el o iluzie.⁴⁵ Totul, începând cu percepția, e deja un produs secundar: nimic din ce e prim nu ne e accesibil, pentru că în inteligența superioară a corpului, judecățile sale au fost metabolizate ca reflexe din timpuri ancestrale. Acesta e rezultatul la care ajunge demontarea nietzscheană a iluziilor care se solidarizează într-un întreg metafizic și el constituie, oricum l-am interpreta, o chestionare cu adevărat radicală – prima atât de îndrăzneată – a presuposițiilor gândirii filozofice europene. Certitudini ale valabilității cunoașterii? Nu sunt, nici nu vor fi.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, § 133. A descoperi geneza unui proces intelectual ține de o fină analiză care trebuie să identifice începutul său dincolo de atribuirea retrospectivă de științificitate (sau de încadrarea lui într-o amplă schemă dialectică).

⁴⁵ *Idem*, § 480.

Dar aceasta nu înseamnă că o interpretare e la fel de bună ca oricare alta: a susține așa ceva înseamnă a rămâne prins în capcana – necesară doar ca etapă – a nihilismului sceptic. Aforismul din *Despre genealogia moralei*, acel motto al sectei Asasinilor – „Nimic nu e adevărat; totul este permis” – funcționează doar ca excitant al sentimentului de putere și de independență valorică: „Un filozof se reface altfel și cu altfel de mijloace: el se reface, de pildă, cu nihilismul. Credința că nu există defel vreun adevăr, credința nihilistă, produce o mare relaxare celui care, războinic al cunoașterii fiind, luptă fără încetare împotriva adevărilor urâte. Pentru că adevărul e urât”⁴⁶. Dar aceasta înseamnă că, luat prea în serios, un astfel de motto împiedică depășirea afirmativă a nihilismului. Nietzsche e ferm în poziția sa împotriva toleranței relativizante – deși luările de poziție teoretice și creația de valori morale nu sunt altceva decât interpretări, asupra lor trebuie să se aplece ierarhia și diferențierea, care să despartă definitiv interpretarea bună de cea proastă: „Gustul meu este opusul unui gust tolerant”⁴⁷.

Concluzii. Miza genealogiei și urmași ai lui Nietzsche

În secolul XX, influența lui Nietzsche se propagă în multiple direcții, unele fundamental opuse, altele chiar infidele spiritului său. De la ideologiile politice – Nietzsche furnizează în mod surprinzător idei atât conservatorilor radicali, cât și stângii liberale – și până la numeroasele facțiuni postmoderne care se revendică de la gândirea lui atunci când deconstruiesc discursuri asupra istoriei, rațiunii, subiectului, artei, întreaga filozofie postbelică e impregnată, într-un fel sau altul, de corozivitatea criticii nietzscheene.

Habermas identifică două direcții metodologice inspirate din strategiile sale critice: „Pe de-o parte, Nietzsche sugerează posibilitatea unei considerări artistice a lumii realizată cu mijloace științifice, însă printr-o atitudine anti-metafizică, antiromantică, pesimistă și sceptică. Întrucât stă în slujba filozofiei voinței de putere, o știință istorică de acest fel ar trebui să poată scăpa de iluzia credinței în adevăr. Atunci ar trebui, firește, ca valabilitatea acestei filozofii să fie presupusă. Nietzsche trebuie, de aceea, pe de altă parte, să dezgroape rădăcinile gândirii metafizice, fără să renunțe la sine însăși ca filozofie. [...] Critica lui Nietzsche a moderității a fost dusă mai departe în ambele variante. Omul de știință sceptic, care ar vrea să dezvolte cu metode antropologice, psihologice și istorice pervertirea voinței de putere, revolta forțelor reactive și nașterea rațiunii centrate în subiect, își găsește urmași în Bataille, Lacan și

⁴⁶ *Ibidem*, § 598.

⁴⁷ *Idem*, *Amurgul idolilor*, §1.

Foucault; criticul inițiat al metafizicii, ce revendică o cunoaștere specială și urmează nașterea filozofiei subiectului până la începuturile presocratice, își găsește urmași în Heidegger și Derrida⁴⁸. Dar ceea ce e în cel mai înalt grad relevant aici pentru a ilustra operativitatea metodologică a genealogiei și capacitatea sa de demontare a constructelor conceptuale e strategia critică foucauldiană.

De la Kant, ne spune Foucault în *Ce sunt Luminile? (II)*, pornesc două linii teoretice în care se înscriu reflecțiile critice ale filozofiei ulterioare: pe de-o parte, o analitică a adevărului ce circumscrie tehnici epistemologice și condiții de validitate; pe de alta, o „ontologie a prezentului”⁴⁹, care urmărește să detașeze un profil al actualității și al limitelor pe care le trasează actualitatea, prin examinarea unei geneze a figurii prezentului. Gândirea lui Nietzsche e prototipul acesteia din urmă, prin faptul că se ocupă cu analiza istorică a nașterii (adică a invenției, într-un sens care se opune originii,) unui anumit tip de cunoaștere și de raportare a modernului la sine însuși – iar principiul său metodologic postulează că nu există niciun subiect anterior dat. Foucault se plasează și el în continuarea proiectului nietzschean, ontologia istorică urmărind să elucideze chestiunea unei triple constituiri a indivizilor: ca subiecți ai propriei cunoașteri, ca subiecți care suportă sau care exercită relații de putere și ca subiecți morali autori ai unor acțiuni – însă aceasta nu pentru a se obiectiva într-un întreg de cunoștințe definitive, ci pentru a se elabora permanent pe sine grație unui ethos.⁵⁰

Procedeele specifice constă într-un proces de cercetare arheologică a practicilor umane și a formelor raționalității care le organizează: prin urmare, obiectivul arheologiei nu sunt reprezentările pe care și le fac oamenii despre sine, nici ceea ce-i condiționează fără ca ei să știe, ci jocul – în sensul de mișcare liberă a unor forțe – prin care administrează regulile spațiului social.⁵¹

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir și Marius Stan, București, All 2000, p. 106.

⁴⁹ Formulele îi aparțin lui Foucault și figurează în „Ce sunt Luminile? (II)”.

⁵⁰ E important să precizăm că Foucault distinge între arheologie – care descoperă regulile de excludere ce constituie adevărul în discursuri, cercetând documentele nu ca semnificați, ci ca *monumente* mute, ce trebuie livrate unei descrieri structuraliste – genealogie – care investighează geneza discursurilor din succesiunea anarhică de lupte a forțelor – și o istorie ce refuză orizontul larg-comprehensiv al sensului, atacând funcția de întemeiere atribuită subiectului cunoscător (vezi Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității*, p. 242).

⁵¹ Michel Foucault, *Ce sunt Luminile? (I)*, în Michel Foucault, *Ce este un autor?*, p. 77.

Foucault revoluționează analiza istorică⁵², inversând ordinea în care privirea istoricului se oprește asupra faptelor istorice, și concentrându-se chiar asupra practicilor ca producătoare de obiecte istorice, nu asupra obiectelor istorice reificate pe care istoriografia clasică le privește ca sursă a practicilor (pentru a prelua un exemplu al lui Paul Veyne⁵³, Foucault ar prefera, de pildă, să examineze manierele foarte diverse de cârmuire politică, în loc să plece de la cârmuiți, care, de-a lungul timpurilor, ajung să nu mai aibă în comun decât numele). Iată metoda, așa cum e ea explicată de Veyne: „descrierea, pozitivă, a faptelor [...], și *nu presupune nimic altceva*; nu presupune că există o țintă, un obiect, o cauză materială [...], un tip de comportament. Judecă oamenii după actele lor și elimină fantomele veșnice pe care limbajul le trezește în noi. Practica nu este o instanță misterioasă, un subsol al istoriei, un motor ascuns: este ceea ce fac oamenii”⁵⁴. Originalitatea faptelor și specificul evenimentelor nu trebuie ocultate de judecarea lor în funcție de ideologii sau de categorii atotcuprinzătoare, eterogenul⁵⁵ nu trebuie ascuns sub reificări, și nici nu trebuie invocate false continuități istorice; lucrurile ca atare nu există⁵⁶, ci doar relațiile dintre ele – o știm de la Nietzsche, drept pentru care obiectul – sau subiectul istoriei – rămâne să fie determinat ca obiect de raporturile în care e prins, nu ca dat în mod natural, și care ar cunoaște variații doar datorită unor ideologii (în sensul de doctrină) la care aderă succesiv⁵⁷.

Iar prin aceasta, susține Paul Veyne, analizele lui Foucault se disting atât de cele ale lui Marx, cât și de cele ale lui Freud, fiindcă nu caută vreo realitate ascunsă în spatele suprafeței vizibile a practicilor, pentru că practicile însele sunt o materie care se oferă doar parțial vederii, fără ca restul, partea ascunsă, să fie de altă natură, mai misterioasă, sau să mobilizeze în vreun fel ceea ce ni se arată: nu există nimic refutat sau de refutat, nu există nici un mare discurs continuu și tăcut în subteranul discursului nostru. Foucault analizează lucrurile

⁵² Vezi Paul Veyne, Foucault revoluționează istoria, în Paul Veyne, *Cum se scrie istoria*, traducere de Maria Carpov, București, Meridiane 1999, p. 369-414.

⁵³ *Ibidem.*, p. 375.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 379-380.

⁵⁵ Eterogen în sensul cel mai propriu, pentru că transformările istorice nu se înscriu în nici o direcție care să poată fi caracterizată drept progres.

⁵⁶ De asemenea, practica se află la originea funcției, nu funcția generează practica.

⁵⁷ Aceasta invalidează acuza de relativism adusă lui Foucault, pentru că Foucault nu susține nicidecum că istoria ar consemna convingeri diferite care se referă *la același obiect dat*. Inexistența obiectului face să nu mai fie loc nici pentru adevăr, nici pentru eroare, nici pentru însăși judecata de adevăr – analizele istorice ale lui Foucault împlinesc astfel proiectul genealogic al lui Nietzsche.

ascunse din ceea ce vedem cu toții. Și, am spune noi, dacă Veyne are dreptate, atunci Foucault e, totuși, un urmaș fidel al lui Nietzsche, pentru că ține în continuare cont de faptul că semantica e doar încarnarea iluziilor idealiste. Or, această gramatică a discursului nu e ascunsă pentru că ar fi refulată – ci fiindcă natura ei e preconceptuală, ceea ce face ca practica ce întemeiază și se lasă întemeiată de discurs să fie ceva „de la sine-nțeleș”, iar subiectul ei convins să fie convins în mod reflectat că e instalat în plenitudinea rațiunii.⁵⁸

Însă ceea ce-l apropie și mai mult pe Foucault de Nietzsche e chiar inversiunea anti-teleologică a raportului obiect-practică, denunțarea credinței iluzorii că orice comportament urmărește să țintească un obiectiv anume, deja existent, iluzie care legitimează mecanismul ideologiei – chiar și al vulgatei despre puterea-opresiune – adică transformarea practicii într-o *reacție* la un discurs intențional. Pe de altă parte, aceasta mai înseamnă și că Foucault se declară împotriva transformării ideologiei sau a simplei convingeri conștiente în motor al acțiunii.⁵⁹ (Nietzsche pare a fi cel care inspiră o asemenea metodologie a analizei istorice; cu o excepție, poate, care vizează faptul că ceea ce Nietzsche numea „filologie bună” pleca de la reprezentarea de sine a subiecților pentru a descoperi semnificațiile creațiilor lor lingvistice: acesta e traseul analizei genezei termenilor de „rău” și „bun” din *Despre genealogia moralei* și așa se explică importanța de-a descoperi care voință anume se înstăpânește asupra sensului cuvintelor.⁶⁰)

Serii de evenimente, discontinuități care nu se lasă surprinse într-o înțelegere totalizatoare sau teleologică. Forțe (într-un sens care se apropie de cel deleuzian) care, prin combinarea lor, construiesc un eveniment. Formațiuni discursive ce nu au altă regulă de constituire decât accidentul. – Analiza discursului ca vehicul al semnificației forțelor, „ceva pentru care și prin care

⁵⁸ *Ibidem.*, p. 386: „Așadar, metoda constă, pentru Foucault, în înțelegerea faptului că lucrurile nu sunt decât obiectivarea unor practici determinante, ale căror determinări trebuie adese la lumină, de vreme ce conștiința nu le concepe.”

⁵⁹ Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, traducere de Bogdan Ghiu, București, Univers 1999, p. 254: „Nu este nevoie să trecem prin instanța unei conștiințe individuale sau colective pentru a percepe locul de articulare al unei practici și al unei teorii; nu este nevoie să cercetăm în ce măsură conștiința aceasta poate, pe de-o parte, să exprime niște condiții mute și, pe de altă parte, să se dovedească sensibilă la adevăruri teoretice; nu este nevoie să punem problema psihologică a unei conștientizări”. O atare punere între paranteze nu neagă, însă, posibilitatea și necesitatea intelectuală și politică a conștiinței individuale.

⁶⁰ Friedrich Nietzsche, *Despre genealogia moralei*, I.

se duce lupta: este chiar puterea care trebuie cucerită⁶¹, nu configurează din interior unitatea de discurs, ci o dezmembrează din exterior, și ea se concretizează într-o descriere a discursului în general – descriere care se opune istoriei gândirii⁶² ca sumă a intenționalităților subiective, hermeneuticii care vrea să surprindă un sens adevărat, precum și comentariului care nu se mulțumește cu suprafața textului, ci plonjează într-o dimensiune străină lui, dublându-l.⁶³

Prin urmare, nici întemeierea științelor umane nu se joacă la nivel transcendent sau arhitectonic, ci de ea pot da seamă mai curând relațiile de putere: nu există relații de putere fără constituirea corelativă a unui câmp de cunoaștere și nici cunoaștere care să nu presupună și, în același timp, să nu dea naștere unor relații de putere, spune Foucault în cărțile sale, în care subsumează voința de adevăr voinței de putere. Consecința e faptul că umanul, obiectul științelor umane, așa cum e înțeles în epoca noastră, e descris de Foucault ca produs al unor obiectivări specifice unor episteme istorice⁶⁴: nu există subiect, ci doar proces de subiectivare, care echivalează cu o interiorizare și asumare standardizantă a unor principii și practici ce urmăresc să elimine o diferență pe care o privesc ca reziduu – normalizarea are nevoie de un anormal care să o limiteze și, prin acesta, să o determine; rațiunea are nevoie de nebunie, sănătatea de boală etc.

Desigur, analizele lui Foucault cunosc și decalaje semnificative în raport cu filozofia nietzscheană: e drept, Nietzsche redusese deja adevărul la voința de putere, însă voința era cea a individului, și doar prin contaminare reactivă se transforma în ideal comun unei epoci, în vreme ce Foucault depersonalizează puterea, o transferă unei rețele anonime, birocratizate, o face traductibilă în discursuri tot mai rafinate, capabile să fie interiorizate și reproduse, ca strategii de administrare, la nivelul întregii societăți. În consecință, din perspectiva investigațiilor sale, nu se mai poate vorbi de un subiect conștient care să

⁶¹ Michel Foucault, *Ordinea discursului. Un discurs despre discurs*, traducere de C. Tudor, București, Eurosong & Book 1998, p. 16.

⁶² Michel Foucault, *Arheologia cunoașterii*, p. 167-173.

⁶³ Vezi Gabriel Troc, *Postmodernismul în antropologia culturală*, Iași, Polirom 2006, p. 127: „Discursul pe care-l supune Foucault analizei este, prin urmare, o unitate alcătuită din enunțurile pe o anumită temă care s-au agregat la un moment dat într-o formă particulară după reguli de formare și transformare ce pot fi evidențiate și care, în timp, a fost subiectul unor repetiții, modificări și reactivări. Analiza discursului se păstrează în pura pozitivitate, la «suprafața» enunțurilor”.

⁶⁴ De unde și posibila depășire, despre care vorbește Foucault, a umanismului ca figură istorică.

monopolizeze puterea, pentru că subiectul însuși nu-și mai aparține, ci e generat de câmpul de forțe și practici la a căror întreținere și, eventual, extindere contribuie. Adevărul nu e o recompensă a – și suferință produsă de – un efort eroic și ludic individual, ci e rezultatul instituțional al unor practici ale puterii, integrat în circuitul acestor practici și pus în slujba lor, generând, la rândul său, efecte de putere, care amintesc, prin structură și origine, de ficțiunile sociale ale limbajului și religiei de care vorbeau textele lui Nietzsche.

Într-un fel, ca adept al dezmembrărilor și discontinuităților, deși detașându-se de ontologia lui Nietzsche, Foucault e chiar mai fidel poate istoriei ca genealogie decât această gândire care îl inspiră, însă el nu subscrie, totuși, proiectului de depășire a nihilismului european, ignorând cu totul evaluarea valorilor care constiuia nucleul și motivația criticii genealogice. Iar Foucault e doar unul dintre continuatorii lui Nietzsche care se limitează la a-i urma gândirea fie doar metodologic, fie doar în privința prezumțiilor filozofice. În cele din urmă, dincolo de modul în care a fost preluată și de direcțiile în care a fost continuată, gândirea lui Nietzsche rămâne imposibil de reprodus ca schemă, ca gândire ce își inventează singură problemele – a căror investigare nu rămâne, prin aceasta, mai puțin necesară.

P.S. Am ales instrumentarul conceptual al lui Deleuze pentru a pune în lumină legătura indisolubilă între genealogia ca metodă de investigație critică și ontologia lui Nietzsche; însă, așa cum am văzut, adoptând perspectiva din Nietzsche și filosofia, ne plasăm pe o poziție unilaterală, care va trebui depășită, iar pentru aceasta vom analiza, într-un studiu aflat în curs de pregătire, în ce constă eroarea criticii gândirii hegeliene pe care i-o atribuie Deleuze lui Nietzsche.

PERSPECTIVE TEOLOGICE

CREAȚIE, EVOLUȚIONISM, GENETICĂ. PLAN DIVIN SAU ÎNTÂMPLARE?

Florentin CRIHĂLMEANU

RESUMÉ: Création, évolutionisme, génétique. Projet divin ou hazard?

Face aux découvertes de la science, mais aussi à l'idéologisation de l'évolutionisme, des représentants de l'Église tels le cardinal Christoph Schönborn et Raniero Cantalamessa parlent d'un „intelligent design” qui explique l'ordre et la richesse de l'univers. Le centre de la foi des chrétiens reste la résurrection de Christ, qui pourrait être comparée – dans le champ spirituel – à la grande explosion initiale du monde matériel et à la fois considérée l'élément qui confère du sens à toute évolution.

MOTS CLÉ: création, évolutionisme, génétique, intelligent design, Christoph Schönborn.

Învierea din morți a Domnului nostru Isus Cristos constituie centrul de forță al credinței noastre creștine. În mesajul adresat tinerilor cu ocazia celei de-a XXIV-a Zi mondiale a tineretului, sf. părinte Benedict al XVI-lea spune: „Dumnezeul cel viu este Cristos înviat și prezent în lume. El este adevărata speranță: Cristos care trăiește cu noi și în noi și ne invită să participăm la viața veșnică”.

Este oare cu adevărat Cristos înviat speranța noastră și învierea lui Cristos centrul de forță al vieții noastre de credință?

„Învierea lui Cristos – scrie Raniero Cantalamessa – este pentru universul spiritual ceea ce, după cele mai recente descoperiri, a fost pentru universul fizic, așa numita «mare explozie inițială» (bing-bang), când un «atom» de materie a început să se transforme în energie, dând naștere unei mișcări de expansiune a universului care, la distanță de miliarde de ani, încă mai continuă de fapt tot ceea ce se mișcă în Biserică (sacramente, cuvinte, instituții) își iau propria forță din învierea lui Cristos. Aceasta este clipa când moartea se transformă în viață și timpul în eternitate”.¹

O afirmație din tradiția ebraică ne spune că acesta ar fi timpul în care Dumnezeu a creat universul și că echinoxul de primăvară în care se află sărbătoarea Paștilor ar fi aniversarea creației.

„În echinoxul de primăvară avem un răspuns și o rază din acel început în care această lume a fost creată. Astfel, în fiecare an Dumnezeu ne readuce aminte crearea lumii.” (Filon din Alexandria, *De spec. leg.*, II, 151).

Preambul

De unde venim și spre ce ne îndreptăm? Care este originea universului? Oare lumea în care trăim are un sens?

Sunt întrebări ce au frământat generații și generații de oameni și rămân și astăzi la fel de actuale.

Credința creștină, în particular teologia, consideră că are răspunsuri prin sfânta Scriptură. Științele moderne pretind că au răspunsuri bazate pe teorii și descoperiri din domeniul fizicii, astronomiei, biologiei, geneticii.

Cine are dreptate? Credința sau știința? La o privire mai atentă ar trebui întâi să ne întrebăm oare sunt în opoziție totală una față de cealaltă?

Aceste noi întrebări conduc inevitabil spre o confruntare directă între știință și teologie, dar și între cunoaștere și credință, care dacă este onestă și rațională, merită acceptată.

Fără pretenția de a oferi răspunsuri exacte și nici de a epuiza un subiect atât de vast, voi încerca să ofer anumite opinii, să trasez anumite linii, să ofer anumite principii care analizate pe baze raționale vor conduce spre anumite concluzii.

Voi urma în expunere firul cărții *Întâmplare sau proiect, evoluție și creație, conform unei credințe raționale* ce are drept autor un mare teolog al Bisericii catolice, un suflet ales de păstor și un prieten al Bisericii noastre: cardinalul Christoph Schönborn.² La aceasta s-au mai adăugat anumite articole de actualitate sau cărți teologice de specialitate.

Întrebarea cheie

Reluăm întrebarea cheie: „Oare lumea în care trăim și viața noastră în această lume au un sens?”

Numai ceea ce are un scop, un țel are un sens. Fără rațiune nu există

¹ Paolo VI, C.M. Martini, R. Cantalamessa, B. Maggioni, S. Fausti, M. Orsatti, G. Basadonna, J.S. Querda Bifet, Anonima contemporanea, *Parole di risurrezione*, Milano, Ancora editrice 2002, p. 30.

² Christoph Schönborn, *Caso o disegno? Evoluzione e creazion secondo una fede ragionevole*, Bologna, Edizioni studio domenicano 2007.

orientare, nu există un plan, nu există un „design”.

Cardinalul Ratzinger (actualmente sf.p. papa Benedict al XVI-lea), în cartea de interviuri *Gott und die Welt* afirma: „Imaginea creștină a lumii este aceea că lumea a luat naștere printr-un proces foarte complicat de evoluție, dar că, în fond și la urma urmei, ea provine totuși din *Logos* (Cuvânt, rațiune). În acest sens, ea conține în sine rațiune”.

Împotriva afirmării purei întâmplări și deci, a lipsei de sens, actualul pontif subliniază importanța rațiunii, într-o reflecție aprofundată în relația dintre știință și credință. Adesea, conflictul actual este redus la unul între știință și religie. În realitate, nu trebuie uitată „puntea de legătură” dintre ele, care joacă un rol hotărâtor și anume rațiunea.

Rațiunea este aceea care recunoaște în natură un „design”, un țel, un plan și un scop, iar asta într-o măsură tot mai mare. Cu cât știm mai mult, cu cât cunoștințele despre procesele vieții devin mai cuprinzătoare și mai detaliate, cu atât mai mare devine uimirea și cu atât mai puțin credibilă devine teoria întâmplării.³

Fr. Stanley Jaki, (călugăr benedictin cercetător în istoria științelor), referindu-se la teoria conform căreia nu există un scop în creație și totul decurge dintr-un proces neplanificat al unor transformări întâmplătoare și a selecției naturale, spunea: „Cea mai mare problemă în ceea ce privește această afirmație este următoarea: un proces despre care se presupune că este fără scop, a avut ca rezultat omul, o ființă care face totul cu un scop ...”.⁴

Întrebarea referitoare la originea aceluși evident „intelligent design” în tot ceea ce este viu, este complet legitimă, ba chiar o întrebare care trebuie să intereseze omul și rațiunea sa. Nu ne putem aștepta ca răspunsul la această întrebare să vină doar de la cercetarea care lucrează după metode pur științifice; această întrebare revine atribuțiilor omului ca ființă, care își pune întrebări, care rămâne uimit și care gândește!

Joachim Illies scrie, cu privire la această distincție, următoarele: „Științele exacte nu pot demonstra nici că ar exista un scop ordonator în spatele lucrurilor și nici faptul că totul nu ar fi decât rezultatul întâmplării neintenționate. Cu cât biologia progresează mai mult, cu atât ea recunoaște că, în domeniul ei de cercetare, nu se poate găsi răspunsul la întrebarea referitoare la cauza originară a evoluției”.⁵

³ *Ibidem*, p. 126-128.

⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁵ *Ibidem*, p. 154.

Atunci, unde poate fi găsit răspunsul la întrebarea de mai sus?

El „susține totul cu puterea Cuvântului său” (Evr 1,3)

1. Dumnezeu acționează în lume

- a crede că Dumnezeu există înseamnă și a crede că El acționează în lume, nu doar din când în când, ci mereu, pentru că toate își au originea în El și chiar mai mult, El susține toate și oferă un scop tuturor.

- un peisaj caucazian la apus de soare reaprinde flacăra credinței în sufletul filozofului și teologului rus Serghei Bulgakow (+1944) după zece ani de ateism științific.

- opinia teologului Karl Rahner: „Teologia și știința nu pot să ajungă în contradicție între ele, deoarece amândouă se deosebesc la nivelul principiilor, metodelor și chiar al obiectului cercetării”.

- nu trebuie să fie în opoziție între ele dar obiectul cercetării lor nu poate fi total diferit, trebuie să existe puncte de contact și de reciprocă acceptare.

- credința în creație și viziunea științifică se pot completa reciproc foarte bine fără a încerca să se domine reciproc; aceasta presupune un intens efort intelectual (al rațiunii umane).⁶

2. Evoluția este o problemă de credință?

Paradoxal actorul Thomas Kretschmann, care a jucat rolul papei Ioan Paul al II-lea într-un film american, a declarat: „Nu am nimic în comun cu Biserica. Nu cred în Dumnezeu, ci cred în evoluționism; deoarece acesta este, după opinia mea, mai logic...”. Interesant, de când atitudinea față de evoluționism este o problemă de credință? S-a ajuns oare la „sacralizarea” unei teorii științifice? Cum este posibil aceasta? Nu avem un „einsteinism” pentru teoria relativității, nu avem un „newtonism”, ș.a.md., de ce un darwinism? Este important a elibera teoria lui Darwin despre evoluție de tot ceea ce nu este știință pentru ca ea să nu se transforme într-o ideologie (Stanley L. Jaki), ci să rămână știință. Faptul că s-a transformat problema evoluției într-o „armă de luptă” împotriva credinței în creație are atât de puțin de a face cu știința, după cât avea și materialismul dialectic din timpul regimului comunist.⁷

3. Creația continuă

- Adeseori se crede că Dumnezeu după actul creației din când în când intervine pentru a face câte o „revizie” sau o „reparație” operei sale.

„Credința în creație înțeleasă corect și teoria evoluției înțeleasă și aceasta în mod corect, nu se opun reciproc. Evoluția presupune creația iar creația la

⁶ *Ibidem*, p. 65-67.

⁷ *Ibidem*, p. 69-70.

lumina evoluției ne apare ca un eveniment ce se desfășoară în timp – ca și creație continuă – în care ochilor credinței li se dezvăluie Dumnezeu – Creatorul cerului și al pământului.” (papa Ioan-Paul al II-lea).⁸

- Trei pași vor arăta o cale de înțelegere a lucrării lui Dumnezeu:

a) Primul pas

- Credința în Creator nu începe acolo unde nu se știe încă nimic despre creație și natură, ci tocmai acolo unde se poate ști.

- Rațiunea ne spune că toate cele pe care le vedem și observăm astăzi, odată nu existau. Soarele și-a avut originea lui, la fel și luna, pământul, viața și formele ei, omul și chiar eu însumi. Ceea ce odată nu exista este trecător, iar ceea ce este supus schimbării și trecător nu poate avea propria existență de la sine. Urmează atunci întrebarea justă și necesară: ce menține totul în existență? Toată această creație putea să nu existe. Cine a dispus existența mea ca individ? Cine mă menține în viață? Cum de universul nu recade în neant?

„Creația continuă” înseamnă menținerea universului în existență. În simbolul credinței (B.I. al fiecărui creștin) spunem: „Cred într-unul Dumnezeu Tatăl Atoateținătorul (*Pantokrator* = Cel care toate le susține), făcătorul cerului și al pământului...”. Forța care susține totul în existență nu poate fi de ordin pur material pentru că ar trebui să fie alimentată de alte forțe și surse de energie. Nu poate fi o forță limitată, finită, ci ar trebui să fie una infinită, atemporală iar aceste calități sunt de fapt câteva dintre atributele esențiale ale lui Dumnezeu.

- „Creația continuă” este această forță divină prin care activitatea creatoare a lui Dumnezeu continuă să susțină întregul univers chiar și în zilele noastre. Dacă Dumnezeu ar abandona creația, aceasta ar cădea din nou în neantul din care provine. „Deschizând Tu mâna ta, toate se vor umple de bunătați; dar întorcându-ți Tu fața ta, se vor tulbura; lua-vei spiritul lor și se vor sfârși și în țărâna lor se vor întoarce. Trimite-vei Spiritul tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului.” (Cf. Ps 103,29-31).

- Activitatea și acțiunea tuturor creaturilor este menținută de către „acțiunea originară” a Creatorului „Și lucrările sunt felurite, dar este același Dumnezeu care lucrează toate în toți.” (Cf. 1Cor 12,6).⁹

b) Al doilea pas

Universul în care trăim este o lume în continuă devenire, în care dezvoltarea cosmosului și evoluția au făcut posibilă viața umană pe Pământ. În acest proces apar noi realități, unele total noi, mai complexe. Ne întrebăm cum se poate că

⁸ *Ibidem*, p. 27.

⁹ *Ibidem*, p. 70-74.

o realitate inferioară, fără capacitatea de organizare și ordonare, să producă de la sine și cu totul întâmplător, ceva superior ei?

Se răspunde adeseori cu o serie lungă de premise și ipoteze fără de care apariția noului nu ar fi fost posibilă. Dar o diferență se impune: trebuie făcută o distincție clară între ipoteze, presupuneri și cauze efective. Spre exemplu pentru a se explica apariția vieții pe planeta noastră ni se spun o serie de condiții (și coincidente) fără de care viața nu ar fi fost posibilă, dar (!) aceste supoziții generau doar condiții favorabile pentru originea vieții, ele nu constituie nicidecum cauza creatoare a vieții. Deci, logic, nu rezultă că din condițiile fundamentale favorabile a apărut automat acea noutate esențială procesului evolutiv pe care astăzi o numim viață.

Pentru „nașterea” vieții a fost nevoie de un „izvor” de viață care deja să fi existat, a fost nevoie de un act creator, comandat de către o voință conștientă, la un moment precis. Acest priceput Artizan a pus „scânteia divină” pentru ca viața să apară în acele condiții care erau deja pregătite la momentul potrivit pentru ea.

Marile „salturi” cu care se urcă în grabă treptele evoluției speciilor prezintă fiecare un moment de condiții necesare, care însă nu puteau fi ele însele creatoare ale unor noi ființe vii.

Poate exemplul cel mai concret, pentru noi, în care se conjugă atât condițiile creaturilor cât și actul creator divin este generarea unei noi ființe umane. E limpede că fiecare persoană umană este unică datorită particularităților genetice proprii. Există însă și o altă unicitate a persoanei umane exprimată prin demnitatea inalienabilă a ei. Fiecare persoană dincolo de origine, rasă, sex, limbă, capacități proprii, posedă și o demnitate proprie. Această demnitate se cuvine persoanei umane pentru că este creată „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și asemănarea noastră ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!»” (cf. Gen 1,26).

Părinții sunt colaboratori reali la generarea noii ființe umane, dar nu sunt „producătorii” ei. Această ființă apare grație unui act la care participă Dumnezeu și creaturile Sale. Cel care creează o nouă persoană, „sădindu-i” sufletul nemuritor și conferindu-i astfel o vocație unică, este numai Dumnezeu.¹⁰

c) Al treilea pas

- De unde provine marea varietate în creație? Mii și mii de forme de viață în macro- și microcosmos, oare sunt toate pur funcționale?

Cu cât se cercetează mai mult natura cu atât mai mult descoperim în ea o

¹⁰ *Ibidem*, p. 74-77.

„plăcere” de a răspândi frumosul, de a fascina, a uimi sau a înfricoșa privitorul, fără a părea că au o rațiune existențială „funcțională” în strictul sens al cuvântului. (cred că fiecare dintre noi a admirat un peisaj de munte, un apus de soare, un clar de lună, dar și un buchet de flori de munte, un grup de capre negre, fluturi colorați, câmpii înflorite, păduri de brad, pești colorați de diferite forme și mărimi, scoici cu tot felul de modele, etc.). „Armonia naturii” culorile curcubeului, desenele perfecte ale scoicilor, curbe matematice ale căror ecuații omul le-a descoperit relativ recent, erau deja trasate de către divinul Artizan de milenii și milenii de ani. Culorile și formele florilor, culori pe care omul nu le știa reproduce, îmbinări de nuanțe după cele mai stricte reguli ale esteticii moderne, geometria perfectă a petalelor, totul este înscris deja în micuța sămânță, formele păsărilor și ale peștilor care răspund atât de bine legilor aerodinamicii sau hidraulicii încât omul și-a făurit mașinării după modelul lor. Ce să mai spunem despre înțelepciunea furnicilor, albinelor sau comunicarea delfinilor, migrația păsărilor călătoare și alte asemenea lor, care încă rămân taine pentru noi oamenii?!

Oare nu putem sau nu vrem să atribuim această admirabilă varietate creativității Artizanului divin – „Creatorul tuturor celor văzute și nevăzute” (simbolul credinței).

Putem să privim și domeniul artelor. Artiștii sunt numiți adeseori „creatori”, pentru că ei fac perceptibil frumosul care încântă privirea sau armonia sunetelor care ne încântă auzul sau pur și simplu frumosul care înalță sufletul. Artiștii însă nu creează în adevăratul sens al cuvântului biblic „a crea”, pentru că ei întotdeauna au modele, au legi pe care le-au învățat, au instrumente pe care le-au utilizat. Din această întrepătrundere de condiții cu creativitatea proprie „izvorăște” o simfonie, o pictură, o sculptură, o poezie. Nimeni nu va spune niciodată că o simfonie sau o pictură a apărut ca rod al întâmplării sau accidental, după cum nimeni nu va spune că pianul sau penelul au „produs” acea operă de artă.

„Oare nu ar fi mai potrivit să se privească teoria evoluționistă la lumina forței creatoare a unui Mozart? Oare nu ne-am apropiat mai mult de Creator, de modul în care El face să răsună, în creația sa, inepuizabilele sale melodii?” se întreabă card. Schönborn.¹¹

Nu știu dacă atunci când formula aceste întrebări eminența sa citise despre experimentele făcute de către cercetătorii japonezi Nobuo Munakata sau Susumo Ohno, care – făcând cercetări pe o genă dintr-o proteină a șoarecelui

¹¹ Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 78-79.

– au transformat după reguli precise secvența de ADN într-o partitură muzicală interpretabilă, dar culmea uimirii s-a produs atunci când s-a identificat în acea armonie un refren din *Nocturna opus 55*, n. 1 de Chopin!¹²

Este ca și cum universul microcosmosului se deschide pentru a ne revela melodia tainică ascunsă în armonia arhitecturii cu care ființele vii au fost plăsmuite. O melodie ascunsă, coborâtă parcă dintr-un univers arhetipal primordial comun, care peste mii și mii de ani a inspirat gândul și mișcarea degetelor artistului polonez pe clapele pianului său într-o noapte din mileniul trecut.

„Micșoratu-l-ai pe el cu puțin față de îngeri” (Ps 8,5)

1. Omul este coroana (încoronarea) creației?¹³

- Doctrina catolică susține că prin om evoluția și-a atins un scop, ceea ce înseamnă că a existat mai înainte un proiect. Noi considerăm că apariția omului ar fi deci rezultatul unui proiect și nu al unei simple întâmplări.

- După descoperirea asemănării dintre genomul cimpanzeului și al omului, multe persoane au concluzionat imediat „vedeți este o nouă confirmare, deci ne tragem din maimuță”. (permiteți-mi să redau în paranteză o anecdotă scurtă povestită la radio de către remarcabilul actor și publicist Dan Puric – „Tată noi am fost creați de Dumnezeu sau ne tragem din maimuță? – Dragul tatii, noi am fost creați de Dumnezeu, dar vino mâine cu tata la Teatru și îți arată tata câțiva care se trag sigur din maimuță!).

Ipoteza că omul provine din regnul animal nu constituie o problemă, dar ipoteza că omul provine din natură fără nici o discontinuitate substanțială între animal și om constituie o problemă. Însăși demnitatea omului este atinsă iar sufletul uman este redus la nivelul unei măști de instincte inconștiente, care determină, prin impulsurile lor, viața omului.

2. Lumea creată pentru om¹⁴

- Cartea Facerii (Geneza) în cele două narațiuni ale creației îl prezintă pe om ca și centrul și vârful piramidei creației. Totul a fost creat pentru om, la intenția lui. Superioritatea lui psiho-fizică (rațiune, limbaj, poziția dreaptă), atenția pe care Dumnezeu i-o acordă încă din actul creației (creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – cf. Gen 1,26), precum și misiunea încredințată (a stăpâni peste pești, păsări, animale domestice ... și tot pământul – cf. Gen 1,28)

¹² *L'armonia del DNA*, <http://www.terapiedelfuturo.it/dna.html>.

¹³ Christoph Schönborn, *op. cit.*, p. 97 ș.u.

¹⁴ *Ibidem*, p. 100 ș.u.

vorbesc toate despre această poziție privilegiată a omului în cadrul creației. („Și Dumnezeu i-a binecuvântat zicând: «Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!»”

- Talmudul spune că: „Lumea ar fi fost creată de Dumnezeu ca un iatac de nuntă pe care Tatăl l-a pregătit pentru fiul Său. Atunci când totul a fost pregătit l-a așezat pe fiul Său acolo”.

3. Omul parte din natură¹⁵

- Unii filosofi antici (Celso) susțin că omul este o parte dintr-un întreg, deci nu e diferit de celelalte creaturi. Această viziune care conduce la „dizolvarea”, pierderea unui individ într-un întreg comportă cu sine riscul fanatismului. Cunoaștem cu toții ideologiile totalitare ale secolului trecut pentru care nu aveau valoare decât statul, partidul, rasa, clasa socială iar individul rămâne pierdut într-o masă, în care se pierde ca subiect. Ca urmare nu se mai poate vorbi despre dreptul individului sau demnitatea individului.

4. Cufundați în curentul, fluxul devenirii¹⁶

- Omul are anumite aspecte concrete în comun cu celelalte creaturi (împărtășim aceleași legi ale materiei, avem nevoie de aceleași elemente pentru viață, avem același mediu de viață), putem spune că suntem în aceeași „arcă a lui Noe”, pe această planetă. Prof. Arnold Benz descrie concret cum prin structura noastră fizico-chimică suntem profund înrădăcinați în istoria universului. Omul este un microcosmos în care se regăsește întregul univers.

Apariția omului are o istorie îndelungată, dar reconstituirea mult doritului „arbore genealogic”, după ultimele descoperiri ale științei a devenit parcă mai dificilă.

Există o serie de întrebări cu privire la om: oare avem mai multe origini? De când se poate vorbi de om? Ar fi posibilă o trecere directă de la animal la om? Dacă omul, *Homo sapiens*, a evoluat din hominide atunci cum s-au transformat aceștia în oameni?

Pentru a încerca să răspundă la acestea, antropologii enumeră caracteristici anatomice (poziția, mărimea creierului) și obiceiuri culturale (utilizarea focului, producerea uneltelor, armelor și limbajul). Dar toate acestea sunt numai la nivelul condițiilor favorabile.

Ce a făcut omul să fie om? Este o problemă genetică? Dacă cimpanzeul are un genom atât de asemănător omului în ce constă „mica diferență”?

¹⁵ *Ibidem*, p. 104 ș.u.

¹⁶ *Ibidem*, p. 107 ș.u.

5. Mica diferență¹⁷

Să luăm câteva pe rând. Oare diferența constă în conștiința de sine? Dar și animalele au un fel de percepție a sinelui. Atunci în interrelaționare? Evident nu, și animalele au forme de relație între ele și chiar și cu oamenii.

Filozoful german Hans-Eduard Hengstenberg (+1998) afirmă că particularitatea omului constă în capacitatea lui de a trece dincolo de interesele și nevoile vitale imediate și de a avea o clară percepție atât despre sine cât și despre ceilalți. Omul nu doar simte, ci poate examina senzațiile sale, poate exprima gânduri asupra propriei persoane, asupra celorlalți și asupra lumii în care viețuiește. Omul nu trăiește aruncat sau „scufundat” în această lume, ci o poate observa, modifica, critica. Dar aceste caracteristici ale gândirii umane nu-i pot proveni doar de la materia vie. Materia vie nu se poate auto-observa, nici nu poate să se pună în raport cu ea însăși.

Să reluăm exemplul propus. Omul și cimpanzeul, sau poate mai corect cimpanzeul și omul, au în mare parte același genom (însă proteinele diferă în proporție de 80%), dar cu siguranță nici un cimpanzeu nu s-a interesat și nu se va interesa vreodată de genomul său. Lumea cimpanzeului se încheie la banană, la reproducere, la junglă și la nevoile sale. Omul însă poate studia genomul său și chiar și pe cel al cimpanzeului, se poate interesa de înrudirea sa cu cimpanzeul și, culmea, are chiar libertatea de a nega diferența care există față de cimpanzeu. Iar toate acestea le poate face pentru că este o ființă spirituală! Numai unei astfel de ființe îi poate veni ideea de a scrie cărți ce neagă diversitatea lui față de animal. Pentru aceasta are nevoie de spirit, de rațiune și de voință. Gândirea are nevoie de un creier, dar creierul nu produce automat gândirea, după cum pianul nu produce concerte de pian. Sigur, pianul este instrumentul necesar pentru a putea fi interpretate concertele respective. La fel, spiritul nu poate izvorî din materie chiar dacă funcțiunile spirituale au nevoie de anumite condiții fundamentale de ordin material. Aici se face distincția între viziunea materialistă și viziunea care oferă un loc spiritului. Nu este vorba de o diferență ce ar pune în opoziție știința și credința, ci mai degrabă este diferența dintre o concepție rațională și una irațională. Din punct de vedere științific la nivel de metodă se poate ignora voit problema spiritului și a rațiunii. Se pot cerceta cauze și legături doar la nivel material, Dar, paradoxal, chiar și această reducere metodologică este o decizie spirituală, de fapt.

¹⁷ *Ibidem*, p. 109 ș.u.

- Apare acum o nouă întrebare: dacă spiritul omului nu derivă din condițiile sale materiale, atunci de unde provine? Este rațional să admitem în om un principiu spiritual pe care tradiția filozofică îl numește în general „suflet”. Numai sufletul face ca omul să fie om. Desigur existența sufletului nu se poate demonstra „științific” și totuși fără un principiu transcendent materiei nu ar putea exista nici un fel de știință, pentru că și știința este o „chestiune spirituală”.

Papa Pius al XII-lea (+1958) în documentul *Humani generis* din 1950 afirmă limpede „sufletele sunt create direct de către Dumnezeu”.

Pontiful roman subliniază că acea concepție conform căreia corpul uman își are originea în materia vie deja existentă, nu este în contradicție cu credința. Sufletul omului, însă, nu poate fi „produsul” evoluției, după cum nu poate fi nici „produsul” părinților. Sufletul este creat direct de către Dumnezeu așa cum citim în Cuvântul Bibliei cu privire la crearea omului ca unică ființă plăsmuită „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu” (cf. Gen 1,26). Omul este așa cum ne învață a doua narațiune a Genezei luat din țărâna pământului și plăsmuit de Dumnezeu, dar devine o „ființă vie”, adică un om, doar atunci când primește „sufierea de viață” din partea Creatorului (cf. Gen 2,7: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie.”). Astfel, omul este unit cu toate ființele vii prin originea sa „pământească”, dar devine om doar prin sufletul pe care Dumnezeu i l-a insuflat.

Aceasta îi conferă demnitatea și responsabilitatea individuală care îl ridică deasupra celorlalte ființe vii și îl face în același timp să poată deveni „păstorul” lor.

6. Planeta albastră, patria noastră actuală

Cu cât avansează cercetările științifice cu atât mai mult înțelegem că această Planetă albastră, fir de praf în marele univers, este totuși o planetă privilegiată iar viața de pe această „patrie” a noastră este cu adevărat un caz special, uimitor, minunat și recent (citat din conf. card. Schonborn).

„Să comparăm această eră cu un an de trei sute șazeci și cinci de zile! Atunci, unei luni îi corespunde cca. un miliard de ani. Cu bătaia ceasului la ora zero să începă big-bang la 1 ianuarie. După câteva săptămâni, se formează primele galaxii și primii sori. (...) În a treia, a patra sau a cincea generație apare la mijlocul lui august propriul nostru sistem solar, dintr-un nor de gaz și praf (...) Puțin mai târziu se formează planetele exterioare gazoase și planetele interioare solide, între care și Pământul. La 16 decembrie apar primele vertebre în apă, în 19 decembrie plantele pătrund pe uscat. De Crăciun, mamiferele își încep ascensiunea. Cinci minute înainte de miezul nopții, în 31 decembrie

trăiesc neanderthalienii, la 15 secunde înainte de 12 se naște Isus Cristos, la 4 secunde înainte de 12 avem anul 1500 și începutul epocii moderne. Viața unui om durează în cel mai bun caz, în acest an cosmic o secundă, mai adesea însă numai o jumătate de secundă”. (D. Hattrup)

Iar noi oamenii suntem singurele ființe vii de pe această Planetă care ne dăm seama și înțelegem aceasta. Suntem parte din natură, suntem angrenați în marele proces de schimbare, de devenire, a lumii. Dar noi oamenii, știind aceasta, putem căuta care este locul nostru în acest amplu proces, suntem capabili să gândim și să tragem anumite concluzii cu multă libertate. Suntem dotați cu instincte, influențați de diferiți stimuli pe care însă îi putem analiza, înțelege și stăpâni dacă este nevoie. De altfel, este datoria omului să se ridice deasupra propriilor instincte și să le utilizeze responsabil.¹⁸

Progresul vertiginos al cunoașterii noastre ar trebui să ne facă însă mai smeriți, mai recunoscători și mai responsabili.

În prima predică de Paști (15.04.2006), ca urmaș al sf. apostol Petru în tronul Romei, papa Benedict al XVI-lea a spus: „Învierea lui Isus (...) este – dacă permiteți să folosesc limbajul teoriei evoluționiste – cea mai mare mutație, săritura absolut hotărâtoare spre ceva cu totul nou, care a avut loc în lunga istorie și evoluție a vieții: o săritură într-o ordine complet nouă care ne privește pe noi și toată istoria... Este o străpungere în istoria evoluției și a vieții în general spre o viață viitoare nouă; spre o nouă lume ce se împletește cu lumea noastră... o transformă și o atrage”.

Card. Schönborn explică: „Dacă învierea lui Isus este «cea mai mare mutație» sau... «explozia iubirii», care a rupt împletitura indisolubilă dintre moarte și devenire, atunci putem să spunem și noi că aici este țelul, scopul final al «evoluției». Privind dinspre finalul ei, adică de la împlinirea ei, atunci ni se dezvăluie mai bine și sensul ei. Chiar dacă pașii evoluției par a fi fost fără un scop precis, fără o direcție, drumul lung privit prin perspectiva finală a Învierii a avut un sens, căci nu «drumul» în sine este scopul, ci Învierea este acel eveniment care conferă un sens drumului”.¹⁹

¹⁸ Christoph Schönborn, conferință *Creația și evoluția – Două paradigme și raporturile lor*, Viena.

¹⁹ Christoph Schönborn, discurs la decernarea titlului de *Doctor honoris causa* al Universității Babeș-Bolyai.

CÂTEVA FAȚETE ALE UNEI PROBLEME SPINOASE: PĂCATUL ORIGINAR

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: Quelques traits d'un problème difficile: le péché originel.

L'histoire biblique du péché originel n'est pas un mythe, même si elle est rédigée en utilisant un langage symbolique. Ce qui me préoccupe en ce qui suit n'est pourtant pas discerner les divers niveaux de la rédaction du texte, mais son contenu théologique, tout en approfondissant ensuite le problème de la propagation du péché originel et celui de l'efficacité du baptême. Car c'est bien là l'enjeu du problème de la chute, qui ne peut être comprise que dans la lumière de la Rédemption. Même si l'histoire du péché des origines laisse champ ouvert à toute une série de questions, elle constitue une réponse fondamentale au problème de l'existence du mal dans le monde. Mais en proposant la doctrine du péché originel l'Église ne cultive pas une perspective pessimiste sur l'homme, en lui proposant aussi la voie du salut.

MOTS CLÉ: péché originel, propagation du péché originel, baptême, chute, Rédemption, mal, salut.

Introducere

Atunci când vorbim despre păcatul originar, gândul ne duce atât la episodul biblic ce vorbește despre intrarea răului în lume (v. Gen 3 și Rom 3), cât și la condiția noastră marcată de păcat (desigur, considerată ca atare, în afara mântuirii aduse de Cristos). De regulă suprapunerea acestor două realități implică o confuzie încă mai gravă, aceea a ideii că fiecare om moștenește prin naștere păcatul strămoșesc, vina celor dintâi oameni ca atare. Or, vina are întotdeauna un caracter personal, o admite și Vechiul Testament după o anumită maturizare a credinței iudaice (Ez 28), deși, fără îndoială încercarea libertății persistă de-a lungul întregii istorii umane. În plus, ideea că vina se moștenește prin naștere pentru o vreme a echivalat cu faptul de a socoti sexualitatea însăși păcătoasă (v. falsele interpretări asupra Ps 52,7 alimentate de un anumit tip de teologie, predicare și catehizare), ceea ce nu este perspectiva Scripturii. Corect ar fi din această perspectivă să distingem și la nivel semantic cele două realități mai sus numite, folosind bunăoară sintagma „păcatul de la origini” pentru realitatea căderii dintru început și „păcat

original” pentru condiția de păcătoșenie în care trăim noi, cu precizarea că în acest context conceptul de păcat nu are sensul de act personal greșit, nu implică adică o responsabilitate directă, trimițând la ideea de natură coruptă, de stare care nu presupune prietenia dintru început dorită de Dumnezeu între om și El. Cum însă expresia de „păcat original” este consacrată pentru a desemna ambele realități, în cele ce urmează o voi folosi în general nediferențiat. O altă idee ce se cere subliniată încă de la început este aceea că explicația pe care o dă textul Genezei căderii originare nu poate fi nici verificată, nici infirmată ca fapt istoric. Cu siguranță este însă determinată de experiență: pornind de la experimentarea faptului că omul se află în prada păcatului, a unei forțe ce ne determină să săvârșim nu binele, ci răul (v. Rom 7), autorii sacrii se întrebă de unde stăpânirea răului asupra omului și, sub inspirația divină, dar deopotrivă incontestabil influențați de mitologia timpului lor, redactează acest episod biblic; redactorii Scripturii plasează la începutul lumii intervenția răului în istoria umană, îmbrăcând un adevăr teologic într-un limbaj mitic. Exegeții au făcut efortul de a discerne care este dimensiunea istorică și care aceea simbolică în primele unsprezece capitole ale Genezei, dar nu urmăresc să lămuresc acest aspect în cele ce urmează, focalizându-mi atenția mai degrabă asupra semnificației teologice a păcatului original, asupra problemei moștenirii acestuia și asupra câtorva implicații ale învățăturii despre acestea în ceea ce privește practica botezului. Aceasta pentru că, dincolo de preocuparea de a discerne adevărul nud din episodul biblic al căderii dintâi, figura lui Cristos vine să lumineze condiția păcătoasă a omului: mântuirea săvârșită de El explicitează (și, mai mult decât atât, desigur vindecă) grava stare a umanității, însuși creștinismul justificându-se pornind de la acest adevăr de credință.¹

Omul observă în ființa sa o limită: caracterul de creatură (departe de a fi Ființa, se împărtășește din Ființă) ne impune acceptarea faptului că nu noi dispunem ceea ce este bine și ceea ce este rău. Interdicția lui Dumnezeu asupra „pomului cunoașterii binelui și răului” indică un privilegiu al lui Dumnezeu în deosebirea a ceea ce este drept de ceea ce este nedrept. Atențarea la această capacitate exclusiv divină coincide cu negarea de către om a statutului său de creatură. Dumnezeu nu putea să nu doteze creatura rațională care este omul cu capacitatea libertății și discernământului; dacă acestea i-ar fi lipsit, s-ar fi asemănat altor creaturi, nu ar fi fost pur și simplu om.² Acest pom trimite la ideea unei frontiere între realitatea divină și cea umană; în pofida prieteniei cu

¹ Grelot 1973, p. 34-35 ; Zoffoli 1994, p. 386.

² Germinario 1999, p. 131-132.

sine în care l-a statornicit pe om, Dumnezeu îi cere ascultare, singura cale de a trăi deplin această prietenie. Ascultarea este pentru om un fel de a-și recunoaște dependența față de creator și supunerea față de legile creației. Ascultarea înseamnă încredere în Dumnezeu. La mijloc este și chestiunea libertății: omul poate să accepte această dependență sau nu.³

Starea de păcat sub semnul căreia se află natura umană este caracterizată prin privarea de sfințenia și dreptatea originare; este vorba de o alterare a capacităților naturale ale omului, de realitatea suferinței, ignoranței și morții, respectiv înclinația spre păcat (concupiscentă). Prin botez, această stare de păcat este înlăturată, persistând însă consecințele păcatului; astfel, viața omului este marcată de lupta împotriva păcatului și înclinația spre rău.⁴

Păcatul originar – piste de interpretare

Pomul interzis, un punct de referință pentru libertate

Ce ne spune Scriptura despre păcatul originar, despre păcatul lui Adam și al Evei? În primul rând este vorba despre o interdicție: Dumnezeu îi oprește pe primii oameni de la a mânca din „pomul cunoașterii binelui și răului”, precizând că gustarea din acesta îl va duce pe om la moarte (Gen 2,16). Ce este însă acest „pom al cunoașterii binelui și răului” și de ce este pus sub interdicție? În mod fundamental este vorba de o frontieră între natura umană și divinitate, mai exact de depășirea limitelor naturii umane prin frângerea prieteniei cu Dumnezeu, ceea ce însemna pentru om răul prin excelență și de aceea făcea obiectul unei interdicții; dată fiind natura divină, Iubirea infinită a lui Dumnezeu, acea interdicție nu putea presupune nimic negativ, nimic care să fi impietat binelui omului. Contrar diverselor interpretări asupra acestui pasaj biblic, pornind de la premisa că Dumnezeu nu se poate contrazice pe sine, interdicția despre care vorbește Geneza nu se poate referi la cunoaștere, câtă vreme Dumnezeu i-a dat omului în stăpânire pământul, grija pentru acesta presupunând cunoașterea, deschiderea spre adevăr; nu se poate referi nici la interzicerea procreației, Scriptura arătând că înainte de păcat Dumnezeu le cere oamenilor să se înmulțească; nu se poate referi nici la vreo opreliște în sensul cunoașterii binelui și răului, nedistingerea acestora anulând pur și simplu conștiința morală și, deci, responsabilitatea umană. Putem înțelege această interdicție prin urmare numai în sensul eventualei pretenții a omului de a stabili cu autosuficiență ceea ce este bine și ceea ce este rău, trăind autonom în raport cu Dumnezeu cu

³ CBC, § 396; Clément 1986, p. 153.

⁴ CBC, § 405.

alte cuvinte, fiindu-și sieși unică lege și referință. De acest rău – sursă a altora, și mai ales a posibilității de a nega Binele – voia Dumnezeu să-l scutească pe om, fapt confirmat și de felul în care relatează Scriptura ispita venită din partea diavolului: „Atunci șarpele a zis către femeie: «Nu, nu veți muri! Dar Dumnezeu știe ca în ziua în care veți mânca din el vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul».” (Gen 3,4-5). Dacă este într-adevăr vorba de o interdicție, avem prin urmare de-a face cu una care izvorăște din iubirea părintească a lui Dumnezeu pentru creatura sa. În această interdicție nu este vorba la propriu nici despre o probă, o încercare, despre care se vorbește adesea în teologie, ca și cum Dumnezeu ar fi fost curios să vadă până unde avea omul să meargă; este vorba pur și simplu de un punct de referință pentru libertate. În interdicția cu pricina și amenințarea paternă ce o însoțește ar trebui să vedem mai degrabă dorința lui Dumnezeu de a-l face pe om să se bucure de tot binele pe care i l-a destinat. Este necesar de aceea să ne desprindem de interpretările literale asupra relatării biblice a căderii, respectiv acelea privind bunăoară bucuria de a privi roadele pomului oprit, gândindu-ne că interdicția lui Dumnezeu ar privi vreo plăcere, eventual aceea sexuală, potrivit unor interpretări; este necesar să afirmăm că nici o plăcere legată de natura umană nu putea fi ilicită în starea originară. Elementele descriptive prezente în text sunt specifice genului literar în care autorul Genezei a redactat această carte; nerecunoscând acest lucru și încăpățânându-ne să interpretăm textul *ad literam* riscăm să facem să cadă în derizoriu dogma privind păcatul strămoșesc. Este vorba în respectiva interdicție de o dimensiune mai profundă, cu caracter lăuntric și implicații universale, privind o persoană conștientă de sine, de raportul său cu natura și cu Dumnezeu și responsabilă de soarta viitoare a miliarde de indivizi: este vorba de „o opțiune fundamentală, rădăcină a tuturor posibilelor relații ale oricărei creaturi raționale așezată înaintea Creatorului său.”⁵

La tentația diavolului, omul a ales să nu se supună acestei condiționări, refuzând dependența față de Dumnezeu; cel dintâi păcat este de aceea un abuz împotriva libertății umane și a încrederii în Dumnezeu. Aceste caracteristici: neîncrederea în Dumnezeu și nesupunerea marchează orice păcat. Păcatul înseamnă a ne pune înaintea lui Dumnezeu, a refuza statutul de creatură, a refuza propriul bine și scop. Creat în stare de sfințenie, omul era chemat la îndumnezeire; prin păcat, a dorit să fie Dumnezeu, fără Dumnezeu.⁶ Păcatul originar este o chestiune de mândrie, o încercare de detronare a lui Dumnezeu,

⁵ Zoffoli 1994, p. 386-388.

⁶ CBC, § 397-398.

un atentat asupra suveranității sale. Este vorba de nerespectarea unui precept stabilit de Dumnezeu, fapt exprimat simbolic prin imaginea fructului oprit. Omul este investit cu privilegiul de a fi după chipul lui Dumnezeu, fără a-i fi permis prin aceasta a dori să-i devină egal; el trebuie să păstreze limitele sale de creatură.⁷

Ispititorul, „șarpele cel din vechime”

Deși în crearea bărbatului și femeii Dumnezeu a pus mai multă iubire decât în oricare alt segment al creației, făcând din om capodopera sa, cu toții conștientizăm faptul că suntem departe de a corespunde acestui statut, întrucât natura noastră, creată să ardă de iubire, a fost adânc pervertită; aceasta pentru că vocației la iubire a ultimei făpturi a creației i s-a opus Lucifer, cel ce s-a răzvrătit cel dintâi împotriva lui Dumnezeu, neputând accepta ca într-o făptură inferioară ca inteligență îngerilor (omul) să existe un mister inaccesibil acestora – acela al fecundității, al unei iubiri superioare: greșeala din orgoliu a îngerului Lucifer se reduce în fapt la dorința inteligenței de a fi măsura iubirii. Îngerul căzut, simbolizat de șarpe în primele pagini ale Genezei, nu a acceptat dintru început perechea umană animată de iubire. Pentru aceasta a ispitit-o pe Eva (Gen 3,1-7), încercând să smulgă din inima ei taina ce o unea cu Adam și pe amândoi cu Dumnezeu; or, taina este ceea ce întreține iubirea și o deosebește de alte realități, cum ar fi cunoașterea prin științele exacte de pildă. Smulgându-i taina, diavolul o face pe Eva să nu se mai încreadă deplin în Dumnezeu și o contaminează cu orgoliul său atunci când o învață să judece singură asupra celor spuse de Creator; ea își lasă gândirea transformată și îl atrage și pe Adam în această mentalitate orgolioasă prin care ei renunță la a-l vedea pe Dumnezeu drept Creator și Tată pentru a-l considera – întru autonomie deplină – un rival. Ceea ce protopărinții noștri nu au înțeles (și această greșeală se perpetuează și accentuează în timp) este că dependența de o adevărată autoritate – o ființă superioară, caracterizată prin faptul că dorește binele nostru – nu este alienare, ci chiar eliberare; devine alienare – sau chiar mai mult, tiranie – doar când este vorba de autoritatea unei ființe inferioare, care nu caută decât propria glorie. Aceasta este esența păcatului originar: diavolul deformează intenția lui Dumnezeu asupra bărbatului și femeii, dezbinând ceea ce Dumnezeu a unit, comuniunea dintre ei și cea cu El însuși. Această ruptură implică totodată o sciziune între om și natură, respectiv între dimensiunea spirituală și cea sensibilă, întrucât primii oameni sunt alungați din paradis și bărbatul este condamnat să-și câștige pâinea muncind. În ceea ce privește relația dintre bărbat și femeie,

⁷ Germinario 1999, p. 132-133.

și în inima acesteia se instaurează dezechilibrul (Gen 3,16b); bărbatul își va exercita puterea de stăpânire asupra femeii (în locul unei autorități iubitoare orânduite de Dumnezeu), iar ea va începe să fie sclavă a dorinței față de bărbat (încetând să-l iubească pentru el însuși). Aceasta este realitatea pe care o întâlnim zi de zi în relațiile dintre bărbat și femeie: conștient de dependența femeii față de sine, bărbatul este adesea gata să o strivească în picioare, arătându-și puterea și făcând-o să sufere în sensibilitatea ei; la fel, femeia caută să-l seducă. În fine, altă consecință a acestei rupturi este transformarea misterului fecundității în suferință pentru femeie (Gen 3,16a). Între consecințele păcatului – care explică multe aspecte psiho-psihologice ale omului timpului nostru – mai putem semnaliza culpabilitatea, angoasa și alienarea; simțindu-se vinovați, primii oameni se ascund din fața lui Dumnezeu, închizându-se, angoasați, în ei înșiși și temându-se de tot ce îi poate aliena (Gen 3,8). În fine, nu este de neglijat nici faptul că această greșeală primordială nu rămâne fără consecințe nici în viața familiei; cu titlu de exemplu, să amintim în acest sens păcatul lui Cain (Gen 4,1-16), care este o reiterare a păcatului din orgoliu al lui Lucifer, structura celor două fiind radical aceeași: fratele mai mare nu suportă ca mezinul să-l depășească.⁸

În episodul căderii, ispititorul este prezentat sub imaginea șarpelui (Gen 3,1-3), fapt ce se înscrie în dinamica alegoriei. În ce sens trebuie să înțelegem acest simbol însă? Imaginea șarpelui, perfect încadrată în genul literar în care este redactată cartea Genezei, care gândește și vorbește, trimite la o ființă rațională deosebit de perfidă. Sub imaginea șarpelui, alte pasaje din Scriptură, dar și părinții Bisericii l-au recunoscut pe Satana. Astfel, în Cartea înțelepciunii lui Solomon citim: „Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume și cei ce sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască.” (Înt 2,24); la In 8,44, citim: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-un adevăr, pentru că nu este adevăr într-un el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii.” În fine, în cartea Apocalipsei citim: „Și a fost aruncat balaurul cel mare, șarpele de demult, care se cheama diavol și satana, cel ce înșală pe toată lumea, aruncat a fost pe pământ și îngerii lui au fost aruncați cu el.” (Ap 12,9) sau: „Și a prins pe balaur, șarpele cel vechi, care este diavolul și satana, și l-a legat pe mii de ani” (Ap 20,2). Or Satana este un înger decăzut, potrivnic lui Dumnezeu și omului, pe care vrea să-l atragă într-o atitudine similară atitudinii sale de revoltă, stimulându-i simțurile sau fantezia

⁸ Philippe 2003, p. 26-31; 35.

și indirect, controlându-i inteligența. Acesta este mecanismul după care construiește scriitorul sacru scena ispitirii și căderii în păcat. În primul rând, diavolul pune în discuție porunca lui Dumnezeu, prezentându-i-o Evei ca neadevărată și pe Creator ca rival. Nu întâmplător Eva este cea ispătită, dat fiind faptul că dintre cei doi ea era cea mai vulnerabilă, pe de o parte, dar și mai abilă în a-l convinge pe celălalt, pe de alta. Faptul că în acest episod biblic autorul folosește imaginea șarpelui nu alterează cu nimic conținutul teologic al ispitirii omului de către diavol.⁹

Vinovății și pedepse diferențiate?

Distincția dintre căderea femeii și cea a bărbatului intră în aceeași dinamică a alegoriei, conținutul profund al acestui episod biblic fiind acela al căderii omului ca atare, dincolo de orice distincție de sex. Prin urmare, vina superioară a femeii și ispitirea bărbatului sunt elemente ale genului literar folosit în descrierea acestui episod biblic, prea mult și prea adesea exploatate pentru a justifica ideea inferiorității femeii în raport cu bărbatul. Dincolo de acesta însă, ne putem întreba cum a putut omul, constituit în starea de sfințenie și dreptate originare, deveni ținta atacurilor diavolului. În fapt, această stare nu-i conferea imunitate în raport cu atacurile celui rău, pentru simplul motiv că nu-i anula libertatea de alegere, opțiunea de a crede sau nu ori, altfel spus, specificul de om. Mai mult, faptul că era conștient de statutul său de „culme a creației” îl putea determina să se simtă plecat spre o deplină dominare a lumii și spre autonomie în raport cu Dumnezeu, după impulsul Satanei.¹⁰

Scriptura vorbește și despre o serie de consecințe ale păcatului strămoșesc. Și aici avem de-a face cu pedepse diferențiate, aparent urmând gradul de implicare a unuia sau altuia dintre personaje: cel mai vinovat ar fi după relatarea biblică, la o primă vedere, șarpele, lui urmându-i femeia; în fapt însă, dincolo de învelișul literar al acestui episod biblic, din el răzbate adevărul că responsabilitatea căderii este a omului ca atare, căci el nu a fost constrâns de nimic la neascultare; la fel după cum avem de-a face cu o unică vină, avem de-a face și cu o unică pedeapsă, chiar dacă ia anumite forme distincte, în funcție de sex. Revenind însă la textul biblic nud, șarpele este de-a dreptul blestemat de Dumnezeu, pedeapsa sa fiind aceea de a fi dușmănit și înfrânt de om; imaginea târâitului său pe pământ nu este de fapt altceva decât un simbol al înfrângerii, trimițând la atitudinea celui învins într-o bătălie. Pedeapsa aplicată femeii constă în chinurile gravidității și nașterii și în atracția sexuală, respectiv

⁹ Zoffoli 1994, p. 388-389.

