

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO – CATHOLICA
VARADIENSIS

2

EDITORIAL OFFICE: Republicii no. 24, 3400 Cluj-Napoca, Phone 0264-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

CRISTIAN BARTA, Învierea morților. Repere în documentele magisteriului Bisericii catolice • <i>La risurrezione dei morti. Punti di riferimento nei documenti del magistero della Chiesa cattolica</i>	3
ALEXANDRU BUZALIC, Creștinismul primar, roman și bizantin în Dobrogea • <i>Le christianisme dans Scythia Minor</i>	13
CORNEL DÂRLE, Premise la chestiunile 60 – 62 din <i>Summa Theologica</i> , III pars, a Sfântului Toma de Aquino • <i>Prémises aux questions 60-62 de la III^e pars de "Summa Theologica" de Saint Thomas d'Aquin</i>	21
WILLIAM A. BLEIZIFFER, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Vacanța Scaunului Apostolic în Constituția Apostolică Universi Dominici Gregis • <i>La vacanza della Sede Apostolica nella Costituzione Apostolica Universi Dominici Gregis</i>	31
IOSIF BISOC, Sfinții părinți, apărătorii legii divine și căutători asidui ai adevărilor Sfintei Scripturi • <i>I Santi Padri, difensori della legge divina, e ricercatori assidui delle verità delle Sacre Scritture</i>	49
CORNELIU C. SIMUȚ, <i>The doctrine of justification in classical reformed theology as reflected in Calvin and Beza</i> • Doctrina justificării în teologia reformată clasică de la Calvin și Beza	57
VIRGIL CREȚU, "Conștiința morală" în viziunea Conciliului ecumenic Vatican II • <i>Conscienza morale nella visione dell'Concilio ecumenico Vaticano II</i>	65
CRISTIAN FLORIN SABĂU, Nicolae Steinhard și creștinismul. o privire teologică asupra experienței unei convertiri • <i>Nicolae Steinhardt ed il cristianesimo. Uno sguardo teologico sull'esperienza di una conversione</i>	81
CRISTIAN BARTA, Parusia domnului: între certitudinea teologică pe planul istoriei mântuirii și incertitudinea cronologiei • <i>La parusia del signore: tra la certezza teologica sul piano della storia della salvezza e l'incertezza della cronologia</i>	93

STUDIA PHILOSOPHICA

ALEXANDRU BUZALIC, Teodiceea în fața noilor interpretări cosmologice • <i>La théodicée face aux nouvelles interprétations cosmologiques</i>	103
ANCA CÂMPIAN, Teoria comunicării a lui Mead, pornind de la limbajul înțeles ca gest • <i>Mead's communication theory; language as gesture</i>	113
GIZELA HORVATH, Maine de Biran și pliul epistemic modern • <i>Maine de Biran et le pli épistémologique moderne</i>	123
ANCA CÂMPIAN, Mead și reforma socială • <i>Mead and social reform</i>	133

STUDIA HISTORICA

SILVIU IULIAN SANA, Contribuții noi la istoria Bisericii greco – catolice din Bihor. Ancheta judiciară din anul 1727 • <i>Nuovi contributi alla storia della Chiesa greco –cattolica di Bihor. L'inchiesta giudiziaria del 1727</i>	143
BLANKA GORUN – KOVÁCS, Diploma imperială din 1740 a breslei negustorilor greco – catolici din Diosig și Săcuieni • <i>Il diploma imperiale del 1740 per la confraternita dei bottegai greco-cattolici di Diosig e Săcuieni</i>	157
GHEORGHE GORUN, Patenta imperială din 1742 a Mariei Tereza de reconfirmare a statutelor Bisericii greco-catolice • <i>Il diploma imperiale del 1742 di Maria Teresa, di riconfermazione degli statuti della Chiesa greco-cattolica</i>	167

STUDIA PAEDAGOGICA

CECILIA SAS, Valoarea formativă a practicii pedagogice • <i>La valeur formative du pratique pedagogique</i>	177
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

RECENZII

Sfântul Augustin, <i>De libero arbitrio</i> , Humanitas, București, 2004 (ALEXANDER BAUMGARTEN)	187
Plotin în diadă nedefinită (ALEXANDER BAUMGARTEN)	191
Ioan Lăncrănjan, <i>Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale</i> , Anastasia, București, 2003 (ALEXANDER BAUMGARTEN)	196
Szegő Katalin: <i>Gondolatutak (Drumuri de gândire)</i> , Pro Philosophia, Cluj, 2003 (GIZELA HORVATH)	199
Bársony István, Papp Klára, Takács Péter, <i>Az urbérrendezés forrásai Bihar vármegyében (Izvoarele reglementării urbariale din comitatul Bihor)</i> , vol. I, <i>Az Érmellék és a Sárretyi járás</i> , Debrecen, 2001, vol. II, <i>A szalontai és a váradi járás</i> , Debrecen, 2003, vol. III, <i>Belényesi járás</i> , Debrecen, 2004 (GHEORGHE GORUN)	201

Erată

STUDIA THEOLOGICA

ÎNVIEREA MORȚILOR. REPERE ÎN DOCUMENTELE MAGISTERIULUI BISERICII CATOLICE

CRISTIAN BARTA

RIASSUNTO: LA RISURREZIONE DEI MORTI. PUNTI DI RIFERIMENTO NEI DOCUMENTI DEL MAGISTERO DELLA CHIESA CATTOLICA.

La verità della risurrezione finale di tutti i morti è presente in moltissimi documenti della Chiesa e perciò siamo obbligati di selezionare una parte, usando un criterio tematico. Lo scopo del nostro studio è quello di identificare e di presentare i principali elementi di questa verità di fede, così come sono contenuti nei documenti ufficiali della Chiesa Cattolica: il tempo e il modo della risurrezione; la risurrezione della carne; la risurrezione dei morti; la risurrezione dello stesso corpo; Gesù Cristo, causa della nostra risurrezione; la giustizia divina e la dimensione universale della risurrezione; la risurrezione e la cremazione dei cadaveri; la Santissima Vergine Maria e la risurrezione dei morti.

Adevărul învierii finale a morților este prezent în numeroase documente ale Bisericii, motiv pentru care suntem nevoiți să analizăm doar o parte dintre acestea, selectându-le pe criterii tematice. Scopul studiului nostru este identificarea principalelor elemente ale acestui adevăr de credință, așa cum acestea se reflectă în documentele oficiale ale Bisericii Catolice.

I. Momentul învierii morților

Magisteriul Bisericii își afirmă credința în învierea finală a morților, adevăr pe care îl consideră în contextul întregii escatologii catolice întrucât își primește sensul și realitatea de la glorioasa înviere a Domnului nostru Isus Hristos și de la evenimentul dumnezeiesc al Parusiei Sale. Învierea morților este de fapt o parte intrinsecă a escatologiei generale sau finale, strâns legată de reîntoarcerea Mântuitorului. De aceea putem spune că momentul învierii finale coincide cu momentul Parusiei, însă nici un om nu poate identifica o dată concretă întrucât aceste evenimente își au izvorul în voința și în puterea lui Dumnezeu. Acesta este motivul pentru care documentele magisteriale se referă la clipa învierii morților prin expresii ca "în veacul viitor",¹ "la plinirea veacului",² "în ultima zi",³ "la sfârșitul lumii",⁴ "la sfârșitul veacurilor".⁵

¹ " ἐν τῷ μέλλοντι αἰώνι " – din *Simbolul de credință* al Sfântului Macarie cel Mare (din sec. IV), dar al cărui nucleu este prenicean, în Heinrich Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (DS), ediția a doua, sub îngrijirea lui Peter Hünermann, Bologna, 1996, nr. 55.

II. Modalitatea învierii morților

Modul în care se va realiza învierea morților este o taină supranaturală care "depășește posibilitățile imaginației și rațiunii noastre".⁶ Fiind lucrarea exclusivă a Sfintei Treimi este accesibilă numai prin intermediul credinței care luminează acest adevăr escatologic prin taina supremă a învierii lui Isus Hristos: așa cum Mântuitorul a înviat cu propriul corp, dar nu s-a reîntors la o stare pământească deoarece era glorificat, tot așa oamenii vor învia cu trupurile lor și vor dobândi în urma judecării starea fericită a mării sau starea pedepsei veșnice.⁷ Învierea omului va avea momentul culminant și deplin în învierea finală a morților, însă puterea dătătoare de viață a lui Isus Hristos, Întâiul înviat, lucrează deja în viața pământească a omului credincios. Acest eveniment, deși aparține momentului final al recreației omului și a întregului Univers, este anticipat parțial sau, altfel spus, este degustat primirea Sfintelor Taine, în mod deosebit prin împărtășirea cu Sfânta Euharistie care aduce cu sine participarea la viața divină a Înviatului. Viața creștină este o trăire în Hristos și, prin Hristos, în Dumnezeu. De aceea "uniți cu Christos în Biserică și însemnați cu pecetea Spiritului Sfânt, care este «chezășia moștenirii noastre» (Ef. 1,14), cu adevărat ne numim fii lui Dumnezeu și suntem (Cf. 1 In. 3,1), dar încă nu am apărut cu Cvhristos în slavă".⁸ De aceea putem spune că în așteptarea zilei Parusiei, "trupul și sufletul credinciosului participă deja la demnitatea de a fi cu Christos".⁹

III. Învierea cărnii

Prima mare problemă doctrinară pe care a trebuit să o înfrunte Biserica lui Isus Hristos a fost docetismul, adică "...tendența de a diminua realitatea umană a lui Isus, afirmând că trupul său ar fi aparent, ceresc, îngeresc, spiritual...".¹⁰ În fața acestei serioase provocări care submina întreaga soteriologie creștină, care făcea imposibilă învierea lui Isus Hristos și implicit a tuturor oamenilor, Biserica și-a mărturisit credința accentuând ideea învierii oamenilor prin expresia *învierea cărnii*, care pune mai bine în lumină faptul că Dumnezeu și-a asumat în mod real materialitatea omului. Prin urmare, în cele mai vechi mărturisiri de credință se afirmă învierea cărnii celor morți.

² " ἐπί συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος " – din *Constituțiile Apostolilor* (380), în *DS* 60; vezi și *Symbolum Sirmiense I*, în *DS* 139.

³ "die novissima" – din *Simbolul Fides Damasi* (sfârșitul sec. V), în *DS* 72. Vezi și *Catechismo della Chiesa Cattolica (CBC)*, Citta del Vaticano, 1992, nr. 1001.

⁴ *Constituția Dogmatică despre Biserică "Lumen Gentium" (LG)*, în *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, Nyíregyháza, 1990, nr. 48.

⁵ "in fine saeculi" – din *Definitio contra Albigenses et Catharos*, Conciliul Lateran al IV-lea (1215), în *DS* 801.

⁶ *CBC* 1000.

⁷ *Ibidem*, 999.

⁸ *LG* 48.

⁹ *CBC* 1004.

¹⁰ Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, ediția a V-a, Bologna, 1999, p. 220.

Papirusul *Dêr Balyzeh*, compus în sec. al VI-lea, descrie liturgia Bisericii din sec. al IV-lea, dar simbolul credinței pe care îl prezintă este în mod sigur mult mai vechi¹¹: “Πιστεύω ... εἰς σαρκός ἁνάστασιν”.¹²

La începutul sec. al III-lea, *Tradiția apostolică*, în versiunea latină, exprimă acest adevăr sub formă interogativă: “Credis in Spiritu Sancto, et Sanctam Ecclesiam et carnis resurrectionem?”¹³ Formula interogativă, specifică simbolului de credință botezual, se găsește și în *Sacramentarium Gelasianum*; chiar dacă documentul a fost redactat în sec. IV, simbolul de credință este antic: “Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?”¹⁴

Dintre celelalte documente din primele secole care atestă credința creștinilor în învierea cărnii, amintim aici *Psalterium Aethelstani regis*, *Codex Laudianus* și *Explanatio Symboli* a Sfântului Ambrozie.¹⁵

IV. Învierea morților

La mijlocul sec. al IV-lea, Apollinarie, episcop în Laodiceea Siriei, a susținut unitatea și sfințenia desăvârșită a lui Isus Hristos, însă în detrimentul integralității omenității Lui: Fiul lui Dumnezeu, în întrupare, și-a asumat un trup lipsit de suflet; locul sufletului este suplinit de divinitate¹⁶. Altfel spus, Isus Hristos nu s-a înomenit, ci doar s-a încarnat. În contextul controversei apolinariste, multe dintre mărturisirile de credință nu vor mai folosi expresia *învierea cărnii*, ci *învierea morților*.

De exemplu în lucrarea *Ancoratus*, redactată în anul 374 de Epifanie episcopul Salaminei, sunt prezentate două formule de mărturisire a credinței. În prima învierea morților este obiectul speranței creștine – “προσδοκωμεν ἁνάστασιν νεκρῶν”¹⁷ -, iar în a doua al credinței: “πιστεύομεν ... εἰς ἁνάστασιν νεκρῶν”.¹⁸ În finalul simbolului de credință *in forma longior*, sunt anatemiați toți aceia care nu recunosc învierea morților.¹⁹ Credința în învierea morților este menționată și în simbolul de credință botezual al Bisericii antiohiene, redactat la sfârșitul sec. al IV-lea,²⁰ precum și în simbolul stabilit la cel de-al doilea Conciliu ecumenic, ținut la Constantinopol în anul 381.²¹

Deosebit de interesantă, dar inteligibilă în contextul controversei apolinariste, este expresia *învierea sufletului și a trupului morților*, pe care o întâlnim în simbolul de credință din *Apoftegmele* lui Macarie cel Mare: “πιστεύω ...

¹¹ *La fede della Chiesa Cattolica. Le idee e gli uomini nei documenti dottrinali del Magistero*, sub îngrijirea lui Justo Collantes, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993, p. 914.

¹² DS 2.

¹³ DS 10.

¹⁴ DS 36.

¹⁵ DS 11-13.

¹⁶ Angelo Amato, *op. cit.*, p. 250.

¹⁷ DS 42.

¹⁸ DS 44.

¹⁹ DS 45.

²⁰ DS 50.

²¹ DS 150.

εἰς ἁνάστασιν ψυχῆς καί σώματος νεκρῶν”.²² Expresia nu denotă o concepție care neagă supraviețuirea sufletului după moarte, deoarece subliniază învierea omului întreg, alcătuit din trup și suflet. Învierea, înțeleasă ca reunire a sufletului cu trupul, nu este numai un act al trupului sau al sufletului, ci al omului care este reconstituit în deplinătatea ființei sale alcătuite din suflet și trup. Este grăitor în acest sens faptul că *Statuta Ecclesiae Antiqua*, alcătuite la a doua jumătate a sec. al IV-lea, descrie învierea lui Hristos prin învierea trupului și reasumarea sufletului: Isus Hristos “...resurrexit vera carnis suae resurrectione et vera animae resumptione...”²³

Congregația pentru Doctrina Crediinței a reafirmat în 17 mai 1979, că învierea este un eveniment care îl angajează în întregime pe om: “Biserica înțelege această înviere ca referindu-se la omul întreg; pentru aleși, aceasta nu este decât extinderea asupra oamenilor a înseși învierii lui Hristos”.²⁴

V. Învierea aceluiași trup

Învierea morților ridică o problemă legată de identitatea trupului înviat: acesta este identic sau nu cu trupul avut de om înainte de moarte? Tyrannius Rufinus, în *Commentarius in symbolum* – operă scrisă în anul 404 -, își exprima credința în “...huius carnis resurrectionem”.²⁵ Afirmatia se regăsește și în simbolul botezual al arhiepiscopului Ildelfonso de Toledo,²⁶ în simbolul *Quicumque*,²⁷ dar este explicitată în *Fides Damasi*: “In huius morte e sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus...”²⁸ De asemenea, potrivit simbolului de credință *Quicumque*, candidatul la episcopat trebuia să răspundă la întrebarea: “...si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem”.²⁹

Mărturisirea de credință de al al IV-lea Conciliu din Toledo, întrunit în 5 decembrie 633, subliniază că învierea Domnului în propriul trup este modelul învierii morților: “cuius morte et sanguine mundati remissionem peccatorum consecuti sumus, resuscitandi ab eo in die novissima in ea qua nunc vivimus carne et in ea qua resurrexit idem Dominus forma...”³⁰

²² DS 55. Nu credem că e învierea sufletului și a trupului ar fi expresia concepției greșite apărute în Arabia la începutul sec. al IV-lea: “... au apărut și în Arabia oameni care voiau să introducă o învățătură străină de adevăr. Căci ziceau că pentru un timp, atât cât omul e încă pe pământ, sufletul din el moare odată cu trupul atunci când acestuia s-a sunat ceasul și se nimicește împreună cu el, dar că la un anumit moment, anume chiar atunci când va avea loc învierea, sufletul va învia și el deodată cu trupul” – Eusebiu de Cezarea, *Istoria Bisericească*, VI, 34; trad. de T. Bodogae, București, 1987, p. 256.

²³ DS 325.

²⁴ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula Recentiores episcoporum synodi ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopatum de quibusdam quaestionibus ad Eschatologiam spectantibus*; trad. de E. Ferent, în *Sursum corda! Despre interpretarea dogmelor și realitățile escatologice*, Institutul Teologic Romano-Catolic de Grad Universitar, Iași, 1998, p. 51.

²⁵ DS 16.

²⁶ DS 23.

²⁷ DS 76

²⁸ DS 72.

²⁹ DS 325.

³⁰ DS 485; Vezi și DS 684, 697, 801.

Insistența asupra raportului de identitate dintre trupul pământesc și cel înviat este mai ușor de înțeles dacă ținem seama de monofizismul lui Eutihie. Din moment ce Eutihie susținea că Isus Hristos a fost din două firi înainte de unire, dar subzistă numai într-o fire, cea divină, după unire,³¹ este limpede că nu se mai poate vorbi despre o înviere reală a omenității Mântuitorului deoarece aceasta dispăruse absorbită în firea divină după întrupare. Una dintre consecințele logice ale acestei teorii este faptul că trupul înviat al lui Isus Hristos nu ar fi unul real, ci mai curând o fantasmă, un trup eteric. Această concepție este evident contrară adevăratei învățături a Bisericii. Sinodul al XI-lea de la Toledo a precizat: “Nec in aerea vel qualibet alia carne – ut quidam delirant – surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movetur”.³² Al XVI-lea sinod de la Toledo a revenit asupra chestiunii precizând că nu vom învia într-o umbră, ci chiar în substanța trupului nostru pământesc: “...nos ... in huius saeculi fine resurrecturos usquequaque credamus. Non in aeria, vel in phantasticae visionis umbra ... sed in veridicae carnis substantia, in qua nunc sumus et vivimus...”.³³

În anul 1347, Nicola de Autrecourt a trebuit să retracteze 60 de erori filozofice, una dintre acestea fiind legată de învierea morților. Potrivit teoriei sale, în momentul morții, când particulele atomice se separă, rămând totuși două spirite; unul este numit intelect iar celălalt sentiment. La înviere, cele două spirite se reunesc pe suportul unor atomi mai perfecți. În cazul acesta, însă, nu mai poate fi vorba de același corp, din moment ce corpul înviat este constituit din alți atomi.³⁴

VI. Morții vor fi înviați de Isus Hristos

Cea mai veche mărturie papală despre învierea finală este semnată de Clement Romanul, în jurul anului 97: “...Stăpânul ne arată neconținut că va fi învierea viitoare, a cărei pârgă l-a făcut pe Domnul Isus Hristos, înviindu-L din morți”.³⁵ Observăm că Papa Clement insistă asupra raportului causal existent între învierea Domnului și învierea noastră.

Cauza eficientă a învierii morților este puterea mântuitoare a Domnului nostru Isus Hristos. În *Fides Damasi*, se afirmă că morții “...ab eo resuscitandos die novissima...”³⁶; la fel cu ocazia sinodului al IV-lea de la Toledo: “...resuscitandi ab eo in die novissima...”³⁷ Puterea dătătoare de viață a lui Isus Hristos provine în primul rând de la dumnezeirea Sa, afirmată la începutul simbolurilor de credință mai sus amintite iar în al doilea rând de la omenitatea Sa glorioasă: “Fiul lui Dumnezeu a suferit pentru noi, a fost răstignit în trup, a murit în trup și a treia zi a

³¹ Angelo Amato, *op. cit.*, p. 287.

³² DS 540.

³³ DS 574.

³⁴ “... quia illi duo spiritus bonorum, quando dicitur corrumpi suppositum eorum, fiunt praesentes alteri supposito constituto ex atomis perfectioribus. Et tunc, cum tale suppositum sit maioris flexionis et perfectionis, idcirco intelligibilia magis quam prius veniunt ad eos”. DS 1046.

³⁵ Sfântul Clement Romanul, *Epistola întâia către corinteni*, XXIV, 2 în *Scrierile Părinților Apostolici*, p. 66.

³⁶ DS 72.

³⁷ DS 485.

înviat pentru ca, rămânând firea dumnezeiască imună suferinței și fiind păstrat adevărul trupului nostru, să mărturisim suferințele și minunile unicului și aceluiasi Domn și Dumnezeu al nostru Isus Hristos, astfel încât trupul întregii Biserici în vederea glorificării Capului nostru, să aștepte ceea ce a văzut la Capul său, adică la Hristos Dumnezeu și Domn ca pârgă a morților, și la aceia care sunt membrele Sale în mărirea viitoare”.³⁸

Rolul eficace a lui Isus Hristos în învierea morților nu exclude însă colaborarea oamenilor în timpul vieții lor pământești. Vorbind despre drepti, mântuirea acestora începe prin învierea spirituală a îndreptării și se va finaliza cu învierea lor glorioasă în Isus Hristos. Mântuirea este evident darul gratuit³⁹ al lui Dumnezeu în sensul că El dăruiește harul gratis, dar acest har pretinde colaborarea persoanei umane. Biserica Catolică a condamnat la Conciliul din Trento conceptul de îndreptărire al protestanților care excludeau participarea umană.⁴⁰ Din acest motiv Papa Pius al V-lea a condamnat în anul 1565 o învățătură a lui M. Baio care afirmase că: “Iertarea pedepsei temporale care adesea rămâne după ștergerea păcatului și învierea trupului, trebuie să fie atribuite în mod propriu numai meritelor lui Isus Hristos”.⁴¹

VII. Dreptatea lui Dumnezeu și dimensiunea universală a învierii tuturor morților

În primele simboluri de credință, învierea morților este prezentată după articolul referitor la Spiritul Sfânt.⁴² Motivul acestei structuri trebuie căutat în logica iconomiei dumnezeiești: prin credința în Dumnezeu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, creștinul este făcut părtaș firii dumnezeiești (cf. 2Pt. 1,4). Principiul mântuirii este Tatăl ceresc care l-a trimis în lume pe Fiul Său Isus Hristos, însă “dacă harul izvorăște din omenitatea glorificată a lui Isus, revărsarea lui este opera Spiritului Său”.⁴³ Este edificant faptul că în *Constitutiones Ecclesiae Aegyptiacae*, în versiunea etiopică în formă declarativă se afirmă credința “*resurrectionem carnis*”,⁴⁴ în schimb în versiunea etiopică în formă interogativă, este prezentată o doctrină sinonimă: “Credis ... în Spiritum Sanctum vivificantem universam creaturam?”⁴⁵

³⁸ DS 414 (trad. n.). Ideea a fost preluată și în DV 48.

³⁹ Mântuirea începe cu îndreptățirea omului în viața sa pământească. Aceasta este gratuită în sensul că “...suntem îndreptățiți prin credință, deoarece *credința este începutul mântuirii omenești*, fundamentul și rădăcina oricărei îndreptări, fără de care este cu neputință să-i fim plăcuți lui Dumnezeu și să dobândim comuniunea pe care o are cu fiii Săi; ... suntem îndreptățiți în mod gratuit deoarece nimic din ceea ce precedă îndreptățirea, fie credința, fie faptele, nu merită harul îndreptării” – Conciliul din Trento, *Decretul despre îndreptărire*, 8 în DS 1532.

⁴⁰ “Dacă cineva afirmă că necredinciosul este îndreptățit numai prin credință, în sensul că nu se cere nimic altceva pentru a dobândi harul îndreptării și că nu este deloc necesar ca el să se pregătească printr-un act al voinței, să fie anatimizat” – DS 1559.

⁴¹ DS 1910.

⁴² DS 2, 5.

⁴³ E. Ferent, *Antropologia creștină*, Iași, 1997, p. 173.

⁴⁴ DS 5.

⁴⁵ DS 4.

Tot în primele mărturisiri de credință, la articolul despre Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, se precizează că “venturus iudicare vivos et mortuos”.⁴⁶ Se poate stabili o legătură între scopul reînțoarcerii lui Hristos, adică judecarea viilor și a morților, și învierea morților? Răspunsul nu poate fi decât afirmativ dacă ne gândim la dimensiunea universală a judecății finale; în acest context învierea devine condiția de posibilitate a judecății omului întreg, alcătuit din trup și suflet. Astfel, *Fides Damasi*, după prezentarea evenimentelor Misterului Pascal – pătimirea, moartea, învierea și înălțarea la cer -, precizează că Isus ne va învia în trupul în care trăim în prezent și “...avem nădejdea că de la El vom primi fie viața veșnică ca premiu al bunelor merite, fie pedeapsa veșnicei suferințe pentru păcate”.⁴⁷

Dimensiunea universală a judecății finale impune și universalitatea învierii morților; nu numai o parte a umanității trecute la cele veșnice, ci toți oamenii morți se vor învia pentru a da fiecare socoteală pentru faptele proprii înaintea Mântuitorului: “La venirea Sa toți oamenii învie în trupurile lor și vor da socoteală pentru operele lor; și câți vor fi săvârșit binele, vor merge în viața veșnică iar câți vor fi săvârșit răul vor merge în focul veșnic”.⁴⁸ Mărturisirea de credință a primului Conciliu Ecumenic de la Nicea afirmă că Domnul nostru Isus Hristos care a înviat și s-a înălțat la ceruri, va reveni pe pământ pentru a judeca nu numai pe oamenii pe care sfârșitul lumii îi va afla în viață, ci și pe morți.⁴⁹ Papa Pelagius I, în Epistola *Humani Generis* din 3 februarie 557, sublinia faptul că nimeni, nici măcar protopărinții noștri, nu sunt excluși de la învierea finală a morților: “Într-adevăr, toți oamenii născuți din Adam și care au murit până la sfârșitul lumii, inclusiv Adam și soția sa care chiar dacă nu s-au născut din alți părinți au fost creați, el din pământ și ea din coasta bărbatului, cred că atunci vor învia și vor sta înaintea tribunalului lui Hristos”.⁵⁰ Acest adevăr de credință este precizat de asemenea în Mărturisirile de credință de la al VI-lea și al XI-lea Sinod de la Toledo⁵¹, de la Conciliul Lateran al IV-lea⁵², de la al II-lea Conciliu de la Lion⁵³, în Constituția *Benedictus Deus* a Papei Benedict al XII-lea⁵⁴ și în Constituția Dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium* a Conciliului Vatican II: “Într-adevăr, înainte de a domni cu Christos în slavă, toți ne vom înfățișa «înaintea judecății lui Christos, ca fiecare să-și primească răsplata celor făcute pe când era în trup: fie bine, fie rău» (2 Cor. 5,10) și la sfârșitul lumii «cei care au făcut binele vor ieși spre învierea vieții, iar cei care au făcut răul, spre învierea judecății» (In. 5,29)”.⁵⁵

⁴⁶ DS 10; DS 11-30; 40-64.