¹⁰ Zoffoli 1994, p. 389-390.

dominarea ei de către bărbat. În ceea ce-l privește pe bărbat, Scriptura arată că este pedepsit să lupte cu o natură ostilă pentru a-și asigura traiul. Experiența arată însă că, în fapt, femeia nu scapă de pedeapsa pe care Scriptura o menționează pentru bărbat (efortul muncii pentru întreținere) și nici acesta de cea îndreptată împotriva femeii (seducția și dominația, care pot fi bilaterale). Mai gravă este însă pedeapsa despre care vorbește Geneza în legătură cu ființa umană care are a se întoarce în pământ, devenind adică muritoare, și a rătăci departe de paradis, pierzând adică prietenia lui Dumnezeu (v. Gen 2,14-24). Relatarea privind consecințele păcatului nu este totuși lipsită de o rază de speranță, Dumnezeu făgăduind omului un mântuitor.¹¹

Consecințele păcatului originar

Fiecare om experimentează existența răului (în natură, în alți oameni și în sine) și are dificultăți în a și-o explica. Explicarea acestui mister ține de revelație și doar îndurarea fără margini a lui Dumnezeu aduce vindecarea răului. Este necesar ca dincolo de misterul răului să recunoaștem realitatea păcatului și, implicit, legătura frântă a omului cu Dumnezeu. În zadar am încerca să evităm acest termen pentru a explica răul atât de prezent în lume; doar recunoașterea dependenței omului față de Dumnezeu lămurește esența răului, ca împotrivire față de voia sa, și, totodată, oferă speranța biruinței asupra răului, prin lucrarea mântuirii. Astfel, revelarea păcatului strămoșesc este esențială pentru înțelegerea realității răului ca abuz în privința libertății cu care Dumnezeu a investit oamenii pentru a-l putea iubi pe El și a se putea iubi între ei. Întreaga lume suferă de pe urma păcatului primilor oameni, întrucât mândria umană a introdus răul în istorie.¹²

Prin păcat, protopărinții noștri pierd harul sfințeniei originare, și, prin ei, neamul omenesc întreg. „Fiindcă toți au păcăuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu; îndreptându-se în dar cu harul lui, prin răscumpărarea cea în Cristos Isus” (Rom 3,23-24). Ei încep să se teamă de Dumnezeu, relativ la care cred că este plin de gelozie (v. Gen 3,5-7). Păcatul strămoșesc marchează pierderea armoniei originare: în om nu mai primează de acum dimensiunea spirituală, ci aceea trupească. „Atunci li s-au deschis ochii la amândoi și au cunoscut că erau goi, și au cusut frunze de smochin și și-au făcut acoperăminte.” (Gen 3,7) Armonia din cuplul uman este deopotrivă distrusă prin păcat, unității substituindu-i-se tendința de dominare. „Atrasă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni.” (Gen 3,16b) Omul nu mai rămâne în armonie nici cu restul creației, aceasta devenindu-i potrivnică. Mai mult, creația în sine este afectată

¹¹ Zoffoli 1994, p. 390.

¹² CBC, § 385-387; Germinario 1999, p. 133.

prin păcat, nu doar în sensul raportului său cu omul. „Iar lui Adam i-a zis: «Pentru că ai ascultat vorba femeii tale și ai mâncat din pomul din care ți-am poruncit: Să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului»” (Gen 3,17-19). Părinții Bisericii văd în căderea originară o veritabilă catastrofă pentru universul întreg. Astfel, existența paradisiacă a toate este anulată, în întreaga lume pătrunzând umbra morții. Esența păcatului originar este dorința omului „de a pune stăpânire pe lucrurile lui Dumnezeu fără Dumnezeu, înaintea lui Dumnezeu și nu după planul lui Dumnezeu”, afirma Maxim Mărturisitorul. Omul a dorit să-l ucidă pe Dumnezeu-Tată pentru a pune stăpânire pe natura-mamă. În acest fel, omul nu mai are perspectiva justă asupra naturii, dimpotrivă, aceasta devine simplu obiect al poftelor sale și cade pradă abuzurilor lui. Mai mult, dimensiunea materială devine tot mai mult un mormânt pentru om, semn al condiției sale pieritoare.¹³

Căci prin păcat intră și moartea în lume. „... te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce” (Gen 3,19b). De altfel Dumnezeu îi spusese lui Adam care ar fi consecința nerespectării cerinței sale, invocând tocmai moartea. „Iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!” (Gen 2,17). După păcatul strămoșesc, moartea marchează totul, este un aspect care imprimă lumii o dimensiune a violenței. Însuși omul va trebui să ucidă pentru a supraviețui (ceea ce nu se întâmpla în paradis). Întreaga creație așteaptă eliberarea, urmând să redevină teofanie, o prezență euharistică și încetând să mai fie un zid opac.¹⁴ Moartea este un mister care a preocupat întotdeauna filosofia, arta plastică, literatura, nu rareori implicând teama. Puțini sunt cei care o pot trata cu seninătate și atunci, cel mai adesea este vorba de perceperea ei drept etapă de trecere. Se poate întâmpla, desigur, ca unii să o considere salvare din suferință, eliberare, fără o astfel de perspectivă (v. suicidul în absența credinței). Ar fi de semnalat că în epoca noastră preocuparea morții se vrea înlăturată din perspectiva cultului vieții și tinereții. Azi, în epoca vitezei, când viața pare a nu se mai sfârși, dar totodată și-a pierdut sacralitatea, moartea apare ca un accident, nemaifiind considerată ca odinioară încheierea firească a unei existențe. Cu toate acestea, moartea este o prezență de care nu putem scăpa și acest lucru este resimțit cu anxietate. Totuși, datul că ne naștem ca să

¹³ CBC, § 399-400; Germinario 1999, p. 156-157; Clément 1986, p. 153-154.

¹⁴ CBC, § 400; Germinario 1999, p. 158-159; Clément 1986, p. 154.

murim nu este un răspuns suficient de satisfăcător la întrebarea asupra sensului morții. Ca orice om, și credinciosul percepe contradicția dintre viață și misterul morții, explicându-și-l însă din perspectiva revelației. Diferența între credincioși și necredincioși în privința raportării la moarte nu constă în faptul că primii ar avea privilegiul de a nu muri bunăoară, ci în faptul că ei dau morții un alt sens, inversând sentința morții și descoperind-o nu ca inutilă sfârșire a toate, ci ca trecere spre o altă viață. Și credinciosul simte că vrea să trăiască pentru a nu muri și că nu s-a născut ca să moară (prin aceasta deosebindu-se de alte creaturi). În fapt, pe bună dreptate moartea este percepută ca o contradicție, ea nefiind inițial prevăzută de Creator pentru om și celelalte creaturi. Cu toate acestea, acum este un fapt, care însă poate fi depășit prin credința în viața veșnică. Desigur că dorim să trăim pentru totdeauna, dar constatăm inevitabil că moartea survine. Din perspectivă creștină, moartea nu este un element definitoriu însă, ci tranzitoriu, o deplină eliberare de lanțurile acestei vieți. Cu toate că moartea a intrat în lume ca dreaptă pedeapsă a neascultării primilor oameni, ea a fost învinsă prin Cristos, cel care a înviat din morți ca semn al învierii noastre viitoare, nu doar în spirit, ci și în trup, deși spiritualizat.¹⁵

Păcatul strămoșesc este începutul păcatului, adevărata moarte, aceea a sufletului, care va marca adânc istoria omenirii; să nu ne gândim decât la episoadele biblice ale uciderii lui Abel de către Cain dar și la cel al pedepsirii lumii prin potop. În istoria lui Israel păcatul apare mereu ca infidelitate față de Domnul. Nici istoria creștinilor nu este scutită de acest flagel, cu toată intervenția mântuitoare a lui Cristos. Realitatea frângerii armoniei cu Dumnezeu, prin intenția originală a detronării lui, cu noi înșine și cu oamenii este o experiență de zi cu zi. Omul este afectat structural de păcat, căzând pradă slăbiciunii de a nu putea face binele, ci de a fi îndemnat spre rău. Păcatul este de acum ca o haină a mizeriei, un semn distinctiv de care omul cu greu se va putea debarasa. Este vorba de o stare aleasă liber, deși la influența unei forțe exterioare, și anume atitudinea de a întoarce spatele lui Dumnezeu pentru a se pleca spre creaturi.¹⁶ Dincolo de diversitatea răutăților, orice păcat se leagă de tentația originală de a discerne prin propriile forțe binele de rău, neținând seama de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu negarea lui Dumnezeu și afirmarea omului, mai mult, cu substituirea lui Dumnezeu de către om, investirea omului cu atributele Creatorului. Poate azi mai mult ca oricând tentația originală este mai acută și mai prezentă, încurajată fiind atât de filozofie,

¹⁵ Germinario 1999, p. 133; 159-162; 168-172.

¹⁶ CBC, § 401; Germinario 1999, p. 135; 157-158.

cât și de stilul de viață. Supraomul, omul deplin autonom și apt să se autoguverneze și desăvârșească proclamă moartea lui Dumnezeu. Cei ce au intrat de-a lungul ultimelor decenii în această dinamică a exaltării omului nu doar că l-au refuzat pe Dumnezeu, dar au ucis în numele ideologiei lor și omul (v. nazismul, rasismul). Tehnica devine o nouă formă de ateism, în sensul originar de „fără Dumnezeu”, omul simțindu-se capabil să refacă însăși grădina raiului și chiar pomul cunoașterii binelui și răului, de vreme ce tehnica și știința pot să scoată totul din nimic. Din această perspectivă, adevărul și bunătatea lucrurilor se leagă de corespondența lor cu planul creator al omului și depind în ultimă instanță de utilitatea lor. În fond, aici a dus ispita originară, diavolul făgăduindu-le primilor oameni că vor fi ca Dumnezeu, că vor fi prin urmare zei. Această arogare a statutului de Dumnezeu o recunoaște și Creatorul după cădere, pedepsind-o cu moartea. „Și a zis Domnul Dumnezeu: «Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele și răul. Și acum nu cumva să-și întindă mâna și să ia roade din pomul vieții, să mănânce și să trăiască în veci!...»” (Gen 3,22).¹⁷

Câte ceva despre o problemă spinoasă: moștenirea păcatului originar

O problemă controversată

Vorbim despre o moștenire a păcatului originar întrucât consecințele negative ale păcatului dintru începuturi s-au transmis întregului neam omenesc și acel păcat este rădăcina tuturor celorlalte păcate, împreună constituind ceea ce Scriptura numește „păcatul lumii”.¹⁸

Diverse confesiuni și curente de gândire se raportează în mod diferit la realitatea moștenirii păcatului strămoșesc. Așa de pildă, dacă protestanții acceptă realitatea perpetuării păcatului strămoșesc, îi exagerează consecințele, vădind pesimism la nivel moral (omul este considerat iremediabil corupt în natura sa) și fideism la nivel dogmatic (mântuirea omului depinde exclusiv de Dumnezeu, realizându-se prin credința omului în lucrarea mântuitoare a lui Cristos); de acestea se leagă nominalismul (negarea valorii rațiunii) și determinismul (negarea libertății). La cealaltă extremă se situează umanismul ateu, care neagă realitatea perpetuării păcatului strămoșesc, pornind de la o perspectivă imanentistă, respectiv de la afirmarea autosuficienței omului și a nelimitatelor sale capacități de dezvoltare, fără vreun sprijin din afară. Pornind de la aceste idei, creștinismul este respins drept pesimist câtă vreme vorbește despre limitele

¹⁷ Germinario 1999, p. 136-141.

¹⁸ Zoffoli 1994, p. 391.

naturii umane, despre necesitatea mântuirii și pocăinței. O viziune echilibrată oferă catolicismul, acceptând realitatea moștenirii păcatului strămoșesc și necesitatea mântuirii.¹⁹

Scriptura despre moștenirea păcatului originar

Deja cartea Genezei, vorbind despre alungarea din rai a protopărinților afirmă implicit că noua lor condiție nu-i privește exclusiv, ci privește întreaga omenire, alungarea din paradisi echivalând cu o ruptură în raportul inițial cu Dumnezeu. (v. Gen 3,23 ș.u.). Apoi, în Vechiul Testament există o serie de referințe la nașterea în păcat. Astfel, Ps 50,6 spune: „iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea.” În Iov 14,4 citim: „Cine ar putea să scoată ceva curat din ceea ce este necurat? Nimeni!” Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul) trimite la drama dintru începuturi, spunând: „De la femeie este începutul păcatului și prin ea toți murim.” (Sir 25,27). Cartea înțelepciunii lui Solomon spune deopotrivă: „Iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume și cei ce sunt de partea lui vor ajunge s-o cunoască.” (Înț 2,24).²⁰

Noul Testament dezvoltă și mai mult ideea moștenirii păcatului strămoșesc. Textul din Rom 5,12-21 este fundamental pentru această temă: „De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit în el. Căci, până la lege, păcatul era în lume, dar păcatul nu se socotește când nu este lege. Ci a împărățit moartea de la Adam până la Moise și peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greșelii lui Adam, care este chip al Celui ce avea să vină. Dar nu este cu greșeala cum este cu harul, căci dacă prin greșeala unuia cei mulți au murit, cu mult mai mult harul lui Dumnezeu și darul lui au prisosit asupra celor mulți, prin harul unui singur om, Isus Cristos. Și ce aduce darul nu seamănă cu ce a adus acel unul care a păcătuit; căci judecata dintr-unul duce la osândire, iar harul din multe greșeli duce la îndreptare. Căci, dacă prin greșeala unuia moartea a împărățit printr-unul, cu mult mai mult cei ce primesc prisosința harului și a darului dreptății vor împărăți în viață prin Unul Isus Cristos. Așadar, precum prin greșeala unuia a venit osânda pentru toți oamenii, așa și prin îndreptarea adusă de Unul a venit, pentru toți oamenii, îndreptarea care dă viață; căci precum prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți, tot așa prin ascultarea unuia se vor face drepti cei mulți. Iar Legea a intrat și ea ca să înmulțească greșeala; iar unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul; pentru

¹⁹ Zoffoli 1994, p. 391.

²⁰ Zoffoli 1994, p. 391-392.

că precum a împărățit păcatul prin moarte, așa și harul să împărățească prin dreptate, spre viața veșnică, prin Isus Cristos, Domnul nostru.” Pornind de la aceste versete din Scriptură, Biserica a învățat întotdeauna că mizeria umană nu poate fi înțeleasă în afara dimensiunii păcatului și că întreaga omenire este marcată de această moarte a sufletului. Așa se explică practica botezării copiilor, a celor care nu au ajuns încă la vârsta priceperii. Putem extrage din acest text care pune în paralel figura lui Adam cu aceea a lui Cristos următoarele idei: în virtutea legăturii fizice și morale dintre strămoși și urmași, păcatul originar se propagă într-o oarecare formă în neamul omenesc; în virtutea solidarității dintre Cristos și neamul omenesc, dreptatea sa se propagă deopotrivă membrilor trupului său, influența binelui al cărui artizan este Domnul fiind mai puternică decât a răului săvârșit de Adam. Solidaritatea din cadrul neamului omenesc explică deopotrivă moștenirea păcatului, respectiv a dreptății: păcatul lui Adam devine „propriu” fiecărui om prin moștenirea naturii, după cum și dreptatea lui Cristos îi devine fiecăruia „proprie” prin meritele Mântuitorului.²¹

Ce rămâne din vocația inițială a naturii umane după păcatul strămoșesc așadar? Ce înseamnă că este alterată? Ei bine, Dumnezeu nu și-a schimbat planul dintru început cu omul, El continuă să-i dorească fericirea căreia l-a destinat. Este cert însă că dificultatea omului în a-și împlini menirea ține de carențele naturii sale. Este adevărat că dintr-o perspectivă filozofică darurile cu care era omul originar investit le desemnăm drept supranaturale (harul, virtuțile, darurile) și preternaturale (integritatea, lipsa suferinței, nemurirea), având în acest categorii de-a face, după cum înseși denumirile lor o arată, cu daruri adăugate naturii. Este vorba așadar dintr-o perspectivă filozofică mai puțin de o trunchiere, de o alterare a naturii umane, cât mai degrabă de o revenire la stadiul său normal. Teologii însă nu a o perspectivă unanimă în ceea ce privește transformările pe care le-a suferit efectiv natura umană în urma căderii. Astfel, dacă unii vorbesc despre anularea prin cădere a unor ajutoare ce nu țineau strict de natura umană și de care originar omul beneficia, alții insistă pe ideea accentuării impulsurilor inferioare, creșterea concupiscentei, și datorită păcatelor actuale și a eredității. Dar nu este de neglijat nici aspectul social al căderii. Am arătat deja mai sus că unitatea dorită de Dumnezeu pentru neamul omenesc a fost iremediabil frântă prin păcatul de la începuturi: „Omenirea, care trebuia să constituie un tot armonios în care ceea ce îmi aparține și ceea ce îți aparține nu s-ar fi opus nicidecum, devine o pulbere de indivizi cu tendințe violent discordante.” Iar această lipsă de unitate spirituală a oamenilor are

²¹ Zoffoli 1994, p. 392; CBC, § 402-403.

impact și la nivel individual. În fine, influența demonului în lume după cădere nu este nici ea de neglijat. Chiar dacă este adesea abscons, rolul spiritelor rele nu poate fi negat în istoria omenirii și în prezent, dincolo de tendințele actuale manifeste în acest sens. Scriptura arată că puterea răului lucrează permanent în lume, Isus însuși vorbind despre diavol ca despre stăpânitorul acestei lumi. Păcatul a deschis calea acțiunii răului în lume, iar aceasta este tot mai largă, crescând pe măsura păcatelor în care omenirea se complăce. Biserica este conștientă de acest lucru, o vedește și practica sa liturgică (v. exorcismele, inclusiv cele de la botez).²²

Abordarea teologică a problemei moștenirii păcatului originar

Învățătura Bisericii asupra păcatului originar s-a cristalizat în secolul al V-lea prin reflecția sfântului Augustin împotriva pelagianismului (care reducea păcatul lui Adam la un simplu exemplu negativ, afirmând totodată inutilitatea harului și posibilitatea omului de a duce o viață bună prin propriile sale forțe), respectiv în secolul al XVI-lea, în cadrul contrareforme (reforma protestantă susținea că omul este totalmente pervertit prin păcat, înclinația spre păcat fiind de neînving). De acest aspect Biserica s-a ocupat cu precădere la Conciliul din Orange (529) și Trento (1546).²³

Păcatul lui Adam marchează omenirea întregă, deoarece în protopărinți se află întregul neam omenesc; unitatea neamului omenesc intervine atât în cazul căderii inițiale, cât și în cazul mântuirii. Desigur că felul în care se transmite această pată a păcatului originar rămâne un mister pentru rațiunea umană, însă ar fi de precizat că sfințenia originară nu le-a fost dăruită primilor oameni numai pentru ei. Chiar dacă păcatul lor este unul personal, el va afecta întreaga omenire întrucât prin păcat natura lor decade din sfințenia și dreptatea originară și astfel este perpetuată în urmași. În acest sens, vorbim despre păcat strămoșesc la modul analogic: s-ar putea spune că avem de-a face cu un păcat „contractat”, nu cu unul săvârșit; este vorba de o stare, nu de un act, de o trăsătură proprie fiecăruia, dar nu de un păcat personal.²⁴

Realitatea păcatului primilor oameni nu are o dimensiune strict individuală, afectând omenirea întregă prin perpetuarea consecințelor sale. Ca și cap al omenirii, acțiunile lui Adam aveau să-i privească întreaga descendență, fie că el alegea supunerea sau nesupunerea față de voința divină, iar asta mai puțin întrucât Adam este părintele întregului neam omenesc (după cum am putea

²² Glorieux 1948, p. 168-169.

²³ CBC, § 406.

²⁴ CBC, § 404-405.

citi într-un sens literal în Scriptură), „capul omenirii” adică, și mai mult în virtutea unității întru sfințenia originară. Există în neamul omenesc (pe orizontală și pe verticală) o solidaritate întru starea de har ca și întru aceea a căderii, în greșală și pedeapsă deopotrivă. Conciliul din Trento arată tocmai că, prin păcat, Adam a pierdut darul sfințeniei și dreptății originare pentru toți oamenii. Cu alte cuvinte, prin Adam au intrat suferința, moartea, păcatul în lume. Aprofundând problema realității acestuia din urmă, conciliul din Trento vorbește de o propagare, și nu de o imitare, de o legătură intrinsecă între starea noastră actuală și păcatul personal al lui Adam, și nu doar de o înclinație a omului de a-i imita pe protopărinți în a săvârși răul. Avem de-a face fără îndoială cu o dimensiune a recapitulării în Adam a neamului omenesc, întrucâtva similară cu aceea a recapitulării întru Cristos a omenirii. O astfel de perspectivă este susținută de teologia paulină, care îl prezintă pe Cristos constant ca noul Adam și pune mereu în opoziție cele două figuri (Rom 5,12 ș.u.; 1Cor 15,20.45 ș.u.); trebuie sub acest aspect să fie vorba de mai mult decât o simplă opoziție între supunere și nesupunere, iar aspectul ce conferă sens acestor pasaje pauline este acela al recapitulării: dacă în Adam toată omenirea a fost marcată de păcat, în Cristos, toată omenirea este mântuită.²⁵

Definirea oamenilor de către Paul drept „fii ai mâniei, din fire” (Ef 2,3) presupune o formulă dură, trimițând la ideea că prin păcat (cel strămoșesc ca și cel actual), omul se face vrednic de mânia lui Dumnezeu. Această sintagmă biblică a produs o bogată reflecție teologică, în care nu întotdeauna se vedește consens, magisteriul clarificând o serie de aspecte privind păcatul strămoșesc. Astfel, conciliul de la Florența a definit universalitatea moștenirii păcatului originar, vorbind despre condamnarea la iad a aceluia care mor în păcat după ce au primit botezul sau rămân marcați de păcatul strămoșesc. Conciliul din Trento în Decretul despre păcatul originar arată că, prin neascultarea sa, Adam a pierdut sfințenia și dreptatea originare, decăzând atât trupește, cât și sufletește din starea sa dintru început, ba mai mult, că această decădere nu îl privește exclusiv pe Adam, afectând întreaga sa descendență, și nu doar din perspectiva consecințelor păcatului strămoșesc (suferința și moartea) sau a concupiscentei ce rămâne în om și după baia regeneratoare a botezului, ci din aceea a păcatului ca atare (moartea sufletului); unul dintre argumentele acestei afirmații se găsește la apostolul Paul care de altfel afirmă că printr-un om a pătruns păcatul în lume și prin păcat moartea. În același decret al conciliului din Trento se afirmă că toți oamenii (excepție făcând Fecioara Maria) se fac părtași păcatului originar,

²⁵ Glorieux 1948, p. 161-162; Trento, Pecado originar, 2-3.

moștenindu-l, iar nu imitându-l și că unicul remediu pentru acesta este – atât în cazul adulților, cât și al copiilor – botezul, mântuirea venind numai de la Cristos și nu de la vreo acțiune sau merit umane. Conciliul tridentin insistă din această perspectivă pe necesitatea botezului copiilor, care nu ar putea avea acces la Împărăția lui Dumnezeu fără această baie purificatoare și regeneratoare chiar și pentru aceia care nu au comis păcate personale. În fine, Decretul arată că botezul nu anulează înclinația spre păcat, dar și că această tendință nu este superioară omului, el putându-i-se opune. Învățătura despre universalitatea dezastrului produs de păcatul lui Adam este de altminteri oglindită în aceea privind universalitatea mântuirii prin Cristos.²⁶

Dar în ce constă de fapt păcatul original astfel moștenit, de vreme ce aceia care îl moștenesc nu sunt vinovați de comiterea lui, acesta neidentificându-se nici cu păcatele personale ale oamenilor și nici cu păcatul personal atribuit lui Adam? De-a lungul vremii, reflecția asupra acestei teme a suscitată o serie de opinii. Așa de pildă, Abelard a opinat că de fapt nu vina în sine se moștenește, ci pedeapsa cuvenită păcatului adamic. În opinia protestanților, dar și a unui Baius sau a janseniștilor moștenirea păcatului original constă în concupiscentă, care dăinuie în cei botezați, dar de care nu se face nimeni vinovat, date fiind meritele lui Cristos. Deoarece meritele lui Cristos nu anulează concupiscenta, omul rămâne în mod intrinsec păcătos, fără însă a fi vrednic de pedeapsă, de vreme ce aceasta și-a asumat-o Cristos. Conciliul din Trento s-a opus însă acestei învățăături, condamnându-i pe aceia care susțin că botezul nu anulează păcatul strămoșesc și afirmând dimpotrivă că botezul echivalează cu o nouă naștere prin care omul revine la inocența dintru începuturi, devenind fiu adoptiv al lui Dumnezeu și moștenitor al vieții veșnice cu Cristos (v. Rom 6,1-19). Concupiscenta, înclinația spre lucrurile sensibile, care rămâne impregnată în natura umană și după botez nu constituie un păcat în sine, deși este sursă a păcatelor personale, în condițiile în care îi dăm curs; în concupiscentă avem doar o consecință a păcatului săvârșit de Adam.²⁷

Teologii actuali definesc păcatul strămoșesc drept imperfecțiunea pe care o moștenește, odată cu viața, fiecui nou-născut de la părinții săi; este vorba de „carențe vitale”, care „îngreunează pentru om calea binelui”, integrându-se în ceea ce numim „păcatul lumii”, adică acea condiție de păcătoșenie și acumulare în timp a tuturor relelor. Pentru o învățătură corectă ar trebui însă adăugat că „păcatul lumii” și carențele naturii umane se datorează în mod fundamental

²⁶ Glorieux 1948, p. 162-163; Ferrara-Florența, Definizione; Trento, Pecado originar.

²⁷ Zoffoli 1994, p. 395.

păcatului protopărinților, adică acelei alegeri împotriva lui Dumnezeu pe care a făcut-o omul la originile sale, tulburând planul divin.²⁸

Conchizând, am putea spune cu Zoffoli, „dacă păcatul lui Adam a constat în refuzul voluntar al lui Dumnezeu, binele suprem și scopul ultim al existenței la nivelul supranatural sau al harului” și acceptând că acest păcat îi marchează pe toți urmașii lui Adam, „este logic să ne gândim că în aceștia dăinuie un adevărat refuz al lui Dumnezeu întru pierderea harului și consecințele acesteia și aceasta nu printr-un act al voinței lor (ceea ce nu ar sta copiilor la îndemână), ci prin acea unitate fizică (datorată procesului procreării) și morală (cu puțință între «persoane») a tuturor cu Adam, care alcătuiește o singură mare familie de păcătoși, care a deviat de la scopul supranatural căruia Dumnezeu o menise”. Vorbim fără îndoială despre o unitate biologică a umanității, dată tocmai de natura umană comună, care, odată alterată prin păcatul lui Adam, nu este însănătoșită decât prin intervenția lui Cristos. Vorbim despre o unitate morală întrucât prin împărtășirea din această natură umană alterată, cu toții ne facem virtual părtași la atitudinea de revoltă a primului om. În fine, putem vorbi de unitate în măsura în care Adam este reprezentantul omenirii, cel în care în potență exista întreg neamul omenesc. Dacă între noi și Adam ar fi existat doar o unitate morală, condiția păcatului nu s-ar fi transmis; este vorba însă de o unitate ontologică. Nu ar fi fost suficientă nici unitatea fizică pentru moștenirea păcatului strămoșesc; păcatul nu se transmite doar în virtutea legăturilor biologice, raporturile interpersonale depășind acest nivel. În realitate, moștenirea păcatului strămoșesc se explică prin faptul că Dumnezeu l-a investit pe Adam cu misiunea de a reprezenta întreg neamul omenesc (așa după cum un tată are misiunea de a veghea asupra intereselor fiilor săi încă nenăscuți). Acest adevăr poate fi înțeles și prin prisma celui privind mântuirea noastră: Cristos, asumându-și natura umană, ne-a reprezentat pe toți în jertfa sa, în ascultarea sa până la moarte. Pe scurt, prin păcatul originar trebuie să înțelegem „o condiție păcătoasă”, derivată din devierea de la scopul imprimat de Dumnezeu omului; iar această condiție îi este proprie omului în măsura în care prin concepere și naștere se împărtășește din natura umană moștenită în această stare; principalul responsabil pentru această stare de fapt rămâne însă Adam. Dar ultimul cuvânt nu este al morții, al pierzării, al neascultării, ci, dimpotrivă, al mântuirii. Privind misterul păcatului originar în lumina lui Cristos, putem înțelege că, moștenindu-l, suntem chemați, în dinamica atotcunoașterii divine să ne împărtășim din roadele lucrării de mântuire a lui Cristos.²⁹

²⁸ Zoffoli 1994, p. 396.

²⁹ Zoffoli 1994, p. 396-397.

Prin urmare, păcatul strămoșesc se transmite tuturor oamenilor prin generare. Acesta este un adevăr de credință revelat și definit de Biserică. Învățătura tradiției și magisteriului pe această temă pornește de la textul din Rom 5 citat mai sus. A afirma că păcatul strămoșesc se transmite prin generare nu înseamnă însă a incrimina procreerea (aceasta nu este rea în sine) sau a-i considera pe părinți responsabili pentru moștenirea naturii umane corupte (ei nu au prin ei înșiși puterea de a transmite fiilor o natură umană sănătoasă sau alterată, colaborând doar cu Dumnezeu la apariția unei noi vieți). Aceasta nu înseamnă însă nici că Dumnezeu este pur și simplu responsabil de propagarea păcatului strămoșesc: creând sufletul omului, el nu creează omul: dacă nașterea unui om ar depinde exclusiv de lucrarea lui Dumnezeu, omul nu ar contracta păcatul strămoșesc. Acesta îi privește doar pe „descendenții lui Adam”. Din nou, aceasta nu înseamnă că un simplu element fizic este răspunzător pentru transmiterea păcatului strămoșesc, aceasta ținând mai degrabă decât de lumea fizică de ordinea morală și supranaturală. Tocmai de aceea putem vorbi de un privilegiu în cazul Mariei, care, deși din descendența lui Adam, a fost scutită de Dumnezeu de moștenirea păcatului strămoșesc. Dicolu de orice explicații – mai mult sau mai puțin fanteziste – în privința acestei excepții, este în chip fundamental vorba despre un dar gratuit, de un har al lui Dumnezeu.³⁰

Ce înseamnă însă că moștenim păcatul strămoșesc? Faptul că omul moștenește păcatul strămoșesc înseamnă că este privat de harul sfințitor și de darurile preternaturale care erau specifice stării sale originare, stării de inocență; Biserica învață că Adam a pierdut pentru toți descendenții săi harul și nemurirea, natura sa fiind alterată, trupul și sufletul deopotrivă având de suferit. Cum păcatul strămoșesc constă în chip fundamental în revolta față de Dumnezeu, moștenirea lui presupune o dificultate în cultivarea virtuților, după cum o arată sfântul Toma; el reia deopotrivă o expresie a lui Beda Venerabilul, care compară natura umană atinsă de păcatul strămoșesc cu drumețul din parabola samarineanului milostiv, care nu doar că a fost prădat de bunurile ce le avea asupra-î, dar a fost și rănit. Paul al VI-lea dezvoltă deopotrivă ideea transmiterii unei naturi despuiate și decăzute tuturor oamenilor. Teologii vorbesc despre patru „răni” cauzate de păcatul strămoșesc naturii umane. Astfel, în primul rând rațiunea este afectată, nemaifiind deschisă adevărului după cum era în chip original, de unde ignoranța, greșelile, îndoielile, disputele între oameni, încăpățănarea în a nega sau urî adevărul. Mai apoi, voința omului este rănită, fiind pradă influenței răului, de unde lenea, nestatornicia, tendința omului de a

³⁰ Zoffoli 1994, p. 397-398.

renunța la autonomia și demnitatea sa. Dimensiunea morală a omului este deopotrivă afectată, moștenirea păcatului strămoșesc făcându-ne slabi, meschini, avizi, fricoși, incapabili de a ne dedica marilor idealuri. În fine, o a patra dimensiune răsturnată este aceea a echilibrului lăuntric, care ne face sclavi ai simțurilor până la abrutizare.³¹

Faptul că afirmăm că natura umană este rănită sau alterată nu înseamnă însă că o considerăm iremediabil coruptă și, deci, de nevindecat: dacă deschiderea sa spre adevăr a scăzut în intensitate, nu înseamnă că omul nu mai este dotat cu capacitatea de a căuta adevărul; dacă voința îi este slăbită, nu înseamnă că este cu totul despuiat de voință; dacă suntem slabi în a alege binele, nu înseamnă că suntem incapabili să optăm pentru acesta; dacă simțurile noastre sunt puternice, nu înseamnă că nu le putem totuși domina. De aceea harul poate lucra în om spre restaurarea naturii noastre după planul Creatorului. Dincolo de pesimismul teologiei protestante, omul poate conlucra cu harul pentru a-și recâștiga echilibrul pierdut. Pornind de la aceste premise, Biserica catolică valorizează căutarea rațională a adevărului. Biserica a afirmat deopotrivă că prin păcatul strămoșesc omul nu-și pierde libertatea; cu alte cuvinte, chiar moștenind o natură coruptă, omul nu este despuiat de liberul arbitru, care îl distinge de alte creaturi. Practic, lucrarea mântuirii presupune o acțiune a harului care se adaugă unei naturi umane rămasă umană chiar dacă slăbită în componentele sale. Biserica afirmă că în urma păcatului strămoșesc omul se află într-o condiție inferioară celei dintru început, dar și că prin lucrarea de mântuire a lui Cristos are acces la o stare superioară celei originare.³²

Câteva răspunsuri la probleme punctuale

Unii se întrebă asupra compatibilității dintre sfințenia și căderea originare sau, cu alte cuvinte, cum a putut omul păcătui, creat fiind bun și drept. La originea răului, conform revelației nu se află omul nevinovat care nu știa ce este păcatul și nu avea nici o înclinație înspre rău, ci o forță exterioară, malefică, puternică. Este vorba de o creatură angelică, spirit pur, decăzută însă din demnitatea originară. Scriptura o descrie sub aspectul șarpelui și relatează felul în care a ispitit omul adresându-se femeii, creatură mai slabă și mai abordabilă. Tentația implică o chemare la a gusta împreună cu Adam din pomul cunoașterii binelui și răului (interzis de Dumnezeu), ceea ce le-ar conferi capacitatea de a hotărî ce este bine și ce este rău, fiind ca Dumnezeu. Avem de-a face cu primul act de libertate al omului, coordonat însă în sensul greșit. Consecințele sunt

³¹ Zoffoli 1994, p. 398-399; Paul VI, Credo, 16.

³² Zoffoli 1994, p. 399-400.

dramatice, și ele se vor repeta în cazul fiecărui act prin care se va căuta detronarea Creatorului și asumarea prerogativelor sale. Astfel, primii oameni își pierd sfințenia originală, decăzând din prietenia cu Dumnezeu (se ascund) și cad în concupiscentă (își dau seama că sunt goi).³³

Ne-am putea totodată întreba de ce nu face Dumnezeu să înceteze influența răului în lume. Este clar că putem discerne în episodul biblic descriind păcatul original mecanismele fiecărui păcat, înțelegând puterea ispitei, slăbiciunea umană, dar și forța harului. Deși puterea diavolului este mare, în virtutea faptului că el este o făptură spirituală, ea nu este nelimitată, întrucât, până la urmă, este tot o creatură. Este evident că Dumnezeu ar putea face să înceteze răul din lume; faptul că îi permite totuși acțiunea este un mister. Credem însă, după cuvintele sfântului Paul că „Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu, al celor care sunt chemați după voia lui” (Rom 8,28).³⁴

Alții se pot deopotrivă întreba dacă nu cumva avem de-a face în episodul biblic al căderii cu un simplu mit. Dincolo de limbajul alegoric, dincolo de imaginile și temele preluate din diverse mituri ale popoarelor vecine, scriitorul sacru a pus în scris ceea ce Dumnezeu i-a revelat. Iar dacă textul sacru vorbește de înălțare, cădere și mântuire, trebuie să acceptăm întru credință că acestea sunt lucruri ce țin de voia lui Dumnezeu, la care noi nu avem acces decât în măsura în care liber alege să ne-o descopere.³⁵ Episodul scripturistic al căderii este, desigur, o expresie simbolică, metaforică a unei realități, fără a o face să fie prin aceasta mai puțin adevărată. În paginile Genezei nu vom găsi așadar consemnat în acest sens un eveniment istoric, dar avem de-a face cu un adevăr de credință care explică o stare de fapt: realitatea marcării istoriei umane de păcat. Relatarea Genezei despre păcatul original comportă, desigur, o dimensiune simbolică, un limbaj mitic; aceasta nu alterează cu nimic semnificația sa, mesajul său teologic: relatarea căderii confirmă suficient semnificația păcatului, suferinței și morții. Deși nimeni nu va putea atesta vreodată istoricitatea acestui „eveniment”, totuși nimeni nu o poate nici infirma sau considera că se opune rațiunii. Cert este că nu există explicații mai satisfăcătoare asupra prezenței răului în lume, dincolo de eventuala deriziune a anumitor curente filosofice. Este evident că avem de-a face cu

³³ Germinario 1999, p. 154-155.

³⁴ CBC, § 395.

³⁵ Zoffoli 1994, p. 401-402.

un mister în ceea ce relatează Geneza, că povestirea mitică descoperă ceva din sensul lucrurilor, fără a rezolva pentru aceea toate posibilele probleme pe care și le-ar putea pune rațiunea sub acest aspect.³⁶

Unii se întrebă dacă nu cumva consecințele păcatului strămoșesc sunt disproporționate în raport cu vina. În fapt, esența păcatului și pedepsei este pierderea prieteniei lui Dumnezeu: refuzul lui Dumnezeu a determinat „retragerea” lui Dumnezeu cu toate darurile pe care le oferise gratuit omului; aceasta nu înseamnă, după cum am văzut pierderea naturii umane ca atare, ci doar o slăbire a acesteia. De aceea Dumnezeu a putut țese planul mântuirii prin Cristos, lucrarea mântuirii presupunând o compensare a greșelii dintru începuturi.³⁷

Iarăși se întrebă unii dacă nu cumva „a dat Dumnezeu greș” cu omul dată fiindu-i căderea. Nu putem vorbi de o „deziluzionare” a lui Dumnezeu de către om și de către îngerii răi: pe de o parte, Dumnezeu a prevăzut căderea lor (El nu este supus timpului ca și creaturile), fără a le determina prin aceasta alegerea; pe de altă parte, fericirea eternă a lui Dumnezeu nu poate fi tulburată; în fine, Dumnezeu știe să folosească orice rău spre construirea unui bine superior. În acest sens putem să afirmăm deopotrivă că nu era mai simplu ca Dumnezeu să fi creat de la început omul în stadiul naturii pure, fără a-l fi înzestrat cu darurile supranaturale pe care avea ulterior să le piardă, deoarece, căzând, a devenit beneficiarul lucrării mântuirii și, pe de altă parte, putea să cadă și dacă nu avea aceste daruri speciale. Cu toate că păcatul omului îl alungă pe Dumnezeu din lume, acesta nu-și abandonează creația, veghiind-o în continuare și lucrând spre îndeplinirea planului mântuirii. Legile care guvernează azi creația sunt o mărturie a alianței stabilite de Dumnezeu cu omenirea în urma potopului. „De acum, cât va trăi pământul, semănatul și seceratul, frigul și căldura, vara și iarna, ziua și noaptea nu vor mai înceta!” (Gen 8,22). Dumnezeu nu-l abandonează pe om în urma căderii, dimpotrivă, vestindu-i calea mântuirii. „Dușmănie voi pune între tine și între femeie, între sămânța ta și sămânța ei; aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul” (Gen 3,15). De aceea acest pasaj din Geneză se intitulează și „protoevanghelia”, interpretat fiind de tradiție din perspectiva ascultării Mariei.³⁸

Unii s-au întrebat de-a dreptul de ce Dumnezeu l-a dotat pe om cu libertate dacă a prevăzut că va utiliza greșit acest dar. Chiar utilizând în chip greșit

³⁶ CBC, § 390; Germinario 1999, p. 134-136; 158.

³⁷ Zoffoli 1994, p. 401.

³⁸ Zoffoli 1994, p. 403-404; Clément 1986, p. 154; CBC, § 410.

acest dar, în el persistă asemănarea cu Dumnezeu. Privat de această caracteristică, omul nu ar fi fost ceea ce este (adică om) și destinul său nu ar fi fost prin aceasta mai bun, ci pur și simplu nu ar fi fost un destin uman. Este cert prin urmare, dincolo de orice speculație în legătură cu „ce ar fi fost dacă...”, faptul că după cădere Adam și Eva au înțeles ce au făcut. Interesant este că deși au conștientizat acest lucru ca pe o greșeală, tentația aceasta se repetă în orice om, din orice timp și din orice loc. Da, ne putem întreba de ce nu a împiedecat Dumnezeu căderea primilor oameni; au făcut-o și sfinții părinți, și marii mistici. Astfel, sfântul Leon cel mare afirmă că prin harul lui Cristos omul a dobândit daruri mai mari decât cele pierdute prin păcat. Sfântul Toma de Aquino afirmă la rândul său că după cădere omul este chemat la o demnitate superioară celei originare, Dumnezeu putând transforma răul în bine.³⁹

Se întâmplă ca unii să se întrebe asupra esenței păcatului originar, mai exact asupra caracterului său de păcat: avem de-a face la propriu cu un act greșit, unul vinovat pentru ca pe drept să-l numim păcat? Fără îndoială, realitatea păcatului strămoșesc este greu de explicat, chiar dacă este una pe care o experimentăm fiecare. După cum am văzut mai sus, termenul păcat utilizat aici nu are sensul de act, desigur, desemnând o stare. Este vorba de o stare ce decurge dintr-un act originar greșit, dar tocmai de aceea vom vorbi de „păcatul lui Adam” și nu de acela al pruncului nou-născut și care îl atinge pe acesta din urmă dat fiind faptul că Adam este capul omenirii. Este vorba de o stare care afectează relația omului cu Dumnezeu, și aceasta nu din pricina nou născutului și nici din pricina vreunei lipse de dragoste din partea lui Dumnezeu; privarea omului de harul cu care l-a investit dintru început nu înseamnă că Dumnezeu și-a retras cu severitate darul, contrazicându-se în ceea ce privește îndurarea sa. Dragostea constantă a lui Dumnezeu este la originea lucrării mântuirii, menite să restabilească ordinea harului. Dacă un păcat implică dimensiunea voinței, în cazul a ceea ce numim „moștenirea păcatului originar” această componentă este abia prezentă, câtă vreme, după cum o subliniază și sfântul Toma, avem de-a face cu o stare, iar nu un act, datorată acțiunii protopărintelui, și nu aceleia a subiectului. Prezența inifimă a dimensiunii voinței în acest „păcat” se datorează legăturii dintre Adam și neamul omenesc. De aceea nu vom vorbi nici de responsabilitate sau culpabilitate directe ale celui care moștenește păcatul strămoșesc. Aceasta nu reduce însă cu nimic realitatea păcatului strămoșesc. Dacă elementele voinței, culpabilității și responsabilității lipsesc din ceea ce numim păcatul originar, care sunt componentele sale? Deși

³⁹ Germinario 1999, p. 155-156; CBC, § 411-412.

am văzut că bunăoară conciliul din Trento a discutat problema păcatului originar, nu precizează nimic concret în ceea ce privește substanța sa. Aici rămâne loc pentru interpretările teologice, desigur în limitele celor deja definite de Biserică; acestea exclud faptul că natura umană ar fi iremediabil coruptă, că libertatea umană ar fi anulată de concupiscentă. Dimpotrivă, Biserica învață că prin botez este înlăturată ofensa adusă de primul om lui Dumnezeu prin păcatul originar și se șterge infima parte de vină pe care o moștenește fiecare om.⁴⁰

Alții s-au întrebat deopotrivă dacă a vorbi despre păcatul originar și consecințele sale nu riscă să cultive o viziune pesimistă asupra omului. Ei bine, nu, câtă vreme episodul căderii este interpretat în lumina mântuirii și fără exagerările despre care am vorbit mai sus. Învățătura catolică arată că prin păcat natura umană nu este pur și simplu dezintegrată, omul pierzând darurile supranaturale și având de acum o natură rănită; dacă am admite că păcatul originar a alterat iremediabil natura omenească, știind că acesta constă esențialmente în pierderea harului dreptății și sfințeniei, ar însemna a afirma că acest har ar ține de natura umană. Aceasta ar însemna să negăm, pe de o parte, orice deosebire între ordinea naturală și cea supranaturală și, pe de alta, necesitatea lucrării mântuirii lui Cristos, care a determinat o renaștere a omului întru Dumnezeu. După cum se opune pesimismului protestant, Biserica catolică se opune și civilizației hedoniste și materialiste care neagă orice valoare a speranței privind viața de dincolo în favoarea bucuriilor mărunte; deși nu neagă valoarea bunurilor pământești, Biserica apreciază că acestea trebuie considerate ceea ce sunt, mijloace pentru împlinirea omului, iar nu piedici pentru scopul său ultim.⁴¹

Iarăși se întreabă unii ce consecințe are păcatul originar pentru viața viitoare, și din perspectiva necesității botezului pentru vindecarea naturii umane alterate de păcatul strămoșesc. Biserica a afirmat întotdeauna că botezul este necesar pentru ștergerea păcatului strămoșesc și, deci, pentru accesul la mântuire. Dincolo de definițiile din catehisme, Isus însuși a vorbit despre necesitatea renașterii omului întru El, din apă și spirit, pentru a se bucura de roadele meritelor sale. Rămâne de aprofundat însă în ce sens vorbim despre necesitatea botezului formal pentru mântuire (v. mai jos).⁴²

Celor care, în fine, se întreabă de ce avem a îndura consecințele unei greșeli pe care nu am săvârșit-o noi, putem să le răspundem că pentru același

⁴⁰ Glorieux 1948, p. 165-166.

⁴¹ Zoffoli 1994, p. 402-403.

⁴² Zoffoli 1994, p. 403.

motiv pentru care ne-am fi bucurat de avantajele fidelității protopărinților noștri față de Creator: suferim acum fără păcat, după cum am fi beneficiat în caz contrar fără de merit, așa după cum orice copil este influențat de alegerile bune sau rele ale părinților săi; în mod fundamental este vorba de solidaritatea care „asigură transmiterea caracteristicilor ereditare, conservarea și ameliorarea speciilor”. Ne-am putea deopotrivă întreba, atunci când suntem tentați să dăm vina pentru greșelile noastre pe păcatul protopărinților, dacă noi înșine am fi corespuns așteptărilor lui Dumnezeu mai bine. Se cade să recunoaștem faptul că fiecare contribuim din plin la „păcatul lumii” prin mai micile sau mai marile noastre păcate care agravează condiția noastră de păcătoși și crește ponderea răului în lume. Cu atât mai puțin nu putem să-l acuzăm pe Dumnezeu de nedreptatea de a ne fi retras darurile supranaturale cu care erau înzestrați primii oameni; acestea nu li se cuveneau și nu ni se cuvin. Și, oricum, trăim în lumina răscumpărării, păcatul original neavând ultimul cuvânt de spus în existența umană.⁴³

Păcatul original și botezul

O renaștere întru Cristos

Cel dintâi dintre sacramele, botezul este considerat calea de intrare într-o nouă viață sub imperiul harului și de aceea a fost mereu definit de Biserică drept necesar (măcar în dorință) în vederea mântuirii, aceasta pentru că prin botez omul este eliberat de păcatul strămoșesc și de cele personale, devenind fiu adoptiv al lui Dumnezeu, frate al lui Cristos, membru al Trupului său care este Biserica.⁴⁴

Botezul a fost instituit de Isus, deși nu se leagă de un unic moment al vieții sale așa cum se întâmplă în cazul celorlalte sacramele. Astfel, instituirea botezului se leagă de mai multe episoade din viața Domnului, de circumcizia lui Isus, dar și de botezarea lui de către Ioan. Dacă cel dintâi episod este important din perspectiva integrării în comunitatea de credință a poporului Israel, cel din urmă este esențial din perspectiva revelării de către Tatăl a statutului său de Fiu al lui Dumnezeu și a investirii sale cu prezența Spiritului pentru lucrarea mântuirii tocmai pe când, amestecându-se cu mulțimile, El arăta solidaritatea sa cu natura umană supusă păcatului, El ce avea să fie botezat cu sânge pentru a vindeca tocmai această natură păcătoasă. În fine, dacă vorbim de momentele instituirii botezului, se cere să amintim și îndemnul Mântuitorului adresat apostolilor de a-i purta mesajul în lumea toată, botezând (Mt 28,18

⁴³ Zoffoli 1994, p. 404-405.

⁴⁴ Zoffoli 1994, p. 689.

ș.u.; Mc 16,15 ș.u.). Despre importanța botezului, Isus îi vorbește lui Nicodim: „De nu se va naște cineva din apă și din Spirit, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu.” (In 3,5). De altfel, apostolii au administrat botezul imediat după Rusalii unui mare număr de persoane (Fp Ap 2,38.41; 8,12 ș.u.36; 9,18; 10,47 ș.u.; 16,15.33; 18,8; 19,5; 1Cor 1,14 ș.u.), iar practica s-a perpetuat în Biserică. Din toate aceste episoade biblice deducem că Isus a dorit botezul ca sacrament, adică un semn văzut (cufundarea sau stropirea cu apă și rostirea formulei trinitare) al primirii unui har nevăzut (acela al renașterii pentru viața cea veșnică).⁴⁵

Avem o imagine a botezului și în primele versete ale Scripturii, care arată că Spiritul plutea deasupra apelor. O altă prefigurare a botezului avem în apele potopului, care salvează cele opt suflete din corabia lui Noe; apostolul Petru spune, vorbind despre acest eveniment: „Iar aceasta mântuire prin apa închipuia botezul, care vă mântuiește astăzi și pe voi, nu ca ștergere a necurăției trupului, ci ca deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Isus Cristos, care, după ce s-a suit la cer, este de-a dreapta lui Dumnezeu, și se supun lui îngerii și stăpâniile și puterile” (1Pt 3,20-22). Sfântul Paul arată felul în care a scăpat poporul Israel de robia egipteană prin trecerea Mării Roșii (1Cor 10,11); o prefigurare a botezului avem și în felul în care a pătruns poporul evreu în țara promisă prin trecerea Iordanului (Ios 3,14 ș.u.). O altă imagine a botezului este vindecarea lui Neman sirianul în apele Iordanului (4Reg 5,1-14). Despre purificarea prin apă vorbește și Ez 36,24-28: „De aceea vă voi scoate dintre neamuri și din toate țările vă voi aduna și vă voi aduce în pământul vostru. Și vă voi stropi cu apă curată și vă veți curăți de toate întinăciunile voastre și de toți idolii voștri vă voi curăți. Vă voi da inima nouă și spirit nou vă voi da; voi lua din trupul vostru inima cea de piatră și vă voi da inima de carne. Pune-voi înăuntrul vostru Spiritul meu și voi face ca să umblați după legile mele și să păziți și să urmați rânduielile mele. Veți locui în țara pe care am dat-o părinților voștri și veți fi poporul meu și Eu voi fi Dumnezeul vostru.” Despre purificarea prin apă vorbesc și Is 1,16; 4,4; Zah 13,1; Num 8,6; 19,11; Lev 11,4. De altfel, apa este un element valorizat și în diverse alte religii orientale, și în filozofia antică, adese fiind considerată elementul primordial. Poate ar merita amintit că ritualurile de purificare prin apă aveau un rol deosebit de important și pentru spiritualitate eseniană și că în veacul I d.Cr. iudeii prozeliți nu își făceau intrarea numai prin circumcizie în comunitate, ci și prin băile rituale.⁴⁶

⁴⁵ Zoffoli 1994, p. 689-690.

⁴⁶ Zoffoli 1994, p. 690-691.

Cu toate că putem vorbi, după cum am văzut mai sus, de prefigurări ale botezului, nu înseamnă însă că botezul creștin nu are nimic în plus față de băile rituale purificatoare sau chiar inițiatice preexistente. Chiar dacă presupune un ritual preexistent, botezul instituit de Isus este în mod fundamental o renaștere întru har, o re-recreare întru viața supranaturală, această dimensiune nefiind constitutivă băilor rituale sau riturilor de inițiere (nici măcar botezului lui Ioan); noutatea nu constă în semn, ci în realitatea semnificată.⁴⁷

Roadele botezului în raport cu păcatul originar

Am văzut mai sus că teologii definesc în diverse maniere păcatul originar moștenit, vorbind fie de privarea de har, fie de concupiscentă. De altminteri, doar aceste două consecințe ale păcatului lui Adam implică o dimensiune morală, celelalte (suferința, dificultatea muncii, chinurile nașterii, boala, moartea, ignoranța) putând fi considerate mai degrabă pedepse. Cum concupiscenta dăinuie și după botez (și este aceasta o experiență a fiecăruia dintre noi, nu pură teorie), deși Biserica afirmă că botezul „șterge păcatul strămoșesc” este evident că nu putem identifica păcatul originar cu concupiscenta. Dimpotrivă, tocmai pentru că botezul este un mijloc prin care omul recapătă harul sfinților, am putea să definim păcatul originar în mod fundamental ca pierdere a harului sfinților. Concupiscenta ar putea fi înțeleasă tocmai ca o consecință a pierderii harului.⁴⁸

În ceea ce privește eficacitatea tainei botezului, aceasta constă așadar într-o renaștere supranaturală. Aceasta are loc prin redobândirea harului pierdut întru Adam prin păcatul originar; acesta este primit împreună cu ajutoarele necesare omului pentru a corespunde exigențelor acestei noi vieți. Prin botez, în sufletul omului se imprimă un semn spiritual de neșters, care îl face asemenea lui Cristos, făcându-l părtaș al preoției sale, membru al trupului său mistic. Primind botezul, omul are acces și la celelalte sacramente. Între roadele botezului se numără însă și iertarea păcatelor – a celui originar și a celor personale (dacă botezatul este un adult și dacă este pregătit prin penitență să primească iertarea păcatelor) – dar și a pedepsei temporale sau eterne cuvenite pentru respectivele păcate. Eficacitatea botezului nu cuprinde anularea concupiscentei și, deci a ispitelor, luptelor și căderilor, de aceea persoana botezată are nevoie de celelate sacramente și de perseverență întru convertire. Atunci când afirmăm că persoana botezată primește darul sfințeniei prin botez, nu înțelegem prin aceasta că se bucură de o garanție a sfințeniei, ci mai degrabă că primește o sămânță care trebuie făcută să crească.⁴⁹

⁴⁷ Zoffoli 1994, p. 691.

⁴⁸ Glorieux 1948, p. 166-167.

⁴⁹ Zoffoli 1994, p. 692.

De aceea în practica Bisericii primare conferirea botezului presupunea predicarea Evangheliei și convertirea celor evanghelizați, transmiterea și primirea luminii lui Cristos; desigur că această dinamică ar trebui să se perpetueze și în practica actuală a Bisericii, chiar dacă presupune o catehizare a părinților celui botezat (ar fi de dorit ca astfel de practici să se generalizeze în parohiile noastre) și asumarea de către aceștia a educației religioase a copiilor (desigur, tot cu suportul comunității). Taina botezului presupune „întoarcerea creaturii păcătoase la prietenia cu Dumnezeu, posibilă prin împărtășirea din viața trinitară prin har, sfințenie, fericirea veșnică”. Harul derivă din meritele jertfei mântuitoare a lui Cristos, El fiind singura cale de acces la Tatăl. Făcându-ne părtași la învierea Domnului, acest har ne face deopotrivă să murim cu El păcatului, participând la jertfa sa. Ritul botezului cu cele trei scufundări și ridicări din apă semnifică tocmai patima, moartea, îngroparea cu Cristos, respectiv, învierea, viața și gloria întru Cristos, momente inseparabile ale unicului mister pascal. „Mort și înviat cu Cristos – și deci trecând dintru întuneric la lumină – omul devine membru al Trupului său, este însuflețit de Spiritul său, trăiește din viața lui, este solidar cu comunitatea celor credincioși, se deschide spre toate adevărurile și cuceririle împărăției lui Dumnezeu, așteaptă învierea de pe urmă, crearea cerurilor celor noi și a pământului celui nou unde va domni dreptatea.”⁵⁰

Necesitatea botezului

Scriptura arată în câteva locuri că botezul este necesar pentru mântuire. Astfel, Isus îi spune lui Nicodim: „Isus a răspuns: Adevărat, adevărat zic ție: De nu se va naște cineva din apa și din Spirit, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu.” (In 3,5); tot Domnul spune altundeva: „Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi” (Mc 16,16). La botez și la pocăință îi îndeamnă Petru pe noii convertiți din ziua Rusaliilor: „Ei auzind acestea, au fost patrunși la inimă și au zis către Petru și ceilalți apostoli: Bărbați frați, ce să facem? Iar Petru a zis către ei: Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Isus Cristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Spiritului Sfânt.” (Fp Ap 2,37-38). Despre semnificația și necesitatea botezului vorbește și Paul: „Au nu știți că toți câți în Cristos Isus ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Cristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții; căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții lui, atunci vom fi părtași și ai

⁵⁰ Zoffoli 1994, p. 693.

învierii lui” (Rom 6,3-5).⁵¹

Magisteriul s-a exprimat în același sens împotriva diverselor curente care negau necesitatea botezului, arătând că pentru mântuire este necesar cel puțin botezul dorului. Cu alte cuvinte, dorința și intenția de a primi botezul sunt suficiente pentru mântuire, dacă omul nu poate primi propriu-zis sacramentul botezului, fie pentru că nu a finalizat încă formarea catecumenală (dorința explicită), fie pentru că nu cunoaște Evanghelia, dar trăiește căutându-l pe Dumnezeu (dorință implicită), urmându-și conștiința, beneficiind de sprijinul harului întru împlinirea faptelor bune. Conciliul Vatican II a vorbit de acest bine cultivat de unii care nu cunosc credința ca de o pregătire la Evanghelie. O altă formă de botez este și cel numit al sângelui, care face din martiriu cale de mântuire; chiar neprimind sacramentul botezului, aceia care se jertfesc pentru credință dau proba supremă a adeziunii lor la Cristos. Cu alte cuvinte, Biserica învață că nici un adult nu își poate rata mântuirea decât dacă alege liber împotriva lui Dumnezeu sau a propriei conștiințe. Botezul dorului sau cel al sângelui conferă harul mântuirii, chiar dacă nu îl încadrează pe cel ce îl primește în mod văzut în Biserică.⁵²

Practica botezării copiilor. Despre soarta copiilor care mor nebotezați

Dincolo de controversele cu protestanții, dar și raționaliștii (care contestă această practică în numele libertății de alegere a celui în cauză, posibil de manifestat la vârsta deplinei conștiințe de sine sau a maturității), Biserica catolică afirmă legitimitatea botezării copiilor. De altfel, se găsesc fundamente scripturistice pentru această practică, în acele texte ce vorbesc despre botezarea unor întregi familii (Fp Ap 11,14; 16,15.31-34; 18,8; 1Cor 1,16), dar – la nivel de principiu – și în îndemnul Mântuitorului de a fi lăsați copiii să se apropie de El (Mc 10,14; Lc 18,16).⁵³

Această practică este atestată și de tradiție. Astfel, Irineu arată bunăoară că Cristos a venit pentru mântuirea tuturor, indiferent de vârstă și că s-a făcut prunc pentru prunci. Tertulian se opune acestei practici, dar scrierile sale presupun faptul că era în uz în timpul său. Origene afirmă că această practică a fost preluată de la apostoli. Ciprian afirmă la rândul său că vârsta nu poate fi un impediment pentru conferirea botezului, pruncului neputându-i-se închide accesul la harul și îndurarea lui Dumnezeu. Augustin are aceeași poziție în contextul combaterii pelagienilor.⁵⁴

⁵¹ Zoffoli 1994, p. 696-697.

⁵² Zoffoli 1994, p. 697-698.

⁵³ Zoffoli 1994, p. 694.

⁵⁴ Zoffoli 1994, p. 694.

Scolasticii au justificat practica pornind de la cuvintele lui Isus, care afirmă că renașterea din apă și Spirit este necesară tuturor pentru mântuire și viața întru Dumnezeu, deoarece cu toții am păcătuit întru Adam și cu toții avem nevoie de mijlocirea și răscumpărarea lui Cristos. Nu există nici un motiv ca pruncii să fie excluși de la acest har, cu atât mai mult cu cât starea lor îi face să nu opună nici o rezistență mântuirii și harul nu pretinde nici un merit.⁵⁵

Cea mai serioasă obiecție în raport cu practica botezului copiilor ar putea fi aceea că pentru mântuire nu este necesar numai botezul, ci și credința (care presupune și înțelegerea valorii ritului botezului și a roadelor sale). Deși acest lucru este adevărat în cazul adulților, nimeni nu poate afirma că este astfel în cazul celor care nu au ajuns la o deplină conștiință de sine. Putem vorbi despre capacitatea Bisericii de a suplini cunoașterea și adeziunea nou-născutului în acest proces al renașterii (sub îndrumarea lui Cristos, capul său și prin lucrarea Spiritului), după cum recunoaștem că în procesul nașterii pruncului nu i se pretinde nici o colaborare, părinții aducându-l la viață cu voia Domnului. Departate de a i se trunchia în vreun fel libertatea, pruncului astfel i se dă o dovadă de dragoste, el putând ulterior să o refuze sau, dimpotrivă, să o accepte și dezvolte, răspunzând datoriei sale de a se împlini până la urmă. Prin urmare, decizia unor părinți de a nu-și boteza copiii, pretinzând a le lăsa libertatea de alegere nu este justificată decât pornind de la propria lor opțiune în domeniul credinței: este vorba mai degrabă decât de o chestiune de libertate de problema nerecunoașterii adevărului creștinismului de către tot mai largi categorii de persoane, a premiselor și căilor sale de mântuire; altminteri este greu de crezut că un botezat ajuns adult și fie și refuzând credința le-ar putea reproșa propriilor părinți că l-au botezat câtă vreme nu le reproșează că l-au născut fără să îi ceară părerea. Oricum, mai mult sau mai puțin conștient părinții impun pruncilor tot felul de „constrângeri”, pornind de la codul genetic pe care li-l imprimă, cu calitățile și defectele pe care le condiționează, limba, mediul și cultura în care îl integrează și sfârșind cu opțiunile în privința alimentației ori educației. De ce să se refuze copilului exclusiv integrarea într-o comunitate de credință și sădirea în sufletul său a germenilor credinței? Biserica respinge ideea amânării botezului până la vârsta adultă, pornind de la premisa că astfel copilul este privat pe nedrept de binele renașterii întru Dumnezeu și al integrării în comunitatea creștină. Conferirea botezului nu îl leagă nicidecum pe viitorul tânăr de Dumnezeu sau Biserică, în orice moment fiind chemat și

⁵⁵ Zoffoli 1994, p. 695.

totodată rămânând liber să aleagă pro sau contra lor. Până la urmă, conferirea botezului în copilărie poate fi socotită un privilegiu de care fiecare este liber să dispună după cum crede de cuviință.⁵⁶

Totuși, dată fiind starea actuală a credinței, Biserica însăși vedește astăzi mai multă prudență în conferirea botezului, neacordându-l în cazul în care nici părinții, nici nașii, nici mediul mai larg nu se vădesc capabili să îi ofere copilului o educație religioasă. A-i conferi botezul în astfel de condiții ar însemna într-adevăr lipsă de responsabilitate, iar nu faptul de a admite botezul copiilor în condițiile în care mediul este în stare să îl ajute în consolidarea sa în credință. De aceea, Biserica ar trebui să analizeze motivele pentru care părinții solicită botezul copiilor, starea lor de credință și capacitatea de a-și susține pruncii pe calea adeziunii lor la Cristos și să propună în comunități parcursuri de pregătire în vederea conferirii sacramentului botezului și mai apoi de susținere a lor în educația la credință a fiilor.⁵⁷

Soarta copiilor care mor nebotezați a făcut să curgă multă cerneală în mediile teologice, încă din epoca părinților Bisericii. Pornim de la premisa că pruncii moștenesc păcatul strămoșesc și că, în virtutea acestui fapt, ar avea nevoie de botez pentru mântuire, prin botez făcându-se părtași la viața de har făcută cu puțință prin meritele lui Cristos. În cazul copiilor, nu putem vorbi de formele de botez menționate mai sus ca alternative la botezul cu apă; copiii nu își pot asuma conștient martiriul, după cum nu pot primi nici botezul dorului de vreme ce nu au conștiința propriilor fapte. Atunci ce se întâmplă cu sufletele acestor prunci după moarte? Părerile pe această temă sunt împărțite. Unii părinți latini (v. Augustin, Grigore cel Mare, Isidor de Sevilla) afirmă că sufletele copiilor nebotezați ar ajunge în iad, unde, condamnați fiind la a nu-l vedea pe Dumnezeu (damnarea), ar suferi și o mică pedeapsă (suferința simțurilor). Unii părinți greci au afirmat că soarta acestor suflete ar fi numai aceea de a nu-l vedea pe Dumnezeu, fiind scutite de orice suferință a simțurilor de vreme ce nu au săvârșit nici un păcat personal; această opinie este îmbrățișată și de scolastici. Avem de-a face așadar cu o stare de damnare, care împiedică sufletele pruncilor să cunoască fericirea veșnică căreia i-au fost mențiți; în acest sens vorbesc conciliile de infern. Sfântul Toma arată că nu se poate vorbi de o astfel de damnare a sufletelor pruncilor care nu au avut ocazia de a îmbrățișa harul și de a cunoaște credința. După Toma, pruncii s-ar găsi într-o stare de fericire naturală, în care îl pot admira și iubi pe Dumnezeu cel puțin ca și creator al

⁵⁶ Zoffoli 1994, p. 695-697.

⁵⁷ Zoffoli 1994, p. 696.

naturii dacă nu ca și Dumnezeu cel viu, autorul harului. Aceasta presupune un stadiu intermediar între rai și iad, căci deși sufletele pruncilor nebotezați nu se bucură de viața eternă, cel puțin cunosc o formă de fericire. Această stare a fost denumită de unii Limb. În fine, alții resping existența limbului, care în fapt nu a fost definită niciodată ca adevăr de credință, arătând că sufletele pruncilor nebotezați nu pot ajunge decât în rai, infernul fiind destinat celor care conștient se încapățânează în păcate, ceea ce nu este cazul pruncilor. Dincolo de această divergență de opinii, ar trebui să recunoaștem că mântuirea îi stă lui Dumnezeu în putință independent de sacramentul botezului, că El poate alege în mod liber căi extraordinare de mântuire: chiar dacă Domnul însuși a stabilit botezul ca și cale de acces la mântuire, Dumnezeu nu este condiționat în actele sale: noi, iar nu El, avem nevoie de botez.⁵⁸

Fără îndoială Domnul vrea mântuirea tuturor (1Tim 2,4), damnarea fiind rezultatul liberei împotriviri a omului la primirea harului. Or, o atare împotrivire nu le stă pruncilor în putință. În plus, să ne amintim că Mântuitorul a cerut celor ce îl urmau să fie asemeni pruncilor pentru a putea intra în Împărăția cerurilor. Se contrazice oare Domnul, excluzându-i pe copiii, aceia care nu pot opune nici o împotrivire lucrării harului de la mântuire? Mai mult, dacă pruncului nu-i stă în putință a beneficia nici de roadele botezului dorului, nici de cele ale botezului sângelui, damnarea sa ar decurge din simplul fapt că nu a atins vârsta priceperii; or aceasta nu ne poate apărea drept o vină, cu atât mai puțin ar putea Dumnezeu să o socotească astfel. A pedepsi sufletul pruncului cu iadul pentru aceasta ar însemna cruzime din partea lui Dumnezeu. Cum Dumnezeu este iubire și îndurare, condamnarea la iad a sufletelor pruncilor ce mor nebotezați este greu de imaginat. Am putea deopotrivă să ne întrebăm care era soarta sufletelor copiilor dinainte de venirea Domnului și, dacă credem că Dumnezeu poartă de grijă tuturor fapturilor sale, cu atât mai mult putem crede că le oferă în această perioadă de har sufletelor nevinovate darul mântuirii. Mai mult, dacă botezul propriu-zis ar fi după venirea lui Cristos o necesitate absolută pentru mântuirea tuturor, până la urmă, în pofida menirii oricărui sacrament, ar ajunge un mijloc de discriminare și, implicit, un instrument de condamnare. Să ne gândim la numărul copiilor morți nebotezați după Cristos, al celor avortați, dar, deopotrivă, al persoanelor cu probleme psihice sau al celor care, trăind în condiții precare de civilizație, nu-și dezvoltă o adevărată conștiință morală. Pe de o parte, botezul nu este un act magic, cu eficiență garantată și, pe de alta, Dumnezeu care vrea mântuirea tuturor nu o poate

⁵⁸ Zoffoli 1994, p. 698-699.

refuza unor categorii de persoane care nu sunt responsabile de propria lor condamnare, neavând din diverse pricini acces la botez. Oricum, pasajul biblic privind judecata de apoi privește numai două categorii, pe cei condamnați și pe cei fericiți, nefăcând nici o aluzie la existența unui loc intermediar între rai și iad, la limbă adică. Existența unui astfel de loc ar vădi oarecare carențe în eficiența lucrării de mântuire a lui Cristos, ceea ce este greu de admis.⁵⁹

Prin urmare, realitatea limbului sau condamnarea la iad a copiilor nebotezați sunt puțin probabile. Mai plauzibil este faptul că Dumnezeu găsește căi de mântuire și pentru sufletele acestor prunci. Astfel, dacă lor nu le este accesibil martiriul ca formă de suplinire a botezului în apă, suferințele Bisericii pot veni în sprijinul sufletului micuțului mort; la fel, dacă botezul dorului nu îi este accesibil pruncului, rugăciunile Bisericii suplinesc dorul celui trecut la Domnul. Este vorba de solidaritatea care leagă orice membru al familiei umane de trupul mistic al lui Cristos. Căci, dacă tot în virtutea solidarității din neamul omenesc nefastele consecințe ale greșelii lui Adam s-au perpetuat în întreaga omenire, fără ca vreun om să fi fost responsabil de păcatul strămoșesc, de ce nu s-ar răspândi la fel de eficient sau mai eficient și harul Domnului, inclusiv la copiii cărora nu le-a fost accesibil botezul. Aceasta nu înseamnă că se justifică refuzul botezului de către persoanele conștiente de ele însele, ci că prin meritele jertfei lui Cristos, harul vieții întru Dumnezeu poate ajunge și în afara botezului la persoanele ce nu sunt conștiente de ele însele.⁶⁰

În chip de concluzii

Problema suferinței preocupă, mai mult sau mai puțin acut, mai mult sau mai puțin evident. Întrebările asupra originii răului, suferinței și morții nu pot fi evitate la nesfârșit. Cert este că imanentismul sau materialismul nu se vădesc capabile să rezolve această enigmă. Dimpotrivă, revelația biblică are un răspuns și în acest sens. Astfel, cu toate că nici în cazul acestei explicații nu avem de-a face cu certitudini științifice, istorice, acceptarea lor pretinde adeziunea credinței. Aceasta nu este cu neputință câtă vreme concordă cu experiența și nu există explicații mai sigure și mai satisfăcătoare în acest sens. Doctrina păcatului strămoșesc, alături de aceea a mântuirii se cer acceptate în virtutea faptului că sunt unica explicație satisfăcătoare asupra stării umane. Neacceptarea faptului că omul are o natură coruptă (deși nu cu totul în stăpânirea celui rău) duce la grave erori în domeniul învățământului, socialului, politicului,

⁵⁹ Zoffoli 1994, p. 699-700.

⁶⁰ Zoffoli 1994, p. 700-701.

moravurilor. Realitatea consecințelor păcatului strămoșesc și a celor personale explică starea păcătoasă a lumii însăși, care luptă de la începuturi (și așa va fi până la sfârșit) împotriva forțelor întunericului.⁶¹

Scriptura, tradiția și magisteriul au subliniat că undeva planul originar al lui Dumnezeu cu omul a fost alterat printr-o cădere, o neascultare involuntară, o nesupunere vinovată. Textele din Geneză asupra căderii (Gen 2,17; 3,1-24) își găsesc ecoul în alte cărți vetero și neotestamentare (Tob 4,14; Înt 1,13; 2,23; Eclez 10,14; 25,33; 1Tim 2,13 ș.u.; 2Cor 11,3; Rom 5,12; 8,19-22). Tradiția a preluat această perspectivă, insitând pe greșeala personală a lui Adam, magisteriul urmând aceeași linie (v. conciliul de la Cartagina, al II-lea de la Orange, conciliul tridentin), în general fără a se pune sub semnul întrebării istoricitatea episodului biblic al căderii. În contextul patristic și magisterial s-a subliniat deopotrivă gravitatea și caracterul conștient al acestui păcat: din dialogul Evei cu șarpele rezultă clar care este porunca divină încălcată și din pedeapsa aplicată primilor oameni gravitatea faptei comise. Teologia a mers multă vreme pe aceeași linie, insitând pe bogăția darurilor cu care a fost omul originar înzestrat și pe gravitatea neascultării sale. Dincolo de natura greu de stabilit a preceptului, deoarece azi teologii recunosc unanim în episodul biblic al căderii un limbaj simbolic, mitic, putem vedea în porunca divină încălcată de om un semn al autorității divine pe care omul era chemat să o recunoască și respecte. În ceea ce privește natura nesupunerii, păcatul omului putea consta numai în orgoliu, căci în starea de sfințenie originară omul nu putea cădea pradă poftei sau vreunui păcat al cărnii. Biserica a sistematizat consecințele antrenate de păcatul originar, care sunt schițate în Scriptură, în mai multe categorii: pierderea prieteniei cu Dumnezeu (omul avea să piardă sfințenia și dreptatea originare și să cadă pradă influenței diavolului), a nemuririi (moartea avea să pătrundă în lume), a darului de a nu cunoaște suferința (pământul avea să devenă ostil omului, bărbatul să procure hrană cu efort, femeia să cunoască chinurile nașterii), a integrității (simțurile aveau să scape controlului rațiunii; oamenii aveau a se rușina de goliciunea lor), a științei (oamenii cred că se pot ascunde dinaintea lui Dumnezeu), a fericirii (omul este alungat din paradis). Este vorba în esență de decăderea din starea originară, atât sub aspectul material, cât și spiritual.⁶²

Dincolo de aceste înclinații spre rău, păcatul originar mai înseamnă pierderea harului sfințitor cu tot ce acesta presupune: statutul de fiu al lui

⁶¹ Germinario 1999, p. 152-153; CBC, § 407-409.

⁶² Glorieux 1948, p. 159-161; Trento, Pecado originar, 2.

Dumnezeu, prietenia cu Dumnezeu, meritul, fericirea contemplării lui Dumnezeu. Omul avea dintru început toate acestea, dar prin păcat a fost privat de aceste daruri (este o mare diferență între starea dintru început a omului și nivelul la care a decăzut); aceasta este efectiv dimensiunea păcatului: îndepărtarea de Dumnezeu, o stare de dezordine care nu-i mai permite omului să-l caute pe Dumnezeu așa cum s-ar cuveni. Din nou spune sfântul Paul: „prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți” (Rom 5,19), or păcatul este definit ca moarte a sufletului.⁶³

După cum am văzut mai sus, Conciliul din Trento arată că perpetuarea păcatului strămoșesc la toți oamenii nu este o simplă chestiune de imitație, fiind vorba de o scădere care afectează natura umană ca atare. Această perspectivă pe care a adoptat-o tradiția Bisericii de la începuturi susține de altminteri și practica botezării copiilor. Păcatul strămoșesc *se contractează* prin însăși transmiterea vieții, înainte ca un om să fi avut posibilitatea de a săvârși păcate personale după același mecanism ce l-a determinat pe Adam să păcătuiască. A afirma aceasta a antrenat posibilitatea de a se emite o serie de ipoteze în ceea ce privește agentul transmiterii păcatului originar. Unii au citat viața însăși în acest sens, alții pe părinți, alții încă plăcerea implicată de actul conjugal, trupul ca atare, alții în fine pe Dumnezeu. Este evident că aceste afirmații sunt forțate și depășite: părinții nu sunt mai vinovați decât copilul însuși pentru păcatul lui Adam; actul conjugal nu este rău în sine și plăcerea cu care Dumnezeu l-a investit nu este vinovată, după cum nici dimensiunea materială a ființei umane nu este negativă; în fine, Dumnezeu nu poate să fie – nici în această circumstanță, nici în altele – autorul răului. Cheia de boltă a explicației privind perpetuarea păcatului strămoșesc constă în ideea că Adam este capul neamului omenesc și că păcatul său a atins natura umană în chip fundamental. Fiecare individ moștenește păcatul strămoșesc în măsura în care moștenește această natură umană coruptă. Chiar dacă fiecare individ este restabilit în har prin botez, natura umană nu este pe deplin vindecată, iar părinții o transmit mai departe coruptă, așa cum ei înșiși au primit-o de la cei care i-au generat.⁶⁴

Învățătura Bisericii asupra păcatului strămoșesc lasă câmp deschis unei mulțimi de întrebări și aprofundări: cum s-a petrecut exact căderea dacă admitem că Adam și Eva nu sunt la propriu personaje istorice? De ce, prevăzând căderea omului, Dumnezeu a permis totuși ca aceasta să se întâmple, cu toate

⁶³ Glorieux 1948, p. 164-165.

⁶⁴ Glorieux 1948, p. 167.

consecințele sale nefaste pentru întreaga omenire? Ce înseamnă exact păcatul originar și care este modalitatea propagării lui? etc. Un lucru este cert însă: dogma păcatului originar nu poate fi înțeleasă în afara misterului mântuirii. A le separa ar însemna nu doar a vădi sau a induce altora un pesimist demobilizator, dar și a trunchia planul lui Dumnezeu, pentru care nu există mântuire fără cădere, nici noul Adam fără cel vechi (v. Rom 11,32; Gal 3,22). Și dacă am vorbit de universalitatea căderii, de solidaritatea neamului omenesc întru păcatul strămoșesc, cu atât mai mult se poate vorbi de universalitatea mântuirii, de solidaritatea tuturor oamenilor întru Cristos (v. Rom 5,15-20). Este clar că nu putem nega realitatea păcatului strămoșesc, dar a o accepta nu înseamnă a considera că Dumnezeu se răzbună pe om pentru ofensa adusă, dimpotrivă, El vrând în continuare ca omul să își împlinească menirea pentru care a fost creat, redobândindu-și statutul de fiu al lui Dumnezeu și făcând ca treptat omenirea să-și recapete unitatea.⁶⁵

Poporul ales a înțeles întrucâtva semnificația răului din perspectiva căderii originare a omului, dar în afara misterului morții și învierii lui Cristos, această realitate nu poate fi deplin înțeleasă. Adam va fi deplin descoperit ca izvor al păcatului doar în măsura în care îl recunoaștem pe Isus ca izvor al harului. Astfel, învățătura despre păcatul originar este premisa necesară pentru acceptarea învățăturii despre mântuirea împlinită de Cristos. Dacă refuzăm doctrina păcatului, implicit refuzăm și vestea cea bună a răscumpărării (v. Rom 5,18-19).⁶⁶

„«Păcatul originar» nu este un mit, ci o realitate istorică cu un înalt conținut teologic și moral, uman și cultural, chiar dacă relatarea biblică o prezintă înveșmântată în alegorie.” De altminteri, forma în care este relatat în Geneză episodul căderii se înrădăcește în vechi tradiții care dau mărturie despre o greșală de la începuturi care explică contradicțiile din inima umană și omenire. Acest „păcat al lumii” cheamă lucrarea de răscumpărare a lui Cristos și justifică însăși existența creștinismului, ca religie a mântuirii.⁶⁷

⁶⁵ Glorieux 1948, p. 169-170.

⁶⁶ CBC, § 388-389.

⁶⁷ Zoffoli 1994, p. 386.

Prescurtări și bibliografie

CBC: *Catehismul Bisericii catolice*, București, Arhiepiscopia romano-catolică 1993

Clément 1986: Olivier Clément, *Questions sur l'homme*, Québec, Éditions Anne Sigier 1986

Ferrara-Florența, Definiție: Definiție del santo concilio ecumenico fiorentino, sessione VI (6 luglio 1439), Concilio di Basilea – Ferrara – Firenze – Roma, dal 23 luglio 1431 al 7 maggio 1437 – 25 sessioni, *Enchiridion Vaticanum IntraText*, http://www.intratext.com/IXT/ITA0131/_P10.HTM

Germinario 1999: Mario Germinario, *Omul: proiect – vocație. Introducere la o antropologie vocațională creștină*, Cluj-Napoca, Studia 1999

Glorieux 1948: Paul Glorieux, *Introduction à l'étude du dogme*, Lille, Éditions du Vitrail 1948

Grelot 1973: P. Grelot, *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse*, *Cahiers Évangile* 4/ mai 1973

Paul VI, Credo: Paolo VI, Credo del popolo di Dio. Solenne professione di fede pronunciata dal Papa Paolo VI davanti alla Basilica di San Pietro il 30 giugno 1968 alla chiusura dell'Anno della fede e nel diciannovesimo del martirio dei santi Apostoli Pietro e Paolo, http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo_it.html

Philippe 2003: Philippe, Marie-Dominique, *În inima iubirii. Convorbiri despre iubire, căsătorie și familie*, București, Paideia 2003

Speranza: Commissione teologica internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_it.html#_ftn9

Trento, Pecado original: Decreto sobre el pecado original, Concilio de Trento, sesión V, celebrada el 17 de junio de 1546, *Enchiridion Vaticanum IntraText*, http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_PA.HTM

Zoffoli 1994: Zoffoli, Enrico, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine, Edizioni Segno 1994

TITLUL DE *THEOTOKOS* ÎN SCRIERILE SFINȚILOR PĂRINȚI ÎN SEC. IV-V

Remus Florin BOZÂNTAN

RESUMÉ: Le nom de *Theotokos* dans les écrits des saints pères des IV^e-V^e siècles. L'auteur de cet article vise à passer en revue la manière dont le titre de *Theotokos* apparaît dans les écrits des saints pères des IV^e-V^e siècles, l'âge d'or de la patriastique. Durant cette période, la réflexion mariologique c'est centré sur plusieurs points, tels la virginité de Marie *in partum* et *post partum*, sa sainteté, son titre de *Theotokos*. De manière succincte, l'article traite de la mariologie de saint Athanase, de saint Basile le grand, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianz, de saint Jean Chrisostome.

MOTS CLÉ: *Theotokos*, Marie, mariologie, Athanase, Basile le grand, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianz, Chrisostome.

Perioada secolelor IV-V este cunoscută ca fiind „veacul de aur” al literaturii patristice deoarece atunci au trăit și au scris mulți sfinți părinți ai Bisericii, deși condițiile în care au făcut-o nu erau dintre cele mai prielnice. Până în anul 313, dar mai ales după aceea, interesul pentru persoana Fecioarei Maria a crescut mereu, o mare parte din sfinții părinți aducându-și contribuția lor deosebită.

În Răsărit au trăit și au scris: sfântul Atanasie cel mare, sfântul Chiril al Ierusalimului, sfântul Epifaniu, sfântul Efrem Sirul, sfântul Vasile cel mare, sfântul Grigore de Nazianz, sfântul Grigore de Nyssa, sfântul Ioan Crisostomul și alții.

În Apus putem menționa pe sfântul Ambrozie, sfântul Ilarie de Pictavium, sfântul Augustin și alții. Perioada a doua a literaturii patristice s-a impus prin creații multilaterale, de o frumusețe strălucitoare, neatinsă până atunci și neîntrecută după aceea.

În secolele IV-V, Biserica s-a întrunit în Concilii Ecumenice, prin care s-a constatat interesul teologilor față de problemele trinitare și cristologice pentru a putea răspunde ereziilor primelor secole. Astfel, după Niceea (325) și Constantinopol (381) s-a lămurit divinitatea Fiului lui Dumnezeu și a Spiritului Sfânt, mai mult de ce Isus din Nazaret este Dumnezeu adevărat.

La Efes problema a fost pusă în sens invers: în ce mod Fiul lui Dumnezeu, Logosul divin, a devenit Isus? În acest context al disputelor ariene, Biserica a rezolvat pentru totdeauna problema unirii naturilor divine și umane în persoana Mântuitorului nostru Isus Cristos. Prin aceasta s-a ajuns și la persoana Fecioarei Maria.

În cazul referirilor directe la Sfânta Fecioară, se dezbăteau ca și în trecut, pururea-fecioria ei, dar și la alte aspecte ale pietății creștine, acordându-se o atenție specială numelui ei de „Theotokos”. Acest nume era folosit în Biserică încă din secolele II-III d.Cr.¹, după cum s-a menționat deja, dar abia acum au ieșit la iveală anumite dimensiuni între diferiții teologi. În general, în secolele IV și V, reflecția teologică asupra Maicii Domnului s-a extins la patru puncte mai importante:

- fecioria *in partum*.
- fecioria *post partum*
- sfințenia Mariei
- numele „Născătoare de Dumnezeu”

Contestarea sau negarea faptului că Fecioara Maria este „Născătoare de Dumnezeu” înseamnă de fapt negarea dumnezeirii Mântuitorului nostru Isus Cristos.²

Sfântul Atanasie cel mare

Contribuția sfântului Atanasie la dezvoltarea învățaturii despre Fecioara Maria a fost înscrisă pe linia cristologică a vremii, autorul apărând dumnezeirea Mântuitorului nostru Isus Cristos, la care a adăugat diferite aspecte morale și ascetice ale persoanei Fecioarei Maria. În sânul monahismului vremii de atunci, Fecioara deținea un loc aparte, fiind considerată apărătoarea și ocrotitoarea tuturor.

Sfântul Atanasie a susținut împotriva arienilor că Maria este „Fecioara Maria”, deoarece Fiul ei este Fiul lui Dumnezeu, născut din veșnicie din Tatăl și de o ființă cu El și care a venit în lume în vremurile din urmă. Autorul nu ezită să dea numele de „Maica lui Dumnezeu” sau „Născătoare de Dumnezeu” (*Theotokos*), Fecioarei Maria pe care o vede mijlocitoare sau rugătoare pentru noi, înaintea lui Dumnezeu. El o arată pe Sfânta Maică drept „legătura” sau

¹ *Patrologie* (II), p. 357: „Reprezentanții școlii alexandrine au apărut cu fermitate acest titlu al Sfintei Fecioare în timpul controverselor nestoriene și l-au fixat definitiv la conc. de la Efes-431”.

² Așa proceda Nestorie, care la venirea sa ca patriarh al Constantinopolului, a început să răspândească învățătura că Fecioara Maria este – Născătoare de om, sau cel mult – Născătoare de Cristos – IBU, p. 343.

„izbăvitoarea” neamului omenesc: „Căci Cristos s-a făcut om pentru a noastră mântuire și a luat trup din Fecioara Maria, Maica lui Dumnezeu”.³

Ca și pentru alți sfinți părinți și pentru sfântul Atanasie nașterea feciorelnică a Logosului lui Dumnezeu din Fecioara Maria este semnul evident al dumnezeirii sale. Iată ce spune în lucrarea sa despre întruparea Cuvântului: „Atunci când El s-a făcut ca și noi, și-a luat El însuși trup din Fecioară pentru a ne arăta o dovadă a dumnezeirii sale. S-a arătat astfel, că El, care și-a luat trupul său, este făcătorul a toate. Iar pentru noi, văzând că un trup se naște dintr-o fecioară care nu a cunoscut bărbat, trebuie să înțelegem aceasta că Acela care a luat un astfel de trup este Ziditorul și Făcătorul a toate”.⁴

Iată că pentru sfântul Atanasie nimic și nimeni nu se poate compara cu Cel care singur și-a putut crea un trup din Fecioara Maria. Nici patriarhii, nici profeții, nimeni nu s-a născut precum s-a născut Fiul lui Dumnezeu. Nașterea lui este unică și mai ales este o taină care cuprinde întreaga lume pentru că Dumnezeu ține toate în mâna sa. Concluzia este clară: „Nimeni nu poate să spună de unde este El. Nimeni nu poate să spună că i-a fost tată și i-a dat trupul său, pentru că Trupul său nu a venit prin bărbat, ci numai dintr-o Fecioară singură”.⁵

Se cunoaște faptul că sfântul Atanasie a trăit în Egipt, țară în care monahismul a înflorit foarte mult în perioada primară a Bisericii. Sub influența aceasta, a monahismului, se pare că el a insistat asupra fecioriei Maicii Domnului, pe care a luat-o ca model al unei vieți sfinte, în curăție, necesară oricărui credincios.

El s-a străduit să arate că fecioria Maicii Domnului a fost mărturisită de Evangheliile: ea nu a mai avut copii, dovadă fiind faptul că la patima Sa, Domnul a încredințat-o sfântului Ioan: „Dacă ea ar mai fi avut alți copii, Domnul nu s-ar mai fi îngrijit de ea... Dar cum ea a fost Fecioară și Maică a Sa, El a arătat-o Maică a ucenicului Său, cu toate că nu era mama lui Ioan, ci a făcut aceasta pentru păstrarea curăției și fecioriei ei”.⁶

Sfântul Atanasie folosește pentru ilustrarea curăției Maicii Domnului numirea patristică de „pământ nelucrat de mână omenescă”. Numirea Maicii Domnului ca „Pururea-Fecioară” (aeiparthenos) a fost preluată de la Petru al Alexandriei. Se observă că Atanasie vrea să evidențieze, în special, calitățile

³ Sf. Atanasie cel mare, *Împotriva arienilor*, EIBMBOR, București 1987, p. 130.

⁴ *Idem*, *Despre întruparea Cuvântului*, EIBMBOR, București 1987, p. 18.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁶ Adrian Lucian Dinu, *Maica Domnului în teologia sfinților părinți*, ed. Trinitas, Iași 2004, p. 65.

Fecioarei Maria. Aspectele morale ale vieții ei sunt propuse spre luare aminte și imitare pentru toți cei care să dorească să cunoască adevărul.

Într-un alt loc, referitor la Bunavestire, sfântul Atanasie spune: „Precum harul Sfintei Treimi este unul, tot așa Treimea este una; că așa o vedem lucrând în Sfânta Maria; că prin arhanghelul Gavril s-a făcut vestirea: «Spiritul Sfânt se va coborî peste tine» cunoscând noi că Spiritul locuiește în Cuvântul lui Dumnezeu căci se adaugă imediat: «și puterea Celui Preaînalt te va umbri». Pentru Cristos este puterea și Împărăția lui Dumnezeu Tatăl”.⁷

El a numit-o pe sfânta Fecioară *Theotokos*, consacrand numele acesta în teologia patristică. A recomandat-o ca model de trăire. Calitățile ei: pururea fecioria, maternitatea divină și sfințenia au fost considerate daruri ale lui Dumnezeu de care trebuie să se împărtășească toți creștinii. Învățătura despre Fecioara Maria ca model de curăție provine de la predecesorul sfântului Atanasie, episcopul Alexandru și a influențat totodată pe alți sfinți părinți, poate în primul rând pe sfântul Ambrozie al Milanului care l-a preluat aproape cuvânt cu cuvânt.

Sfântul Vasile cel mare

În secolul al IV-lea, provincia Capadochia a avut ca arhiepiscop pe unul din cei mai importanți Sfinți ai Bisericii: sfântul Vasile cel mare. În planul învățaturii despre Fecioara Maria, capadocienii (sf. Vasile cel mare, sf. Grigore de Nazianz, sf. Grigore de Nyssa) au fost influențați de creștinismul alexandrin pe care ei l-au cunoscut îndeaproape și cu care aveau legături strânse.

Locurile strâns legate de Fecioara Maria sunt puține în operele lor, dar au o importanță teologică covârșitoare. Inspirându-se din învățătura despre Întruparea Mântuitorului nostru Isus Cristos din Fecioara Maria și analizând ceea ce reprezintă aceasta în plan uman, sfântul Vasile cel mare și ceilalți părinți capadocieni au descoperit lumii credința curată în Fecioara Maria.

Pentru a arăta cum și-a păstrat curăția Fecioara Maria, sfântul Vasile folosește în *Hexaimeron* imaginea unei păsări care își perpetuează specia fără legătura cu o altă pasăre, numai prin ouăle pe care le depune și din care ies puii. Planul lui Dumnezeu a fost de a ne arăta „o fecioară care-și păstrează fecioria ei cu toate că a născut”.⁸ Este demn de subliniat faptul că fecioria sau curăția Maicii Domnului nu este „autonomă”, nu vine de la sine, ci este rezultatul lucrării lui Dumnezeu în timp, după nașterea ei pe pământ și nu înainte sau în timpul nașterii ei din părinți trupești. Puterea lui Dumnezeu a

⁷ Sf. Atanasie cel mare, *Despre întruparea Cuvântului*, p. 16.

⁸ Sf. Vasile cel mare, *Hexaimeron*, EIBMBOR, București 1986, p. 29.

„acoperit-o” și a umplut-o de har, dăruindu-i o viață desăvârșită pe care ea a dus-o în smerenie și ascultare.

Sfântul Vasile consideră de o mare importanță „iconomia” Maicii Domnului. Ca și lucrarea directă, imediată a lui Dumnezeu în lume și în Fecioara Maria, lucrarea ei personală are o importanță precisă: „pântecele” ei este lucrător al mântuirii noastre. Lucrarea lui Dumnezeu se îngemănează, se împletește armonios cu „intervenția” umană prin Fecioara Maria.

Sfântul Vasile o mai numește pe Fecioara Maria fără nici o rezervă „Născătoare de Dumnezeu” și „Maică preasfântă”. Deoarece și Fecioara Maria este om, prin ea Fiul lui Dumnezeu a venit în lume și S-a făcut deopotrivă cu noi. Prin Fecioara Maria noi am devenit toți prieteni ai lui Dumnezeu.⁹

În *Omilia la Nașterea Mântuitorului Cristos*, sfântul Vasile arată că Fecioara Maria a fost în casa dreptului Iosif, sub ocrotirea acestuia și nu pentru vreun alt motiv. Preluând pe sfântul Ignațiu Teoforul, sfântul Vasile cel mare vede în logodna hărăzită de Dumnezeu sfintei Fecioare o pază de ispita celui rău: „Un vechi autor ne arată un motiv întemeiat. Logodna cu Iosif a fost plănuită pentru ca fecioria ei să rămână ascunsă de prințul lumii acesteia. Căci după arătarea din afară, căsătoria a fost asumată de Fecioară, ca să se ascundă de începătorul răutății, cel ce pândește pe fecioare; însă ea ascultă vestirea prorocului: Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu (Is 7,14)”¹⁰

Sfântul Vasile cel mare, vorbește de calea sfântă pe care a mers Fecioara Maria în viața ei, sfințenia pe care a dobândit-o de la Dumnezeu. Deși nu intră în amănunte și nu explică în ce constă mai precis această sfințenie, sfântul Vasile se folosește de anumite pasaje biblice prin care conturează mai ușor și mai autentic chipul ei ales.

Tulburarea de care amintește aici sfântul Vasile nu este o îndoială sau o necredință a Fecioarei Maria, o stare de pierdere a conștiinței de Maică a Domnului, ci este o piatră de încercare, o „ispitire”, așa cum a fost și ispita Domnului în pustie. Omenește este posibilă venirea și „încercarea” din partea celui rău, dar strălucirea credinței este și mai puternică atunci când biruința este deplină. Prin această stare a trecut și Fecioara Maria pe Golgota, când a fost alături de Fiul ei, dar tot prin puterea lui Cristos a trecut prin toate.

Pe scurt, se poate afirma că sfântul Vasile abordează învățătura despre Fecioara Maria dintr-o altă perspectivă decât cea a întrupării Domnului, insistând asupra rolului și atitudinii ei personale. Siguranța gândirii și puterea argumentelor sfântului Vasile au venit dintr-o gândire teologică asupra rostului și vieții Maicii Domnului.

⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*.

Sfântul Grigore de Nyssa

Dacă sfântul Vasile a excelat în viața sa lucrând și luptând pentru turma pe care o păstora, îngrijindu-se mai mult parcă de latura socială și misionară a slujirii preoțești, ceilalți părinți capadocieni au impresionat prin alte calități: sfântul Grigore de Nazianz a fost un foarte bun predicator și orator, iar sfântul Grigore de Nyssa a fost un deosebit gânditor și teolog creștin.

Toți trei sfinții capadocieni au continuat opera sfântului Atanasie și a sinodului de la Niceea (325), ei fiind și cei care au căutat să înlăture arianismul și alte rătăcirii asemănătoare acestuia. Din perspectiva combaterii principalelor erezii ei au statornicit o teologie în care Fecioara Maria deține un loc important. Sfântul Grigore de Nyssa a apărut și el învățătura despre maternitatea divino-umană a Fecioarei Maria împotriva ereziilor vremii sale.

Sfântul Grigore, cel mai mistic dintre toți capadocienii, consideră că este absolut normal ca Fecioara Maria să fie chemată cu numele „Născătoare de Dumnezeu” (*Theotokos*) și nu „Născătoare de om” (*Antropokos*), căci Dumnezeu-Fiul a luat Trup din ea. Vorbind despre Mântuitorul Cristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat, sfântul Grigore ajunge inevitabil la Fecioara Maria pe care o vede „cheia” în adevăritarea realității firii Lui umane.

Fecioara Maria a fost o femeie din Iudeea, om deplin, chiar dacă Dumnezeu, Atotputernic fiind a hotărât să se pogoare în ea, atunci ea este vrednică de numele de „Născătoare de Dumnezeu”.¹¹ Poporul s-a bucurat la trecerea prin Marea Roșie și a cântat de bucurie înaintea Domnului, iar mai pe urmă Fecioara Maria a trecut pe toți de la moarte la viață, bucurându-se și ea cu oamenii.¹²

Imaginea „rugului aprins”, rug ce nu se mistuia de flăcările dumnezeirii, a fost o prefigurare a Maicii Domnului, a stării la care ea a ajuns prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu. Moise însuși este luat ca martor al minunii fecioriei și maternității Maicii Domnului: „Ceea ce s-a închipuit atunci prin focul care ardea rugul acela, s-a arătat în chip lămurit în Fecioara, atunci când timpul care era între acestea a trecut. Așa cum ardea rugul, dar nu se mistuia de flăcările ce-l cuprinseseră, tot așa Fecioara a dat naștere luminii și nu a pățimit. Și nici comparația cu rugul aprins să nu te încurce, căci a închipuit Dumnezeu prin aceea trupul Fecioarei”.¹³

¹¹ Adrian Lucian Dinu, *op. cit.*, p. 90-94.

¹² Sf. Grigore de Nyssa, *Despre feciorie*, Laura Pătrașcu, EIBMBOR, București 2003, p. 77-79.

¹³ *Ibidem*.

Prin aducerea de argumente din sfânta Scriptură și din sfânta Tradiție, sfântul Grigore a dorit să confirme învățătura despre sălășluirea Fecioarei Maria în templul din Ierusalim și minunile la care a fost părtașă. Mai mult chiar, pentru el, Fecioara Maria a fost o persoană care din voie proprie s-a supus lui Dumnezeu, Cel ce a preamarit-o mai apoi cu primirea Fiului lui Dumnezeu în pântecele ei. Ea este o femeie care și-a dăruit fecioria lui Dumnezeu și și-a păstrat-o până la sfârșitul vieții, drept dovadă fiind mărturia în fața arhanghelului Gavril.¹⁴

Afirmațiile anterioare se referă doar la o latură a învățaturii despre fecioria Maicii Domnului. Semnele biblice, asocierea ei cu „rugul aprins” și „focul ce arde și nu mistuie” sau interpretările unor evenimente din vechime sunt aprecieri pozitive asupra fecioriei ei. Mai există și o altă „explicație” în concepția sfântului Grigore, despre curăția Maicii Domnului.

Pe fondul acceptării ideii că „frații Domnului” sunt copiii lui Iosif dintr-o căsătorie anterioară celei cu Fecioara Maria, autorul afirmă că ea este cu adevărat „Născătoare de Dumnezeu”.¹⁵ Dacă Evanghelia spune că Fecioara Maria este „mama lui Iacov și a lui Iosif” (Mt 27,56), acest lucru se petrece pentru că Dumnezeu a vrut să o apere de răutatea și necredința iudeilor care nu puteau primi că o fecioară a născut și ar fi omorât-o. De aici se poate observa grija lui Dumnezeu care s-a îngrijit de Fecioara Maria ca să nu i se întâmple nimic rău din partea iudeilor, ocrotindu-o în mijlocul poporului.¹⁶

Un alt aspect al învățaturii despre Fecioara Maria, este lauda și preacinstirea ei. Autorul își exprimă o admirație nespusă față de ea, proclamându-o „culme a sfințeniei”: „Tu ești cea mai cinstită dintre toate făpturile, mai frumoasă decât cerurile, strălucești mai mult decât soarele și ești preamărită de îngeri. Neurcându-te în rai, ci rămânând pe pământ ai purtat în sânul tău pe Domnul cerului și pe Stăpânul lumii întregi”.¹⁷

Fecioara Maria a fost considerată întotdeauna „fecioară nepătată, smerită și supusă, cinstea lumii întregi, poarta vieții și cea care a câștigat mântuirea noastră”.¹⁸ Ea a apărat pe Eva cea din vechime: „Femeia a apărat pe femeie, căci cea dintâi deschisese calea păcatului, iar cea din urmă a slujit și a adus calea dreptății ... Cea dintâi a adus păcatul prin lemn, iar cea din urmă a adus Harul prin lemn”.¹⁹

¹⁴ *Idem, Despre nașterea lui Cristos*, p. 46.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Adrian Lucian Dinu, *op. cit.*, p. 90-98.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Sf. Grigore de Nyssa, *Despre feciorie*, p. 62-65.

Prin prezentarea paralelei dintre Eva și Fecioara Maria, sfântul Grigore de Nyssa aduce în prim plan calitatea acesteia din urmă de mijlocitoare a mântuirii. Fecioara Maria este între Dumnezeu și oameni ca rugătoare. Starea ei se vedește din puterea și voința dumnezeiască și nu de la sine, autonom sau despărțită de Fiul lui Dumnezeu. O notă interesantă a acestei teme este aceea a împlinirii în bucurie de către Fecioara Maria a poruncii dumnezeiești. În contrast cu Eva, care a născut în pedeapsă și durere, Preacurata Fecioară „și-a început zămislirea și a născut apoi cu bucurie”.²⁰ Este semnificativ faptul că autorul consideră că „cealaltă Marie” (Mt 28,1) este Fecioara Maria care a venit la mormântul lui pentru a aduce miresme. Se poate observa o legătură între „Eva cea nouă”, Fecioara Maria și Înviere. Fecioara Maria a zămislit și a născut într-o bucurie, fără dureri, ca o consecință a ascultării ei față de Dumnezeu și de aceea acum, la sfârșitul lucrării Fiului ei în lume și ea se face părtaşă bucuriei depline care este Învierea.

Sfântul Grigore nu se limitează totuși la descoperirea acestor aspecte ale învățaturii despre Fecioara Maria. El propune urmarea căii spirituale deschisă de ea. Ceea ce s-a împlinit prin ea de către Dumnezeu trebuie să se împlinească în fiecare suflet de creștin, adică fiecare să trăiască în curăție trupească și sufletească și astfel se poate învrednici de a purta pe Domnul Cristos întru sine.

Sfântul Grigore a fost influențat de Origene și de ceilalți doi mari părinți din Capadochia, Vasile cel mare și Grigore de Nazianz. Acest lucru se observă mai ales în ceea ce privește învățătura despre fecioria în partu a Maicii Domnului. El însuși a influențat teologia despre Fecioara Maria la părinții de după el. Ea este plină de virtuți, dăruită unei vieți dumnezeiești, „aleasa” lui Dumnezeu. Dar oricât ar înălța calitățile Maicii Domnului, sfântul Grigore nu face din ea o ființă ruptă din omenesc. Fecioara Maria este în fața lui Dumnezeu vrednică de cinstire și pildă de viețuire pentru că a primit harul lui Dumnezeu.

Sfântul Grigore de Nazianz

Sfântul Grigore de Nazianz sau „Teologul” a fost unul din sfinții părinți înzestrat cu un deosebit simț al problemelor teologice, o mare înclinare spre viața ascetică, o noblețe sufletească și un excepțional talent oratoric și literar. Prin cuvântările și scrierile sale și-a dobândit renumele de unul din cei mai mari oratori ai Bisericii. Deși în puține locuri, din cele patruzeci și cinci de *Cuvântări* ale sale, sfântul Grigore de Nazianz abordează învățătura despre Fecioara Maria, el îi acordă totuși importanța cuvenită.

Sfântul Grigore afirmă că prin numele de „Theotokos” dat Sfintei Fecioare

²⁰ *Ibidem.*

Maria este arătată în chip deplin unitatea Persoanei Mântuitorului nostru Isus Cristos, adică unirea ipostatică dintre firea divină și cea umană în Cuvântul lui Dumnezeu Întrupat și taina mântuirii noastre. Spune despre Fecioara Maria că a fost om ca noi toți și a dăruit Mântuitorului nostru Isus Cristos, prin purtarea lui în pântecele ei, ceea ce era omenesc. Posibilele și totodată intenționatele greșeli de doctrină ale lui Apolinarie sau ale altor eretici sunt înfierate.

Învățătura despre Fecioara Maria este „norma” prin care se poate delimita adevărata credință de cea falsă. Tot el prezintă și o idee nouă despre Fecioara Maria: „Nu puțini sunt aceia care cred că Dumnezeu-Omul s-a născut din pântecele unei Fecioare, peste care a venit Sfântul Spirit, zidind un templu preasfânt, templul adevărat. Maica este templul lui Cristos, iar Cristos este templu al Cuvântului lui Dumnezeu...”²¹

În aceste cuvinte autorul cuprinde mai multe aspecte ale învățăturii despre Fecioara Maria: Fecioara Maria a „contribuit” prin primirea în trupul ei, la împlinirea Tainei Întrupării Domnului; ea și-a păstrat curăția trupească și sufletească întemeiată pe faptul că Dumnezeu a binevoit să locuiască în ea; sfântul Spirit a purificat și a desăvârșit unirea dintre Dumnezeu și om în persoana Mântuitorului Cristos.

Triada: Cuvântul lui Dumnezeu – Spiritul Sfânt – Fecioara Maria este realitatea prin care autorul a încercat să explice taina întrupării. El a accentuat aici rolul Fecioarei Maria care este elementul principal din perspectiva noastră, a oamenilor, fapt ce corespunde, în iconomia Întrupării, cu lucrarea Sfântului Spirit. Sfântul Grigore nu instaurează o ruptură sau o diferențiere categorică pe acest plan al lucrării divino-umane în Fecioara Maria, dar remarcă faptul că Fiul lui Dumnezeu a luat din Fecioara Maria întreaga fire umană și că El însuși s-a „coborât” pe sine și a devenit, prin ea, om adevărat.

O altă idee centrală în teologia acestui sfânt părinte este aceea că între Dumnezeu și Fecioara Maria, pentru împlinirea Întrupării Domnului, a fost o legătură reală, un schimb de daruri spirituale. Fiecare a oferit ceea ce a fost necesar pentru împlinirea voinței lui Dumnezeu: Fecioara Maria a dăruit lui Dumnezeu curăția ei, iar El a păstrat-o neatinsă prin puterea sa. Sfântul nu se limitează la prezentarea Fecioarei ca „destinatară” a rugăciunii oamenilor, ci o prezintă ca model de viață ascetică punând accentul pe feciorie și pe viața virtuoasă, acestea fiind cele dintâi exemple.

Ca și ceilalți părinți capadocieni, sfântul Grigore de Nazianz, nu vorbește pe larg despre o doctrină asupra Maicii Domnului, ci în texte scurte, răsfirate

²¹ Sf. Grigore de Nazianz, *Poeme 7*, Patrologia greacă, p. 180-194.

de-a lungul scrierilor sale. Cu două generații înainte de sinodul de la Efes (431), el a arătat că numele de *Theotokos* este cel consacrat pentru Fecioara Maria. Sfântul Grigore a mers aici pe linia unui maximalism doctrinar: cine nu primește acest nume este în afara lui Dumnezeu. Sfântul a influențat teologia răsăriteană prin accentul pus pe feciorie, pe trăirea unei vieți curate, a cărei împlinire se realizează cel mai bine după chipul Maicii Domnului.

Sfântul Ioan Gură de aur

Sfântul Ioan Gură de aur, a fost unul din cei mai mari teologi și oratori, Biserica așezându-l alături de sfântul Vasile cel mare și sfântul Grigore de Nazianz.

La o primă analiză a operelor sfântului Ioan, se observă că el nu s-a interesat în chip deosebit de învățătura despre Fecioara Maria. Nu i-a consacrat ei nici o lucrare specială și nu a abordat tema aceasta în mod constant, ci, ca majoritatea părinților, a vorbit sau a scris despre Fecioara Maria ocazional, atunci când diferitele momente din istoria Bisericii i-au oferit prilejul.

O posibilă explicație a acestei atitudini mai reținute a sfântului Ioan ar fi aceea că el, fiind format la școala din Antiohia, dobândise o cunoaștere teologică mai puțin speculativă, o teologie care punea mai puțin accentul pe firea dumnezeiască a Mântuitorului și mai mult pe cea omenească. Numele de *Theotokos* dat de teologii alexandrini Maicii Domnului era aproape necunoscut printre teologii antiohieni. Acest fapt este sugestiv pentru atitudinea avută de sfântul Ioan Gură de aur.

Sfântul Ioan nu a avut niciodată intenția de a o așeza pe Fecioara Maria, într-o lumină pe care nici sfințele Evanghelii nu au prezentat-o. Sfântul Ioan a arătat-o pe Fecioara Maria așa cum era: o femeie simplă, rugătoare, foarte apropiată de Fiul ei, fiind o credincioasă smerită care a primit în deplină ascultare mesajul dumnezeiesc.

Sfântul Ioan Gură de aur vorbește, ca și alți sfinți părinți dinaintea lui, evidențind taina, inefabilul produs în sânul Maicii Domnului. La învățăturile acestea el adaugă pe aceea a necesității cinstirii ei. El are o grijă deosebită pentru înțelegerea unirii ipostatice (adică a firilor divină și umană în persoana Mântuitorului Cristos) și a rolului Sfintei Fecioare Maria care este garanta Întropării Fiului lui Dumnezeu. Pe de o parte, autorul subliniază absoluta transedență a Întropării Mântuitorului, iar, pe de altă parte subliniază realitatea umanității sale, adică Trupul Domnului luat din trupul Maicii sale.

Sfântul Ioan nu are nici o umbră de îndoială că Mântuitorul a fost zămislit și s-a născut din Preacurata Fecioară Maria. Pe baza învățăturii sfintei Scripturi, el arată că nașterea Domnului în lume a fost o taină a lui, la care Fecioara

Maria s-a făcut părtașă cea dintâi, iar apoi noi toți.

Printr-o dialectică subtilă, combinând evenimente și idei din sfânta Scriptură, sfântul Ioan ajunge la afirmarea adevărului despre Maica Fiului lui Dumnezeu. Aici se află și o abordare practică a problemei nașterii din Fecioara Maria, cu o logică care urmează sensul invers decât cel al ereticilor. Un alt sprijin își află sfântul Ioan în persoana dreptului Iosif.

Deși sfântul Ioan Gură de aur tratează problema aceasta în chip diferit de alți Sfinți Părinți, el reușește să aducă un plus de lumină în lămurirea învățaturii despre fecioria Maicii Domnului: „Iosif nu ar fi așa de puțin tulburat la auzul cuvintelor îngerului despre Fecioara Maria dacă nu ar fi auzit deja cuvintele lui Isaia. Pentru un bărbat care meditase îndelung la cuvintele proorocului, minunea Maicii-Fecioare nu mai era ceva nou pentru el, ci era ceva cunoscut.”²²

Îată că sfântul Ioan vorbește despre minunea Fecioarei – Maice, nu doar ca noutate ci, pentru cei ce cunosc Sfintele Scripturi, ca despre un eveniment cunoscut și așteptat.

Analiza făcută de sfântul Ioan Gură de aur este dusă mai departe prin sublinierea calității Maicii Domnului de pururea fecioară. Prezența dreptului Iosif, în analiza autorului, este și ea o garanție că sfânta Fecioară nu a avut legături trupești cu vreun bărbat. Celor ce nu credeau în cuvintele Fecioarei din Sfintele Evanghelii (Lc 1,34), zicând că ea a rămas Fecioară până ce a născut pe Mântuitorul, iar apoi nu a mai fost fecioară, sfântul Ioan le aduce înaintea ochilor prezența dreptului Iosif lângă ea. Dreptul Iosif a fost bărbat care a cunoscut sfintele Scripturi, a meditate mult timp la ele și putea cel mai bine să cunoască starea sfintei Fecioare Maria. Imaginea lui de bărbat credincios, smerit, înțelegător al cuvintelor lui Dumnezeu face din el un apărător puternic al curăției Maicii Domnului și deci al credinței adevărate.

Printr-un silogism ingenios, sfântul Ioan apără pururea – fecioria Maicii Domnului: dreptul Iosif și „frații” Domnului sunt persoanele care sprijină lucrarea lui Dumnezeu și o judecăță dreaptă. Este concludent faptul că sfântul Ioan Gură de aur, face trimitere la învățătura sfântului Ignațiu despre „taina cea ascunsă” sau „nașterea minunată a Fecioarei Maria”, subliniind prin aceasta înălțimea ei spirituală, starea aleasă în care trăia, departe până și de orice închipuire păcătoasă.

În alte locuri, sfântul Ioan Gură de aur a făcut legătura dintre Fecioara Maria și evenimentele din Vechiul Testament. Nume precum „pământ nelucrat”, „noua Evă”, „noul Eden” sunt doar câteva dintre numirile Maicii Domnului în

²² Sf. Ioan Gură de aur, *Omilii la Matei*, 4, Patrologia Greacă, p. 57.

lucrările acestui sfânt părinte. Punerea în antiteză a Maicii Domnului cu Eva sau trimiterea la „pământul raiului”, nelucrat de mână omenească, arată în gândirea Sfântului Ioan Gură de aur, însemnătatea ei în iconomia mântuirii lumii. Fecioara Maria este o mărturie a vieții noi.²³

Deși nu amintește niciodată numele de *Theotokos* pentru sfânta Fecioară, el a folosit expresii echivalente prin care a scos în evidență maternitatea ei divină.

Învățătura Sfântului Ioan despre feciorie a devenit în literatura patristică una din învățăturile clasice, la care mulți Sfinți Părinți vor face apel. Dacă la sfântul Irineu sau la sfântul Iustin Martirul paralela Eva – Fecioara Maria, era centrată pe ideea de feciorie, constituind unul din termenii esențiali ai comparației, la sfântul Ioan Gură de aur antiteza dintre ele este văzută și prin prisma conlucrării la mântuire a Maicii Domnului.

Așadar, Biserica a păstrat în conștiința sa, încă de la început adevărul revelat asupra Fecioarei Maria ca Maica lui Dumnezeu și Pururea – Fecioară.

Ea este prezentă în Biserică prin rolul și calitățile ei: feciorie, sfințenie și mijlocitoare către Dumnezeu pentru mântuirea creștinilor. Biserica a considerat întotdeauna pe Fecioara Maria, Născătoare de Dumnezeu – *Theotokos*, căci în aceasta se implică mărturisirea că Acela ce s-a născut din ea este însuși Fiul lui Dumnezeu.

²³ *Idem, Omilii la Matei*, 4, Patrologia Greacă, p. 57.

LA PERSONNALITÉ DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Liviu PETCU

ABSTRACT: Saint John Chrysostom's personality. As any other great personality and as a Church Father, he does not allow his whole personality to be depicted in a few sentences, no matter how much they would strive to compose a synthesis. With the passing of the time, his stature but increases. There is no other Father that left a vaster literary heritage.

As it regards Saint John Chrysostom's work, we may say that he leaves posterity a great work, unequalled both in size and in contents, comprising 18 volumes in Migne edition (vol. 47-64), comparable only with that of Origen or of Blessed Augustine.

In his exegesis, he first tries to find the literal sense and is not afraid to make, whenever the case, grammatical or linguistic considerations to explain a difficult passage, but this signifies nothing else but a preparation to infer the typical sense or the moral teaching of the text. The only aim that he always wants to gain is a utility for his auditory.

As a preacher, Saint John Chrysostom was considered the first. The word was his vocation and his ardent desire and the purest grandeur. His contemporary already enjoyed saying: *And out of his mouth did words as sweet as honey come out.* All Christian centuries confirmed this eulogy. He was called Homer of the orators.

He was both a great orator and a great Shepard of souls. Saint John Chrysostom redounded rectory as a deacon, a priest and a bishop. Rectory principles are well traced by his master hand in his treaty On Rectory. His attitudes, teachings, interpretations, guidings, explanations are still valid today.

Saint John Chrysostom remains the most known among the Greek Fathers and one of the most fascinating figures of Christian Antiquity. We remember him with vivid veneration, we call him in all the Liturgies and we want him our protector.

KEYWORDS: personality, Saint John Chrysostom, Greek Father, preacher, exegesis, orator, shepard of souls, Liturgie.

I. Saint Jean Chrysostome – figure fascinante de l’antiquité chrétienne

La personnalité gigantesque de saint Jean Chrysostome domine et illustre son temps d’une façon incomparable. Plus le temps passe, plus sa stature imposante s’élève. Il n’est pas susceptible d’être facilement abordé dans des livres ou des séries de phrases, n’importe combien elles soient synthétiques, exquises ou encomiastiques. Aucun père de l’Église n’a laissé une œuvre tellement vaste et aucune personnalité de son temps ne s’est distinguée et n’a attiré l’intérêt des contemporains et la vénération de la postérité autant que lui. Décrire en détail l’activité pastorale et littéraire de saint Jean Chrysostome, de ce *géant* de l’Église, est une tâche presque impossible. Cette difficulté, Théodorète de Cyrène l’a sans doute ressentie lui aussi, car dans son premier dialogue, comme dans ses paroles louangeuses à la mémoire de saint Jean Chrysostome, on trouve, entre autres, ces mots: „Donne-nous, Père, ta lyre, loue ton archet à nous, pour qu’on puisse te glorifier... ta lyre résonne mélodieusement, par le don de la grâce, partout dans le monde... Donne-nous le pouvoir de cette langue immortelle, car seule ta langue peut parler de tes exploits”¹.

Saint Jean Chrysostome est né en Antioche, l’Antioche de Daphne et Orente. Quinze autres villes fondées par Seleucus Nicator furent nommées après son père, Antiochus. Elle fut une ville glorieuse dans les rues de laquelle le jeune Chrysostome se promenait souvent².

Jean est né dans un monde à la fois stable et ancrée dans l’inexorable du changement. Quand il est mort, le 14 septembre 407, tout le monde de l’antiquité avait déjà changé irrévocablement. Le statut de la ville où il était né rivalisait avec celui des grands centres urbains du monde romain terminal – Rome, Alexandrie et Constantinople. La cité d’Antioche comptait environ deux cent milles habitants, ce qui la situait parmi les trois premières villes de la part d’Est de l’Empire Romain. Placée tout près de la route d’échange entre l’Extrême orient et les côtes de l’est de la Méditerranée et la route terrestre de

¹ Ce fragment encomiastique appartient au patriarche Theodore de Cyrène et a été inclus dans l’œuvre *Myriobiblion (Bibliotheca)*, du saint patriarche Photios (810-895); l’édition d’où le texte a été extrait et traduit est celle publiée par P. Henry, S.J., dans *Collection byzantine*, Paris 1959.

² John Heston Willey, *Chrysostom: The Orator (Men of Kingdom)*, Unknown Rinding, New York 1906, p. 29.

l’Egypte, par le Constantinople vers le ouest, la ville bénéficiait de biens et de services aussi que de la disponibilité des visiteurs. Par rapport aux normes antiques, Antioche fut une grande ville, plus petite que Rome mais comparable à Constantinople et Alexandrie³.

Dans *De statuis*, parole 14, saint Jean relève la prospérité de la ville aussi que l’abondance des marchandises, la multitude des constructions, l’aisance des habitants qui circulaient dans les rues bordées de colonnes jusque très tard les soirs⁴. Saint Jean a vécu dans le tumulte sans être sa victime, car il a pu être formé dans sa ville natale par des pédagogues fameux. Antioche n’avait pas le renom d’Athènes, mais elle était toutefois un bastion de la culture hellénique⁵.

Depuis à peu près un siècle et demi, en Egypte la vie monastique était en voie de développement, s’étendant ensuite en Syrie, de façon que même aux alentours d’Antioche, particulièrement dans des montagnes, il y avait un nombre assez considérable d’ermites et d’anachorètes, qui vivaient dans une austérité extrême, en prière, carême et privation afin de cultiver leurs vertus. C’était une réaction de la conscience évangélique contre les péchés assaillants du monde. Les âmes nobles menaient leur vie de cette manière en s’efforçant héroïquement de respecter et souscrire aux idéaux évangéliques. Il convient de remarquer que beaucoup de saints pères ont été moines aussi dans l’Orient que dans l’Occident. Saint Jean lui même fut tellement enthousiasmé par l’idée d’une telle vie que, suite à la mort de sa mère, il l’a expérimentée pendant quatre années dans une cave. Pourtant, les austérités excessives ont affecté sa santé. Malgré cela, son *trésor* spirituel fut enrichi. Tout au long de sa vie, il aura du respect et de l’admiration exquise pour les monastiques, qu’il évoquerait habituellement dans ses sermons. On a observé néanmoins une différence dans ses appréciations: „si au début il fut enthousiasme, au temps de son retour en Antioche Chrysostome prit conscience des besoins spirituels du peuple et manifesta par la suite une préférence pour les prêtres qui se dédiaient à l’apostolat”⁶.

En tant que diacre, prêtre et évêque, non seulement il est resté moine dans

³ J.N.D. Kelly, *Golden Mouth – The story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1995, p. 2.

⁴ Wendy Mayer and Pauline Allen, *John Chrysostom*, London 2000, p. 12.

⁵ Bruno H. Vanderberghe, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Les Editions de Cerf, 29, Paris 1961, p. 12.

⁶ Bonifacio Borghini, *Introduzione*, dans vol. *S. Giovanni Crisostomo. Invito a penitenza*, Edizioni Paoline 1975, p. 11-12.

son âme, mais il a continué, autant que les nouvelles circonstances lui permettaient, à maintenir les habitudes de l'austérité monastique – par exemple en cherchant à vivre dans la solitude le plus souvent possible. Malgré tout cela, il n'a jamais failli à ses taches d'évêque. Et, vu qu'il a compris dans une grande mesure la mission des moines, il n'a jamais été d'accord avec leur exclusion de l'église et de ses prédications. C'est pourquoi il a fait de son mieux pour que les moines aient les mêmes idéaux que lui. Cela a fait de beaucoup d'eux des ennemis⁷.

A 23 ans, certaines influences qui s'étaient exercées depuis son enfance se sont exacerbées. L'insistance modérée de sa mère, l'intégrité exemplaire de Basile, son ami d'enfance, aussi que l'exemple de Mélétiôs, l'évêque d'Antioche – toutes ces choses ont contribué au réveil et à la maturation spirituelle du jeune avocat. Parmi ces influences, la personnalité de l'évêque ne fut pas la moindre. Libanios fut celui qui a *polit* sa pensée, sa raison, son cerveau, tandis que Mélétiôs, son âme. „Libanios lui apprit à parler, alors que Mélétiôs lui a insufflé d'extraordinaires idéaux et des aspirations propres à un orateur accompli. Il semble que Jean a été „chanceux” en ce qui concerne ses amitiés et alliances”⁸. En Antioche vivait un sophiste connu, Libanios, qui lui aussi était né là-bas. Il avait étudié à Athènes et passé sa jeunesse à Constantinople et Nicomédie. Il n'avait pas de rivaux parmi les autres étudiants de rhétorique et grec ancien. Effectivement, sa popularité à Constantinople en tant que professeur privé de rhétorique a déterminé les professeurs publics à conspirer à son limogeage et il fut exclu pour raisons de pratique de la magie⁹. Libanios avait été un disciple fidèle de Démosthène, un analyste compétent des discours des grands orateurs et un fervent défenseur du style attique antique et il est certain que parfois il semble être plus préoccupé par la forme que par la substance dans ses ouvrages.

Il était le premier rhétoricien et l'orateur officiel de la ville et son représentant dans des occasions spéciales. Il tenait particulièrement à son titre de *sophiste*. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze avaient fait la connaissance de Libanios à Athènes et le premier avait même étudié sous sa coordination¹⁰.

Jean fut le contemporain de gens influents. Une glorieuse constellation

⁷ J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 35 și 126.

⁸ John Heston Willey, *op. cit.*, p. 40.

⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 13-14.

de génies illuminait la période où saint Jean prêchait à Constantinople. À l'Ouest, il y avait Ambroise, Jérôme, Augustin. À l'Est, les trois cappadociens: Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nyssa, érudits, magnétiques et vraiment fascinants. Ils furent les hommes avec Jean partageait l'attention du monde¹¹.

II. Petit résumé du portrait physique de saint Jean

En ce qui concerne l'aspect physique, Chrysostome était mince et frêle, avait le visage beau mais tiré à cause du carême et avec des marques de souffrance, le front haut, libre et ridé, proéminent, la tête chauve, les oreilles un peu larges, une figure plate, barbue, les yeux enfoncés luisant tels une torchère et particulièrement alertes et pénétrants. Très souvent il souffrait de troubles d'estomac et avait de la fièvre. Il était particulièrement sensible au froid. Son physique n'avait rien qui aurait pu lui permettre de s'imposer aux foules. Toute sa vie était contenue dans ses yeux vifs et lumineux et dans sa voix, relativement faible mais d'un grand pouvoir de persuasion¹². „Ses goûts étaient des plus simples et sa vie d'une continuelle austérité. Il avait une nature délicate, vivait les faits intensément et exprimait ses impressions de façon nette. Gracieux, bienveillant, affectueux et jovial avec ses intimes, il demeurait, dans ses relations extérieures, toujours réservée et un peu froid. Il manquait plutôt l'instinct de la diplomatie et l'esprit pratique de la combativité. À sa place, Athanase et Basile se seraient défendus et auraient triomphé contre leurs adversaires. Chrysostome a attaqué, a calomnié, a refusé la lutte et a préféré plutôt de céder que de se battre. Face aux ennemis sans conscience, il avait de scrupules et n'a pas valorisé ses droits”¹³.

III. Quelques considérations sur la gigantesque œuvre de Saint Jean Chrysostome

En ce qui concerne l'œuvre de saint Jean Chrysostome, on peut affirmer qu'il a laissé à la postérité une œuvre immense, inégalable dans ses dimensions et contenu, comprenant dix-huit volumes dans l'édition Migne (vol. 47-64), comparable seulement aux œuvres d'Origène et Augustin. Parmi les Antiochiens antiques, saint Jean reste le seul dont les ouvrages ont été préservés

¹¹ John Heston Willey, *op. cit.*, p. 159-160.

¹² Cf. J. Tixeront, *Précis de Patrologie*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda, Editeur, 1927, pp. 264-266, John Heston Willey, *Chrysostom: The Orator (Men of Kingdom), Unknown Rinding*, New York 1906, p. 169, Bruno H. Vanderberghe, *Saint Jean Chrysostome et la Parole de Dieu*, Les Editions de Cerf, 29, Paris 1961, p. 63.

¹³ J. Tixeront, *op. cit.*, p. 264-266.

presque intégralement. Ce privilège est dû à la personnalité de l'auteur et, largement, à la valeur de son oeuvre. Aucun écrivain oriental n'a obtenu de telle manière l'admiration et l'appréciation de la postérité.

Toute l'œuvre littéraire de saint Jean a été inspirée par les besoins pratiques liés au salut de l'âme. Etant donné ces bases, saint Jean était bien résolu sur la visée de ses efforts:

- la formation en rhétorique, qui s'avérerait utile dans ses prédications et allait consacrer son surnom mérité *Bouche d'Or*;

- l'effort soutenu de suivre le Christ et atteindre la perfection, en accord avec les préceptes de l'Écriture sainte: „proclame la Parole, insiste, que l'occasion soit favorable ou non, convaincs, réprimande, encourage par ton enseignement, avec une patience inlassable” (2Tim 4,2), ce qui conduira, inévitablement, à son martyre;

- la matérialisation d'une vie basée sur la foi, non pas par la renonciation de type monastique aux choses de ce monde, mais à travers la confrontation des problèmes quotidiens qui se lèvent sur le *chemin* vers la salut de l'âme.¹⁴

Les écrits de saint Jean Chrysostome, qui sont parmi les plus riches et singuliers de la littérature mondiale, ont été conservés presque dans leur intégralité. Son œuvre contient des traités, homélies, catéchèses, commentaires bibliques, discours, épîtres et des livres de rite, le plus célèbre étant, sans doute, *L'office de la divine liturgie*, sur lequel est basé l'office de la Liturgie dans la plupart des Eglises orthodoxes.

La majorité de ces écrits sont à l'origine des sermons que saint Jean avait soutenus à Antioche et Constantinople. Certains n'ont pas été proprement écrits par Jean, mais sténographiés par des tachygraphes pendant qu'il s'adressait aux fidèles et ils étaient vérifiés et corrigés par saint Jean avant d'être publiés.

Etant donné que la majorité des écrits de l'époque étaient élaborés par dictée et lus à haute voix, le fait que les écrits de Jean ont à l'origine des discours qu'il avait soutenu dans l'Église ne les place pas en dessous des traités religieux rédigés seulement pour être lus. De cette manière, „la lecture des écrits de Jean ne donne pas l'impression d'un dogmatisme pur et stérile, éloigné de la vie croyante, que le lecteur peut sentir en lisant les traités théologiques purs”¹⁵. La beauté de ses écrits naît non seulement de leur style libre mais aussi des conclusions morales et des exhortations à faire le bien par lesquelles s'achève chacune de ses homélies.

¹⁴ Hubertus R. Drobner, *Patrologia*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2003, p. 438.

¹⁵ Walther Alexander Prager, Preface du volume *Despre necunoasterea lui Dumnezeu*, Editura Herald, București 2004, p. 10.

Les écrits de Jean analysent avec clarté et conviction des problèmes moraux, sociaux, dogmatiques et interprétatifs, commentent les pratiques de la vie quotidienne, interprètent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, louent la personnalité de nombreux personnages bibliques, des saints et de ses contemporains illustres, abordent les commandements fondamentaux de l'Église et défendent la doctrine véritablement chrétienne face à l'attaque des hérésies qui étaient assez nombreuses dans ce temps-là. La richesse, la profondeur et la logique de ses idées, ses connaissances encyclopédiques, sa mémoire phénoménale et la précision de ses citations et interprétations de l'Écriture aussi que la découverte de la profusion des sens des textes qu'elle contient, la beauté et l'attractivité de son style, les figures de la rhétorique, les jeux de mots occasionnels enchantent l'âme des lecteurs et constituent un véritable festin spirituel pour eux. Isidore de Pelusium (*Épître 5,2*) loue l'élégance de son langage et l'un des plus grands érudits de l'époque moderne, U.V. Wilamowitz-Wallendorf, a déclaré que le langage du saint est „l'expression harmonique d'une âme élégante”¹⁶.

Chaque phrase à peu près de ses homélies est certifiée avec une citation de l'Écriture sainte. Chaque idée est immédiatement clarifiée par de différents exemples ou comparaisons choisis parmi les phénomènes naturels, le règne des plantes ou des animaux, les actions humaines et notamment les mœurs et les coutumes des gens de son temps.

Les écrits de saint Jean ont un caractère particulier qui révèle immédiatement si le texte appartient au saint ou pas, même si le nom de l'auteur n'est pas connu dès le début, car il s'avère à travers la lecture. Effectivement, tous les écrits de saint Jean, qu'il s'agisse de textes dogmatiques ou moraux, ou de commentaires de l'Écriture ont une caractéristique particulière: ni les écrits dogmatiques ne sont uniquement dogmatiques, ni les écrits moraux ne sont uniquement moraux et sans une partie dogmatique, ni les explications ou herminies sur l'Écriture sainte ne peuvent être uniquement herméneutiques, sans la part dogmatique, mais tous présentent les trois faces: dogmatique, herméneutique et morale.

Dans ses lettres, il semble que son expression est moins *nerveuse*, moins profonde et subtile, mais d'une intelligence aigüe, plus efficace et accessible pour les auditeurs et les lecteurs pour qui l'auteur a une affection particulière.

¹⁶ Cf. Johannes Quasten, *Patrologia*, vol. II, I padri greci (secoli IV-V), (dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia), traduzione italiana del dr. Nello Beghin, Edizione 1980, Marietti, p. 433.

On a correctement affirmé que si Ipponate illuminait les esprits, Chrysostome réussissait à renforcer la volonté¹⁷. Ses lettres, dont on connaît environ 240, sont très brèves, presque toutes écrites pendant son exil et traitent le thème de la Providence, le thème le plus adéquat pour conforter les âmes au cours des épreuves auxquelles l'Église était soumise, des épreuves qui lui causait beaucoup de malheur, plus même que ses propres souffrances. À cet égard, sont remarquables les 17 lettres adressées à la veuve Olympiade¹⁸; les deux lettres, d'une importance historique singulière, dédiées au Pape Innocent¹⁹, ou Chrysostome formule une adresse éloquente²⁰. Il adresse des épîtres à ses amis anciens d'Antioche et Constantinople, des évêques, prêtres, moines, fonctionnaires qui avaient pris sa part et qui à cause de cette loyauté envers lui furent emprisonnés, torturés ou exilés. Il se peut que l'auteur, libre dans son désert, ait été soumis à la censure, mais sa formation classique à l'école de Libanios est perceptible dans une certaine mesure. Il avait appris à traiter la correspondance comme un genre littéraire, possédant des lois et des règles propres, auxquelles il était attaché, en tant qu'homme cultivé. Cette considération expliquera pourquoi saint Jean Chrysostome, qui d'ailleurs fait preuve d'une maîtrise véritable de la langue, ne démontre pas la même tenue littéraire dans ce cas²¹.

Tout les écrits de saint Jean attirent et étonnent tellement au point qu'ils envoûtent le lecteur. Ses œuvres littéraires sont une source inépuisable pas seulement pour les théologiens mais aussi pour les archéologues et les historiens de la culture.

IV. Saint Jean Chrysostome, théologien et exégète

Dans la théologie, Chrysostome est avant tout un moraliste qui extrait de l'enseignement courant des conséquences pratiques. Il connaît très bien, en outre, la doctrine chrétienne et dans certains discours sur des controverses „il l'a exposée de manière savante, sans l'approfondir ni s'emmêlant dans des discussions théologiques”²². On a dit souvent que saint Jean Chrysostome a été moins préoccupé par les problèmes dogmatiques que par les problèmes

¹⁷ Monsig. Ubaldo Mannucci, *Istituzioni di patrologia ad uso delle scuole teologiche*, parte II, Epoca post-nicena, Roma 1922, p. 107-108.

¹⁸ P.G., LII, 549-623.

¹⁹ *Ibidem*, 529; 535.

²⁰ A. Amelli, in *Χρυσοστομικά*, I, p. 47-59 cf. Monsig. Ubaldo Mannucci, *op. cit.*, p. 106-107.

²¹ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 187.

²² J. Tixeront, *op. cit.*, p. 264-266.

moraux. Une telle dissociation est préjudiciable car ses enseignements moraux sont toujours ancrés dans les structures doctrinaires bibliques et la tradition de l'Église. On peut mieux comprendre sa préoccupation passionnante pour la morale si on tient compte du fait qu'il s'est considéré lui même avant tout un berger des âmes et seulement en deuxième lieu un pédagogue. En tant que pasteur des âmes, il a réalisé et a cultivé la tâche sacrée d'enseigner aux fidèles ce qui signifie, en effet, la transposition des notions de la foi dans la vie, s'assurant de cette façon la tâche de la diffusion de la parole évangélique. On peut avancer que saint Jean a été plutôt réservé au sujet des spéculations sur les mystères divins. Les attributs de Dieu lui sont familiers, mais il cherche moins à les analyser, aspirant plutôt à les expérimenter et à les faire vivre. Saint Jean Chrysostome n'a pas eu la curiosité de rechercher la manière dont les deux natures se sont unies dans le Christ, et, d'autre part, comme Antiochien véritable, il a insisté particulièrement sur l'humanité sainte de la vie, de l'œuvre et de la mort du Christ.