⁴⁷ DS 72.

⁴⁸ Simbolul *Quicumque* în DS 76.

⁴⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediția a doua, sub îngrijirea lui G. Alberigo, G. L. Dossetti, P. Ioannou, C. Leonardi, P. Prodi și coordonarea lui Hubert Jedin, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, p. 5. Textul este preluat ulterior în mărturisirea de credință a celui de-al doilea Conciliu Ecumenic de la Constantinopol. *Ibidem*, p. 24.

⁵⁰ DS 443.

⁵¹ DS 492, 540.

⁵² DS 801.

⁵³ DS 859.

⁵⁴ DS 1002.

⁵⁵ LG 48.

Conciliul din Trento a definit în *Decretul despre îndreptățire* că "...singura cauză formală a îndreptățirii este dreptatea lui Dumnezeu, desigur nu aceea prin care El însuși este drept, ci aceea prin care El ne face drepti"⁵⁶. Îndreptățirea omului, fiind debutul participării sale la viața veșnică, va fi continuată și încoronată prin evenimentul învierii.

VIII. Învierea și cremațiunea cadavrelor

Biserica Catolică a privit întotdeauna cu un profund respect trupul oamenilor morți tocmai datorită credinței în învierea finală a oamenilor în trupul în care au trăit. Acest respect s-a concretizat atât în crearea unui ritual bogat și deosebit de semnificant al înmormântării trupului omenesc, cât și în pedepse canonice împotriva acelor care îl distrug în mod intențional prin mijloace violente, într-un spirit anti-creștinesc.

Cremațiunea cadavrelor, analizată ca fenomen în sine, nu ridică probleme teologice deoarece Dumnezeu este atotputernic; dacă El a creat universul *ex nihillo*, are și puterea de a reface trupul omenesc din pământ sau chiar din cenușă. Dar dacă o persoană cere ca după moarte trupul să-i fie ars în crematoriu pentru a firma astfel un materialism absolut, negând implicit supraviețuirea sufletului după moarte, sau pentru a nega puterea lui Dumnezeu asupra lumii materiale, păcătuiește grav. *Codul Canoanelor Bisericilor Orientale* stabilește că: "Celor care au ales incinerarea cadavrelor propriu, dacă nu rezultă că au făcut aceasta mișcați de motive contrare vieții creștine, li se vor acorda funeraliile bisericești, celebrate astfel încât să nu se ascundă că Biserica pune înaintea incinerării înmormântarea trupurilor, și astfel încât să se evite scandalizarea"⁵⁷.

În 5 iulie 1963, Sfântul Oficiu a promulgat o instrucțiune – *Piam et constantem* -, tocmai pe tema incinerării cadavrelor. În text se precizează că incinerarea cadavrelor "...întrucât nu dăunează sufletului și nici nu împiedică atotputernicia divină să reconstruiască trupul ... nu conține în sine negarea obiectivă a acelor dogme"⁵⁸. Această practică nu este așadar contrară religiei creștine iar Biserica a permis-o atunci când a fost solicitată din motive oneste și pentru cauze grave, mai ales de ordin public, igienic sau economic.⁵⁹ Datorită înmulțirii acestor solicitări Biserica a stabilit că:

"1. Trebuie să se facă tot ceea ce este posibil pentru a menține cu fidelitate tradiția îngropării cadavrelor credincioșilor; pentru aceasta reprezentanții oficiali ai Bisericii să-i determine pe credincioși, prin instrucțiuni și îndemnuri potrivite, să evite incinerarea cadavrelor, și să nu renunțe decât în cazuri de reală necesitate la înhumare....

2. Cu toate acestea, pentru a nu mări dificultățile de tot felul și pentru a nu înmulți cazurile de dispensă de la legile în vigoare, ni s-a părut oportun să aducem câteva modificări la preceptele dreptului canonic [CIC 1917], astfel încât ceea ce este stabilit în can. 1203, § 2 (interzicerea executării mandatului de incinerare) și în can. 1240,

⁵⁶ DS 1529.

⁵⁷ CCEO, can. 876 § 3.

⁵⁸ DS 4400.

⁵⁹ Pentru un rezumat al istoriei incinerării cadavrelor în Europa și chiar în România, vezi V. Suci, *Teologie dogmatică specială*, vol. II, n. 1, pp. 650-651.

§ 1, 5 (refuzarea înmormântării bisericești persoanelor care au cerut incinerarea) să nu mai fie respectat în toate cazurile, ci numai atunci când se constată că incinerarea a fost dorită ca negare a dogmelor creștine, sau cu un spirit sectar, sau din ură față de religia catolică și Biserica.

3. Prin urmare nu trebuie să fie refuzate sacramentele și înmormântarea acelor care au cerut incinerarea propriului cadavru, numai dacă nu se constată că cererea lor a fost făcută din motivele mai sus amintite, contrare vieții creștine.

4. Pentru a nu slăbi atașamentul poporului creștin față de tradiția bisericească și pentru a arăta aversiunea Bisericii față de cremațiune, ritualul înmormântării bisericești și celelalte rugăciuni să nu fie niciodată celebrate la crematoriu iar cadavrul să nu fie însoțit de reprezentanții Bisericii în acel loc”.⁶⁰

IX. Preasfânta Fecioară Maria și învierea morților

Înainte de a vorbi despre învierea Maicii Domnului ar trebui să stabilim dacă ea și-a încheiat viața pământească prin evenimentul morții sau a trecut la gloria cerească fără să experimenteze despărțirea sufletului de trup. Aceasta este însă o chestiune încă neclarificată în teologie⁶¹, dar știm cu certitudine că „...Neprihănită Maică a lui Dumnezeu și pururea Fecioară Maria, la capătul vieții sale pământești, a fost înălțată la mărirea cerească în suflet și în trup”.⁶² Definiția dogmatică afirmă așadar gloriificarea integrală a Mariei, însă nu precizează modalitatea în care s-a ajuns la acest fericit eveniment: prin moarte și înviere sau numai printr-o specială transformare harică, dată fiind sfințenia sa desăvârșită și locul unic pe care l-a ocupat în iconomia mântuirii neamului omenesc? Maria, fiică preaiubită a Tatălui ceresc, mireasă a Spiritului Sfânt și mamă a lui Isus Hristos, a fost și este mai aproape de Dumnezeu decât oricare alt om, evident exceptând omenitatea gloriificată a Fiului ei. De aceea multe dintre aspectele vieții Mariei pot fi înțelese doar în orizontul tainei dumnezeiești și aceasta numai în măsura în care Dumnezeu ni le revelează. Chiar dacă nu cunoaștem modul concret în care Maria a fost gloriificată, știm în schimb cum a parcurs drumul vieții pământești pentru ca apoi să fie răsplătită cu gloriificarea cerească în suflet și în trup: în unire deplină cu Dumnezeu. De aceea, Maria „...este chipul și pârga Bisericii care va ajunge la plinătate în veacul ce va să vină...”.⁶³

În a doua jumătate a sec. XX, s-a răspândit o concepție greșită despre înviere datorită unor teologi protestanți⁶⁴: învierea în moarte. Această teorie, care intenționa să elimine orice urmă de platonism din escatologia creștină prin suprimarea existenței după moarte a unui suflet separat, susține de fapt o înviere care nu are nici o legătură cu trupul pământesc. Dincolo de aceasta, se afirmă și atemporalismul, adică inexistența timpului după moarte, ceea ce ar conduce la o simultaneitate a tuturor învierilor. În acest caz, însă, învierea finală încetează a mai fi un eveniment comunitar, fiind doar un proces individual.

⁶⁰ DS 4400.

⁶¹ Pentru o sinteză a dezbaterilor, vezi Luigi Melotti, *Maria, la madre dei viventi. Compendio di mariologia*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), pp. 158-162.

⁶² *Enchiridion delle Encicliche*, VI, sub îngrijirea lui Erminio Lora și Rita Simionati, Bologna, 1995, nr. 1974.

⁶³ LG 68.

⁶⁴ E. Ferent, *Escatologia creștină*, București, 2002, p. 379.

Dacă ar fi așa, atunci înălțarea la cer a Mariei nu ar mai fi un privilegiu și nu ar mai exista diferențe între ea și ceilalți membri ai Bisericii, din moment ce nu se poate vorbi despre o cronologie a înviaților. Biserica Catolică a intervenit pentru a corecta această aplicare mariologică a teoriei învierii în moarte: "Biserica, în doctrina sa despre soarta omului după moartea sa, exclude orice interpretare care ar face să se piardă sensul înălțării Fecioarei Maria în ceea ce are ea unic, adică faptul că gloriificarea trupească a Fecioarei este anticiparea gloriificării destinate tuturor celorlalți aleși".⁶⁵

Pe de altă parte, teoria învierii în moarte contrazice un adevăr fundamental al învățaturii catolice: "...în Noul Testament Parusia este un eveniment concret care încheie istoria. Se forțează textele sale, dacă cineva ar încerca să explice Parusia ca un eveniment permanent, care n-ar fi nimic altceva decât întâlnirea fiecărui individ, în propria moarte, cu Domnul".⁶⁶ În același timp este contrazisă și temporalitatea, care este o dimensiune obligatorie a materialității; chiar dacă vorbim despre gloriificarea trupurilor înviate, fapt ce implică o revărsare deplină a vieții veșnice în omul înviat, nu putem face abstracție de timp deoarece gloriificarea nu transformă trupul în spirit, cu toate că dăruiește materiei trupului nebănuite energii spirituale: "Chiar și sufletele sfinților, deoarece sunt în comuniune cu Hristos înviat în mod cu adevărat corporal, nu pot fi considerate fără nici o legătură cu timpul".⁶⁷

⁶⁵ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula Recentiores episcoporum synodi...*, în *Sursum corda...*, p. 54.

⁶⁶ Commissio Theologica Internationalis, *Sine affirmatione de quibusdam quaestionibus actualibus circa eschatologiam*, trad. de E. Ferent, în *Sursum cordam...*, p. 72.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 74.

CREȘTINISMUL PRIMAR, ROMAN ȘI BIZANTIN ÎN DOBROGEA

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. LE CHRISTIANISME DANS SCYTHIA MINOR. Les limites spatiales et les points de passage de l'histoire d'une Eglise roumaine commence en Dobrogea d'aujourd'hui, ou l'antique *Scythia Minor*. La rencontre entre le monde oriental et byzantin, auquel les roumains appartiennent par leurs croyances et leur origine culturelle, et le monde occidental latin a été féconde et a laissé des traces ineffaçables. L'évangélisation de *Scythia Minor* s'était fait par la prédication de l'Apotre Anedré sur la rive septentrionale de la Mer Noir. Les traces d'une eglise locale fleurissante s'observent pendant de l'Antiquité chrétienné. Au V-eme siècle les Slaves franchirent le Danube et sous Justinien I-er (527 – 565) les invasions des Slaves se répétèrent chaque année, causant de graves dommages entre 545 et 550. L'activité de l'Eglise chrétienné dans la Dobrogea byzantine est peu connu, mais il y a des certitude de subsistence d'une horepiscopat parmi daco – romaines.

Creștinismul s-a născut ca o mișcare iudaică într-un ambient cultural elenist,¹ fiind religia care atrage la sine – prin Hristos – întreaga omenire, supusă voinței universale, mântuitoare a lui Dumnezeu. Creștinismul este universal, fiind prezent pretutindeni în lume, în dialog cu toate religiile și înculturat condițiilor specifice în care omul istoric își desfășoară existența. Creștinismul reprezintă în același timp și fundamentul culturii Europei, mărturisirea credinței creștine constituind pentru mult timp liantul și motivația integrării într-o unitate de valori unanim acceptate. În acest context și România este o parte componentă a creștinismului, ca unitate în diversitate, prin istorie și vocație, pentru că: "[...] în acest pământ comori de sfințenie, de fidelitate creștină, plinită uneori cu prețul vieții, au împodobit acel templu spiritual care este Biserica."²

Dobrogea, teritoriul situat între Dunăre și Mare, ocupă un loc deosebit în ceea ce privește apariția și răspândirea creștinismului autohton specific primului mileniu. Cu o istorie politică și militară aparte, Dobrogea împărtășește soarta creștinismului antic trecând prin naștere, persecuții, maturizare, alături de Biserica Universală, dăruindu-i păstori, martiri și teologi renumiți. Pentru Scythia Minor, modelul cultural greco-roman al Antichității va furniza creștinismului aceste instrumente necesare transpunerii adevărului despre Dumnezeu, Transcendentul, în limbajul categorial specific omului istoric din perioada de început a Bisericii creștine. În Evul Mediu timpuriu, după destrămarea Imperiului Roman și căderea Imperiului Roman de Apus, spațiul geocultural al Europei se schimbă. Foste teritorii creștine care au făcut parte din Imperiu au fost ocupate de triburi germanice, slave și ugrofinice păgâne sau încreștinate de către episcopi arieni, astfel încât Biserica secolelor V-VI se va confrunta cu situații noi, diferite față de cele din Antichitate.³

¹ Tomaș Špidlik, *La spiritualita dell'Oriente cristiano*, Roma, 1985, p. 10.

² *Discursul Sf. Părinte Ioan Paul II la întâlnirea cu Patriarhul Teoctist și Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române la Palatul Patriarhiei*, în *Perspective*, XXIV, nr. 73, ianuarie 2000, p. 275.

³ Bolesław Kumor, *Historia Kościoła. Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, II, Lublin 1975, p. 1975, p. 9.

Scythia bizantină, în ciuda vicisitudinilor istoriei, a rămas un teritoriu unde creștinismul se manifestă activ și iradiază spre teritoriile carpatice.

Evoluția Scythiei Minor în perioada romană

Dobrogea devine parte integrantă a sistemului militar defensiv roman în anii 28 – 29 î. H., când armata condusă de proconsulul Macedoniei *Marcus Licinius Crassus* se stabilește în regiunea litoralului și a Gurilor Dunării.⁴ Noilor condiții li se adaptează și patrulele navale din *Classis Pontica* aflate sub supravegherea unui "prefect al litoralului maritim" – *praefectus orae maritimae*, cu sediul la Tomis; datorită invaziilor repetate, Împăratul Vespasian va reorganiza apărarea dunăreană prin flota fluvială intitulată *Classis Flavia Moesica*.⁵ Prezența greacă în coloniile de pe litoral și a armatei romane, va facilita comerțul și schimburile culturale dintre lumea elenistă și populația autohtonă, constituind climatul necesar inculturării creștinismului. Cu toate acestea, primul secol după Hristos constituie o perioadă zbuciumată pentru teritoriul Dobrogei, armata romană având de luptat împotriva puternicelor incursiuni făcute de geți, bastarni și sarmați, situație surprinsă în operele sale din exil de către Publius Ovidius Naso. În anul 46 dH, Dobrogea, cunoscută și sub numele de *Ripa Thraciae*, devine provincie romană dependentă de *Moesia*, sistemul defensiv fiindu-i uneori străpuns de către armatele geto-dace. Împăratul Domitian (81 – 96 dH) a recurs la noi reorganizări militare și administrative, divizând provincia *Moesia* în două, Dobrogea – *Ripa Thraciae* fiind parte componentă a provinciei *Moesia Inferior*. După Domițian și Nerva (96 – 98), urmează la domnie Împăratul Traian (98 – 117), de care sunt legate războaiele daco-romane, ocazie cu care *Moesia Inferior* devine teatru de operații, coaliția antiromană fiind înfrântă cu greu pe platoul sud-vestului Dobrogei de la Adamclisi.⁶

Integrarea Daciei în Imperiul Roman și detensionarea situației militare din *Moesia Inferior* a garantat un climat de dezvoltare economico-culturală ce a permis creștinismului să se răspândească în spațiul carpato-danubiano-pontic. Unitatea Imperiului Roman a constituit un catalizator în răspândirea creștinismului, astfel încât avem mărturii care dovedesc că sub Traian deja sunt comunități creștine înfloritoare în Asia Mică, Grecia, Italia, Africa, Galia, Hispania, Britania, Dacia Traiană și *Moesia*.⁷

Creștinismul a pătruns *Scythia Minor* încă din timpurile apostolice, fiind propovăduit de Sfântul Andrei și ucenicii săi; în acest sens cunoaștem mărturiile lui Hipolit Romanul (175 – 250), Tertulian (†220), Origen (185 – 225) sau Eusebiu din Cesareea (260 – 340). Este greu de stabilit data probabilă a călătoriei misionare făcută de Sfântul Andrei pe aceste meleaguri, mai ales că situația militară din primul secol a permis puține intervale de liniște. Tradițiile locale a creștinilor din Dobrogea și din Crimeea vorbesc despre călătoriile Sfântului Apostol Andrei, numeroase toponime și legende cu caracter mitologizant rămânând în conștiința localnicilor. Este evidentă existența unei lucrări apocrife dedicată vieții și faptelor

⁴ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *Istoria românilor dintre Dunăre și Mare – Dobrogea*, București, 1979, p. 79.

⁵ Nicolae Bârdeanu, Dan Nicolaescu, *Contribuții la Istoria Marinei Române*, I, București, 1979, p. 32 – 33.

⁶ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *op. cit.*, p. 85.

⁷ Ioan M. Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești*, Cluj – Napoca, 1994, p. 14.

Sfântului Andrei inspirată din fapte reale, mărturii în sensul activității misionare în regiunea Pontului găsindu-se și în Codexul Vaticanum – grec – 808, în fragmentele Papirusului copt Utrecht 1 sau în *Liber de miraculis beati Andreae* a lui Grigore din Tours.⁸

Prezența creștinilor devine din ce în ce mai vizibilă începând cu secolul II. Să nu uităm marile persecuții împotriva creștinismului care ating și teritoriul Dobrogei sub Domițian (90 – 96), Traian (după mărturiile lui Plinius cel Tânăr în anul 111), Marcus Aurelius (161 – 180), Septimus Severus (202 – 211) și Maximin Tracul (235 – 238), Decius (249 – 251), Valerianus (257 – 258), Dioclețian (284 – 305) și Galerius (305 – 311) sau persecuțiile lui Maximianus Daia (312). După cum se știe, persecuțiile au purificat Biserica, sângele martirilor, dintre care și locuitorii ai Dobrogei, consolidând credința în Hristos.

Un mare trafic comercial pe Dunăre este atestat în secolul II, schimburile culturale fiind facilitate de libera circulație la Nord și Sud de fluviu din perioada așa numitei *Pax Romana*. În anul 167 Legiunea a V-a Macedonica este mutată în Dacia, în Potaissa, fapt care slăbește apărarea Dobrogei și permite invazia dacilor liberi în anul 170.⁹ Din a doua jumătate a secolului III goții și alte valuri succesive de barbari transdanubieni vor pustii Dobrogea în anii 248, 258, 263, 267, pe fondul luptelor interne pentru succesiune ce au slăbit Imperiul. Retragerea administrației romane sub Aurelian (270 – 275) și refacerea *limes*-ului dunărean, apoi mutarea capitalei în Constantinopol la 11 mai 330, aduc o nouă perioadă de înflorire Dobrogei intrată direct în sfera de influență a civilizației Imperiului romano – bizantin.¹⁰

Încă de pe timpul lui Dioclețian Dobrogea, sub numele de *Scythia*, devine provincie integrată diocesei *Thracia*, cu capitala în Tomis. Începând cu domnia lui Constantin cel Mare, *Scythia* devine un teritoriu creștin. Elementul cultural autohton, grec și latin, aflat într-un proces de endemizare și romanizare, constituie un centru de unde iradiază la Nord de Dunăre creștinismul și romanitatea. Din păcate, migrațiile slavilor și avarilor vor distruge centre urbane, vor pustii așezări rurale, pentru ca în jurul anului 640, bulgarii să străpungă *limes*-ul dunărean, să înceapă procesul de sedentarizare, slavizare și în cele din urmă încreștinarea prin intermediul misiunilor bizantine. *Scythia* a rămas în continuare sub Constantinopol, însă viața spirituală a perioadei bizantine de după secolul VII a avut de suferit din cauza decăderii centrelor urbane, conducerea Bisericii revenind pentru mult timp de acum înainte horepiscopilor.

Martirii din *Scythia Minor*

Primele trei secole creștine au fost marcate de persecuții venite atât din partea autorităților, în cazul marilor edicte imperiale prin care se urmărea supunerea creștinilor, cât și persecuții locale rezultatul zelului conducătorilor diferitelor provincii de a apăra politeismul oficial. La toate acestea se mai adaugă și falsele învinuiri aduse de ignoranți, datorită necunoașterii reale a ceremonialului și a doctrinei creștine, accesibile doar catehumenilor în calea inițierii creștine.

⁸ Berthold Altaner, Alfred Stuiber, *Patrologia*, Warszawa, 1990, p. 217.

⁹ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

Primul mare focar al creștinismului îl reprezintă Ierusalimul și regiunile Palestinei, locul unde Biserica primară se manifestă și de unde iradiază întreaga activitate misionară. Prin intermediul creștinismului, oameni de diferite condiții sociale erau integrați într-un nou univers spiritual, descopereau un scop final al vieții dincolo de valorile iluzorii ale Imperiului care trecea prin perioade de criză și tensiuni legate de succesiunea la tron și, ceea ce este mai important, se năștea o solidaritate ce provenea mai ales din conștiința unității mistice ce rezultă în urma incorporării în Biserică.¹¹

Creștinismul s-a răspândit în comunități compacte, în localități, printre sclavi sau în rândul familiilor aristocrate, dar și printre militari, astfel încât mutarea strategică a unor legiuni dintr-o parte în alta a Imperiului va face posibilă prezența creștinilor și în cele mai vitrege locuri, "la limita lumii civilizate," printre barbari. Coloniștii *ex tot orbe romano*, dintre care numeroase familii originare din Capadocia, Siria, Grecia sau din Sudul Dunării,¹² proveneau din comunități creștine. Apoi vadurile comerciale au constituit și culoare de acces a creștinismului în teritoriul Imperiului și apoi, prin iradiere, în teritoriile vecine.

Persecuțiile s-au produs acolo unde creștinismul era bine implementat, Dobrogea primelor trei secole dăruind Bisericii *martiri* – mărturisitori ai credinței care nu au prețat să-și dea viața pentru Hristos. Martirii din Dobrogea provin în principal din timpul persecuțiilor lui Dioclețian (284 – 305), Galerius (303 – 304) sau din perioada reacțiilor anticreștine ulterioare Edictului de toleranță de la Milano (313) sub Licinius și Iulian Apostatul.¹³

Astfel, Epictet și Ariton au fost decapitați la Halmyris, Chiril, Chindeas și Dasios au primit mucenicia în Axiopolis, din vremea lui Dioclețian martirii Maximus, Dada și Quintilian în zona Durostorului și în timpul lui Iulian Apostatul soldatul Aemilianus. În anul 1971 la Niculițel a fost descoperită cripta – *martyrion*, cu moaștele lui Zotikos, Attalos, Kamasis și Phillipos, martirizați probabil sub Dioclețian, sub criptă descoperindu-se alți doi martiri neidentificați, probabil din perioada lui Decius.¹⁴

Alte mărturii provin din sinaxare care îl menționează pe Episcopul Efreim din Tomis, apoi din timpul lui Licinius martirii Macrobius și Gordianus originari din Asia Mică și daco-romanii Helis, Lucian și Zoticos, frații Argheus, Narcis și Marcellinus, Episcopul Titus, fiind pomeniți mai mult de 60 de martiri numai în Tomis.¹⁵ În sinaxarele siriene sunt pomeniți Florian, Filip împreună cu 30 de martiri din Noviodunum.

Alături de martirii din *Scythia*, există cu siguranță și alte nume de eroi anonimi care și-au dat viața în perioada de propovăduire misionară din teritoriile barbare, fiind cunoscut exemplul lui Sava Gotul, care primește martiriul în timpul persecuțiilor lui Athanarik.

Prezența martirilor în Dobrogea atestă nu numai existența unor comunități numeroase pe acest teritoriu cât mai ales calitatea vieții spirituale a creștinilor, printre ei aflându-se coloniști, militari, veterani și autohtoni. Până în secolul VII, *Scythia* este un teritoriu creștin înfloritor și o platformă de pornire a misiunilor creștine printre barbari.

¹¹ Siegfried Wiedenhofer, *Ecclesiology*, în *Handbuch der Dogmatik*, II, Düsseldorf, 1992, p. 71.

¹² Silvestru A. Prunduș, Clemente Plăianu, *Catolicism și ortodoxie românească*, Cluj – Napoca, 1994, p. 11

¹³ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *op. cit.*, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Chișinău, 1993, p. 36.

Viața Bisericii din *Scythia* între secolele IV – VII

O Biserică locală cu o activitate deosebită nu putea să nu-și aducă contribuția personală la avântul teologiei creștine și înflorirea vieții spirituale a Bisericii Universale. Este și situația Bisericii din Dobrogea, care a dat personalități cunoscute în literatura de specialitate, chiar dacă a fost supusă în permanență incursiunilor barbare.

Din punct de vedere organizatoric, Episcopia Tomisului este cea mai veche instituție de pe teritoriul României. Chiar dacă nu cunoaștem numele primilor episcopi tomitani, Eusebiu din Cesareea amintește de prezența *scythilor* la primul Conciliu Ecumenic din Niceea (325), ceea ce dovedește o participare organizată a clerului de pe aceste meleaguri. Este cunoscută și activitatea misionară a Episcopului arian Ulfilas printre goți, acestuia atribuindu-se prima traducere a Scripturii pentru uzul adeptilor săi. Primul Episcop de Tomis cunoscut cu certitudine este Bretanion, care în anul 389 se adresează polemic Împăratului Valens care îmbrățișase arianismul.

La Conciliul Ecumenic II din Constantinopol (381) a participat Episcopul Gherontius,¹⁶ la conducerea Episcopiei din Tomis urmându-i Teotimos Scitul (395 – 408), un renumit teolog și prieten al Sfântului Ioan Gură de Aur, care s-a remarcat prin misiunile făcute printre huni, fapt pentru care va fi numit de către aceștia *Deus Romanorum*.¹⁷

După documentele bizantine ale epocii, la Conciliul Ecumenic din Efes (431) a luat parte Episcopul Timotei, în anul 449 fiind amintit Episcopul Alexandrus, iar în anul 458 Episcopul Teotim II.