Dans tous ses discours, il fait appel à la pouvoir et la sagesse de Dieu, à sa miséricorde, à son amour, à sa justice et à sa volonté. Les plus belles de ses textes rhétoriques furent inspirés par la pensée sur la grandeur de Dieu et la fragilité des créatures, comme en témoignent les homélies sur la chute de Eutropius. Le sens de la futilité des choses de ce monde, qui se révèle avec telle force à lui, est fondé nécessairement sur la sagesse divine: Dieu est le port qui ne connaît jamais l'orage, la vraie cité, tandis que dans ce monde nous ne sommes que des voyageurs qui s'y arrêtent pour un jour dans une maison de hôtes et s'en vont après²³.

Il faut cependant souligner qu'en ces temps-là il n'y avait pas des hérésies menaçantes à combattre, comme avant et après sa vie. Dans ce domaine saint Jean n'a pas eu beaucoup à entreprendre et il ne s'est pas trouvé contraint à approfondir de graves problèmes théologiques, comme a été le cas de saint Athanase, Basile et Augustin²⁴.

Dans ses exégèses, il cherche premièrement le sens littéral et n'hésite pas à faire, lorsqu'il est nécessaire, des considérations grammaticales et linguistiques afin d'expliquer un passage difficile, cela n'étant pourtant qu'une préparation pour extraire le sens typique ou l'enseignement moral du texte. L'unique but qu'il se propose c'est l'utilité pour ses auditeurs²⁵. „Son domaine fut celui de la

²³ F. Cayré, *Précis de patrologie. Histoire et doctrine des pères de l'Église*, tome premier, Société de S. Jean l'évangéliste, Desclée et Cie, Éditeurs Pontificaux, Paris-Tournai-Rome 1927, p. 472-473.

²⁴ Bonifacio Borghini, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ J. Tixeront, *op. cit.*, p. 264-266.

morale évangélique, qu'il désirait ardemment insuffler au peuple"²⁶. Il est indéniable que saint Jean occupe la première place dans la littérature ecclésiastique, surtout en tant que herméneute inégalable de l'Écriture sainte.

Fidèle aux principes de l'École d'Antioche, dont il est un illustre représentant, il s'attache particulièrement à l'exégèse littéraire. Pourtant il atténue la rigidité de cette méthode soit en faisant un recours prudent et modéré à telle ou telle allégorie, toujours fondée sur la lettre, soit en insistant sur l'enseignement moral et la richesse des applications pratiques. Son œuvre se révèle comme un manuel complet de la vie chrétienne²⁷. Chrysostome a été *l'homme d'un seul Livre*; sa Bible n'était jamais fermée. Il la connaissait par cœur. Il la citait, expliquait, commentait et en recommandait constamment la lecture. L'Écriture sainte est, pour saint Jean, la source principale et unique de sa pensée. Il en fait une loi pour tout orateur chrétien. La Bible est pour saint Jean Chrysostome „le livre par excellence, qui réunit les leçons les plus variées et les plus pratiques pour l'éducation des fidèles"²⁸. Saint Jean Chrysostome se propose d'extraire toute la profondeur des textes saints. Aidé par son imagination prolifique, il en projette sans difficulté les personnages, accède sans difficulté à l'*intérieur* des saints, à leurs sentiments, jusqu'à ce qu'il parvienne à les faire les siens et à les communiquer avec une émotion contagieuse²⁹.

Ce grand patriarche de Constantinople commente la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la Genèse jusqu'à l'épître aux Hébreux. Saint Paul est pour lui l'objet d'une prédilection spéciale. Sans doute, les plus nombreux et les plus vifs discours encomiastiques sont consacrés au saint apôtre Paul. Il mentionne avec affection, à tout moment près, le nom du grand apôtre. Il ne cesse pas de faire référence aux épîtres pauliniennes qu'il explique en détail aux auditeurs d'Antioche et Constantinople et où il trouve des conseils admirables. Gustave Bardy considère que „personne n'a su utiliser d'une meilleure façon l'Écriture inspirée afin d'achever la formation spirituelle du peuple chrétien"³⁰.

V. Saint Jean – prédicateur inégalable de l'Église

Saint Jean Chrysostome est considéré comme le plus grand prédicateur de l'Église. Au fil des siècles, l'éloquence a produit des génies comme Démosthène chez les Grecs, Cicéron chez les Romains, Chrysostome chez les

²⁶ Bonifacio Borghini, *op. cit.*, p. 16.

²⁷ F. Cayré, *op. cit.*, p. 473-474.

²⁸ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 70.

²⁹ *Ibidem*, p. 71.

³⁰ *Littérature grecque chrétienne*, Librairie Bloud & Gay, 1927, p. 113-114.

Orientaux. Démosthène est le génie de éloquence politique. Pourtant, l'éloquence sacrée naît avec les saints pères. Elève du grand rhéteur Libanios, Chrysostome a largement surpassé son maître. Parmi tous les saints pères grecs de l'Église, saint Jean reste le plus connu et le plus populaire et parmi tous les pères de l'Église, grecs ou latins, le plus éloquent. En faisant une analogie entre Chrysostome et Augustin, Bardenhewer disait:

„Augustin avait un discours bref, il préférait le syllogisme; le discours de Chrysostome était long, souvent près de deux heures, sans pourtant fatiguer les auditeurs, au contraire. Augustin s'adressait plutôt à l'esprit, Chrysostome à l'âme entière, qu'il voulait animée par des actions chrétiennes. Augustin suivait dans son discours un chemin sévère, logique, froid, abstrait, assez souvent même lourd, tandis que Chrysostome avait une expression chaleureuse, cursive, plastique, inspirée par les auditeurs ou le milieu; il retenait toujours l'attention des auditeurs par des exemples forts et plastiques dont il se servait, par des figures de style qui n'étaient jamais excessifs. Son sermon était une sorte exégèse. On y trouve certaines interprétations d'une beauté rare. Sur l'arche de Noé, il affirme: „Elle avait un sens mystérieux, étant le prototype de futures arches; car l'arche préfigure l'Église; Noé, le Christ; la colombe, le Saint Esprit; la feuille d'olivier, l'amour de Dieu pour les hommes”³¹. Bardenhewer affirme „Personne, peut-être, n'a été capable d'interpréter le texte sacré avec autant d'argumentation et de raison, on dirait, avec autant de sobriété tout en le rendant utile pour toutes les branches de la vie religieuse, d'une façon si profonde et multilatérale, si fragile et fine”³². Suidas, enthousiasmé par le pouvoir étrange des sermons de saint Jean, écrit: „Son mot rugissait plus fortement que les cascades du Nil. Personne n'a possédé, depuis la naissance du monde, une telle plénitude rhétorique et seul lui a été digne, devant autant de gens, du nom doré et divin, c'est-à-dire ses surnoms *Bouche d'Or* et *Orateur divin*”³³.

La parole fut sa vocation, son désir ardent et la plus pure honneur. Ses contemporains même aimaient dire: *Et de sa bouche sortaient des mots plus doux que le miel*. Tous les siècles chrétiens ont confirmé cet éloge. Il a été surnomme *Homère des orateurs*. Il connaissait les règles de l'art rhétorique à un tel degré qu'aucun écrivain chrétien ne pouvait se comparer avec lui, et il

³¹ Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, Dritter Band, Freiburg III, Brs. 1923, p. 355.

³² *Ibidem*, p. 135.

³³ Cf. O. Bardenhewer, *Patrologie*, Wien 1901, p. 296-297.

appliquait ces règles avec la plus grande liberté. Malgré tous ces éloges il reste trop peu connu et certainement trop peu recherché, même par ceux qui voient dans son nom un symbole. Saint Jean Chrysostome applique ces règles sans y penser trop, sans artifices et avec un sens parfait de la mesure.

Ce style a donc des particularités qui le rendent rhétorique proprement dit. Il n'est pas fait pour être lu, mais pour être récité. La plus grande partie des discours de saint Jean a été saisie sur l'instant par des tachygraphes privés qui les sténographiaient pour y méditer, les communiquer et partager avec les autres. Ainsi, la forme elle-même de la parole de saint Jean Chrysostome nous est parvenue et on peut, d'une certaine façon, retrouver la chaleur de sa parole qui courait comme une rivière qui fusionnait des mots, des épithètes, des comparaisons, une vague de riches pensées et émotions³⁴.

Même si notre objectif n'est pas l'étude des éléments de son éloquence, il est pourtant impossible de ne pas signaler la clarté classique de la langue et du style, que l'on peut retrouver chez Démosthène, la reproduction spontanée, sans artifice rhétorique, d'images et associations, la grandeur de la présentation, toujours ample, riche, nouvelle, mais malgré tout cela toujours accessible et instructive. Jean sait comment profiter de chaque occasion et action pour en tirer des enseignements utiles spirituellement pour les auditeurs. La nature spécifique de saint Jean est certainement celle d'un grand orateur. La grande partie de son œuvre est composée de sermons. Les sermons constituent un tableau coloré de la situation ecclésiastique, politique et sociale des capitales de la Syrie et du Byzance et, également, une riche source pour la théologie, l'histoire et l'archéologie. Le pape Pius X l'a décrété patron des prédicateurs chrétiens³⁵, et son nom est aujourd'hui encore évoqué fréquemment.

La prédication et le renfort de âme sont devenues pour saint Jean le but principal de sa vie; effectivement, plus de sept cent sermons authentiques furent transmis aux disciples, le fruit des douze années de mission en Antioche et des six années d'épiscopat (jusqu'à son bannissement) à Constantinople.

Ses sermons étaient pratiques. Il prêchait sur des sujets ou des thèmes graves, tels le péché, le repentir, la foi, l'œuvre salvatrice du Christ. Beaucoup sont des explications de l'Écriture sainte, la source inépuisable d'enseignements moraux et le prétexte des injonctions à la vie sacrée.

Il avait l'habitude d'aborder chaque livre de l'Écriture sainte et ainsi ses

³⁴ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 15, 63.

³⁵ Berthold Altaner, *Patrologia*, traduction italienne de A. Babolin S.J., ed. Marietti, Torino 1977, p. 334.

sermons constituent une mine d'expositions, interprétations et de périodes glorieuses. Il vise des buts réels et réalisables et veut des résultats immédiats. L'allocution, qu'il préparait soigneusement, s'adressait aux successeurs. Dans ses discours il débordait parfois, avait des réactions brusques et témoignait d'une extraordinaire éloquence³⁶.

Le langage accessible, habilement manipulé, aussi que l'attention particulière aux âmes des auditeurs relève le désir de Jean de sensibiliser ses destinataires et les déterminer à changer leur mode de vie.

Il considérait qu'en usant des mots qui les sensibilisaient, les faisaient pleurer ou applaudir, les auditeurs allaient retenir plus facilement le contenu de ses sermons. Lorsqu'il les critique, „il le fait d'une manière parentale, leur faisant comprendre la nécessité de la discipline”³⁷.

Ce qui impressionne dans les discours de saint Jean Chrysostome ce sont le contenu et l'exposition rhétorique efficaces qui mêlent avec profit l'esprit chrétien et la beauté hellénique de la forme. Beaucoup de ses homélies sont longues et nécessitent plus d'une heure pour être présentées. Même les plus courtes parmi elles peuvent sembler longue pour un auditeur moderne. Une fois il s'est déclaré prêt à continuer à prêcher même s'il était resté sans auditeurs³⁸. Au moins il aurait gagné l'appréciation divine pour sa fidélité à sa tâche, un gain autant plus grand que celui qu'il aurait pu obtenir dans la vie terrestre. Ainsi, il achève la tâche de prédicateur même si personne ne l'écoutait: „Les ruisseaux jaillissent même si personne ne vient y puiser; les fontaines surgissent même si personne ne vienne boire leurs eaux; les rivières coulent même si personne ne vienne y puiser. C'est pourquoi celui qui prêche doit remplir sa tâche à jamais. C'est la loi de Dieu, donnée à nous, ceux qui ont été accordés le service de la parole, de toujours achever leurs tâches, de jamais se taire, quoique personne ne les écoute.

J'ai décidé que, aussi longtemps que j'aurai le souffle et que Dieu me gardera en vie, j'accomplirai ce service et je ferai ce qu'on m'a voulu, quoique personne ne m'écoute³⁹.

Ses sermons, qui duraient souvent même deux heures, n'ennuient et ne

³⁶ John Heston Willey, *op. cit.*, p. 171, 172, 175.

³⁷ Wendy Mayer and Pauline Allen, *op. cit.*, p. 44.

³⁸ Sr Thomas Aquinas Goggin, *Saint John Chrysostom: Commentary of Saint John The Apostle and Evangelist, Introduction in The Fathers of the Church*, vol. 33, Washington DC: Catholic University of America Press 1957, p. XVIII.

³⁹ Sf. Ioan Gură de aur, *Despre datoria de a predica*, dans P.G., XLVIII, col. 963-82.

fatiguent pas car ils sont animés par des images et des comparaisons; celles-ci sont de plus corrélées, en exordes et conclusions, avec des événements contemporains et, parfois, enrichies de digressions autour d'arguments d'intérêt majeur⁴⁰.

Dans ses discours, il insiste premièrement sur les principes de la morale chrétienne, même lorsqu'il devait critiquer le manque de respect pour les rituels religieux par les gens, lorsqu'ils participaient en tant que spectateurs aux luttes dans les arènes. Il a réussi de cette manière à obtenir l'adhésion enthousiaste des fidèles et également d'une partie du clergé et des moines, mais, progressivement, il s'est attiré beaucoup d'adversaires puissants⁴¹.

Une partie de son audience était attirée, en fait, non pas par le raffinement des doctrines et de la morale mais par l'exaltation de la rhétorique. Il enchantait ses auditeurs par ses subtilités, ses gestes et son intonation, par les figures de style qui à ce temps-la faisaient partie du répertoire des sophistes qui étaient particulièrement estimés en tant qu'orateurs. L'éloquence de saint Jean Chrysostome est fortement distinguée de celle des sophistes, à cause de la sincérité et la profondeur des paroles du saint, des idées exprimées avec une surprenante clarté du langage, ce qui témoigne d'une étude minutieuse des principes atticistes. Souvent saint Jean faisait des observations pénétrantes sur les méthodes d'apprentissage. Il proposait que les informations soient partagées progressivement, ce qui explique la différenciation graduelle de l'Évangile de Jean en homélies. Il était conscient de la justesse de l'ancien principe *Repetitio mater studiorum est* et par conséquent il répète parfois les mêmes textes plusieurs fois dans la même homélie. Une autre raison possible était son désir de familiariser les auditeurs avec l'Écriture sainte et ainsi de compenser le nombre insuffisant de copies de celle-ci et également le manque de culture de certains de ces auditeurs⁴².

Dans ses sermons, saint Jean est le médecin des âmes, proposant un diagnostic précis, étant très compréhensif à propos de la fragilité humaine et toutefois sévère dans l'effort de réprimander l'égoïsme, la débauche, l'arrogance et le vice. „Même si certains de ses sermons sont très longs, durant même presque deux heures, les applaudissements qui suivaient démontrent que saint Jean sensibilisait les âmes des auditeurs et savait comment tenir leur attention ciblée sur lui. La sincérité infinie dont il a fait preuve tout au long de sa vie demande de respect et impressionne même de nos jours”⁴³.

⁴⁰ Berthold Altaner, *op. cit.*, p. 334.

⁴¹ Hubertus R. Drobner, *Patrologia...*, p. 440.

⁴² St. Thomas Aquinas Goggin, *art. cit.*, p. XVIII.

⁴³ Johannes Quasten, *op. cit.*, p. 434.

Il parlait le grec, mais avec l'accent doux d'Antioche. Il ne parlait pas le latin, une langue de moins en moins utilisée et pour laquelle la plupart des Saints Pères de l'Église grecque ne montraient pas intérêt.

Saint Jean approche la prédication à l'âge mûr de près de 40 ans. Il avait déjà une grande expérience personnelle et une réputation d'écrivain. Ayant une attitude un peu froide et distante envers les étrangers, il change une fois dans la chaire. Là-haut il se montre ferme et d'une ardeur joyeuse. La chaire était son Thabor.

Voici son programme et sa mission: sauvegarder le troupeau des fidèles et ramasser les brebis égarées. Ce fut un merveilleux travail de prêtre, qu'il a essayé de réaliser après son inclination innée. Car, „si jamais un homme est né pour prêcher, c'était lui. C'est par sa douceur, son charisme, sa force et son martyre. Il se crucifie par la parole"⁴⁴.

Il a été reconnu dès ses débuts. Les tachygraphes notent ses sermons et ensuite les publient. Ils passent de main à main. „Un seul homme suffit pour redresser un peuple, a moins qu'il soit couronné de zèle". (*De statuis*, I, 12). Le grand prédicateur croyait au pouvoir de la parole de Dieu et à son efficacité pour le salut des âmes. C'est pourquoi il aimait prêcher. Pour lui la parole n'équivalait pas au vide. Lorsqu'il parlait, il ne se préoccupait des belles paroles et expressions, mais disait les choses simplement et sans minutie, usant les premiers mots qui lui venaient à l'esprit⁴⁵.

Tous ces discours, écrits dans un langage doux et harmonieux, débordant de métaphores, „parfois trop longs, avec beaucoup de divagations, mais toujours adaptés aux auditeurs et à leurs besoins présents et ayant un charme inexprimable"⁴⁶.

Dans ses expositions, saint Jean ne se contente pas de montrer seulement la face négative de la vie des gens. Il était naturellement doué pour galvaniser les énergies, pour insuffler le courage et sa culture et lui donnait, à cet égard, une aide qu'il n'a pas négligé. Déclarer que l'homme est supérieur grâce à la raison aux autres créatures, être assuré de la volonté de l'homme de choisir le bien librement, conclure que le mal est une réalité supérieure à laquelle on doit savoir tout sacrifier à certains moments, c'est parcourir un chemin tracé au fil de siècles de méditation et d'expérience, mais pas en dehors la pensée chrétienne. La renonciation aux biens de ce monde, la pureté de la conscience,

⁴⁴ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 15, 63, 65, 66, 76.

⁴⁶ G. Bardy, *op. cit.*, p. 113.

le courage que saint Jean montre en empruntant des termes à Platon ou Epictète, ce sont des valeurs naturelles qui doivent se matérialiser en vertus pour les chrétiens. Si la raison ultime de les pratiquer était l'amour pour le Christ, nous gagnerions au moins le seul moyen d'affronter les épreuves de la vie.

Dans ses discours on trouve de la philosophie et des arguments abstraits, mais surtout des images, des comparaisons et des argumentations familières. „On ne saurait pas reprocher à saint Jean qu'il a écrit seulement des fragments, étant inspiré par un humanisme ouvert. Son œuvre s'appuie sur sa vie pour témoigner de l'authenticité du christianisme et la mort l'attend sur son chemin pour montrer que son message ne contient pas seulement des paroles vides inspirées par une rhétorique facile”⁴⁷. Ayant une connaissance profonde de la vie du peuple, ses tableaux moralisateurs n'ont rien d'artificiel ou de forcé. „Il est comme un père qui plaisante avec ses enfants et qui, en faisant semblant de les quitter, les instruit, les corrige, les encourage. C'est une atmosphère qui dure parfois longtemps”⁴⁸.

Saint Jean, pour l'exceptionnelle éloquence dont il faisait la preuve, a été surnommé, dès le Ve siècle *Chrysostome* ou *Bouche d'Or*, surnom qui a remplacé le nom réel du saint. Ce surnom représente son titre de gloire; un surnom similaire a été attribué seulement à l'évêque de Ravenne, Pierre Chrysologue („*Aux paroles d'or*”, né en 380 et appelé à Dieu en 450)⁴⁹.

VI. Saint Jean – grand hiérarque, père de l'Eglise et remarquable pasteur des âmes

Grand orateur, saint Jean a été un aussi grand pasteur des âmes. Saint Jean Chrysostome a servi la prêtrise en tant que diacre, prêtre et évêque. Il a tracé magistralement les principes de la prêtrise dans son traité *Sur le sacerdoce*, sur lequel ont médité d'innombrables prêtres qui y ont trouvé des conseils, des instructions et des consolations admirables. Il a eu des attitudes, enseignements, interprétations, instructions et explications qui restent valables même aujourd'hui. La tragédie de la vie de saint Jean nous montre la profonde conscience religieuse du hiérarque, devant les reliques duquel l'empereur Théodose II (408-450) a dû se prosterner, pour demander pardon pour les péchés de ses parents.

Pendant les douze années de sacerdoce en Antioche, saint Jean a mené une activité de mission et prédication prodigieuse. Il a combattu les hérétiques,

⁴⁷ Anne-Marie Malingrey, Jean Chrysostome. Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles, dans col. *Sources Chrétienne*, Nş 103, Les Editions de Cerf, 29, Paris 1964, p. 32-33.

⁴⁸ J. Tixeront, *op. cit.*, p. 265-266.

⁴⁹ Hubertus R. Drobner, *op. cit.*, p. 437-438.

en particulier les anoméens et les judéo-chrétiens et a lutté pour la formation spirituelle de ses fidèles. C'est à cette période qu'il commente, depuis la chaire, la Genèse, les Evangiles d'après Matthieu et Jean et les épîtres de saint Paul.

En tant qu'évêque, Jean a aplani certains conflits entre l'empereur et ses officiels, particulièrement dans des problèmes importants; il est intervenu dans des problèmes disciplinaires, en convoquant des synodes, destituant des évêques et fermant des églises non-nicéennes; il visitait souvent les monastères de moniales de la région pour instruire les membres de ces communautés. Saint Jean n'a pas hésité à rétablir l'ordre dans des juridictions étrangères, comme celle d'Ephèse et a déposé, au cours d'un synode local, six évêques qui avaient acheté leurs titres⁵⁰. Son œuvre missionnaire a inclus aussi la conversion des Goths à l'orthodoxie (il leur a accordé une église et a ordonné des prêtres d'entre eux) et l'envoi de moines pour répandre la christianité en Scythie, Perse et Phénicie. En conséquence, il a illuminé les Scythes qui habitaient dans les territoires entourant le Danube, donc aussi les ancêtres des Roumains. Pendant tout son service, saint Jean „célébrait la liturgie, prêchait, méditait, catéchisait, faisait des visites pastorales, surveillait les établissements de l'Église, s'occupait de l'administration, lisait et écrivait. La plupart de ces tâches il les exécutait jour après jour, comme Basile le grand et Augustin. Il est difficile de s'expliquer comment il faisait face à un travail si vaste, vu qu'il était un homme frêle, souvent malade”⁵¹.

Nectarios, le patriarche précédent, avait été un grand seigneur et le faste du haut clergé concurrençait avec celui de l'aristocratie civile. Une grande partie du clergé qui avait collaboré avec lui a été très mécontente de l'austérité et de la frugalité du nouveau patriarche, qui demandait qu'on vende les objets luxueux de la patriarchie, qui refusait les dîners copieux, qui mangeait toujours seul et menait, après Paladios, *une vie de cyclope*.

Lorsque Jean a demandé à l'administrateur du palais épiscopal et de l'Église de lui présenter le budget, il examina les registres et „trouva des dépenses inutiles pour l'Église, donna l'ordre de supprimer les dépenses pareilles... en ce qui concernait les charges liées à l'évêque, il découvrit un gaspillage sans limites; il ordonna que le surplus de ces dépenses soit versé à

⁵⁰ Ioan G. Coman, Actualitatea sf. Ioan Gură de aur, *Studii teologice*, serie II, année VII (1955), no. 7-8, p. 408.

⁵¹ *Idem*, Personalitatea Sfântului Ioan Gură de aur, *Studii teologice*, serie II, année IX (1957), no. 9-10, p. 597.

l'hôpital. Avec les montants qui dépassaient les nécessités, il construisit plusieurs hôpitaux que seront gérés par deux prêtres pieux; il engagea aussi des médecins, des cuisiniers et de travailleurs honnêtes; il s'est préoccupé de l'accueil des pèlerins et des malades, faisant cela pour le beau fait même et pour la gloire du Seigneur⁵².

Il a réorganisé les hôpitaux et les hospices de la ville allant jusqu'à essayer de dépasser saint Basile dans son effort de fonder un établissement dédié aux lépreux; il a vendu des biens de l'église utilisant l'argent à des fin philanthropiques; et, même en exil, il a racheté des prisonniers qu'il a rendus à leurs familles. Pour cela, comme d'autres évêques qui l'ont précédé et succédé, il a utilisé les dons de riches bienfaiteurs⁵³.

Fougueux, plein de enthousiasme pour le bien et le beau, mais sans pitié, âpre et franche⁵⁴ avec les malfaisants, d'un zèle désinvolte dans l'œuvre du bien, avec sa tenue indépendante et dégagée, avec la richesse et la vivacité de son imagination, avec la force de la dialectique, les comparaisons justes, l'élégance, la beauté et la pureté du style, sa hauteur et clarté, avec ses points de vue strictement personnels et en particulier son langage direct et excessivement libre, avec son amour illimité pour les gens, avec son art d'*émouvoir* les cœurs, sa théologie limpide, ses épreuves, la sainteté de son âme et particulièrement avec son talent distingué de parler aux gens, ce virtuose de la parole divine a travaillé pour l'Église tout au long de sa vie avec ardeur et c'est pourquoi l'Église lui a accordé une place non seulement parmi les pères de l'Église mais aussi parmi ses Docteurs et auteurs les plus célèbres. Les qualités littéraires de ses œuvres, qui ont captivé les contemporains, l'ont imposé pour toujours dans la littérature chrétienne et universelle. Très tôt après sa mort, saint Jean Chrysostome a été regardé par les orthodoxes et les catholiques également non seulement comme un remarquable prédicateur et exégète, mais aussi comme une autorité dans les débats sur la foi. Vu que Chrysostome a été également un grand interprète de la doctrine chrétienne, qu'il n'a pas pourtant systématisée, l'Église l'a nommé *le grand pédagogue du monde*: τοῦ μεγάλου διδασκάλου τῆς οἰκουμένης. Les Synodes œcuméniques de Chalcédoine (451), Constantinople (680) et Nicée (787), le montrent comme témoin de la foi véritable⁵⁵.

⁵² Palladius, *Dialogue avec Théodore, diacre de l'Église romaine, sur la vie de Jean Chrysostome, évêque de Constantinople*, P.G., XLVII, col. 20.

⁵³ Wendy Mayer, Patronage, pastoral care and the role of the bishop at Antioch, dans rev. *Vigiliae christianae*, 55, 58-70, Leiden 2001, p. 62.

⁵⁴ Aimé Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome III, p. 526.

⁵⁵ Sr Thomas Aquinas Goggin, *op.cit.*, p. XVIII.

Le titre de *érudite (sage) de l'Église* n'est accordé qu'à un nombre limité d'écrivains chrétiens, étant utilisé dans l'antiquité chrétienne (pour désigner les pères de l'Église qui étaient à la fois les Sages) aussi que dans les siècles d'après. Ce titre implique un *accord spécial* de l'Église et s'applique seulement à ces auteurs qui ajoutent une grande érudition, des vérités chrétiennes, une stricte orthodoxie et une vie sacrée. Parmi eux, certains jouissent d'une autorité exceptionnelle. L'Église orthodoxe a un respect particulier pour saint Basile le grand, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, qu'elle appelle les *érudits oecuméniques*⁵⁶. Chrysostome rejoint donc la pléiade des figures supérieures, lumineuses de l'Église, dont les œuvres et vertus ont exercé une grande influence sur la chrétienté. saint Jean, saint Grégoire de Nazianze ou saint Basile le Grand ne sont pas seulement des chrétiens des plus remarquables de l'histoire, mais aussi „dignes de figurer à la tête de la liste des écrivains que l'humanité honore”⁵⁷.

Tout au long de son pastorat, il a vécu seulement pour son troupeau, auquel il a confié toute sa vie et activité. Quand ses disciples progressaient sur la voie de l'Évangile il se réjouissait avec eux et lorsqu'ils étaient accablés par un mal moral, il était attristé et peiné. Il partageait leur joie et sentait leur chagrin lorsqu'ils s'étaient éloignés de la loi morale. Sur la mission, les tâches et la responsabilité de l'évêque, saint Jean précise: „Il faut tout ensemble être grave et sans faste; se faire craindre et être bon; savoir commander et être affable; incorruptible et obligeant; humble sans bassesse; énergique et doux: c'est avec toutes ces qualités réunies qu'il pourra soutenir la lutte; c'est à ces conditions qu'il acquerra assez d'autorité pour faire passer, malgré une opposition générale, un digne candidat, et comme aussi pour en écarter un indigne, en dépit de la faveur publique, qu'il dédaignera pour n'avoir égard qu'à une seule chose: l'édification de l'Église; également inaccessible à la haine et à la faveur”⁵⁸. Et il ajoute: „Il faut qu'un prêtre soit sobre, clairvoyant; qu'il ait des yeux pour tout observer, car il ne vit pas pour lui tout seul, mais pour tout un peuple”⁵⁹. La beauté de l'âme du prêtre doit être „toute rayonnante de beauté dont la lumière éclaire et réjouisse les âmes de ceux qui ont les yeux tournés vers lui”⁶⁰.

⁵⁶ F. Cayré, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁷ G. Bardy, *op. cit.*, p. 12-13.

⁵⁸ St. Jean Chrysostome, *Du Sacerdoce*, III, 11, P.G., XLVIII, 654.

⁵⁹ *Ibidem*, III, 10, P.G., XLVIII, 648.

⁶⁰ *Ibidem*, III, 10, P.G., XLVIII, 650.

Saint Jean Chrysostome a été l'un des évêques les plus aimés par leurs fidèles. Les fidèles de saint Jean appréciaient à juste titre l'amour chaleureux de leur hiérarque pour eux. Leur appréciation s'est montrée surtout à l'occasion du synode du Chêne et durant le premier exile de leur pasteur.

Les historiens Socrate et Sozomène racontent que lorsque les fidèles ont appris que saint Jean avait été déposé et banni, ils se sont dressés contre le synode – en particulier contre Théophile d'Alexandrie et Severianus de Gabala – et aussi contre l'empereur, qui avait donné l'ordre de déportation. La colère croissante du peuple a obligé l'empereur à rappeler saint Jean, qui a été ramené par l'eunuque Brison. Le peuple, qui brûlait du désir de le voir et entendre parler, l'a reçu avec des chants et des chandelles et l'a conduit à l'église où il les a bénis et a tenu un discours⁶¹.

VII. Le grand pasteur d'Antioche – apôtre de la miséricorde

Saint Jean Chrysostome est, par excellence, l'apôtre de la miséricorde. Il a enjoint ses auditeurs d'être miséricordieux. Il a condamné avec dureté l'avarice (dans ses homélies sur Lazare et le Riche méchant) et s'est fait le panégyriste de la miséricorde. Son éloquence reprend ce thème sans cesse. Donner à une personne démunie c'est donner à Dieu et Jean a trouvé, avant Bossuet, les paroles magnifiques pour célébrer la dignité des pauvres. Dans son zèle, il s'est laissé porter jusqu'à ce qu'il semble être un tribun qui se prononce du haut de son siège sur un problème social. Pourtant, au lieu de conclure, comme un tribun, sur le droit à la révolte du pauvre contre le riche, son but est en fait de mener le riche à la pratique de la miséricorde et de l'entraide⁶².

Pour faire une caractérisation très sommaire de saint Jean, on peut affirmer qu'il était doué de tout ce qui était nécessaire pour réussir dans le pastorat: une foi profonde, un zèle dévorant, une „éloquence à la fois chaleureuse et familière, enrichie des plus belles fleurs de la rhétorique et de la plus exacte connaissance des âmes”⁶³. C'était l'un des plus attirants caractères qu'on puisse rencontrer. „Une âme tendre, délicate, vibrant à toutes les émotions, un cœur fort, dur avec soi-même, impitoyable avec les vices, frémissant dans la présence du mal, mais à la fois un esprit insuffisamment préparé pour les exigences de la lutte et *condamné*, par sa nature, à une souffrance continuelle, la souffrance des gens loyaux, qui se lancent avec difficulté dans une lutte et n'y trouve

⁶¹ Socrate, *Historie ecclésiastique*, 6, 16, P.G., LXVII, col. 712BC, 713AB; Sozomène, *Historie ecclésiastique*, 8, 18, P.G., LXVII, col. 1561 BCD, 1564AB.

⁶² F. Cayré, *op. cit.*, p. 475.

⁶³ G. Bardy, *op. cit.*, p. 112.

devant eux que des ennemi masqués face auxquels toute leur sincérité est futile⁶⁴. Son comportement envers tous „était dominé par la vérité et la miséricorde”⁶⁵.

Si on se demande quelle était sa qualité supérieure et son trait à part, indéniablement on répondra que, en ce qui concerne sa culture philosophique et encyclopédique, il était pas inférieur aux auteurs de son temps; en tant qu’herméneute de l’Écriture sainte il a été presque inégalable et c’est pourquoi les herméneutes qui ont succédé l’on mis à la base de leur herminies; à l’égard de la sainteté de sa vie, il a été un de ces rares hommes de l’Église chrétienne, tandis que en tant que pasteur et administrateur il a été admirable. Mais ces qualités ont revêtu d’autres pères de l’Église chrétienne. Celle qui distingue saint Jean de tous les autres pères, pédagogues et écrivains de l’Église chrétienne et dans laquelle il a excellé et resté sans rival, constituant son titre d’honneur particulier, c’est la qualité de *Chrysostome* accordée dans les siècles ultérieurs⁶⁶.

Voici donc saint Jean de Constantinople: „un messenger du peuple, un grand cœur, un passionné de l’étude du Livre (c’est-à-dire de la Bible), animé par l’amour pour les autres; un homme qui semblait savoir intuitivement quels étaient les besoins des gens et comment distinguer la vérité du faux”⁶⁷. Il a été véritablement *une bouche d’or*, le plus éloquent rhéteur de l’Église chrétienne, jusqu’à nos jours. La chrétienté entière, immédiatement après sa mort, l’a proclamé pédagogue œcuménique, le plus grand illuminateur du monde, le pilier de l’Église, la lumière de la vérité, l’héraut du Christ, prophète et communicateur des mystères de Dieu, Jean Théophore, Jean Chrysostome, indiquant par cela son immense talent rhétorique⁶⁸.

Même s’il y a beaucoup de pères de l’Église qui ont formulé et donné des enseignements chrétiens et des normes pour la conduite morale et l’édification spirituelle, ils sont rares ceux qui peuvent se comparer à saint Jean Chrysostome à cet égard. Ce que saint Jean a légué à l’Église ce sont l’orthodoxie, la profondeur et la beauté de sa pédagogie, sa vie chrétienne exemplaire et son talent inégalable de prédicateur. «Ce qui a toujours imposé saint Jean aux gens à l’extérieur de l’Église est son profond amour pour les autres, le classicisme de ses œuvres littéraires et son esprit pratique”⁶⁹. Il a toujours été estimé par

⁶⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁶⁵ Bruno H. Vanderberghe, *op. cit.*, p. 78.

⁶⁶ Theodosie Athanasiu, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁷ John Heston Willey, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁸ Theodosie Athanasiu, évêque de Roman, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁹ Ioan G. Coman, *Actualitatea sf. Ioan Gură de aur...*, p. 403.

des gens de extérieur de l'Église: par le fameux rhéteur païen Libanios, par les hommes de la Renaissance, par des historiens littéraires et philologues classiques de notre temps comme Aimé Puech, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ștefan Bezdechi etc.,⁷⁰ par des moralistes, sociologues, lettrés, rhéteurs, pédagogues, etc.

La tragédie de la vie de saint Jean Chrysostome, causée par sa sincérité extraordinaire et l'intégrité de son caractère, a contribué au renom et à la gloire du saint. Il a toujours été un modèle inégalable pour les hiérarques, les professeurs de théologie, les prêtres, les candidats à la prêtrise, les moines et les fidèles.

Saint Jean Chrysostome reste le plus connu des pères grecs et l'une des plus fascinantes figures de l'antiquité chrétienne. C'est avec vive vénération qu'on évoque celui qu'on appelle dans chaque office de la divine liturgie pour qu'il nous défende et nous protège.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 403.

**IMNOGRAFIA ȘI CÂNTUL LITURGIC
ÎN TRADIȚIA SIRIACĂ.
SCURTĂ CERCETARE PRIVIND ORIGINEA,
CARACTERUL ȘI INTERACȚIUNEA ACESTORA
CU TRADIȚIA BIZANTINĂ**

Carmen FOTESCU TAUWINKL

ABSTRACT: *Hymnography and Liturgical Chant in the Syriac Tradition. Preliminary Research on Their Origin, Characteristics and Interaction with the Byzantine Tradition.* The present article explores the beginnings of hymnography and liturgical music in the Syriac tradition, trying to bring to the fore the rich exchanges with and influences it exercised upon or it received, in its turn, from the Greek world.

KEYWORDS: liturgy, hymnography, syriac, byzantine, music, Ephrem, octoechos, canon, kontakion.

Imnografia și cântul liturgic în tradiția siriacă

„Cuvântul lui Cristos să locuiască în voi cu îmbelșugare. Învățați-vă și povățuiți-vă între voi, cu toată înțelepciunea. Cântați în inimile voastre lui Dumnezeu, mulțumindu-i, în psalmi, în imnuri și în cântări duhovnicești” (Col 3,16).

Creștinismul a adoptat cântul încă de la începuturile lui, ca parte a moștenirii iudaice în celebrarea lui Dumnezeu. Evanghelia îl descrie pe Isus cântând imnuri după Cina cea de taină, mergând pe Muntele Măslinilor, iar apostolii, în misiunile lor de evanghelizare, fac același lucru, ca expresie a rămânerii în Duhul Domnului. De aceea, muzica a fost o parte integrantă a liturgiei încă de la începuturile Bisericii, continuând ca atare de-a lungul veacurilor, ca expresie a bucuriei, uimirii, preamăririi și a strigătului omenirii către Mântuitorul său.

Pe lângă cântarea psaltirii, o moștenire a sinagogii iudaice, în secolele următoare, Biserica a ajuns să-și exprime teologia sub forma imnurilor, prelucrând, contrastând sau accentuând continuitatea unor teme din Vechiul și Noul Testament și punându-le pe muzică, pentru a fi folosite în celebrările

liturgice. În acest fel a apărut un gen foarte bogat de literatură religioasă, care a sporit de-a lungul veacurilor, având valoarea unui gest ritual ce participă la proclamarea credinței Bisericii și la celebrarea tainelor dumnezeiești.

Imnografia a dobândit, pe lângă valoarea ei liturgică, și una apologetică și polemică, în același timp fiind expresia în care s-a păstrat și transmis mesajul autentic al credinței generațiilor de creștini confrunțați cu devieri de la învățătura creștină. Însă o finalitate și mai importantă a imnografiei este cea spirituală, căci în ultimă instanță ea este expresia dialogului inimii cu Dumnezeu, a pătrunderii treptate a omului în taina Celui Întrupat. Esența ei constă tocmai în răspunsul sufletului dat lui Dumnezeu, iar prezența în cadrul celebrărilor liturgice este menită să-i înalțe pe cei care participă și să-i invite să intre în misterul divin vestit în prezența lor.

Lumea orientală, și ne referim aici la tradiția siriacă, cu predilecția sa față de poezie și muzică, a realizat, încă din primele veacuri creștine, îngemănarea imnului și a cântului religios, ca expresie a credinței sale și ca parte integrantă a cultului adus lui Dumnezeu. În cele ce urmează, ne propunem o scurtă incursiune în bogata tradiție imnografică a Bisericii siriace, încercând să explorăm rădăcinile și contextul în care a luat naștere. De asemenea, vom încerca să intrăm în realitatea mult mai puțin cunoscută și, din păcate, prea puțin studiată, a muzicii liturgice siriace, unde până aproape de zilele noastre melodiile diferitelor imnuri erau încă transmise pe cale orală. Abia la începutul secolului XX s-a început notația muzicală a acestora. Vom arunca astfel o privire asupra sistemului muzical folosit, precum și asupra interacțiunilor și influențelor reciproce dintre poezia liturgică siriacă și cea grecească, precum și dintre sistemele muzicale ale celor două comunități. Dată fiind amploarea domeniului pe care-l abordăm, ne vom mărgini la o scurtă privire de ansamblu asupra principalilor creatori și inovatori de forme imnice în ambele tradiții, fără a dori o prezentare exhaustivă a contribuțiilor lor în acest domeniu, continuând cu explorarea domeniului muzicii liturgice.

Nașterea imnografiei în tradiția siriacă.

Interacțiuni și influențe reciproce greco-siriace

În imnografia bisericească

În Antichitatea târzie, Mesopotamia ni se înfățișează ca o lume de o remarcabilă creativitate artistică și literară, încă puțin explorată și necunoscută în întregime, ale cărei roade le aflăm în două domenii specifice ale culturii creștine: liturgia și literatura creștină, în special poezia. Întâlnirea dintre muzică și poezie în cadrul celebrării liturgice are, în tradiția siriacă, nu numai valoarea

unui act creator, ci se înscrie într-un context istoric marcat de proliferarea a numeroase doctrine eclectice, care hibridizează învățătura creștină cu o serie de idei și concepții păgâne.

Originile imnografiei creștine siriace sunt profund ancorate în vasta operă teologică a sfântului Efrem Sirul, în secolul al IV-lea d.Cr. Marele părinte al tradiției siriace, supranumit și „harfa Duhului Sfânt” datorită locului central pe care l-a ocupat imnul în creația sa, ca mod și expresie de a cânta experiența omului atins de iubirea divină, a dat imnului valențe multiple. Intuind valoarea pedagogică și de edificare în credință pe care acesta îl poate avea, el a făcut din imnurile sale o armă de contracarare a ereziilor care proliferau în jurul său și al comunității sale din Edesa. Mai mult, imnul devine la Efrem purtător și receptacol al adevărului lui Dumnezeu, care nu poate fi cunoscut decât ca revelație a sa, și nu ca demers omenesc care forțează intrarea minții în realitatea divină, obiectivizând-o.

Contextul în care scrie Efrem este marcat de imensa popularitate a imnurilor eretice ale bardaisaniților. Cunoscut ca fiind primul filozof siriac, care a trăit la sfârșitul secolului al II-lea și începutul celui de-al treilea, Bardaisan era un exponent influent al sincretismului din Mesopotamia secolului al II-lea, alcătuit din varii elemente, cum ar fi astrologia, gnosticismul, iudeo-creștinismul sau literatura hermetică.¹ El s-a convertit la creștinism în tinerețe și a creat o școală de filozofie care s-a bucurat o vreme de popularitate, urmând învățăturile filozofice predate în școlile din Atena și Alexandria și dezvoltând o cosmologie apropiată gnosticismului. Fiind un poet de talent, căruia tradiția îi atribuie începuturile poeziei siriace, Bardaisan a subsumat creația sa poetică învățăturii filozofico-religioase pe care o propunea adeptilor săi. Imnurile create de el, transpuse pe muzică, au devenit vehiculul acestei doctrine și au dăinuit în timp, căci mai bine de un secol mai târziu, în vremea sf. Efrem, ele se bucurau încă de o popularitate atât de mare, încât e nevoie de energia creatoare a unui poet-teolog de talia părintelui siriac pentru a fi contracarate. De la Efrem aflăm că Bardaisan a compus 150 de imnuri, imitând Psalmii lui David, iar fiul său, Harmonius, a compus muzica pentru ele:

„Căci el [Bardaisan] a plăsmuit imnuri și [le-]a amestecat cu melodii;
a compus cântece și a introdus metri
în măsuri și cantități; a împărțit cuvintele

¹ O imagine cuprinzătoare despre Bardaisan, scrierile și perioada sa ne este oferită de Han J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum/ Prakke & Prakke 1966, precum și de Eprem-Isa Yousif, *Les philosophes et traducteurs syriaques. D'Athènes à Bagdad*, Paris, L'Harmattan 1997.

și a oferit celor simpli amărăciunea laolaltă cu dulceața.

Cei bolnavi nu au ales din hrana tămăduirii.

A vrut să-l imite pe David, să se împodobească cu frumusețea lui

Să fie lăudat asemenea lui. O sută cincizeci de imnuri

a compus el...” (*Imnul împotriva ereziilor* 53. 5-6.3)²

În esență, imnurile lui Bardaisan transmiteau învățătura sa despre lume, corpul omenesc și suflet, provenind dintr-un amalgam de doctrine filozofice, gnosticism și creștinism. Dat fiind pericolul pe care astfel de melodii populare îl reprezentau pentru învățătura creștină ortodoxă, Efrem a hotărât să lupte cu adepții lui Bardaisan, folosind propriile lor arme. Mai întâi a studiat metrica alcătuită de Harmonius și, împrumutând melodiile care acompaniau poemele, le-a înlocuit pe acestea din urmă cu propriile imnuri care conțineau învățătura ortodoxă a Bisericii, cu scopul de a călăuzi comunitatea sa în credința adevărată.

Efrem a lăsat un vast număr de imnuri care nu numai că au luat ființă pentru a contracara diferitele doctrine eretice răspândite și înrădăcinate în masele populare prin intermediul melodiilor lui Bardaisan, ci au și intrat în viața liturgică a Bisericii de limbă siriacă. Ele serveau deci unui scop dublu, atât apologetic, cât și liturgic, fiind cântate de coruri de fecioare pe care Efrem însuși le instruia și le acompania la harfă.

Efrem rămâne profund prezent în tradiția liturgică a Bisericii sale până în zilele noastre, unde imnurile lui ocupă un loc central. Aceasta tradiție imnografică inserată vieții liturgice își are așadar începuturile la Efrem Sirul și va trece dincolo de granițele comunității sale, devenind un model și ajungând la o adevărată înflorire în tradiția bizantină. Formele literare cultivate de Efrem au devenit etalon în imnografia siriacă ulterioară.³ Părintele siriacă și-a arătat preferința pentru genul *madrasha*⁴, poem didactic menit să ofere instruire, îndrumare în credința Bisericii. O astfel de compoziție era împărțită în strofe și avea un refren care rezuma învățătura dată, fiind repetat de adunare. Alături de ele găsim omilii metrice, *memre*, discursuri poetice aparținând genului

² Traducere după ediția siriacă alcătuită de Edmund Beck, *Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses* (Corpus scriptorum christianorum orientalium, 169-170), Louvain, Durbecq 1957, 202-204.

³ Cf. Rubens Duval, *La Littérature syriaque* (Anciennes littératures chrétiennes 2), Paris, Lecoffre 1907, 21-24; Jean Baptiste Chabot, *Littérature Syriaque* (col. Littératures Chrétiennes de l'Orient), Paris, Bloud & Gay 1934, 30-32. Contribuția lui Efrem la dezvoltarea imnografiei creștine este subliniată în mod deosebit de Irénée Henri Dalmais, O.P., *L'Apport des églises syriennes à l'hymnographie chrétienne, L'Orient syrien* 2, 1957, fasc. 2, 243-260.

⁴ Derivat din rădăcina *drsh*, cu sensul de „a instrui”, „a explica”.

narativ, redat în versuri cu metru egal. De remarcat aici este faptul că în siriacă versul nu este alcătuit în funcție de lungimea silabelor, ci de numărul lor. Efreem folosea un vers de șapte silabe, iar acesta, cu timpul, a ajuns un metru standard, luând numele său, *mshuhtha ephremoytha* sau „metru efremian“, așa cum mai târziu i s-a adăugat metrul „iacobit“ sau *yakoboytha*, de douăsprezece silabe, folosit de Iacob din Sarugh, și metrul *balayoytha*, de cinci silabe, inventat de Balai. Altă formă poetică folosită de Efreem, deși nu pe scară largă, este poemul acrostih, *soghitha*, imn ale cărei strofe încep cu o literă a alfabetului și sunt scrise sub formă de dialog între două personaje, cum ar fi Fecioara și arhanghelul în episodul bunei vestiri sau Maria și magii la nașterea Domnului. Fiecărui personaj îi este atribuită o strofă, astfel încât, urmând cele douăzeci și două de litere ale alfabetului siriac, imnul numără în final patruzeci și patru de strofe, precedate de o scurtă introducere.

Imnurile lui Efreem s-au bucurat de mare popularitate în vremea lui, dar și mai târziu; ele au început să fie traduse în greacă chiar din timpul vieții sale, iar mai apoi în coptă, armeană, etiopiană, latină și arabă. Cele circa cinci sute, care s-au păstrat și transmis până astăzi, prezintă o mare varietate tematică. Diferenții copiiți de manuscrise le-au aranjat ulterior în colecții în funcție de tema tratată. Astfel, găsim un corpus de imnuri pe tema Crăciunului (*Imnuri la Nașterea Domnului*), exprimând uimirea făpturii în fața Întrupării lui Dumnezeu; Revelația și simbolurile lui Dumnezeu sunt subiectul *Imnurilor despre feciorie*; tipologia mielului pascal în Vechiul și Noul Testament apare în *Imnurile azimilor*, pătimirea lui Cristos – în *Imnurile răstignirii*, Învierea – în colecția cu titlu omonim, paradisul (*Imnuri despre rai*), postul (*Imnuri la Postul Paștelui*), misterul credinței (*Imnuri despre credință*), polemici împotriva păgânismului și a ereziilor (*Imnuri împotriva lui Iulian și Imnuri împotriva ereziilor*).

Imnurile integrate celebrării liturgice au păstrat indicarea melodiei pe care era interpretat în așa-numitul *rish-qala*, „cap de melodie“, așezat la începutul fiecărui imn. Iată, de pildă, câteva exemple de indicare a liniei melodice cu care se deschide o astfel de compoziție: *Imnul credinței* 10 este precedat de nota: „pe melodia trimisului dirijor“; *Imnul Nașterii* 25 se cântă pe melodia „Binecuvântată ești tu, Efrata“, iar *Imnul împotriva ereziilor* 53, „pe melodia sectei lui Bardaisan“. Aceste note indicative nu presupun, după cum ne-am fi putut imagina, nici o notație muzicală; liniile melodice sunt deja cunoscute și transmise pe cale orală, așa cum putem întrevedea din stilul concis al acestor indicații, care servesc drept *aide mémoire*, așezate la începutul imnurilor cântate în cadrul liturghiei.

Secolul al V-lea a cunoscut luptele doctrinare cristologice care aveau să despartă Biserica de limbă siriacă în două comunități, adepte ale unor cristologii aflate în conflict una față de cealaltă, și anume Biserica siriacă de răsărit și cea siriacă apuseană.⁵ Cu toate acestea, perioada dintre secolul al V-lea și al VII-lea a fost și vârsta de aur a literaturii religioase siriace, cu numeroși autori care, dincolo de barierele doctrinare, s-au întors la părinții veacului precedent, în speță Efrem Sirul, și au continuat să cultive formele literare deja impuse de aceștia. Efrem a fost un model clar pentru autori precum Narsai, în tradiția Bisericii asiriene și Iacob din Sarugh, în comunitatea siriacă ortodoxă. O scurtă incursiune istorică în perioada acestor autori se impune aici.

În anul 489, împăratul Zenon decide să închidă celebra Școală persană de la Edesa, pe motiv că promova o cristologie de influență nestoriană. Școala se va muta în Imperiul persan, la Nisibe, unde Narsai vine la conducerea ei.⁶ Opera lui poetică îl face un reprezentant de seamă al imnografiei siriace, fiind autorul a câtorva sute de imnuri, dintre care doar o parte s-au păstrat în timp. Pe lângă acestea, Narsai a mai scris omilii la diferite sărbători bisericești, impunându-se ca maestrul incontestabil al imnului în acrostih, *soghitha*, și rămânând imnograful prin excelență al Bisericii asiriene. Comunitatea siriacă ortodoxă a adoptat multe dintre imnurile sale, ca și maroniții, de altfel, și deși printr-un gest neortodox de ștergere a numelui lui Narsai și de atribuire a imnurilor sale lui Efrem, ei au recunoscut totuși valoarea de imnograf a lui Narsai.

Înalta considerație de care se bucură el în Biserica asiriană a Răsăritului își găsește un corespondent în renumele unui Iacob din Sarugh în comunitatea siriacă ortodoxă. Ambii au lăsat o operă imnografică vastă. De pildă, de la Bar? Ebroyo, marele teolog și învățat siriac din secolul al XIII-lea, aflăm că Iacob este autorul a nu mai puțin de șapte sute șazeci de *memre*, dintre care s-au păstrat mai puțin de jumătate.⁷ Ele reprezintă un impresionant comentariu poetic la Scriptură și la sărbători, o mare parte dintre ele fiind dedicate Fecioarei Maria. Atât Narsai, cât și Iacob din Sarugh au lăsat omilii poetice de mare întindere, multe dintre ele numărând câteva mii de versuri; de aceea, cele incluse în cultul liturgic au trebuit adaptate și scurtate.

⁵ Titulatura actuală este Biserica asiriană a răsăritului, respectiv Biserica siriacă ortodoxă.

⁶ Statutul Școlii din Nisibe este discutat pe larg în Arthur Vööbus, *The Statutes of the School of Nisibis*, Stockholm, ETSE 1961, și *Id.*, *History of the School of Nisibis* (Corpus scriptorum christianorum orientaliū 266; Subsidia 26), Louvain, Peeters 1965.

⁷ Cf. Irénée Henri Dalmais, *op. cit.*, 255.

În această perioadă care subîntinde aproape trei secole, între veacul al IV-lea și al VII-lea, lumea siriacă a produs nu doar o imnografie impresionantă, ci a și consacrat unele forme imnice standard, după cum am văzut în cultivarea genurilor *madrasha*, *memra* și *soghitha*. Lor li s-au adăugat altele, ca rod al confluenței dintre două tradiții creștine, cea siriacă și cea grecească. Astfel, în prima jumătate a secolului al VI-lea, într-o colecție de imnuri scrise în greacă, în care compozițiile sunt aranjate potrivit celor opt moduri în care urmau să fie interpretate, majoritatea apar sub numele lui Sever, patriarhul Antiohiei.⁸ Ele au fost traduse în siriacă de Pavel din Edessa, respectând cu grijă numărul de silabe, pentru a nu altera transcripția melodică. Prin intermediul acestor imnuri, Biserica siriacă ortodoxă se familiariza cu formele imnice grecești care alcătuiesc octoihul liturgic. Printre ele se află „troparele“, inițial scurte rugăciuni scrise în proză poetică și inserate după fiecare verset al unui psalm. Mai târziu ele au fost dezvoltate ca poeme, numărând mai multe strofe.⁹

Printre primele locuri în care se menționează prezența troparului este Alexandria, după cum se arată într-una din cele mai vechi relatări care vorbește despre obiceiul de a cânta tropare în secolul al V-lea, în bisericile cetății. *Apophthegmata patrum* istorisesc despre un anume Avva Pamvo, care l-a trimis pe unul dintre ucenicii săi la Alexandria să vândă produse ale muncii lor manuale. Acesta s-a întors după mai mult de două săptămâni, povestind cum a petrecut cea mai mare parte a zilelor și nopților într-o biserică din cetate, luând parte la celebrările liturgice și minunându-se de frumusețea troparelor cântate acolo. Întorcându-se în pustiu, inima îi era tristă, simțind că cei ce nevoiesc acolo își irosesc timpul, necântând nici tropare, nici canoane asemenea celor auzite în Alexandria. Răspunsul aspru al avvei a fost că nici o cântare sau melodie nu se potrivește pocăinței pe care monahul trebuie să o trăiască departe de lume. Acest lucru ne îngăduie să surprindem o reacție intransigentă la muzica și imnografia liturgică, venită din partea mediului monastic, ce pleda pentru o disciplină austeră.¹⁰

⁸ Cf. *ibid.*, 256 și Élias Kesrouani, *Le Bet-Gazo (Thesaurus) et l'octoïchos dans la liturgie de l'église sévérienne. Étude historique et musicologique*, Paris 1989 (teză de doctorat), 20. O recentă monografie despre viața și opera lui Sever este Pauline Allen, C.T.R. Hayward, *Severus of Antioch*, London, Routledge 2004. Lucrările sale în domeniul imnografiei sunt tratate în capitolul 3, 54-55.

⁹ Egon Welesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, Clarendon Press 1961, 171.

¹⁰ După cum arată J.-B. Pitra, *L'Hymnographie de l'église grecque*, Roma 1867, 42.

Relatarea aceasta ne arată deci că la Alexandria se cântau tropare și canoane în secolul al V-lea, semnificativ fiind faptul că Alexandria era la vremea respectivă o cetate aflată la confluența culturilor răsăriteană și apuseană. Aceasta este perioada în care au loc întâlniri rodnice ale diferitelor tradiții creștine și influențe reciproce pe care ele le exercită în domeniul imnografiei. Este cazul tradițiilor greacă și siriacă, ce se întâlnesc în Mesopotamia și Siria de nord în perioada Antichității târzii, într-un teritoriu bilingv, lucru care dă naștere unei înfloritoare creativități în domeniul imnografiei. În acest sens, este suficient să menționăm numele lui Roman Melodul în secolul al VI-lea. Născut în vestul Siriei la Homs, Roman pare să transmită influențele tradiției imnografice siriace lumii grecești.

Înainte de a pleca la Constantinopol, Roman a slujit mai mulți ani ca diacon în Siria, perioadă în care, fără îndoială, s-a familiarizat cu imnografia siriacă.¹¹ În capitala Imperiului, se impune foarte repede datorită abilităților lui poetice și muzicale, fiind creatorul unei noi forme imnice, cea a condacului. Într-o cercetare sinoptică amănunțită a formelor metrice și literare, precum și a motivelor literare în poezia liturgică greacă și siriacă din secolul al IV-lea și până în prima jumătate a secolului al VI-lea, Sebastian Brock conchide că Roman, în forma inovatoare a condacului, urmează îndeaproape modelul siriac al *madrashai*.¹² Din punctul de vedere al formei metrice, condacul este scris în strofe bazate pe principiul izosilabismului¹³ și al omotoniei.¹⁴ Precursorii lui sunt formele literare siriace, *madrasha*, *soghitha*, *memra*, toate alcătuite pe baza unui număr egal de silabe; dintre acestea, se pare că modelul cel mai potrivit pentru condac este *madrasha*. Creativitatea lui Roman constă tocmai în adaptarea acestui model la limba greacă și introducerea omotoniei, un element ce nu era specific modelului siriac. În privința tematicii și a formei literare, Roman este de asemenea influențat de Efrem și Iacob din Sarugh, cu predilecția lor pentru dialogul dramatic, foarte apreciat în Siria. Roman preia forma aceasta a dialogului poetic, respectând regulile acrostihului și împrumutând teme deja

¹¹ Despre biografia lui Roman Melodul, a se vedea José Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie byzantine*, Lille 1974, 355-365 (teză de doctorat).

¹² Cf. Sebastian Brock, *From Ephrem to Romanos. Interactions Between Syriac and Greek in Late Antiquity*, Aldershot, Ashgate Variorum 1999, 141.

¹³ Izosilabismul este principiul metric caracteristic poeziei siriace, potrivit căruia versurile care alcătuiesc o strofă au același număr de silabe. Roman Melodul îl preia și îl introduce în imnografia greacă.

¹⁴ Omotonia este principiul metric introdus în versificație, bazat pe utilizarea aceleiași tip de accent, și nu pe cantitatea vocalică.

consacrate, precum dialogul dintre Adam și Eva, Avraam și Sara, despre jertfa lui Isaac, Ilie și văduva din Sarepta, Fecioara Maria și arhanghelul Gabriel, Maria și Iosif, moartea și Satan pe tema mai largă a răstignirii și a coborârii lui Cristos la iad.

O dată cu Roman constatăm o întâlnire rodnică între imnografia siriacă și cea greacă, într-un stadiu incipient al influenței siriace și al transmiterii formelor metrice și al motivelor literare spre literatura liturgică grecească. Nici cealaltă direcție nu trebuie exclusă sau negată, și anume că autorii siriaci au folosit motive și forme literare grecești și, la rândul lor, au cunoscut influențe din partea tradiției imnografice grecești. Avem în vedere aici autori precum Ioan din Damasc, Cosma – fratele său adoptiv – Andrei Cretanul, toți călugări care au scris în greacă, născuți pe teritoriul Siriei, la Damasc, familiarizați cu cultura și tehnicile literare grecești. Datorită lor, imnografia grecească a intrat în epoca ei de aur, aducând inovații care au rămas încă de atunci puternic fixate în oficiul liturgic bizantin, dar și în liturgiile siriace de diferite rituri.

Dacă Roman introduce noua formă imnică a condacului în imnografia bizantină, Andrei Cretanul are meritul de a fi adus o altă inovație în acest domeniu, cea a „canonului“, un nou gen de cântare liturgică. O dată cu aceasta începe ultima perioadă a imnografiei bizantine, la sfârșitul secolului al VII-lea. Canonul numără până la nouă părți, numite ode, fiecare alcătuită din trei până la șase strofe, modelate după prima, numită „irmos“, aceasta însemnând că toate respectă același număr de silabe și au accentele așezate la fel ca în irmos.

Trei centre diferite au cultivat acest tip de compoziție în secolul al VII-lea, și anume Mănăstirea sfântului Sava de lângă Ierusalim, Mănăstirea Studion de lângă Constantinopol și mănăstirile grecești din Sicilia și sudul Italiei.¹⁵ Cea dintâi i-a reunit pe cei trei mari imnografi ai Bisericii, Ioan din Damasc, Cosma și Andrei Cretanul, toți monahi la sfântul Sava. Aici și-a elaborat Andrei canonul care a intrat în cultul liturgic al Bisericii sale și nu numai. El a compus mai multe astfel de canoane, unele de întindere considerabilă, dar piesa lui de rezistență rămâne Canonul cel mare, un imn de pocăință cântat în postul mare, alcătuit din două sute cincizeci de tropare.

După Andrei, canonul a continuat să fie cultivat de autori de renume. Ioan din Damasc, apărătorul ortodoxiei în timpul marilor controverse iconoclaste din secolul al VIII-lea, era și un celebru scriitor de imnuri. Remarcabil printre lucrările sale este Canonul pascal, un imn de biruință ce

¹⁵ Cf. Joseph Absi, *Le chant de l'église melkite. L'Hymnographie grecque et ses versions syriaque et arabe. La relation texte-musique*, Beyrouth & Jounieh, Éditions St Paul 1990, 45.

recapitulează misiunea de răscumpărare a lui Cristos pe pământ, de la Întrupare până la pătimire și Înviere.

De la începutul secolului al IX-lea, centrul imnografiei bizantine se mută la Mănăstirea Studion de lângă Constantinopol, cunoscută pentru recitarea neîntreruptă a Oficiului, zi și noapte. Teodor Studitul și fratele său, Iosif, au început o pagină nouă în istoria condacului, perfecționând expresia poetică a lui Roman și cultivând noua formă a canonului, introdusă de Andrei Cretanul. Ei au colaborat, scriind un mare număr de imnuri și pentru Triod. Imnografia bizantină a fost continuată apoi în mănăstirile din Sicilia și sudul Italiei, în secolul al XI-lea. Creșterea ei se întinde pe o perioadă de șase veacuri, începând cu a doua jumătate a secolului al V-lea și până la sfârșitul secolului al XI-lea, când autoritățile bisericești nu au mai acceptat introducerea de noi forme poetice în liturgie. Așadar, a cunoscut o istorie împărțită în două mari perioade, fiecare dintre ele marcată de introducerea unei noi forme imnice: condacul, urmat de canon.

Această scurtă incursiune în istoria și formele principale ale imnografiei bizantine nu este o simplă divagație de la tema centrală a acestui articol. Dimpotrivă, ne ajută să avem o privire de ansamblu mai cuprinzătoare asupra fenomenului imnografiei creștine, ce-i drept, prea vastă pentru a fi cuprinsă dintr-o singură privire. Uitându-ne la creația imnografică în cadrul celor două comunități creștine, siriacă și greacă, observăm că ea nu s-a dezvoltat în mod izolat într-o tradiție față de alta, ci dimpotrivă, au existat interacțiuni rodnice și schimburi între ele. Specialiștii în imnografie creștină, atât bizantiniști, cât și orientaliști, concordă asupra faptului că nașterea imnografiei creștine trebuie căutată în Palestina și Siria. Să ne amintim că marea tradiție liturgică bizantină este de origine antiohiană, iar influența siriacă în dezvoltarea literaturii, liturgiei și poeziei creștine nu poate fi trecută cu vederea.

De asemenea, rolul lui Efrem Sirul în imnografie nu poate fi neglijat, traducerea multora dintre imnurile lui în greacă, deja din timpul vieții, exercitându-și influența asupra dezvoltării de mai târziu a imnografiei grecești. Multe studii au fost dedicate clarificării relației dintre Roman Melodul, „cel mai mare poet al Evului mediu grecesc”¹⁶, și Efrem Sirul, influența acestuia din urmă ieșind la iveală nu doar în privința adoptării aceleiași forme poetice pe care a consacrat-o Efrem în imnografia siriacă a secolului al IV-lea, ci și în

¹⁶ Cf. Dimitri Conomos, *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant*, Brookline, Hellenic College Press 1984, 16.

privința parafrazării unor pasaje din omiliile părintelui siriac și a cultivării acelorși teme.¹⁷

Influența imnografilor din tradiția siriacă asupra celor greci în această perioadă este resimțită în domeniul formelor metrice (condacul este, de fapt, *madrasha* siriacă, prin intermediul căreia pătrunde în imnografia greacă principiul izosilabismului), al formei literare (dialoguri între diferite personaje biblice, care au precedat și dramele medievale de mai târziu în Occidentul latin, avându-și originea în altă varietate a imnului siriac, *soghitha*), precum și al temelor literare adoptate. Ca regiune bilingvă, Siria era tărâmul influențelor reciproce și al interacțiunii în domeniul imnografiei; aici și-au avut rădăcinile marii imnografi ai tradiției grecești, care au introdus noi forme imnice mai târziu, completând efortul creator al unui Roman Melodul. Andrei Cretanul, Ioan din Damasc și Cosma, inovatorii imnografiei grecești, au avut un impact și asupra tradiției siriace, așa cum o făcuse aceasta prin Efrem în secolul IV și mai târziu.

Direcția inversă a influențelor imnografice, dinspre tradiția greacă spre cea siriacă poate fi urmărită începând cu secolul al VI-lea, când tradiția îi atribuie lui Sever, patriarhul Antiohiei, prima culegere de imnuri dedicate marilor sărbători ale anului bisericesc pentru Biserica siriacă ortodoxă. Tradusă în siriacă în secolul al VII-lea, culegerea introduce în tradiția comunității siro-ortodoxe așa-numitele *qonune iawnoye*, „canoanele grecești“, cele scrise de Andrei Cretanul, Ioan din Damasc, Cosma și altele, care au rămas încă de atunci în cultul liturgic siriac. Imnografia, deși tărâm rodnic de influențe și creativitate pentru cele două tradiții creștine, nu este însă singurul domeniu în care s-au întâlnit ele. Alte interacțiuni se manifestă și în cazul muzicii liturgice, pe care vom încerca să le explorăm în continuare.

Cântul liturgic în tradiția creștină siriacă

În imnografia creștină, cuvintele și muzica formează un întreg armonios orientat spre un scop spiritual: preamărirea lui Dumnezeu, constituirea unui act de cult și exprimarea misterului credinței. Ambele componente ale imnografiei creștine trebuie să rămână transparente față de misterul pe care-l proclamă, ele neconstituindu-se exclusiv ca experiență estetică, ci fiind în permanență orientate către vestirea unui Subiect Infinit. Ca orice alt element din lumea noastră, cuvântul și muzica au valoare ambivalentă, putând fi ușor

¹⁷ O cercetare amănunțită a relației dintre Roman și Efrem a fost întreprinsă de Sebastian Brock în *op. cit.*, dar și de Irénée Henri Dalmais, *op. cit.*, 258-260 și Egon Welesz, *op. cit.*, Oxford, Clarendon Press 1961, 187-190.

manipulate pentru a deveni vehiculul unor concepții contrare mesajului creștin. Efreem Sirul era conștient de lucrul acesta în lupta sa împotriva bardaisaniților, iar experiența sa dezvăluie rolul și puterea pe care le pot avea muzica și poezia în transmiterea adevărului sau dimpotrivă, a deformării lui.

Poezia poartă, prin natura ei, o pronunțată încărcătură muzicală. În poezia liturgică, de pildă, însăși structura ei dă naștere muzicalității. Caracterul strofic al imnografiei siriace servește și anunță linia melodică ce o însoțește. Incursiunea în istoria cântului liturgic în tradiția siriacă nu este însă lipsită de dificultăți, dat fiind faptul că izvoarele primare nu au fost încă studiate până acum în totalitatea lor. Ele se află încă în manuscris, fiind necesară mai întâi publicarea lor în ediție critică. Mai mult, o dificultate și mai mare o reprezintă faptul că practica interpretării cântărilor liturgice din memorie, cântări ale căror melodii s-au transmis din generație în generație pe cale orală, face aproape imposibilă cercetarea evoluției muzicii liturgice în această tradiție.¹⁸ În lipsa unui sistem de notație muzicală, multe dintre numeroasele melodii liturgice s-au pierdut în timp, necesitatea transpunerii lor pe note concretizându-se destul de târziu.¹⁹

Însă un element complet ignorat, care ar merita investigat și care ne-ar putea furniza o mulțime de informații cu privire la muzica liturgică în tradiția siriacă, ar fi studiul mai aprofundat al rolului punctelor diacritice în scrierea siriacă. Până în prezent ele au fost investigate din punct de vedere gramatical, arătând valoarea lor în vocalizarea unui text și lecturarea lui corectă. Prea puțin însă s-a pus problema unei alte valențe pe care o pot avea, și anume aceea muzicală. De pildă, o gramatică scrisă în secolul al XIII-lea de marele învățat și autor prolific, Bar? Ebroyo, descrie nu mai puțin de patruzeci de astfel de puncte diacritice, al căror nume indică rezonanța sau inflexiunea pe care trebuie să o adopte vocea în

¹⁸ Cf. J. Parisot, *Essai sur le chant liturgique des Églises orientales*, *Revue de l'Orient chrétien* 3, 1898, 222. Rezultatul acestei cercetări în domeniul muzicii liturgice a Bisericii orientale este inclus și în *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol și H. Leclercq, vol. III. 1, Paris 1907-1953, 277-282.

¹⁹ De altfel, printre primii care au sesizat această necesitate au fost specialiști în liturgică și muzică religioasă din afara tradiției siriace; de remarcat este efortul benedictinului Dom Jules Jeannin, care publică și face accesibile multe dintre melodiile liturgice siriace însoțite de notație muzicală, în lucrarea sa *Méodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, vol. 1 – *Méodies syriennes I: Introduction musicale* și vol. 2 – *Méodies syriennes II: Introduction liturgique et recueil de méodies*, Paris – Beyrouth, Leroux, Imprimerie catholique 1924-1929. Un dezavantaj al lucrării sale îl reprezintă faptul că el folosește notația muzicală occidentală, care nu redă în totalitate caracterul oriental al melodiilor liturgice, eliminând adesea ornamentele.

rostire sau, mai degrabă, în cânt. O astfel de expunere a diferitelor modulații indicate de punctele diacritice nu mai ține exclusiv de domeniul gramaticii, cât de cel al retoricii și al muzicii.²⁰

În privința muzicii liturgice, tradiția siriacă folosește sistemul muzical modal, de opt glasuri sau tonuri, cunoscut sub numele de „octoih”. Originea acestuia, asupra căreia ne vom opri în cele ce urmează, a fost îndelung dezbătută, mai multe teorii fiind propuse. Dar înainte de a porni la prezentarea acestora, trebuie menționată polisemia termenului de „octoih”, utilizat pentru a denumi trei realități distincte, deși înrudite între ele. În primul rând, cuvântul desemnează cele opt moduri (glasuri) canonice adoptate în cântul bisericesc; în al doilea rând, este vorba despre octoihul imnografic, adică organizarea textelor liturgice în opt grupe, potrivit glasului în care sunt interpretate și, în al treilea rând, cuvântul denumește cartea liturgică ce conține aceste texte aranjate astfel.²¹ În cele ce urmează, vom discuta relația dintre octoihul imnografic și sistemul muzical omonim, din punctul de vedere al originii lor în timp, trecând în revistă diversele ipoteze avansate cu privire la ele, unele argumentând în favoarea originii orientale, altele pledând în favoarea unei influențe grecești, hotărâtoare și clare, asupra cântului liturgic siriac.

Pornind de la analiza culegerii de imnuri atribuite lui Sever, patriarhul Antiohiei în secolul al VI-lea, și observând gruparea acestora în funcție de modul muzical în care urmau să fie interpretate, redat în marginea textului cu ajutorul literelor alfabetului, Jules Jeannin și Julien Puyade au susținut teza existenței octoihului ca sistem muzical modal în tradiția siriacă, încă din vremea lui Sever, așadar din secolul al VI-lea. Lui i se atribuie rolul de a fi elaborat sistemul de opt moduri pentru Biserica sa.²² Cu alte cuvinte, potrivit acestei teorii, sistemul muzical în opt moduri (glasuri) precede octoihul imnografic, aranjamentul liturgic al imnurilor realizat de Sever fiind impropriu considerat un octoih imnografic.²³

²⁰ Élias Kesrouani atrage atenția asupra acestui aspect neglijat până acum al explorării mai aprofundate a utilizării punctelor diacritice în scrierile siriace ca posibilă indicație muzicală, *op. cit.*, 31-39.

²¹ Élias Kesrouani, *op. cit.*, 69-70 și Aelred Cody O.S.B., *The Early History of the Octoechos in Syria, East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, eds. Nina G. Garsoïan, Thomas F. Mathews, Robert W. Thomson, Washington, D.C.R., Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1982, 89, atrag atenția asupra sensurilor diferite ale cuvântului, care trebuie precizate pentru a evita echivocul.

²² Cf. Dom Jules Jeannin & Dom Julien Puyade O.S.B., *L'Octoëchos syrien*, I. Étude historique, *Oriens Christianus* 3, 1913, 87-93 și Jules Jeannin, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, vol. 1 – *Mélodies Syriennes I: Introduction musicale*, 88-93.

²³ *Ibidem*, 91.

Ipoteza aceasta pleacă de la analiza unui manuscris siriac din secolul al XI-lea, care menționează în titlu și în colofon numele lui Sever și în care imnurile sunt grupate în funcție de opt moduri; de aici și până la expresia „octoihul lui Sever” nu a mai fost decât un pas.²⁴ Așadar, potrivit celor doi benedictini, octoihul se naște în tradiția siriacă și destul de timpuriu, în secolul al VI-lea.

Împotriva acestei teze se situează o alta care avansează originea grecească a octoihului, evidențiind rolul sf. Ioan din Damasc în elaborarea acestuia în ultima parte a secolului al VIII-lea și începutul secolului al IX-lea, deși din nou tradiția îi atribuie acest lucru.²⁵ Dacă într-adevăr el a lucrat la rearanjarea textelor innografice potrivit sistemului de opt glasuri, este destul de incert rolul său în dezvoltarea octoihului muzical.

Un element care nu poate fi ignorat în discuția despre octoih îl reprezintă și formarea calendarului liturgic, având la bază săptămâna de șapte zile, recapitulată în cea de-a opta zi, a duminicii, și aranjarea lecturilor și a textelor innografice pentru celebrările liturgice. O mărturie importantă în acest sens este oferită de o serie de manuscrise liturgice aparținând tradiției siro-ortodoxe, datând de la începutul secolului al IX-lea, în care există doar șapte, și nu opt moduri pentru aranjarea lecturilor și a imnurilor. În schimb, manuscrisele liturgice începând cu secolul al XI-lea menționează în mod explicit opt moduri. Cei care au studiat aceste manuscrise au conchis că heptaihul, și nu octoihul, se află în uz în tradiția siriacă până în secolul al XI-lea, când se observă introducerea celui de-al optulea mod.²⁶ Probabil că octoihul s-a dezvoltat prin extensie din heptaih, sistemul muzical care pare să-l preceadă până în Evul mediu.

Rămâne însă neelucidată întrebarea cu privire la originea siriacă sau greacă a octoihului. Între cele două ipoteze menționate mai sus, cea greacă pare mai plauzibilă chiar și prin simpla intrare în vocabularul siriac a cuvântului grecesc *êchos*, pentru a denumi conceptul de mod. Dacă fundamentele teoretice ale sistemului muzical folosit în context liturgic trimit la cultura greacă, nu putem spune același lucru despre melodiile liturgice, care par mai degrabă să aparțină unui fond comun comunităților de creștini siriaci și greci care se întâlneau pe teritoriul plin de confluențe al Siriei și Mesopotamiei. Aelred Cody vorbește

²⁴ Ușurința cu care Sever este transformat în părintele octoihului este supusă examenului critic de către Aelred Cody, *op. cit.*, 90-91.

²⁵ Jeannin pune în discuție ipoteza aceasta care-i atribuie sf. Ioan din Damasc formarea octoihului muzical și innografic, recunoscându-i mai degrabă meritul de reformator liturgic, *ibid.*, 86-87.

²⁶ Cf. Aelred Cody, *op. cit.*, 94-97.

despre rodul unei „căsătorii fericite” între tradițiile greacă și siriacă în privința muzicii liturgice, admițând întrepătrunderea lor și în domeniul muzical.

Această scurtă incursiune în domeniul vast al cântului liturgic și al imnografiei ne îngăduie să surprindem o amplă activitate creatoare, cu fertile schimburi și influențe reciproce între două comunități, siriacă și bizantină, dincolo de, și chiar în pofida conflictelor dogmatice care le dezbinau. Muzica și poezia par să aibă puterea de a depăși diferențe de natură doctrinară, concentrând eforturile umane în direcția unui tărâm unde tradițiile se pot întâlni, și anume acela al celebrării tainei lui Dumnezeu. Chiar dacă răspunsurile și ipotezele formulate aici nu sunt finale, rămânând multe necunoscute din cauza lipsei de acces la izvoare primare, aflate încă în manuscris în cazul tradiției siriace, sperăm că am reușit măcar să subliniem faptul că nașterea și creșterea unei tradiții, indiferent că este una de natură imnografică, liturgică sau muzicală, nu se realizează într-o izolare completă sau autonomie față de cea a unei alte comunități. Explorarea interacțiunilor lor poate fi un teren mult mai generos de aflare a răspunsurilor decât o căutare unilateral ancorată într-o direcție unică.

CELULELE STAMINALE ȘI CLONAREA UMANĂ – NOI FORME DE A CĂUTA NEMURIREA TRUPEASCĂ

Andrei Claudiu HRIȘMAN

RIASSUNTO. Le cellule staminale e la clonazione umana – nuovi tentativi per trovare l’immortalità terrena. Nella società attuale, spesso chiamata „liberale e democratica” noi siamo i testimoni di un nuovo mondo senza Dio che pian piano si trasforma in un luogo disumano.

I valori morali non sono gli stessi per tutti e l’immoralità è un concetto quasi astratto perché oggi si compiano degli atti immorali che sono considerati „atti di diritto” col valore etico relativizzato fino all’estremo non essendo più considerati peccati.

L’immortalità corporea si è trasformata in un mito per il quale molti sono disposti a sacrificare tutto quello che ieri era ancora considerato un valore inatacabile e universale.

Le cellule staminali embrionali o adulte, la clonazione umana riproduttiva o terapeutica sono soltanto mezzi per arrivare allo scopo già enunciato: una vita terrestre senza fine o senza invecchiamento.

In confronto a questi problemi ci vediamo costretti a riconoscere la nostra capacità ridotta di esaurire tutti gli aspetti che toccano questo ambito della bioetica, ma speriamo che il nostro discorso non rimarrà teorico, ma susciterà un dibattito inter-disciplinare autentico e senza interessi oscuri.

PAROLE CHIAVE: Bioetica; cellule staminali embrionali; cellule staminali „adulti”; clonazione umana riproduttiva; clonazione umana terapeutica; il mito del corpo perfetto.

I. Introducere

I.1. Definirea celulelor staminale

Celulele staminale sunt celule pluripotente din care se formează toate organe interne precum și celelalte țesuturi ale corpului uman în cadrul dezvoltării intrauterine, dar le regăsim și în diferite zone ale organismului uman „adult” unde au rolul de „reîmprospătare” a anumitor țesuturi și organe,

asigurând astfel buna lor funcționare¹.

Primele sunt cunoscute sub numele de „celule staminale embrionare”, iar cele din urmă ca „celule staminale adulte”, chiar dacă unii specialiști optează pentru o nomenclatură mai apropiată de rolul lor, și anume, „celule staminale somatice” sau „celule staminale specifice unui anumit țesut”².

I.2. Definierea clonării

Clonarea este formarea/ crearea a două entități biologice identice³, iar clonarea umană se poate realiza atât prin transferul nucleului unei celule umane somatice într-un ovul căruia i-a fost îndepărtat nucleul, cât și prin divizarea unui embrion la scurt timp după începutul existenței sale. Cea de-a doua procedură este întâlnită și în natură și conduce la nașterea de gemeni monozigotici⁴, dar, datorită tehnicilor de fecundarea artificială ea poate fi realizată și în laborator. Prima tehnică aminitită face posibilă „reproducerea asexuală”⁵.

Există două „tipuri” de clonare umană, în funcție de scopul cu care este realizată:

- clonarea reproductivă – presupune aducerea la lumina zilei a unei noi ființe umane;

- clonarea „terapeutică” – urmărește crearea unor embrioni/ fetuși care ulterior sunt distruși pentru prelevarea de celule staminale/ țesuturi/ organe perfect compatibile cu „donatorul materialului genetic” și realizarea unui transplant.

II. Celulele staminale și clonarea umană – noi încercări de a dobândi nemurirea trupească?

II.1. Premisele unei mentalități ultra-liberale

Dacă societatea contemporană ar recunoaște că în spatele celulelor umane ce fac posibilă existența noastră ca ființe biologice există un Dumnezeu transcendent, cu siguranță viața în societatea postmodernă ar fi cu totul alta⁶. Din păcate, suntem membrii unei societăți pentru care materialismul și palpabilul sunt primordiale, iar credința în viața de dincolo de moarte este remodelată și transformată în credința conform căreia fiecare dintre noi este proprietarul de drept al propriului corp și astfel poate dispune de el după bunul

¹ Ventura 2007, p. 53.

² Vescovi 2005, p. 77.

³ Mazzoni 2007, p. 17.

⁴ Neri 2001, p. 51-52; Seidel 2004, p. 449.

⁵ Seidel 2004, p. 447.

⁶ Facchini 2008, p. 12.

plac, mai mult, trebuie să îl „repare” cu orice preț și să încerce să fenteze cât mai mult moartea.

Viața propriu-zisă ce sălășluiește într-un corp uman nu are o valență morală în propria ei existență, este adevărat, dar, cu siguranță, viața unui om este cu mult mai mult decât buna funcționare a celulelor sale sau faptul că în componența lui se află miliarde de celule sau doar una singură.

Pe fondul răsturnării valorilor, ce pare a fi mult mai dramatică în societățile democratice⁷, dar și al relativizării absolute ce oferă o „libertate” nelimitată individului postmodern, evoluționismul ideologic nu ne lasă să privim dincolo de aspectul biologic. Această ideologie, aparent esoterică și științifică deopotrivă, aplică regulile evoluționismului științific în alte sectoare ale vieții umane, cum este cultura⁸, dar și dezvoltarea societății, și este cu siguranță fața cealaltă a fanatismului religios care contraatacă periculos atât pentru integritatea noastră sufletească, cât și pentru cea corporală, nelăsându-ne să vedem armonia dintre material și spiritual, reducând întregul discurs la un dogmatism sfidător și, uneori, de-a dreptul eretic pentru însăși religia lor.

Pentru darwiniști⁹ omul rămâne o simplă coincidență a unei naturi favorabile¹⁰, iar conștientizarea acestei proveniențe umile vrea să justifice exmatricularea sufletului din vocabularul comun precum și progresul de dragul progresului, indiferent de costuri sau de victimele ce cad pradă „selecției naturale”.

În această perspectivă a omului privat de esența divină ce îl alcătuiește, acceptarea conceptului de „corp – proprietate privată a persoanei” este un lucru firesc, chiar dacă nu justificat, iar libertatea de a dispune după propria voință de propriul corp¹¹ sau de al celor care nu mai sunt considerate persoane – chiar

⁷ Într-una dintre scrisorile sale către Andrei Pleșu (datată 02.06.1977 și publicată în *Ioan Petru Culianu: Omul și opera*, coord. Sorin Antohi, Ed. Polirom, Iași 2003, p. 93), Ioan Petru Culianu amintește de această posibilitate ca „misticismul orgiastic (confuzia valorilor) să fie mai specific democrațiilor”. Chiar dacă nu este scopul nostru să analizăm poziția autorului referitor la această afirmație, ne vedem nevoiți să recunoaștem că în ultimele decenii valorile tradiționale au fost înlocuite cu pseudo-valori, democrația fiind, probabil, doar câmpul prielnic ca acest lucru să se realizeze mult mai simplu, în numele libertății democratice, chiar dacă astfel sunt suprimate valori ce nu țin nici de culoarea regimului, nici de cea a pielii, pentru că sunt universale și imuabile.

⁸ Facchini 2008, p. 65-66.

⁹ Trebuie să precizăm că acceptarea teoriei evoluționiste nu implică neapărat apartenența la categoria „darwiniștilor” la care ne referim, dar încadrăm în categoria acestora pe cei pentru care bariera dintre știință și ideologie a fost de mult transgresată.

¹⁰ Facchini 2008, p. 9.

¹¹ Palazzani 2002, p. 71.

¹² Palazzani 2002, p. 10.

dacă aparțin speciei umane – este un drept inviolabil câștigat cu preț de sânge și vot democratic.

Postmodernismului îi lipsește o valoare imuabilă, îi lipsește Dumnezeu pe care l-a abandonat pentru că nu corespundea logici științifice, pentru că nu se încadra în standardele de calitate impuse de marii gânditori ai omenirii. Îi lipsește o antropologie sănătoasă, o adevărată justificare a eticii și a dreptului, pentru că toate acestea sunt incompatibile cu „provizoriul, accidentalul, schimbabilul, nimic nefiind necesar, substanțial, permanent, stabil”¹².

În Egiptul antic, cu mai bine de patru milenii în urmă, se putea bucura de viața de apoi doar regele, iar prin mijlocirea lui cei care au construit piramidele: „Existența postumă în ceruri a rămas privilegiul exclusiv al regelui, dar și nobilii construiau morminte astfel încât să-și poată continua existența pământească după moarte și, adesea, împrumutau ceva din imortalitatea monarhului.” Ulterior a avut loc o democratizare a credințelor funerare și puteau spera și săracii la o existență postumă în Câmpul trestiiilor unde puteau cultiva o bucată de pământ.¹³

Câți dintre contemporani se mai gândesc măcar la posibilitate existenței unei vieți de apoi, ca să nu cerem o credință autentică? Dar câți cred că trebuie să faci orice ca să îți prelungești viața corporală, dacă se poate, pentru eternitate? Câți nu apelează la pseudo-medicina¹⁴ care nu urmărește vindecarea, ci îmbunătățirea artificială a caracteristicilor corporale?

Spre deosebire de egiptenii care căutau nemurirea dincolo de existența pământească, contemporanii își caută nemurirea corporală prin mijloacele medicinei moderne ne-terapeutice, la care au acces nelimitat cei bogați, iar ceilalți fac sacrificii sau compromisuri doar de dragul unei operații estetice sau a vreunui tratament menit să păcălească moartea sau bătrânețea.

Mitul „corpului perfect”¹⁵ este vinovat de această anomalie socială în care se investesc o mare parte din resursele omenirii pentru îmbunătățirea unor corpuri ce oricum sunt muritoare, în timp ce în multe colțuri ale lumii se mai moare pentru boli de mult eradicate până și din mentalitatea colectivă a țărilor „dezvoltate”.

¹³ Culianu 2002, p. 108-109.

¹⁴ Nu afirmăm că noile descoperiri din domeniul medical sunt invenții demonice și nici nu stabilim care este limita între medicină și „service-ul uman de tuning”.

¹⁵ Odată cu desacralizarea societăților occidentale – nici cea română nu face excepție – a fost re-creat mitul „perfecțiunii corporale” în care prin perfecțiune nu se mai înțelege armonia naturală și sănătatea corporală și psihologică, ci încadrarea „carcasei” umane în anumite standarde arbitrar impuse de o societate pentru care moda este un nou zeu.

II.2. Celulele staminale – un pas spre elixirul tinereții fără bătrânețe?

Medicina contemporană urmărește dezvoltarea și folosirea unor tratamente regenerative¹⁶, printre care putem include și folosirea de celule staminale, însă trebuie să facem o clară distincție între cele două categorii de celule staminale a căror utilizare implică valențe morale ce nu pot fi neglijate și nici tratate cu aceeași monedă.

II.3. Celule staminale „adulte”

Celule staminale adulte se găsesc în diferite părți ale organismului uman și au rol regenerativ al respectivelor țesuturi. Anumite celule staminale, cum sunt cele aflate în sângele cordonului ombilical, pot fi „recuperate” ușor și stocate în adevărate „bio-bănci”, pentru ca mai apoi să poată fi utilizate în diverse tratamente clinice, mai ales că acestea par a nu provoca fenomenul de respingere pe care îl întâlnim în cazul transplantului „tradițional”. De cealaltă parte, chiar dacă de mai bine de treizeci de ani au loc cercetări pe celule staminale embrionare, nu se cunoaște încă nici un tratament clinic care să utilizeze astfel de celule¹⁷.

Angelo Vescovi, unul dintre experții în celule staminale, afirmă în ultima sa lucrare: „Mă înspăimântă miopia celor ce văd în transplantul celular unica soluție în fața bolilor degenerative, a celor care neglijează studiul mecanismelor subtile, delicate, pe care natura le-a pus la punct în milioane de ani (se referă la celule staminale „adulte”). În schimb, acestea sunt cele care zilnic, cu răbdare, reconstruiesc organismul nostru, acestea sunt secretul unei vieți mai lungi și mai sănătoase (fără a deranja imortalitatea), sunt tratamentul care se naște înăuntrul nostru”¹⁸.

În cazul celulelor staminale prelevate din cordonul ombilical trebuie să medităm asupra moralității congelării lor pentru o eventuala utilizare de către „proprietarul” lor sau datoria morală de a-l dona pentru cei care astăzi au nevoie de aceste celule pentru a putea supraviețui. Putem vorbi de un egoism al părinților care decid să păstreze pentru proprii lor copii aceste celule sau donarea acestuia este doar un gest de generozitate și altruism care nu poate fi cerut tuturor? Din punct de vedere juridic, categoric nu putem vorbi de obligativitatea donării sau păstrării.

Unii sunt de părere că folosirea acestuia exclusiv de către persoana căreia îi aparține „este un non sens care favorizează înmulțirea bio-băncilor private

¹⁶ Vescovi 2005, p. 84.

¹⁷ Mazzoni 2007, p. 19.

¹⁸ Vescovi 2005, p. 102.

și specula folosind aceste celule fără perspective terapeutice realiste”, pe când „recoltarea și conservarea în structuri publice oferă avantajul creării unei rezerve ample de celule staminale disponibile pentru toți bolnavii, inclusiv donatorii și consanguinii lor”¹⁹.

Și la noi în țară există mai multe firme care oferă servicii de conservare a sângelui prelevat din cordonul ombilical (implicit a celulelor staminale), însă doar o singură bio-bancă publică²⁰. Numărul unităților de sânge placentar păstrate pentru un eventual auto-transplant este net superior celor aflate în administrarea publică, opinia publică privind cu scepticism și neîncredere decizia celor care donează cordonul ombilical în defavoarea păstrării pentru propriul copil²¹.

Nu doar celule staminale recuperate din sângele cordonului ombilical pot fi folosite pentru tratarea diferitelor boli, ci și celule staminale „adulte” ale măduvei osoase care sunt deja utilizate în tratamentul clinic ortopedic, dermatologic și oftalmologic²², iar cercetătorii sunt optimiști în privința folosirii și a altor tipuri de celule staminale „adulte” în tratamentul unor boli precum Parkinson, Alzheimer etc.

Folosirea celulelor staminale „adulte” nu implică probleme morale prin însăși folosirea lor, ci, eventual, datorită circumstanțelor în care sunt folosite sau nu. Din punctul nostru de vedere, părinții care refuză donarea cordonului ombilical, preferând distrugerea lui sau conservarea în bio-bănci private, săvârșesc un act imoral și irațional, mai ales cei din prima categorie.

II.4. Celule staminale embrionare

Aceste celule se obțin prin distrugerea embrionului la maxim 14 zile de la formarea sa prin prelevarea celulelor sale interne, denumite „celule staminale embrionare” și care, teoretic, ar putea fi „reprogramate” în laborator pentru a se transforma în orice tip de țesut uman, datorită capacității lor ilimitate de a se transforma în orice tip de celulă²³, atâta doar că, datorită fenomenelor epigenetice existente în aceste celule, nu suntem încă

¹⁹ Carbone 2007, p. 80.

²⁰ Și aceasta în cadrul unei bio-bănci private.

²¹ „Clujeanca Ramona Popa este prima mămică din România care a decis să doneze, la naștere, sângele din cordonul ombilical al bebelușului său. Femeia știe că viața copilului său ar putea fi salvată la un moment dat, dacă va avea probleme de sănătate. Celulele stem din sângele placentar sunt folosite pentru tratarea unor boli foarte grave, cum ar fi leucemia.” (http://www.realitatea.net/o-clujeanca-de-33-de-ani-este-prima-donatoare-de-celule-stem-din-romania_373116.html).

²² Ventura 2007, p. 58.

²³ Neri 2001, p. 47.

capabili să facem acest lucru.

Un alt aspect pe care trebuie să îl avem mereu în minte când vorbim de celulele staminale embrionare este acela că avem de a face cu celule care odată transplantate într-un organism uman acționează precum orice alt țesut sau organ transplantat²⁴. În aceste condiții putem vorbi de incompatibilitatea dintre donator și pacient, dar și de efectul imunologic de respingere ce se datorează nerecunoașterii celule staminale embrionare transplantate ca fiind proprii corpului, acesta creând anticorpi mențiți să le distrugă²⁵. Celule staminale „adulte” nu pun în schimb astfel de probleme tehnice deoarece sunt prelevate de la persoana bolnavă și apoi „reprogramate” în laborator înainte de a fi auto-transplantate și recunoscute de gardienii vigilenți ai sistemului imunitari precum celule proprii²⁶.

II.5. Statutul embrionului uman

De dragul unei științe iresponsabile²⁷ și al progresului justificat prin potențialul curativ al unor tratamente care încă nu există, suntem puși în situația de a asista neputincioși la formarea unei mentalități în care embrionul nu este încă o persoană umană, ci doar o masă de celule umane fără drepturi și cu proprietari de drept: femeia și bărbatul care l-au „comandat”.

Dar aceeași știință „ne-a dovedit fără dubiu că ceea ce pare o grămăjoară de celule este de fapt o viață umană într-unul dintre stadiile sale de existență, toate unice”²⁸.

În fața unei astfel de dovezi nu putem să refuzăm unica posibilă concluzie a unui dat de fapt: există anumite interese mai mult sau mai puțin vizibile ce conduc la nerecunoașterea demnității umane a embrionului și astfel fac posibilă manipularea și distrugerea lui, joaca de-a Dumnezeu, dar un Dumnezeu limitat și irațional ce nu creează nimic, ci, folosindu-se de legi naturale pe care acum începe să le înțeleagă, le folosește în scopuri ce nu pot fi nici justificate, nici creatoare.

Care este diferența, din punct de vedere biologic, dintre un embrion uman și un adult „de succes”? Aceea că unul se află la începutul existenței sale, pe când cel din urmă într-un stadiu mai avansat al propriei existențe. Unde intervine atunci diferența de valoare? Intervine în cadrul filosofiei²⁹ și al dreptului pozitiv,

²⁴ Implicațiile pe care le are un transplant de organe/ celule asupra corpului uman atât în cazul în care vorbim de un auto-transplant, transplant între gemeni sau transplantul între persoane care au un patrimoniu genetic divers pot fi găsite cu ușurință în diversele articole de specialitate sau pe internet.

²⁵ Ventura 2007, p. 58.

²⁶ Mazzoni 2007, p. 16.

²⁷ Serra 2007, p. 52.

²⁸ Vescovi 2005, p. 63.

²⁹ Ventura 2007, p. 56.

ambele putând fi manipulate de omul a cărui rațiune și capacitate logică ar trebui să îl distingă de regnul necuvântătoarelor. Dacă „știința ne-a învățat ceva este faptul de a ne folosi ochii minții pentru a nu ne opri la aparență”³⁰!

Unii oameni de știință au propus ca embrionul uman să nu fie distrus prin prelevarea celulelor staminale, ci doar câteva celule să fie prelevate în scopuri științifice/ medicale, acesta continuându-și existența, însă chiar și în aceste condiții, rămâne problema imoralității manipulării embrionului.

Nici măcar embrionii umani care „oricum sunt sortiți distrugerii” (de exemplu a celor congelați în urma FIVET și care nu mai sunt doriți de „proprietarii” lor) nu pot fi folosiți pentru o „distrugere controlată” și, implicit, obținerea de celule staminale embrionare pentru a salva vieți umane, deoarece ar însemna ca istoria să se repete încă odată: nimic nu ar fi diferit de argumentul folosit de medicul Mengele pentru experimentele sale de la Auschwitz pe evrei – și ei erau sortiți exterminării, dar acest lucru nu poate justifica nici un experiment cauzator de moarte sau inuman³¹.

II.6. Clonarea terapeutică și celulele staminale embrionare „clone”

Majoritatea celor care aduc în discuție clonarea umană fac o diferență calitativă între clonarea reproductivă și cea terapeutică. Dacă prima dintre ele este, cel puțin pentru moment, interzisă de toate legislațiile care au legiferat acest procedeu, cea din urmă pune cele mai mari probleme juridice și etice. Însăși denumirea de „clonare terapeutică” naște controverse pentru că ea nu vindecă nimic, ci dă naștere unui embrion uman care are același patrimoniu genetic cu „donatorul”, iar distrugerea³² celui dintâi poate, teoretic și ipotetic, contribui la tratarea celui din urmă³³.

Imoralitatea celor două forme de clonare este evidentă, chiar dacă cea terapeutică este „mult mai gravă din punct de vedere etic” pentru că „este imoral să sacrifici o viață umană pentru o finalitate terapeutică”³⁴. Amândouă tehnicile presupun manipularea unor ființe umane în „folosul” unor terțe persoane, deci imoralitatea lor este intrinsecă și doar șocul/ interesul pe care îl pot avea asupra opiniei publice le diferențiază cu adevărat, pentru că dacă embrionul distrus nu deranjează câmpul vizual al nici unui individ rațional, o eventuală clonă implică un șoc emoțional și social puternic.

³⁰ Vescovi 2005, p. 62.

³¹ Carbone 2007, p. 70.

³² Este distrus pentru prelevarea de celule staminale embrionare.

³³ Bellver 2002, p.180-181.

³⁴ Dignitas Personae 2008, § 30.

Această așa-zisă clonare terapeutică vrea să producă țesuturi și organe pentru un transplant perfect, fără fenomenul de respingere³⁵, salvând astfel milioane de oameni care au nevoie de un transplant de organe sau țesut pentru a fi salvați sau tratați de diferitele boli: diabet, arsuri, boli ale inimii etc.³⁶ Chiar dacă acest lucru nu este încă posibil la nivel practic, ci doar teoretic, ideea de a putea crea o fabrică de organe și țesuturi care nu doar ar rezolva problema lipsei de organe, dar ar fi și perfect compatibile cu pacientul, constituie o provocare la care mulți sunt tentați să răspundă afirmativ fără a ține cont de problemele morale pe care le implică o astfel de procedură.

O altă monstruoasă imorală ar fi ca embrioni clonați³⁷ să fie congelați până când frații lor gemeni au nevoie de un anumit organ, moment în care ar fi decongelați și utilizați pentru „vindecarea unei ființe umane”, un lucru absurd din moment ce și ei sunt ființe umane. De asemenea aplicațiile acestui tip de clonare pe piața neagră sunt nenumărate³⁸ și nu puțini sunt cei care ar doi să profite de această potențială nouă „afacere”.

Pentru noi, motivul pentru care o astfel de clonare nu este și nu va fi niciodată morală este unul indubitabil și imuabil: scopul nu poate scuza mijloacele, iar noua clonă este o ființă umană ce trebuie tratată ca și orice altă persoană umană încă din primul moment al existenței sale³⁹.

II.7. Clonarea umană reproductivă – absurditatea societății postmoderne

Imoralitatea clonării umane reproductivă nu este dată doar de faptul că astăzi există marele risc ca aceste clone să se nască cu anomalii grave⁴⁰ sau pentru că sunt deja „bătrâne” la naștere – mai precis, materialul genetic are vârsta „donatorului”-, ci și de faptul că dreptul copilului la autonomie este

³⁵ Pentru că acestea ar avea același ADN cu persoana de la care s-a recoltat celula somatică pentru a fi efectuată clonarea.

³⁶ Seidel 2004, p. 452.

³⁷ Embrioni clonați prin divizarea unui embrion creat prin fertilizare artificială înainte ca acesta să fie implantat în uter.

³⁸ Reich 1998, p. 603.

³⁹ Această poziție este susținută în mod implicit de doctrina Bisericii catolice în documentul „Donum Vitae” și reafirmată în documentul *Dignitas personae*.

⁴⁰ Seidel susține că în momentul în care aceste probleme tehnice vor fi rezolvate și clona umană va fi la fel de sănătoasă precum un copil născut în mod natural, mulți ar accepta clonarea umană ca fiind un act moral și legitim, cel puțin în cazul acelor cupluri care și-au pierdut copilul imediat după naștere iar mamă nu mai dispune de alte ovule. Seidel 2004, p. 452.

violat prin alegerea arbitrară a materialului său genetic⁴¹.

Crearea artificială de gemeni, considerată și ea ca fiind clonare – impropriu numită astfel din punctul de vedere al unora -, nu este văzută ca fiind un procedeu greșit în mod intrinsec, ci doar eventualele abuzuri ale acestei metode pot fi considerate imorale și ilicite (nașterea gemenilor la distanțe mari de timp etc.)⁴².

Patrimoniul genetic unic al clonei și al „donatorului” său nu constituie o amenințare intrinsecă a libertății clonei de a-și constitui o personalitate liberă de orice condiționare – pentru că genele nu sunt unicul ingredient ce contribuie la formarea personalității umane – implicit, nu ar împiedica clona să aibă o viață proprie și unică. Nici nesiguranța procesului de clonare nu poate fi în mod apriori un motiv pentru interzicerea acestei tehnici de reproducere asexuală⁴³, ci atingerea demnității umane face injustă o astfel de practică.

Clonarea umană dă peste cap relațiile familiale, lucru ce nu poate fi neglijat deoarece pune în pericol integritatea vieții psihice a noii persoane umane născute în urma clonării⁴⁴.

Acest tip de clonare umană aduce grave prejudicii demnității umane, demnitate ce nu poate exista în afara unei ființe umane, o demnitate pe care nimeni nu și-o poate împrumuta, abandona sau cumpăra.

Demnitatea umană nu este o dogmă religioasă revocabilă și nu vom fi niciodată favorabili unei parțiale legalizări a clonării umane; nu putem clona ființe umane pentru că astfel ne „jucăm de-a Dumnezeu”⁴⁵.

Faptul că am reușit să observăm anumite legi naturale pentru ca mai apoi să le „manipulăm” nu înseamnă că ne „jucăm de-a Dumnezeu”, ci, mai degrabă, că ne „jucăm cu Dumnezeu”!

Imoralitatea acestei practici este evidentă, cel puțin din prisma Bisericii catolice și este inutil să mai invocăm încă o dată toate motivele pentru care acest lucru este așa și nu altfel.

⁴¹ Sandel completează spunând că același argument al încălcării autonomiei poate fi invocat și în cazul manipulării genetice în urma căroră părinții aleg anumite caracteristici ale propriului copil, indiferent dacă vorbim de culoarea ochilor, a părului, de anumite talente sau chiar incapacități fizice (să fie surd – cum a cerut un cuplu de lesbiene în 2002 – <http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/1916462.stm>). Sandel 2007, p. 7.

⁴² Strong 1999, p. 130.

⁴³ Neri 2001, p. 59-60.

⁴⁴ Ford 2002, p. 116.

⁴⁵ MacKinnon (MacKinnon 2004, p. 456) face această distincție între moral-legal în cazul clonării umane.

Ne vedem însă nevoiți să constatăm încă o dată inconsecvența societății postmoderne care odată cu procesul de secularizare pare a fi moștenit și unul dintre efectele adverse ale abandonării transcendentalului și adoptării relativismului: acela de a transforma în drepturi inalienabile până și anomaliile sociale, ca să nu spunem morale (dreptul cuplurilor homosexuale de a adopta copii – renunțându-se la dreptul natural al copilului de a avea „părinți” de sex diferit; dreptul la eutanasiu; dreptul la a avorta – dar oare și la acela de a fi avortat? etc.).

Dacă dreptul la a avea un copil va deveni un drept autentic și garantat de legislația națională și internațională, argumentele contra acestei tehnici de reproducere asexuală vor fi date uitării și vom asista la ceea ce posteritatea va denumi „absurditatea societății postmoderne”!

II.8. Clonarea umană – nemurirea trupului?

Prin clonarea umană nu se va putea obține niciodată nemurirea trupezăă a nimănu, nici o copie perfectă, ci doar nașterea unui nou individ ce are același material genetic cu fratele său, având însă o personalitate proprie, un suflet unic și fiind pentru totdeauna o persoană distinctă de cea care i-a donat patrimoniul genetic. Niciodată Mozart sau Hitler nu vor putea fi readuși în istoria omenirii, indiferent cât de mult și-ar dori unii și cât de tare s-ar teme alții⁴⁶.

Faptul că astăzi există cel puțin o sectă religioasă – raelienii⁴⁷ – care vede în clonarea umană posibilitatea dobândirii nemuririi, nu trebuie să ne stârneasă hohote de râs, ci să ne facă să găsim un răspuns pertinent la întrebarea: Cum este posibil ca într-o societate secularizată aberațiile și anomaliile unor „vizionari” să plăsmuiască o nouă religie mondială?

Clonarea nu semnifică și nici nu va semnifica reîncarnarea unui animal sau a unei persoane umane, ci va da naștere unui nou individ cu diferențe considerabile față de donatorul genetic⁴⁸.

„Clonarea riscă să fie tragica parodie a atotputerniciei lui Dumnezeu”⁴⁹.

II.9. Clonarea umană, o nouă formă de eugenetică?

Academia pontificală pentru viață atrage atenția încă din anii '90 că în cazul clonării avem de-a face cu un nou proiect eugenetic ce trebuie condamnat atât pe plan etic, cât și juridic⁵⁰.

⁴⁶ Neri 2001, p. 56-57.

⁴⁷ Pentru mai multe informații vezi www.rael.org.

⁴⁸ Seidel 2004, p. 454.

⁴⁹ PAV 1997, p. 15.

⁵⁰ PAV 1997, p. 10.

Dacă clonarea umană nu va fi interzisă în mod absolut, categoric și irevocabil, ea riscă să devină „piața privată a eugeneticii”⁵¹, pentru că societatea care aruncă în negura neștiinței orice individ uman creat în eprubetă ce nu trece de „controlul tehnic de calitate”⁵² va accepta într-un viitor nu foarte îndepărtat ca fiind licită clonarea umană, inițial în anumite circumstanțe, iar mai apoi la scară largă.

Dacă nu ne vom tipări în suflete – sau în codul genetic, pentru cei care nu mai cred în suflet, dar cred în determinismul genetic – că „este contrar demnității umane și din punct de vedere etic inacceptabil să crezi embrioni umani prin orice tehnică de clonare”⁵³, vom sfârși prin a fi proprii noștri prizonieri într-o lume nu doar fără Dumnezeu, ci și fără umanitate, devenind *homo animalicus*.

II.10. Legislația în domeniul clonării umane în România

Există un risc evident ca în legislația oricărui stat de drept să fie introduse noi forme de discriminare, chiar dacă aparent ascunse, contrare demnității umane și implicit să fie legi injuste⁵⁴. Ne punem speranța în înțelepciunea specifică poporului român de a veghea la păstrarea unui cadru legislativ cu adevărat onest.

Unul dintre cazurile ce se pot încadra în principiul expus anterior este acela ca legislația să facă distincție între corp și persoană și astfel nimic să nu mai poată salva indivizii umani non-persoane, cum sunt embrionii umani, de indivizii considerați persoane, iar Drepturile universale ale omului să rămână un simplu discurs ce consimte și justifică noile tehnici de manipulare ale vieții umane⁵⁵.

Din fericire România a ratificat Convenția de la Oviedo (1997) și protocolul ce interzice orice tip de clonare umană, motiv pentru care această interdicție se regăsește și în Codul deontologic al medicilor din România unde este interzis orice „experiment de clonare umană”.

III. Concluzii

În această societate mai degrabă ultra-libertină decât ultra-liberală, întâlnim la tot pasul oameni „bine intenționați” care ne prezintă „jumătăți de adevăruri”, mai ales în sectorul medical/ farmaceutic unde cifra de afaceri, dar și diferitele

⁵¹ Sandel 2007, p. 68.

⁵² Seidel 2004, p. 453.

⁵³ Ford 2002, p. 70.

⁵⁴ Palazzani 2002, p. 67.

⁵⁵ Palazzani 2002, p. 95.

acte ale medicilor⁵⁶ răspund mitului amintit mai sus și devin astfel noii dumnezei ai societății carteziene.

Chiar dacă, teoretic, celulele staminale embrionare au un potențial terapeutic ridicat, astăzi ele nu oferă nici măcar un singur tratament clinic, spre deosebire de celulele staminale „adulte”.

Folosirea acestor celule embrionare este însă imorală indiferent de potențialitate de a vindeca boli incurabile astăzi, pentru că se obțin prin distrugerea unei entități umane, unei ființe unice.

Pentru a putea proteja aceste ființe nevinovate ce sunt sacrificate în numele binelui colectiv trebuie să luptăm pentru recunoașterea unanimă a embrionului uman ca fiind purtător de drepturi, printre care cel la viață.

Chiar dacă folosirea celulelor staminale va putea vindeca, ipotetic, orice boală existentă, cu siguranță ele nu vor putea oferi nemurirea trupească, chiar dacă unii vor continua să le considere ca fiind „elixirul tinereții fără bătrânețe” și vor călca în picioare pe toți aceia care vor îndrăzni să se opună nebuniei postmoderne: noul Holocaust al celor care nu au nici cea mai mică posibilitate să se apere!

Adevăratul elixir al nemuririi este iubirea, acea iubire dezinteresată trăită de Isus Cristos și de adevărații săi ucenici, ea este unica șansă a societății care alungând transcendentalul din viața de zi cu zi, a renunțat și la adevăratul viitorul pentru a trăi într-un prezent continuu, unul fără sens, în care materialismul practic, relativismul absolut și nihilismul sunt non-fundamente ce nu pot susține construcția firavă a societății postmoderne care, mai devreme sau mai târziu, se va prăbuși sub propria greutate și va avea nevoie de un transplant de suflet!

Dacă recunoaștem că „posibilitatea clonării ne pune să reexaminăm ce înseamnă „a fi uman” într-o lume în care toate formele de viață pot fi redefinite”⁵⁷, nu este suficient să ridicăm din umeri neputincioși sau să considerăm că „zarurile au fost aruncate”, ci suntem datori să cerem legislatorului nu doar legi care să interzică clonarea umană, ci și legi care să reglementeze fertilizarea artificială – chiar dacă noi nu suntem de acord cu o astfel de practică – să înființeze comisii de bioetică din care să facă parte experți unanim recunoscuți etc. Misiunea noastră este aceea de a crea „experți” în

⁵⁶ Există o diferență categorică între „actele medicale” și „acte ale medicilor”. Nu ne vom opri aici pentru a face analiza detaliată a diferenței aparent subtile, precizăm doar că „actele medicale” sunt singurele licite în aproape orice circumstanță.

⁵⁷ Reich 1998, p. 594.

bioetică a căror poziție să fie cu adevărat rațională, morală și, în multe cazuri, argumentată științific.

Doar un contact permanent cu realitatea transcendențială ne „poate garanta că omul nu devine nici obiect, nici un instrument în mâinile altor oameni sau în mâinile puterii publice”⁵⁸.

Cu siguranță vor exista mereu diverse metode de a căuta nemurirea trupească, așa cum au existat probabil și în veacurile scurse, dar în această perioadă a istoriei omenirii, celulele staminale și clonarea umană sunt două „elixire ale nemuririi pământești”.

V. Prescurtări bibliografice și bibliografie

Bellver 2002 – Vicente Bellver Capella, *Clonare? Etica e diritto di fronte alla clonazione umana*, Giappicheli Editore, Torino 2002

Carbone 2007 – Giorgio Maria Carbone, *Le questioni etiche relative alle cellule staminali în Staminali/ possibilità terapeutiche/ rapporti tra scienza ed etica*, Edizioni studio domenicano, ed. Aldo Mazzoni, Bologna 2007, p. 60-86

Culianu 2002 – Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, Polirom, Iași 2002

Dignitas Personae 2008 – Congregazione per la dottrina della fede, *Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di Bioetica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2008

Facchini 2008 – Florenzo Facchini, *Le sfide dell'evoluzione – In armonia tra scienza e fede*, ed. Jaca Book, Milano 2008

Ford 2002 – Norman M. Ford, *The Prenatal Person – Ethics from Conception to Birth*, Blackweel Publishing 2002

MacKinnon 2004 – Barbara MacKinnon, *Cloning – Reprodutiv în Encyclopedia of Bioethics*, volume I A-C, 3rd edition, edited by Stephen G. Post, Macmillan Reference USA, New York 2004

Mazzoni 2007 – Aldo Mazzoni, *Le ragioni di una ricerca sul trapianto di cellule staminali în Staminali/ possibilità terapeutiche/ rapporti tra scienza ed etica*, ed. Aldo Mazzoni, Edizioni studio domenicano, Bologna 2007, p. 13-20

Neri 2001 – Demetrio Neri, *La Bioetica in laboratorio – Cellule staminali, clonazione e salute umana*, Ed. Laterza, Roma 2001

Palazzani 2002 – Laura Palazzani, *Introduzione alla biogiuridica*, G. Giappichelli Editore, Torino 2002

⁵⁸ Facchini 2008, p. 165.

PAV 1997 – Pontificia Academia Pro Vita, *Riflessioni sulla clonazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997

Reich 1998 – *The Ethics of Sex and Genetics (Selection from the five/ volume Macmillan Encyclopedia of Bioethics Revised Edition)* Warren Thomas Reich – Editor Chief, Macmillan Reference USA, New York 1998

Sandel 2007 – Michael J. Sandel, *The case against Perfection – ethics in the age of genetic engineering*, the Belknap Press of Harvard University, Cambridge/ London 2007

Seidel 2004 – George E. Seidel jr., Cloning – Scientific Background în *Encyclopedia of Bioethics*, volume IA-C, edited by Stephen G. Post, Macmillan Reference USA, New York 2004, p. 447-454

Serra 2007 – Angelo Serra, Identità e dignità dell’embrione umano: un chi o una cosa? în *Staminali/ possibilità terapeutiche/ rapporti tra scienza ed etica*, ed. Aldo Mazzoni, Edizioni studio domenicano, Bologna 2007, p. 21-52

Strong 1999 – Carson Strong, *Bioetica in medicina riproduttiva e perinatale*, Centro Scientifico Editore, Torino 1999

Ventura 2007 – Carlo Ventura, Cellule staminali e medicina rigenerativa în *Staminali/ possibilità terapeutiche/ rapporti tra scienza ed etica*, Edizioni studio domenicano, ed. Aldo Mazzoni, Bologna 2007, p. 53-59

Vescovi 2005 – Angelo Vescovi, *La cura che viene da dentro / La grande promessa delle cellule staminali e le alternative alla clonazione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005.

LE PRÉSIDENT SARKOZY ET LES RELIGIONS: VERS UNE „LAÏCITÉ OUVERTE” EN FRANCE

Martin de LA RONCIÈRE

ABSTRACT: President Sarkozy and Religions : Towards an „Open Secularity” („laïcité ouverte”) in France. Since he was elected President of France in May 2007, Nicolas Sarkozy has developed an original conception of relations between politics and religion. During his meetings with Pope Benedict and Jewish or Moslem religious leaders, he has not been afraid to speak about major issues like the sense of human life, faith in God or Europe’s Christian roots. He has called believing citizens, especially Roman Catholics, to take part in France’s socio-political debates, particularly in the field of ethics. Moreover, he has promoted the new concept of „open” or „positive secularity” („laïcité ouverte” ou „positive”), in which the State not only allows the participation of religions in public life but even encourages it. In this way, President Sarkozy has opened a very new chapter in the story of a country well-known for its intransigent secularity, excluding religion from public life. The present contribution includes many quotations from Sarkozy’s speeches.

KEYWORDS: politics, religion, secularity, civilisation, dialog, God, hope, ethics.

Introduction

Dans un livre-interview publié en 2004, alors qu’il n’était encore que ministre sous la présidence de Jacques Chirac, Nicolas Sarkozy tenait des propos dénotant son grand intérêt pour la question religieuse. Il déclarait notamment: „La religion n’est pas un sujet tabou.” „Je suis convaincu qu’il faut prendre en compte le fait spirituel et l’importance de la question religieuse.” „La foi et l’engagement des citoyens croyants sont positifs pour la nation.” „Les contemplatifs sont précieux pour notre civilisation.” „Je crois en une laïcité positive. La laïcité n’est pas l’ennemie des religions, bien au contraire.”¹

¹ *La République, les religions et l’espérance. Entretiens avec Th. Collin et Ph. Verdin*, Paris 2004, *passim*.

Pourtant, si Nicolas Sarkozy se déclare „de culture, de tradition et de confession catholique” ou encore „catholique de tradition et de cœur”, il reconnaît que sa pratique religieuse est épisodique. En cela, il ressemble à de très nombreux Français d’aujourd’hui.²

Quoi qu’il en soit, depuis son élection à la présidence de la République, en mai 2007, M. Sarkozy n’a rien renié des convictions qu’il exprimait en 2004. A la différence de ses prédécesseurs de la Vème République, tous catholiques au moins de tradition et dont certains (tels le général de Gaulle, Georges Pompidou et même Jacques Chirac) étaient beaucoup plus pratiquants que lui, l’actuel président français ne craint pas, dans ses discours officiels, d’aborder les questions spirituelles et religieuses ni de prononcer le nom de Dieu. Il semble même qu’il s’y complaise. Jusqu’à son élection, cela semblait impensable en raison de la fameuse „laïcité à la française”, entendue depuis la Révolution Française, et plus encore depuis les lois de séparation de l’Eglise et de l’Etat de 1905, comme une exclusion de la sphère publique, et donc aussi du discours politique, de toute référence religieuse.

Le président Sarkozy considère qu’il est de son devoir, en tant que chef d’Etat, d’aborder les questions concernant le sens de l’existence humaine, et donc aussi la question de Dieu et des religions. Il l’a fait lors de ses rencontres avec le pape Benoît XVI et le Saint-Siège, que ce soit à Rome ou à Paris, mais aussi à l’occasion de ses contacts avec des représentants de l’islam ou du judaïsme, que ce soit en France ou à l’étranger, et dans de nombreux discours, notamment pour la remise de la Légion d’honneur à des personnalités religieuses. Nous nous appuyerons ici essentiellement sur quatre discours emblématiques de la liberté du nouveau discours présidentiel:

- celui du 20 décembre 2007 devant des cardinaux et autres ecclésiastiques à la Basilique du Latran, à Rome (discours du Latran)

- celui du 14 janvier 2008 devant le Conseil consultatif d’Arabie saoudite, à Riyad (allocution de Riyad)

² D’après un sondage publié par le quotidien catholique *La Croix* le 15 août 2006, si 65% des Français se déclarent catholiques, seuls 7% de ceux-ci (soit 4,5% de la population totale) sont des pratiquants réguliers. Même en y ajoutant les protestants et les musulmans pratiquants, on n’arrive certainement pas à plus de 6% de pratiquants réguliers (toutes religions confondues) dans la France d’aujourd’hui, chiffre très inférieur à la Roumanie, où l’on compte 40% de chrétiens pratiquants (cf. Simona Zetea, *La religiosité des Roumains, entre l’illusion et l’indifférentisme?* in *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia catholica* 3/2008, fig. 5, p. 58).

- celui du 13 février 2008 au dîner offert par le Conseil représentatif des institutions juives de France (C.R.I.F.), à Paris (allocation au C.R.I.F.)

- celui du 12 septembre 2008 pour l'accueil du pape Benoît XVI en France, au Palais de l'Élysée à Paris (discours de l'Élysée)³

Un président qui aborde les questions essentielles

Dans son allocation au C.R.I.F. (13.02.2008), répondant à de vives critiques l'accusant, suite à son discours du Latran (20.12.2007) – dans lequel il avait pris clairement ses distances avec la stricte „laïcité à la française” – de violer le principe de la laïcité, le président Sarkozy affirmait: „Personne ne veut remettre en cause la laïcité.” Mais il interrogeait aussitôt, non sans ironie: „Est-ce que cela doit nous interdire pour autant de parler de la religion? Est-ce que cela doit nous aveugler au point d'ignorer qu'il existe à l'évidence, après la fin des idéologies totalitaires et les désillusions de la société de consommation, une immense demande de spiritualité? Le principe de laïcité oblige-t-il le Président de la République à ne parler que de la sécurité routière, des déficits publics, de la politique spatiale, sans jamais parler des choses essentielles, comme la vie, la civilisation, l'amour, l'espérance?”

En s'exprimant ainsi, il ne faisait que reprendre ce qu'il affirmait déjà dans son livre cité plus haut: „Je suis convaincu qu'il faut prendre en compte le fait spirituel et l'importance de la question religieuse. Croire, vivre sa foi sont des libertés qu'il faut défendre. La foi et l'engagement des croyants sont positifs pour la nation.”⁴

Dans ses interventions publiques, Nicolas Sarkozy tient à donner une place aux questions existentielles, celles que tout homme se pose. Ainsi, dans son allocation au C.R.I.F.: „Quelle est l'origine de la vie, quel est le sens de l'existence, y a-t-il quelque chose après la mort, d'où vient le mal? Ce sont des interrogations essentielles. Je ne connais pas un seul homme, pas une seule femme, croyant ou incroyant, qui ne se les pose pas.”

Il lui arrive même d'apporter certaines réponses, comme dans son allocation de Riyad (14.01.2008), devant un auditoire d'intellectuels musulmans: „L'homme n'est pas sur terre pour détruire la vie mais pour la donner. L'homme n'est pas sur terre pour haïr mais pour aimer. L'homme n'est pas sur terre pour transmettre à ses enfants moins qu'il n'a reçu mais davantage. La vie de l'homme n'a pas qu'une dimension matérielle. Il ne suffit pas à l'homme de

³ Le texte intégral de ces discours est disponible sur le site de la Présidence de la République française: www.elysee.fr (rubrique „documents”)

⁴ *La République, les religions et l'espérance*, Paris 2004, p. 158

consommer pour être heureux. C'est au fond ce qu'enseignent toutes les grandes religions et toutes les grandes philosophies. C'est l'essence de toute culture et de toute civilisation."

On a vu récemment comment, face à la crise financière qui affecte le monde entier, le président français s'est dépensé en vue de „moraliser” le capitalisme, provoquant le sommet G20 de Londres. Il était fier de le rappeler au pape Benoît XVI lors de son arrivée à Paris pour sa première visite apostolique en France (12.09.2008): „La France a engagé, avec l'Europe, une réflexion sur la moralisation du capitalisme financier. La croissance économique n'a pas de sens si elle est sa propre finalité. Consommer pour consommer, croître pour croître n'a aucun sens. Seuls l'amélioration de la situation du plus grand nombre et l'épanouissement de la personne en constituent les buts légitimes."

Ce que prône Nicolas Sarkozy, en réhabilitant ainsi la dimension éthique et religieuse dans le discours politique, c'est ce qu'il appelle une „politique de civilisation”. Son allocution de Riyad (14.01.2008) est un plaidoyer passionné en faveur d'une telle politique: „Une politique de civilisation, c'est une politique qui se donne pour but de civiliser la globalisation. C'est une politique qui intègre la dimension intellectuelle, morale, spirituelle. C'est une politique qui cherche à conjurer la menace du choc des civilisations en mettant l'accent sur ce qui réunit les hommes, par-delà ce qui les oppose... Une politique de civilisation, c'est une politique de la diversité, c'est une politique qui fait du respect de la diversité des opinions, des cultures, des croyances, des religions, un principe universel...

Une politique de civilisation, c'est une politique de solidarité, une politique de partage... une politique de civilisation, c'est d'abord une politique de justice. Car le sentiment d'injustice nourrit la haine."

Un président qui parle de Dieu

Avec une liberté qui étonne de la part du président d'un pays réputé pour sa stricte laïcité, entendue généralement comme l'exclusion de toute référence à Dieu, Nicolas Sarkozy parle de Dieu. Ainsi, toujours dans son allocution de Riyad, dans cette Arabie Saoudite qui se considère comme le sanctuaire de l'islam, il déclare: „Sans doute, musulmans, juifs et chrétiens ne croient-ils pas en Dieu de la même façon. Sans doute n'ont-ils pas la même manière de vénérer Dieu, de le prier, de le servir. Mais au fond, qui pourrait contester que c'est bien le même Dieu auquel s'adressent leurs prières? Que c'est bien le même besoin de croire. Que c'est le même besoin d'espérer qui leur fait tourner leurs regards et leurs mains vers le Ciel pour implorer la miséricorde de Dieu?"

Dieu qui n’asservit pas l’homme mais qui le libère. Dieu qui est le rempart contre l’orgueil démesuré et la folie des hommes.”

Et un mois plus tard, lors du dîner offert par les représentants des institutions juives de France (13.02.2008), le président français va jusqu’à dénoncer l’oubli de Dieu comme cause des malheurs du siècle dernier: „Le drame du XXème siècle, de ces millions d’êtres projetés dans la guerre, la famine, la séparation, la déportation et la mort, n’est pas né d’un excès de l’idée de Dieu, mais de sa redoutable absence.⁵ Le communisme voyait la religion comme un instrument de domination d’une classe sur une autre, et l’on sait les malheurs auxquels cette théorie a conduit. Le nazisme croyait dans la hiérarchie des races, une proposition radicalement incompatible avec le monothéisme judéo-chrétien.”

Déjà dans son discours du Latran, le 20 décembre 2007, Nicolas Sarkozy n’hésitait pas à porter un regard critique sur l’époque moderne et les idéologies qui l’ont dominée: „Depuis le siècle des Lumières, l’Europe a expérimenté beaucoup d’idéologies. Elle a mis successivement ses espoirs dans l’émancipation des individus, dans la démocratie, dans le progrès technique, dans l’amélioration des conditions économiques et sociales, dans la morale laïque. Elle s’est fourvoyée gravement dans le communisme et dans le nazisme. Aucune de ces différentes perspectives – que je ne mets évidemment pas sur le même plan – n’a été en mesure de combler le besoin profond des hommes et des femmes de trouver un sens à l’existence.”

Les racines chrétiennes de l’Europe

Nicolas Sarkozy est convaincu de l’enracinement religieux de toutes les cultures et civilisations, ainsi que de leur morale. Il l’a exprimé très clairement dans son allocution de Riyad: „Je ne connais pas de pays dont l’héritage, dont la culture, dont la civilisation n’aient pas de racines religieuses. Je ne connais pas de culture, pas de civilisation où la morale, même si elle incorpore bien d’autres influences philosophiques, n’ait un tant soit peu une origine religieuse. Dans le fond de chaque civilisation il y a quelque chose de religieux, quelque chose qui vient de la religion.”

En cohérence avec ce principe général, le président Sarkozy ne craint pas d’affirmer les origines chrétiennes de l’Europe en général et de la France en particulier. Déjà dans son livre d’entretiens publié en 2004, il affirmait: „Il est certain qu’en Europe, les valeurs chrétiennes ont été civilisatrices et leur influence dominante.”

⁵ On remarquera que Nicolas Sarkozy parle ici de l’excès ou de l’absence de „l’idée de Dieu”, ce qui montre qu’il ne se situe pas en tant que croyant mais en tant qu’observateur de l’histoire récente.

Cette assertion est particulièrement intéressante si on la replace dans le contexte du débat sur le préambule de la Constitution européenne et de l'opportunité d'y inscrire en toutes lettres une référence aux racines chrétiennes de notre continent. A la différence de son prédécesseur Jacques Chirac, soucieux de ne pas transiger avec la stricte „laïcité à la française”, Nicolas Sarkozy semble ne pas voir d'obstacles à une telle précision.

C'est dans son discours du 20 décembre 2007 à Rome que Nicolas Sarkozy a le plus clairement reconnu les origines chrétiennes de la France. Le matin même, il s'était rendu en visite d'Etat au Vatican, où il avait eu un entretien privé avec le pape Benoît XVI. Dans la soirée, selon une coutume remontant au roi Henri IV (+ 1610), il se rendit à la basilique Saint-Jean de Latran, la cathédrale de la Ville éternelle, pour y être élevé à la dignité de chanoine d'honneur, en qualité de chef de l'Etat français.

Après avoir assisté à un office religieux pour la France, le président prononça, devant un auditoire composé de cardinaux et de nombreux ecclésiastiques et personnalités françaises présentes à Rome, un discours remarqué dans lequel il déclara: „C'est par le baptême de Clovis que la France est devenue Fille aînée de l'Eglise. Les faits sont là. En faisant de Clovis le premier souverain chrétien, cet événement a eu des conséquences importantes sur le destin de la France et sur la christianisation de l'Europe... Au-delà de ces faits historiques, c'est surtout parce que la foi chrétienne a pénétré en profondeur la société française, sa culture, ses paysages, sa façon de vivre, son architecture, sa littérature, que la France entretient avec le Siège apostolique une relation si particulière. Les racines de la France sont essentiellement chrétiennes. Et la France a apporté au rayonnement du christianisme une contribution exceptionnelle. Contribution spirituelle et morale par le foisonnement de saints et de saintes de portée universelle... Contribution littéraire et artistique... Contribution intellectuelle, si chère à Benoît XVI.”

Et recevant le pape à Paris, neuf mois plus tard, Nicolas Sarkozy reprenait: „Nous ne mettons personne au devant de l'autre, mais nous assumons nos racines chrétiennes.”

Jamais un président de la Vème République n'avait affirmé aussi clairement les „racines chrétiennes” de la France, pour la plus grande joie du pape.

Convaincu de la nécessité de l'espérance

Pourquoi cette estime du président Sarkozy, qui se situe clairement comme homme politique et non comme croyant, pour les religions? Il répond clairement dans son livre d'entretiens déjà cité: parce que „la religion se préoccupe de l'essentiel, c'est-à-dire du sens et du pourquoi de la vie. Bien loin d'inquiéter

la République, cette réflexion lui est utile.”⁶

Pour Nicolas Sarkozy, la contribution des religions aux sociétés contemporaines, et notamment à leur réflexion éthique, est bénéfique parce qu’elles leur apportent ce que l’Etat est incapable par lui-même de leur donner: l’espérance, vertu à laquelle le président français attache une importance particulière: „Ma conviction longuement mûrie est que le besoin d’espérer est consubstantiel à l’existence humaine... La question de l’espérance, celle du sens de la vie, est sans doute la question la plus importante de l’existence.”⁷

Dans son discours du Latran, Nicolas Sarkozy déclarait, en écho à l’encyclique *Spe salvi* de Benoît XVI publiée quelques semaines auparavant: „Je partage l’avis du Pape quand il considère, dans sa dernière encyclique, que l’espérance est l’une des questions les plus importantes de notre temps. Un homme qui croit est un homme qui espère. Et l’intérêt de la République, c’est qu’il y ait beaucoup d’hommes et de femmes qui espèrent.”

Et de citer ce passage de l’encyclique: „Quand les espérances [les espérances petites et grandes qui, au jour le jour, nous maintiennent en chemin] se réalisent, il apparaît clairement qu’en réalité, ce n’est pas la totalité. Il paraît évident que l’homme a besoin d’une espérance qui va au-delà. Il paraît évident que seul peut lui suffire quelque chose d’infini, quelque chose qui sera toujours plus que ce qu’il peut jamais atteindre.”⁸

Soucieux du dialogue avec les religions

Le président Sarkozy considère que l’Etat doit dialoguer avec les religions, qu’il doit être à l’écoute de ce qu’elles ont à dire sur les grandes questions de société. Recevant le pape à Paris, le 12 septembre 2008, il affirmait en ce sens: „Les religions, et notamment la religion chrétienne avec laquelle nous partageons une longue histoire, sont des patrimoines vivants de réflexion et de pensée, pas seulement sur Dieu, mais aussi sur l’homme, sur la société. Ce serait une folie de nous en priver, tout simplement une faute contre la culture et contre la pensée.”

Et il ajoutait: „Le dialogue avec et entre les religions est un enjeu majeur du siècle naissant.”

Ce souci de dialogue avec toutes les religions a poussé Nicolas Sarkozy, alors qu’il était ministre de l’intérieur, à susciter la mise en place du Conseil

⁶ *La République, les religions et l’espérance*, p. 15

⁷ *op. cit.*, pp. 12.22

⁸ Benoît XVI, *Lettre encyclique Spe salvi [Sauvés en espérance] sur l’espérance chrétienne* (30 novembre 2007), n. 30.

Français du culte musulman, afin de permettre à l'Etat d'avoir un interlocuteur officiel représentant les musulmans de France.

Tout particulièrement sur les questions d'éthique, le président français souhaite que les croyants fassent entendre leur voix dans les débats de société. Dans son discours du Latran, il mettait en relief de manière intéressante l'originalité de la réflexion éthique d'inspiration religieuse: „s'il existe incontestablement une morale humaine indépendante de la morale religieuse, la République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. D'abord parce que la morale laïque risque toujours de s'épuiser ou de se changer en fanatisme quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. Ensuite parce qu'une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité.”

Favorable à ce que les enfants reçoivent à l'école l'enseignement d'une morale laïque⁹, le président français va plus loin encore en souhaitant qu'ils aient l'occasion de rencontrer des religieux (au sens large) qui puissent les ouvrir à l'essentiel: „je crois profondément que nos enfants ont aussi le droit de rencontrer, à un moment de leur formation intellectuelle et humaine, des religieux engagés qui les ouvrent à la question spirituelle et à la dimension de Dieu.”¹⁰

Partisan d'une „laïcité ouverte”

Convaincu comme il l'est de l'importance des religions pour la société humaine, Nicolas Sarkozy se démarque de ses prédécesseurs en n'hésitant pas à dénoncer les excès de la laïcité à la française. Ainsi dans son discours du Latran, il lançait: „La laïcité ne saurait être la négation du passé. Elle n'a pas le pouvoir de couper la France de ses racines chrétiennes. Elle a tenté de le faire. Elle n'aurait pas dû. Arracher la racine, c'est perdre la signification, c'est affaiblir le ciment de l'identité nationale.”

Cette forme de repentance pour les excès de l'anticléricalisme de la République a suscité une levée de bouclier chez les tenants d'une stricte laïcité, encore nombreux dans les milieux enseignants et dans les mouvements d'extrême gauche.

⁹ Actuellement, dans les écoles publiques de France, il n'y a ni cours de formation religieuse ni cours de „morale laïque” mais seulement des cours d'éducation civique. Dans les écoles privées confessionnelles, là où c'est prévu, il y a un enseignement religieux, souvent facultatif à partir des classes secondaires. Certaines écoles proposent des cours de culture religieuse.