Călugării din *Scythia Minor* au îmbrățișat cenobitismul basilian, după cum reiese din expunerea făcută de Ioan Maxențiu în fața Papei Hormisdas (514 – 523), un teolog dobrogean de limbă latină cu o bogată activitate epistolară care s-a ridicat împotriva schismelor apărute datorită nestorianismului după Conciliul din Chalcedon (451). Dintre călugări, se poate aminti Sfântul Ioan Cassian (360 – 430), care a călătorit în Orientul apropiat, hirotonit diacon de către Ioan Gură de Aur în anul 405, pleacă apoi la Roma unde primește hirotonirea preoțească din mâinile Papei Inocențiu I (402 – 417). După moartea Sfântului Ioan Gură de Aur, Ioan Cassian ajunge în Marsilia, punând bazele monahismului în Sudul Franței. A lăsat o importantă operă teologică scrisă în limba latină: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis, Colationes Sanctorum Patrum* și *De incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII*. Operele Sfântului Ioan Cassian au fost traduse în secolul V și în limba greacă.¹⁸

Alt renumit călugăr teolog din *Scythia* a fost Dionysius Exiguus (470 – 545). Un bun cunoscător al limbilor greacă și latină, va fi chemat la Roma de către Papa Gelasius I (492 – 496); acesta ajunge la Roma slujind de acum înainte sub zece papi, de la Anastasiu al II-lea (496 – 498) până la Vigilius (537 – 555). Lui Dionysius i se atribuie stabilirea cronologiei actuale. A scris numeroase lucrări cu caracter teologic, dintre care "Epistola sinodală a Sfântului Ciril Alexandrinul contra lui Nestorie" pe care o trimite Episcopului Petru din *Scythia Minor*, binefăcătorul care l-a îngrijit din anii copilăriei, o serie de scrieri hagiografice, Decrete pontificale, etc.

¹⁶ Silvestru A. Prunduș, Clemente Plăianu, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ Ioan M. Bota, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸ Silvestru A. Prunduș, Clemente Plăianu, *op. cit.*, p. 14.

Conform Decretului Împăratului Zenon, fiecare oraș – *polis*, are dreptul să-și întemeieze o Episcopie, fapt pentru care ierarhul din Tomis primește titlul de *episcopus metropolitanus*, dintre episcopii sufragani din *Scythia* numărându-se cei din Axiopolis, Callatis, Troesmis, Noviodunum, Aegysus, Halmyris, și alții.

Episcop al Tomisului ridicat la rangul de Mitropolie, a fost și Paternus, care semnază scrisoarea de informare a Romei prin care se informează despre alegerea lui Epiphanius în funcție de Patriarh al Constantinopol (*Paternus misericordia Dei, episcopus provinciae Scythiae metropolitanus*); numele lui este înscris și pe un disc de argint păstrat acum la muzeul Ermitaj: *Ex antiquis renovatum est per Paternum reverentiss. episc. nostrum, Amen*. Ultimul Episcop al Tomisului cunoscut cu siguranță este Valentinian (550 – 553), de la care se păstrează corespondența în limba latină cu Papa Vigilius (540 – 555).

Această perioadă din viața spirituală a *Scythiei* a lăsat și urmele unor lăcașuri de cult monumentale, ceea ce demonstrează grija pentru ceremonialul religios public și participarea activă locuitorilor la viața Bisericii. În Tomis s-au descoperit patru basilici, cea mai mare fiind în regiunea vestică, care împreună cu basilica învecinată forma un complex destinat ceremonialului Episcopului. În Tropaeum Traiani s-au descoperit cinci lăcașuri de cult, în Histria cinci sau în Argamum, Libida, Noviodunum, Dinogetia, Troesmis, Axiopolis și Callatis.¹⁹

După cum reiese din activitatea teologilor autohtoni, după Edictul din Milano (313) creștinismul se manifestă oficial și aici, sub forma ortodoxiei doctrinare susținută la Conciliile Ecumenice, în comuniune spirituală cu Patriarhia Romei. Episcopii au avut autoritate în fața locuitorilor, după cum stau mărturie și piesele sculpturale reprezentând divinități ale pantheonului politeist greco – roman, aruncate la începutul secolului IV într-o groapă.

Creștinismul din *Scythia* se manifestă inițial în limba latină, accentuând sincretismul greco-roman și geto-dac ce se manifestă între secolele IV – VII în toate domeniile vieții culturale și spirituale, conducând în cele din urmă la etnogeneza poporului român. După secolul VII nu se cunosc numele și faptele Episcopilor, localitățile decăzând la nivel rural. Prezența bulgară, apoi invazia avaro-slavă din anul 602 distruge definitiv organizarea Bisericii din această perioadă, de acum înainte creștinii fiind păstoriți de horepiscopi și de ieromonahi constantinopolitani misionari.

Scythia Bizantină între secolele VII – X

Dacă până în secolul VII invaziile amenințau localitățile *Scythiei*, perioada marilor migrații din Evul Mediu timpuriu a provocat o situație de criză în toate provinciile de graniță din Imperiu. În urma reformelor lui *Heraclius* (610 – 641) *Scythia* devine o *themă*, soldații sub conducerea unui *strateg* fiind împroprietăriți cu loturi de pământ. *Strategii* aveau autoritate atât pe linie militară cât și civilă. Protobulgarii conduși de hanul *Asparuch* separă *Scythia* de Constantinopol, teritoriul rămânând în continuare în componența Imperiului Bizantin. Populația romanizată se adăpostește în regiunea litoralului Mării Negre sau de-a lungul văilor, în regiuni intitulate "romanii", unde se ocupau în primul rând cu agricultura.

¹⁹ Adrian Rădulescu, Ion Bitoleanu, *op. cit.*, p. 144.

Descoperirile arheologice atestă continuitatea creștinismului, care conviețuiește cu păgânismul răspândit în teritoriu, după cum dovedesc cimitirele cu urne de incinerare de model geto – dac, intervalul de timp până la reorganizarea administrației bizantine din 971 constituind o perioadă a sincretismului interetnic și cultural între creștinismul roman autohton, geto – daci și alogeni, apărând protoromânii. Complexul bisericilor – grote săpate în malul de calcar de lângă Basarabi între secolele IV – V au fost locuite de călugări până în secolul X, constituind o altă dovadă a continuității vieții spirituale creștine, dar și a transformărilor profunde.

În anul 968, Nichifor Focas cere sprijinul cneazului kievian Sviatoslav, care își schimbă planul ocupând Nordul Dobrogei. Acest eveniment îl obligă pe Ioan Tzimiskes (969 – 976) să lupte împotriva bulgarilor și rușilor kievieni, reușind în anul 971 să elibereze *Scythia* care este organizată în *Thema Paristrion* sau *Paradunavon* (*Podunavia*), condusă de un *arhon*, primul fiind Leon Sarakinopoulos, strateg de Ioanopolis și de Dorostolon.²⁰ Tzimiskes a fortificat numeroase așezări strategice (Dorostolon, Axiopolis, Capidava, Carsium, Troesmis, Dinogetia, Noviodunum), construiește valurile de apărare între Axiopolis și Constanța, construindu-se două baze pentru flota dunăreană în Chilia și Păcuiul lui Soare.²¹

După anul 971 autoritatea bizantină a asigurat pentru aproape două veacuri liniștea necesară protoromânilor care le-a permis să-și manifeste continuitatea confesională, dobândind prin conviețuirea cu alte neamuri coloritul specific spiritualității autohtone. Sub influența slavă, protoromânii sunt numiți *valahi*, *volohi* sau *blahi*, nume sub care întâlnim numiți locuitorii romanizați în cronicile timpului. Creștinismul redevine majoritar însă se va incultura treptat ritul bizantin – slav, limba liturgică slavă – bisericească și alfabetul chirilic luând de acum înainte locul limbii latine, sau grecești folosite. Invaziile succesive ale pecenegilor, uzilor, cumenilor și tătarilor vor îngreuna legăturile tradiționale cu Roma, Dobrogea intrând treptat în lumea spiritualității creștinismului constantinopolitan bizantin exprimat sub formă slavă.

Concluzii

Scythia Minor, Dobrogea de astăzi, este un teritoriu care catalizează procesele de etnogeneză a românilor de aici și din celelalte teritorii, proces concomitent cu consolidarea conștiinței romanității și apartenenței la spiritualitatea creștină. Acest teritoriu creștin a cunoscut în Antichitate o dezvoltare înfloritoare, fiind redus la începutul Evului Mediu la stadiul vieții rurale, continuându-se funcționarea Mitropoliei Tomisului sub forma unei / unor? *Horepiscopii*. Viața ecleziastică nu s-a mai ridicat la nivelul trecutului istoric. Intrarea acestui teritoriu în componența Imperiului Otoman, apoi intrarea sub Principatul României după războiul de independență, face ca teritoriul Dobrogei de astăzi să reprezinte un sincretism cultural unic, în care se regăsesc diverse etnii (români, aromâni – *macedoneni*, greci, ruși lipoveni, ucrainenii, italienii, bulgarii, turcii, tătarii, etc.) care conviețuiesc în armonie și toleranță față de apartenența la o anumite religie sau cult religios.

²⁰ *Ibidem*, p. 151 – 154.

²¹ Nicolae Bârdeanu, Dan Nicolaescu, *op. cit.*, p. 44.

PREMISE LA CHESTIUNILE 60-62 DIN *SUMMA THEOLOGICA*, III PARS A SFÂNTULUI TOMA DE AQUINO

CORNEL DÂRLE

RÉSUMÉ. PRÉMISSES AUX QUESTIONS 60-62 DE LA III^A PARS DE *SUMMA THEOLOGICAE* DE SAINT THOMAS D'AQUIN. Ces questions représentent un échantillon assez éloquent de la particulière capacité de synthèse culturelle-théologique de saint Thomas. L'incidence de qu'aura la synthèse contenue en ces questions sur la doctrine sacramentelle catholique, nous a déterminée à prospecter l'ambiance culturelle-conceptuelle en quelles elles ont été élaborées, fait importante à relever par exemple dans une approche oecumenique du thème: surtout l'entrée de les catégories aristotelliennes dans la réflexion théologique et, fait moins connu, les préoccupations de les universitaires parisiennes autour de la grammaire spéculative.

Într-un moment precum cel actual, al unei auspicate apropieri ecumenice, pentru o mai corectă evaluare a doctrinei sacramentale tomiste, care a inspirat în largă măsură și formularea doctrinei oficiale a Bisericii Catolice, am considerat utilă sondarea ambientului cultural-conceptual în care aceasta a fost elaborată.

Sfântul Toma de Aquino (1225-1274) a tratat doctrina generală a sacramentelor în șase chestiuni (q. 60-65) din *Summa Theologicae, III Pars* (în continuare *S. Th. III*), precum și în *Opusculum 5: De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, care, mai târziu va servi drept fundament pentru «*Decretum pro Armenis*» la Conciliul de la Florența (DS 1310-1328).

Studiul prezent are ca referință chestiunile 60 (*quid sit sacramenti*, adică despre esența sa), 61 (*de necessitate sacramentorum*) și 62 (*de principali effectu sacramentorum qui est gratia*), ale acestui maestru al distincțiilor, pe care le considerăm a fi cele mai originale în materie, comparativ cu doctrina contemporanilor săi, dar totodată, fiind redactate spre sfârșitul vieții sale, reprezintă un eșantion suficient de elocvent al deosebitei sale capacități de sinteză cultural-teologică.

1. Premise gnoseologice

Pătrunderea aristotelismului în lumea apuseană a ideilor, predominant augustinian-neoplatonică până atunci, a însemnat o cotitură în care Sfântul Toma de Aquino a jucat un rol principal. Totuși, nu se poate spune că acesta ar putea fi clasificat drept un aristotelic pur, pentru că cel mai adesea a fost în căutarea unei sinteze între aristotelism și platonism. Însă perspectiva sa era una aristotelică și nu platonice. El se arată mai fidel și mai consecvent acestei perspective decât contemporanul și prietenul său Bonaventura.

Pentru Sfântul Toma, începutul cunoașterii stă în cunoașterea sensibilă. Percepția senzorială oferă inteligenței reprezentările care vin din exterior și aceasta (intelența) este cea care le «iluminează» abstrăgând imaginea ființei (esse) în general, ajungând astfel la conceptele generale, ne-sensibile.¹

În doctrina sa asupra ființei rămâne însă debitor, în parte, sistemului platonice de gândire: el asuma, desigur, originalitatea revelației divine pe această temă, respectiv faptul creației, însă descrie «ființa creată» ca un produs al cauzei universale, pe o scară de valori a ființei, Dumnezeu realizându-și în mod liber «ideile divine» în actul creației.

Pe de altă parte însă, Sfântul Toma se arată aristotelic în mod maxim când descrie structura esențială a ființei create urmând principiile aristotelice ale acesteia: materie, formă, cauza eficientă și cauza finală.

Transpunerea conceptelor de materie și formă în reflecția teologică a condus spre o structurare nouă a doctrinei sacramentelor. Din acest moment se va acorda o atenție mai deosebită cauzalității în evenimentul sacramental. Dacă Petru Lombard folosea încă într-un mod vag și imprecis conceptul de «cauză», în schema gândirii aristotelice a scolasticii clasice acesta va dobândi o delimitare clară. Și în mod particular, în actul sacramental se va acorda cuvântului o importanță majoră, comparativ cu obiectele sensibile. Îndeosebi asupra acestor teme aristotelice prezente în reflecția Sfântului Toma – hilemorfismul și cauzalitatea – ne vom concentra în cele ce urmează, după ce mai întâi ne vom opri asupra unei alte premise, căreia, după părerea noastră, îi era subordonată în mod imediat introducerea acestor concepte în doctrina sacramentală; premisa care, de cele mai multe ori însă, este trecută cu vederea de comentarii Sfântului Toma sau de cei care întreprind un studiu istoric asupra doctrinei sacramentale.

2. Suportul teoriilor gramaticale în reflecția asupra sacramentelor

În continuitate cu tradiția teologică consacrată de Sfântul Augustin, Sfântul Toma de Aquino începe reflecția asupra esenței sacramentului cu funcția sa de semn² (q. 60, a. 1: *utrum sacramentum sit in genere signi*; a. 2: *utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum*; a. 3: *utrum sacramentum sit signum unius rei tantum*), pentru ca următoarele cinci articole din aceeași chestiune 60 să fie dedicate binomului tradițional *res-verba*, ce caracterizează faptul sacramental în general (a. 4: *utrum sacramentum semper sit aliqua res sensibilis*; a. 5: *utrum requirantur determinatae res ad sacramenta*; a. 6: *utrum in significatione sacramentorum requirantur verba*; a. 7: *utrum requirantur determinata verba in sacramentis*; a. 8: *utrum aliquid liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum*).

¹ Vezi de exemplu, J. SANGUINETTI, *Logica e gnoseologia*, Roma, 1983, pp. 155-157.

² H.F. DONDAINE, *La définition des sacrements dans la "Somme théologique"*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 31 (1947), p. 213-228, gândirea Sf. Toma a cunoscut o sensibilă evoluție între *Comentariul la Sentinre* și *Summa*, care se traduce, în *Summa*, prin opțiunea de a considera sacramentul mai întâi în calitatea sa de semn, și doar apoi ca și cauză.

Pentru cititorul modern aceste articole, și îndeosebi ultimele trei, pot părea de o pedanterie stânjenitoare, cunoscând mai ales tratările de tip cazuistic din secolele următoare pe care probabil le-au alimentat astfel de reflecții plasate și sub autoritatea Doctorului Angelic. Însă se cunoaște mai puțin contextul speculativ în care acestea se plasează: este vorba de gramatica speculativă, așa cum aceasta apăruse la Universitatea din Paris, prin anii 1240, culminând prin anii 1260, pentru a rămâne în atenția docenților de acolo pentru circa patru decenii.³

Aceasta urma două curente: primul, cel al «modiștilor» (autori ai unor tratate intitulate în mod generic *De modis significandi*), caută să fundamenteze principiile construirii și corectitudinii limbajului pornind de la considerații formale și universale: evaluarea unui enunț este făcută în mod intrinsec secvenței lingvistice, *simpliciter*, făcând abstracție de orice alt context. Al doilea, mai puțin cunoscut, interesându-se și el de principiile generale ale funcționării lingvistice, admite însă, modularea acesteia în funcție de circumstanțe particulare legate de locutor sau de auditor; corectitudinea sau «perfecțiunea» unui enunț, în această teorie depinde, într-o măsură mai mare sau mai mică, de criterii externe, *secundum quid*, care cheamă în cauză condițiile producerii și ale interpretării enunțului; evaluarea lingvistică raportându-se la forma și la sensul urmărit de locutor, *intellectus intentus*; adepții acestui curent s-ar putea numi «intentionaliști». S-ar putea spune că, pe de o parte, predomină o perspectivă aristotelică, ce privilegiază o concepție despre limbaj ca instrument de cunoaștere și de informare, iar de cealaltă parte, o orientare mai subiectivistă, de inspirație augustiniană.

În mod tradițional, gramatica tinde să se definească într-o perspectivă «modiștă», deoarece își asumă sarcina determinării regulilor generale de construire a enunțurilor, în vreme ce tot ceea ce ține de context, situație, intenție, adică, pe scurt, de dimensiunea «pragmatică» a limbajului, revine retoricii. Ori, către jumătatea secolului al XIII-lea, această viziune «pragmatică» a limbajului a început să pătrundă în gramatică și în logică. De fapt, în vreme ce «modiștii» analizau, în mod privilegiat, enunțurile – aserțiuni, fundament al discursului științific care are ca funcție principală descrierea realității, «intentionaliștii» luau în considerare tipurile de discursuri în care se prezentau modalitățile intersubiective, precum injoncțiunea, exclamația, ordinul – cele care permit nu doar a semnifica, ci și a acționa asupra altuia și, căutau să repereze efectele. În acest al doilea tip de enunțuri puteau fi incluse și formulele sacramentale, întrucât acestea, pe lângă valoarea semnificativă au și o valoare operativă.

Opțiunea Sfântului Toma de a plasa sacramentele sub genul semnului, care poate explica atenția deosebită acordată cuvintelor sacramentale, *verba*, a prilejuit ceea ce Dondaine numea «o cazuistică a formulelor sacramentale».⁴

Printre chestiunile discutate amintim mai întâi pe cea a universalității și cea a sinonimiei, chestiuni înrudite, legate de echivalența posibilă între două secvențe lingvistice, fie în două limbi diferite, fie în cadrul aceleiași limbi: cum se poate

³ I. ROSIER, *Signes et sacraments. Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative*, în «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 74 (1990), p. 392-436.

⁴ H.F. DONDAINE, *art. cit.*, p. 226.

împăca unicitatea sacramentului cu diversitatea limbilor și, în consecință, a formelor? Această unitate este cea a «formeii sensibile» sau cea a «formeii inteligibile»?⁵ Capitolele *De variatione formae* din tratatele teologico-sacramentale ale autorilor din această perioadă oferă o adevărată «tipologie a defectelor», după specia lor (adiție, sustragere, transpoziție, corupție), după nivelul lingvistic la care incid (fonetic, prozodic, morfologic, sintactic), după localizarea lor în secvența formulei sacramentale (la început, la mijloc, la sfârșit), după responsabilitatea locutorului (act involuntar, deliberat, stare de demență, de ebrietate) și, în cele din urmă, prin încrucișarea acestor criterii, efectul semantic al acestor «defecte» și evaluarea gradului lor de gravitate (păcat, invaliditatea sacramentului).⁶

Concluzia lui Rosier⁷ este că la data și în condițiile de debut în care se găsesc studiile asupra acestei materii și perioade, nu se poate decide cu certitudine în favoarea nici uneia din cele două posibile sensuri ale influenței: adică, dacă teologii de la jumătatea secolului al XIII-lea au preluat din studiile lor asupra artelor liberale materiale suficient de precise pentru a le pune apoi în lucru sau, invers, dacă enunțurile particulare cu care se confruntau, cum sunt formulele sacramentale, i-au condus spre a dezvolta niște concepte tehnice specifice, pe care apoi gramaticienii le-ar fi putut relua pe planul instituțional, după niște modalități care rămân de stabilit. Ceea ce putem concluziona însă pentru studiul nostru, este că introducerea de către Sfântul Toma de Aquino a teoriei aristotelice a hilemorfismului în reflecția asupra sacramentelor, a fost dacă nu subordonată, cel puțin nu străină de aceste teorii gramaticale ce-și găseau aplicație în perspectiva tradițională (augustiniană) asupra sacramentului în general, ca un compus din *res et verba*.

3. Conceptele de «materie» și «formă» aplicate în doctrina sacramentală

În articolul 5 (*utrum requirantur determinatae res ad sacramenta*) din *quaestio* 60 Sfântul Toma de Aquino introduce chestiunea cauzalității sacramentului și, prin aceasta, a instituirii sale. Semn sensibil, sacramentul presupune folosirea unor «lucruri». Deoarece sacramentele Legii noi «operează ceea ce semnifică», deoarece aceste sacramente operează o sfințire a omului și deoarece Dumnezeu este autorul acestei sfințiri, Lui îi revine să instituie lucrurile indispensabile semnelor că ele să facă cunoscută această sfințire și să o producă.

În articolul următor (6: *utrum in significatione sacramentorum requirantur verba*), *ad* 2, cu o discreție voită, ca în trecere și sub forma unei comparații (*quodammodo*), Sfântul Toma introduce termenii de «materie» și «formă», deveniți mai apoi clasici în teologia sacramentală.⁸ Este important deci de remarcat

⁵ I. ROSIER, *art. cit.*, p. 398-405.

⁶ *Ibidem*, p. 402-403. O ilustrare rezumată a acestor preocupări găsim de exemplu în Sf. TOMA DE AQUINO, *S.Th.*, III, q. 60, a. 2, cf. ID., *Sent.*, IV, d. 3, a. 2.

⁷ I. ROSIER, *art. cit.*, p. 432.

⁸ *S.Th.* III, q. 60, a. 2 *ad* 2: «...quamvis et verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quae perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut *ex forma et materia*: in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum...».

caracterul analogic al hilemorfismului sacramental introdus de Sfântul Toma, faptul că nu este vorba aici de o materie și de o formă propriu-zise.⁹ Aceste două principii, în contextul lor original, servesc explicării constituției unei ființe substanțiale și statice și nu unui semn sau unei acțiuni care se derulează, precum un rit sacramental. În primul caz, cele două principii se unesc pentru a constitui o a treia ființă, diferită de componentele sale. În schimb în cazul sacramentului, este vorba de două semne a căror compunere formează tot un semn: nu ca o potență pasivă și una activă, sau un principiu de nedeterminație și unul de determinație, ci doar ca un principiu mai puțin determinat și unul mai determinat.¹⁰

Recunoscând serviciul pe care teoria hilemorfică l-a adus teologiei sacramentale într-o epocă de sistematizare, J. Espeja¹¹ considera însă important ca aceste explicații să fie făcute în perspectiva teologică a semnului sacramental. Afirmă același autor că, de fapt, binomul «materie-formă» traduce doar în mod parțial, în limbaj scolastic, vechiul binom, *res-verba*. Astfel, Sfântul Augustin înțelegea prin *res*, în opoziție cu ritul sacramental, harul semnat sau efectul obținut, rod al misterului pascal; cuvintele sacramentale, *verba*, pe care nu le precizează - uneori este invocarea Sfintei Treimi în momentul abluțiunii sau, mai probabil, rugăciunea consacratore a apei -, sunt manifestarea Cuvântului, a Logosului nevăzut care sfințește.

Deși se pare că Sfântul Toma ar fi recunoscut aceste semnificații tradiționale ale binomului *res-verba*, însă prin *res*, interpretarea medievală va desemna, de obicei, o parte a semnului sacramental, acțiunea omenească care cel puțin în unele celebrări, presupune elemente corporale; iar *verba* vor reprezenta formule determinate care precizează simbolismul ritual.¹²

De aceea, considerăm întemeiată discreția cu care Sfântul Toma introduce în teologie conceptele de «materie» și «formă», concepte care, propriu-zis, sunt menite să explice planul cosmologic, în cel sacramental putându-se folosi doar în mod analogic sau proporțional, prin aproximare și fără a pretinde a epuiza materia ce se dorește a o exprima.

De fapt, în vreme ce în ordinea fizică, «materia» este pură potență înainte de a fi «informată», gesturile sacramentale dețin o valoare semnificativă, chiar făcând abstracție de cuvintele consacratore sau sacramentale. Conform teoriei hilemorfice, materie și formă trebuie să fie simultane, însă în cazul celebrărilor sacramentale materia poate să precedă forma (vezi sacramentul ordinării preoțești). În domeniul sacramental, unitatea dintre materie și formă se poate spune că se realizează la nivelul semnificației sau, mai precis, al convergenței semnificațiilor.

⁹ A.M. ROGUET, *Saint Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les Sacraments, III^e, questions 60-65*, Paris 1999 (1^a ediție, 1945), p. 304-307.

¹⁰ *ibidem*, p. 305.

¹¹ ESPEJA, *Para una renovación de la teología sacramental*, în «Ciencia tomista» 320-321 (1972), p. 225.

¹² *Ibidem*, p. 220-221.

4. Cauzalitatea sacramentală

Una din chestiunile cele mai importante din doctrina sacramentală tomistă este cea asupra efectului principal al sacramentelor – harul (q. 62), chestiune în care aplică din nou un principiu aristotelic, cel al cauzei eficiente. Tema este introdusă în chestiunea anterioară (q. 61: *de necessitate sacramentorum*), vorbind despre specificul sacramentelor Noului Legământ, comparativ cu cele ale Vechiului: «nostra autem sacramenta gratiam continent et causant»¹³. Faptul ca sacramentele Noii Legi produc harul este un dat de credință, punct de plecare în studiu: «necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare».¹⁴ Ceea ce nu neagă însă, legitimitatea prospectării modului în care ceva material, corporal, cum sunt sacramentele, să producă ceva de natură spirituală. În acest sens, după ce elimină ipoteza a ceea ce mai târziu va fi numită «cauzalitate intențională», Sfântul Toma face distincție între cauza principală și cauza instrumentală: «Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus: sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo non potest causare gratiam nisi Deus: quia gratia nihil est aliud quam quaedam participata similitudo divinae naturae [...] Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti quae est in mente artificis».¹⁵

El neagă ideea că sacramentele ar fi doar «recipiente» sau «vase» ab harului. Harul, în sacrament, este mai degrabă «precum un instrument în vederea unei lucrări»¹⁶.

La acest punct trebuie remarcat pasul înainte pe care îl face relativ la autoritatea tradițională ce o reprezenta în materie Hugo de Saint Victor, pe care îl citează în mod explicit în *sed contra* al aceluiași articol 3 (*Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam*) din *quaestio* 62: «Hugo de Sancto Victore [lib. I, de *Sacram.*, part. 9, cap. 2] dicit, quod *sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet*».¹⁷ Păstrând expresia tradițională consacrată de Hugo, de a «contina» harul – în viziunea sacramentelor-remedii, asemenea unor «recipiente» ce conțin medicamentul potrivit bolii -, Sfântul Toma nuanțează însă sensul acestei expresii, apelând tocmai la limbajul furnizat de doctrina aristotelică, pentru a spune că ceea ce este conținut nu este precum un har gata constituit, în starea sa «naturală», ci este vorba de o virtute instrumentală tranzitivă, dinamică, incompletă în ființa sa (ce ține de categoria de mișcare, care nu este un act, ci trecerea de la

¹³ *S.Th. III*, q. 61, a. 4 ad 2.

¹⁴ *Ibidem*, q. 62 a. 1

¹⁵ *Ibidem*

¹⁶ «...sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi»: *Ibidem*, a. 3 ad 1.

¹⁷ Același lucru, relativ la maestru și la reflecțiile dintr-o primă perioadă a Sf. Toma, îl face remarcat A.M. ROGUET, în *op. cit.*, nota 39 [relativ la q. 61, a.2], p. 214-215: «Dans son *Commentaire sur les Sentences*, saint Thomas s'en tenait encore à la notion du sacrement-remède. Dans la *Somme Théologique*, sans rejeter cette notion, il la met au second plan. Ici les sacrements sont avant tout des adjuvants positifs à une vie chrétienne pleinement vécue (c'est de cette vue qu'il partira pour établir la liste des sacrements, selon l'analogie de la vie surnaturelle à la vie naturelle, qu. 65, art. 1)».

potență la act). Expresia «a conține harul» are însă avantajul de a evidenția eficacitatea sacramentelor Noii Legi comparativ cu cele ale Legii vechi, care nu făceau decât să prefigureze harul.¹⁸

Însă la fel de bine se poate spune că Sfântul Toma se arată original și față de autoritatea recunoscută a lui Aristotel sau, altfel spus, nu rămâne circumscris clasificărilor și distincțiilor acestuia: în nota explicativă a lui A. M. Roguet¹⁹ la concluziile conținute în acest articol 3 din q. 62, este remarcată noutatea introdusă de maestrul nostru scolastic în *Summa*, comparativ cu Comentariul său anterior la *Fizica* lui Aristotel (cartea IV, *lectio* 4), lucrare citată la începutul respectivului articol. În respectivul comentariu, Sfântul Toma, urmându-l pe Aristotel, enumera opt moduri în care o realitate poate fi conținută într-o alta: cel de-al cincilea mod pe care ne-am fi așteptat să îl fi găsit menționat în acest articol al *Summei*, consta în prezența formei în subiectul său, mod care însă este primul respins în concluzia *ad* 1 al aceluiași articol 3. Cel de-al șaselea mod afirma că ceea ce este pus în mișcare se află în principiul care îl pune în mișcare; în acest mod harul se găsește în sacrament. Al optulea, «ca într-un vas», este cea de-a doua modalitate respinsă în aceeași concluzie. Aici, Sfântul Toma adaugă un al nouălea mod al conținerii: precum realitatea semnificată în cea semnificată. Acest mod pare introdus aici pentru a explica conceptul de cauză, relativ la sacramentele Legii noi, comparativ cu cele ale Legii vechi care, pot fi numite sacramente doar în mod analogic: «...multipliciter dicitur aliquid esse in alio: inter quos duplici modo gratia est in sacramentis. Uno modo sicut in signis: nam sacramentum est signum gratiae. Alio modo sicut in causa. Nam sicut dictum est [art. I huj. qu.] sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa»²⁰.

Imediat apoi el face câteva precizări relative la specia de cauzare a sacramentelor, explicație ce ține de cel de-al șaselea mod al conținerii mai sus amintit: «Unde gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca».²¹

Cauzele univoce sunt cele care generează ceva asemănător lor înseși, transmitând propria formă unei noi materii: în acest fel, umanitatea se regăsește realizată în mod egal în tată și în fiu, focul în așchia arzândă și în cuptorul cărui i-a comunicat flacăra. Continuă apoi: «...neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatae in sole».

Aceste cauze ne-univoce sau echivoce (sau analogice ori eminente) își transmit propria formă efectului, primind-o într-un mod permanent, însă într-o stare participată și pe o treaptă inferioară. Astfel, în om, harul este o formă permanentă, părtașă a vieții divine, Dumnezeu posedând-o, desigur, în mod eminent. Exemplul folosit în acest articol de Sfântul Toma, dincolo de concepția biologică care leagă

¹⁸ Conciliul din Trento (sesiunea VII, can. 6) a canonizat expresia, însă corectând nuanța oarecum statică ce o sugerează, adăugând verbul «a conferi» (harul): «Siquis dixerit, sacramenta novae Legis non *continere* gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non *conferre* [...], anathema sit» (DS 1606).

¹⁹ A.M. ROGUET, *op. cit.*, nota 60, p. 224-226.

²⁰ *S.Th.* III, q. 62, a. 3

²¹ *Ibidem*

generarea spontană a unor organisme vii de acțiunea soarelui, afirma principiul acceptabil că viața organică își găsește cauza sa eminentă în soare.

Aceste prime două moduri ale prezenței corespund unei cauze principale. Însă sacramentele nu sunt decât cauze instrumentale ale harului: «sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in “esse” naturae».

În cauza instrumentală forma efectului de realizat nu se găsește în stare împlinită și permanentă, ci ca rezultat al influxului în desfășurare, imprimat instrumentului de către cauza principală. În acest sens dinamic apare și termenul complementar celui de «conținere», cel de «vas», ilustrat cu un citat din profetul Ezechiel, în care în loc de «vas» s-ar putea citi «instrument»: «[gratia non dicitur esse in sacramento] sicut in vase prout vas est locus quidam: sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. 9 [v. 1]: *Unusquique vas interfectionis habet in manu sua*».²²

Un alt mod în care Sfântul Toma exprimă, în termeni aristotelici, faptul «conținerii» harului în sacrament, este apelul la raportul între cauza (instrumentala) – sacramentul și accidentul – harul «conținut» și comunicat omului: «...gratia, cum sit accidens, non potest transire de subjecto in subjectum [...] quamvis accidens non transeat a subjecto in subjectum, transit tamen a causa per instrumentum aliquid in subjectum: non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem».²³

Caracteristic accidentului este de a exista într-o altă ființă, neputând subzista de la sine; prin urmare nu poate trece de la un subiect la altul; cauza principală îl face să existe în efectul sau, sub o formă asemănătoare (cauza univocă) sau participată (cauza eminentă); cauza instrumentala însă, nu-l deține decât ca ceva în devenire, o putere dinamică, efect al impulsului din partea cauzei principale, tema studiată în articolul următor (4: *Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa*).

În opinia lui A. M. Roguet,²⁴ acest articol 4 este merit să pună mai mult în lumină principiile cauzalității instrumentale prezentate în articolul 1 și ideea, probabil prea rudimentară, sugerată în articolul 3 din chestiunea în curs (q. 62). Redăm mai jos concluzia pe baza căreia va răspunde apoi la cele patru obiecții ridicate în începutul articolului: «illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum: est tamen virtus divina sacramento coassistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est [art. 1 huj. qu.] non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur. Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum “esse” in natura: virtus autem instrumentalis habet “esse” transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens».

²² *Ibidem*, ad 1.

²³ *Ibidem*, ad 2.

²⁴ A.M. ROGUET, *op. cit.*, nota 63, p. 226.

Pornind de la faptul stabilit în articolul precedent, respectiv că sacramentele Noii Legi conțin harul, aici acesta este nuanțat în sensul că sacramentele posedă, în mod intrinsec, o virtute instrumentală care cauzează în mod real harul: cauzalitatea principală rămâne Dumnezeu care înalță eficacitatea proprie sacramentului, conferindu-i capacitatea ca prin contactul corporal să atingă, de fapt, sufletul, producând astfel un efect spiritual care, de la sine, depășește natura proprie sacramentului.

Deși această virtute nu este o ființă (*esse*) deplină în sine, stabilă, pe care să o putem plasa într-una din categoriile ființei, nu înseamnă totuși, că este ireală: realitatea sa este cea a ființei în mișcare, adică ce trece de la o imperfecțiune relativă (potență) la o perfecțiune relativă, aceasta meritând mai mult numele de act, adică de ființă absolută și pe deplin constituită.²⁵

Din articolele de până la acest număr s-ar putea rămâne cu impresia că vorbind despre cauza instrumentală, aceasta s-ar referi doar la ritul sacramental. Însă această prezentare este completată cu articolul ce urmează, 5: *Utrum sacramenta novae legis habent virtutem ex passione Christi*. Pe baza celor afirmate în chestiunile aceleiași părți a treia a *Summei* în materie cristologică, Dumnezeu folosește ca instrument umanitatea lui Cristos (q. 13, a. 2), care conferă harului viața divină participată, o formă propriu-zis creștină și amprenta Patimilor sale (q. 48, a. 6 și q. 62, a. 5): «sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum: sicut baculus per manus. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta [...] sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum».²⁶

Concluzii

Sfântul Toma își începea reflecția asupra sacramentelor în *Summa Theologicae* cu cuvintele: «Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent» (III, q. 60). Ori, conținutul articolelor ce urmează nu oferă o reflecție asupra misterului Bisericii, a raportului dintre aceasta și misterul aceluiasi Cuvânt întrupat, chiar dacă intuițiile sale, comparativ cu reflecțiile contemporanilor săi scolastici, și chiar ale interpreților săi posteriori, sunt remarcabile. O astfel de reflecție era un complement necesar pe care doar istoria ulterioară a Bisericii îl va reclama cu mai mare necesitate.

²⁵ *Ibidem*, p. 227

²⁶ *S. Th.*, III, q. 62, a. 5.

Luând în considerare ordinea chestiunilor tratate în *Summa*,²⁷ spațiul acordat unor articole, uneori disproporționat cu importanța temei, precum și faptul că autorul alătură uneori păreri foarte disparate, Karl Rahner²⁸ considera drept cauză a acestor constatări, faptul că Sfântul Toma nu aprofundează în mod suficient raportul între funcția de semn²⁹ și cauzalitatea instrumentală a sacramentelor³⁰. Axioma pe care Sfântul Toma o formulează în contextul temei cauzalității sacramentelor - *efficiunt quod figurant* -, spune același autor, este măreață, însă ar fi trebuit aprofundată. De fapt, nu o concepe pornind de la semn și, de aceea, considera că tema rămâne destul de formală, cum va demonstra și istoria succesivă a teologiei sacramentale, fiind interpretată în modurile cele mai variate.³¹ De fapt, din punct de vedere filosofic, semnul acționează ca obiect asupra capacității cognitive, influența sa fiind mai degrabă una formală decât cauzală. În această perspectivă, și referindu-ne la cauzalitatea eficientă, nu se poate afirma că sacramentele ar cauza harul în calitate de semne.

În linia acestei observații, binomul materie-formă, conceput pornind de la cele două sacramente principale, Botezul și Euharistia, și extins apoi într-un tratat asupra sacramentelor în general, comportă riscul unei interpretări univoce forțate a riturilor sacramentale care, sunt asemănătoare între ele doar în mod analogic. În ultimele secole a devenit obișnuit a preciza materia fiecărui sacrament, incluse Matrimoniul și Penitența în care nu există nici un element material sau un anume gest ritual obligatoriu. Doar respectând diferențele dintre riturile sacramentale, li se pot aplica principii comune. De fapt, se poate spune că Sfântul Toma era conștient de acest pericol și, de aceea, introduce cu oarecare rezervă binomul metafizic. Doar teologii secolele următoare vor apela la adevărate acrobații intelectuale pentru a descoperi, în fiecare celebrare sacramentală, cele două componente sau, introducând în plus, distincția între «materia apropiată» și «materia îndepărtată». Aceste distincții vor capta atenția reflecțiilor ulterioare, tot mai departate de intuiția patristică a binomului *res-verba*, atrăgând, din necesitate de consecvență logică, altele și mai subtile în jurul temei adiacente a cauzalității sacramentale, precum cele trei părți sau momente numite, după formula tradițională, *sacramentum tantum, res et sacramentum si res tantum*.

De aceea, pentru evitarea unor discuții rubriciste inutile, va fi necesară interpretarea binomului materie-formă în dinamismul economiei mântuirii: forma, ca parte a semnelui sacramental, incluzând nu doar cuvintele sacramentale esențiale, ci și rugăciunile care, uneori, au o valoare expresivă fundamentală; iar materia sau, mai bine zis, materialitatea sacramentului, depășind materia esențială în sens filosofic, fiind vorba de un gest autentic omenesc, parte a unui simbolism sacramental, la fel de necesar precum cuvintele rituale.

²⁷ Q. 60, esența sacramentului; q. 61, necesitatea lor; q. 62, harul, ca efect principal al sacramentelor; q. 63, caracterul, efect secundar; q. 64, cauza lor și q. 65, numărul lor.

²⁸ K. RAHNER, *Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommaso d'Aquino* [titlul original: *Einleitende Bemerkungen zur allgemeinen Sakramenteln lehre bei Thomas von Aquin*], în *Nuovi Saggi*, V, Paoline, Roma 1975, p. 493-508.

²⁹ Dezbătută mai ales în q. 60.

³⁰ Dezbătută mai ales în q. 62.

³¹ K. RAHNER, *art. cit.*, p. 502.

CODEX CANONUM ECCLESiarUM ORIENTALIUM – VACAŢA SCAUNULUI APOSTOLIC ÎN CONSTITUŢIA APOSTOLICĂ UNIVERSI DOMINICI GREGIS

WILLIAM ALEXANDRU BLEIZIFFER

RIASSUNTO. LA VACANZA DELLA SEDE APOSTOLICA NELLA COSTITUZIONE APOSTOLICA UNIVERSI DOMINICI GREGIS. L'articolo prende in considerazione un aspetto intimo della vita ecclesiale: la vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Sommo Pontefice. Questione delicata ed al contempo di massima importanza, l'elezione dei Papi è stata vista lungo i secoli non semplicemente come un'attività prettamente umana, ma anche come un'opera dello Spirito Santo, che attraverso i cardinali elettori segue e guida la sua Chiesa, anche per quanto riguarda l'elezione del futuro Papa. Nella sua esposizione, l'autore, docente in diritto canonico orientale, parte dal can. 47 CCEO, e prendendo in considerazione il contenuto dell'attuale norma elettiva, la Costituzione Apostolica *Universi Dominici gregis*, si propone di presentare a chiarire il contenuto di tale legge ecclesiastica, non dopo aver passato in rassegna anche la normativa precedente. Legge ecclesiastica di somma importanza per la sua unicità, la Costituzione è presentata e chiarita nei più intimi dettagli. Dopo aver presentato l'introduzione, l'articolo segue naturalmente con l'esposizione di tutti i punti contenuti, nonché con la presentazione e la spiegazione di alcuni punti che possono essere considerati dubbi.

Publicat de către Papa Ioan Paul II prin ConstituŢia apostolică *Sacri canones* din 18 octombrie 1990, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*¹ (Codul Canoanelor Bisericii Orientale = CCEO), intră în vigoare începând cu data de 1 octombrie 1991. În acest fel, alături de *Codex iuris canonici*² (Codul de Drept Canonic = CIC) codul canoanelor care se aplică în cadrul Bisericii latine, și constituŢia apostolică *Pastor Bonus*³ referitoare la organizarea internă a Curiei romane, avem un triptic care reprezintă un corp de legi unic pentru întreaga Biserică Catolică. Prezentul material ia în consideraŢie un canon al CCEO încercând să clarifice cu ajutorul ConstituŢiei Apostolice *Universi Dominici Gregis* [UDG] conceptul de vacanŢă a Scaunului Apostolic precum și organizarea alegerii Pontifului roman.

¹ Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Fontium annotatione auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1995. AAS 82 [1990], 1061-1353; EV 12/695-887; versiunea românească îi aparține lui Iuliu Vasile Muntean (traducere și editare), *Codul Canoanelor Bisericii Orientale*, Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2001.

² *Codex Iuris Canonici*, publicat la 25 ianuarie 1983, în AAS [1983]; EV 8/637-1089; Traducere în limba română (pro manuscripto) *Codul de drept canonic*, Iași, 1995. În continuare CIC.

³ ConstituŢia apostolică *Pastor Bonus*, publicată la 28 iunie 1988, în AAS 80 [1988], 841-912; EV 11/787-1070.

Vacanța unui oficiu eclesiastic este legată intim de incapacitatea exercitării respectivului oficiu. Canoanele referitoare la *provisio canonica* reglementează modalitatea de acordare a unui oficiu în Biserică⁴ precizând modalitatea prin care aceasta este realizată. Prin vacanța unui oficiu vom înțelege absența titularului respectivului oficiu. Această absență poate surveni din diferite motive, însă de fiecare dată se vorbește despre pierderea oficiului⁵. Dacă pentru scaunele patriarhale, mitropolitane și eparhiale CCEO prezintă o normativă fixă, în ceea ce privește vacanța Scaunului Apostolic lucrurile sunt mult diferite. Această realitate, fiind una de excepție, atâta timp cât importanța și singularitatea oficiului este evidentă, este reglementată de norme speciale. CCEO stabilește la can. 47 că (cf. can. 335 CIC): "În timp ce Scaunul Roman este vacant sau împiedicat în totalitate, nu se va schimba nimic în conducerea Bisericii universale; se vor respecta însă legile speciale emise pentru acele circumstanțe", făcând astfel referință la normele speciale care se vor aplica în astfel de circumstanțe. Legea după care se va conduce Biserica în cazul vacanței Scaunului Apostolic este Constituția Apostolică *Universi Dominici Gregis*⁶.

" Pontifii romani de-a lungul secolelor au considerat ca pe o prerogativă proprie, precum și ca un drept și o obligație, aceea de a determina, în modul considerat a fi cel mai bun, alegerea succesorului, opunându-se tendințelor care încercau să sustragă deciziei lor exclusive, prin modificarea instituțiilor eclesiastice, compoziția corpului electoral și modul de exercitare a funcțiilor acestuia"⁷. Cu aceste cuvinte Papa Paul VI prezintă Constituția apostolică *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975) prin care stabilește modalitatea de desfășurare a actului electoral. Chiar conservând elementele fundamentale originale ale oricărei alegeri episcopale, alegerea papei a suferit o evoluție gradată: pentru început este rezervată o oarecare majoritate a cardinalilor⁸; mai apoi acest drept și onoare este rezervat doar demnității cardinale⁹; mai târziu Papa Pius XII mărește numărul cardinalilor astfel încât acesta să fie mai reprezentativ, urmând ca Papa Ioan XXIII să îi ridice la treapta episcopatului pe cei aleși și numiți cardinali¹⁰, pentru ca, în final, Papa Paul VI să reducă numărul cardinalilor electori prin stabilirea vârstei de 80 de ani ca vârstă maximă de exercitare a acestui drept¹¹.

⁴ Se poate vedea întreg titlul XX din CCEO, *De officiis*, cann. 936-978.

⁵ Acest lucru se realizează prin moartea titularului oficiului, prin libera renunțare, transfer, îndepărtare etc.... CCEO prezintă și normele speciale aplicate pe perioada vacanței scaunului patriarhal (cann. 126-132), mitropolitan (cann. 173, 221-233) sau eparhial (cann. 219-233). Tot referitor la structurile eclesiastice se face trimitere și atunci când se vorbește despre vacanța unei parohii (285 și 298).

⁶ În format electronic Constituția poate fi consultată în versiune italiană la adresa: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-i_apc_22021996_universi-dominici-gregis_it.html

⁷ Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 ottobre 1975): AAS 67 (1975), 609; EV 5/1974-1976, 1443.

⁸ Cf. decretului *In nomine Domini* al Papei Nicolae II din 1059.

⁹ Cf. Constituției *Licet de evitando* a Papei Alexandru III din 1179, Conciliul Lateran III.

¹⁰ Can. 351 CIC.

¹¹ *Ingravescentem aetatem* din 21 noiembrie, reconfirmată mai apoi de Cost. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975), 33: AAS 67 (1975), 622.

Publicată la Roma, la 22 februarie 1996, Constituția Apostolică *Universi Dominici Gregis* poartă semnătura Papei Ioan Paul II, și conține norme referitoare la atribuțiile Colegiului Cardinalilor, la funeraliile Papei și la alegerea Pontifului roman¹². Legea este atât de strictă încât declară lipsite de orice valoare toate acțiunile care sunt contrare Constituției, ca de altfel și acele acte viciate sau incomplete, care nu urmăresc îndeplinirea completă a normei.

Introducerea, consistentă și clară, introduce în tematica Constituției. Este reafirmat dreptul unic al Bisericii de a proceda la alegerea succesorului lui Petru, fără a fi forțată de împrejurări de orice fel, în deplină libertate și autonomie. Din acest motiv, dreptul specific și obligația precisă a pontifilor romani s-a concretizat în emanarea unor documente care *reglementau prin norme oportune alegerea ordonată a Succesorului lui Petru*¹³. În această perspectivă, conștient de situațiile modificate ale epocii actuale, Papa Ioan Paul II publică prezenta Constituție, care în esență păstrează principiile generale ale predecesorilor săi, dar în același timp aduce unele noutăți substanțiale în ceea ce privește actul unic al alegerii succesorului lui Petru, ca și act de extremă responsabilitate ce grevează asupra Colegiului Cardinalilor Sfintei Romane Biserici. Afirmată fiind importanța și claritatea cu care trebuie să se prezinte o astfel de lege specială, Papa reconfirmă numărul de 120 de cardinali electori, subliniind astfel universalitatea Bisericii reprezentată de Cardinali provenienți din toate cele patru colțuri ale lumii. Principiul este cel hotărât de Papa Paul VI, care stabilește că au pierdut dreptul de alegători *toți acei cardinali care au împlinit, în ziua în care începe vacanța Scaunului Apostolic, optzeci de ani de viață*¹⁴. Continuând pe aceeași temă a conservării principiilor stabilite de predecesorii săi, Papa Ioan Paul al II-lea acordă o importanță deosebită Conclavului, prin stabilirea unor noi reguli de participare la acesta. O atenție deosebită este acordată *secretului riguros* referitor la tot ceea ce privește direct sau indirect actul electoral.

O noutate esențială este cea referitoare la forma de alegere. Acest lucru este justificat de faptul că modificările structurale ale societății actuale sunt atât de mari încât principiile stabilite în 1975, deci acum mai bine de 25 de ani în urmă, nu par a mai fi în concordanță cu realitatea actuală¹⁵. Astfel, prin UDG, Papa Ioan Paul al II-lea

¹² Structura documentului este următoarea: Prefață; Prima parte: *Vacanța Scaunului Apostolic* (VII Capitole, 1-32); A doua Parte: *Alegerea Pontifului Roman* (VII Capitole, 33-92); *Promulgare*.

¹³ Sunt amintiți toți papii secolului XX, astfel: Pius X, Const. ap. *Vacante Sede Apostolica* (25 decembrie 1904); *Pii X Pontificis Maximi Acta* III (1908), 239-288; Pius XI, Motu proprio *Cum proxime* (1 martie 1922): AAS 14 (1922), 145-146; Cost. ap. *Quae divinitus* (25 martie 1935): AAS 27 (1935), 97-113; Pius XII, Const. ap. *Vacantis Apostolicae Sedis* (8 decembrie 1945): AAS 38 (1946), 65-99; Ioan XXIII, Motu proprio *Summi Pontificis electio* (5 settembre 1962): AAS 54 (1962), 632-640; Paul VI, Const. ap. *Regimini Ecclesiae universae* (15 agosto 1967): AAS 59 (1967), 885-928; Motu proprio *Ingravescentem aetatem* (21 novembre 1970): AAS 62 (1970), 810-813; Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 ottobre 1975): AAS 67 (1975), 609-645; *EV* 5/1974-1976, 1442-1545.

¹⁴ Cf. Motu proprio *Ingravescentem aetatem* (21 noiembrie 1970), II, 2: AAS 62 (1970), 811; Cost. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975), 33: AAS 67 (1975), 622.

¹⁵ Fiind al patrulea pontificat cel mai lung din istoria Bisericii Catolice, pontificatul Papei Ioan Paul II însumează, până la data redactării prezentului material, 25 de ani. Papa Ioan Paul al II-lea, care a fost ales la 16 octombrie 1978, este al 263-lea Succesor al lui Petru, primul Papă, și a devenit la 30 aprilie a.c. al patrulea Pontif în clasamentul lungimii pontificatelor din istoria

stabilește ca unică modalitate de alegere aceea a *scrutinului secret*, care "oferă mai mari garanții de claritate, liniaritate, simplitate, transparență și mai ales de efectivă și constructivă participare a tuturor și a fiecăruia în parte dintre Părinții Cardinali...". Se renunță astfel la celelalte două posibilități de alegere a papei, alegerea prin aclamare *quasi ex inspiratione* și alegerea *per compromissum*, unica formă prin care alegătorii pot să-și mai manifeste votul pentru alegerea papei fiind cel al scrutinului secret. Formele de alegere la care se renunță sunt considerate ca nemaifiind adaptate în interpretarea intenției unui colegiu electoral atât de extins și de diversificat ca proveniență, cultură, limbă etc., pentru alegerea prin aclamare *quasi ex inspiratione*¹⁶, sau chiar dificil de realizat inclusiv printr-o anumită deresponsabilizare a alegătorilor care, în acest caz, nu pot să-și exprime personal propria opțiune electorală, pentru alegerea *per compromissum*¹⁷.

Bisericii Catolice. Pontificatul lui Karol Wojtyła este (30. aprilie 2003) de 24 de ani, 6 luni și 8 zile, depășind astfel cu o zi pontificatul Papei Pius al VI-lea. Data este calculată de la 22 octombrie 1978, când Papa Ioan Paul al II-lea și-a început în mod oficial Pontificatul. Primii trei pontifi pe lista lungimii pontificatului sunt Papa Leon al XIII-lea (25 de ani, 5 luni), Papa Pius al IX-lea (31 de ani, 7 luni, 21 de zile) și Sfântul Petru (date precise necunoscute). Cf. *Al 5-lea pontificat ca lungime în istorie*, în *Reînvierea – Sionul Românesc*, Serie nouă, anul III, nr. 41-43, oct-dec. 2002, p. 26. Sursă www.catholica.ro CST 30.04.2003. Ultima lege specială referitoare la modalitatea de alegere a Succesorului Lui Petru (Cost. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975), a Papei Paul VI), pare să nu mai fie satisfăcătoare în actualele circumstanțe ale începutului de mileniu trei. De aici necesitatea unei revizuirii a disciplinei referitoare la alegerea Papei.