¹⁰ Allocution au C.R.I.F. (13 février 2008)

Dans le même discours, Nicolas Sarkozy dénonçait la méfiance de la République à l'égard des religions: „Longtemps la République laïque a sous-estimé l'importance de l'aspiration spirituelle. Même après le rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège¹¹, elle s'est montrée plus méfiante que bienveillante à l'égard des cultes. Chaque fois qu'elle a fait un pas vers les religions, elle a donné le sentiment qu'elle agissait parce qu'elle ne pouvait pas faire autrement... Je pense que cette situation est dommageable pour notre pays.”

Dans un contexte marqué, surtout depuis mai 68, par la marginalisation des religions – particulièrement du catholicisme, pourtant majoritaire – le président de la France laïque tente de promouvoir un nouveau modèle de laïcité qu'il désigne comme „ouverte” et „positive”. C'est dans son remarquable discours du Latran (20.12.2007) que, pour la première fois depuis son élection, il a formulé publiquement ce concept: „J'appelle de mes vœux l'avènement d'une laïcité positive, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les religions sont un danger, mais plutôt un atout. Il ne s'agit pas de modifier les grands équilibres de la loi de 1905¹². Les Français ne le souhaitent pas et les religions ne le demandent pas. Il s'agit en revanche de rechercher le dialogue avec les grandes religions de France et d'avoir pour principe de faciliter la vie quotidienne des grands courants spirituels plutôt que de chercher à la leur compliquer.”

Recevant Benoît XVI à Paris, le 12 septembre 2008, en présence de nombreuses personnalités civiles et religieuses, Nicolas Sarkozy revenait sur ce point: „J'en appelle une nouvelle fois à une laïcité positive: une laïcité qui rassemble, qui dialogue, et pas une laïcité qui exclut ou qui dénonce. En cette époque où le doute, le repli sur soi mettent nos démocraties au défi de répondre aux problèmes de notre temps, la laïcité positive offre à nos consciences la possibilité d'échanger, par-delà les croyances et les rites, sur le sens que nous voulons donner à nos existences. La laïcité positive, la laïcité ouverte, c'est une invitation au dialogue, à la tolérance et au respect.”

Dans cet esprit, le président Sarkozy, qui a bien conscience d'être président de tous les Français, encourage les catholiques de France à donner le témoignage de leur foi et de leur espérance: „Dans ce monde paradoxal, obsédé par le

¹¹ Au lendemain de la première guerre mondiale, en 1920.

¹² Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, votée dans un climat de forte opposition entre le gouvernement de l'époque et de l'Eglise catholique et instituant le régime actuel de laïcité de l'Etat français.

confort matériel tout en étant chaque jour de plus en plus en quête de sens et d'identité, la France a besoin de catholiques convaincus, qui ne craignent pas d'affirmer ce qu'ils sont et ce en quoi ils croient. La France a besoin de catholiques heureux, qui témoignent de leur espérance."¹³

Comme président d'une République dont l'un des fondements est le principe de laïcité „à la française”, Nicolas Sarkozy ne pouvait guère aller plus loin dans son soutien au catholicisme qu'il ne l'a fait dans son discours du Latran, le 20 décembre 2007. Il est regrettable qu'en France, ce discours n'ait rencontré que peu d'échos au sein de l'Eglise catholique, y compris de la part des évêques.

L'écho du pape aux propos du président

Le pape Benoît XVI, au cours de sa première visite pastorale en France (du 12 au 15 septembre 2008) n'a pas manqué de se référer à la nouvelle conception de la laïcité promue par le président de la République. Dès son premier discours, prononcé au palais de l'Élysée, le souverain pontife, saluait „la belle expression de laïcité positive” employée par son hôte et déclarait, en écho à ses propos et comme pour les approuver: „En ce moment historique où les cultures s'entrecroisent de plus en plus, je suis profondément convaincu qu'une nouvelle réflexion sur le vrai sens et sur l'importance de la laïcité est devenue nécessaire. Il est en effet fondamental, d'une part, d'insister sur la distinction entre le politique et le religieux, afin de garantir aussi bien la liberté religieuse des citoyens que la responsabilité de l'État envers eux, et d'autre part, de prendre une conscience plus claire de la fonction irremplaçable de la religion pour la formation des consciences et de la contribution qu'elle peut apporter, avec d'autres instances, à la création d'un consensus éthique fondamental dans la société.”

Et deux jours plus tard, dans son discours aux évêques de France réunis à Lourdes, le Saint-Père, insistant sur le devoir, pour chaque pays, de préserver et de développer sa culture propre, disait: „La mise en évidence des racines chrétiennes de la France permettra à chacun des habitants de ce pays de mieux comprendre d'où il vient et où il va. Par conséquent, dans le cadre institutionnel existant et dans le plus grand respect des lois en vigueur, il faudrait trouver une voie nouvelle pour interpréter et vivre au quotidien les valeurs fondamentales sur lesquelles s'est construite l'identité de la nation. Votre président en a évoqué la possibilité.”

¹³ Discours du Latran (20.12.2007).

Progrès réalisés et perspectives d’avenir

Souhaitons que ces propos convergents du président français et du premier pasteur de l’Eglise catholique ne restent pas lettre morte. Certes, des pas importants ont déjà été franchis. Ainsi, en 1997, lorsque le diocèse de Paris, sous la houlette du cardinal Lustiger, avait accueilli plusieurs centaines de milliers de jeunes du monde entier pour les Journées mondiales de la jeunesse (JMJ), la collaboration entre les organisateurs et les différents services de l’Etat pour les questions de logistique avait été exemplaire. De plus, en 2002 a été mise sur pied une instance de dialogue entre l’Eglise catholique et l’Etat, qui siège une fois par an afin de chercher une solution aux questions d’intérêt commun. Enfin, le 18 décembre 2008 a été signé entre le Saint-Siège et la France un protocole aux termes duquel l’Etat français reconnaît les diplômes, y compris de théologie, délivrés par les cinq Instituts Catholiques de France. Une telle avancée était encore impensable il y a quelques années.

Cependant, le plus difficile reste à faire. Il s’agit, pour les catholiques français, habitués à mettre en sourdine leurs convictions religieuses dans le contexte d’une société dominée par l’indifférence religieuse, de faire davantage entendre leurs voix dans les nombreux débats de société actuel. Sur toutes les questions qui touchent au respect de la vie, à la protection du mariage et de la famille, à l’éducation des jeunes générations, les catholiques peuvent et doivent s’exprimer avec courage et conviction s’ils ne veulent pas laisser le champ libre à ceux qui veulent promouvoir une société affranchie de tout code moral. Les actuels „Etats généraux de la bioéthique”, grand débat national préliminaire au vote des nouvelles lois sur les questions de bioéthique en 2010, leur en offrent dès à présent une occasion à ne pas manquer.

Car comme l’écrivait en 1991 le regretté cardinal Lustiger, archevêque de Paris, en préambule à un livre sur l’Europe: „Les facteurs décisifs de la politique ne sont pas politiques mais spirituels, pour le meilleur et pour le pire. C’est ce que la dure expérience nous a enseigné. Mais l’avons-nous entendu?”¹⁴

Le président Sarkozy, admirateur du cardinal Lustiger¹⁵, semble avoir entendu cet avertissement de l’Histoire. Puissent de nombreux Français, en particulier parmi les croyants, l’entendre eux aussi et s’engager pour l’édification d’une société ouverte aux valeurs spirituelles et religieuses et profondément respectueuse de la personne humaine!

¹⁴ Jean-Marie Lustiger, *Nous avons rendez-vous avec l’Europe*, Paris, Mame 1991, p. 9.

¹⁵ Dans son discours du Latran, il lui rendit cet hommage: „Son rayonnement et son influence ont très largement dépassé les frontières de la France. J’ai tenu à participer à ses obsèques [en août 2007] car aucun Français n’est resté indifférent au témoignage de sa vie, à la force de ses écrits, au mystère de sa conversion.”

DESPRE EFECTELE POLITICII REFORMISMULUI TEREZIAN. PIONIERII BLAJULUI LA STUDII, ÎN ROMA (1736-1754)

Laura STANCIU

ABSTRACT: About the Effects of the Union with Rome: Blaj Pioneers for Studies in Rome (1736-1754). The present study undertakes to present the founders of the cultural institutions of Blaj in the middle of the 18th century. My research interests have focused upon their school formation in Rome, interhuman relations and identity conscience.

I took an interest in the extent to which the first generation with complete studies in Catholic European schools took upon itself and promoted the national and confessional element of their identity in the age of instability and confessional confusion (1740-1755). I pursued the expression of their individual and group identity through the analysis of their attitude at the abovementioned moment of crisis expressed through the manifest discourse and the all-out institutional constructivism.

KEYWORDS: Transylvania, alumnus, The Urban College, Rome, united, identity, Blaj

Transformarea Blajului într-un centru autentic iluminist se leagă de efortul lui Inochentie Micu Klein de a transforma clauzele benefice ale Unirii cu Roma (1697-1701), în realități palpabile pentru românii transilvăneni. În contractul semnat de întemeietorul Blajului, episcopul Inochentie Micu Klein, cu Tezaurariatul, la 31 august 1736, privind organizarea noului domeniu, se prevedea, la punctul șase, așezarea unei mănăstiri cu călugări ce „[...]sânt cu viață fără prihană, întru învățătura procopsiți, cu năravuri bune împodobiți și care știu multe limbi”¹. Era prima schițare a unei mănăstiri românești de tip occidental în Transilvania. În binecunoscuta diplomă donațională din 1738, Carol VI prevedea ca jumătate din veniturile domeniului Blaj să fie destinate întreținerii a unsprezece călugări baziliani (după expresia lui Samuil Micu „a unsprezece ieromonași

¹ Ioan Chindriș, Niculina Iacob, *Petru Pavel Aron*, Blaj, Editura Astra 2007, p. 52.

vasiliteani”), a douăzeci de tineri seminariști și pentru trimiterea la studii, la Roma, în Colegiul *De Propaganda Fide*, a trei tineri de către fiecare episcop.

Mănăstirea baziliană din Blaj fusese înființată prin act fundațional în august 1738, iar acesta preciza ca cei trei alumni să fii depus înaintea legământul monahal. Asemenea tineri nu erau ușor de găsit. Noviciatul presupunea ca cel puțin clasele de umanoare să fii fost absolvite. Până acum în bibliografie era consemnat că la 1736 existau trei tineri care dispuneau de studii corespunzătoare, efectuate la colegiul iezuit din Cluj: Gherontie Cotore (*logicus* în 1736), Samuil Caliani (*rhetor* în 1736) și Gabriel Maior (*rhetor* în 1737). Novicele bazilian Caliani, care era la Muncaci, în 31 ianuarie 1738, i-a și scris, de altfel prefectului Colegiului, cardinalul Vincentio Petra, cu rugămintea de a-i permite continuarea studiilor la Roma, unde el ar fi putut să ajungă în luna iulie sau august².

Anterior însă, pentru ca promisiunile actului fundațional să se pună în practică, la 23 august 1735 Nunțiul de la Viena redacta, la rugămintea mons. Klein, episcopul românilor din Făgăraș, o scrisoare de recomandare adresată sf. Oficiu, prin care solicita trimiterea la Roma, în colegiu a doi sau trei tineri, „[...] pentru a îndepărta poporul de la schismă și a-l întoarce la unire cu Biserica și pentru a forma păstori moderni, care să-i scoată din ignoranța în care stau încă mulți țărani victime ale exercițiilor de predicare făcute de cei care propovăduiesc falsa doctrină”³.

Ne concentrăm atenția asupra grupului elitar unit, mai puțin cunoscut, cel din care înainte de 1747 s-a recrutat categoria celor care și-au asumat diferite ipostaze administrative, în ierarhia eclaziastică și didactică sau au contribuit la nașterea instituțiilor de cultură blăjene (tipar, bibliotecă).

Așadar, primii alumni trimiși de episcopul Inochentie Micu Klein, la Colegiul Urban *De Propaganda Fide* din Roma, în 1736 au fost Josephus Kotore și Joannes Petrus Karolvari, numele celui de-al treilea nu-l cunoaștem. De frica convertirii la ritul latin, toți trei au refuzat prestarea jurământul de

² Vezi, comentariul lui I. Tóth Zoltán, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*. București, Editura Pythagora 2001, p. 60-61; Arhiva De Propaganda Fide, Roma (în continuare ADPF), fond *Scrittura riferite nei congressi*. Ungheria e Transilvania 61, vol. 5 (1728-1760), f. 184r.

³ *Ibidem*, f. 53r-54v.

credință față de colegiu⁴. Știm că, nici chiar la intervenția superiorul lor, episcopul de Făgăraș – care i-a amenințat că îi va chema imediat de la Colegiu și va trimite alți trei tineri transilvăneni de rit grec la Colegiu, pentru a fi educați în locul lor – aceștia nu și-au schimbat opinia⁵. Același Nunțiu de la Viena anunța, printr-o scrisoare în 5 ianuarie 1737, că cei trei tineri baziliani (sunt menționate doar două nume Josephus Kotore și Joannes Petus Karolvari) au ajuns, în noiembrie 1736, la Colegiu Urban, în Roma, dar nu au vrut să depună jurământul. Ei au cerut să vorbească cu maestrul lor (episcopul de Făgăraș) „[...] despre ritul lor, pentru a fi asigurați de acesta că, cei din Colegiul păstrează diversitatea riturilor, fără a încerca să-i convertească la ritul latin”⁶. Alumnii ardeleni rămân însă la fel de intransigenți. Mai mult, nu au vrut nici măcar să adopte vestimentația Colegiului, astfel încât, ei sunt nevoiți să se reîntoarcă acasă. Anul 1737 îi găsea deja în Transilvania, iar în 12 iunie 1737 episcopului de Făgăraș i s-a cerut trimiterea altor tineri la Colegiu și suportarea cheltuielilor lor de călătorie⁷. Întors acasă, în Transilvania, în 16 februarie 1737, pentru că a refuzat prestarea jurământului, Joannes Petrus Karolvari se scuză și renunță,

⁴ADPF, fond *Acta*, vol. 110 (1740), f. 96r-v: *Formula de Jurământ*, standard al Colegiului era: „*Ego N. Filius N. Diecesis Fagarassiensis plenam habeo Instituti hujus Collegii notitiam legibus et constitutionibus ipsius, qua iuxta Superiorum explicationem amplector me sponte subycio, easque proposse observare promitto.*

Insuper spondeo, et juro quod dum in hoc Collegio permanebo et postquam ab eo quocumque modo, sive completis, sive non completis studys exivero nullam aliam religionem, societatem aut Congregationem Regularem sive speciali sedis Apostolicae Licentia ingrediar neque in earum aliqua Professionem emittam.

Spondeo pariter et juro quod (Statum Religiosam amplector, videlicet ingrediar ordinem S. Basily Magni-pro non Professo in Ord. Basiliano) /96v./ et ad omnes sacros etiam Presbyteratus Ordines, cum superioribus visum fuerit promovatur.

Voveo praesterea, et juro quod completis studys sine mora in Provinciam meam revertar et ili perpetuo in divinis administrandis laborem meum, et operam pro salute animarum in Monasterio Balasfalvensi, aut ubi Episcopo Fogarassiensis meo Legitima Prelato visum fuerit fideliter impendam.

Voveo insuper, et juro quod dicto Episcopo Fogarassiensis pro tempore obedientiam et reverentiam praestabo, ac ab eiusdem nutu integre dependebo.

Denique voveo, et juro, me praedictum Juramentum eiusque /97r./ obligationem intelligere, et observaturum. Sic me Deus adjuvet, et haec Sancta Dei Evangelie”.

⁵ *Ibidem*, f. 95r.

⁶ADPF, fond *Scrittura riferite nei congressi*. Collegio Urbano, vol. 6 (1734-1740), f. 185r-188v.

⁷Vezi, ADPF, fond *Acta*, vol. 110 (1740), f. 94v-95v; vezi și *Collegio urbano*, vol. 6 (1734-1740), f. 185r-188v; f. 207r-209v; 212r.

în martie 1737, la cariera ecleziastică, pretextând că a contractat o boală, care, de altfel, i-a ucis mama.

Despre viața acestor tineri cărturari știm destul de puține lucruri, transmise în cea mai mare parte de Samuil Micu Klein, care referindu-se la ei afirma: „[...] al treilea călugăr [care] au fost Gherontie Cotore din varmeghia Belgradului, din sat Totoi [spunea] au avut acesta frate mai mare ce-l chema Iosif, trimis la Sâmbăta Mare la teologie, unde au murit, apoi așa s-au dus cel mai mic Gherontie”⁸.

În locul lor, Inochentie i-a propus în 1739 pe Silvestru Caliani, Gherontie Cotore, fratele lui Iosif, și Grigorie Maior. Deși a declarat peste aproape două decenii de la desemnare folosind drept scuză boala („[...] *siquidem debilem, quam tunc habebam valetudinem, non sperabam cum Romana Aura potuisse consistere*”) cauza pentru care și-a continuat, la propria sa cerere, studiile la Trnava și nu la Roma, Cotore pe semne a fost influențat de decizia fratelui mai vârstnic. Pentru locul rămas vacant la Colegiul Urban din Roma a fost desemnat Petru Aron, care absolvise în 1735 clasa de *retorică* la Cluj și plecase apoi la Trnava, la Seminarul sf. Adalbert⁹.

Cu toată defecțiunea produsă, nunțiul de la Viena a făcut, în noile condiții, o scrisoare de recomandare pentru a trimite alți trei tineri de rit grec la studiu Congregației *De Propaganda Fide* din Roma. Cei trei erau: Petru Aron (secular), Grigorie Maior și Silvestru Caliani, amândoi diaconi religioși, profesori ai ordinului bazilian. În scrisoare se specifică faptul că nunțiul i-a cunoscut în 13 august 1739, ca invitați/bursieri ai Mariei Tereza, venind din patria lor și aparținând grecilor uniți. Nunțiul ruga Congregația să găsească o modalitate pentru a-i licenția pe spezele Colegiului Grec, specificând: „[...] e con piu frequentia venga accordata al nomito clerico Pietro Aron poiche essendo già tre anni ch'egli studia la Teologia a douva costi trattenersi che due anni soli”¹⁰. Sf. Oficiu dădea din nou curs rugăminții și răspundea printr-un rescript în 5 septembrie 1740, adresat Mons. nunțiu de la Viena în care specifică faptul că este respectat menționatul act fundațional imperial care prevedea „[...] pentru binele spiritual al vastei provincii Transilvania, mult încercată din cauza mișcării

⁸ Samuil Micu, *Istoria și lucrurile și întâmplările românilor [...]*, ms. rom. nr. 439, Oradea la Biblioteca Academiei române, Filiala Cluj-Napoca, tom. IV, f. 328; Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Presa universitară clujeană 1999, p. 239.

⁹ I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 186.

¹⁰ ADPF, fond *Scritture riferite nei congressi. Collegio Urbano*, vol. 7 (1741-1760), f. 59r-v.

ereticii, care invadează provincia” prin faptul că, trei tineri de rit grec vor fi alimentați pe spezele Colegiului. În al doilea rând, se menționa că cei doisprezece scuzi pe lună necesari întreținerii acestora vor fi plătiți anticipat, din semestru, în semestru, din mâna Mons. Nunțiu din Viena¹¹. Astfel, în 1740 plecau, la Roma, Petru Pavel Aron, împreună cu Grigorie Maior și Silvestru Caliani, dându-se astfel curs pentru prima dată cu succes paragrafului din diploma donațională a împăratului Carol VI, prin care se prevedea ca din veniturile domeniului Blaj să fie trimiși și întreținuți trei studenți români uniți la Colegiul Urban *De Propaganda Fide* din Roma, spre a-și desăvârși pregătirea teologică¹².

Colegiul Urban *De Propaganda Fide*, unde și-au făcut studiile alumnii transilvăneni¹³, se afla în subordinea Congregației *De Propaganda Fide*. Acesta era un departament al Vaticanului, care avea menirea să propage catolicismul prin mijloace specifice epocii. *Colegiul pentru evanghelizarea popoarelor*, după cum îi arată și numele, a fost înființat în 1627 de papa Urban VIII, cu scopul precis de a crește preoți pentru misiunile din celelalte continente și pentru diecezele din Europa supuse s. Congregațiunii *De Propaganda Fide* și lipsite de preoți. Jurisdicția sa se întindea, pe tot parcursul secolului, după cum urmează: în 1728, asupra patruzeci de vicariate apostolice, în 1750 asupra optzeci și trei de episcopii și vicariate apostolice, pentru ca în 1758 numărul acestora să se înmulțească la o sută douăzeci și șapte episcopii, vicariate apostolice și prefecturi misionare¹⁴.

¹¹ ADPF, fond *Acta*, vol. 110 (1740), f. 94v.

¹² Ioan Chindriș, Niculina Jacob, *Petru Pavel Aron*, Blaj, Editura *Astra*, 2007, p. 22.

¹³ Într-adevăr în *Catalogele Colegiului* îi regăsim pentru perioada 1741-1744 pe Pietro Aron din Transilvania de 28 ani în 1741, de rit grec și studia teologia. A intrat în Colegiu în 3 octombrie 1740; separat erau Silvestru Caliani, 23 ani și Grigorie Maior, de 26 de ani, greci, studiau ambii filozofia în anul I. În 1742, înmatriculat la nr. 11 era Pietro Aron din Transilvania de 29 ani, de rit grec și studia teologia, iar la nr. 15 erau Silvestru Caliani, 24 ani și la nr. 16 Grigorie Maior, de 27 de ani, greci, studiau ambii filozofia în anul II. Anul 1743 îl găsea la nr. 10 pe Pietro Aron din Transilvania de 30 ani, de rit grec și studia teologia, la nr. 15 erau Silvestru Caliani, 25 ani și la nr. 16 Grigorie Maior, de 28 de ani, greci, studiau ambii filozofia în anul III. Din 1744, nu mai figura în *Catalog* Pietro Aron, dar la nr. 4 era Silvestru Caliani din Transilvania, de rit grec, 26 ani; iar la nr. 5 Grigorie Maior, de 29 de ani, greci, studiind ambii teologia în anul I. În septembrie 1744, la nr. 4 era Silvestru Caliani din Transilvania, de rit grec, 26 ani; la nr. 5 Grigorie Maior, de 29 de ani, greci, studiau ambii teologia și au fost notați cu *optime*. La fel ca toți ceilalți colegi care aveau calificativ identic. În anul 1745 îi regăsim la nr. 3 pe Silvestru Caliani din Transilvania, de rit grec, 27 ani; iar la nr. 4 pe Grigorie Maior, de 30 de ani, greci, studiind ambii teologia în anul II, pentru ca anul următor să-i găsească înmatriculați ca alumnii în anul III la teologie. Vezi, ADPF, fond *Scritture riferite nei congressi. Collegio Urbano*, vol. 7 (1741-1760), f. 62v-66; 121-132; 178-183v; 184r-190v; 265-269v; 370-378.

¹⁴ Joseph Metzler, *Die Kongregation in Zeitalter der Aufklärung. Struktur, Missionspläne und massnahmen allgemainer Art (1700-1795)*, în vol. *Sacrae Congregationis De Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*. Cura et studio J. Metzler edita, vol. II *1700-1815*, Rom, Freiburg, Wien, Herder 1973, p. 23-83.

De asemenea, populația școlară a Colegiului a crescut și ea proporțional. Dacă în 1671 la Colegiu erau cincizeci și șase de studioși, iar în 1759 erau nouă mii nouă sute nouă zeci, în 1760 erau înmatriculați zece mii șapte sute opt¹⁵.

Încă de la înființare în tot Colegiul s-a adoptat stilul Colegiului roman iezuit atât pentru regulile și programul zilei, cât și în structura anului școlar (stabilirea vacanțelor) sau a orelor de studiu¹⁶. Astfel, în *orarul* Colegiului adoptat pentru anul 1742 se stabilea următorul program. Pentru ziua de Luni, alumnii se trezeau la 07.30, după o jumătate de oră mergeau la oratoriu timp de treizeci minute; la 07.30 - 08.00 stăteau în cameră și studiau; apoi patruzeci și cinci minute luau micul dejun, la ora 09.15 intrau la școală până la 10, când începeau lecțiile la morală, unde scriau treizeci minute apoi stăteau să audieze prelegerea; între orele 10-10.30 erau la polemică unde scriau patruzeci și cinci de minute apoi audiau cursul; la 11.30-12 aveau canto, la ora 12 vecernie; la 12.30 aveau activitate la alegere, apoi între 13-14 recreație; la 14-14.30 litania sfinților și apoi din nou făceau studiu; la 14.30 erau la școală pentru scolastică timp de o oră și treizeci minute, interval în care scriau, li se explica materia și audiau prelegerea; la ora 16 din nou erau la școală pentru morală, timp de patruzeci și cinci minute; din care treizeci minute scriau, cincisprezece minute li se explica materia. Apoi intra maestrul de ebraică; la orele 17-17.30 mergeau la alt etaj unde îl întâlneau pe maestrul de limbă armeană, pentru armeni sau pe maestrul de limbă arabă, pentru arabi; la ora 18 se recita rozarul, în pretoriu, apoi avea loc vizita preotului; între orele 18-20 se desfășura studiul în camere; la 20.30 avea loc cina; între orele 21-22 recreația, iar la ora 23 se pleca în oratoriu pentru orațiuni și confesiuni; la 23.30 era stabilită ora pentru somn; iar la 09.30 din nou se mergea la școală. Pentru ziua de marți, la ora 13.30 lectorul de morală, preda timp de patruzeci și cinci minute scriere iar treizeci minute li se explica materia, după care intra maestrul de limbă greacă. Derularea programul era similar zilei precedente (lunea). Miercurea aveau liber, iar ziua de joi era identică în program cu cea de luni, pentru ca vinerea să fie identică cu ziua de marți. Ziua de sâmbătă mai spărgea din monotonie, astfel că alumnii luau micul dejun și prânzul și abia după prânz aveau școală la retorică, gramatică, iar pentru teologie și filozofie era rezervată câte o oră pentru întrebări puse profesorilor și formularea concluziilor. Ora 13 era rezervată ceremoniei liturgice în Biserică, timp de patruzeci și cinci de minute apoi se continua cu rozarul, iar la sfârșit se urma programul de luni. Programul a rămas valabil

¹⁵ ADPF, fond *Sacra Congregatione. Varia* (1622-1828).

¹⁶ ADPF, fond *Scritture riferite nei congressi. Collegio Urbano*, vol. 6 (1734-1740), f. 173r-173v.

până când Mons. Leprotti, pentru că după prânz era foarte cald, a hotărât să-i lase liberi pe alumni. Aceștia puteau să facă eventual o plimbare timp de 2 ore după care se întorceau o oră la studiu, iar după rugăciune puteau din nou studia o singură oră după prânz¹⁷.

Viața în colegiu: curricula școlară, orarul, materiile, profesorii și exigența școlii erau stabilite de regulamentul de studii aprobat o dată la 20 de ani. Într-un asemenea regulament pus în practică începând cu anul 1746 se precizau șaisprezece reguli fundamentale. 1. e nevoie doar de 2 ani pentru a termina cursul de filozofie, așa după cum se practica și în alte colegii; 2. se prefigurau drept termen 2 ani pentru studiul retoricii, unde se făceau 2 clase: o clasă destinată pentru parcurgerea gramaticii și cealaltă pentru a se preda exercițiile de retorică; 3. pentru studiul lung al gramaticii se vor selecta alumnii care și-au însușit principiile limbii italiene, pentru tinerii care au ajuns la Colegiu și studiază cu un maestru, ceea ce constituia un avantaj față de alți alumni; 4. pentru clasa a II-a de gramatică se recomanda tinerilor în ordinea claselor urmate următoarele cărți: *Istoria sacră* a lui Sulpicius Severus; *Fabulele* lui Fedro; *Epistolele* lui Cicero, Cornelius Nepos; 5. studiul prozodiei era recomandat ca tinerii să deprindă regulile necesare pentru pronunția corectă a cuvintelor; 6. la retorică se studia poetica pentru pronunția corectă și care să aibă efect/ rezultate în studiul retoricii; ca manuale erau recomandate lucrările lui Vergilius și Prudentius; 7. se folosesc pentru scoala de retorică următoarele cărți: *Selecții istorice din Testament*; *Catehismul roman*; *Epistolele* sf. Ieronim; *Discursurile* lui Cicero și selecții din istoricii profani; 8. se permite lectorilor de filozofie să recomande alumnilor notițe din sistemele filozofilor moderni dar cu grija de a înțelege terminologia care apoi să servească în studiul teologiei sacre; 9. compunerea ecleziastică este treapta care certifică terminarea cursului de filozofie; 10. de două ori pe săptămână (dimineața sau seara) participarea la liturghie, pentru deprinderea ritului și disciplinei orientale; precum și introducerea în erezie și schismă; 11. lectorii de teologie morală: să facă noțiuni ce țin de botez, căsătorie, comuniunea cu Dumnezeu; 12. să fie predate noțiuni de catehism și confesiune; maniera de administrare a sacramentelor, penitența etc. 13. lectorii de sf. Scriptură să-și organizeze materia după cum urmează: a. studiul sf. Scripturi; b. istoria ecleziastică. 14. în disputele publice de teologie scolastică și dogmatică ce se fac la sfârșitul studiului se introduc chestiuni din sf. Scripturi și istoria ecleziastică făcute în timpul studiului. 15. lectorul de

¹⁷ ADPF, fond *Scritture riferite nei congressi. Collegio Urbano*, vol. 7 (1741-1760), f. 141v-142r.

teologie dogmatică trebuie să conceapă un *Tratat despre purgatoriu*, necesar alumnilor ce se vor întoarce în Orient. 16. lectorul de teologie scolastică să aibă întreaga atenție pentru a selecta chestiunile inutile și să se concentreze asupra problemelor mai importante¹⁸.

Acestui regulament prefectul de studii al Colegiului i-a adus completări și precizări în optâsprezece puncte. Ele se refereau în principal la reglementări de genul: alumnii după terminarea cursurilor de retorică sunt pregătiți la limba latină și italiană pentru a înțelege știința superioară cu privire la sf. părinți; conciliile și dogmatica; să se folosească *Dialogurile* lui Ludovicus Vives; *Fabulele* lui Fedru (pentru a dezvolta memoria), *Scrisorile familiale* selectate din Cicero, Cornelius Nepos; textele conciliului de la Trento în limba latină; studiul poeziei pentru a combate vanitatea. Tot pentru a exersa și dezvolta memoria să se insiste pe studiul regulilor de *prozodie* în latină în comparație și sublinind diferențele față de limba greacă, pe textele lui Vergilius, *Georgicele*, *Imnele sacre* ale lui Aulrelius Prudentius; sf. Ambroziu, *De opera creationis*; Iuvenco, *Historia evangelica*; studiul istoriei ecleziastice și a celei profane, pe sf. Ieronim, *Epistole*; Sulpicius Severus, *Historia sacra*; sf. Ambroziu, *Libri de Officiis de sacerdotali dignitate*; Cicero, *De officiis*; *De amicitia*; *De senectute*; Seneca, *De animi tranquillitate*; *De vita beata*; *De Beneficiis*; *Epitome* de Eusebiu; Titus Livius, sf. Augustin, *De doctrina christiana*.

Privitor la studiul limbii latine pentru cei care studiau filozofia și teologia le era recomandat studiul individual temeinic pentru orații din *Evanghelie*, dar să nu neglijeze limba italiană. Astfel erau recomandate *omiliile sf. Petru*. Studenților de la filozofie le era recomandat, așa precum se făcea în orice Colegiu roman, două ore dimineața și două ore pe parcursul zilei sau seara, inițierea în știință pentru a ajunge să-și cunoască caracterul, iar profesorul să predea filozofia după unul din manualele publicate. Le era propus *Philosophia universalis sive commentarius in universam philosophiam* de M. Ioanne Du Hamel, ed. din Padova, în patru volume, iar din ea erau selectate câteva capitole: *Logica*, *Compendiu*, *Morala*, *Metafizica*, *Fizica generală*, *Fizica particulară* și vol. 3 ce conțineau *Propozițiile filozofiei moderne*. Le era propus de asemenea, un scurt compendiu de matematică (*Breve compendio della mathematica*) pentru o succintă introducere în termenii acestei științe; le era recomandat să redacteze un comentariu asupra întregii filozofii care să-i pregătească pentru viața întru știința teologiei, pentru a deprinde discernământul: indicate erau de aceea *Peripateticele*.

¹⁸ *Ibidem*, f. 292-293v.

Din punctul de vedere al prefectului de studii era indispensabil ca fiecare alumn să studieze un autor care să-i ajute la redactarea lucrării finale; indispensabil era studiul *Logicii*, a sf. Augustin, *De doctrina christiana*.

Studentilor de la *Teologie* le era indicat studiul constant al moralei (dimineța și peste zi) cu excepția zilei de marți și vineri; lecțiile de scolastică erau programate zilnic o jumătate de oră la amiază; lecțiile de polemică zilnic o oră și jumătate dimineța.

Pentru studiul moralei se recomandau conspecte din *Theologia morali sad usum seminariis Petrocarensis*, tom. 4, Padova; pentru înțelegerea scolasticii erau indicate două volume din *Theologia speculativă și dogmatică*, iar lectorului de polemică i se recomanda folosirea cărților editate la Tipografia *propagandei*. În general, pentru lecțiile cotidiene erau recomandate cărțile tipărite ale sf. părinți iezuiți și dedicate papei Clement VIII, cuprinse în creștomatiia *Bibliotheca selecta*. Pentru lecțiile de patristică, care se desfășurau de două ori pe săptămână (marțea și vinerea) erau propuse scrierile misionarilor europeni; despre erezie, pentru promulgarea erorilor și parcurgerea sf. Scripturi și a moralei creștine.

Erau, de asemenea, recomandate cunoașterea conciliului de la Trento și a decretelor sale, lucrarea lui Du Hamel, *Disputationes Biblicae (Institutiones Biblicae, seu Scripturae sacrae Prolegomena una cum selectios connotationibus in Pentateuchum)*.

Se sublinia că sunt foarte utile pregătirea lecțiilor de ebraică, greacă, arabă, armeană, exercițiile de gramatică din ultimul an cu secvențe de retorică pentru școala superioară de filozofie și teologie.

Examenele de doctorat se desfășurau în prezența a patru lectori și a Mons. secretar și se petrecea în cadrul unei ceremonii solemne de examinare, iar prestația alumnului trebuia peregătită, în prealabil, cu maximă aplecare. Condițiile pentru înscrierea la doctorat erau: nouă ani și jumătate studiul gramaticii, din care șapte ani și jumătate studiul retoricii și doi ani studiul filozofiei¹⁹.

Profesorii, cei chemați să pună în practică și să urmeze toate aceste reglementări erau, la 1737, următorii: prefect de studii la Colegiul urban era P. Tomasso; Gaetano Corazza era lector la speculativă; Francesco Zanarroni preda elemente generale ale religiei și era lector de morală; B. Baldassarre și S. Bernardo predau dogmatica; Emanuele Caranzo preda filozofia; Giovanni Batta Dazon preda gramatica și Introducerea în științele umaniste, adică: tratau autorii

¹⁹ *Ibidem*, f. 296r-311r.

de limbă latină, din care se selectau texte pentru a se putea exersa oratoria: *Epistolele familiale* ale lui Cicero; doctrina card. Belarmin. Pe lângă acești profesori mai predau Giovanni Bruget la limba ebraică; Giovanni Franchellucci la limba greacă; Giuseppe Afsemani la limba arabă și siriacă; bibliotecar era Carlo Ussfled, care asigura ordinea, curățenia și ținea indicele cărților²⁰. La 1739 corpul profesoral s-a modificat lectorii de la Coleg. urban fiind: Avvocato Franchelucci era lector la limba greacă; Tommaso La Seur predă Teologia și matematica – predase înainte la Colegiul Trinită de' Monti limba greacă pentru elemente primare de religie; Tommaso Mons. Mamachi (din ordinul predicatorilor ai Congregației s. Matheo din Florența) susținea orele la limba greacă erudită. Rafaelle Vernazza, preot de rit grec, predă limba literară greacă și era maestru de ceremonie pentru acest rit. Niccolo Tommaso Mazzoracchi predă limba greacă pentru înțelegerea religiei; preotul Francesco Bidera tălmăcea filozofia și teologia în limba greacă și explica ceremonia; Filippo Vitale era bibliotecar. Pietro Tommaso Cacciani era lector de morală și susținea și lecțiile de polemică; iar odată cu moartea pr. Stefan, lector la teologie a fost chemat să-l suplinească pe dominicanul pr. Tommaso Mamachi (31 mai 1740)²¹.

Cei pentru care s-a construit tot acest edificiu, alumnii din diferitele părți ale lumii catolice trăiau grupați în colegiu, pe specializări, în camere de câte doi. Camera avea în dotare (două paturi, o masă, două scaune, o bancă la fereastră, două dulapuri). În salonul comun al Colegiului alumnii dispuneau de trei pianine, cărți, draperii, fotolii. De asemenea, exista în Colegiu o bucătărie și o infirmerie dotate cu cele de trebuință²². Meniul zilnic al unui alumn conținea, fără a se indica cantitățile, probabil ei se autoserveau după necesități, pentru că erau mereu prezente în casă pe masă: pâine, vin, apă, ouă, fructe, brânză, ulei, sare, condimente, paste, carne²³.

Desigur, efortul depus pentru studiu și tot acest confort mai produceau și momente de relaxare, mai vesele, astfel că, de ex. la 28 septembrie 1743, imediat după suținerea binecunoscutei teze de doctorat în filozofie, apreciată foarte bine de comisia de examinare, lui Grigorie Maior i se făcut referat din partea prefectului de studii al Colegiului. Se pare că rezultatele susținerii tezei au provocat/ declanșat bucuria în tabăra lui²⁴, iar alumnul de rit grec din Transilvania a fost

²⁰ *Ibidem*, vol. 6 (1734-1740), f. 173r-173v.

²¹ *Ibidem*, f. 386r-v; f. 452r; f. 456r-v.

²² *Ibidem*, vol. 7 (1741-1760), f. 282-289.

²³ *Ibidem*, vol. 6 (1734-1740), f. 179r-v.

²⁴ Este vorba despre Teza lui Grigorie Maior, publicată de altfel în 1743 sub îndrumarea Pr. Thoma Le Seur, lector la filozofie.

muștră, din cauză că a deranjat ordinea Colegiului, făcând gălăgie și chef²⁵.

Blajul anului 1747, când se întorceau de la Roma, absolvenți ai Colegiului *De Propaganda Fide*, Silvestru Caliani și Grigorie Maier, iar de la Trnava Gherontie Cotore, avea deja ierarhia ecleziastică a episcopiei și echipa episcopului Inochentie Micu stabilită. După mărturisirea aceluiași Samuil Micu, funcțiile erau edesemnate după cum urmează: un vicar general, în persoana lui Nicolae de la Balomir și din doi funcționari ai domeniului episcopal. Administratorul curții episcopale era Daniil Marginai, care fusese coleg cu Gherontie Cotore și Petru Tóhádi, la Cluj, în 1737²⁶. Aici, la colegiul iezuit – unde au învățat mai mulți membri ai familiilor Aron, Boer, Cotore, Dobra, Kalyani, Timandi sau Pop de Daia – știm că Mardsinai (Marginai) a reușit să-și termine studiile. Alături de el, contabilul curții episcopale, secretarul episcopului Inochentie Micu, era Petru Pop Daliia: „După aceasta, vlădica Clain pe protopopul Nicolae de la Balomir îl face vicareșiu ghegeneralis și-i poruncește să adune săbor și în săbor și și dechilin la toți protopopii să scrie și să vestească și afurisaniiia theologului și a lui Petru Aron; și deregătorilor dominiumului vlădicesc, lui Daniil Marginai, odorbirăului, și lui Petru Pop Daliia, sântartăului, poruncește ca, lui Aron, din veniturile vlădicești, nimic mai mult să nu-i dea”²⁷.

În 14 iunie 1747, îi găsim la Blaj în prezența inspectorului teazaurial Joseph Weiss pe Petru Pop de Daia, „raționalistul” domeniului episcopal și pe Daniel Mardsinai (Marginai), „provizorul” domeniului, care redactau împreună primul inventar al cărților din biblioteca episcopală, acel *Inventarium Librorum Balasfalvae in residentio episcopali*²⁸. Documentul, semnat în calitate de vicar general al episcopului de Făgăraș, Petru Pavel Aron, scris de Petru Pop de Daia și dictat, cel mai probabil, de Daniil Mardsinai (Marginai), nota 283 de poziții nenumerate și cumula trei fonduri de carte: cărțile păstrate până atunci sub sigiliul teazaurariatului și al episcopiei, cărțile episcopului Ioan Giurgiu Patachi²⁹ și biblioteca episcopului Inochentie Micu³⁰.

²⁵ ADPF, fond *Scrittura riferite nei congressi. Collegio Urbano*, vol. 7 (1741-1760), f. 97r-v; 101r-102r; 165r-166v-167r.

²⁶ I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 60-61.

²⁷ Samuil Micu, *Istoria besericească a episcopiei românești din Ardeal [...]*, tom IV, partea a X-a, *Episcopia și episcopii Făgărașului din Ardeal*, § 4 *Vlădica Clain la Roma*, f. 294r.

²⁸ Magdalena Tampa, Din începuturile bibliotecii de la Blaj. Despre inventarul manuscris din 14 iunie 1747, în *Biblioteca și cercetarea*, III, 1979, p.c. 126-145.

²⁹ *Eadem*, *Contribuții la istoria preiluminismului românesc în Transilvania: despre biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi*, în *Biblioteca și Cercetarea*, X, 1986, p. 299-303; Iacob Mârza, Biserică, politică și cultură la episcopul Ioan Giurgiu Patachi (1681-1727), în *Annales Universitatis Apulensis. Series historica*, 11/II, p. 60-64.

³⁰ Ioan Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii ardeleni*, Cluj-Napoca 2001, p. 45-76.

Mardsinai (Marginai) a fost un personaj emblematic al epocii și generației sale pentru confuzia, instabilitatea și infidelitatea confesională a românilor ardeleni. Spre deosebire de tovarășii săi Gherontie Cotore, sau Grigorie Maior, toți în 1747 înverșunați adversari ai lui Petru Pavel Aron, dar care s-au resemnat cu plecarea vlădicului în exil și s-au repleat în jurul programului lui Inochentie și în fine a lui Aron, pentru reconstrucția Bisericii căreia i-au rămas credincioși, Mardsinai trece la neuniți. Gestul poate fi explicat probabil, tocmai, datorită decepției survenite în urma situației create în legătură cu Inochentie și a aversiunii față de Petru Pavel Aron³¹. El devenea astfel un interesant reprezentant al categoriei celor ce oscilau între uniți și neuniți, optând în final pentru cei din urmă.

Echipa de la Blaj s-a modificat, a fost completată și întregită mai apoi cu oamenii aleși de Klein: Petru Pavel Aron, Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore și Atanasie Rednic. Toți au fost elevi ai colegiului iezuit din Cluj, de unde Aron și Cotore au trecut la Trnava, Grigore Maior și Silvestru Caliani la Roma, la Colegiul *De Propaganda Fide*, iar Rednic la Universitatea din Viena, ca membru al *Pazmaniumului*. Terminând filozofia în Trnava, Petru Aron a fost trimis și el pentru studiile teologice la Roma³². Acestora li s-au mai adăugat arhimandritul Leonte Moschonas, un grec venit în timpul și împreună cu Inochentie Micu de la Făgăraș la mănăstirea Sf. Treimi din Blaj și Constantin Dimitrievici, originar din Țara Românească.

Pentru a înțelege determinarea și efortul depus de această generație la construcția instituțională care a făcut din Blaj centrul spiritual al românilor în sec. al XVIII-lea, nu sunt deloc de neglijat nici relațiile interumane, de la mijlocul veacului.

La Cluj, Aron fusese în 1730 coleg de clasă cu Caliani, dar apoi îl depășise; începând cu 1736, urmase filozofia la Trnava, astfel încât avusese posibilitatea de a intra direct în clasa de teologie pe care a și absolvit-o, în 1744. Ceilalți doi alumni au trebuit să frecventeze și să termine acolo și primii doi ani de filozofie. Maior și Caliani s-au întors în țară prin Viena, în 1747³³. Aron, Caliani și Cotore se cunoșteau bine între ei de la Blaj. Ceva mai izolat de grupul celor trei erau Grigore Maior, care învățase până în 1736 undeva în Ungaria (la Trnava sau

³¹ Laura Stanciu, *Între răsărit și apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a secolului al XVIII-lea)*, Cluj-Napoca, Argonaut 2008, p. 119-153.

³² Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Presa universitară clujeană 2000, p. 125-175.

³³ I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 187-188.

Casovia?) și Atanasie Rednic, care era cel mai tânăr dintre ei și petrecuse cei mai mulți ani la Cluj, după plecarea celorlalți. Aron îl cunoscuse pe Rednic la Viena, atunci când ajunsese acolo însoțindu-l pe Inochentie. La Roma, relațiile dintre ei s-au schimbat se pare. Maior se apropiase mai mult de Caliani, urmând împreună cursurile de filozofie, iar Aron, înmatriculat la Colegiul Urban *De Propaganda Fide* direct la clasa de teologie a rămas izolat de grupul celor doi, rămânând singur. Deși ei sunt, cu toții discipolii fideli ai lui Inochentie, spre marea pierdere a Unirii, între cei cinci nu se realizase o bună înțelegere, împiedicată, pe de o parte, de rivalitățile dintre ei, de temperamentele lor diferite marcată și de evoluția relației cu Inochentie, de influența episcopului aflat în exil, chiar la Roma, din 1745. Pe de altă parte, Maior și Caliani erau temperamente sanguinice, Rednic și Aron, asceți rigizi. Între cele două grupări se situa Cotore, cu trăsăturile sale mai puțin accentuate. Treptat, Cotore s-a atașat multă vreme de grupul lui Aron, ajutându-l să impună, în calitate de superior al mănăstirii, orientarea mai severă, iar Aron îi evidențiază laudativ pe Cotore și pe Rednic în comparație cu ceilalți, ceea ce a dus la multe disensiuni și chiar scandaluri penibile³⁴.

De exemplu, într-un moment în care îi era adversar lui Cotore, Maior, făcea, se pare, voit confuzia între cei doi frați Cotore și pretindea că Gherontie nu fusese apt să depună (jurământul) legământul monahal și că din această cauză nu a făcut parte din grupul celor trei alumni romani: „*Susceptus is fuerat ad Noviciatum, probatus, sed inhabilis pro religione inventus [...] ejectus est acceptus nihilominus a Barone Klein pro tunc Episcopo, non amplius pro hac nostra Fundatione (nam si quo hac aptus fuisset, ivisset etiam nobiscum Romam, eo enim sine acceptus fuerat ad Noviciatum), sed pro studiis duntaxat, ut si casu quo convalesceret ex quadam infirmitate, quam se habere dicebat, ad Statum Ecclesiasticum cum tempore applicaretur*”³⁵.

Pentru jumătatea secolului al XVIII-lea, primele producții originale, intelectuale ale pionierilor Blajului spun foarte multe despre această generație fondatoare. Pe de o parte, Daniel Mardsinai (Marginai) redacta în prima jumătate a secolului al XVIII-lea prima *concordanță biblică* din literatura noastră teologică, după modelul *Bibliei* de la București (1688), *Stihuri din sfânta Scriptură pentru multe lucruri*³⁶. Cam la un deceniu distanță, generația condusă

³⁴ *Ibidem*, p. 188-189.

³⁵ *Ibidem*, p. 186.

³⁶ Daniil Mardsinai (Marginai), *Stihuri din sfânta Scriptură pentru multe lucruri*, Biblioteca Academiei romane. Filiala Cluj-Napoca, ms. rom. 102, 192 f.

de vlădica Petru Pavel Aron – formată din Grigorie Maior, Gherontie Cotore, Atanasie Rednic, Silvestru Caliani – a tradus împreună, la traducerea *Bibliei* în română după *Vulgata* latină, într-un timp record de numai un an³⁷. Pe de altă parte, avem opera lui Gherontie Cotore, fratele lui Iosif. Aflat la studii la Trnava, în 1746, a tradus și adoptat, după literatura catolică a veacului, inspirându-se din lucrările iezuiților Louis Maimbourg și Martin Szent-Ivány și a misionarului Cristofor Peichich un adevărat catehism catolic, în două părți: *Istoria despre schismătica grecilor și Articulașurile ceale de price*³⁸. La Blaj, la recent înființata tipografie arhiepiscopalească, nu s-a publicat nici una din aceste lucrări. Prima generație a Blajului a ieșit însă pe piața editorială, abia în 1750 pentru a combate discursul polemic a lui Visarion Sarai, cu o lucrare redactată exclusiv după izvoare răsăritene *Floarea adevărului*, lucrare care a statuat discursul oficial identitar al noii Biserici unite din Transilvania.

Desigur, motivația gestului lor îl găsim tocmai în realitățile confesionale din Ardeal, în starea de derută și confuzie identitară a românilor. Autoritățile locale ca și cele imperiale l-au acuzat pe episcopul unit Inochentie Micu că ar fi provocat și chiar încurajat mișcările antiunioniste la mijlocul secolului³⁹. Poziția tranșantă și neechivocă a lui Inochentie, în lupta sa de a pune în practică prevederile celei de a doua *Diplome leopoldine* în fața *Stărilor transilvane*, lăsa impresia că ea a fost stimulată și susținută de mișcarea antiunionistă promovată și propagată de discursul anticatolic al elitei ortodoxe.

Inochentie Micu a plecat din țară în 1744, nemaiputând să se întoarcă pe scaunul pe care-l părăsise fără voie. Dar, în definitiv, ce putea să mai facă un vlădică aflat în exil sau chiar la Blaj, când însăși mântuirea enoriașilor săi era afectată? Răspunsul și soluția s-a născut tocmai din această criză. Efectele Unirii s-au convertit în timp în mediul politic și în atmosfera epocii nu s-au lăsat mult așteptate. La îndemnul lui Kollonich, care a îmbrățișat de timpuriu cauza școlarizării românilor, un mare sprijinitor al *unirii*, părintele Martin Szent-Ivány,

³⁷ Vezi, studiul lui Ioan Chindris, *Biblia lui Petru Pavel Aron*, în Ioan Chindriș, Niculina Iacob, *op.cit.*, p. 159.

³⁸ Gherontie Cotore, *Despre articulașurile ceale de price Sămbăta Mare-1746*. Prefată: Iacob Mârza. Glosar, notă asupra ediției: Mihai Alin Gherman. Transcrierea textului, note: Ioan Gabor. Ediție îngrijită, cuvânt introductiv, rezumat, bibliografie selectivă, indici: Laura Stanciu, Alba Iulia, 2000. *Idem, Istoria despre schismătica grecilor*. Prefată: Iacob Mârza, Ediție îngrijită și Studiu asupra limbii de Alin Mihai Gherman, Studiu introductiv: Laura Stanciu, rezumat: Ernst Ch. Suttner, Cluj-Napoca, *Argonaut* 2006.

³⁹ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii române unite*. Partea I, 1697-1751 (ediția a II-a), în *Perspective*, nr. 65-68, iulie 1994 – iunie 1995, an. XVII, p. 279-280.

dădea următorul îndemn celor dispuși să adere la Unire: „Prin Unire, puteți spera să vă dați fiii la învățătură în școlile și în seminariile catolice, care sunt sau vor fi înființate în acest scop; aici se va purta grija hranei și celorlalte nevoi ale lor cât timp se vor strădui să învețe, ca astfel să se poată ridica bărbați eminenți, care la vremea lor – fie în ordinul bisericesc, fie în cel lumesc – să vă poată aduce servicii vouă, patriei voastre și Bisericii, ba chiar întregii țări și care vor fi de mare folos atât pentru aceasta, cât și pentru voi”⁴⁰. Un prim rezultat este chiar generația lui Inochentie Micu Klein, P.P. Aron și Gherontie Cotore, toți foști studenți ai lui Martin Szent-Ivány.

Se știe că Unirea în Transilvania anului 1744 s-a confruntat cu o polemică susținută de neuniți pe două căi: direct, prin intermediul călugărilor sau al altor clerici veniți în Transilvania din Serbia sau Țara românească; indirect, prin intermediul cărților sau al manuscriselor de toate tipurile, care conțineau mesaje contra Unirii și care au fost răspândite în parohiile de pe teritoriul marelui principat⁴¹.

Soluția a fost născută tocmai de această criză. Pe de o parte, în 1746, autoritatea politică centrală, imperială, prin ordonanțele Mariei Tereza, ia primele măsuri strategice în politica confesională, în încercarea de a preîntâmpina alte conflicte și confruntări confesionale. Pe de altă parte, combatanții uniți și neuniți au purces la elaborarea unor discursuri identitare, asumate atât de elita unită cât și de cea neunită, literatură generată și influențată de polemica deja tradițională între greci și latini.

Acțiunea călugărului Visarion a determinat autoritățile din Viena să interzică ieșirile sau intrările în Transilvania ale „călugărilor și preoților sârbi” care nu aveau asupra lor pașaport militar. Cu toate măsurile luate de autorități, în Transilvania au continuat să pătrundă preoți și călugări ortodocși din Țara românească, Serbia sau Moldova, care instigau împotriva *unirii*. În tot acest timp, autoritățile militare locale au continuat să-i aresteze pe unii dintre ei, încercând să stopeze fenomenul⁴². De asemenea, știm că, în absența unei tipografii ortodoxe în Transilvania, desființată odată cu Mitropolia ortodoxă, tipografiile din Țara Românească livrau credincioșilor o varietate imensă de lucrări religioase cu intenția de a-i întări în conștiința ortodoxă, cărți trecute

⁴⁰ I. Tóth Zoltan, *op.cit.*, p. 58.

⁴¹ Ciprian Ghișa, *Biserica greco-catolica din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeana, Cluj-Napoca 2006, p. 249-250.

⁴² Mihai Sășăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Cluj-Napoca, Editura Presa universitară clujeană 2002, p. 223.

peste munți de către teologi și preoți⁴³.

Conform decretului Mariei Tereza din 8 iunie 1746, pentru a stopa efectele mișcărilor anticatolice din Transilvania, ce au culminat cu activitatea lui Visarion Sarai, călugării trebuiau să rămână liniștiți în mănăstirile lor. Știm că cei care au indus poporul în eroare și nu au respectat legile țării și preoții ortodocși care au venit din Moldova, Țara Românească sau alte provincii turcești în Transilvania și au acționat împotriva unirii erau pedepsiți⁴⁴. Aceeași Maria Tereza, cu ordinul din 23 noiembrie 1746, a interzis introducerea în Transilvania a cărților bisericești tipărite în Moldova și Țara românească⁴⁵. Efectul a fost înființarea tipografiei de la Blaj din 1747.

Finalmente, cei care au pus în aplicare programul episcopului Inochentie Micu au fost oamenii aleși și formați de episcopul Inochentie Micu Klein. Cu trei excepții, Nicolae Balomiri, Nicolae Pop din Daia și Daniil Mardsinai (Marginai), care au părăsit Blajul, cândva după 1747, iar doi dintre ei au părăsit chiar Unirea. Primul s-a refugiat dincolo de Carpați, cu intenția de a pleca în Turcia sau în Rusia, provocând, în 1750, intervenția țarinei Elisabeta la Viena⁴⁶, iar pe al doilea îl regăsim ca protopop unit în Chețani, la 1767⁴⁷. Al treilea, Daniil Mardsinai (Marginai) știm că, în timpul mișcărilor confesionale de la jumătatea secolului, s-a desprins de Unire și din Karlowitz, a fost acuzat că împreună cu Vasile Boer, expedia în Ardeal scrisori instigatoare îndemnând poporul să le trimită bani, spre a putea dobândi „națiunii române episcop neunit”⁴⁸.

⁴³ Keith Hitchins, *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*. Introducere și îngrijirea ediției de Pompiliu Teodor. Traducere de Sever Trifu și Codruța Trifu, Cluj-Napoca, Dacia 1987, p. 43-44.

⁴⁴ Mihai Săsăujan, *op.cit.*, p. 155; vezi pe larg, decretul în *Idem, Habsburgii și Biserica ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761)*. Documente, Cluj-Napoca, PUC, p. 305-306, reprodus la p. 304-308.

⁴⁵ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, p. 384.

⁴⁶ Remus Câmpeanu, *Elitele românești [...]*, p. 144.

⁴⁷ Greta Miron, „...poruncește, scoale-te, du-te, propoveduește ...” *Biserica greco-catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca, Presa universitară clujeană 2004, p. 104, 154, 351.

⁴⁸ Augustin Bunea, *op.cit.*, p. 253. I. Tóth Zoltán, *op. cit.*, p. 257-258, 311, 357; Remus Câmpeanu, *Intellectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Presa universitară clujeană 1999, p. 239. După 1759 Mardsinai (Marginai) a reușit chiar să intre în cancelaria episcopală a lui Dionisie Novacovici, calitate în care a continuat să militeze împotriva Bisericii Unite. A fost de aceea arestat la porunca generalului Bucow, dar a evadat, se pare, din închisoare și sub pseudonimul Daniel Lazarini, a obținut de la stat un stipendiu (bursă) în valoare de 200 florini pentru a studia Policey und Cameral Wissenschaften în Viena, unde a fost timp de doi ani studentul lui Sonnenfels.

Chiar dacă elita intelectuală unită a fost divizată, Maior și Caliani erau de la început alături de Micu, iar Rednic, fiind confesorul și prietenul lui Aron a rămas alături de acesta, cazul lui Cotore rămâne emblematic. El a fost la început alături de Caliani și Maior, alături de care în 29 octombrie 1747, iscălea o petiție, arătându-se preocupat de soarta Unirii în destrămare, în lipsa episcopului exilat⁴⁹, dar fiind cel mai preocupat de problemele Bisericii și ale națiunii, s-a plasat în cele din urmă pe o poziție de neutralitate. Trecând peste disensiunile dintre ei însă toți aceștia și-au asumat, în condițiile date, povara sarcinilor pentru edificarea Bisericii acceptând odată cu numirea noului episcop, în 1754, următoarele funcții⁵⁰: Arhimandritul Leonte Moschonas a fost desemnat eclesiarh. Silvestru Caliani era arhivarul diecezan, directorul școlilor, și, în această calitate, răspundea și de matricolele și cataloagele tuturor celor trei forme de învățământ de la Sf. Treime. El a fost și președintele comisiei pentru examinarea candidaților la preoție, egumen al mănăstirii Sf. Treimi în 1762. Grigorie Maior a fost profesor de limbi (latină și greacă), a predat cele șapte arte liberale, bibliotecar (din 1754), egumen și prepozit al mănăstirii Sf. Treimi (1759-1762). Atanasie Rednic, profesor de dogmatică și apologetică, egumen al mănăstirii Bunei vestiri, conducătorul seminarului lui Aron, vicar general, în perioada 1763-1765. Gherontie Cotore a fost superiorul trapezei. Aron i-a încredințat conducerea tipografiei, de care se îngrijește reorganizând-o, cu meșteri din Țara românească și cu ajutorul tipografului Sandu din Moldova⁵¹, făcând-o să funcționeze în bună stare (mai 1755)⁵². Mai apoi a ajuns profesor de liturgică și pastorală, egumen al mănăstirii Sf. Treimi (1754-1759), vicar general (1754-1763). Dascălul Școlii de obște, deschisă din 1747, a fost, la 1754, laicul Constantin Dimitrievici.

⁴⁹ I. Tóth Zoltán, *Cotorea Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése*, în *Hitel*, IX, nr. 2, 1944, p. 87, 257-258, 311, 357; Remus Câmpeanu, *Intelectualitatea românească din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Presa universitară clujeană, 1999, p. 239.

⁵⁰ Zenovie Pâclișanu, *op. cit.*, p. 382; Augustin Bunea, *Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici sau Istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj 1902, p. 277-280.

⁵¹ Samuil Micu, *op. cit.*, f. 351-352; f. 361-363: „[...] Gherontie ce fusese vicariș ghenariș, prepozituș consistorialș, tipografie cu strădania lui s-au fost ridicat, care-le pentru Beserică, pentru neam și pentru școale, multe se nevoie și poci într-adevăr să zic, că era el cel mai învățat atunci în tot clerul românesc din Ardeal”. Vezi și Iacob Mârza, *École et nation. Les écoles de Blaj à l'époque de la renaissance nationale*, Cluj, Institutul cultural român 2005, p. 101-120.

⁵² I. Tóth Zoltán *Primul secol al naționalismului [...]*, p. 242.

În fapt, ei erau cei care au îndeplinit primii, la Blaj, un standard de erudiție, ce va constitui apoi trăsătura dominantă a iluminismului ardelean. Au fost oamenii primului moment, călugări, dascăli, scriitori formați în atmosfera Reformei catolice și cei care au fost chemați să întărească noua Biserică, atât din punct de vedere instituțional cât și spiritual. Și nu puteau realiza acest lucru decât creând în ambele planuri, în paralel zidirea școlilor, tipografiei și bibliotecii cu scrierea și editarea nu numai a manualelor și cărților de cult necesare, dar și a cărților de doctrină a Bisericii române unite, care să justifice și să sublinieze rolul acesteia în definirea identității românești. Meritul lui Klein și al echipei sale constă în faptul că nu au văzut aceste instituții ca un scop în sine, ci ele erau menite să edifice noua religie, greco-catolică. Micu a fost cel care a contribuit la crearea acestei elitei, care a dus la împlinirea unui adevărat program cultural. În definitiv, acțiunile episcopului Inochentie Micu Klein erau menite să realizeze scopul emancipării românilor ardeleni prin organizarea bisericească, așezăminte culturale și școli. Generația primilor români școliți în centrele catolicismului reflecta deja drumul parcurs de Biserica unită de la potențial la realitate, de la promisiune la certitudine, în toată activitatea lor de edificare spirituală, intelectuală și instituțională trecută și filtrată prin și de școala catolică superioară. Este generația care a resimțit acut nevoia elaborării unui discurs identitar pentru uniți, un discurs ce își avea originea în nevoia internă de dezvoltare și consolidare a Bisericii unite, aflată la mijlocul secolului într-un moment de cumpănă.

ISTORICUL COMUNITĂȚII ȘI BISERICII „SF. VASILE CEL MARE” DIN BUCUREȘTI (DE LA FONDARE LA CATACOMBE)

Ioan-Marcel DĂNEȚ

RESUMÉ: L’histoire de la communauté et de l’église Sfantul Vasile cel mare (Saint Basile le grand) de Bucarest (de sa fondation aux catacombes). Dès le début de son existence, dans l’ancienne Valachie, l’Église catholique de rite oriental a connu un parcours de souffrance. L’église Sfantul Vasile cel Mare (Saint Basile le Grand), la première église greco catholique de Bucarest, bâtie dans la période où Raymund Netzhhammer, était archevêque catholique à Bucarest, témoigne des années difficiles de persécution avant, mais surtout après 1948, date de mise hors de la loi de l’église catholique de rite oriental.

MOTS CLÉ: Église catholique de rite oriental, Raymund Netzhhammer, Vladimir Ghika, Eglise greco catholique, Bucarest, L’église Sfantul Vasile cel mare/ Polona (Saint Basile le grand/ rue Polona).

Introducere

Istoria Bisericii greco-catolice, puternic marcată în ultimele decenii, este retrăită prin amintirea vie a preoților și episcopilor martiri, prin prezența acestora în memoria individuală și colectivă.

Astfel, biserica Polonă, cum a fost numită, mai precis prima biserică greco-catolică din București, biserica Sfântul Vasile cel mare, unde au slujit personalități precum Monseniorul Vladimir Ghika, Ioan Bălan, Vasile Aftenie, Tit Liviu Chinezu, Vasile Mare, împlinește anul acesta o sută de ani de existență. Cu acest prilej, ne simțim datori să amintim aspecte importante și documente inedite din istoria Bisericii greco-catolice în Vechiul Regat.

**Istoricul comunității și bisericii „Sf. Vasile cel mare”
din București (de la fondare la catacombe)
Încercările de misionarism greco-catolic în Țara românească
*Ardelenii greco-catolici în Principate la începutul secolului al XIX-lea***

Românii transilvăneni au fost în permanentă legătură cu cei din Muntenia și Moldova prin comunitatea de limbă, cultură, credință, viața economică și nu în ultimul rând prin interesele lor naționale.

Aceștia au trecut munții Carpați din cele mai vechi timpuri, pentru a se apăra de năvălitori, apoi practicând transhumanța și schimburile de mărfuri, pentru a învăța sau pentru a fi profesori în școlile românești și nu de puține ori pentru a scăpa de asuprirea națională, ori numai pentru a găsi un loc de muncă mai demn între conaționali lor.

În momentele cruciale pentru neamul românesc transilvănenii s-au alăturat fraților lor în războaiele de independență, reîntregire sau de eliberare a teritoriilor românești în ultimul război mondial. Mulți dintre transilvănenii trecuți în Vechiul Regat au fost greco-catolici și au continuat să practice religia moștenită de la părinți și după stabilirea lor la sud de Carpați.

Mitropolia Blajului s-a îngrijit în permanență de credincioșii ei, trimițându-le ca păstori pe cei mai destoinici preoți.

În mod regretabil, datele ce ne-au rămas de la înaintașii noștri în arhivele Mitropoliei sau ale Vicariatului de la București au fost distruse după 1948, ceea ce îngreunează enorm reconstituirea istoriei Bisericii noastre. Parcurgând cu mîgală numeroasele lucrări cu conținut istoric, presa vremii, schematicismele Mitropoliei din Blaj și ale Arhidiecezei latine din București aflate în Biblioteca Academiei Române, se pot stabili sau concluziona evenimentele din viața religioasă a românilor uniți stabiliți în Vechiul Regat.

Cu certitudine se poate afirma că preoții greco-catolici veniți cu diferite treburi în Țara Românească sau Moldova, au celebrat servicii religioase încă din secolul al XVIII-lea pentru credincioșii stabiliți sau aflați pe aceste meleaguri.

Din documentele pe care le avem la îndemână se cunoaște că pe la începutul secolului al XIX-lea multe familii de ardeleni ce nu-și puteau achita obligațiile iobăgești către nobili, au preferat să se refugieze peste Carpați, angajându-se pe moșiile boierești. Unii tineri au trecut munții, pentru a se sustrage obligațiilor militare, care în acea vreme aveau o durată de 7-10 ani. O altă categorie de români transilvăneni stabiliți în Muntenia, proveneau din rândul iobagilor

trimiși cu vitele nobililor la iernat în lunca Dunării. Parte din ei, căsătorindu-se în Muntenia, nu s-au mai înapoiat în țara de origine. Dintre aceștia numai în jurul Bucureștiului se stabiliseră circa 12 000 de ardeleni greco-catolici, ce nu puteau practica religia lor. Intelectualii greco-catolici veniți din Transilvania frecventau bisericile de rit latin, însă țărani, răspândiți pe mai multe moșii boierești, apelau la serviciile preoților ortodocși.

În acea perioadă catolicii din Valahia se aflau sub jurisdicția episcopului Fortunatus Ercolani (1814 -1820) cu reședința la Nicopole, în Bulgaria, și apoi a episcopului Iosif Maria Molajoni din 1825 până în 1847. Între anii 1820-1825 scaunul episcopal nu a fost ocupat.

Pe timpul pastorațiilor întreprinse în Muntenia, episcopul Ercolani constata lipsa de preoți greco-catolici și din anul 1814 se adresează prin mai multe scrisori episcopului Ioan Bob (1772 – 1830) de la Blaj, solicitându-i să trimită un preot unit în Valahia¹.

Prima scrisoare păstrată și care face referire la acest aspect datează din 19 februarie 1816. În această scrisoare Ercolani insistă pentru trimiterea unui preot unit, fiindcă în lipsa acestuia, greco-catolicii aflați în eparhia sa frecventează mai bucuros bisericile *chismaticilor* decât cele latine și îl roagă pe episcopul Ioan Bob „să binevoiască a-i trimite un preot zelos și înzestrat cu știință, care să îndrepte scăderile și să întărească în credință pe cei șovăielnici”².