¹⁶ Papa Paul VI la nr. 63 al Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975), prevedea această modalitate de alegere ce poate fi rezumată astfel: după intrarea în conclav și închiderea acestuia, Cardinalii electori, inspirați de Spiritul Sfânt, liber și spontan proclamă în unanimitate și cu voce tare pe noul Papă. Alegerea trebuie făcută oral sau, în imposibilitatea exprimării cuvântului, în scris, prin expresia *eleggo* (aleg), pronunțată inteligibil de către un cardinal. Se cere ca toți ceilalți cardinali să proclame unanim și fără excepție același candidat, fără ca să existe disensiunea vreunuia dintre ei, și cu precauția ca în precedentă să nu fi existat nici o tratativă specială referitoare la propunerea unui anume candidat. Astfel, dacă unul dintre cardinalii electori, în mod spontan și fără tratative precedente și speciale ar afirma: „Eminenți părinți, dată fiind singulara virtute și probitatea reverendissimului N.N., îl consider de a fi ales episcop al Romei, și chiar din acest moment îl aleg Papa”, și toți ceilalți cardinali, fără nici o excepție ar împărtăși părerea acestuia exprimând în manieră inteligibilă formula *eleggo*, sau în imposibilitate, exprimată în scris, candidatul, unanim indicat fără nici o precedentă tratativă, devine Papă, ales în mod canonic conform acestei forme de alegere. După cum spuneam, UDG a revocat această formă de alegere, stabilind ca unică formă validă de alegere cea a scrutinului secret. Vezi și *Romano Pontefice* în C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di Diritto Canonico*, Edizioni San Paolo, Milano, 1993, p. 936.

¹⁷ Cea de a doua modalitate de alegere, *per compromissum*, abandonată de UDG, este prevăzută de precedentă legislație, Const. ap. *Romano Pontifici eligendo* (1 octombrie 1975) la nr. 64-65 și se poate rezuma astfel: în anumite circumstanțe particulare, cardinalii electori încredințează unui grup dintre ei puterea de alegere în numele tuturor a păstorului Bisericii Catolice. Și în acest caz, toți și fiecare dintre cardinalii electori prezenți în conclav, decid în unanimitate și fără nici o excepție să procedeze la alegerea Papei urmând această formulă de compromis. Se alege astfel un grup impar (minim nouă și maxim cincisprezece) dintre cardinalii electori, care primesc din partea celorlalți misiunea, precizată în scris și semnată de fiecare dintre electori, de a alege prin compromis noul Papă. Este precizat clar modul și forma

După o prefață destul de lungă Papa Ioan Paul II prezintă organic, sistematic și exhaustiv, modalitățile de procedură referitoare la diversele acte ce trebuie îndeplinite pe durata vacanței Scaunului Apostolic¹⁸. Înainte de a prezenta însă în mod concret normativă, Papa subliniază necesitatea ca aceste norme, care reprezintă un drept-obligație ce gravează asupra demnității de cardinal, trebuie să fie îndeplinite cu strictețe și rigurozitate¹⁹.

Dată fiind situația particulară creată de vacanța Scaunului Apostolic prin absența titularului oficiului de Pontif, legea după care se va governa Scaunul Apostolic este cu atât mai specială. Situația extraordinară creată impune reconsiderarea atribuțiilor diferitor organisme din interiorul organului central de guvernare a Bisericii Catolice. Este astfel stabilit chiar de la începutul Constituției, că Colegiul Cardinalilor *nu are nici o putere de jurisdicție asupra acelor chestiuni care se referă la autoritatea Pontifului Suprem cât timp acesta era în viață sau își exercita funcțiile proprii oficiului*. De aceea, orice act juridic care va depăși limitele expres admise de această Constituție este *invalid și nul*. Autoritatea Colegiului cardinalilor se va rezuma așadar, în această perioadă de vacanță, doar la îndeplinirea chestiunilor urgente și a celor ordinare referitoare la alegerea noului Pontif numai în limitele prevăzute de prezenta normativă, orice alt act juridic care nu se referă la situația creată de vacanța Scaunului Apostolic fiind *în mod absolut exclus*.

Într-o astfel de situație particulară, echilibrul este atât de ferm încât nu se admit nici un fel de inovații sau modificări la nivel structural sau legislativ. De aceea este stabilită incompetența Colegiului Cardinalilor în tratarea acelor chestiuni care privesc în mod direct drepturile Scaunului Apostolic sau ale Bisericii Romane, sau în cazul modificărilor sau corecțiilor aduse legilor emenate de Pontifii romani. Este exclusă în mod expres modificarea prezentei Constituții, fiind amintit faptul că în cazul nerespectării acestei normative, autoritatea supremă a papei declară

care va fi urmată de acești *compromessari* pentru alegerea Papei, precum și perioada cât cardinalii electori vor acorda acestui grup puterea de alegere. După primirea mandatului, grupul de electori se separă pentru a proceda la alegerea noului Papă, conform modalității de alegere indicată de cardinalii electori. După promulgarea alegerii în conclav, cel care a fost ales Papă este din punct de vedere canonic noul Papă. Și această formă electorală a fost revocată de UDG, rămânând ca unică formă validă de alegere cea a scrutinului secret. Vezi și *Romano Pontefice* în C. C. Salvador, V. De Paolis, G. Ghirlanda (a cura di), *op. cit.*, p. 937.

¹⁸ **Prima parte** se referă la *Vacanța Scaunului Apostolic*, și se prezintă sub forma a 5 Capitoare astfel: Cap. I, *Puterile Colegiului Cardinalilor pe durata vacanței Scaunului Apostolic*; Cap. II, *Congregația Cardinalilor în pregătirea alegerii Supremului Pontif*; Cap. III, *Despre unele oficio pe durata Scaunului Apostolic vacant*; Cap. IV, *Facultățile Dicasteriilor romane pe perioada vacanței Scaunului Apostolic*; Cap. V, *Funeraliile Romanului pontif*. **A doua parte** tratează despre *Alegerea Romanului Pontif*, și se prezintă sub forma a VII capitoare, astfel: Cap. I, *Alegătorii Romanului Pontif*; Cap. II, *Locul alegerii și persoanele admise datorită oficiului desfășurat*; Cap. III, *Începutul alegerii*; Cap. IV, *Observarea secretului asupra a tot ceea ce privește alegerea*; Cap. V, *Desfășurarea alegerilor*; Cap. VI, *Ceea ce trebuie observat sau evitat în alegerea Romanului Pontif*; Cap. VII, *Acceptarea, proclamarea și începutul Ministerului noului Pontif*; **Promulgare**.

¹⁹ Vom observa pe durata expunerii cum actele juridice viciate în formă sunt sancționate ca nule și invalide. Astfel, în formularea can. 1495 (CIC 10) putem afirma că prezenta Constituție apostolică poate fi încadrată în grupa legilor iritante și inabilitante.

modificările ca fiind *nule și invalide*. Ca și oricare normă care tinde la perfecțiune, Constituția încearcă să acopere întreaga realitate creată de vacanța Scaunului. Totuși, în cazul în care ar exista dubii asupra interpretării anumitor puncte, facultatea de a interpreta aceste puncte, dubii sau controverse și de a delibera asupra acestor chestiuni, cade în competența Colegiului Cardinalilor, care poate aduce noi interpretări în măsura în care majoritatea Cardinalilor congregați convin asupra aceleiași opinii. Este exclus însă, de la orice interpretare, rămânând astfel nemodificat actul însuși al alegerii noului papă. (cap. I, nr. 1-6).

Atribuțiile speciale ale Colegiului Cardinalilor pe perioada vacanței Scaunului Apostolic (atribuții restrânse dintr-un anumit punct de vedere, dar unice și speciale din altul) sunt puse în practică în cadrul celor două *Congregații a Cardinalilor*, una *generală*, la care participă toți Cardinalii, și una *particulară*, formată din 4 cardinali (Cardinalul Camerleng al Sfintei Biserici Romane și trei Cardinali Asistenți aparținători celor trei Ordine²⁰: Aceștia din urmă sunt stabiliți prin tragere la sorți și sunt înlocuiți, tot la trei zile, de alți trei cardinali aparținători celor trei Ordine). Congregația particulară tratează problemele ordinare referitoare la buna organizare a chestiunilor relative la îndeplinirea directivelor prezentei Constituții, în timp ce congregația generală oferă fiecărui Cardinal în parte posibilitatea clarificării conținutului Constituției după lecturarea acesteia, prin exprimarea dubiilor, a întrebărilor sau explicațiilor pe care le consideră oportune. Aceste congregații au un caracter pur organizatoric, fiind exclusă organizarea scrutinului care este foarte clar stabilit. Între atribuțiile congregației generale, atribuții specifice acestei perioade pregătitoare alegerii Pontifului roman, intră în mod cu totul special următoarele:

- stabilirea zilei, orei și a modului în care trupul neînsuflețit al Papei va fi depus în Bazilica Vaticană pentru a fi onorat de către credincioși;
- stabilirea necesarului pentru buna desfășurare a ceremoniilor funerare, care vor dura 9 zile, trupul fiind înmormântat între a patra și a șaptea zi de la deces;
- organizarea a tot ceea ce este necesar pentru găzduirea Cardinalilor electori și pentru amenajarea Capelei numită Sixtina, unde se vor desfășura scrutinele;
- organizarea și fixarea datei pentru două meditații referitoare la problemele Bisericii și la grava responsabilitate avută în Conclav;
- aprobarea cheltuielilor necesare perioadei electorale;
- lecturarea eventualelor documente lăsate de Pontiful defunct;
- anularea *Inelului Pescarului* și a *Sigiliului de plumb*, prin care sunt autentificate și expediate Scrisorile Apostolice;
- atribuirea camerelor pentru cardinalii electori în *Domus Sanctae Marthae*, prin tragere la sorți;
- stabilirea zilei și a orei de începere a operațiunilor de votare.

Ceea ce este însă de importanță extremă în perioada preliminară pregătirii funerariilor Pontifului roman și a operațiunilor de vot, este tocmai atenția deosebită care este acordată îndeplinirii *ad literam* a conținutului Constituției. În congregațiile

²⁰ Colegiul Cardinalilor este constituit în trei Ordine: Episcopal, Prezbiteral și Diaconal.

generale inițiale nu se va proceda doar la informarea Cardinalilor electori cu privire la conținutul Constituției, ci se va avea în vedere ca fiecare dintre membri să aibă la dispoziție o copie a documentului și mai ales să emită un jurământ referitor la *observarea prescripțiilor conținute în acesta și referitor la păstrarea secretului*²¹. Importanța actului legislativ nu este dată, așadar, numai de declararea nulității actelor contrare prescrierilor Constituției, ci rezultă cu claritate din însăși formula jurământului. (Cap. II, nr. 4-13).

Aminteam de faptul că pe durata vacanței Scaunului Apostolic, prerogativele Colegiului Cardinalilor sunt restrânse doar la îndeplinirea chestiunilor urgente și a celor ordinare referitoare la alegerea noului Pontif numai în limitele prevăzute de prezenta normativă. Același lucru se întâmplă și cu celelalte organisme sau oficii din cadrul Curiei Romane²². Cu excepția câtorva oficii amintite de UDG²³, *toți Superiorii Dicasterelor Curiei Romane, atât Cardinalul Secretar de Stat cât și Cardinalii Prefecți, fie Președinți Arhiepiscopi, fie membrii ai respectivelor dicasterii, încetează în exercitarea oficiilor proprii.*

Atribuții cu totul speciale vor avea Cardinalul Camerleng, referitor la care Constituția trasează și modalitatea de stabilire a acestuia dacă oficiul lui este vacant, cât și decanul Colegiului Cardinalilor. Dintre obligațiile specifice ale Camerlengului putem aminti: constată oficial decesul Pontifului roman în prezența Maestrului Celebrărilor Liturgice Pontificale și a altor Prelați; sigilează apartamentul și biroul papal; comunică vestea decesului Cardinalului Vicar al Romei, care va

²¹ Dacă disciplina canonică prevede necesitatea emiterii unui *lusiurandium fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae esercendo*, reformulat recent în ambele Coduri (CCEO și CIC) prin Scrisoarea apostolică *Ad tuendam fidem*, din 1998, [AAS 90 (1998) 457- 461, în românește *Ad tuendam Fidem* scrisoare apostolică a lui Ioan Paul II, Notă doctrinală explicativă a formulei de încheiere a *Professio fidei*, Editura Presa Bună, Iași, 2000], ni se pare cu atât mai importantă această formulă specifică de jurământ, proprie oficiului îndeplinit în alegerea succesorului Sfântului Petru. Datorită importanței pe care o are în ansamblul Constituției, dar mai ales în ceea ce privește respectarea cu strictețe a normelor conținute, ne propunem să o prezentăm în continuare: „Noi, Cardinalii Sfintei Biserici Romane, din Ordinul Episcopilor, al Prezbiterilor și al Diaconilor, promitem, ne obligăm și jurăm, toți și fiecare în parte, să observăm cu exactitate și fidelitate toate normele conținute în Constituția Apostolică Universi Dominici Gregis a Suveranului Pontif Ioan Paul II, și să menținem cu scrupulozitate secretul asupra a tot ceea ce în oarecare fel are legătură cu alegerea Pontifului roman, sau care, prin natura sa, pe durata vacanței Scaunului Apostolic, postulează același secret. Deci fiecare Cardinal va spune: *Iar eu N. Cardinal N. promit, mă oblig și jur.* Și punând mâna pe Sfânta Evanghelie, va adauga: *Așa să îmi ajute Dumnezeu și aceste Sfinte Evanghelii, pe care le ating cu mâna mea.*”

²² Cf. Const. ap. *Pastor Bonus* nr. 6, AAS 80 (1988), 860.

²³ Oficiile care nu încetează pe durata vacanței Scaunului Apostolic sunt: Camerlengul Sfintei Biserici Romane; Penitențierul Major; Cardinalul Vicar General al Diecezei de Roma; Cardinalul Arhiepiscop al Bazilicii Vaticane și Vicar General pentru Statul Vatican (*Città del Vaticano*); Substitutul Secretariatului de Stat; Secretarul pentru Raporturi cu Statele; Secretarii Dicasteriilor Curiei Romane; Reprezentanții Pontificali (Nunții și Delegații Apostolici); Elemozinierul Sanctității Sale. În afara acestora, toate celelalte oficii sunt anulate sau mult restrânse în limite foarte stricte. Oficiile rămase în vigoare sunt însă supervizate și controlate de Colegiul Cardinalilor sau diferite alte instanțe.

anunța mai apoi poporul; ia personal în posesie, exercitând custodia și guvernul, Palatul Apostolic Vatican și, personal sau prin delegat, Palatul Lateran și Castel Gandolfo (acesta din urmă fiind reședința estivă a Papei); stabilește, după ce a ascultat părerea Cardinalilor Capi ai celor trei Ordine, tot ceea ce se referă la funeraliile Papei, mai puțin cazul când acesta, viu fiind nu a stabilit în mod divers altcumva; apără, cu consensul Colegiului cardinalilor, interesele și drepturile Scaunului Apostolic, asigurând o bună administrare a bunurilor și drepturilor Sfântului Scaun. Se bucură, de asemenea, de facultăți speciale Penitențierul Major²⁴, Cardinalul Decan al Colegiului Cardinalilor și Elemozinierul Sanctității Sale. Pe durata vacanței Scaunului Apostolic, *puterile civile* ale Pontifului roman asupra guvernului Statului Vatican (*Città del Vaticano*) trec în competența Colegiului Cardinalilor, care nu vor putea emana decrete decât în caz de extremă necesitate, și valabile numai pe durata vacanței. (cap. III, nr. 14-23).

Atribuțiile și prerogativele fiecărui oficiu în parte fiind bine circumscrise, organismele Curiei Romane au așadar competențe restrânse și specifice, care pot fi exercitate valabil numai conform dispozițiilor Constituției. Facultățile pe care Dicasteriile Romane le-au avut *sede plena* încetează acum, fiind reduse doar la acele facultăți ordinare fiecărui Dicasteriu în parte; în caz cu totul excepțional Colegiul Cardinalilor, și numai acesta, *per modum provissionis*, poate acorda anumite prerogative Cardinalului care era Prefect în momentul începerii vacanței, Arhiepiscopului până atunci Președinte, și altor Cardinali ai aceluiași Dicasteriu, spre atenția cărora însuși Pontiful roman defunct obișnuia să încredințeze tratarea respectivelor afaceri. În ceea ce privește însă administrarea justiției ecleziastice, aceasta nu are de suferit pe urma vacanței Scaunului Apostolic: astfel, chiar dacă Biserica trece printr-o perioadă de așa-zisă instabilitate din cauza absenței titularului oficiului de Suveran Pontif, justiția continuă să fie administrată conform principiilor echității și dreptății. Supremul Tribunal al Segnaturii Apostolice și Tribunalul Rota Romana continuă pe durata vacanței apostolice să trateze cauzele care intră în limitele competenței lor, conform legilor proprii de funcționare, dar și a celor speciale care se aplică în această situație²⁵. (cap. IV, nr. 24-26).

Odată îndeplinite aceste formalități pregătitoare, se trece la celebrarea funeraliilor Pontifului roman, care sunt și ele clar reglementate de Constituție. Acestea se vor celebra pe durata a nouă zile consecutive, conform dispozițiilor stabilite inițial de către Colegiul Cardinalilor într-una din congregațiile generale preliminare (cf. nr. 13a-b) dar și în conformitate cu prescrierile cărților rituale referitoare la acest act²⁶. Dacă înmormântarea are loc în Bazilica Vaticană, va fi redactat prin grija Notarului Capitular al Bazilicii sau a Arhivistului Canonic un document care să ateste realizarea acestui lucru. În cazul în care Pontiful roman ar fi decedat în afara Romei, Colegiul Cardinalilor va trebui să dispună tot ceea ce este necesar pentru un demn transfer al corpului neînsuflățit în Bazilica San Pietro din Vatican.

²⁴ Cf. Cost. ap. *Pastor Bonus*, art. 117; AAS 80 (1988), 905; Papa Pius XI, (25 martie 1935) Cost. ap. *Quae divinitus*, nr. 12: AAS 27 (1935), 112-113.

²⁵ Const. ap. *Pastor Bonus*, art. 18, coma 1 și 3, AAS 80 (1988), 864; EV 11/1988-1989, 850.

²⁶ Constituția prevede *observarea fidelă* a normelor prevăzute de *Ordo exsequiarum Romani pontificis* și *Ordo rituum conclavis*.

Odată constatat decesul, Constituția interzice obținerea de imagini fotografiate sau filmate ale Pontifului roman. Excepția este dată de obținerea permisiunii acordate de Cardinalul Camerleng, care va permite fotografierea sau filmarea trupului neînsuflețit numai cu scop documentar, și cu condiția ca Pontiful roman să fie îmbrăcat cu toate veșmintele pontificale. Și mai restrictivă este norma care interzice în mod absolut orice tentativă de obținere de informații audio sau video în care Pontiful roman apare infirm la pat sau defunct, pentru ca mai apoi să fie reproduse sau difuzate.

Odată celebrate funeraliile Pontifului, și pe toată durata alegerii noului Papă, apartamentul papal nu mai este locuit. El poate fi ocupat până în acest moment doar de către cei care locuiau aici în mod obișnuit, urmând ca odată celebrate funeraliile să fie sigilat de către Cardinalul Camerleng. Tot în acest moment este executat testamentul Pontifului, dacă există, urmând ca executorul să dea seama de această operațiune doar noului Papă. (cap. V, nr. 27-32).

A doua parte a Constituției tratează exhaustiv despre *alegerea Papei*. Ideile amintite în introducerea Constituției sunt acum reluate pentru a fi clarificate și mai bine stabilite. Numărul Cardinalilor electori este, conform noii legislații, egal sau mai mic de 120²⁷. Au drept de alegere toți și numai acei Cardinali care în momentul începerii vacanței au mai puțin de 80 de ani ca vârstă²⁸. Este exclus de la actul de vot orice altă persoană, indiferent de demnitatea ecleziastică sau civilă pe care o deține. De la actul electoral sunt excluși deci toți cei care nu au demnitatea de Cardinal, și aceasta limitată la vârsta de 80 de ani: În mod expres sunt excluși cei care făcând parte dintr-un Conciliu sau Sinod Episcopal în desfășurare în momentul vacanței Scaunului Apostolic, ar tenta cu temeritate să modifice numărul stabilit de electori. De altfel, atât Constituția cât și norma canonică²⁹ prevede suspendarea *ipso iure* a oricărui Conciliu sau Sinod Episcopal în momentul începerii vacanței. În caz contrar, orice document, canon, text etc., care, se încearcă a fi promulgat este lovit de nulitate. Conciliul nu își va putea relua lucrările, oricât de grave ar fi problemele dezbătute, decât în momentul în care noul Papă va ordona ca acestea să fie reluate.

De la alegere nu poate fi exclus nici un cardinal care are drept de vot. Sunt excluși cei care au depășit deci vârsta de 80 de ani, sau care au fost în mod canonic depuși ori au renunțat la această demnitate cu consensul Pontifului roman. Pe perioada vacanței Scaunului Pontifical, Colegiul Cardinalilor nu poate să-i reabiliteze pe acești Cardinali.

Știrea vacanței Scaunului Apostolic este comunicată tuturor Cardinalilor electori de către Cardinalul Decan, sau un delegat al acestuia. În virtutea ascultării toți cei convocați fiind invitați să se prezinte în Vatican. Excepție fac cei reținuți de o infirmitate sau de un impediment grav, care trebuie de altfel recunoscut de Colegiul Cardinalilor. O dată făcută convocarea electorilor, aceștia sunt așteptați 15 zile, după care încep operațiunile de vot: pentru motive deosebit de grave, lucrările pot fi

²⁷ 19 aprilie 2003, Sâmbăta Mare după calendarul latin, a decedat la vârsta de 90 de ani Cardinalul Aurelio Sabattani: astfel, Colegiul Cardinalilor număra la acea dată 168 de Cardinali, dintre care 112 electori. Cf. www.catholica.ro CST 21.04.2003.

²⁸ Vezi nota 11.

²⁹ Cf. can. 53 CCEO; cann. 340, 347 §2 CIC.

amânate de către Colegiul Cardinalilor pentru câteva zile, dar acestea nu trebuie să depășească numărul de 5. Cu alte cuvinte, operațiunile de vot trebuie începute nu mai târziu de a 20-a zi de vacanță a Scaunului Apostolic. Începute lucrările, Cardinalii sosiți în întârziere pot fi admiși, *re integra*, la operațiunile de vot, în orice moment ar fi acestea.

Pot renunța la dreptul propriu de alegător acei Cardinali care, datorită realelor motive de sănătate nu pot participa la scrutine. Principial, Cardinalii electori trebuie să participe la toate ședințele de vot; orice părăsire a Conclavului pe durata alegerilor atrage după sine excluderea din grupul electoral al respectivului Cardinal. Dacă vreun Cardinal este constrâns, datorită unor probleme grave de sănătate, să părăsească Vaticanul în această perioadă, el poate fi readmis la cerere. Între timp alegerea continuă fără a se ține cont de absența lui și fără ca să i se ceară anticipat sau ulterior votul. (cap. I, nr. 33-40).

Operațiunile de vot se vor desfășura doar în interiorul Vaticanului, Cardinalii electori fiind cazați în *Domus Sanctae Marthae*, edificiu construit special pentru aceste circumstanțe. Pentru motive de sănătate, cardinalii pot fi însoțiți de un infirmier personal. Strictețea actului electoral impune o mare rezervă în ceea ce privește accesul persoanelor neautorizate în *Domus Sanctae Marthae* sau în Capela Sixtină. Dacă Cardinalilor electori le este cerut ca pe durata alegerii să se abțină de la orice corespondență epistolară sau telefonică cu persoane străine de ambientul alegerii, tuturor celorlalte persoane oficiale, care datorită oficiului desfășurat s-ar afla în contact direct cu cardinalii, le este *absolut interzis să întrețină colocvii, sub orice formă ar fi, sau cu orice mijloc și pentru oricare motiv cu respectivii Părinți Cardinali*. Printre aceste persoane pot fi enumerate, pe lângă altele, și cele pe care Constituția le amintește efectiv: ceremonierii și asistenții Cardinalului Decan, medicii care trebuie să acorde asistența medicală necesară, călugării de diferite naționalități care vor fi la dispoziția Cardinalilor electori pentru eventuale spovezi, personalul pentru curățenie și masă. Toate aceste persoane vor trebui să aibă acordul favorabil al Cardinalului Camerleng și al celor trei cardinali asistenți, care împreună cu acesta formează Congregația particulară.

Toate aceste persoane, indiferent de modalitatea prin care au ajuns la cunoașterea unor lucruri referitoare la modalitatea de desfășurare a lucrărilor scrutinului, sunt obligate la menținerea unui *secret strict* față de oricare altă persoană străină Colegiului Cardinalilor electori. În acest scop, prevăzând pericolul unor anumite ingerințe externe sau unor scăpări de informații, Constituția prevede prestarea unui jurământ în fața Cardinalului Camerleng sau a delegatului acestuia și a celor doi Ceremonieri. Acest jurământ trebuie rostit și subscris³⁰. (cap. II, nr. 41-48).

³⁰ Formula jurământului este următoarea: *Eu N.N. promit și jur să păstrez secretul absolut față de oricine nu face parte din Colegiul Cardinalilor electori, și aceasta pentru totdeauna, mai puțin cazul în care din partea noului Pontif ales sau a succesorilor acestuia nu am primit o facultate specială, asupra a tot ceea ce se referă direct sau indirect la votarea și la scrutinele pentru alegerea Supremului Pontif. Tot așa, promit și jur să mă abțin de la a face uz de orice instrument de înregistrat, de audiat sau de vizualizat, referitor la tot ceea ce de-a lungul perioadei de alegeri se desfășoară în interiorul Statului Vatican (Città del Vaticano), și mai ales asupra a ceea, ce direct sau indirect, are în oarecare fel legătură cu operațiile anexate sau cu însăși alegerea. Declar că fac acest jurământ conștient de faptul că o infracțiune a acestuia va atrage asupra mea acele sancțiuni spirituale și canonice pe care viitorul Pontif suprem (cf. can. 1399 CIC) va considera să le adopte. Așa să-mi ajute Dumnezeu și aceste Sfinte Evanghelii pe care le ating cu mâna mea.*

Odată celebrate funeraliile Papei, în conformitate cu programul stabilit pentru desfășurarea alegerilor, Cardinalii se vor reuni în Bazilica San Pietro din Vatican, sau în alt loc sacru dacă circumstanțele o cer, unde vor celebra o Sfântă Liturghie votivă *pro eligendo*³¹. După celebrarea Euharistiei, în după-masa aceleiași zile, Cardinalii se vor reuni în Capela Paolina a Palatului Apostolic de unde se vor deplasa în procesiune intonând imnul *Veni Creator*, spre Capela Sixtină, locul exclusiv al desfășurării scrutinelor. Capela Sixtină va fi astfel scoasă din circuitul de vizitare al Muzeelor Vaticane, rămânând un loc *exclusiv rezervat* până la alegere, astfel încât să poată fi asigurat secretul total referitor la tot ceea ce se spune și se face, direct sau indirect, pentru alegerea noului Papă. O atenție deosebită în acest sens, subliniată pregnant de Constituție, este acordată controalelor care vor fi efectuate pentru îndepărtarea eventualelor instalații audio-video³² ce ar permite scurgerea de informații în afara Conclavului.

Odată ajunși în Capela Sixtină, Cardinalii electori vor pronunța jurământul de fidelitate față de respectarea prescripțiilor referitoare la modalitatea de alegere a viitorului Papă³³, urmând ca apoi toți cei care nu fac parte din Conclav să părăsească Capela. Excepție fac Maestrul Celebrărilor Pontificale și Clericul ales pentru prezentarea celei de-a doua meditații pentru Cardinali, care va propune o meditație având ca temă responsabilitatea gravă pe care o au aceștia în Conclav, *solum Deum prae oculis habentes*. Prezentată meditația, atât Maestrul Celebrărilor Pontificale cât și Clericul predicator vor părăsi Capela: din acest moment în Capela

³¹ Ceremonialul este prevăzut în *Missale Romanum* n. 4, p. 795.

³² Muzeele Vaticane, așa cum este normal pentru păstrarea în siguranță a unui patrimoniu inestimabil ca și Capela Sixtină, au un sistem sofisticat de supraveghere video a întregului circuit deschis spre vizitare turiștilor. Constituția subliniază clar caracterul rezervat al alegerii noului Papă, stabilind că orice instalație de reproducere și transmitere a imaginilor în exterior vor trebui îndepărtate, efectuându-se, cu ajutorul unui personal specializat și de încredere *controale, acurate și severe* pentru ca în respectivele locuri să nu fie introdusă și instalată aparatură audio-video.

³³ Formula jurământului este următoarea: *Noi toți, și fiecare în parte dintre Cardinalii electori prezenți la această alegere a Supremului Pontif promitem, ne obligăm și jurăm să observăm cu fidelitate și scrupulozitate toate prescrierile conținute în Constituția apostolică a Supremului Pontifului roman Ioan Paul II, Universi Dominici Gregis, emanată la 22 februarie 1996. Tot astfel, promitem, ne obligăm și jurăm că oricare dintre noi, prin dispoziție divină, este ales Pontif, se va implica să desfășoare cu fidelitate munus Petrinum de Păstor al Bisericii universale și nu va precupeți nici un efort în afirmarea și apărarea fermă a drepturilor spirituale și temporale, precum și libertatea Sfântului Scaun. Mai mult, promitem și jurăm să observăm cu maximă fidelitate și cu toții, fie clerici sau laici, secretul asupra a tot ceea ce în oricare fel privește alegerea Pontifului roman și a tot ceea ce se petrece în locul alegerii, referitor direct sau indirect la scrutin; să nu violăm în nici un fel acest secret, pe durata sau după alegerea noului Pontif, mai puțin cazul când a fost acordată o autorizație explicită din partea Pontifului însuși; să nu acordăm niciodată sprijin sau favoare oricărei interferențe, opoziții sau oricărei alte forme de intervenție cu care autoritățile seculare de orice tip sau grad, sau oricare grup de persoane sau persoană singură, ar vrea să se amestece în alegerea Pontifului roman. După care fiecare dintre Cardinalii electori, conform ordinului de precedentă, prestează jurământul cu următoarea formulă: *Iar eu N. Cardinal N. promit, mă oblig și jur, și punând mâna deasupra Evangheliei, va adăuga: Așa să-mi ajute Dumnezeu și aceste Sfinte Evanghelii pe care le ating cu mâna mea.**

se află numai Cardinalii electori. Alegerile vor începe imediat după rostirea rugăciunilor prevăzute în relativul *Ordo* și după ce Cardinalul Decan se va asigura că nu mai există puncte de clarificat în ceea ce privește modalitatea de vot. Dacă există dubii asupra procedurii, acestea vor fi clarificate fără ca vreun punct al Constituției să fie modificat sau înlocuit. Dacă totuși există tentative de acest gen, Constituția le sancționează, declarându-le nule: astfel, modalitatea de alegere este foarte strict circumscrisă de către Constituție, aceasta trebuind observată *ad literam*. (cap. III, nr. 49-54).

Importanța secretului care trebuie păstrat pe toata durata alegerii viitorului papă este cu atât mai mult pusă în evidență, cu cât acestuia îi este rezervat un întreg capitol din Constituție. Chiar dacă anterior a mai fost deja amintit acest argument, capitolul IV acordă o importanță deosebită acestui aspect: Cardinalul Camerleg împreună cu ceilalți trei Cardinali Asistenți *pro tempore* sunt obligați să vegheze cu mare atenție pentru ca aceste norme să nu fie violate. O atenție particulară, chiar dacă în precedență au fost luate unele măsuri, este acordată controlului referitor la prezența mijloacele de transmitere sau înregistrare audio-video. Este prevăzută chiar prezența a doi tehnicieni care vor avea în vedere îndepărtarea oricărui astfel de sistem din toate ambientele unde se află Cardinalii electori, dar mai cu seamă din Capela Sixtină. Încălcarea acestor norme și introducerea aparaturii cu scopul înregistrării sau transmiterii informațiilor constituie delict, autorii acestora fiind supuși unor *pedepse grave* după judecata viitorului Pontif.

Pe toată durata alegerilor, Cardinalii electori sunt rugați să se abțină de la orice corespondență epistolară, telefonică sau via radio, problemele relative oficiilor proprii trebuind să fie rezolvate înainte de intrarea în Conclav. Cu alte cuvinte, este interzisă orice legătură cu exteriorul, fiind în același timp interzisă pe toată durata operațiunilor de alegere primirea oricărui tip de informații externe prin intermediul mass-mediei scrise, vorbite sau vizualizate. Dacă una dintre persoanele care prestează ajutor pe durata alegerii ar ajunge să cunoască informații relative la desfășurarea alegerilor, aceasta este obligată să evite violarea secretului: în caz contrar riscă pedeapsa *latae sententiae* rezervată Scaunului Apostolic. De altfel, claritatea și tonul categoric cu care sunt prezentate anumite expresii risipesc orice urmă de dubiu care ar plana asupra tentativei de violare a secretului: Cardinalilor electori le este *interzisă* revelarea oricărei informații indiferent de ce persoană este vorba; le este *comandat gravitem onerata ipsorum conscienti*, să păstreze secretul asupra acestor lucruri chiar și după terminarea alegerilor; le este în mod *absolut interzis* să folosească, chiar și cu pretexte false, orice instrument tehnic³⁴. (cap. IV, nr. 55-61).

Odată îndeplinite aceste formalități, se trece la actul electoral concret. Este subliniată unica modalitate de realizare a alegerii: aceasta se va realiza numai *per scrutinum*, celelalte două forme electorale despre care am mai vorbit fiind

³⁴ Cum ar fi acelea care pot înmagazina sau transmite informații: telefoanele mobile, agende electronice sau PC portabile, reportofoane, stații emisie-recepție etc.

abandonate³⁵. Precizat fiind fără echivoc acest principiu, constituția stabilește că pentru alegerea validă a viitorului Papă, candidatul respectiv trebuie să întrunească 2/3 din voturi, în cazul în care numărul alegătorilor neputând fi divizat în trei părți egale, pentru alegerea papei este necesar un vot în plus.

Operațiunile de vot se vor desfășura atât dimineața cât și după-masa, în două scrutine consecutive pentru fiecare dintre aceste două perioade ale zile, deci 4 scrutine la zi. Excepție face ziua în care încep aceste operațiuni, zi când va avea doar un singur scrutin. Dacă până în acest moment legea a fost foarte clară, operațiile de vot sunt atât de bine precizate încât acestea nu dau nici cel mai mic spațiu unor interpretări, trebuind în consecință ca precizările constituției să fie observate *ad literam*.

Procedura electorală are trei părți bine distincte după cum urmează:

- *prescrutinul*: pregătirea și distribuirea buletinelor de vot; tragerea la sorți a trei cardinali Scrutători, a trei cardinali Revizori și a trei cardinali *Infirmari*. Buletinul de vot va trebui să fie de formă dreptunghiulară și să prezinte în partea superioară a acestuia tipărită formula *Eligo in Summum Pontificem*, partea inferioară fiind rezervată pentru a scrie numele candidatului. Buletinul de vot trebuie să fie atât de mare încât să poată permite plierea acestuia. Cardinalii electori sunt invitați să voteze conform conștiinței, scriind citeț cu o caligrafie pe cât posibil de nerecunoscut, un singur nume. Prezența mai multor nume pe buletinul de vot atrage după sine anularea votului respectiv;
- *scrutinul*: probabil cel mai important moment al acestei etape este jurământul pe care fiecare Cardinal este chemat să-l rostească în îndeplinirea obligației electorale. În ordinea de precedentă, fiecare Cardinal, după completarea buletinului de vot al aceluia scrutin, se deplasează la altarul Capelei Sixtine, având în mână buletinul de vot, astfel încât acesta să poată fi observat de către toți ceilalți Cardinali. Ajuns la altar, respectivul cardinal va pronunța următorul jurământ *Il chem ca martor pe Domnul Cristos, care mă va judeca dacă votul meu a fost dat celui care, după Dumnezeu, consider că trebui să fie ales*, după care depune buletinul de vot, sub atenta supraveghere a Scrutătorilor, pe platoul care acoperă urna în care se pun și se conservă buletinele. Cu acest platou introduce buletinul de vot în urnă, revenind mai apoi la locul pe care îl ocupă stabil în capelă. În această etapă un rol nu lipsit de importanță îl au *Infirmarii*: în cazul existenței unor cardinali care din motive medicale nu se pot deplasa la urna de vot, *Infirmarii* transportă buletinul de vot la urnă, după procedura mai sus prezentată, și numai după ce Cardinalul în cauză a emis respectivul jurământ. O importanță deosebită o au acești *Infirmari* în cazul în care există cardinali electori care, din aceleași motive de sănătate, nu se pot deplasa din propriile camere din *Domus Sanctae*

³⁵ Dat fiind caracterul temporar și unic al prezentei legi, considerăm că formele electorale abandonate vor putea fi – teoretic – reintroduse în ulterioarele acte legislative, dacă legislatorul consideră că acest lucru este justificat de realitatea existentă la vremea respectivă.

Marthae la Capela Sixtină. Norma tutelează dreptul acelor care după ce s-au prezentat la vot, din motive obiective nu se pot deplasa: *Infirmarii*, urmărind o procedură foarte clară, în care transparența aducerii votului este primordială, se deplasează cu o urnă mobilă în camerele respectivilor Cardinali pentru a ridica voturile acestora. Procedura prevede inclusiv cazul în care ar exista chiar Cardinali care nu pot scrie. Odată îndeplinită această operațiune, cel dintâi Scrutător trece la numărarea voturilor după o prealabilă amestecare a acestora, prin agitarea urnei care le conține. Numărarea voturilor se face în mod vizibil prin transferul acestora, unul câte unul, din urnă într-un alt recipient special pregătit pentru acest scop. Dacă buletinele de vot nu corespund numeric cu numărul de alegători, respectivul scrutin este nul, trebuind în consecință ca întreaga operațiune să fie repetată³⁶. Realizată această operațiune, se trece la citirea buletinelor de vot, operațiune realizată de către cei trei Cardinali Scrutători, astfel încât întreaga operațiune să poată fi urmărită de toți Cardinalii, care își vor nota numele candidaților pe o foaie, în vederea ierarhizării voturilor.

- *post-scrutinul*, ca ultimă fază a actului electoral, se desfășoară în trei direcții: numărarea voturilor, controlul acestora, distrugerea prin ardere a buletinelor de vot. Operațiunea este urmărită de către Scrutători și Revizori. Dacă nici unul dintre candidați nu însumează 2/3 din voturi, operațiunea se repetă. În această etapă rolul revizorilor este mai bine subliniat prin activitățile pe care aceștia le desfășoară: urmăresc numărătoarea voturilor, iar în cazul unei alegeri valide, distrug toate buletinele de vot și notițele luate de cardinali pe durata operațiunilor de votare. Fiecare dintre scrutine trebuie să fie notificat într-un proces verbal pe care cardinalul Camerleng, indiferent de rezultatul alegerii, trebuie să-l redacteze. Fiecare dintre aceste procese verbale vor fi mai apoi înmânate noului Papă.

Acribia normei, exactă și care nu lasă posibilitatea unor modificări în îndeplinirea acesteia, prevede și cazul în care operațiunile de vot s-ar prelungi mult din cauza părerilor diverse pe care Colegiul cardinalilor electori l-ar putea avea asupra unuia sau a altuia dintre candidați. Dacă sunt întâmpinate dificultăți în ceea ce privește consensul Cardinalilor, Constituția prevede ca după trei zile fără rezultat³⁷, lucrările să fie suspendate pe o perioadă de maxim o zi, cu scopul de a acorda Cardinalilor o zi de rugăciune și reflexie asupra obligației morale pe care aceștia o au în alegerea Succesorului lui Petru. În această perioadă este propusă

³⁶ Putem observa în această normă a corespondenței dintre numărul de alegători și numărul de buletine de vot o puternică influență a CCEO. Norma este contemplată de can. 955 §3, care stabilește tocmai acest lucru: Dacă numărul voturilor nu este egal cu cel al votanților, nu s-a făcut nimic. Norma nu este însă prezentă în CIC, acesta considerând ineficacitatea votării numai în cazul în care numărul voturilor îl depășește pe cel al votanților (CIC can. 173 §3). Conform normei canonice latine este considerată validă acea alegere în care numărul voturilor este mai mic sau egal cu cel al votanților, principiu neacceptat de legislația orientală și de prezenta Constituție.

³⁷ Un calcul simplu ne arată că această pauză este luată după zece scrutine ineficace.

și o meditație spirituală ținută de Cardinalul primul în Ordinul Diaconilor. Ceea ce este important de notat în această fază electorală este posibilitatea pe care Constituția o acordă Cardinalilor de a întreține colocvii libere pe marginea actului electoral, și aceasta cu scopul vădit de a da Cardinalilor posibilitatea de a schimba păreri și opinii. Oricum, aceste *colocvii libere* trebuie înțelese ca fiind bine circumscrise într-o anumită categorie de informații pe care Cardinalii și le pot oferi mutual³⁸.

După această zi atipică, urmează o altă eventuală serie de 7 scrutine. Dacă nici această perioadă nu duce la un rezultat, urmează o altă zi de rugăciuni și de colocvii. De această dată, meditația va fi ținută de Cardinalul prim în Ordinul Prezbiteral. Alegerile sunt reluate, urmând dispozițiile Constituției: după alte 7 scrutine, urmează aceeași zi de rugăciune și colocvii, cu o meditație propusă de Cardinalul prim în Ordinul Episcopal. Sunt reluate apoi votările, care vor fi oprite după alte 7 scrutine ineficace.

La acest punct delicat al alegerii, Constituția acordă posibilitatea cardinalilor electori de a-și exprima, în urma invitației Cardinalului Camerleng, opinia asupra modalității de continuare. Totuși nu se va putea face abstracție de faptul că pentru a avea o alegere validă, trebuie să existe ori majoritatea absolută a sufragiilor, ori să se voteze doar două nume care în scrutinul imediat precedent au obținut majoritatea voturilor. Oricare modalitate diferită decât cea prezentată până acum este considerată de Constituție ca fiind nulă și invalidă.

Aceeași metodologie se aplică și în cazul în care Scaunul Roman ar deveni vacant prin renunțarea Pontifului roman, conform normativei stabilite de canoane³⁹. (cap. V, nr. 62-77).

Penultimul capitol al Constituției, după ce aceasta a trasat liniile directoare ale actului electoral în urma căruia se stabilește identitatea viitorului Papă, sublinează tot ceea ce trebuie să fie observat sau evitat în actul electoral. Importanța unui astfel de capitol, care prin concizie și hotărâre acordă pedepse extreme celor care prin infracțiune nesocotesc litera și spiritul legii, este de la sine înțeleasă atâta timp cât actul electoral este unic și irepetabil.

Care sunt acțiunile care trebuie evitate? Simonia este considerată ca fiind crimă, deci este cea dintâi amintită ca atrăgând după sine excomunicarea *latae sententiae* față de toți cei care se vor face vinovați în diferite grade de acest act. Este interzis orice acord prealabil, chiar fiind în viață Pontifului roman, în ceea ce privește un așa-zis trafic de voturi: promisiunea voturilor în favoarea unui potențial candidat, sau înțelegerile private în vederea regizării actului electoral sunt interzise tuturor, indiferent de demnitatea avută. Astfel, este resubliniat faptul, și asta nu numai pentru a insista asupra actului de conștiință pe care îl reprezintă responsabilitatea alegerii viitorului Papă, că sunt interzise orice forme de pacte, înțelegeri, acorduri, promisiuni, obligații de orice tip, care ar putea constrânge sau influența libertatea de alegere a Cardinalilor electori. Încălcarea acestei norme implică declanșarea excomunicării *latae sententiae*. Este totuși permisă o oarecare consultare și

³⁸ Așa cum se va putea observa din cele ce urmează, aceste colocvii trebuie să se încadreze într-o anumită categorie de discuții, fiind absolut interzise orice forme de înțelegeri, pacte, acorduri, promisiuni, constrângeri pentru alegerea unui anumit candidat, acțiuni impuse altora prin influență sau demnitate.

³⁹ CCEO can. 44 §2 și CIC can 332 §2.

schimb de idei referitoare la alegere⁴⁰, evitându-se însă orice raport de familiaritate sau aversiune față de anumiți candidați, lucru care ar putea influența capacitatea de decizie liberă a Cardinalilor electori.

O mențiune specială este acordată tipului de raporturi care pot exista pe durata vacanței Scaunului Apostolic între forul politico-civil și cel ecleziastic⁴¹. În principiu, Papa Ioan Paul II confirmă disciplina ultimului secol interzicând orice fel de ingerență a puterii civile în actul electoral. O a treia pedeapsă *latae sententiae* în acest capitol VI este rezervată acelor Cardinali care, direct sau indirect, se vor obliga în fața unei autorități civile sau politice oarecare să propună *veto* sau *esclusiva*, indiferent de modalitatea de prezentare a acestuia: ca simplă dorință, sugestie, informație etc. Scopul declarat al normei este acela de a exclude, chiar și din punct de vedere pur teoretic, orice tip de intervenție externă în alegerea Supremului Pontif.

Actul electoral nu este un act izolat sau exclusiv. Dintr-un anumit punct de vedere poate fi interpretat ca fiind astfel pentru că numai cardinalii electori participă în mod direct la alegere, însă din punct de vedere eclezial este un act colegial la care participă întreaga Biserică. Din acest punct de vedere Constituția solicită din partea tuturor rugăciuni, pentru ca Dumnezeu să lumineze eforturile de alegere a noului Papă. O invitație cu totul specială, și asta datorită intimei legături pe care o au față de Scaunul Sfântului Petru, este adresată cardinalilor care, datorită vârstei, nu mai au dreptul de a participa la alegere: aceștia sunt invitați cu mai mare asiduitate să fie conducători ai rugăciunii poporului, participând astfel în mod eficace și conștient la actul electoral. (cap. VI. nr. 78- 86).

Ultimul capitol este rezervat normelor referitoare la acceptarea, proclamarea și începerea ministerului noului Pontif. Dacă în capitolul precedent noul ales era rugat să nu refuze alegerea și să se supună cu umilință planului divin, în acest capitol sunt trasate normele referitoare la procedura de urmat pentru constatarea acceptării oficiului. Odată constatată canonicitatea alegerii, Cardinalul Decan sau Primul Cardinal în ordinea vârstei, cere consensul Papei⁴² urmând ca imediat după aceea, același Cardinal să ofere noului ales posibilitatea de a-și alege numele de Papă. Despre toată această procedură și despre realizarea ei Maestrul Celebrărilor Liturgice Pontificale va redacta un act în care va preciza și numele ales de către noul Papă. După acceptarea funcției, cel ales devine în mod real Papă și Cap al Colegiului Episcopilor. Din acel moment Papa se bucură de toate prerogativele funcției sale, mai puțin cazul în care cel ales nu este constituit în treapta episcopatului: în acest caz, alesul va fi imediat hirotonit episcop.

⁴⁰ De altfel, Constituția prevede posibilitatea realizării unor colocvii libere atunci când după scrutine repetate cardinalii sunt indeciși asupra persoanei viitorului Papă: vezi nr. 74.

⁴¹ La conclavul din 2 august 1903, cardinalul polonez Zniáz Pujyna a prezentat în timpul celui de-al treilea scrutin în numele împăratului Frantz Josef un veto în defavoarea cardinalului Rampolla, candidatul cu cele mai mari șanse de alegere; următorul Papă, Pius X (1903-1914), publicând Const. ap. *Vacante Sede Apostolica* (25 decembrie 1904) a exclus orice ingerență din partea puterii politice și civile în alegerea Papei; vezi și Claudio Rendina, *I Papi, storia e segreti*, grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1993, p. 639-643; August Franzen – Remigus Bäumer, *Storia dei Papi*, Editrice Queriniana, Milano, 1987, p. 312-316.

⁴² Formula pentru cererea consensului este următoarea: *Accepți alegerea ta canonică de Pontif Suprem?*

Urmând prescripțiile și formalitățile prevăzute în *Ordo rituum conclavis*, Cardinalii vor presta imediat act de ascultare față de noul Papă, urmând ca apoi primul Cardinal din Ordinul Diaconilor să anunțe poporului rezultatul conclavului și numele noului Papă. Urmează apoi acordarea Bindecuvântării Apostolice *Urbi et Orbi* împărtășită de noul Papă. Imediat după constatarea acceptării funcției, la noul Papă vor avea acces din acel moment numai Substitutul Secretariatului de Stat, Secretarul pentru Raporturi cu Statele, Prefectul Casei Pontificale și oricine ar avea de tratat cauze necesare și urgente. Papa, după ceremonia solemnă de inaugurare a pontificatului, va lua în posesie în scurt timp și conform ritului prescris, Bazilica Patriarhală Lateran. (cap. VII. nr. 87-92).

În sfârșit, Constituția se încheie prin actul de promulgare, care dă documentului, prin formularea pe care oferă, o și mai mare greutate: tot ceea ce este conținut în Constituție *trebuie să fie observat în ciuda oricărei dispoziții contrare*, fiind în același timp lipsit de orice valoare tot ceea ce depășește limitele impuse de document.

Constituția prezintă în final semnătura Papei Ioan Paul II.

Concluzie

Ne putem întreba la sfârșitul acestui material care este rolul și importanța pe care un document atât de restrictiv îl poate avea în ansamblul general al Bisericii Catolice. Fără îndoială unicitatea documentului și tematica abordată îl situează pe acesta în planul documentelor importante. În sine, toate textele legislative au, în mai mare sau mai mică măsură importanță, însă importanța prezentei Constituții este oferită de momentul unic în care aceasta trebuie să fie aplicată: vacanța Scaunului Apostolic.

Perioada vacanței Scaunului Apostolic poate fi considerată, și este de fapt, o perioadă de tranziție în care stabilitatea legislativă este clară, dar când guvernarea Bisericii Catolice este pusă într-un oarecare dezechilibru tocmai datorită lipsei titularului oficiului de Pontif Suprem. În aceste condiții, Constituția Apostolică *Universi Dominici Gregis*, referitoare la perioada vacanței Scaunului Apostolic, clarifică modalitățile și procedeele de urmat în reglementarea cât mai urgentă a acestei stări. Claritatea expunerii și concizia cu care normele sunt prezentate nu lasă spațiu nici celei mai mici tentative de interpretare eronată, și asta cu atât mai mult cu cât repetiția afirmării invalidității actelor care depășesc litera Constituției este foarte elocventă. Nu ne-am propus să facem o analiză lingvistică a terminologiei prezentate de constituție, însă expresii de tipul *riguros secret, în mod absolut exclude..., declar nul și invalid, să presteze jurământ, obligat la un secret strict, în mod absolut rezervat, vor fi supuși unor grave pedepse, interzic în mod absolut*, sunt doar câteva formule pe care Papa Ioan Paul II le utilizează pentru a pune în relief importanța și însemnătatea prezentei norme.

Alegerea viitorului Papă, este așadar un act excepțional, unic și special. Iar aceste calități sunt date și de dimensiunea spirituală: este Spiritul Sfânt cel care inspiră alegerea, Cardinalii electori fiind simple instrumente în mâna Providenței.

SFINȚII PĂRINȚI, APĂRĂTORII LEGII DIVINE ȘI CĂUTĂTORII ASIDUI AI ADEVĂRURILOR SFINTEI SCRIPTURI

IOSIF BISOC

RIASSUNTO. I SANTI PADRI, DIFENSORI DELLA LEGGE DIVINA, E RICERCATORI ASSIDUI DELLE VERITÀ DELLE SACRE SCRITTURE.

Nel corso degli anni la Chiesa ha tramandato con fedeltà l'insegnamento ricevuto da Gesù Cristo, cercando di arrivare ad una più profonda conoscenza della sua dottrina per difendere il nuovo popolo di Dio dalle eventuali interpretazioni estranee di quella di Gesù Cristo e di presentarla genuina. Tutto quello che la santa Tradizione, nel senso proprio, cioè l'insegnamento della rivelazione di Dio agli uomini trasmesso tramite la storia della Chiesa oppure tramite la storia universale, è il lavoro dei difensori della Chiesa che noi chiamiamo con un solo nome: padri della Chiesa.

Questi hanno lavorato, insegnato e scritto tutto quello che hanno ricevuto per due ragioni: per una spiegazione più sviluppata dell'insegnamento di Gesù Cristo e per diffondere, nell'ambiente nuovo creato, la dottrina cristiana. Nella nostra ricerca si approfondirà la cristologia dell'inizio della Chiesa e si cercherà di mettere in evidenza l'importanza dell'insegnamento dei padri della Chiesa per l'intera ricerca teologica successiva.

În decursul secolelor, Biserica a transmis cu fidelitate învățătura lui Isus Cristos, încercând să ajungă la o cât mai profundă înțelegere a acesteia pentru a apăra poporul de eventualele interpretări false și proclamând această învățătură în celebrările culturale.¹ Tot ce constituie Sfânta Tradiție, în sensul ei propriu, adică ceea ce a fost transmis de revelația lui Dumnezeu omului, atât în istoria Bisericii, cât și în istoria universală, alături de marile figuri luminoase, se pot alătura, fără frica de a greși, și acești pilaștri ai credinței și ai adevărului, pe care noi îi numim simplu: sfinții părinți.² Prin scrierile lor, sfinții părinți au elaborat o literatură, o teologie și un stil de viață creștină, care au fost și sunt de neînlocuit pentru Creștinism. "Creștinismul, la rândul său, a elaborat o teologie bogată în primele secole ale existenței sale, literatura patristică, care n-a ocolit nici unul dintre genurile cunoscute. Pe măsura dezvoltării acesteia și urmând antichitățile clasice, va apărea și critica literară, la început sub forma unor observații timide și dispartate consemnate întâmplător, apoi, în analize din ce în ce mai dezvoltate și sistematice. Se dădea astfel curs pronunțatului spirit critic, dar și autocritic al aparținătorilor epoca patristică și, totodată, se răspundea unei nevoi imperioase de a face față confruntării cu păgânismul, demonstrând că adepții lui Cristos nu sunt cu nimic mai prejos decât gânditorii păgâni și idolii lor".³

¹ H. Küng, *Credo*, Milano, 1994, p. 94-95.