Intervențiile episcopului Ioan Bob la guvernul din Cluj și la cancelarul Maetternich de la Viena s-au prelungit mai mult timp, întrucât se impunea protecția împăratului și acordarea din partea Austriei a 100 de taleri aur pe an sau 600 de piaștri turcești pentru întreținerea preotului.

Episcopul Ercolani intervine și el de mai multe ori la nunțiul apostolic de la Viena și angajează în această acțiune și pe agentul Fleischhagl, care la acea vreme era reprezentantul Austriei la București. Acesta din urmă reușește cu greu să obțină acordul domnitorului Ioan Caragea de a primi un preot unit în Valahia, din cauza opoziției vehemente a Mitropolitului Necterie, care se temea că i se va risipi turma.

Interesele erau diferite. Episcopul Ercolani dorea să nu-i piardă pe greco-catolici, iar agentul Fleischhagl spera ca preotul unit ce va veni va reuși să-i convingă pe ardeleni să se întoarcă în Transilvania, deoarece aceștia, după cum considera el, erau datori să slujească împăratului de la Viena.

¹ Dr. Coriolan Suciuc, *Misionari greco-catolici în Valahia (1818-1829)*, Tipografia Seminarului Teologic greco-catolic, Blaj 1934, p. 8.

² *Ibidem*, p. 9.

Preotul greco-catolic Grigore Maior la București

După sosirea scrisorilor de împuternicire trimise de împăratul Francisc prin guvernul Transilvaniei, la 28 martie 1818 preotul unit Grigore Maior pleacă de la Blaj la București. Cu acest prilej i se alocaseră pentru întreținere 100 de florini de aur din partea împăratului și 100 din partea Vaticanului, sume ce urmau să fie plătite lunar prin agenția Austriei din Valahia, fapt consemnat în raportul din 14 iulie 1818 întocmit de către agentul Fleischhakl.

Preotul unit Grigore Maior, având asupra sa și o scrisoare de recomandare din partea guvernului Transilvaniei, sosește la București și slujește în bisericile de rit latin Bărăția și Cioplea. În scurt timp se strâng în jurul său peste 1000 de credincioși. Preotul unit nu se limitează doar la Capitală, ci cutreieră satele, încercând să grupeze credincioșii greco-catolici în parohii. Acesta întâmpină o vădită opoziție din partea boierilor și a clerului ortodox, care se temeau că își vor pierde mâna de lucru de pe moșii și, respectiv, enoriașii.

Referindu-se la bogatele roade spirituale ale lui Grigore Maior, episcopul Ioan Bob spunea: „această primă formă de administrare s-a desfășurat cu luminoase rezultate și iată, orașul București cu peste 1000 de credincioși uniți, a dovedit fraților creștini dorința lor de unire în una Biserică promisă. (...) Progresele realizate de Grigore Maior erau atât de frumoase, încât, dacă n-ar fi intervenit Mitropolitul punând piedici – în contradicție cu principiile dreptului internațional – în scurt timp s-ar fi putut vedea mai multe biserici unite înzestrate de boieri și ar fi fost nevoie să trimită mai mulți preoți uniți”³.

Schematismul Arhiecezei latine de București pe anul 1914, tipărit în limba latină, menționează la pag. 31 că în anul Domnului 1814 la cererea episcopului Ioan Bob, fericitul Maria Ercolani, episcop de Nicopolitanus și administrator apostolic al Valahiei printr-un înscris, a întărit dreptul de funcționare a unei comunității (parohii) unite în București. Aprobarea Vaticanului pentru funcționarea acestei parohii cu hramul „Sf. Vasile cel Mare” a sosit în anul 1817.

Pastorația lui Grigore Maior în Valahia a întâmpinat o vehementă opoziție din partea Mitropolitului Nectarie și a unor clerici ortodocși, care îl acuzau pe preotul unit că face prozelitism în favoarea catolicismului.

Pentru a opri pastorația preotului unit în Valahia s-a recurs la amenințări și chiar la forță. Patru călugări trimiși de Nectarie îl arestează pe Grigore Maior în timp ce slujea o liturghie greco-catolică pentru credincioșii săi din satul Gălbinași. Este închis în beciurile Mitropoliei, anchetat chiar de Nectarie și

³ *Ibidem*, p. 13-14.

amenințat cu bătaia dacă va mai fi prins slujind în limba română și în afara bisericilor catolice.

Mitropolitul nu s-a limitat doar la sancționarea lui Grigore Maior, ci a făcut și o anafora (plângere scrisă), adresată domnitorului Caragea, prin care se aduceau acuze grave preotului unit⁴. Printre altele îl acuzau că intenționa să construiască și o biserică în satul Rasa pentru greco-catolicii din mai multe localități învecinate. În acest scop boierul Manu Bondi îi pusese la dispoziție și un teren pe moșia sa, pe care să ridice lăcașul de cult. În scrisoarea respectivă Nectarie atrăgea atenția domnitorului Caragea, că despre acest lucru ar putea lua cunoștință și Patriarhia din Constantinopol, ceea ce ar putea duce chiar la caterisirea vinovaților.

Grigore Maior a fost salvat din beciurile Mitropoliei de dragomanul Agenției (reprezentanța diplomatică) Austriei la București, fiind cetățean austriac. În acest caz au intervenit și autoritățile statului, din teama de a nu se ajunge la un conflict între Viena și București.

În continuare, pastorația preotului unit în Valahia a devenit aproape imposibilă, fiindu-i interzisă deplasarea în afara capitalei și celebrarea slujbelor în limba română. Întrucât în anul 1821 are loc revoluția lui Tudor Vladimirescu, viața lui Grigore Maior nu mai putea fi sigură, fiind înconjurat cu atâta ură de dușmanii săi.

Ne lipsesc documentele în legătură cu data plecării la Blaj a lui Grigore Maior. Sunt presupuneri că aceasta ar fi avut loc imediat după salvarea din închisoarea Mitropoliei din București. Cunoscând dârzenia și simțul datoriei al acestui preot curajos, este aproape sigur că el a rămas în București slujind în lăcașele de rit latin, în speranța că situația misiunii sale va fi reglementată, mai ales că mitropolitul Nectarie s-a retras la 1 mai 1918. Noul mitropolit Dionisie Lupu (1819-1821) nu s-a arătat nici el mai binevoitor față de credincioșii greco-catolici din Valahia și față de preotul misionar venit în Transilvania.

Pe timpul revoluției din 1821 Grigore Maior, rămas fără sprijinul prețios al superiorului și îndrumătorului său spiritual – episcopul Ercolani- care în 1820 este rechemat la Vatican, s-a întors la Blaj. Plecarea Episcopului Ercolani s-a făcut în urma uneltirilor lui Dionisie Lupu și a prințului Alexandru Șuțu, care l-au acuzat pe Ercolani că făcea prozelitism în Valahia.

Scaunul episcopal de la Nicopole rămâne vacant până în 1825 când papa Leon al XII-lea îl numește la 8 octombrie ca episcop și administrator apostolic al Valahiei pe Iosif Maria Molajoni. Acesta cunoaște bine situația din București

⁴ *Ibidem.*

unde fusese mai mulți ani vicar și corespondase cu Blajul pentru trimiterea unui preot unit în Valahia. El era la curent cu toate demersurile făcute de episcopul Ioan Bob în acest sens.

La 21 decembrie 1824 Consiliul Regesc Locotenențial Ungar de la Budapesta comunica guvernului de la Cluj că împăratul Francisc a aprobat pentru trimiterea unui nou preot unit în Valahia suma de 100 de florini de aur și 100 de scuzi romani. Scrisoarea guvernului din Cluj trimisă episcopului Ioan Bob preciza ca misionarul să nu umble prin sate după credincioși, ci să slujească numai în București sau la Cioplea și să se conformeze indicațiilor pe care le va primi de la Agentul (reprezentantul) Austriei la București⁵. Se cerea să se propună un candidat ca misionar.

Episcopul de la Blaj face cunoscut la 9 aprilie 1825 guvernului Transilvaniei că persoana cea mai potrivită pentru îndeplinirea funcției de misionar în Țara Românească este călugărul bazilitan Beniamin Todor, care s-a oferit cu bucurie pentru această misiune. Beniamin Todor urmase seminarul și teologia la Blaj. Hirotonit în anul 1815, a funcționat ca preot și protopop la Alba Iulia, unde a fost îndrăgit de credincioși pentru blândețea și harul predicilor sale. În 1821 Părintele Todor intra în Ordinul călugărilor bazilitani, încredințându-i-se sarcina de profesor la cl. II-a de gramatică a gimnaziului din Blaj.

Călugărul bazilitan Beniamin Todor la București

Abia după 8 luni, la 2 ianuarie 1826, guvernul comunica Blajului că împăratul a aprobat ca Beniamin Todor să fie trimis ca misionar în Valahia. Acesta plecase la noul său post încă din 17 decembrie 1825, fiind luat cu el de către episcopul Iosif Maria Molajoni, care în drumul său de la Roma către Nicopole a trecut și prin Blaj să discute cu episcopul Ioan Bob. Călătoriile făcute cu trăsura în acele timpuri erau destul de dificile, prin urmare episcopul Molajoni l-a luat pe părintele Todor sub protecția sa atât pe timpul deplasării cât și în Valahia.

Dintr-o scrisoare primită de episcopul Ioan Bob de la greco-catolicii din București încă din decembrie 1825 aflăm că acolo erau mulți credincioși care „profesau sfânta unire”⁶, ceea ce ne face să apreciem că s-a continuat și după plecarea lui Grigore Maior din Valahia în 1821 să se celebreze în ritul greco-catolic. Sosit la București, Beniamin Todor găsește o comunitate de credincioși bine constituită.

⁵ *Ibidem*, p. 25

⁶ *Ibidem*, p. 27

Din documentele consultate nu putem afla cine slujise liturgiile greco-catolice după plecarea lui Maior, dar cu siguranță se apreciază că acestea erau celebrate de către unii preoți de rit latin sau chiar preoți uniți veniți în Valahia la rude sau la studii, alungați de naționaliștii unguri, dar și dintre cei nemulțumiți de prevederile legii din 1781, în urma căreia au fost naționalizate averile mănăstirilor. În urma acestei legii călugării de la Blaj, mulți dintre ei profesori, au plecat în Muntenia și Moldova.

Părintele Beniamin Todor se instalează la Cioplea imediat după sosirea sa în Valahia și se preocupă de identificarea și luarea în evidență a credincioșilor uniți. Preotul ortodox din Dudești Cioplea îi cere noului sosit aprobarea mitropolitului Dionisie. Neavând consimțământul scris al acestuia, părintele Todor este somat să se ducă la București. Credincioșii uniți l-au înconjurat cu dragoste, iar el a continuat să officieze pentru ei serviciile religioase în biserica „Sfânta Maria” – Bărăția de rit latin din centrul capitalei.

Frumoasele rezultate ale activității pastorale desfășurate de acest preot sunt mult apreciate la Blaj. Într-o scrisoare trimisă de episcopul Ioan Bob însărcinatului cu afaceri ale Austriei din București, Fleischhagl, la 5-17 decembrie 1826 sunt menționate aceste rezultate și zelul depus de părintele Beniamin. După ce i-a mulțumit în scrisoarea respectivă pentru protecția preotului, episcopul din Blaj îl roagă pe agentul austriac să intervină la împăratul de la Viena și pe lângă autoritățile de la București să aprobe zidirea unei biserici greco-catolice în capitală, de care se simte mare nevoie: „misionarul a stăruit – spune bătrînul episcop- să fie provăzut și cu odăjdii, și dacă s-ar putea să i se zidească o biserică proprie, pentru a putea să-și îndeplinească cu atât mai ușor misiunea”⁷.

În primăvara anului 1827 atitudinea noului mitropolit ortodox Grigorie devine deosebit de intolerantă față de șederea episcopului latin Molajoni la Cioplea. În luna mai, atrăgând de partea sa și pe unii boieri, întocmește și trimite domnitorului Ghika o anaforauă (petiție scrisă) prin care se cere insistent ca episcopul Molajoni să nu mai fie tolerat în București și să fie obligat să meargă la Nicopole, întrucât activitatea sa prezintă un mare pericol pentru ortodoxism. Iată că astfel de acte de intoleranță aveau loc și față de o persoană deosebit de importantă ce se afla în Valahia, pe baza unor înțelegeri diplomatice cu Austria, cu atât mai mult față de un simplu preot unit. Mai mult ca sigur că după intrarea armatelor rusești în Principatele române în 1828, nici preotul unit din București nu a mai fost tolerat ca să-și poată îndeplini misiunea sa pastorală în Valahia.

⁷ *Ibidem*, p. 31.

Presiunile și amenințările la care a fost supus părintele Todor îl determină pe acesta să ceară permisiunea Blajului, printr-o scrisoare din 12 septembrie 1828, să se întoarcă în Transilvania, motivându-și cererea sa că în astfel de împrejurări, prezența lui în acele regiuni nu poate să aducă nici un rod.

Cronicul și secretarul episcopului de la Blaj din acea vreme, Ioan Lemeni, îi trimite o scrisoare datată din 22 octombrie, același an, prin care arăta că episcopul nu se îndoiește de greutățile întâmpinate în acei 5 ani în „acea vale a plângerii”, însă îi cere să rămână pe loc întrucât „...și apostolii câte au suferit și totuși nu și-au pierdut încrederea, ci se bucurau că s-au învrednicit să sufere pentru numele lui Isus”⁸. Îi cerea să suporte în continuare misiunea pe care de bunăvoie a luat-o pe umerii săi, pentru că „datoria noastră este să plantăm, să stropim, Dumnezeu de va vrea, va da și rod”⁹.

Blajul îi trimite o scrisoare și episcopului Molajoni la Nicopole, prin care îl roagă să-l sprijine pe părintele Todor și să ia hotărârile pe care le crede de cuviință cu privire la rămânerea sau plecarea misionarului din Valahia.

Episcopul Ioan Bob nu s-a limitat la îndemnuri și rugăminți. Cu toată autoritatea de care se bucura, la 14/26 decembrie 1828 trimite o scrisoare oficială guvernului de la Cluj, în care sunt enumerate piedicile puse preotului unit din Valahia și roagă să se intervină pe cale diplomatică în scopul libertății cultului greco-catolic. În continuare solicită să fie informat și împăratul de la Viena despre problema respectivă. În cuprinsul acelei lungi scrisori se făceau referiri nu numai la faptul că în Valahia preotul unit este permanent amenințat cu molestarea și expulzarea, dar se explică și aprobarea construirii unui lăcaș de cult propriu. Datorită lipsei lăcașului de cult, „misionarul trebuie să facă serviciul religios în biserica romano-catolică. Aceasta aduce cu sine că în biserica romano-catolică trebuie să slujească mai mulți preoți, iar ritul grecesc cerând timp mai îndelungat, nu se pot face în biserica de rit latin toate ceremoniile prescrise pentru ritul oriental, ceea ce jignește mult pe credincioșii greco-catolici incuți, iar neuniților le dă prilej de ponegrire”¹⁰.

Demersurile Vienei pe lângă autoritățile de la București nu au adus nici un rezultat, lovindu-se de împotrivirea mitropolitului ortodox și a unor clerici, în fața cărora domnitorul nu se putea impune.

În raportul înaintat Vienei la 11 aprilie 1829 de către reprezentantul Austriei

⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

la București cu privire la încercările sale de a soluționa problema uniților din Valahia se arăta că, „...uniții sunt urâți aici mai tare decât credincioșii oricărei alte religii. Un domnitor care ar permite biserica cerută (pentru greco-catolici) s-ar expune răscoalei și afuriseniei”¹¹.

***Încheierea încercărilor de misionarism greco-catolic
în Principatele Române***

Către sfârșitul anului 1828 situația preotului unit din București devine deosebit de critică, în urma deselor șicane și amenințări din partea unei părți a clerului ortodox. În astfel de împrejurări, cu consimțământul episcopului Molajoni, părintele Todor părăsește Valahia.

Din documentele pe care le cunoaștem rezultă că Beniamin Todor s-a înapoiat la Blaj în ianuarie 1929, după mai bine de trei ani de activitate ca misionar greco-catolic în Valahia.

Reluând firul preocupărilor Blajului pentru pastorația greco-catolicilor din Muntenia, se cunoaște că după intervențiile făcute de episcopul Ioan Bob la guvernul din Cluj și la împăratul din Viena, în anul 1828 i s-a comunicat la Blaj că împrejurările de atunci nu erau favorabile unui asemenea scop și i se propunea să renunțe la a mai opera sau întreprinde ceva în Valahia.

Episcopul Ioan Bob a decedat în anul 1830. la 91 de ani, urmându-i în scaunul episcopal de la Blaj, din 1833, episcopul Ioan Lemeni. În același an episcopul Molajoni de la Nicopole îi trimite o scrisoare noului ierarh de la Blaj, în care îi descrie situația jalnică în care se aflau greco-catolicii din Muntenia, situație datorată lipsei de preoți.

La 16/4 octombrie episcopul Lemeni se adresează nunțiului apostolic de la Viena, Petru Ostini, printr-o amplă scrisoare, arătând istoricul greco-catolicilor din Principate și acțiunile întreprinse de Blaj pentru pastorația lor. Totodată arată că au apărut unele condiții mai favorabile din partea Rusiei care accepta practicarea cultului greco-catolic, iar patriarhul de la Constantinopol a manifestat înțelegere față de ritul răsăritean. Îi cere să intervină la împărat pentru aprobarea trimiterii de misionari în Muntenia sub protecția diplomatică a Vienei. Cu toate că Moscova manifesta înțelegere față de cultul greco-catolic, ierarhii de la București nu au împărtășit aceleași păreri. Tratatul cu Bucureștiul s-au prelungit peste 50 de ani, până s-a putut trimite în mod oficial un preot greco-catolic pentru credincioșii din Muntenia, adică în jurul anului 1886 pe timpul regelui Carol I și a episcopului latin de București Paul Palma (1885-1892).

¹¹ *Ibidem*, p. 36.

Așa cum am mai menționat, în Muntenia și Moldova s-au aflat permanent preoți greco-catolici, chiar dacă nu au fost trimiși oficial de Blaj. Aceștia au celebrat servicii religioase pentru uniți în bisericile din București și în capelele din strada Călărași nr. 11 sau strada Fântâniei nr. 15.

Episcopii de la Nicopole, ca administratori apostolici ai Valahiei și Moldovei și, din 1883, episcopii Diecezei latine de București au asigurat permanent condițiile necesare practicării cultului greco-catolic în anii 1829 (plecarea lui Beniamin Todor) și în 1886 are loc numirea lui Demetriu Radu¹².

Episcopul de București, Iosif Horsteil (1896-1905) a solicitat și a primit aprobarea papei Leon al XIII-lea ca unii preoți de rit latin să poată celebra în ritul răsăritean.

Vitregită de documentele de arhivă, nu s-au putut stabili șirul preoților și evenimentelor importante din parohia unită a Bucureștiului timp de mai multe decenii.

Această comunitate s-a bucurat însă în permanență de o grijă deosebită din partea mitropoliei din Blaj. Astfel, în 1886 mitropolitul Ioan Vancea de Buteasa, ținând seama și de o propunere a arhiepiscopului latin al Bucureștiului, Paul Palma, care primise cu un an înainte această funcție, numește ca paroh în capitala Principatelor Române pe dr. Demetriu Radu. Demetriu Radu era pe atunci proaspăt absolvent al Colegiului *De Propaganda Fide* din Roma, unde terminase cu rezultate strălucite studiile de filosofie și teologie, studii care au culminat cu obținerea doctoratului.

Achiziționarea terenului pentru construirea bisericii „Sf. Vasile cel Mare”

La data de 18 ianuarie 1892, administratorul apostolic al Arhidiecezei catolice de București, monseniorul Constantin Costa, în calitate de reprezentant al Ordinariatului catolic de București, autorizează prin procură pe Sfinția sa părintele Demetriu Radu ca pentru Ordinariatul catolic de București să cumpere de la Năstase Dumitrescu imobilul acestuia din București, situat în str. Polonă nr. 194.

Părintele Demetriu Radu este împuternicit să încheie în numele monseniorului Costa contractul de vânzare, să oblige Ordinariatul de București la plata întregului preț, să remită Ordinariatului toate actele de proprietate, să-l autentifice și să-l transcrie la tribunal, secția notariat, să plătească prețul și să facă în numele monseniorului toate actele necesare: „fiind apreciat, a fost sprijinit și a cumpărat în centrul capitalei terenul pe care mai târziu s-a construit biserica din str. Polonă nr. 50, numită de localnici după numele străzii. Credincioșii aveau doar parohie, nu și cetățenie română, fiind veniți din

¹² Ioan Suci, *Greco-catolicii din Vechiul Regat*, București 2005, nepublicat, p. 10-11.

Transilvania, de sub Imperiul austro-ungar. De asemenea, nici pr. dr. Demetriu Radu nu avea cetățenie română, iar la cumpărarea terenului, arhiepiscopul cu înțelepciune l-a transcris în proprietatea arhiepiscopiei. În aceeași situație a rămas până după unirea Transilvaniei cu patria mamă. După unire, arhiepiscopul a încheiat un act cu organele române în care recunoaște că proprietatea nu este a arhiepiscopiei, că actul s-a încheiat formal din motivele sus arătate și a consimțit transcrierea terenului pe numele adevăratului proprietar¹³.

La data de 19 ianuarie 1892, preotul protopop Demetriu Radu încheie în baza procurii primite de la monseniorul Constantin Costa, contractul de vânzare cu Năstase Dumitrescu. Actul a fost autentificat la 21 ianuarie 1892 la Tribunalul Ilfov, secția notarială¹⁴.

Arhiepiscopul romano catolic Raymund Netzhammer – ctitor al bisericii „Sf. Vasile cel Mare”, activitatea sa deosebită pentru construcția bisericii

La 17 decembrie 1905 Raymund Netzhammer se urcă pe tronul arhiepiscopal din catedrala Sf. Iosif din București.

În ziua de marți 19 decembrie 1905 arhiepiscopul este primit de regele Carol I căruia îi relatează despre vizita făcută la Roma și apoi la Oradea, unde l-a vizitat pe episcopul Demetriu Radu, iar la Lugoj pe episcopul Vasile Hossu. Îi spune regelui că la Roma i s-a recomandat cu multă insistență să înceapă grabnic construcția unei biserici pentru credincioșii uniți din București, în acest scop fiind deja cumpărat un loc de construcție de către episcopul Radu, în strada Polonă. În cursul vizitei, regele după ce l-a ascultat cu atenție pe arhiepiscop i-a dat următorul răspuns: „Domnule arhiepiscop! Construirea unei biserici unite în capitală e o problema dificilă, politică. În acest scop ar trebui ales un moment potrivit. Pentru a nu produce o inutilă încingere a spiritelor. Doar știți și dumneavoastră că tulburările cele mai neplăcute și mai profunde se produc de fiecare dată pe un fundal religios. De altfel, mai e nevoie de timp pentru realizarea planului Dumneavoastră și vă voi spune cu plăcere când anume ne putem gândi la așa ceva”¹⁵.

Raymund Netzhammer explică astfel motivele pentru care nu se construise încă o biserică pentru credincioșii greco-catolici: „pricina de căpetenie pentru

¹³ Dr. Vasile Marcu, *Episcopul Demetriu Radu. Viața și opera martiriului*, Eikon, Cluj Napoca 2005, p. 21.

¹⁴ Vezi anexa 1: Contractul de vânzare-cumpărare a terenului din strada Polonă, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel Mare.

¹⁵ Raymund Netzhammer, *Episcop în România într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, Editura academiei române, București 2005, p. 81-82.

care nu s-a putut clădi în trecut o biserică pentru uniți, a fost, ca în de obște, lipsa de bani și, precum se credea, a unui loc potrivit în acest scop. Episcopul actual român unit din Oradea-Mare, P.S.S. dr. Demetriu Radu, care păstoria pe vremuri pre uniții din București, cumpărase în anul 1892 cu bani donați de papa un lung dar îngust loc de biserică în strada Polonă. Sub răposatul întru fericire arhiepiscopul Hornstein s'a crezut că acest loc, dintr'o mahala îndepărtată, ar trebui părăsit, și că ar fi bine să se caute un teren mai potrivit în centrul Bucureștilor. În același timp arhitectul italian Magni a întocmit câteva planuri. Acest arhitect de mare talent a produs un cap de operă, care ar fi înfrumusețat capitala cu o adevărată catedrală a ritului român unit. Dacă însă s-ar fi executat planul genialului italian pe un loc potrivit din mijlocul orașului, atunci nu ar fi ajuns multe sute de mii de lei și uniții ar fi trebuit să mai rămână câteva decenii fără biserică¹⁶.

Fire tenace, dorind să realizeze acest proiect la care ținea foarte mult, arhiepiscopul caută un arhitect „nu de toate zilele”, ci un bărbat care să întrunească calitățile „unui eminent constructor, unui idealist, unui naționalist”. Găsește omul potrivit, pe arhitectul Ghika Budești specialist în conservarea monumentelor istorice și restaurarea bisericilor. Îi cere acestuia să gândească și să proiecteze o biserică „în stil român național”, pentru că „zidirea unei biserici catolice-orientale la București nu este rezultatul placului meu personal, ci al unei datorii imperioase!”¹⁷.

După prima convorbire cu arhitectul care a adoptat ideile și programul arhiepiscopului, acesta este mulțumit de alegerea sa pe care o consideră fericită. După 14 zile arhitectul Ghika Budești îi prezintă arhiepiscopului o schiță, ce i-a produs o mare bucurie acestuia, care relatează în memoriile sale: „atunci văzui cu ochii ceea ce sperasem și dorisem; de la acest moment îmi datează bucuria de biserică mea”¹⁸.

Episcopul Netzhammer mai amintește: „Bucuria îmi fu și mai mare, că trebuia să clădesc o biserică de rit oriental. Am cunoscut acest rit cu marea bogăție a liturghiilor sale în colegiul grecesc din Roma. De câte ori stăteam acolo în biserică sf. Atanasie încântat de frumusețea măreață a ceremoniilor! De câte ori am rămas răpit și fermecat de maiestatea și armonia cântului psaltihiei executat de elevi cu foc și entuziasm! N'aș fi putut avea o însărcinare

¹⁶ *Idem, Clădirea Bisericii române unite din București. Binefăcătorilor Bisericii Sfântului Vasile*, Editura Institutului Benziger & Co. A.G., Einsiedeln 1910, p. 8.

¹⁷ *Ibidem*, p. 6.

¹⁸ *Idem, Episcop în România*, p. 211.

mai plăcută decât a clădi o biserică, în care se aduce sfânta jertfă după liturgiile sfântului Vasile și sfântului Ioan Gură-de-aur”¹⁹.

Așadar, la 1 martie 1909, arhitectul prezintă arhiepiscopului un exemplar al copiei planurilor de construcție²⁰ elaborate de el, așa cum aveau să fie înaintate la primărie și, fiind vorba de o biserică, la Ministerul cultelor în vederea obținerii autorizației de construcție. Dimensiunea și amplasarea bisericii îndepărtau orice comentariu inutil din partea autorităților de la acea vreme: „era și interesul nostru de a evita tot ceea ce ar fi părut bisericii statului ca o provocare, o turburare a păcii religioase sau o propagandă inoportună. Clădirea din strada Polonă a făcut să amuțească din capul locului asemenea imputări”²¹.

Planurile semnate de arhiepiscop, împreună cu memoriul corespunzător, au fost duse la primărie de către arhitectul Cora. Biserica nu a fost denumită „Română Unită”, ci pur și simplu biserică. S-au întâmpinat greutăți în obținerea autorizației de construcție, primăria dorind să cunoască mai întâi opinia ministerului cultelor, adică a administrației Casei bisericii, căreia îi trimisese deja planurile de construcție.

Pe 26 martie 1909 s-a trimis o cerere în legătură cu autorizația de construcție, actele ajungând la ministrul Haret. Arhiepiscopul cere ministrului învățământului și cultelor de la acea vreme, Spiru Haret, printr-o scrisoare, să fie primit în audiență. Acesta plin de politețe, i-o acordă și vine personal la reședința arhiepiscopului în ziua de duminică, 4 aprilie seara și între cei doi are loc următorul dialog²²: „M-ați rugat să vă acord o întrevvedere! Mi-am zis că este mai bine să vin eu însumi la d-voastră! S-a potrivit să pot face acest lucru chiar acum, după ședința camerei.”

„Sunteți extraordinar de bun, Excelență!”

„Deci care este doleanța D-voastră?”

„Una destul de mare! Am înaintat la primărie cererea de autorizație a construirii unei biserici române-unite. Planurile au fost trimise de primărie la Casa Bisericii; acolo s-au exprimat reticente în legătură cu construirea bisericii.”

„Vreți să construiți o biserică mare, o catedrală?”

„Câtuși de puțin, Excelență! Vrem să construim o bisericuță mică, dar frumoasă, în stil românesc, foarte modestă, aproape la capătul străzii Polonă. Terenul pentru construcție a fost cumpărat cu mulți ani în urmă de dr. Demetriu

¹⁹ *Idem, Clădirea Bisericii*, p. 6.

²⁰ Vezi anexa 2: Planurile de construcție realizate de arhitectul Ghika-Budești, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

²¹ Raymund Netzhammer, *Clădirea Bisericii*, p. 9.

²² *Idem, Episcop în România*, p. 213-214.

Radu, fost preot unit în București. Planurile sunt drăguțe!”

„Cine le-a executat?”

„Domnul arhitect Ghika – Budești.”

„Aha! Așadar unul din arhitecții ministerului! Construiește frumos! Ce rețineri au fost formulate la Casa Bisericii împotriva construcției?”

„Se spune că nu ar fi necesară! Uniții ar trebui să frecventeze bisericile ortodoxe! Dar uniții solicită de decenii o biserică proprie. Ar trebui să se facă, în fine, ceva și pentru ei! Uniții din București se află sub jurisdicția mea și conștiința mea se simte datoră să mă angajez în favoarea construirii acestei biserici. Vă rog să mă credeți, Excelentă, că nu urmărim prin aceasta nici un fel de gânduri subversive, propagandistice, ci doar să facem ceva de dimensiuni modeste pentru mulțimea de uniți din București, care vin încoace din Transilvania.”

„Câți uniți considerați că sunt în București?”

„Excelentă! Vreau să vă comunic un număr foarte mic! Dar d-voastră știți mai bine decât mine că numărul real este probabil dublu. Nu vreau să spun decât 5 000! „

„În două zile, sau să spunem până la sfârșitul ședințelor camerei, veți primi din partea noastră aprobarea de construcție. Fiți foarte liniștit!”

„Vă mulțumesc, Excelență!” .

Episcopul Netzhammer primește vestea acordării autorizației de construcție pe când se afla la Roma, în data de 22 aprilie a aceluiași an: „Câtă mângâiere n’am simțit, când am primit telegrafic știrea despre acordarea autorizațiunii de a clădi, și când am putut aduce buna veste Sfântului Părinte. Cu bucurie vădită scrise S.S. Piu X, sub chipul său o formulă de binecuvântare pentru toți aceia cari vor contribui cu obolul lor pentru biserica română unită din București. Însuși Sanctitatea sa îmi făcu un dar pentru decorul ei intern”²³.

În ziua de marți 3 iunie 1909, de ziua Sf. Constantin și Elena s-a sfințit piatra de temelie a primei biserici greco-catolice din București și din întregul regat. A fost o ceremonie restrânsă și discretă. La ora 10 în acea zi la șantierul din str. Polonă erau prezenți: arhiepiscopul Netzhammer, preoții Lucius Fetz și dr. Ioan Bălan, prințul Vladimir Ghika, arhitectul Ghika Budești, antreprenorii italieni Cora și Bossi, licențiatul în teologie ortodoxă Cernăianu, cantorul Chiriac, tot ortodox, domnul și doamna Theodorian. Înainte de începerea ceremoniei s-a semnat o diplomă care s-a zidit în piatra de temelie.

„În trei Junie, când biserica răsăriteană serbează conform calendarului

²³ *Idem, Clădirea Bisericii*, p. 12.

Julian (21 maiu) pe sfinții Constantin și Elena, cade și întâia serbătoare pentru biserica cea nouă, de oarece atunci am binecuvântat piatra fundamentală. Spre a evita orice vâlvă nu s’au trimis credincioșilor invitațiuni generale și astfel sfințirea s’a săvârșit în prezența a numai zece persoane din cele mai interesate la această clădire, cari au și iscălit pergamentul zidit în piatra fundamentală. Lîmpede ca soarele care lucia prin desîșul arborilor din jurul curții pe ziduri și teren, era și bucuria vădită a micii asistențe. Norii de tămâie, ce se urcau spre cer, înălțară spre Cel de Sus simțămintele noastre de mulțumire pentru ziua cea de mângăiere”²⁴.

A fost ales ca patron al sălașului Domnului care urma să fie construit, Sfântul Vasile, arhiepiscop de Cezareea, pentru că arhiepiscopul Netzhammer era benedectin și Sf. Vasile cel mare întocmise statutele pe baza cărora Sf. Benedict își întemeiasă propriul ordin de călugări. Motivul era acela că arhiepiscopul Netzhammer a voit să dobândească pentru noua enorie unită în persoana acestui profund învățător al bisericii și neînfricoșat apărător al dreptei credințe un ocrotitor puternic în cer.

Sfințirea pietrei de temelie s-a făcut după ceremonialul oriental în limba română. S-a citit diploma care împreună cu planurile de construcție, cu monezi și medalii, printre care și medalia „Inimii lui Isus”, cea a Sf. Benedict și a papei au fost închise într-un tub de zinc care a fost cositorit la fața locului. S-a așezat tubul de zinc în piatra de temelie, s-au spus rugăciuni, s-a pus mortar și s-a lovit cu ciocanul piatra de temelie. S-a rostit formula evlavioasă: „Fie ca această construcție să crească puternică și să răspândească sfințirea”²⁵.

Lucrările la șantierul din str. Polonă continuau, arhiepiscopul mergea acolo o dată la două zile, mergând pe jos. În data de 15 iulie 1909, arhiepiscopului îi este anunțată vizita primului ministru Ionel Brătianu. După discutarea unor probleme ce priveau biserica catolică în general, între aceștia avut loc următorul dialog: „Este deosebit de dureros pentru noi faptul că națiunea noastră este divizată confesional în Transilvania, cu toate că, în definitiv, ambele părți reclamă aceeași credință în aceeași formă. Cred că dumneavoastră înșivă trebuie să înțelegeți că nu putem permite să se adâncească și la noi în Regat dihononia confesională în rândul poporului. Românii din Transilvania care vin încoace la noi sunt familiarizați cu bisericile noastre ortodoxe și se consideră acolo ca acasă. Și-acum am auzit că intenționați să construiți pentru românii greco-catolici sau pentru uniți, cum li se mai spune, o biserică deosebită. Biserici

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

²⁵ *Idem, Episcop în România*, p. 225-226.

latine puteți construi din partea mea oricâte doriți, dar trebuie să vă spun în mod hotărât că nu ne-ar conveni deloc construirea unei biserici române unite!”

„Dar uniții solicită de decenii o biserică proprie!”

„Vă spun că noi considerăm că o asemenea biserică nu este nici necesară, nici potrivită!”

„Și acum ce să fac?”

„Vă spun să nu construiți biserica!”

„Dar este ridicată deja în strada Polonă și în curând va fi terminată!”

„Regret! Aveți bani să acoperiți cheltuielile de construcție?”

„Da! Premergătorul meu a strâns colecte pentru acest scop!”

„Cât costă biserica?”

„Lucrările de construcție fără decorația interioară sunt estimate la 40 000 lei!”

„Este imposibil!”

„Pot să vă arăt calculele estimative! Nu este vorba decât de o capelă modestă care, pe deasupra, este situată la periferia orașului! Nu înțeleg într-adevăr opoziția față de acest lucru!”

„Domnule arhiepiscop! Dumneavoastră știți foarte bine că nu este deloc vorba dacă se construiește o catedrală sau o capelă! Este vorba de principiu!”²⁶.

Arhiepiscopul, în continuare preocupat și mulțumit de mersul lucrărilor, intenționează să scrie un articol amplu intitulat „Clădirea Bisericii Române Unite din București” sub formă de broșură, pe care o va realiza în anul 1910. Această broșură va fi dedicată binefăcătorilor bisericii „Sf. Vasile cel Mare”, și înmănată gratuit acestora. Ca simplu semn de aducere aminte cu caracter personal se va confecționa un *ex libris* cu imaginea micuței biserici „Sf. Vasile cel Mare” situată însă pe o stâncă și înconjurată de valuri înspumate tinzând spre înălțimi și cu soarele răsărind deasupra ei, cu cifra 1909 desemnând anul construcției.

S-a stabilit ca sfințirea și consacrarea bisericii „Sf. Vasile cel mare” să se facă în ziua de 19 decembrie 1909, ziua Sfântului episcop Nicolae din Myra.

Lipsește însă mobilierul și anume stranele, lambriurile, amvonul, băncile și pupitrele definitive pentru icoane și cântăreți. Ca obiecte de dotare absolut necesare au fost cumpărate: doua sfeșnice mari din metal, care vor sta în fața iconostasului, patru sfeșnice pe altar, doua sfeșnice pentru nișa, pentru slujba premergătoare (proscomidie), patru icoane provizorii (Isus Cristos, Maica Domnului, Ioan Botezătorul și patronul bisericii Sf. Vasile), pentru iconostas,

²⁶ *Ibidem*, p. 231.

o cruce pentru altar și un tabernacol sub forma unui relicvariu, apoi o lance pentru împărțirea pâinii, o cădelniță, o lumânare veșnică și alte câteva mărunțișuri pentru sfințirea bisericii. Pe pardoseală au fost așternute covoare. Din catedrală au fost aduse în str. Polonă șase bănci, care fuseseră folosite înainte în capela Seminarului²⁷.

Festivitățile de sfințire de la biserică au început cu o zi înainte de 19 decembrie, la ora patru, prin ținerea unei vecernii și prin binecuvântarea a cinci pâini. În această zi, dimineața, la ora șapte și jumătate, preotul dr. Bălan a sfințit agheasma, asistat de părintele Vancea. S-a înconjurat de trei ori biserica, intonându-se rugăciuni psalmodice. La altar s-a turnat mirul peste moaște, s-a sigilat relicvariul și s-a așezat în adâncitura altarului. În relicvariul se afla și documentul privind săvârșirea sfințirii²⁸. Apoi a urmat însemnarea crucilor cu un săpun dinainte pregătit, pe placa altarului, spălarea acestora cu apă de trandafiri și vin, uscarea cu buretele și cu șervețele, ungerea plăcii altarului cu mir și dispersarea și frecarea acestui ulei sfințit, apoi aplicarea icoanelor evangheliștilor în cele patru colțuri ale plăcii altarului și, în sfârșit, așezarea hârtiei și șervețelelor pe masa miruită a ofrandelor. După aceste ceremonii cu tâlc la altar, a urmat miruirea bisericii în strană, deasupra portalului, la pilaștrii din dreapta și din stânga și deasupra ușii centrale a iconostasului.

Arhiepiscopul Nezhhammer are cuvinte frumoase la adresa preotului Ioan Bălan, despre care spune că este un excelent predicator al Cuvântului Domnului, este bine pregătit și poate fi înțeles de oricine. În semn de prețuire pentru Ioan Bălan, îndrumătorul tezei de doctorat al acestuia, dr. Swoboda, vine de la Viena la biserica Sfântul Vasile și participă la liturghie ascultând predica fostului său elev.

Noua biserică este încă de la început ținta atacurilor. Toate ziarele scriu împotriva părintelui Bălan, care este etichetat alături de Vladimir Ghika drept un renegat. Se cere expulzarea lui din țară. Însuși mitropolitul Teodosie a spus că mitropolia nu va avea liniște până nu-l va vedea expulzat pe parohul Bălan.

Lucrările de pictură în Biserică au continuat și la 8 mai 1911 Andreas Goeser raportează terminarea lucrărilor de pictură. La data de 23 iunie 1909 s-au realizat ultimele plăți pentru lucrări, arhiepiscopul precum și arhitectul Ghika Budești sunt mulțumiți de lucrare, motiv pentru care arhiepiscopul spune în memoriile sale că „s-a construit bine, frumos și ieftin”. S-a hotărât ca să fie sfințit interiorul bisericii „Sf. Vasile cel mare”. Arhiepiscopul a venit la biserică la ora 10 dimineața, s-a așezat pe tronul episcopal și a asistat la liturghia

²⁷ *Ibidem*, p. 243-244.

²⁸ Vezi anexa 3: Hrisovul așezat în masa altarului, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

celebrată de preotul Ioan Bălan. După citirea Sfintei Evanghelii, arhiepiscopul a ținut predica de pe tron în limba română încercând să explice oamenilor prezenți la Sf. Liturghie conținutul picturilor și al simbolurilor din cupolă și din spațiul situat între naos și transept, din absidă și din naos.

Toți cei prezenți au fost vizibil impresionați de pictură și de ornamentele bisericii lor de factură autentic românească, și bucuria a fost cu atât mai mare întrucât merituosul și simpaticul părinte dr. Ioan Bălan a fost numit protopop chiar în această zi de sărbătoare.

Bucuria ctitorului de biserică²⁹ a fost fără margini și a fost exprimată de acesta prin aceste cuvinte „precum a gustat Solomon pacea sufletească cea mai intimă..., când mii și mii de mâini lucrau... pentru marea sa operă și când începură să se ridice zidurile sanctuarului, astfel face Domnul să răsună și astăzi în sufletul fiecărui ctitor strunele armonioase ale bucuriei celei mai sfinte”. Și încă „am putut intra în acest rai necunoscut și să sorb cu lăcomie din potirul delicios gătit acelor care înalță în mijlocul oamenilor corturi Celui Atotputernic”³⁰.

Și astfel arhiepiscopul binecuvântează biserica la a cărei construire a pus atâta suflet³¹: „fie ca soarele unui viitor spornic întru mântuirea multora să răsară peste biserica Sfântului Vasile care prin stilul său național și arhitectura sa desăvârșit artistică este menită să ocupe un loc de frunte printre cele o sută două zeci de biserici ale capitalei României”³².

În acest context, considerăm importantă redarea scrisorii de recunoștință și de mulțumire a preotului comunității bisericii „Sf. Vasile cel mare”, dr. Vasile Aftenie către arhiepiscopul Raymund Netzhammer datată 7 decembrie 1934. Cu ocazia împlinirii a 25 de ani de existență a parohiei unite din București, parohul acesteia relatează despre această sărbătoare și despre progresele obținute în direcția unirii la București – aproape 20 000 de credincioși, 4 parohii, așezarea pietrei de temelie pentru o a doua biserică – precum și evoluțiile din Constanța, Brăila, Galați, Ploiești și Craiova. El îi mulțumește arhiepiscopului Netzhammer pentru construirea bisericii „Sf. Vasile cel mare”:

„Excelența Voastră,

Din prilejul aniversării a două zeci și cinci de ani de consacrarea bisericii

²⁹ Vezi anexa 4: Episcopul Raymund închinând Biserica Sf. Vasile, pictură din biserică, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel Mare.

³⁰ Raymund Netzhammer, *Episcop în România*, p. 244.

³¹ Vezi anexa 5, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel Mare.

³² Raymund Netzhammer, *Clădirea Bisericii*, p. 17.

„Sf. Vasile cel Mare” din București, /6 decembrie 1934, credincioșii Uniți ne aducem cu drag aminte de acela care a avut partea leului la zidirea acestui locaș de închinare.

Prin protopopul ei, comunitatea Uniților din București exprimă Excelenței Voastre cele mai sincere omagii și sentimente de recunoștință. În această zi din lăcașul atât de drag Excelenței Voastre, am înălțat rugi de mulțumire la Tatăl Ceresc pentru harurile ce a lăsat să se reverse peste opera bisericii unite din Vechiul Regat al României, începută cu mai mare avânt sub ocrotirea Excelenței Voastre. Bunul Dumnezeu să Vă răsplătească și să facă fericite zilele câte mai aveți să petreceți în această vale a plângerii. Aceasta am cerut-o în ziua aniversării pentru cel mai mare dintre binefăcătorii uniților din București.

Excelență, permiteți-mi să Vă schițez pe scurt evenimentele mai de seamă din viața parohiei „Sf. Vasile cel Mare” din ultima vreme. Din 1920 a funcționat în calitate de protopop unit al Bucureștilor Pr. Gheoghe Dănilă, actualmente canonic mitropolitan la Blaj. Dânsul a păstorit aici timp de 14 ani. A avut mult de muncit și de ostenit cu consolidarea parohiei. A reușit totuși să strângă rândurile Uniților din București, a căror sumă a crescut binișor după războiu, ridicându-se la aproape 20 000. Înapoia bisericii „Sf. Vasile” a ridicat o casă parohială cu două etaje care servește de casă parohială pentru cei doi preoți cari de prezent îndeplinesc slujba de parohi. Până acum în 26 octomvrie, am avut în ea chirieși. Dar le-am abzis chiria deoarece suntem în așteptarea a încă două forțe preoțești. Speram să reușim cu toată opunerea ce o întâmpinăm din partea confrăților din strana adversă. La București de prezent avem înființate în mod canonic patru parohii. Antecesorul meu a mai făcut o frumoasă clopotniță la intrarea în biserică, în care s-au instalat trei clopote. În 14 octomvrie anul curent s-a pus piatra fundamentală la biserică a doua pe dealul Spirei, str. Acvila, colț cu Sirenelor. Deja e sub acoperiș și terminată în roșu afară de turlă. Așteptăm să vină primăvara ca să continuăm lucrările încât pe toamna viitoare să putem sluji în ea.

Veți ști Excelență, activitatea Uniților din Vechiul Regat a luat un avânt frumos în timpul din urmă. Avem parohie cu preot la Constanța. La fel la Galați, Brăila și Ploiești. În Craiova încă am înființat parohie, dar încă nu este preot. Administrăm noi de la București. Avem parohii aproape în toate orașele mai de seamă din Vechiul Regat. Suntem în plină organizare. Nădăjduim în Atotputernicul, care nu ne va lipsi de harul său în această operă atât de capitală.

Începând cu ziua de 8 septemvrie anul curent am luat eu protopopiatul Bucureștilor. Sunt tânăr și plin de avânt, dar mă lupt cu multe greutăți acum la început. Nădăjduiesc tot în Cel de sus. Studiile mi le-am făcut la Roma,

1919-1925, la Propaganda Fide, ca alumn al colegiului „Sf. Atanasie” din Via del Babuino. Înainte am fost profesor de drept bisericesc la Academia Teologică din Blaj, timp de 9 ani de zile. La dorința înalt preasfințitului Mitropolit, am părăsit catedra și am intrat în viața pastorală a capitalei. Avem multe de făcut și întâmpinăm atâtea dificultăți. Dar vom continua, amintindu-ne că și antecesorii noștri au întâmpinat dificultăți cu mult mai mari.

De ziua Sf. Nicolae anul curent s-a făcut o liturghie arhierescă de către Preasfințitul Alexandru, episcopul Lugojului. La această liturghie au asistat și Excelențele Lor Monsig. Valerio Valeri, Nunțiul apostolic și Ex. Sa Monsig. Dr. Alexandru Cisar. Apoi întreg curatoratul, fiind biserica arhiplină de credincioși.

Iată, Excelență, câteva rânduri din cercul bucureștean care sunt sigur și astăzi Vă stă la inimă.

Vă sărută dreapta cu cel mai profund respect.

București 7/12/1934

ss. Dr. Vasile Aftenie

Paroh și protopop al Bucureștilor³³.

Trecerea Bisericii Unite „Sf. Vasile cel mare” de sub jurisdicția Ordinariatului Catolic de București sub jurisdicția mitropolitului din Blaj

În ziua de marți 15 martie 1920 arhiepiscopul Netzhhammer primește vizita mitropolitului Vasile Suciu de la Blaj însoțit de preotul Ioan Bălan. După o discuție politică, părintele Ioan Bălan dă glas rugămintii ca arhiepiscopul Netzhhammer să renunțe la exercitarea jurisdicției sale asupra bisericii „Sf. Vasile cel Mare” și s-o transfere cu titlul de delegație asupra mitropolitului din Blaj. Arhiepiscopul Netzhhammer este de acord cu cererea musafirilor săi și cere ca aceasta să fie solicitată în scris.

Cererea exprimată mai sus s-a împlinit la data de 14 februarie 1927 când între I.P.S.S. Alexandru Cisar, arhiepiscop romano-catolic, reprezentant al Ordinariatului catolic din București pe de o parte, și părintele Gheorghe Dănilă, paroh protopop, lucrând în numele și pentru parohia română unită greco-catolică din București a intervenit contractul de tranzacțiune. Prin acesta se recunoaște că proprietatea din str. Polonă nr. 48 (fost 194) din București, cumpărată în anul 1892 prin mandatarul Ordinariatului catolic din București, preotul Demetriu Radu au fost cumpărate pe seama parohiei Române Unite greco-catolice din București și au fost administrate de atunci și până la data întocmirii actului de tranzacțiune de organele legale ale acelei parohii, care până la unirea Transilvaniei cu patria mamă a stat sub jurisdicția arhiepiscopiei catolice din

³³ *Idem, Episcop în România, 1558-1559.*

București. De la data semnării acestui act, proprietatea nelimitată a imobilelor arătate în actul de vânzare trece fără nici o rezervă și liberă de orice restricție sau servitute asupra Parohiei Române Unite (greco-catolice din București) stând sub jurisdicția și administrația Mitropoliei Greco-catolice din Blaj.

**Preoți slujitori de la primii misionari din 1818 până la desființarea
Bisericii Române Unite în anul 1948³⁴**

Preoții care au slujit în perioada de care ne ocupăm
sunt în ordine cronologică:

anii 1818-1818 (1820)	preot Grigore Maior (misionar) oficiază primele liturghii în biserica romano-catolică
anii 1825-1828	preot călugăr Beniamin Teodor (misionar) oficiază în capelele din strada Călărași și strada Fântâanii nr. 15
anii 1886-1896	preot paroh dr. Demetriu Radu
anii 1896-1901	preot paroh Iacob Radu
anul 1900	preot Ioan Boeriu (pr. II)
anii 1896-1915	preot Ioan Vanca
anul 1904 anii 1909-1924	preot Stanislav Bortnowski (preot biritual) preot paroh dr. Ioan Bălan din anul 1912 – protopop ³⁵
anii 1915-1919	preot Simion Opriș
anii 1920-1934	preot paroh dr. George Dănilă – protopop
anul 1927	preot dr. Coriolan Sabău
anii 1922-1940	preot paroh Emanoil Popa, din anul 1939 – protopop
anii 1937-1942	preot Dominic Niculăeș
anii 1932-1936	preot dr. Ioan Geogescu
anii 1933-1936	preot Ioachim Daianu
anii 1934-1938	preot dr. Vasile Aftenie – protopop
anii 1937-1942	preot Aurel Rusu, transferat secretar metropolitan
anii 1937-1944	preot Ioan Mihaiu
anii 1937-1947	preot dr. Tit Liviu Chinezu – protopop
anii 1942-1943	preot Ioan Filip (preot ajutător)
anii 1940-1948	preot Vasile Aftenie – episcop din 6 iunie 1940
anii 1940-1947	canonicul Titus Mălai, mutat de la Cluj, protopop pentru refugiați

³⁴ Datele sunt preluate din lucrarea lui Ioan Suci, *Greco-catolicii din Vechiul Regat*, București, 2005, nepublicat, p. 156-157.

³⁵ Vezi anexa 6: Documente care atestă tratamentul la care a fost supus pr. Ioan Bălan, arhiva parohiei Sf. Vasile cel mare.

anii 1940-1946	preot paroh Mircea Todericiu, din 1943 – protopop
anii 1942-1946	preot Vasile Bondrea, confesorul garnizoanei București
anul 1942	preot Vasile Cristea
anii 1942-1948	preot Ioan Leluțiu
anii 1943-1945	preot Nicolae Lupea
anii 1945-1947	preot dr. Coriolan Sabău – protopop
anii 1946-1948	preot dr. Tit Liviu Chinezu – protopop
anii 1946-1948	preot Gheorghe Radu
anii 1946-1948	preot ajutor Vasile Mare
anul 1948	preot Ioan Costan
anul 1948	preot Ștefan Tătaru
anii 1943-1946	preot Victor Anghel
anul 1943	monseniourul Vladimir Ghika
anul 1948	preot Zenovie Pâclișanu, care preia conducerea vicariatului

Documentele parohiale atestă că numărul credincioșilor în anul 1929 se ridică la 5965; în anul 1932 există 10 500 de credincioși rezidenți și 30 000 de credincioși flotanți iar în anul 1937 există 15 279 credincioși rezidenți și 25 000 de flotanți.

Viața spirituală în Parohia „Sf. Vasile cel mare” până la desființarea acesteia

Mare entuziasmul credincioșilor greco-catolici după ce biserica a fost înălțată și aveau unde să se roage. Din documentele vremii rezultă cât de mult era iubit părintele dr. Ioan Bălan. La arestarea sa și trimiterea lui în lagăr la Huși credincioșii au protestat arătând meritele sale și motivele pentru care era urât de preoții ortodocși³⁶.

Parohia se dezvoltă și în anul 1940 după cedarea Ardealului de nord, iar în București vin peste 100.000 de ardeleni, marea lor majoritate fiind greco-catolici. La biserica „Sf. Vasile cel mare” se țin câte trei sf. liturghii în duminici și sărbători. Aici își găsesc alinarea cei plecați doar cu ce aveau pe ei de frica ocupanților vremelnici. Și astăzi cei care au trăit acele vremuri, își aduc cu durere aminte de acestea.

Interesante de amintit sunt activitățile parohiei din strada Polonă în anul 1941: oficierea a trei liturghii zilnice duminica și în zilele de sărbătoare; curs

³⁶ Vezi anexa 7, *Scrisoarea intelectualilor greco-catolici către primul ministru*, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

de Exerciții spirituale sub îndrumarea părintelui Titus Mălai, exerciții organizate la inițiativa societății „Sfânta Elena”; conform matricolelor parohiale au avut loc 190 de botezuri (89 băieți și 101 fete), 113 cununii, 34 înmormântări și 16 „reînțoarceri la Biserica noastră”; au avut loc vizite la spitalele militare efectuate de Ep. Vasile Aftenie, Mons. Vladimir Ghika, rev. Mălai și pr. Todericiu; angajarea corului „Vasile Lucaci” pentru slujbele parohiale; apariția Buletinului Parohiilor române unite care era destinat să „completeze predica, să prelungească contactul dintre preot și credincios, să facă tot mai strânsă legătură dragostei între altar și marea masă a credincioșilor Bisericii noastre”³⁷.

În strada Polonă funcționau filialele AGRU și ASTRU. Comitetul de conducere pentru ambele asociații erau formate din: Niculescu – președinte; Gheorghe Radu, Tit Liviu Chinezu, Vasile Mare, Teodosie Bârseanu, Nicolae Lupea, Mircea Todericiu, Ion Mihai, Titus Mălai – pentru a nu cita decât anumiți membri ai asociației.

Asociațiunea generală a românilor uniți, AGRU, cu sediul central la Cluj, se reunește în congresul general de constituire la 23 noiembrie 1929 și are drept scopuri³⁸:

- a) „susținerea, apărarea și realizarea intereselor Bisericii Române Unite cu Roma;
- b) adâncirea vieții sufletești a membrilor și intensificarea educației religioase;
- c) îndrumarea vieții publice și private potrivit eticei creștine, în sentimentul iubirii de neam și de patrie;
- d) combaterea curentelor sociale și religioase cu caracter sectant, destructiv, antinațional și anticreștinesc”

și pentru a realiza aceste scopuri AGRU se va servi de următoarele mijloace:

- a) morale: adunări, conferințe, prelegeri, răspândire și editare de cărți, reviste și ziare scrise, în spirit creștinesc și românesc, etc;
- b) materiale: cotizații de membru, donațiuni, legate, chete și alte izvoare legale de venit”.

Același statut prevede că „în cadrul AGRU este exclusă politica de partid” (art. 5).

Primul Buletin AGRU oferă repere cu privire la activitatea acestei asociații: „date fiind roadele bogate ale acțiunii catolice în țările apusene, pentru toți vădite încă de la primele începuturi, biserica română unită, așezată în cele mai vitrege condițiuni de asistență, sub dominațiunea străină, nu putea să ignoreze

³⁷ Buletinul Parohiilor române unite din București, anul II, nr. 1, martie 1942, p. 14-15.

³⁸ Buletinul Asociațiunei generale a românilor uniți, anul I, nr. 1, octomvrie 1930, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, Blaj, p. 44-45.

importanța acestei acțiuni, noile surse de rezistență și întărire, ce ar rezulta pentru ea însăși și pentru neamul românesc din inițierea și organizarea unei acțiuni similare în mijlocul credincioșilor Bisericii române unite. Încă în anul 1892, în numerii 21-22 ai „Unirii” din Blaj, redactorul pe acele vremuri, luminatul Arhiepiscop de mai târziu Vasile Hossu, pune în discuțiune necesitatea congreselor religioase în termeni clari: «Timpurile de față pentru Biserică și religione sunt grele și devin din ce în ce tot mai grele, încât vom trebui să ne încordăm toate puterile pentru a mântui Biserica și religionea în poporul nostru. *Un mijloc mai potrivit, cum sunt congresele bisericești, nu poate rămânea timp îndelungat nefolosit de noi, decât numai cu mare daună*». „Unirea” s-a ocupat în anul 1907 de nou cu această idee, sub presiunea amenințării proiectelor guvernului maghiar de a îngloba Biserica română unită în așa zisa autonomie catolică, iar în veciu neuitatul dr. Augustin Bunea a militat constant pentru încadrarea activă a mirenilor în viața Bisericii. Eficacitatea congreselor mixte, de clerici și de mireni, ca instrument în lupta de apărare a credinței și neamului, s’a experimentat cu mari foloase prin memorabila conferință din Cluj (anul 1897) și marea adunare de protestare ținută în anul 1912 la Alba Iulia, contra înființării Episcopiei de Hajdu-Dorog. (...) Mersul sistematic al acestor lucrări premergătoare unor acțiuni pozitive, a fost întrerupt brusc prin mișcările provocate de proiectul legii cultelor minoritare, prezentat corpurilor legiuitoare în primăvara anului 1928. Unele dispoziții inițiale ale acestui proiect, profund jignitoare și dușmănoase Bisericii române unite, care a binemeritat de la națiune în tot cursul existenței sale de mai bine de două sute ani, a stârnit un puternic resentiment în sânul Românilor Uniți și a dat naștere la înalțătoare manifestațiuni de credință și alipire necondiționată către Înălții Arhiepiscopiei și către Sf. Noastră Biserică unită cu Roma. Conducerea acestei reacțiuni spontane a trecut de la mireni din Blaj, cari au luat inițiativa, la zeloșii și foarte numeroșii intelectuali din Cluj, cari în februarie 1928 au format un comitet provizor pentru organizarea acțiunii de apărare a Bisericii”³⁹.

Astfel la 22 martie 1928 la Cluj s-a întrunit congresul general al românilor uniți, în cadrul căruia se votează următoarea moțiune:

„1. Unirea cu Roma înfăptuită de marii noștri înaintași la 1700, în ceasuri de grea cumpănă, a mântuit Biserica românească de cotropirea calvinistă și neamul nostru de desnaționalizare.

Biserica Unită în istoria ei de 200 de ani nu are nici o pagină neagră; dimpotrivă ea a înscris paginile luminoase ale renașterii credinței și conștiinței noastre naționale.

³⁹ *Ibidem*, p. 5-6.

Credem cu tărie că ea singură, prin legătura sufletească cu latinitatea, garantează ființa și mărirea neamului românesc.

Drept aceea mărturisim, că nici o putere omenească nu va putea rupe pecețile Unirii cu Roma, leagănul credinței și obârșiei noastre.

2. Cu profundă mâhnire constată Congresul că acum, când țara are mai amre nevoie de energiile unite ale tuturor sufletelor românești, Biserica Unită trebuie să să-și cheltuiască puterile întru apărarea ființei sale. Tendința de distrugere a Bisericii unite culminează în proiectul de lege pentru regimul general al cultelor, care este potrivnic dreptății și constituției Țării și primejdios consolidării naționale, prin deslanțuirea luptei confesionale între frați.

Congresul refuză a crede că Parlamentul va transforma acest proiect fatal în lege, și face apel la patriotismul factorilor constituționali, să nu consfințească tendințele nefaste ale acestui proiect de lege, inspirat de râvna sectară a unor molipsiți de neoprotestantism, pe care bunul simț al neamului și al adevăratei ortodoxii îi detestă.

3. Congresul asigură pe Înălții Arhieriei ai Bisericii unite cu Roma de dragostea și devotamentul nelimitat al tuturor credincioșilor, gata a face zid în jurul Lor și a duce la biruință cu ultima jertfă steagul dreptății noastre.

4. Congresul hotărăște organizarea într-o asociație a mirenilor uniți, pe întreaga provincie metropolitană⁴⁰.

Așadar, congresul de constituire al AGRU are loc pe 23-24 noiembrie 1929 la Blaj, la care participă delegații credincioșilor greco-catolici, cu funcții de deputați, prefecți, primari, directori în ministere, învățători, profesori universitari, avocați, grupul universitarilor conduși de I.N. Socaciu, președintele Asociațiunii Studenților Români Uniți etc. Președintele ales al AGRU este avocatul Valer Pop din Cluj. Cuvântul rostit de I.P.S mitropolitul Vasile al Blajului cu această ocazie subliniază sopol acestei organizații a credincioșilor uniți: „Gândul, care stă la temelia Asociației voastre, Preaiubiți fii și fiice, este, ca să înflorească biserica noastră română unită și să fericiți neamul din care facem parte. Nu sunteți cei dintâi cari și-au pus de țintă fericirea societății și nu veți fi nici cei din urmă. Dovadă sunt numeroasele sisteme și metode sociologice din trecut și, poate, și mai numeroasele sisteme din viitor. Dar toate sistemele acestea, curat omenești, au dat greș. Făuritorii lor credeau că ei pot ferici pe om cu ceeace ne poate da lumea. Ei pierduseră din vedere că omul are și un suflet nemuritor, care tinde la infinit, și care nu poate fi satisfăcut cu lucruri materiale, trecătoare. Voi, din contra, vreți să fericiți societatea

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6-7.

omenească nu numai cu lucruri exclusiv omenești, ci vreți să-o fericți *potrivit etice creștine*. Și veți izbuti”⁴¹. Următoarele congrese ale AGRU au loc la Sighet în 1930, Oradea în 1931, Aiud 1932, Dej 1933 și Lugoj în 1934.

Acest ultim congres, la care participă și regele Carol al II-lea, adoptă o moțiune în care se consideră că „Biserica Română Unită, eminentamente națională, în baza serviciilor prestate neamului în trecut și în prezent, are dreptul de a înălța, cu ocazia sărbătorilor naționale, rugăciuni la Cer, onorate cu prezența autorităților de stat, pentru prosperitatea statului, a țării și a dinastiei. De asemenea, pentru apărarea libertății de conștiință religioasă a elevilor greco-catolici, congresul cere liberarea lor de subt obligațiunea impusă lor pe nedreptul și potrivit Legii cultelor de regulamentul școlilor secundare, de-a participa cu ocazia începutului de anului școlar și alte ocaziuni, la serviciile divine (sfeștanii, liturghii, Tedeumuri) ale altor confesiuni”⁴².

AGRU înființează o colecție de broșuri care au conținut religios. Primele numere care au apărut au fost „Rugăciunea Domnului” scrisă de pr. Ion Agârbiceanu, apărută la tipografia „Ateneul” din Beiuș, iar numărul 2 se intitula „Suspînul Creștinului” și aparține tot părintelui Agârbiceanu. Una din aparițiile din cadrul Bibliotecii AGRU pentru intelectuali este conferința lui Alexandru Borza „O problemă fundamentală pentru Biserică și Neam: copiii”, care a apărut la Institutul de Arte Grafice G. Matheiu din Timișoara în 1944.

Filiala AGRU București organizează conferințe pe teme diferite, dintre care amintim conferința cu tema „Concepția creștină despre societate și viață”, susținută de pr. Agârbiceanu în sala Fundației universitare Carol II în mai 1932. La această conferință participă și Ștefan Pop, pe atunci director al Colegiului Național Sf. Sava din București⁴³.

În biserica Polonă, în sala mare de la parterul casei parohiale se organizau conferințe pe diverse teme⁴⁴. Veneau mulți tineri și studenți să audieze pe monseniorul Ghika și pe Horia Cosmovici. Primul vorbea auditoriului despre doctrina creștină, învățătura lui Cristos pornind pe linia Crezului apostolic și a Sacramentelor, cel mai important lucru pentru el era să cunoști și să iubești în Spiritul lui Dumnezeu; credea că numai trăind în adevăr poți să iubești cu adevărat; al doilea, Horia Cosmovici aborda chestiuni de spiritualitate.

⁴¹ *Ibidem*, p. 22-23.

⁴² *Buletinul AGRU*, anul V, nr. 10-11, octombrie-noiembrie 1934, p. 27.

⁴³ *Unirea*, anul XLII, nr. 21, Blaj, 21 mai 1932, p. 3.

⁴⁴ Tot la biserica Sfântul Vasile cel mare are loc întâiul Sinod protopopesesc, în anul 1938. Vezi anexa 8, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

„Tot aici în Polonă își avea sediul Asociația studenților români uniți (ASTRU) care –și ținea cu regularitate ședințele publice în fiecare duminică după-amiază. Aceste ședințe erau prezidate de Monseniorul, care le urmărea cu foarte multă atenție și ori de câte ori era cazul să facă anumite completări o făcea cu multă generozitate și delicatețe. În acest fel autoritatea ședințelor decurgea din prezența lui. Niciodată n-a lipsit de la aceste ședințe. La terminarea lor stătea la dispoziția oricui dorea să-i vorbească și era dintre cei care plecau cei din urmă. Ședințele aveau loc în birourile de la parterul casei parohiale care, având glasvanduri, deveneau o singură mare sală. Prelegerile erau în număr de trei. Fiecare prelegere trebuia să se încadreze strict în cadrul a douăzeci de minute. Prima se referea la filosofia tomistă pe care o ținea Episcopul Liviu Chinezul, pe atunci preot paroh al bisericii; a doua, la dogmă, pe care și-o rezervase Monseniorul; și ultima se referea la viața spirituală. În anul 1945 se ajunsese la un auditoriu de circa 100 de studenți de la diferite facultăți și de diferite religii ori confesiuni. Era o atmosferă foarte plăcută, unde sufletele se înprospătau pe nesimțite și își schimbau optica zilelor consumate cu preocupări banale. Tot aici, în Polonă aveau loc ședințe practice pentru a învăța pe studenți arta de a citi, a scrie și vorbi. (...) Astfel că Biserica aceasta din Polonă devenise un focar de lumină și de îndrumare, nu numai pentru catolici ci pentru tineri în general. Asta nu însemna însă că ar fi fost excluși cei maturi sau bătrâni. Dimpotrivă luau și ei parte cu mult interes la aceste ședințe”⁴⁵.

„Parohia din strada Polonă era ca o universitate iar eu m-am format acolo, pentru mine aceste conferințe au fost o școală și îi mulțumesc lui Dumnezeu că am ajuns să studiez în strada Polonă și nu la Roma” ne spune preotul ajutător Vasile Mare.

Din anul 1943, în timpul parohului preot Mircea Todericiu s-a început publicarea unui *Buletin parohial*: „cu sfatul și colaborarea monseniorului au început să lucreze la acest Buletin catolici de o oarecare suprafață intelectuală. Fiecare număr era axat pe o anumită problemă și cuprindea o biografie de sfânt, un articol teologic corespunzător și altul de viață spirituală. De exemplu, un număr din 1944 din luna martie era axat pe *Sfințenie* și cuprindea biografia Sfintei Tereza a Pruncului Isus, un articol despre sfințenia lui din punct de vedere teologic și un altul din punct de vedere al vieții spirituale, care arăta cum trebuie transpusă sfințenia în viața noastră zilnică. Numărul următor axat pe *Suferință* cuprindea, în afară de considerații teologice cu privire la suferință, și biografia Sfântului Damian Leprosul precum și un articol în care suferința era prezentată din punct de vedere paulin și ca factor esențial al vieții creștine.