² *Ibidem*

³ N. Corneanu, *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine*, Iași, 2001, p. 16

Este evident că procesul de aprofundare a doctrinei creștine nu a fost uniform; au existat *momente prolifiche* și perioade de *oboseală*.⁴ O perioadă importantă a acestui proces a fost cea dintre secolul al II-lea și secolul al VII-lea, perioadă în care se cristalizează și se consolidează umanitatea și divinitatea lui Isus Cristos, pornind de la scrierile Sfintei Scripturi.⁵

În epoca patristică, se propuneau două obiective: o explicare completă a propovăduirii lui Isus Cristos și o explicare conformă ambientului cultural al timpului.⁶ Explicarea credinței se făcea sub presiunea ereziilor, a interpretărilor greșite cu privire la identitatea și activitatea publică a lui Isus Cristos, în timp ce se căuta dialogul cu diferitele culturi, luându-se din ele elementele care ajutau la înțelegerea misterului.⁷

"Istoria Bisericii primare coincide în mare măsură cu istoria Sfintei Scripturi. Pentru a lua în serios acest dat fundamental al vieții creștine, este indispensabilă studierea scrierilor (și a ideilor fundamentale, pe care creștinismul le-a apărut) sfinților Părinți, în mod special, aceea din secolele al II-lea și al III-lea, care reflectă recenția creștină a scrierilor iudaice (...). În secolul al II-lea, întâlnim două centre de discuție exegetică, dintre care primul era axat pe polemica tot mai aprinsă cu evreii, al doilea, cu cea gnostică. Prima controversă se referă la faptul că numai creștinii sunt în stare de a înțelege cu adevărat scrierile profetice (cu precădere, cele din Isaia). Poziția lui Iustin, în dialogul său cu Trifon, scoate în evidență adevărata lege, mesianismul lui Isus Cristos răstignit și noul Israel... El nu dezvoltă numai amintiri, numite «mărturii», ci pune această metodă exegetică în raport cu teologia lui Logos; așa se ajunge la fondarea tezei principale a exegezei patristice, și anume că Sfintele Scripturi sunt prefigurarea lui Isus Cristos și în care Isus Cristos a vorbit mereu despre sine».⁸

De aceea, în studiul cristologiei sfinților părinți, este necesar să luăm în considerație doi factori:

- multiplele erezii cristologice ce apar în această perioadă: ebionismul, gnosticismul,⁹ docetismul, arianismul, nestorianismul, monofizismul, pelagianismul;
- ambientul cultural, care nu mai era doar palestinian, ca la începutul creștinismului, ci roman, dominat cultural de cultura grecească.¹⁰

⁴ *Ibidem*

⁵ *Ibidem*, p. 25

⁶ V. Callo, *Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Roma, 1991, p. 45-88.

⁷ *Ibidem*

⁸ A. Orazio, *I Padri della Chiesa e la Teologia*, Cinisello Balsamo, 1995, p. 21; B. Studre, *Dio salvatore, nei Padri della Chiesa. Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma, 1986, p. 71-74

⁹ C. Dumea, *Religii, Biserici, secte private din perspectivă catolică*, Iași, 2002, p. 155-159

¹⁰ Imaginea divinității, tipică discursului elenistic, are o orientare cosmologică: dumnezeul grec este gândit, în mod fundamental, unic în multiplicitatea realului. Caracteristicile acestei divinități sunt antitetice celor ale cosmosului, acestea din urmă fiind multiple și schimbătoare. Originea sa (care este de identificat chiar în divinitate: fie panteist, ca strâns legată și practic confundată cu lumea, fie dualist, ca separată radical de ea) nu poate fi decât una imobilă, imuabilă. Acest lucru se întâmplă în concordanță cu orientarea de tip intelectual a culturii grecești, pentru care reflecția filozofică e mijlocul prin care se poate ridica din lumea imutabilului, a ideilor; această

În ceea ce privește gândirea filozofică greacă, în primele secole ale creștinismului, școlile cele mai înfloritoare erau cele ale epicureilor, ale stoicilor și platonicienilor (care, începând cu Plotin, se transformă în neoplatonicieni). În timp ce epicureismul era în contradicție cu creștinismul, din cauza viziunii sale materialiste asupra vieții, atât stoicismul, cât și platonismul, care aveau în comun cu creștinismul numeroase aspecte etice, și-au extins acțiunea și în cadrul comunităților creștine¹¹. Din acest motiv, în expunerea adevărilor creștine, sfinții părinți se serveau de stoicism și de platonism, cu predilecție de acesta din urmă. Aproape toți sfinții părinți au folosit categoriile platonice ale participării, ale exemplarismului, ale analogiei, ale reminiscențelor (iluminării), ale dualismului psihosomatic.¹²

Dezvoltarea cristologiei, în perioada preniceeană, este determinată de afirmații referitoare la dubla natură a lui Isus Cristos, umană și divină. De fapt, deja din secolul al II-lea, se poate observa apariția erorilor doctrinare, care negau fie divinitatea lui Isus Cristos, fie realitatea sa umană.¹³

Un loc deosebit îl ocupă ebionismul, care a fost combătut în secolele al II-lea și al III-lea. Ieșit din ambientul iudeo-creștin, erezia îl prezenta pe Isus Cristos ca pe un om simplu. Chiar dacă se recunoștea în el un mare profet, i se nega însă transcendența, divinitatea persoanei sale.¹⁴ Tot pe această linie se afla și adopționismul, ce a apărut la sfârșitul secolului al II-lea: Isus Cristos era văzut ca un om unit moral cu Dumnezeu, adică un om *divinizat*, el a devenit un fiu adoptiv al lui Dumnezeu, odată cu botezul său (sau cu învierea), atunci când l-a primit în sine pe Cristos sau Pneuma divină, Duhul divin.¹⁵

O altă erezie din aceeași perioadă a fost docetismul, care se poate așeza pe versantul opus. De fapt, în această eroare se neagă umanitatea lui Isus Cristos. În concepția docetistă, în întrupare, Fiul lui Dumnezeu ar fi luat doar un corp *aparent*, deoarece, în mentalitatea greacă în general, și în cea docetistă în special, era imposibil ca Dumnezeu să se nască, să sufere și să moară.¹⁶ Împotriva acestor doctrine eronate a luat poziție sfântul Ighnațiu din Antiohia († 110 d.C.), care a

orientare va avea mereu dificultatea de a nu putea integra istoria, ca dat al realului. În mod precis, în această perspectivă, se înțelege originea comună a două atitudini, la prima vedere diferite față de devenirea istorică. Prima, ca urmare a unei devalorizări substanțiale, s-a golit, l-a redus la aparență pură pe Dumnezeu (*docetismul*, de la *dokéo*, a apărea); a doua, de a identifica paradisul în lume (de aici, va apărea *maniheismul*, care, în versiunea sa creștină, va deveni *marcionism*; acesta vorbește de o distincție reală între Dumnezeul Vechiului și Noului Testament. *Gnosticismul*, sistemul de gândire cel mai periculos pentru creștinii primelor secole creștine, în formele sale, a încercat să facă o sistematizare în cultura timpului. În acest context, opera mântuitoare a lui Isus este citită mai ales ca o comunicare de cunoaștere și, în ceea ce privește persoana sa, realitatea trupului, a cărnii sale, tinde să fie ramificată. Raportul particular dintre Isus Cristos și istoria omenirii, devine, în acest caz, un tip de subordinaționism. A. Orbe, *Cristologia gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos*, I-II, Madrid, 1976

¹¹ *Ibidem*, I, p. 45-80

¹² J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna, 1975, p. 52-62

¹³ *Ibidem*, p. 241-263

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem*, p. 407-420

¹⁶ R. Bultmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia, 1985, p. 162-180

elaborat o cristologie corespunzătoare și a explicat că Isus Cristos s-a născut cu adevărat și din comportamentul său uman, adică prin pătimirea, moartea și învierea sa, el a demonstrat fie dumnezeirea, fie umanitatea sa. Tocmai din aceste fapte istorice de netăgăduit era constituit planul de mântuire al lui Dumnezeu, datul fundamental al speranței omului. Isus Cristos a luat într-adevăr trup uman și a devenit om perfect, dar el este și Dumnezeu adevărat, cu toate că este distinct de Dumnezeu Tatăl, din momentul în care este Fiul lui Dumnezeu, după voința și puterea lui Dumnezeu. În orice caz, conform sfântului Ignațiu, umanitatea și divinitatea constituie, în Isus Cristos, o unitate misterioasă.¹⁷

Sfântul Irineu (†202 d.C.) este al doilea martor al Bisericii primare, pe care-l considerăm în expunerea noastră. El are o cristologie care se sprijină în mod deosebit pe soteriologie. Opunându-se dualismului gnostic, el afirmă decis rolul istoric al lui Isus Cristos¹⁸. Irineu afirmă că doar Isus Cristos a putut realiza planul salvific al lui Dumnezeu, poate *recapitula* în sine toată creația, toată realitatea existentă, pentru că aparține omenirii. Trebuia ca Mântuitorul să fie Dumnezeu, pentru că omul se poate apropia de Dumnezeu, dar în același timp Dumnezeu trebuia să fie și om, pentru a-și desfășura misiunea de mediator; pentru mântuirea celor care cred, Isus Cristos a primit din partea tuturor mărturia că este într-adevăr om și Dumnezeu.¹⁹

Începând cu secolul al III-lea, se evidențiază erezii cunoscute sub titulatura de subordinaționism și modalism care, chiar dacă erau erezii trinitare, au accentuate cristologice. Ele negau divinitatea lui Isus Cristos și întruparea Cuvântului.²⁰ Contrar acestor erezii s-a exprimat, în mod deosebit, Tertulian (†220) care, deși nu a oferit o expunere complet semantică, a reușit totuși să illustreze câteva idei principale cu privire la misterul lui Isus Cristos, în mod deosebit, asupra divinității sale. Tertulian afirmă că în Isus Cristos există o dublă substanță, divină și umană: el este Dumnezeu și om, sau, folosind modelul gândirii grecești, *pneuma* – *sarx*, este spirit și carne.²¹

Un pas important spre descoperirea lui Isus Cristos, a fost realizat de către Origene (†253). Mai mult, se poate spune că el este fondatorul teologiei despre Isus Cristos²². Aprofundarea temei pleacă de la textele ioinine ale Cuvântului

¹⁷ A. Ganoczy, *Dalla sua pienezza, noi tutti abbiamo ricevuto*, Brescia, 1991, p. 87

¹⁸ G. Bosio, E. D. Covolo, M. Maritano, *Introduzione ai Padri della Chiesa*, Torino, 1993, p. 3

¹⁹ B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Roma, 1986, p. 8-13

²⁰ *Ibidem*, p. 102-115

²¹ *Ibidem*

²² Termenul *teologie* era deja cunoscut filozofilor greci (Platon, Aristotel, stoicilor), care-l foloseau într-o triplă accepție: mitologică: Platon îi numea teologi pe Homer, Orfeu, care explicau originea și istoria lumii în lumina relațiilor oamenilor cu faptele zeilor; filozofică: Aristotel numea teologie filozofia primă, adică acea parte a metafizicii care considera ființa, și coboară la diferitele sale grade din cauza primă, explicarea totului. În această accepție, termenul indică doctrina lui Dumnezeu ca ființă imutabilă (motor imutabil), de care depinde tot ceea ce se schimbă. Această accepție filozofică va rămâne o caracteristică a gândirii grecești; culturală: termenul teologie este folosit în cadrul vieții publice pentru a desemna cultul dat zeilor sau, mai exact, a vorbi despre zei, în cult. Trebuie notat faptul că accepția termenului a fost de durată și că au fost ezitări și opoziții până când el a intrat cu totul și deplin în limbajul creștin. Chiar sfântul Toma de Aquino folosește rar termenul. Semnificația termenului, mai mult decât etimologia sa, trebuie căutată în trecerea de la orizontul cultural semantic-grecesc la cel tipic creștin.

(*Logos*) întrupat, mediatorul dintre oameni și Dumnezeu, pe baza cărora se demonstrează că el a luat nu numai un corp uman, ci și un suflet uman. După Origene, această afirmație se fonda pe Sfânta Scriptură, dar avea și un postulat puternic în rațiune. Într-adevăr, pentru mentalitatea platonice, întruparea însăși era posibilă și concepută doar printr-o mediere a sufletului uman, pentru că orice contact direct între Cuvânt și corp este imposibil²³. Sufletul uman al lui Isus Cristos este, deci, în contact cu Logosul, Cuvântul. Prin urmare, deși sunt din aceeași natură cu celelalte suflete umane, el este centrul unei iubiri atât de mari față de Cuvânt, încât îl unește cu el în mod desăvârșit și-i conferă o eminentă sfințenie.²⁴

Origene prezintă principalul motiv pentru care Cuvântul a voit să-și ia un suflet: el nu ar fi putut mântui omul în întregime dacă nu ar fi luat întregul om, compus din trup și suflet. Plecând de la imaginea tricotomistă a omului (duh, spirit, viață)²⁵, Origene afirmă necesitatea asumării, din partea Cuvântului, a unui corp, a unui suflet inferior (*psyche*) și a unui suflet superior rațional (*pneuma*), adică omul în integralitatea sa, pentru a salva întreaga realitate umană.²⁶ Omul, în Sfânta Scriptură, este înțeles ca unitate și ca totalitate psiho-somatică, în care se pot distinge, și cu atât mai puțin separa, părți componente sau principii ontologice diverse. Omul nu este un compus, constituit dintr-un suflet, principiu spiritual, și un corp, principiu material, precum se găsește în antropologia greacă. Sfânta Scriptură vede în om o realitate complexă pluridimensională. De aceea, vorbește

²³ *Ibidem*, p. 116-130

²⁴ *Ibidem*

²⁵ În Vechiul și Noul Testament, mai ales la sfântul Paul, găsim o concepție tricotomică a omului: corp (*soma, sarx*), inimă (*psyche*) și spirit (*pneuma, nous*). În Noul Testament, omului carnal, aflat sub tirania păcatului, Paul îi contrapune omul spiritual, animat (însuflețit) de spiritul lui Dumnezeu, de dinamismul divin al vieții supranaturale. Omul pe care îl prezintă Paul e mântuit, este „noua creatură” (2Cor 5,17). Persoana nu mai este îndreptată spre păcat, către dezintegrarea propriei ființe din cauza pasiunilor, ci către har și autentica libertate, care mărește (crește) ființa persoanei prin exercițiul iubirii (*agape*) către aproapele și către Dumnezeu (cf. Gal 5,13-16; Rom 6,22; Fil 2,5-11). Toți termenii biblici ce indică persoana fizică sunt traduși de către LXX cu *prosopon*, care are, în primul rând, semnificația de față (cf. Gen 31,2), fața lui Dumnezeu îndreptată către om. Termenul *prosopon* se folosește și în cele patru evanghelii: de la față, la prezența fizică a unei persoane. În parabole, însă, conceptul de persoană semnifică dialectica dintre om și Dumnezeu, atribuind omului responsabilitatea deplină a propriilor acțiuni, afirmarea dominației spiritului asupra corpului (*psyche* asupra *soma*) (cf. Fap 20,25-38; Col 2,1; 1Tes 2,17b. 3,18; Gal 1,22). Apostolul conferă termenului *prosopon* valoarea unui om conștient de propriul trecut, puternic în prezentul său și responsabil de propriul viitor. Paul depășește orice distincție între barbar și elen, între sclav și om liber, între bărbat și femeie. Identitatea juridică a tuturor oamenilor (cf. Col 3,11) dă naștere unui nou concept de persoană, care subliniază valoarea universalității și carității. Noutatea introdusă de Paul constă în faptul că harul pe care îl oferă Dumnezeu e oferit tuturor și nu numai sau nu atât poporului ales; deci tuturor oamenilor. Rămâne apoi la latitudinea omului, oricare ar fi, din orice cultură ar proveni, să accepte sau nu acel har.

²⁶ G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Torino, 1991, p. 92-96; L. F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato, 1995, p. 112-117; NDTB, 1591-1594; O. Bucci, *La formazione del concetto di persona nel cristianesimo delle origini*, în *Lateranum*, 2, 1998, p. 383-450

de inimă (*nefes/psyche/anima*),²⁷ de spirit (*ruah/pneuma/spiritus*), de corp (*soma*); omul este: inimă,²⁸ carne,²⁹ spirit,³⁰ corp, adică ființă vie, "eu" constitutiv relaționat la Dumnezeu, la alții și către lume.³¹ Procedând în acest fel, Origene este primul care formulează principiul soteriologic pentru a clarifica problema unității în Isus Cristos.

Odată cu apariția pe scena religioasă a secolului al IV-lea a lui Arius, viața Bisericii și a cercetării teologice se îndreaptă către primul Conciliu din Nicea (325). Doctrina lui Arius este examinată în contextul trinitar, pentru că, susținând că Isus Cristos nu este Dumnezeu, ci o creatură, el neagă în efecte realitatea lui Dumnezeu în trei persoane.³² Pe de altă parte, erezia ariană are conotații cristologice importante. După Arius, Fiul lui Dumnezeu este o creatură, negenerată din veșnicie și nici din aceeași substanță cu Dumnezeu Tatăl. Arius consideră că Isus Cristos, Cuvântul întrupat, nu este Dumnezeu, ci un demiurg care s-a întrupat într-un om, în Isus din Nazaret, care, în schimb, este un trup fără suflet sau, mai mult, posedă un suflet uman, dar nu rațional. În Isus Cristos lipsește sufletul intelectual uman, suplinat de către Cuvânt. De aceea, în statutul său de întrupare, devine, în sensul cel mai strict, subiectul condiției umane, a pasiunilor și a slăbiciunilor spiritului omenesc.³³ El se găsește limitat la nivelul unui suflet uman și îndeplinea, în numele lui Dumnezeu, rolul lui Cristos. Astfel, doctrina ariană nu a avut prea multe dificultăți în a admite o *kenosis* a Cuvântului. Faptul că el a fost constituit mai mare peste toate celelalte creaturi a avut loc deoarece Dumnezeu a prevăzut consecvența sa în proba vieții și victoria sa asupra răului. De aceea, Cuvântul nu s-a întrupat pentru mântuirea umanității, ci pentru a merita pentru sine un rol privilegiat în fața lui Dumnezeu și pentru a obține o glorie.³⁴

Conciliul din Niceea (325) a condamnat doctrina trinitară a lui Arius. În ceea ce-l privește pe Isus Cristos, conciliul a învățat doar realitatea întrupării, fără a lua însă poziție în ceea ce privește natura umană a lui Isus Cristos. Într-adevăr, la Niceea, părinții conciliari s-au limitat să învețe doar că, pentru mântuirea noastră, Cuvântul s-a întrupat și s-a făcut om, expresii care puteau fi primite și de către arieni.³⁵

²⁷ *Nefes*. După *Gen 2,7* înseamnă suflare; de aceea, omul are viață (cf. *Ps 30,4; Prov 7,23,35; Ez 21,23*). Este și sediul sentimentelor, al mișcărilor emotive și al stărilor emoționale (cf. *Ex 23,9; Iob 19,2*). Desemnează viața animală, precum și umană; persoană umană responsabilă de propriile acte.

²⁸ *Leb*. Termenul este folosit numai pentru om, fiind tradus ca inimă. Ebraica include aici, dincolo de sentimente, și amintirile (cf. *Ps 33,11*), ideile și raționamentele, proiectele și deciziile (cf. *Prov 16,9; Ps 20,5; 2Sam 7,3*). În esență, *leb* domină omul ca creatură rațională și liberă.

²⁹ *Basar*. Semnificația originală pare să fie aceea de carne (a omului, a animalului, în opoziție cu oasele: *Is 22,13; Lev 26,29; Iob 10,11*). Semnifică și corpul întreg, și deci toată persoana, omul în diversitatea lui, posibil departe de Dumnezeu și semnat de caducitatea creaturală.

³⁰ *Ruah*. Cuvântul este mai mult aplicat lui Dumnezeu decât oamenilor. Omul e *ruah* pentru că primește de la Dumnezeu propriul *ruah* (cf. *Gen 2,7*). Semnificația originară a termenului este aceea de spațiu vital sau arie, și, de aici, suflu sau vânt și chiar respirație (cf. *Is 42,5; 57,16; Ez 15,8* etc.).

³¹ Reiese, astfel, viziunea omului ca ființă unitară tridimensională, ca obiect (inimă - *psyche*) sau ca și centru individual al conștiinței deschise către înălțime, prin raportul cu Dumnezeu (spirit) și orizontal, prin raportul cu propriii semeni și cu lumea (corpul).

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*

³⁴ H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa*, II, Milano, 1977, p. 26

³⁵ *Ibidem*

Prima reacție mai consistentă în această privință este opera lui Eustațiu din Antiohia (†337), care a văzut în negarea sufletului uman din Isus Cristos eroarea fundamentală a lui Arius. El învâța, în mod clar, că nici suferința, nici moartea, nici foamea, nici setea, nici oboseala și nici vreo altă schimbare nu pot să conviețuiască cu plinătatea divinității, care, prin natura ei, este imuabilă.³⁶ Omului, format din trup și suflet, i se pot atribui toate aceste lucruri; trebuie demonstrat, deci, că Dumnezeu și-a asumat natura umană, în întregimea sa. Cu această învățătură, el inițiază începutul unei cristologii după modelul *Logos-antropos*, adică Cuvântul ce se face om.³⁷

O altă reacție, mult mai consistentă și mai amplă, a venit din partea sfântului Atanasie (†373), principalul opozant al arianismului. El nu-l critică pe Arie pentru faptul că, în Cristos, el reduce Cuvântul la rangul de suflet, ci pentru că îl consideră un om oarecare, dotat cu o psihologie umană, care se lasă pradă pasiunilor, nu numai în trup, ci și în suflet.³⁸ Astfel, se poate explica de ce cristologia lui Atanasie este impregnată de modelul *Logos-sarx*, Cuvântul care devine trup. Atanasie nu neagă sufletul uman al lui Isus Cristos, care ține de Tradiție, dar nici nu-i recunoaște vreun rol în dezvoltarea cristologică.³⁹ În fine, el explică întruparea prin simplul fapt că acest Cuvânt a luat un trup sau corp în sânul Mariei.

Soteriologia Noului Testament îi are ca pilăștri pe sfinții Părinți, care au dat un sens larg și profund întrupării, vieții, morții și învierii lui Isus Cristos. Ei au dezvoltat doctrina creștină și au îmbogățit-o semnificativ prin motivarea profundă a sacrificiului lui Isus Cristos, din iubire față de oameni. Învățătura patristică, ulterior reluată și explicată de către scolastică, a oferit o amplă soteriologie cristică elaborată în primele secole ale Bisericii, ea referindu-se direct la Sfânta Scriptură. Temele principale care sunt dezvoltate sunt patru: mântuirea ca iluminare a omului, ca victorie asupra păcatului și a Satanei, ca divinizare și ca răscumpărare. Astfel, se poate observa că orientările interpretative nu sunt folosite niciodată în mod exclusivist.⁴⁰

Sfinții părinți leagă mântuirea de iluminarea omului din partea lui Isus Cristos. Această învățătură, schițată de Noul Testament, este subliniată și prezentată din mai multe unghiuri; mântuirea este iluminare, fie pentru că Isus Cristos, prin patima și moartea sa, s-a prezentat ca exemplu de răbdare și umilință, fie pentru că el este maestrul care, prin cuvântul său, l-a învățat pe om drumul către viața veșnică și a promulgat noua lege. Și pentru că i-a iluminat pe credincioșii lui, făcându-l cunoscut pe Dumnezeu, el este iluminatorul, atât în postura de Cuvânt etern, cât și în aceea de Cuvânt întrupat.⁴¹

Opera mântuitoare este însă considerată ca fiind victoria lui Isus Cristos asupra puterii diavolului. Momentele decisive în această luptă decisivă sunt misterele vieții sale, prin care Isus Cristos, Dumnezeu-om, a restaurat ordinea distrusă de păcatul original și a restituit omului nemurirea pierdută.⁴²

³⁶ *Ibidem*, p. 30

³⁷ *Ibidem*

³⁸ B. Studer, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa, Trinità-cristologia-soteriologia*, Roma, 1986, p. 168-172.

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ G. Gozzelino, *Il mistero dell'uomo in Cristo*, Torino, 1991, p. 203-308.

⁴¹ M. J. Scheeben, *I misteri del cristianesimo*, Brescia, 1960, p. 27-119

⁴² J. Quasten, *Patrologia*, II, Roma, 1983, p. 50-203

Sfinții părinți, în mod deosebit cei orientali, consideră că mântuirea e legată de divinizarea omului, care-i conferă darul incoruptibilității și al nemuririi. Această interpretare de origine neotestamentară (cf. *1Tim* 6,16; *2Pt* 1,4) se dezvoltă în cadrul schimbului de daruri dintre Dumnezeu și om.⁴³ Sfântul Irineu este primul care interpretează astfel mântuirea; în viziunea sa, Cuvântul s-a făcut om pentru ca omul să devină fiul lui Dumnezeu. Acest element, care-și trage originea din *2Cor* 8,9, se mai poate găsi la Atanasiu, la Grigore din Nazianz și la Augustin; ea, însă, se va afirma în liturgia romană.⁴⁴

Doctrina mântuirii a fost acceptată mai ales în Occident; este reluată și dezvoltată doctrina biblică a morții lui Isus Cristos, ca sacrificiu. Mai mult, după nenumărate mărturii, Fiul lui Dumnezeu s-a întrupat pentru a muri pentru păcatele omului. Pe aceeași linie, care va deveni clasică, Tertulian va spune că Isus Cristos a fost trimis pentru a muri.⁴⁵ Foarte curând se va vorbi despre sacrificiul lui Isus Cristos în locul acelora care trebuia să fie condamnați. Sinteza acestei doctrine se găsește la sfântul Augustin, la care Isus Cristos este victima de sacrificiu, mediatorul dintre om și Dumnezeu, acela care, cu moartea sa expiatorie, a salvat omul de la moarte și i-a oferit un exemplu de umilință.⁴⁶

În opera sfinților părinți, găsim referințe la Isus Cristos care pătimește și moare pentru omul căzut în păcat și care se dăruiește pe sine ca jertfă de împăcare Tatălui ceresc, imagine ce ne amintește de Servitorul care suferă și este un mediator între Dumnezeu și neamuri (cf. *Is* 53).⁴⁷

"Isus Cristos este același ieri, azi și în veci!" (*Evr* 13,8). Prin aceste cuvinte ale *Scrisorii către Evrei*, ne dăm seama că misterul lui Isus este nesfârșit: nici un om, nici o generație, nici o cultură nu va putea să-i înțeleagă toate dimensiunile. Această bogăție a misterului constituie pentru noi o invitație la a aduna și a redescoperi timpurile trecute.⁴⁸ Acest fapt este cu atât mai important când vorbim despre credința sfinților părinți, care împărtășesc, în mare măsură, limba, formele gândirii și mentalitatea generațiilor apostolice, și care, la rândul lor, au pătruns mai adânc misterul lui Dumnezeu.⁴⁹

În ceea ce privește învățătura sfinților părinți, trebuie să recunoaștem că ei ne-au ajutat să actualizăm Sfânta Scriptură, lucrul acesta devenind evident dacă luăm în considerare faptul că ei pornesc în reflecțiile lor de la credință și Scriptură. Pentru a hrăni experiența de credință a poporului creștin, ei au considerat și comentat experiențele personajelor biblice, atât din Noul, cât și din Vechiul Testament.⁵⁰ S-au lăsat conduși de autorii neotestamentari, care, de fapt, se leagă de însuși Isus Cristos, care consideră că Vechiul Testament trebuie citit în lumina misterului lui Isus Cristos. Acest principiu fundamental al exegezei creștine include deschiderea spre concepția unitară privitoare la mântuire. Istorisirile biblice – *historia sacra*, cum spune sfântul Augustin – îmbrățișează toate timpurile, de la Abel până la venirea (*parusia*) lui Dumnezeu în slavă.⁵¹

⁴³ *Ibidem*, p. 108

⁴⁴ A. D. Berardino, *Patrologia*, III, Roma, 1978, p. 45

⁴⁵ *Ibidem*

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*

⁵⁰ *Ibidem*

⁵¹ A. Orazzo, *I Padri della Chiesa e la Teologia*, Cinisello Balsamo, 1995, p. 269

THE DOCTRINE OF JUSTIFICATION IN CLASSICAL REFORMED THEOLOGY AS REFLECTED IN CALVIN AND BEZA

CORNELIU C. SIMUȚ

REZUMAT. DOCTRINA JUSTIFICĂRII ÎN TEOLOGIA REFORMATĂ CLASICĂ DE LA CALVIN ȘI BEZA. Teologia reformată clasică, reprezentată în principal de Jean Calvin și Théodore de Beze, promovează o doctrină a justificării cu profunde conotații cristologice. Astfel, unirea cu Cristos este o realitate subliniată cu precădere în operele celor doi teologi. În ciuda importanței covârșitoare a justificării în teologia reformată, Calvin și, mai ales de Beze, preferă să-și înceapă discursul soteriologic pornind de la suveranitatea lui Dumnezeu manifestată în predestinare. Datorită acestui fapt, doctrina despre justificare a ajuns să fie analizată în contextul mai larg al predestinării. De fapt, justificarea a devenit o doctrină de legătură între două realități teologice fundamentale: planul tainic al lui Dumnezeu și intervenția lui Dumnezeu în istoria umanității. Din perspectiva predestinării, justificarea confirmă alegerea credincioșilor de către Dumnezeu întru viață veșnică și a celorlalți oameni întru pierzare veșnică. În acest context, principala funcție a justificării este scoaterea în evidență a suveranității lui Dumnezeu care acționează corect și drept prin toate deciziile pe care le ia în privința oamenilor.