⁴⁵ Horia Cosmovici, *Monseniorul*, Homo Homini Christus, p. 34-35.

Curând însă cenzura a suprimat apariția revistei, pentru că ajunsese să fie căutată și de credincioșii altor parohii”⁴⁶.

La sfârșitul lunii noiembrie 1946 la protopopiat a apărut și Tit Liviu Chinezu care susținea conferințe despre filosofia creștină. La aceste conferințe veneau tineri studenți, ziariști și persoane de alte confesiuni decât cea greco-catolică, de toate vârstele. Se bucurau de blândețea și înțelepciunea episcopului Vasile Aftenie și de predicile marelui orator preotul Titus Mălai.

La sfârșitul anului 1947 Vicariatul de București a fost evacuat din strada Batiștei și s-a mutat în strada Polonă. Arhiva vicariatului ținută cu grijă de episcopul vicar Vasile Aftenie și protopopul Tit Liviu Chinezu a fost răvășită la 28-29 octombrie 1948, când aceștia au fost arestați. S-au pierdut multe documente prețioase privind activitățile vicariatului, a protopopiatului și a parohiei Sfântul Vasile.

Calvarul preoților și al credincioșilor greco-catolici de la biserica „Sf. Vasile cel Mare”

„În ce va consta încercarea credinței noastre? ...Ne spun să ne despărțim de papa ca să fim cu poporul... Spun că papa e un dușman al democrației române și că poporul e străin de papa... Vor face legi ca să sugrume Biserica, ne vor reduce diocesele... Care trebuie să fie atitudinea noastră? Într-o luptă ca aceasta care se dă pe teren spiritual, când credința însăși e atacată, atitudinea noastră, armele de luptă, mijloacele de rezistență și apostolat trebuie să fie supranaturale. O să fim învinși de la început dacă ne gândim că vom putea lupta cu minciuni, cu socoteli omenești și compromisuri. Trebuie să ne folosim de mijloacele supranaturale: sf. taine, rugăciunea, sacrificiile. Totul sub steagul Inimii neprihănite a Maicii Domnului, Regina apostolilor...Iar celor care ne vor cere să ne lepădăm de credință le vom răspunde astfel: Eu n-am nici o putere împotriva adevărului. Primatul lui Petru și al urmașilor săi e cuprins în Evanghelie. Cristos așa și-a zidit Biserica, unde e Petru acolo e Biserica, unde e Biserica acolo e Cristos, iar unde e Cristos acolo e Adevărul și Viața... Deci nu trebuie să ne fie rușine de Evanghelie, căci Evanghelia nu e o iscodire omenească. De aceea spunem și noi cu Sf. Pavel: pentru Evanghelia aceasta sufăr fiind pus în lanțuri ca un făcător de rele; dar cuvântul lui Dumnezeu nu se leagă...

Datoriile misionare pe care ni le încredințează Providența în acest ceas hotărâtor nu sunt acelea de a semna cu lumea o pace de compromis, ci acelea

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

de a pregăti lumii o pace vrednică de Dumnezeu și de oameni. În clipa asta ochii istoriei sunt ațintiți asupra noastră”⁴⁷.

Astfel, episcopul Suciu descria fidel prezentul și viitorul clerului și credincioșilor Bisericii greco-catolice, care vor îndura multiple suferințe inclusiv după 1989.

Una dintre primele măsuri luate de puterea comunistă, mai precis decretul nr. 358 din 1 decembrie 1948 prevedea faptul că Biserica Română Unită cu Roma (Greco-catolică) era interzisă, iar bunurile ei confiscate și împărțite între statul comunist și Biserica Ortodoxă: „în urma revenirii comunităților locale (parohii) ale cultului greco-catolic la cultul ortodox român și în conformitate cu art. 13 al decretului 177 din 1948, organizațiile centrale și statutare ale acestui cult, ca: mitropolia, episcopiile, capiturile, ordinele, congregațiunile, protopopiatele, mănăstirile, fundațiunile, asociațiunile, precum și orice alte instituții și organizații, ori care ar fi natura sau denumirea lor, încetează de a mai exista” (art. 1) iar „o comisiune interdepartamentală compusă din delegați ai Ministerelor: Culte, Finanțe, Interne, Agricultură, domenii și Învățământ public va hotărî destinația acestor averi, putând atribui o parte din ele Bisericii ortodoxe române sau diferitelor ei părți componente” (art. 2)⁴⁸.

În același an 1948 episcopul de Oradea, Valeriu Traian Frentiu, episcopul Maramureșului, dr. Alexandru Rusu, episcopul de Cluj și Gherla dr. Iuliu Hossu, episcopul de Lugoj, dr. Ioan Bălan și administratorul apostolic al arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș, dr. Ioan Suciu, semnează o scrisoare, numită *Scrisoarea circulară a episcopilor bisericii greco-catolice adresată clerului și credincioșilor uniți, îndemnându-i să rămână tari în credință*:

„În acest ceas de cutremurătoare încordări, ceas în care popoarele și țările caută un Părinte, o înfrățire și o unitate sufletească; în acest ceas care sub forma unei invitări prietenești, de a ne întoarce acasă, ne arată la orizont semnele amenințătoare ale unei încercări de a ne smulge din sânul Bisericii lui Isus, de a ne scoate din turma condusă de păstorul ales de El, adică de Petru și de urmașii lui, papii de la Roma, de a ne îndepărta de la împărăția Cerului pe pământ – se cuvine, ba chiar trebuie, iubiți frați și fii, să facem această mărturisire de credință, glas al sufletelor noastre arhieresti dar în același timp și glas al conștiinței fiecărui preot și a fiecărui suflet credincios al Bisericii

⁴⁷ Scrisoarea din octombrie a episcopului Ioan Suciu, administrator apostolic al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș, arhiva parohiei Sf. Vasile cel Mare.

⁴⁸ Decretul 358/1948, publicat în *Monitorul oficial* nr. 281 din 2 decembrie 1948, va fi abrogat prin Decretul lege nr. 9 din 31 decembrie 1989.

catolice (...) Pentru Evanghelia Mântuirii trebuie să suferim totul, pentru ca să ne facem vrednici de ea, ca și Părinții noștri...De tot cel ce mă va mărturisi înaintea oamenilor (zice Domnul) și Fiul Omului îl va mărturisi pe el înaintea îngerilor lui Dumnezeu. Iar cel ce se va lepăda de mine înaintea oamenilor, lepădat va fi înaintea îngerilor lui Dumnezeu (Lc 12,8-9). Legăturile care ne unesc cu papa, Episcopul Romei, nu sunt o orânduire omenească, supusă schimbărilor, ci sunt de orânduire dumnezeiască. De aceea, datoria noastră e să suferim pentru ele orice fel de ocară, lovituri, amenințări, temniță chiar și sărăcie. Asta înseamnă să preamărim pe Isus Dumnezeul nostru, Să-i dovedim o dragoste sinceră și să ne câștigăm de pe încă acuma, cu prețul unei suferințe trecătoare o veșnică și peste măsură de mare mărire (2Cor 4,17), căci pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea ce se va arăta în noi (Rom 8,18). Chemarea crucii – Să ținem deci cu tărie mărturisirea credinței, păstrate prin sânge și durere de Părinții noștri, ca să nu umblăm în întuneric, nici să nu arunce nepoții blesteme asupra noastră pentru că am lepădat sfânta moștenire a credinței celei adevărate și drepte. «Cu ochii ațintiți asupra lui Isus, începătorul și plinitorul credinței, care a suferit pe Cruce, neținând seamă de ocară ei» (Evrei 12, 2), frați Preoți ai Domnului, să stați alături de noi, Episcopii voștri, iar voi, iubiți fii, să stați alături de preoții Bisericii române unite, întăriți pe temelia ei, care este Petru, prin urmașii săi, papii de la Roma. Noi, fii ai împărăției, să nu avem duhul sfeliei, ci veseli, gândindu-ne la Viața Veșnică, să mărturisim credința noastră în una, sfântă catolică și apostolică biserică, fără să ne lăsăm amăgiți de cei ce doresc măririi deșarte și care, neavând dragoste nici de sufletele noastre, nici de țară, vor să ne răpească sfânta moștenire a Unirii”⁴⁹.

În nopțile de 28-29 octombrie 1948 episcopul Vasile Aftenie și protopopul Tit Liviu Chinezu au fost arestați. Înainte de arestarea episcopului vicar Vasile Aftenie și de confiscarea bisericii Sf. Vasile cel mare se stabilise succesiunea pentru demnitatea de vicar de București: dacă dispăreau Vasile Aftenie și Tit Liviu Chinezu, urmau în ordine, Natanail Munteanu, Vasile Mare și Gheorghe Radu⁵⁰.

Ulterior, preoții clandestini din București rămași în libertate s-au adunat și s-au hotărât să-l solicite pe Zenovie Pâclișanu să preia conducerea Vicariatului. Acesta a acceptat sa ia asupra lui toată răspunderea. Cunoaștem ce s-a întâmplat cu episcopul Vasile Aftenie și părintele protopop Tit Liviu

⁴⁹ *Scrisoarea circulară a episcopilor bisericii greco-catolice adresată clerului și credincioșilor uniți, îndemnându-i să rămână tari în credință*, 29 iunie 1948, arhiva parohiei Sf. Vasile cel mare.

⁵⁰ Vezi anexa 9 privind modul de confiscare a bunurilor bisericesti în anul 1948, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Chinezu. Părintele Vasile Mare, după ce a fost hăituit, s-a ascuns două luni la familia Ghircoiaș⁵¹, buni credincioși ai parohiei. Hirotonit preot la 24 februarie 1946 de către preasfințitul Vasile Frențiu, părintele Vasile Mare a fost numit preot ajutor din luna septembrie 1946: „timpul petrecut aici a fost una din cele mai luminoase perioade din viața mea, aceasta în pofida unei activități istovitoare. Aici am servit sub îndrumarea Preasfințitului dr. Tit Liviu Chinezu, atunci protopop al Bucureștiului și Vechiului Regat. Alături de dânsul am fost în directă legătură cu preasfințitul dr. Vasile Aftenie, vicar general al Mitropoliei noastre la București, avându-l ca director spiritual pe Monseniorul Vladimir Ghika. Ce mi-aș fi putut dori mai mult de la bunul Dumnezeu? Păcat că a durat atât de puțin”⁵². A fost arestat la sfârșitul lunii iulie în 1951 și dus în mină la Baia Sprie, Gherla și la Canal. A fost apoi umilit, batjocorit și urmărit, a lucrat ca muncitor necalificat, apoi ca strungar, tehnician la Baia Mare. După 1990 vine în București ca protopop, notând în memoriile sale că „ne luptăm cu lipsurile, cu reavoința celor de la putere și cu vârsta înaintată, să refacem Vicariatul Bisercii greco-catolice din București și Vechiul Regat”⁵³. Părintele Vasile Mare a murit în anul 2004.

Părintele Natanail Munteanu a fost paroh II al Bucureștiului – la biserica Adormirea Maicii Domnului – a trecut prin industria de la Gherla, Baia Sprie și Canal. A fost eliberat în anul 1964, a activat în clandestinitate având o viață exemplară și a murit în anul 1992.

Părintele Gheorghe Radu a fost închis la Jilava. Părintele Zenovie Pâclișanu, istoric de mare prestigiu, patriot român, participant activ la Adunarea Națională de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, publicist de reputație națională a condus în 1929 în calitate de consilier o delegație din partea României cu misiune diplomatică la Vatican. Pentru meritele sale, papa Pius al XI-lea l-a ridicat la rangul de prelat papal. După arestarea episcopului dr. Vasile Aftenie și a pr. Tit Liviu Chinezu a fost numit de nunțiatura papală, vicar general mitropolitan al credincioșilor greco-catolici din Muntenia, Oltenia și Moldova. A fost arestat la Ministerul de interne, la Jilava, bătut și ucis la securitate.

Alături de preoții lor și credincioșii au suferit pentru acte de solidaritate

⁵¹ Silvia Ghircoiaș este enoriașa parohiei Polonă încă din anul 1930. Între 1949-1950 a adăpostit în locuința sa din București pe părintele Vasile Mare și pe sora Elisabeta Cheșcheș, pentru care primește o condamnare de 2 ani, pe care o execută la penitenciarele Jilava și Văcărești. (Arhiva parohiei Sf. Vasile cel mare).

⁵² *Memoriile părintelui Vasile Mare*, arhiva parohiei Vasile cel mare.

⁵³ *Ibidem*.

cu preoții lor, alții și-au pierdut confesorii, viața lor s-a schimbat, însă nu au încetat să dea mărturie a credinței lor.

Mentținerea trează a conștiinței credincioșilor greco-catolici, trăirea credinței după desființarea Bisericii greco-catolice

După desființarea parohiei „Sf. Vasile cel mare” credincioșii greco-catolici s-au îndreptat spre bisericile romano-catolice, o mare parte dintre ei, unii rămânând în număr mic biserica din strada Polonă.

Aceasta se vede din registrele de botezați și cununați, acte care datează din primele luni de după desființarea bisericii. Bisericile romano-catolice „Sf. Maria” – Bărăția, catedrala „Sf. Iosif”, Biserica „Sf. Elena” de pe strada Cuza Vodă sunt principalele biserici unde credincioșii greco-catolici și-au găsit liniștea și puterea de a se ruga. După construirea bisericii „Sf. Tereza” de pe șoseaua Olteniței și aici puteau fi găsiți mulți greco-catolici în rugăciune la sfintele liturghii.

După perioada de persecuție dură, arestarea preoților și a celor ce i-au ajutat, atunci când această persecuție a fost diminuată, găsim în bisericile romano-catolice pe unii din preoții noștri la confesional. Astfel, la Biserica „Sf. Elena” putea fi văzut „Sfântulețul” părinte celib Augustin Ciungan, la Biserica „Sf. Tereza” părintele Eugen Sârbu.

Din grijă pentru credincioși, ierarhia greco-catolică aflată în clandestinitate pregătește preoți tineri care să preia sarcina celor aflați la o vârstă înaintată, pentru București menționăm pe părintele Liviu Oțoiu, hirotonit preot în clandestinitate, astăzi protopop al Bucureștiului.

În această perioadă de destindere se oficiau sfinte liturghii în case particulare, cel mai activ preot fiind Augustin Ciungan, cel care va deveni vicar general al Bucureștiului din 1990.

După decembrie 1989, o dată cu recunoașterea și trecerea în legalitate a bisericii greco-catolice a început reorganizarea acesteia și o luptă susținută pentru repunerea în drepturi morale sau materiale.

Concluzii

În concluzie, istoria bisericii unite din Valahia, exemplificată prin istoricul parohiei Sfântul Vasile cel mare din București, sunt o dovadă vie a credinței de-a lungul timpului.

Biserica Polonă, prima biserică de rit oriental din Regat, a reunit personalități de seamă, cum este Monseniorul Vladimir Ghika, al cărui exemplu a luminat calea credincioșilor în momente de mare cumpănă, după 1948.

Preoții și episcopii martiri, împreună cu credincioșii, au dat mărturia de credință în ani nesfârșiți de represiune.

Bibliografie

Buletinul Parohiilor române unite din București, anul II, nr. 1, martie 1942

Buletinul Asociațiunii generale a românilor uniți, anul I, nr. 1, octomvrie 1930, Tipografia Seminarului teologic greco-catolic, Blaj

Buletinul AGRU, anul V, nr. 10-11, octombrie-noiembrie 1934

Unirea, anul XLII, nr. 21, Blaj, 21 mai 1932

Scrisoarea din octombrie a episcopului Ioan Suciu, administrator apostolic al Arhidiecezei de Alba Iulia și Făgăraș, arhiva parohiei sf. Vasile cel Mare

Scrisoarea circulară a episcopilor Bisericii greco-catolice adresată clerului și credincioșilor uniți, îndemnându-i să rămână tari în credință, 29 iunie 1948

Memoriile părintelui Vasile Mare, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel Mare.

Coriolan Suciu, *Misionari greco-catolici în Valahia (1818-1829)*, Tipografia Seminarului Teologic greco-catolic, Blaj 1934

Ioan Suciu, *Greco-catolicii din Vechiul Regat*, București 2005, nepublicat
Vasile Marcu, *Episcopul Demetriu Radu. Viața și opera martiriului*, Eikon, Cluj Napoca 2005

Raymund Netzhammer, *Episcop în România într-o epocă a conflictelor naționale și religioase*, Editura Academiei Române, București 2005

Raymund Netzhammer, *Clădirea Bisericii române unite din București. Binefăcătorilor Bisericii Sfântului Vasile*, Editura Institutului Benziger & Co. A.G., Einsiedeln 1910

Horia Cosmovici, *Monseniorul*, Homo Homini Christus

Anexe

Anexa 1: Contractul de vânzare-cumpărare a terenului din strada Polonă, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Anexa 2: Planurile de construcție realizate de arhitectul Ghika-Budești, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Anexa 3: Hrisovul așezat în masa altarului, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel Mare

Anexa 4: Episcopul Raymund închinând Biserica Sf. Vasile, pictură din biserică, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare

Anexa 5: Pisanie de deasupra ușii de la intrare, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare

Anexa 6: Documente care atestă tratamentul la care a fost supus pr. Ioan

Bălan, arhiva parohiei Sf. Vasile cel mare.

Anexa 7: *Scrisoarea intelectualilor greco-catolici către primul ministru*, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Anexa 8: întâiul Sinod protopopesc, în anul 1938, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Anexa 9: documente privind modul de confiscare a bunurilor bisericești în anul 1948, arhiva parohiei Sfântul Vasile cel mare.

Anexa 1: Contractul de vânzare cumpărare a terenului din str. Polonă

104
349

opre

Procura

Vedut
li. M.

ARHIVELE NAȚIONALE

EXECUTAT LA ARHIVELE NAȚIONALE

Subsemnatul Monsuione Constantin Costa, Administrator Apostolic al arhidiecezei catolice de Bucuresci, în calitate de reprezentant al Ordinariatului catolic de Bucuresci, autorizez prin acesta procura pe S. S. părințele Dumitru Radu, ca pentru Ordinariatul Catolic de Bucuresci se cumpere de la D. Nastase Dumitrescu imobilul acestuia din Bucuresci strada Polonă 112/194 nou, pe prețul de 22.500. (douăzeci și două mii și cinci sute) lei. Și fiind că aul imobil se află ipotecat la D-na Elena Caramallan pentru (20) lei, două mii, bani rotali, subsemnatul imputernicez pe S. S. părințele Dumitru Radu ca, din prețul mai sus arătat și cu autorizarea nemiștului vânzător, să depună la Casa de depuneri și consemnatiuni menționată sumă de două mii lei și să plătească în mâinile D-ului și D-nei Caramallan dobânzile și spesele ce i se datorază de către debitorul ipotecar, pentru că astfel să poată obține radiarea ipotecii în primul rang ce grevează astăzi imobilul în chestiune). Întru acest scop, autorizez pe S. S. părințele Dumitru Radu să încheie în numele meu contractul de vânzare în modul și condițiile de detaliu ce d-va găsi mai convenabile, să oblige Ordinariatul catolic de Bucuresci la plățile întregului preț, să facă a i se remite toate titlurile și actele de proprietate ale imobilului, să subscrie în numele meu actul de vânzare, să ceră și să stăruiască ca acel act să se autentifice și să se înregistreze de către Nr. 6. 1150 secția de Notariat, să plătească

de amblesana Dănețului nu s-a putut realiza decât în anul 1988, cum și a scris
fratelui său: "după ce am murit".

1) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

2) Copie de pe actul de la al vechiului pământ, Dumitru și
Ștefan, 1988, copie legalizată de Tribunalul Iași în 1988.

3) Act de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

4) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

5) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

6) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

7) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

8) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

9) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

10) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

11) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

12) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

13) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);

14) Testamentul pământului din Dumitru și Ștefan, din 9 Februarie
1984, legalizat de Tribunalul Iași, în 1984, în 21 februarie
1984 (N. Anunț: 223/84);



EXEMPLU
DE
TESTAMENT
LEGALIZAT

de la casa nr. 1000, situată în orașul de la Iași, care mi s-a dat
în 1988, pentru a completa integrală pe act de vânzare, și mi s-a
reputat de către amputații în anul 1988, în 1988 (N. Anunț: 1988).

Actul în vigoare în care s-a scris în numele de la pământul
amblesana și în care s-a scris în numele de la pământul
pământului de la amblesana; care este în vigoare în 1988 (N. Anunț: 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

EXEMPLU
DE
TESTAMENT
LEGALIZAT

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

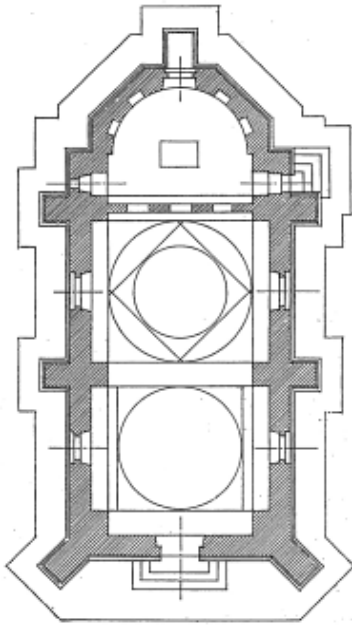
Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

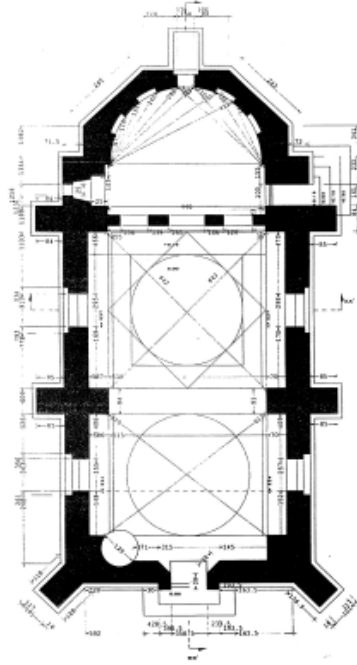
Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

Actul de vânzare-pune care s-a făcut în 1988, în Dumitru și
Ștefan, pământ în Iași, în 1988, act legalizat de Tribunalul Iași
în 1988 (N. Anunț: 1988 și în 1988 în 1988).

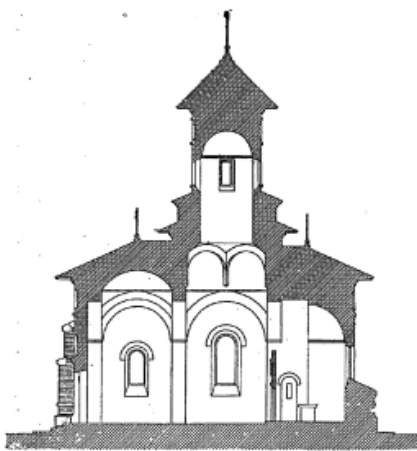
Anexa 2: Planurile de construcție ale Bisericii din Polonă, realizate de arhitectul Ghika-Budești



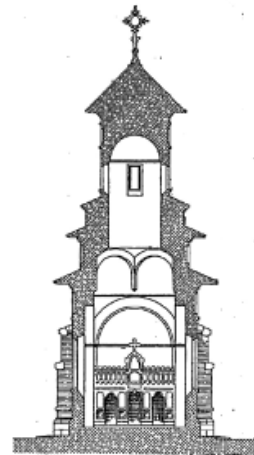
Planul estic.



PLAN



Secțiunea longitudinală.



Secțiunea longitudinală cu tămpă.

ISTORICUL COMUNITĂȚII ȘI BISERICII „SF. VASILE CEL MARE” DIN BUCUREȘTI
(DE LA FONDARE LA CATACOMBE)

Anexa 3: Hrisovul așezat la masa altarului

RAIMUND . CU MILA LUI DUMNEZEU SI INDURAREA SFANTULUI APOSTOLESCULUI SCAUN

D.C.S.B. ARHIEPISCOP CATOLIC AL BUCURESTILOR

CUNOSCAND PORUNCA SFINTEI NOASTRE BISERICI DE A PAZI CU STRASNICIE OBICEIURILE SI LEGEA STRAMOSEASCA ASTFEL CA DREPTCREDINCIOSII CRESTINI SA PREAMAREASCA PE DOMNUL SI SA SE IMPARTEASCA CU HARURILE LUI IN RITUL IN CARE S'AU NASCUT, FERICITII CEI MAI DINAINTE ARHIEPISCOPI AI ACESTEI DE DUMNEZEU PAZITE EPARHII DINTRU INCEPUT S'AU STRADUIT SA CLADEASCA UN LACAS SFANT O BISERICA SFINTITA PENTRU INCHINAREA DREPTCREDINCIOSILOR CRESTINI DE LEGE ROMANEASCA ORIENTALA CARI TRAIESC IN ACEST REGESC ORAS SI CARI SUNT LIPSITI DE MANGAIEREA DUHOVNICEASCA A RITULUI LOR . IN ACEST CRESTINESC SCOP INSUSI FERICITUL LEON AL XIII-lea PAPA ROMEI IN ZILELE SALE A DARUIT O SUMA INSEMNATA CA SA INDEMNE PRE CEI DREPTCREDINCIOSI A SE INGRIJI SI EI DE INTEMEIEREA PAROHIEI ROMANESTI . TOT PENTRU ACEASTA SUB OCARMUIREA FERICITULUI NOSTRU PREDECESOR D. PAVEL IOSIF PALMA IN ANUL 1892 LUNA IANUARIE S'A CUMPARAT UN LOC IN STRADA POLONA Nr. 194 PRE CARE LOC NOI DUPA MULTA TRUDA SI IMPLININD FORMALITATILE CERUTE DE LEGILE TARI NOASTRE PREA IUBITE . AZI 21 MAIU DE LA MANTUIREA LUMII ANUL 1909 IN ZILELE SFANTULUI NOSTRU PARINTE PIU AL X-lea PAPA ROMEI , IN AL 43-lea AN DE DOMNIE AL PREA INALTATULUI NOSTRU DOMN SI REGE AL ROMANIEI CAROL I SI IN AL 4-lea AN AL ARHIERIEI NOASTRE . CU VOIA CELUI PROSLAVIT IN TREI FETE , TATAL , FIUL SI SFANTUL DUH DUNMEZEU . AM ASEZAT PIATRA FUNDAMENTALA A BISERICII CU HRAMUL SFANTULUI PARINTELE NOSTRU VASILE CEL MARE ARHIEPISCOPUL CHESARIEI CAPADOCHIEI BISERICA MENITA A SLUJI DE P[IRIMA PAROHIE A ROMANILOR DREPTCREDINCIOSI . PENTRU A CAROR BISERICA SI MANTUIRE NE-AM RUGAT MAI CU OSEBIRE AZI CAND BLAGOSLOVIAM PIATRA FUNDAMENTALA SI O ASEZAM IN TEMELIA BISERICII POMENIND SI PE TOTI CEI CE CU TOT CHIPUL S-AU OSTENIT PENTRU IMPLINIREA ACESTUI MARE SI DE SUFLET MANTUITOR SCOP

IAR ACEST ACT SCRIS IN TREI EXEMPLARE L-AM SEMNAT SMERENIA NOASTRA SI CEI CE AU FOST FATA PE LANGA NOI IN ACEASTA ZI SI-AM DISPUS CA DUPA CE VA FI INTARIT SIGILIUL NOSTRU UN EXEMPLAR SA SE ASEZE IN TEMELIE ALTUL SE VA PASTRA IN ARHIVELE ARHIEPISCOPALE SI CEL DE AL TREILEA SE VA TINEA IN ARHIVA PAROHIEI ROMANE .

Anexa 4: Episcopul Raymund Netzhammer închinând Biserica Sf. Vasile cel Mare (pictura din biserică)



Anexa 5: Pisania de deasupra ușii de la intrare

*CLADITU-S'A ACESTA . BISERICA . CU . HRAMUL .
S-TU . VASILE . CEL . MARE . IN ZILELE . LUI . PIV . X
. PAPA . ROMEI . CAROL . I . REGELE . ROMANIEI .
SI . RAYMUND . ARHIEPISCOPI . CATOLIC . AL .
BUCURESTILOR . IN . ANUL . MANTUIREI . 1909*

- 10 - *X*
2014 10.6

FX

MINISTERUL DE INTERNE
Inspectoratul General al Poliției

INTEROGATOR

STABILIREA IDENTITĂȚII NOMINULUI *Ion Bălan*

nume *Ion Bălan*

data și ora *27 Septembrie, ora 11*

- 1) Numele de băta: *Ion*
- 2) Numele de familie: *Bălan*
- 3) (Măi din păi): *nu*
- 4) Nașterea în anul *1888*, luna *ianuarie*, ziua *30*
- 5) Locul nașterii: *Târgul Buzăului, județul Buzău*
(Se va arăta numele comunei, al județului și țării)
- 6) Naționalitatea: *Român*
- 7) Statul cărui este supus: *Austria-Ungar*
- 8) Ocupația: *Post la birou în comuna sa*
- 9) Repedința militară: *nr. 2544 din 1895 la Buzău*
(Se va arăta strada și numărul, data începerii de serviciu, iar dacă începea într-o anumită funcție se va arăta numele acesteia și al județului)
- 10) Ultimele date în arhivă:
(Se va arăta numele comunei, al județului și țării din care face parte comuna):
nr. 2544 din 1895 la Buzău

Zona de domiciliu în România și în străinătate se arată pe cartă de domiciliu în orice moment
R. N. - Tip: București

S-8-X
București, 27 Septembrie, 1916

ROMANIA
MINISTERUL DE INTERNE
DIRECȚIUNEA
POLIȚIEI ȘI SIGURANȚEI GENERALE
BUCUREȘTI

Președinte

*Caractand corepondența parutului
Ion Bălan, care găsit o carte postala
de la comunitatea austro-ungară, prin
care el este înmărit și so prupint le
acut comunitat, nu se spune cauza
punctu care e clar.*

*Relatit scrisori nu conținu
nimeni ce ar interesa siguranța
Statului.*

*Tranzilator
M. Bălan*

R. N. - Tip: București

ISTORICUL COMUNITĂȚII ȘI BISERICII „SF. VASILE CEL MARE” DIN BUCUREȘTI
(DE LA FONDARE LA CATAcombe)

11) Care este averea mobilă sau imobilă pe care o posedă în țară. *O casă în Iași, care aparține a 100 copiii de Banca Pictorilor din Iași. 500 de imprimeuri de cărți, o achiziție de la B. Pictorilor din Iași o achiziție de carte de de corcoran a Transilvaniei S.B. Este căsătorit (căsătorită)?*

13) Care este numele de familie și de botez al soțului?
(Dacă este vorba de soție, să se arde numele de familie pe care dănașă îl poartă în-tude de căsătorie):

14) Câți copii are (Numele, sexul și vârsta)

15) De când a venit în România. (A se ardeă precis anul, luna, ziua):

De la 31 August 1999

16) Pe la care punct de frontieră a intrat în țară

Pesceni

17) Cu ce acte de călătorie?

(A se ardeă felul actului de călătorie, numărul ce poartă, autoritatea care l-a eliberat și data eliberării): *Pașaport austro-ungar*

18) La care legătuire sau consolat din țară a fost sau este înscris
Consolatul Austro-ungar din București

19) Prin ce alte localități din țară a mai stat?

(Se va ardeă numele localităților unde a stat, la ce epocă, cât timp a stat în fiecare din ele, ce se a'a ocupat în acele localități, în cine a fost în serviciu și pe cine mai cunoaște în acea localitate):

20) A servit în armată, la care anume corp, regiment, companie, contingentul, etc.
(Dacă n'a servit se va ardeă motivul: scutit, dispensat, amănș, reformat, nusa-pus, dezertor, etc.): *Na*

21) A fost vredată ostodii pentru crime sau delicta?

(Pentru care fapt, cât timp și în care funcționare s-a făcut pedepșu):

22) Ce limbă vorbeșu? *Românește, rusește, ungurește, franceză, italie*

23) Ce instrucție are? *Și în Teologie de la Universitatea din Iași*

(Ce școală a frecuat și unde):

24) Semnamentele:

Etatea: *26* ani

Talia: *1.72*

Părul: *Castaniu*

Fruntea:

Sprâncenele:

Ochii:

Nasul: *puștu, curcior*

Gura:

Barba: *roscașă*

Mustățile:

Barbia:

Faia (obrazu):

Teau (colțoarea țepu):

Semne particulare: *un obrajul stang o schie*

25) Observațiuni particulare :

Semnătura individului interogat,

Ioan Marcel Dăneț

L. S.



SEMNĂTURA OFIȚERULUI *)
DE POLIȚIE CARE A LUAT INTEROGATORUL.

Inspector Gl al Politiilor

Romulus P. Tomescu

PENTRU NEȘTIUTORII DE CARTE

MÂNA DREAPTĂ

Degetul cel mare	Arătătorul	Degetul mijlociu	Inelarul	Degetul cel mic

*) Se va arăta desușit care este anume funcțiunea principală a ofițerului de poliție care a redactat actul în caz când el n'ar face parte din personalul polițienesc; iar în celălalt caz, se va arăta gradul și classa pe care o ocupă în corpul ofițerilor de poliție, precum și poliția pe lângă care funcționează.

Anexa 7: Scrisoarea intelectualilor greco-catolici către primul ministru

272

6/32632

București, 30 August 1916. - 5-

55

Domnule Trim Ministru,

Oi ce eses de zel devine odios, mai cu seamă când e pripit și practicat fără a să prevedea consecințele! Aceasta în regulă generală, iar în cazuri excepționale, ca cele de astăzi, când acest eses de zel e provocat de denunțări dejmănoase și de răsunare, abuziv și dăunător nu numai celui denunțat dar și societății cărora aparține!

Iată în asemenea caz:

Tărintel Dr. I. Balan Protopopul Românilor uniți din București a fost ridicat de zădărnice, dela domiciliul său din strada Esculap, Palatul Arhiepiscopiei Romano-Catolice și detinut, nu știm unde.

Motivul? ... Motivul nu poate fi altul decât gelozia unora și răutatea altora. Preotul acesta este un om activ, cu multă învățătură; și ocupă cu literatura bisericească românească, a scris și scris în acest ram de cultură națională. O domnie, o serbătoare cât de mică însemnată, nu trece să nu țină predici poporului în biserică ca și la ori cari alte cecomonii îndalinate în biserică și la românească. Biserica lui, din cauza aceasta, e plină de credincioși și încă de multe ori, în majoritate de credincioși ortodocși de căl de Români și niște în dogme cu Roma și gînd latină, pe când celelalte biserici din București, sunt aproape tot de una goală, afară doar de zile mari și de cecomonii oficiale, iar predici? în lunile știri odată, în altele cu lunile, și chiar și la metropolitanul de rar!

Știm de mult că doborîrea aceasta jigneste pe colegii săi de aici, dar pe toți aceasta nu îndrăzneau să plece cu asalt asupra acestui preot de peior, care le făcea concurență, și deli, prin alte mijloace trebuia redus: prin delatimi și acușări laivale. —

lăbă vină lui actuală: să zice că la obişnuit, când se scribă în
 împădăşii străine, înbrăcaţi în odăjnă străină în firea de românească, se
 se conştientă în obşnişul de prostie călătorii, în călătoria de înfruntare
 a lui Dr. Săgea: "Să nu poartă decât căci, să zică că, în altă viaţă, să
 dărească din străinătate, la o altă viaţă, unde sunt mulţi proşti, care au
 să înfruntă de prostie, să găsească pe de altă parte, naţionalităţi, să înfrun-
 tate, în ambele împrejurări pot să se scribă în înfruntare de, sau se scribă
 proşti, să poartă, să scrie înfruntare de scribăre. —

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

6

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

„Cine mai este om?”
 Când se prezintă viaţa împădăşii înfruntare, România nu se scribă în
 înfruntare în fruntea lui, să scribă înfruntare de scribăre, înfrun-
 tate, să scribă înfruntare de scribăre.

Anexa 8: Întâiul Sinod protopopesc București 1938



Anexa 9: Nota privind modul de confiscare a bunurilor bisericesti în 1948

Arhivele Naționale Istorice
Centrale (ANIC) Fond
Direcția Generală de
Poliție
Dosar Nr. 75/1946
fila 402

131/ 4 Decembrie 1948

00982

N O T A

În cursul dimineții de astăzi, au fost sigilate de către comisia Ministerului Cultelor, bisericile greco-catolice din străzile: Polonă, Acvila și Avrig, unde nu s'a întâmpinat rezistență din partea preoților parohi ai acestor biserici.

Procedându-se în după amiaza de astăzi, la preluarea bisericii din Str. Cuza Vodă Nr. 2, comisia a întâmpinat o opunere din partea preotului greco-catolic LAZAR IOAN, care susține că această este o biserică romano-catolică, de care s'au servit cu aprobarea episcopului CIZAR.

Comisia, a făcut proces verbal în care a arătat că biserica va fi preluată, urmând ca în cursul dimineții de mâine să se facă slujba după ritualul ortodox, cu preot ortodox.

Patriarhul, a numit pe următorii preoți ca slujitori la bisericile greco-catolice după cum urmează:

La biserica Avrig, preotul COSTEA și BALBAE; la biserica Cuza Vodă HURDUC IOAN și NOISIU CONSTANTIN, la biserica Acvila protopopul NOURESCU și preotul TILEA, iar la biserica din Str. Polonă pe protopopul DRAGONIRESCU și preotul CIOCAN.

Aceștia urmează ca mâine dimineață, să țină slujba în bisericile greco-catolice, după ritualul ortodox.

Sunt presupuneri, că la biserica Cuza Vodă, credincioșii care vor veni mâine dimineață la slujbă și vor găsi preoți ortodoxi - aceștia fiind de religie romano-catolică - vor da naștere la un conflict cu noii preoți.

În ceea ce privește capela dela Bucureștii-Noi, aceasta nu a fost preluată încă.

SURSA: Vasile

Sigură.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

**AUGUSTIN RAMAZANI BISHWENDE, *POUR UNE
ECCLÉSIOLOGIE TRINITAIRE DANS LA
POSTMODERNITÉ ET LA MONDIALISATION*,
L'HARMATTAN PARIS 2008, T. I: DE R. BELLARMIN
À Y. CONGAR, 268 P.; T. II: DE LA DECONSTRUCTION
À LA RECEPTION DE VATICAN II, 300 p.**

MOTS CLÉ: Augustin Ramazani Bishwende, Bellarmin, Yves Congar, Barth, Rahner, Moltmann și Balthasar, ecclésiologie, ecclésiologie trinitaire, Église, Vatican II

Augustin Ramazani Bishwende este cercetător în domeniul teologiei și autorul mai multor lucrări despre un posibil model ecleziologic specific african. Cartea de față își propune să ofere o sinteză istorică a principalelor viziuni asupra Bisericii în timpurile moderne. Ar putea fi comparată cu studiile de istoria ecclésiologiei ale lui Yves Congar, fără însă a avea același grad de tehnicitate.

Volumul I este structurat în trei părți: 1. Teme contemporane în ecclésiologie; 2. Istoria ecclésiologiei de la Bellarmin la Congar; 3. De la criza la înnoirea Bisericii. Astfel, încă de la început autorul plasează dezbateră despre Biserică în contextul mai larg al dogmaticii și al antropologiei, optând fără echivoc pentru un model ecleziologic trinitar.

Sunt prezentate, într-un prim moment, perspectivele asupra Bisericii ale lui Barth, Rahner, Moltmann și Balthasar. Interesant mi s-a părut mai ales capitolul care tratează ecclésiologia secolului XX. Sunt rezumate aici, rând pe rând, într-o „geografie a ecclésiologiei trinitare” următoarele modele: cel al trupului mistic (Mersch, Mura, Tromp), cel al poporului lui Dumnezeu (Koster), cel speculativ (Journet), cel al Bisericii ca sacrament al mântuirii (Semmelroth, Schillebeeckx, Rahner din nou), cel al comuniunii (Le Guillou, Hamer), cel paulin (Cerfaux), cel patristic (Lubac, Daniélou). Nu lipsește nici contribuția unor teologi protestanți, precum Barth (ecclésiologia evenimentului) sau Pannenberg (modelul Bisericii-

comuniune cu Christos) și ortodocși, Affanasiev (ecleziologia euharistică). Trecerea în revistă se încheie apoteotic prin prezentarea contribuției lui Congar la domeniul în discuție.

Volumul II are patru părți: 1. Conflicte hermeneutice în jurul conciliului Vatican II; 2. *Ecclesia de Trinitate* în mișcarea de revelare a lui Dumnezeu în istorie; 3. Recepțarea Conciliului Vatican II; 4. Propuneri pentru o ecleziologie actuală. Printre temele abordate în acest volum, rețin dezbateră cu privire la raportul dintre Biserica universală și

Biserica locală, ilustrat de autori precum Ratzinger, Kasper, B. de la Soujeole. De remarcat, de asemenea, faptul că sunt prezentate și aduse în discuție contribuțiile dogmatice ale unor autori recenți, precum Jüngel, Moingt sau de ultimă oră, Labbé, Ganoczy, E, Durand.

O bibliografie generală de șaisprezece pagini în materie de ecleziologie se constituie într-un complement necesar al acestei lucrări utile și informate.

Alin TAT

HENRY DONNEAUD, *THÉOLOGIE ET INTELLIGENCE DE LA FOI AU XIII^{ÈME} SIÈCLE*, ED. PAROLE ET SILENCE, 2006, COL. BIBLIOTHÈQUE DE LA REVUE THOMISTE, 845 p.

MOTS CLÉ: Henry Donneaud, Guillaume d'Auxerre; Eudes Rigaud; Albertus Magnus; Bonaventura, Thomas d'Aquin, Durand de Saint-Pourçain, théologie, *intellectus fidei*

Cartea lui Henry Donneaud o.p., distinsă cu St. Thomas Aquinas Dissertation Prize 2005 de către Universitatea americană Ave Maria (Naples, Florida), are ca obiectiv determinarea statutului *teologiei* în secolul al XIII-lea latin. Concluzia, rezultată după o extinsă și minuțioasă analiză a opt *corpus*-uri de texte reprezentative (*Summa aurea* a lui Guillaume d'Auxerre; primii magiștri dominicani; *Summa halesiana*; primii magiștri de la Oxford; Eudes Rigaud; Albert cel Mare; Bonaventura și, în sfârșit, Toma de Aquino) este clar formulată: în contextul teologiei universitare a secolului al XIII-lea, atât la Paris cât și la Oxford, termenul *theologia* desemnează nu „teologia teologilor” (T. Veres), ci întregul studiu al Cuvântului lui Dumnezeu, fiind sinonim cu expresiile *sacra doctrina* sau *sacra scriptura*.

Această teză principală a cărții subîntinde șapte concluzii ale demonstrației:

Theologia, în context, este un alt nume al Sfintei Scripturi (Bonaventura).

Ea desemnează ansamblul a ceea ce azi se numește *teologie a revelației*.

Tratatele speciale care clarifică statutul *teologiei*, plasate de obicei la începutul operelor teologice, poartă asupra acestui spațiu vast, și nu asupra vreunei discipline anacronic numite *teologie*.

Teologia, ca *intellectus fidei*, considerată de *vulgata* academică drept apanajul secolului al XIII-lea latin, este indicată de un alt vocabular, ce cuprinde termeni precum *inquisitio theologica*, *intelligentia fidei*, *perscrutatio studiosa*, *magistralia scripta*, *magistrales disputationes*.

Doar trei dintre autorii studiați (Guillaume d'Auxerre, Eudes Rigaud și Bonaventura) își consacră tratatul scolastic preliminar teologiei în sens restrâns, ca disciplină specializată, așadar *intellectus fidei*.

Această versiune a *teologiei* ca înțelepciune umană în căutarea rașiunilor credinței derivă dintr-o viziune specific franciscană potrivit căreia *sacra scriptura* aparține registrului practic și afectiv.

Transferul semantic de la vechea la noua accepțiune a *teologiei* nu se petrece în secolul al XIII-lea, ci este perceptibil abia la Durand de Saint-Pourçain (în prima versiune a

comentariului la *Sentințe*, 1307-1308).

O lucrare magistrală, cu un obiectiv precis, abordat cu o metodologie adecvată, cu un ritm susținut al argumentării, dovedind o fină cunoaștere a surselor și care anunță noi cercetări asupra statutului și practicii teologiei într-un demers privilegiat, secolul al XIII-lea, Paris-Oxford și retur.

Alin TAT

DIN ISTORIA BISERICII ROMÂNE UNITE, CLANDESTINE. 3. ROMUL POP, ÎNTRE CRUCE ȘI STEA. UN MEMORIAL ECLEZIASTIC. BAIA MARE 1997

KEYWORDS: Romanian Uniate Church, resistance, greek-catholic priests.

Domnul Romul Pop este, așa cum scrie profesorul universitar Gheorghe Pop de la Universitatea de Nord din Baia Mare, „un scriitor autentic, creator subtil al unui univers de gând și sensibilitate”. Această formulare a apărut pe coperta doi a cărții mai sus amintite, pe care am primit-o personal de la autor în vara anului 2004, la șantierul arheologic Porolissum, unde m-a vizitat.

Pe mine nu m-au interesat aproape deloc aspectele literare ale cărții, nici drumul (destul de sofisticat) al autorului de la calitatea de preot ortodox la cea de preot greco-catolic. M-au interesat mult, în schimb, câteva crâmpoie de istorie a Bisericii române unite din perioada clandestinității, care transpar din text. Transpar din text prin mărturisirile protopopului ortodox (preot greco-catolic apostat la 1948), participant activ la distrugerea în 1948 a Bisericii greco-catolice și apoi a structurilor sale maramureșene căreia îi jurase credință. Era Biserica care l-a școlat gratuit și apoi l-a trimis la Roma la studii doctorale de teologie.

Cum întreg textul lui Romul Pop are puternice accente autobiografice și memorialiste, acestea dau o notă de veridicitate informațiilor istorice (care, de altfel, în parte se confirmă și din alte scrieri: vezi bibliografia).

Înainte de a intra în problemele istoriei Bisericii greco-catolice aș dori să scriu câteva cuvinte despre personajul dr. Carol Pop. În chip foarte interesant el apare în „Lista preoților care au semnat apelul de la Cluj” (*Moisin 1998*, 19-20; cf. Al.C. Rădeanu – D.V. Sădeanu, *Reîntregirea Bisericii românilor din Ardeal* București, 1948) cu numele de dr. Cornel Pop. Cum din întreaga listă de personaje Carol Pop este singurul doctor, greșeala este evidentă. Nici nu știu dacă a fost greșeală sau scăpare în graba elaborărilor. Personajul se declară cu o nerușinare care frizează un pic de fanatism religios (p. 21): „unul din vârfurile de la 21 octombrie 1948” (adunarea religioasă de la Alba Iulia) „și ei (n.n. adică ortodocșii) trebuia să se poarte cu mine ca și cu oul roșu”.

Informațiile în legătură cu

Biserica Greco-Catolică se referă la două momente istorice:

I. momentul 1948 cuprinzând acțiuni pentru lichidarea Bisericii greco-catolice pe cale oficială sau cum scria părintele Anton Moisin „crima religioasă de la 1948” (*Moisin 1998*, 31);

II. o perioadă istorică mai lungă (între 1948 și 1968) în care se menționează acțiuni ale Statului comunist și Bisericii ortodoxe pentru lichidarea rezistenței greco-catolice.

Evenimentele au fost povestite autorului (Romul Pop) prin anii 1968. Amintirile apostatului au fost declanșate de evenimentul resfințirii bisericii din satul Rozavlea de către patriarhul ortodox și trimiterea unui cadou patriarhului (care nu s-a oprit la Baia Mare).

Iată lista informațiilor:

I.1. p. 28: patriarhul ortodox expune ideologia Bisericii ortodoxe române astfel „puterea roșie (URSS) este mare; ei nu numai că ne-au eliberat... dar iată că ne ajută să ne rotunjim: o națiune, un partid, o Biserică”. Pentru acest personaj pierderile teritoriale ale României datorate URSS: pierderea Bucovinei, Basarabiei, cadrilaterul era „rotunjire” națională; ce mai contau câteva milioane de ortodocși români căzuți sub jug sovietic, Biserica era „rotunjită” cu cele câteva sute de mii de greco-catolici!; ce conta distrugerea unui sistem politic

multipartinic, democratic; sistemul politic era „rotunjit” prin partidul unic al clasei muncitoare (al cărui membru, se pare, era el însuși); teroarea religioasă, sutele de preoți greco-catolici și laici care s-au opus și au luat drumul închisorilor și lagărelor, episcopii omorâți, teologi uciși în închisoare etc. etc. erau tot „rotunjire”.

I.2. p. 32 afirmă C. Pop „nu pentru motive de credință au ținut să realizeze întregirea religioasă”.

I.3. p. 28-29: cum s-a realizat trecerea la ortodoxie a preotului din satul Gherăușa (unde era preot chiar C. Pop): o mașină a securității cu doi ofițeri a sosit în sat (unul era celebrul acum căpitan Weisz care apare în nenumărate evenimente legate de „reîntregire”; e.g. la mănăstirea Bicsad el este cel care conduce „trecerea și distrugerea bibliotecii”; *Moisin 1998*, 52); acesta i-a spus preotului (C. Pop) „dacă vrei să-ți mai vezi copilașul și nevasta semnezi această trecere la ortodocși și vii cu noi să-i lămurim și pe alți preoți”; p. 29 „așa s-au rupt pecetele lui Atanasie și ale celor treizeci și opt de protopopi de la 1700”; p. 23 „așa am făcut pactul cu diavolul”.

I.4. p. 35-38: este prezentat detaliat modul în care a fost arestat șeful cancelariei diecezene Baia Mare, canonicul Vasile Szabo; „o provocare grosolană prin strecurarea de către ofițerul de Securitate

(același căpitan Weisz) a unui pistol american în buzunarul hainei atârnat în cuier” (martor C. Pop).

I.5. p. 42: mai aflăm „cum ne-au pescuit pe cei 38, ne-au dus la Cluj în clădirea unui liceu, dar noaptea cu pază”.

Acțiunile Statului și, mai ales, ale Bisericii ortodoxe nu s-au oprit odată cu lichidarea oficială prin decret de stat a Bisericii greco-catolice. Legăturile între clerul ortodox, organele de Stat și de partid au continuat, iar rezistența greco-catolică a determinat în continuare „măsuri”.

II.1. p. 16, 44: „corifeul” C. Pop trimitea în fiecare an, la 30 decembrie, felicitări la conducerea de partid și primea răspuns.

II.2. p. 44-45: același „corifeu” C. Pop primea periodic „plicul ne-impozabil” cu bani de la patriarhie. Din text reiese că asemenea plicuri primeau „cei câțiva” care „am avut un rol important în 21 octombrie 1948”.

II.3. p. 22: tovarășul Emil Bodnăraș (care răspundea de problema cultelor din partea conducerii partidului) a decorat pe acest „corifeu” cu Steaua Republicii (cea mai înaltă decorație socialistă), patriarhul l-a decorat cu crucea patriarhală. Foarte probabil și ceilalți treizeci și cinci de trădători au beneficiat de aceleași decorații.

II.4. p. 41: aflăm cum a fost

jefuit sediul Episcopiei Greco-Catolice din Baia Mare: mobila, covoarele, tablourile, vesela au fost transportate cu camioanele în direcții necunoscute; biblioteca (care conținea și câteva incunabule) a fost aruncată într-un camion și dusă la D.C.A. (așa se numea centrul de colectare al reziduurilor) pentru a fi topită.

II.5. p. 33 „protopopul ortodox Carol Pop primea lunar vizita unui ofițer de securitate (fie acasă, fie la birou) pentru informare.

II.6. p. 16 – bisericile greco-catolice foste, după ce au fost purificate (vezi mai jos ce înseamnă purificare) au fost resfințite de episcopi sau patriarhul ortodox e.g. Rozavlea.

II.7. p. 22-23: patriarhul ortodox a convocat preoții din Transilvania la o adunare la Cluj în anul 1968 și a dat dispoziții scrise să fie scoase din biserici troițe, cimitire, „relicvele catolice” (statui, statuete, corpus Christi, icoane sculptate, icoane ale lui Isus Cristos și ale preacuratei Fecioare care aveau inima străpunsă, icoanele sfinților neortodocși etc.) pentru că erau pericol național! Multe din aceste „relicve catolice” erau adevărate opere de artă; au fost depozitate, s-au distrus sau au fost distruse; într-un caz un Cristos sculptat frumos în lemn a fost înlocuit cu o bucată de tablă pe care

s-a pictat un Isus în stil bizantin (p. 24).

II.8. p. 49-50, 57 și urm.: arhiepiscopul ortodox al Clujului și Vadului (fost preot greco-catolic, apostat; favorit al episcopului I. Hossu; școlit și el în Franța, cu doctorat în teologie) a dat ordin să fie scoasă statuia Maicii Precista din biserica din Tămaia; în caz că nu va fi scoasă nu va resfinți biserica!

II.9. p. 23: un preot ortodox zelos de la Dej care s-a atins de relieve a fost scos din biserică de către enoriași.

II.10. p. 97: Departamentul cultelor (instrumentul partidului pentru controlul vieții religioase) a cerut (în anul 1968) lista preoților

greco-catolici trecuți la ortodoxie și un raport despre activitățile clandestine ale preoților greco-catolici nereveniți; în popor erau numiți „profesori”; pentru a „fenta” controlul, clandestinii profesori au luat... vacanță!; dintre acești „profesori” este nominalizat actualul mitropolit al Bisericii române unite Lucian Mureșan.

Iată, deci, cum o autobiografie limitată cronologic și un memorial ecleziastic scot la lumină date importante din istoria Bisericii greco-catolice, unele inedite, alte confirmate de alte surse istorice (cf. *Moisin 1998*, 19-31, 42-65 etc.).

Nicolae GUDEA

**LAURA STANCIU, ÎNTRE RĂSĂRIT ȘI APUS.
SECVENȚE DIN ISTORIA BISERICII ROMÂNILOR
ARDELENI (PRIMA JUMĂTATE A SECOLULUI AL 18-LEA),
EDITURA ARGONAUT. CLUJ-NAPOCA 2008, 241 p.**

KEYWORDS: Église unie, synode, codex unionis, archiprêtre, évêque.

Lucrarea este foarte importantă pe eșicherul literaturii religioase greco-catolice românești. Și spun foarte importantă pentru că pune la bătaie izvoare noi și reinterpretează prin ele aspecte ale istoriei Bisericii unite, care fie au rămas neclare, fie au fost greșit interpretate.

Lucrarea are șapte părți mari: - o introducere intitulată „Audiatur et altera pars” (p. 7-17); I. despre Unire. 1697-1701 (p. 18-85); II. despre tradiție (p. 86-118); III. despre dogmă (p. 119-202); rezumat în limba germană (p. 210); indici de persoane și locuri (p. 211-221); bibliografie (p. 222-241).

Prezentarea de față nu se va referi la întreaga carte. Ea se va limita la capitolul I: despre unire, foarte important atât prin prisma izvoarelor redescoperite cât și din punct de vedere al rezolvării istorice a procesului (pentru istorici) și al informației documentare pentru studenții greco-catolici care sunt interesați sau studiază istoria Bisericii unite.

De fapt, această primă parte (I)

despre Unire se referă la codex-ul Unirii (1697-1701). Este un document considerat inexistent (de istoriografia ortodoxă) sau pierdut. Manuscrisul cuprinde istoria Bisericii Unite și „avea menirea să illustreze programul ei emancipator” (p. 34).

În fapt, lucrarea Laurei Stanciu se înscrie într-o acțiune mai mare aparținând unor istorici laici (greco-catolici și ortodocși) și istorici ai Bisericii unite care doresc să scoată în evidență adevărul despre Unire, pătrunzând în arhive până acum necercetate.

De peste o sută de ani istoriografia ortodoxă partizană a promovat la toate nivelurile ei neîncrederea în legătura cu procesul de unire și a negat cu îndârjire existența documentelor principale. Seria de negări a început mai devreme și continuă și acum fără nici un pas înapoi: a. se susține că cei o sută cincizeci de ani în care Biserica românilor a fost supusă episcopiei calvine nu a lăsat urme și că politica prozelită a calvinilor a fost un eșec.

Au venit memoriile contelui Bethlehen, a apărut lucrarea Anei Dumitran (*Religia ortodoxă – religia reformată*, Cluj-Napoca, 2004) și au arătat cu totul altă situație. Totul pe baze documentare; b. s-a încercat demonstrarea că nu a avut loc nici un sinod de unire și că documentele Unirii au fost falsuri. Au fost publicate scrierile originale ale unor călugări iezuiți (Andrei Ilia, A. Freiberger, R. Bzenski), cronicari reformați (P. Bod), istoriile lui P. Maior, S. Micu, studiile lui Fiedler, Z. Păclișanu, O. Bârlea, N. Dănilă, I. Chindriș, R. Câmpeanu, Ana Dumitran și chiar Laura Stanciu care au spulberat, se poate spune, orice îndoieli cu privire la complicatul proces de unire; c. chiar *codex unionis* (publicat acum de Laura Stanciu) a fost considerat apocrif, inexistent și, iată, că Laura Stanciu l-a găsit, l-a pus în operă și l-a interpretat maestru în sensul adevărului istoric; d. în avântul negativist istoricii ortodocși au ajuns să scrie că preoții și protopopii care au semnat documentele unirii nu știau scrie și citi nici slavonește, nici românește și nici, mai ales, latinește. Și asta numai ca să demonstreze că actele unirii nu au fost scrise și semnate de ei. Și aceste ineptii au fost eliminate de cei care s-au ocupat de intelectualitatea romano-calvină (școlită în școlile calvine unde latina era la mare cinste). Iar Ana Dumitran

(*op. cit.*, p. 213-214) afirmă că la sfârșitul secolului al XVII-lea limba română a fost un element principal de individualizare a Bisericii românești.

Laura Stanciu crede (p. 68) că imensa muncă de recuperare arhivistică și documentară cu interpretările noi în legătură cu unirea cu Roma nu a fost încă în măsură să neutralizeze total contestările și disputele interconfesionale privitoare la Unire. Eu sunt de altă părere: este vorba de cramponarea scrisului ortodox de tradiția polemică anticatolică și, mai ales, antigreco-catolică (mai ales ca urmare a libertății de a scrie anti-catolic în epoca comunistă), cramponare care apare deja desuetă, dacă nu chiar caraghioasă, în mediul istoric științific. Mai ales că generația de istorici ortodocși actuali nu are pregătire istorică propriu-zisă și pun preț mai mult pe tradiție decât pe document (și nu numai în problema Unirii religioase).

Cartea Laurei Stanciu dezvăluie multe lucruri noi: a. că toate actele Unirii există și că procesul de cercetare trebuie continuat (p. 37-38) ca să se termine cu polemica (nu sunt sigur că se va termina vreodată, arhivele de la Strigonium nu au fost încă cercetate); b. că se simte nevoia unui corpus de documente care să adune exhaustiv și să prezinte cronologic documentele existente

(p. 39); c. că mărturisirea de credință a episcopului Teofil a fost concepută și redactată la Cluj (p. 69); d. că s-a descoperit unde a fost depus decretul (p. 69-70); e. că nu prea se mai poate continua cu principiul „struțului” când numeroase documente calvine, lutherane, iezuite, romano-catolice (dar și străine, din afara țării) au pus și pun în lumină multe din necunoscutele Unirii cu Roma.

Laura Stanciu a analizat sistematic conținutul decretului de

Unire (p. 76-79), a tras concluzii veridice (p. 79-83) și a anexat toate documentele din codex (p. 40-67; 84-85).

Este o lucrare, așa cum spuneam mai sus, importantă și utilă. Așa cum autoarea a propus pregătirea unui corpus de documente, i-aș propune și eu publicarea codex-ului într-o limbă străină, cu textele traduse în respectiva limbă.

Nicolae GUDEA

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Veronica Lazăr, doctorand în filozofie, Universitatea Babeș-Bolyai.
Domenii de competență: filozofie politică, filozofie contemporană, estetică
Contact: veronica.lazar@yahoo.com

PS dr. Florentin Crihălmeanu, episcop greco-catolic de Cluj-Gherla, profesor asociat la Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: introducere în sf. Scriptură, teologie pastorală, teologie spirituală, teologie simbolică

Din lucrările publicate:

Vocația la moarte, chemare la viață, *Studia Universitatis Babes-Bolyai theologia catholica*, LI, 3, 2006, p. 95-102

Dalla caduta del comunismo all'integrazione europea, dalla rinascita dalle proprie „ceneri” verso un nuovo slancio europeo (la Chiesa greco-cattolica romena, unita con Roma, passato, presente e futuro, nel periodo post-comunista), *Studia Universitatis Babes-Bolyai theologia catholica*, LII, 1, 2007, p. 169-180

Fuoco in relazione alla Divinità. Posibili fonti del testo At 2 nella letteratura giudeo-ellenistica?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai theologia catholica*, LIII, 2, 2008, p. 5-16

Fuoco in relazione alla Divinità. Possibili fonti del testo At 2 nel Libro di Enoc?, *Studia Universitatis Babes-Bolyai theologia catholica*, LIII, 2, 2008, p. 17-22

Contact: florentin@bru.ro

Simona Ștefana Zetea, lect. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, antropologie teologică, ecleziologie, escatologie

Din lucrările publicate:

Cateheza parohială, premisă a construirii unei comunități vii, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2003, 280 p.

Biserica/ indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2007, 684 p.

România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2007, 673 p.

Contact: simona_zetea2005@yahoo.fr

Remus Florin Bozântan, lect. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie dogmatică

Din lucrările publicate:

Fecioara Maria în misterul lui Cristos și al Bisericii, Galaxia Gutenberg 2003
Dubla funcție a lui Cristos în corpul mistic, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai teologia catholica*

Uniunea lui Cristos cu creștinii, manifestată în simbolismul corpului mistic, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai teologia catholica*

Fecioara Maria, Mama Bisericii și a întregii omeniri, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai teologia catholica*

Contact: bozantan2003@yahoo.fr

Liviu Petcu, asistent universitar doctorand, Universitatea „Al.I. Cuza”, Iași, Facultatea de Teologie ortodoxă „Dumitru Stăniloae”

Domenii de competență: patrologie; literatură patristică și postpatristică, spiritualitate, istoria Bisericii universale, istoria Bisericii române.

Din lucrările publicate:

Părinții Bisericii - Învățătorii noștri, vol. I *Despre Dumnezeu cel veșnic viu*, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române, București 2009;

Desfrânarea și avortul – răni de moarte ale iubirii. O perspectivă a sfinților părinți în actualitate, Editura Fundației academice „Axis”, Iași 2008;

Lumina Sfintelor Scripturi (antologie tematică din opera sfântului Ioan Gură de aur), Editura Trinitas, Iași 2007.

Carmen Fotescu Tauwinkl, doctorand la Institute of Eastern Christian Studies, Radboud Universiteit – Nijmegen (Olanda) în domeniul monahismului și spiritualității tradiției creștine siriace.

Din lucrările publicate:

1. The Dialogue of Spiritual Texts or Inter-textuality as a Strategy of Conveying a Mystical Message. A Hermeneutical Key to Ephrem the Syrian's Hymnus de Fide 10 and Its Dialogue with Psalm 80/81, în *Caietele Institutului catolic XI*, 2008.

2. Abû Ghâlib – an Unknown West Syrian Spiritual Author in the XIIth Century (în curs de apariție în *Acta of the Xth Symposium Syriacum*, Granada, 2008)

3. A Spiritual Author in XIIth Century Upper Mesopotamia. Abû Ghâlib and His Treatise on Monastic Life (în curs de apariție în *Eastern Christian Studies Series*, Acta of the Syriac Renaissance Symposium, Nijmegen, 2008).

Contact: carmen_fotescu2002@yahoo.co.uk

Andrei-Claudiu Hrișman, masterand, Ateneul Pontifical Regina Apostolorum, Facultatea de Bioetică, Roma; colaborator permanent al Revistei EgoPHObia

Domenii de competență: bioetică

Din lucrările publicate:

Articolul ce începe fără titlu și...se termină cu o întrebare: „Eu ce voi face cu cordonul ombilical al copilului meu?” în EgoPHObia, nr. 22, iunie 2009, www.egophobia.ro

Cultura morții: consumismul, excesul și dependența; poluarea și influența ei asupra spiritualității, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, theologia catholica*. LIII 2, 2008

Contact: andrei_hrisman@yahoo.com

Martin de la Roncière, preot catolic, canonic regular al sf. Augustin (Franța)

Domenii de competență: liturgică, teologie ecumenică

Lucrări în curs de publicare: *Trésors de la prière chrétienne* (antologie de rugăciuni din întreaga tradiție creștină)

Contact: martin.delaronciere@free.fr

Laura Claudia Stanciu, conf. dr. la Catedra de istorie a Facultății de istorie și filologie (Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia), Cancelarul general al Universității „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia.

Domenii de competență: istorie modernă, istoria istoriografiei și istorie ecleziastică (sec. XVIII)

Din lucrările publicate:

Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al XVIII-lea), Cluj-Napoca, Argonaut 2008

Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Editura Mega, Cluj-Napoca 2009.

Contact: laurastanciu@hotmail.com

Ioan Marcel Dăneț, preot greco-catolic, paroh al bisericii Sf. Vasile din București, absolvent al facultății de Electromecanică din Brașov, absolvent al Facultății de teologie greco-catolică (Departamentul Blaj); masterat în teologie pastorală la aceeași facultate.

Lucrare în pregătire: *Monografia bisericii sf. Vasile cel mare*

Contact: brusfvasile@yahoo.com

Alin Tat, conf. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: filozofie medievală, patristică, fenomenologie, filozofia religiei

Din lucrările publicate:

Augustin, Dumnezeu și filozofia (2007)

Contact: alintat1@yahoo.com

Nicolae Gudea, prof. dr. Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca

Domenii de competență: arheologie creștină, istoria Bisericii vechi, istoria Bisericii românești (cu specială privire la istoria Bisericii greco-catolice, arheologia epocii romane

Din lucrările publicate:

Prospetive della Chiesa romana unita con Roma dopo la caduta delle mura. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia catholica*, LI, 4, 2007, p. 139-166

Notizen christlicher Archäologie 2. Das Gefäss von Novae/Svistov. *Ephemeris Napocensis* 16-17, 2006-2007, p. 31-84

Note de arheologie creștină. 4. Descoperiri creștine la Gârla Mare. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, theologia catholica* LII, 1, 2007, p. 31-39

Biserica Romană Unită. 1945-1948. Confruntările cu statul comunist *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, theologia catholica* LIII, 4, 2008, p. 201-228

Contact: ngudea@gct.ubbcluj.ro

PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS / ABKURZUNGEN

1Cor	Epistola întâi către corinteni
2Cor	Epistola a doua către corinteni
1Pt	Epistola întâi a lui Petru
1Tim	Epistola întâi către Timotei
4Reg	Cartea a patra a regilor
Ap	Apocalipsa
B.I.	Buletin de identitate
CBC	Catehismul Bisericii catolice
Col	Epistola către coloseni
Eclez	Ecleziastul
Evr	Epistola către evrei
Ef	Epistola către efeseni
Ez	Ezechil
Gen	Geneză
Iov	Cartea lui Iov
Ios	Iosua

Is	Isaia
Înț	Cartea înțelepciunii
L'Orient syrien	L'orient syrien. Revue trimestrielle d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque
Lc	
Lev	Levitic
Mt	Evangelhia după Matei
Num	Cartea numerilor
Oriens Christianus	Oriens Christianus. Hefte für die Kunde des christlichen Orients, Wiesbaden
Orient chrétien	Revue de l'Orient chrétien. Paris
Ps	Psalmi
Rom	Epistola către romani
Sir	Cartea înțelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah (Ecclesiasticul)
Tob	Cartea lui Tobit
Zah	Zaharia