In the theological formulations of the classical Reformed thought, justification is strongly Christological. Concepts like incorporation in Christ and union with Christ become increasingly significant as they define the close relationship between Christ and the believer in justification. The particular Christological focus is highlighted by the predicament of human situation. Justification becomes the means whereby the believer is truly united with Christ.

In this respect, justification is regarded from the perspective of regeneration, as a genuine response to the increasing theological influence of Catholic theology after the Council of Trent. Although he is not the initiator of justification, man still has an important task to perform and this is to be conformed to the requirements of God. To Catholic accusations that Protestant theology promoted justification without a genuine faith and love, classical Reformed theology responded that justification involved participation. In was in this context that the doctrine of the union with Christ became particularly relevant.

Despite the need to answer Catholic accusations, classical Reformed theology did not give up the sovereignty of God in justification, which is one of its chief concerns. Thus, the forensic aspect of justification is firmly restated in order to make the clear distinction between the plan of God and human affairs. The sovereignty of God in justification and salvation is reinforced by the strong proclamation of election and predestination. Although the importance of both justification and predestination was undoubtedly established, the focus moved slightly from justification to predestination. Justification increasingly became a matter, which was clarified and discussed within the context of predestination.

For classical Reformed theology, predestination was not a discriminatory doctrine, but rather a disclosure of God's mercy towards the plight of humanity. Within the broader discussions of predestination, justification grew to stand between a dual reality: the unfathomable plan of God and God's intervention in human history. From

the perspective of predestination, the doctrine of justification confirmed God's election of some to eternal bliss and of the rest to eternal damnation. However, this function of justification was only an indicator of God's sovereignty, which acted rightfully in all his decisions, either taken in the hidden counsel of God or manifested in history.

The Doctrine of Justification in the Theology of John Calvin

In Calvin's theology, justification is approached only after the definition and assessment of regeneration. The reason for this methodology is the fact that faith is not idle in doing good works. Faith is the sole means of obtaining righteousness by God's mercy, but this must generate good works. The way Calvin begins his analysis of justification is a clear response to Catholic accusations that the reformers taught faith without love and good works. For Calvin, however, when we have faith, we possess Christ, we participate in him and we receive a twofold grace. Firstly, we are reconciled to God, thus having God as our Father instead of our Judge. Secondly, we are sanctified by the Spirit, thus being compelled to exercise our faith and produce good works. In order to explain better what justification really is, Calvin began his argument from the doctrine of man.¹ The anthropology of Calvin promotes the idea that man was facing a most difficult situation and he tried to justify himself by pleading his ignorance regarding what right and wrong was, by pleading the frailty of his condition and by pleading the bad example of the rest of humanity. As these were not enough, man even accused God, who is his Judge, of being unfair. By his own nature, man wants to be justified by what he does, or by works, but works are never completely untouched by sin. Accordingly, God has to punish sin and everybody who committed sin by his works, because justification by works is never perfect.²

Nevertheless, Calvin speaks of the possibility that man should be justified. This possibility, however, resides in God, not in man. According to Calvin, the possibility of man being truly justified is justification by Christ. Again, justification by Christ resides completely in God. Justification is by mercy, or by grace. In justification, man grasps Christ by his faith, so justification is by faith. Calvin explains that justification is the absolution of the guilt of human sin, whereby man is considered righteous, as if he were proved innocent.³ Justification is essentially the work of God. Man cannot justify himself, or at least he cannot justify himself perfectly. Whatever man does is unrighteous, so the works of man are sinful and rejected by God. The sinner is not righteous; nevertheless, God chooses in his great mercy to consider the sinner righteous, as if he were truly righteous: A sinner is said to be justified in the sight of God when, in the judgment of God, he is deemed righteous and is accepted on account of his righteousness; for as iniquity is abominable to God, so neither can the sinner find grace in his sight, so far as he is and so long as he is regarded as a sinner. Hence, whatever sin is, there also are the wrath and vengeance of God. He, on the

¹ Ralph Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, 124.

² T. H. L. Parker, *Calvin. An Introduction to His Thought*, Geoffrey Chapman, 1995, 95-97.

³ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, 3.9.2.

other hand, is justified who is regarded not as a sinner, but as righteous, and as such stands acquitted in the judgment-seat of God, where all sinners are condemned.⁴

God is righteous in pronouncing the sinner righteous, because the basis for man's righteousness is the righteousness of Christ. The righteousness of Christ is imputed to man; accordingly, God can rightly decide to consider the sinner righteous on the basis of the righteousness of Christ. Thus, the sinner appears before God not as a sinner, but as righteous. The imputed righteousness of Christ becomes effective when man grasps it by faith. It is by faith alone that justification is appropriated by man, in order to be effective for him. Faith is not a good work, because it does not direct man towards his good deeds, but towards Christ and his righteousness, which is the very essence of justification.⁵ Justification is essentially an act of God, who manifests his divine sovereignty through it.

Some stages in this act of God may be discerned. Firstly, God accepts us; secondly, God receives us into his grace; thirdly, God regards us as righteous. The initiative of justification belongs entirely to God and is worked out by God. In this act of justification, man is not God's fellow-worker. For Calvin, faith is the means whereby we are justified, without the deeds of the law. Faith, however, must work through love and it is only because of this quality of love that faith has the power to justify. The love of faith is the fountain and ultimate source of all good works. Faith is justifying because it brings us into communication with the righteousness of Christ and with Christ himself.⁶ Faith is God's gift; it is not the work of man. Furthermore, faith is the enlightenment of the Holy Spirit, which illuminates our minds and confirms our hearts into an inner conviction. According to his inner conviction, God's truth is essentially sure and he will offer us everything he had promised he would do by the Holy Spirit. By faith, the assurance of divine truth is established in our hearts, until the Day of the Lord. Thus, faith becomes a seal, which testifies to our spirit that God is our Father and we are his children.⁷ In Calvin's theology, faith should be a reminder of the fact that, when we are justified, we do not become intrinsically just. Faith justifies only to the extent that it is an instrument by which we obtain freely the righteousness of Christ, not because it merits righteousness for us by its own merits.⁸ However, it is very important to mention that faith will always result in obedience, because the believer will want to be conformed to the obedience of Christ.⁹

Calvin describes justification using the concept of acceptance. Justification is not by acceptance; justification is acceptance. Acceptance, however, is the opposite of rejection. God rejects everybody and everything which is in opposition to him, but accepts all that is according to his goodwill. The concept of acceptance receives its full meaning when connected to the phrase *sola gratia*, by grace alone. Grace is the core of acceptance and the very reality that makes justification virtually and actually

⁴ Calvin, *Institutes*, 3.9.2.

⁵ Calvin, *Institutes*, 3.9.2.

⁶ Calvin, *Institutes*, 3.9.2.

⁷ John Hasselink, *Calvin's First Catechism: a Commentary*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1997, 18.

⁸ Ralph Hancock, *Calvin and the Foundations of Modern Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, 128. See also Hasselink, *Calvin's First Catechism*, 19.

⁹ Calvin, *Institutes*, 3.9.23.

possible.¹⁰ Justification is also the imputation of Christ's righteousness. In order to explain this definition, two concepts must be explained. Firstly, the concept of imputation. Semantically, imputation means to reckon to someone something that had not been his previously or intrinsically. Secondly, the concept of righteousness. True and justifying righteousness is only of one kind and this belongs to Christ. Only Christ has the proper righteousness, which is capable of offering satisfaction to God. By imputation, this righteousness is given to man.¹¹ Likewise, when man is justified, he is truly joined with Christ in a perfect union. Christ dwells within our hearts, by what Calvin calls a "mystical union", because Christ wants to make us one with him: I acknowledge that we are devoid of this incomparable gift (the righteousness of which God makes us partakers in the eternal righteousness of the eternal God) until Christ becomes ours. Therefore, to that union of the head and members, the residence of Christ in our hearts, in fine, the mystical union, we assign the highest rank, Christ when he becomes ours making us partners with him in the gifts which he has endued. Hence we do not view him as at a distance and without us, but as we have put him on and been engrafted into his body, he deigns to make us one with himself and, therefore, we glory in having a fellowship of righteousness with him.¹²

In Calvin's theology of justification, a key concept is that of incorporation in Christ (*insitio in Christum*). The believer is grafted into Christ, so that the *justitia Christi*, which is the foundation of justification, should be approached as if it belonged to man. Calvin uses this particular approach only within the context of the intimate personal relationship between Christ and the believer. The incorporation of the believer in Christ has two consequences: justification and sanctification, which are distinct and inseparable. Both justification and sanctification are aspects of the new life of the believer, which is in permanent connection to Christ. In this respect, justification and the subsequent sanctification are the two most important benefits of Christ (*beneficia Christi*).¹³ In justification, the believer does not only receive the righteousness of Christ, but Christ himself as a living and real presence in his life.¹⁴

Another two aspects of Calvin's soteriology are election and effectual calling. It is important to notice that, in Calvin, justification has priority over election and effectual calling. Briefly, in Calvin, election of God is secret and manifested by effectual calling.¹⁵ The nature of the effectual calling consists in the preaching of the Word of God and, even more importantly, the illumination of the Holy Spirit.¹⁶ Both election and effectual calling are based on the free mercy of God. The effectual calling of the elect does not depend on free will, because there is no such thing as free will in a body affected by sin, or in faith either. Election is founded only on the mercy of God, not on aspects pertaining to humanity, like will or faith.¹⁷ The elect are kept by God in a continuous state of protection.

¹⁰ Parker, *Calvin*, 98.

¹¹ We are not just in ourselves, but the righteousness of Christ is communicated to us by imputation, so that our sins are totally remitted and we are consequently reconciled with God. Parker, *Calvin*, 99. See also Calvin, *Institutes*, 3.9.2.

¹² Calvin, *Institutes*, 3.9.2. See also Hancock, *Calvin*, 126.

¹³ McGrath, *Justitia Dei*, 37.

¹⁴ Hancock, *Calvin*, 128. Calvin, *Institutes*, 3.9.2.

¹⁵ Calvin, *Institutes*, 3.24.1.

¹⁶ Calvin, *Institutes*, 3.24.2.

¹⁷ Calvin, *Institutes*, 3.24.3.

Sin does not have dominion over them because God is calling them effectually, and they are able to grasp or apprehend Christ by faith as a result. The state of perseverance, given to the elect, is protected by Christ himself, whom Calvin calls “the guardian of the elect.”¹⁸ Both election and effectual calling are part of God’s secret plan of salvation, and they cannot be penetrated by human wisdom. So, should they be granted to anyone, this is a proof of God’s grace. From this perspective, the beginning and the end of salvation is God’s effectual calling of the elect, or, in other words, the infinite and mysterious grace of God. What man can know about election and effectual calling is revealed in Christ, the foundation of election and effectual calling.¹⁹ Faith in Christ provides us with the assurance of election. We cannot investigate the mystery of God’s salvation in election, and effectual calling but Christ can, so he is the “faithful interpreter of the eternal counsel in regard to our salvation.”²⁰ Calvin also speaks about the reprobate, and the only certain idea about them is that God blinds them. If God acts toward election to life, it is logically necessary that he also act toward election to condemnation. However, though towards election to life, God acts by means of effectual calling, in respect to election to condemnation, God is somehow acting against the sins of the reprobate.²¹ Accordingly, election to life and effectual calling are by grace, while election to condemnation is, in a way, a punishment for sin.

The last problem in Calvin’s soteriology is the salvation of some Catholics. According to Calvin, one could argue in favour of the salvation of some Catholics due to the fact that the Catholic Church is still a Church of Christ in spite of its errors. According to Calvin, faith in Christ is the foundation of true religion. This, however, was kept by God in the Catholic Church on the basis of his covenant. The essence of the covenant is, in Calvin’s view, “the certainty and constancy of the divine goodness.” Actually, these were kept in the Catholic Church by the providence of God, not by the faithfulness of the Catholics. So, the Catholic Church is a true Church because of God’s mercy and providence, manifested in the election and effectual calling of at least some of the Catholics. Calvin does not say this explicitly. However, in accordance with his doctrine of election and effectual calling, if the Catholic Church is still a true Church, it means that at least some of its believers were truly saved. This means that they were elected and called effectually. Nevertheless, what Calvin does say explicitly is that “God wondrously preserves some remains of his people.”²²

The Doctrine of Justification in the Theology of Theodore Beza

The doctrine of justification in the theology of Beza is important, but not of primary interest. Beza speaks of justification, but he assumes it as an already clarified doctrine and places it within the broader context of predestination. The most important aspect of Beza’s soteriology is the way predestination works within his entire theological system. A proper assessment of predestination will lead to a sound evaluation of the role and value of justification. It is, moreover, important to work from the beginning of the doctrine of predestination in general then to take into account that Beza works with a soteriological dichotomy in his doctrine of predestination. In other

¹⁸ Calvin, *Institutes*, 3.24.4.

¹⁹ Calvin, *Institutes*, 3.24.5.

²⁰ Calvin, *Institutes*, 3.24.5.

²¹ Calvin, *Institutes*, 3.24.12.

²² Calvin, *Institutes*, 4.2.11, and *Institutes*, 4.2.12.

words, Beza mentions first the eternal decree of God and second the execution of the decree of God. Beza articulates his view of justification within the second part of his doctrine of predestination, namely when he evaluates the execution of God's decree. So, unlike Calvin, who discusses justification before election and effectual calling, Beza affirms the priority of election and effectual calling over justification.

Beza begins his definition of predestination by stating that the judgments of God cannot be comprehended by men. Likewise, God's ways and will are equally hidden and unfathomable to human investigation. Nevertheless, God has a fixed and unchangeable purpose of his will, according to which he established within himself to lay the foundation of creation for his eternal glory. God created two mutually exclusive types of humanity. The first type of humans is that whom God elected in order to be partakers of his glory, through his mercy. These are predestined to salvation. The second type of humans was created and ordained to damnation, so that God should be glorified, by displaying his wrath and power. These are predestined to damnation.²³ Predestination to eternal life is the main source of salvation for the children of God. It is important to notice that predestination is not grounded on God's foreknowledge of their faith and good works.²⁴ Predestination is grounded on the benevolent attitude of God, manifested to elect humanity. The benevolent attitude of God is the source of election, faith and good works. At this point, Beza introduces his dichotomy. Thus, the primary cause of predestination is the goodwill or the benevolent attitude of God. The secondary cause of predestination is faith and the calling of the Gospel.²⁵

Broadly speaking, predestination is God's ordinance, whereby he determined men either to salvation or to damnation, with particular reference to the finality of the ordinance itself. Beza offers a definition of predestination in his *Quaestiones*. Thus, predestination is: God's eternal and unchangeable ordinance, which came before all of the causes of salvation and damnation, and by which God has determined to glorify himself, in some men by saving them through his simple grace in Christ and in other men by damning them through his rightful justice in Adam and in themselves.²⁶

According to this definition, it is clear that salvation is not by good works. Salvation is not the result of good works, but is founded on the grace of God, which has been activated by his hidden and mysterious will. Good works can be expected to characterize the life of the elect, but their election was not based on God's foreknowledge of their good works. This would have meant that salvation is by foreseen good works, but nevertheless good works, which is contrary to the Gospel that preaches salvation by faith alone.²⁷ The life of the elect should not and will not collapse permanently into a sinful behaviour, because only the elect repent and perform good works. Honour, love and fear of the Lord, which should characterize the life of the elect, are always prerequisite to a proper understanding of God's purpose. Election is the act of God that most clearly demonstrates his mercy towards humanity. The justice of God is obvious in election, because God punished with uttermost severity all the sins of the elect in the person of his son, Jesus Christ. Although the decree of election is chronologically prior to justification and sanctification, the

²³ John S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1975, 86.

²⁴ Bray, *Theodore Beza's*, 86.

²⁵ Bray, *Theodore Beza's*, 86.

²⁶ Theodore Beza, *Questiones*, 116, trans. in Bray, *Theodore Beza's*, 86.

²⁷ Bray, *Theodore Beza's Doctrine*, 87-88.

reception of the elect in heavenly glory is accorded only after justification and sanctification. In his great mercy, God decided to elect some people in his Son, by calling, justifying and glorifying them. This becomes effective by faith, which was given by grace. The reprobate should not complain because God chose to elect some, but they should rather marvel at God's great mercy. Moreover, God does not hate the damned; he only hates sin. The reprobate are not appointed to damnation, but to *just* damnation. It is only God who ordains that anyone should be damned, but in the same time, no one is damned except those who have in themselves the causes of damnation. The reprobate are condemned because of their sin. In Beza's opinion, the very conscience of the reprobate condemns them and this shows the justice of God:

There are secondary causes ordained for the execution of the eternal plan. Therefore, a reason can be adduced why and how we are elect: namely that God – for the sake of his immense love, as he sees us in his Christ, to whom he decided to give us before times eternal – could not help loving us, so that we might be righteous and holy to him. But on the other hand, if one asks why he reprobated some, I shall respond that the cause must be sought in themselves. For they themselves persist in corruption and iniquity, which deserve the just hatred of God; and therefore such men are rightly rejected and repudiated by God. Finally, if one asks about the ultimate execution of election and reprobation – that is forgiveness of sins and condemnation – the obvious causes can be given: justification in the elect and their sanctification by faith in Christ, who has been imputed to them; but iniquity in the reprobate and the impurity that flows forth from corruption but not from creation.²⁸

Justification is part of God's execution of the decree of election, which is revealed to humanity, unlike the decree of election itself, which is known only to God.²⁹ The very essence of the execution of God's decree of election is the love, grace and mercy of God, manifested in Christ's life, death and resurrection, which is the material cause of salvation.³⁰ The sacrifice of Christ had the finality to reconcile us with God and is imputed to us for the forgiveness of our sins. In addition, the sacrifice of Christ is the foundation of justification. Thus justification consists of the forgiveness of sins, which is effected by the imputation of Christ's sacrifice. Justification is the means by which God reconciles us to himself. For Beza, in order to have salvation, it is absolutely necessary to know God not only as God, but also as our Father in Christ. The knowledge of God is possible by faith. The effectiveness of faith for the proper knowledge of God is given by God's calling, realized through nature, conscience and law. Nevertheless, effectual calling comes only through the preaching of the Gospel. In a certain way, all men are called through the Gospel, but the message of the Gospel makes sense only to the elect. Only the elect experience effectual calling, by which God gives them the Holy Spirit, so that they could respond positively to the preaching of the Gospel in faith.³¹ Faith is not only an intellectual assent whereby we acknowledge the nature of God, but it rather presupposes that we should yield ourselves to God and fully accept the nature

²⁸ Theodore Beza, *Letter to John Calvin, the 29th of July 1555*, in Philip C. Holtrop, *The Bolsec Controversy on Predestination from 1551 to 1555. The Statements of Jerome Bolsec and the Responses of John Calvin, Theodore Beza and Other Reformed Theologians*, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1993, vol. I, 739.

²⁹ For more details, see Bray, *Theodore Beza's*, 90-92.

³⁰ Tadataka Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza: the Reform of the True Church*, Genève, Librairie Droz, 1978, 147.

³¹ Maruyama, *The Ecclesiology*, 146.

of our salvation in Christ, which applies to us individually.³² Faith is a gift of God, which is only given to the elect for their justification, and it should be directed towards Christ.³³ Faith in Christ is the decisive feature of election and it leads to justification.³⁴

Conclusion

Classical Reformed theology begins its discussion on justification from the concept of regeneration as a proof that justification should be evaluated from the perspective of its outcome in good works. Thus, in Calvin and Beza, justification resides in the work of Christ and is totally dependent on God and his grace. The content of justification is threefold: the absolution from the guilt of sin, the declaration of righteousness and the imputation of Christ's righteousness to the sinner who believes. Thus, faith is always directed towards Christ. Faith leads to the believer's identification with Christ. By faith, the believer is incorporated himself in Christ. Justification must be understood from the perspective of predestination, which is the proof of God's sovereignty. In the same time, predestination is the result of God's will and purpose, which are hidden to human investigation. Predestination was effected by God for his own glory and consists in two basic aspects: predestination to eternal glory and predestination to eternal condemnation. Regardless whether is to eternal glory or eternal condemnation, predestination is grounded on the benevolence of God towards humanity, not on his foreknowledge. Thus, the grace of God becomes synonym for predestination. God's predestination is practically applied in election, which leads to justification and sanctification. Only the elect receive justification, which is the forgiveness of sins, the imputation of Christ's sacrifice and the proper knowledge of God through faith. Justification must always be personally applied by the elect believers through faith as a proof of their election to eternal glory. A distinction must be made between the *ordo salutis* in Calvin and in Beza. Thus, for Calvin, justification is first then follows election and effectual calling, while in Beza, election and effectual calling precede justification.

³² Bray, *Theodore Beza's*, 104-105.

³³ Bray, *Theodore Beza's*, 92.

³⁴ Bray, *Theodore Beza's*, 105. For more details on the theology of Beza, see, for instance, McGrath, *Justitia Dei*; Henry Baird, *Theodore Beza: Counsellor of the French Reformation 1519-1605*, New York, 1899

“CONȘTIINȚA MORALĂ” ÎN VIZIUNEA CONCILIULUI ECUMENIC VATICAN II

VIRGIL CREȚU

RIASSUNTO. COSCIENZA MORALE NELLA VISIONE DELL'CONCILIO ECUMENICO VATICANO II. Quando si parla di un "contributo" del Concilio Vaticano II, si parla di una scelta determinante: teologia della coscienza. Teologia morale, disciplina genuinamente teologica, deve approdare al tema della coscienza in chiave teologica, eliminando già in partenza qualsiasi riduzionismo di visuale nel senso di un moralismo dimentico della sua base religiosa, occorre ritrovare un approccio marcatamente cristiano al fenomeno universale della coscienza. Ha luogo una svolta di pensiero. Si prendono le distanze da una manualistica che riduce la coscienza ad un'istanza di controllo del singolo atto morale in vista della sua sintonia o del suo contrasto con una corrispettiva norma di comportamento. La forma concettuale si distingue per il suo respiro teologico in quanto connette la questione di Dio con quella morale, ambedue sono un tutt'uno. Coscienza va descritta come luogo privilegiato in cui Dio attende l'uomo. La volontà normativa di Dio è nello stesso tempo una volontà salvifica. La verità morale va intesa in termini di una verità di salvezza, ecco il suo significato profondo in prospettiva cristiana. E' nella coscienza che l'uomo coglie la realtà salvifica di Dio e facendo così apporta e conferisce una prospettiva dominante, una specie di chiave ermeneutica, alla realtà intramondana. Coscienza va intesa in veste di una consapevolezza impegnata, è aperta alla co-presenza operativa di Dio nell'uomo e così luogo privilegiato della trascendenza immanente di Dio. E' nella coscienza in senso di questa sintesi vissuta che si decide la sorte eterna dell'uomo.

Conciliul ecumenic Vatican II, așa cum a fost de multe ori evidențiat, a încercat să interpreteze semnele timpului și să găsească răspuns la întrebările care apar în viața omului contemporan. Un loc deosebit între acestea îl ocupă interesul și întrebarea despre Dumnezeu. Se naște întrebarea dacă într-o societate secularizată și autosuficientă, care creează și favorizează adevărate structuri ale păcatului, în numeroase aspecte de-a dreptul triviale, este posibil, și cum anume, să se vorbească într-un mod responsabil și convingător despre Dumnezeu ca factor determinant al întregii realități, care apare clar și convingător în teologia morală ca și temelie ontologică a obligativității morale?

Magisterul bisericii folosește în mod curent în limbajul său oficial expresia "planul" sau "proiectul" lui Dumnezeu cu omul. Care este însă imaginea despre Dumnezeu în momentul în care este prezentă sfera moralității? Imperativul etic nu este oare evident și obligant în el însuși, sau este necesar să recurgem la Dumnezeu întrucât Creator 'exterior' al lumii care a creat toate lucrurile și orânduirile, fiind astfel Domn al istoriei? Și dacă admitem existența lui Dumnezeu, ce înseamnă, ce înțelegem când îl numim Supremul Legislator? În ce sens imperativul etic poate fi gândit ca o exigență a lui Dumnezeu în confruntarea cu omul, fără ca acest lucru să fie pus în dauna onestității intelectuale a individului?

Vorbind în acești termeni, nu este probabil și proxim pericolul de a opri, în domeniul moral, efortul reflecției, delegând unei autorități transcendente povara unui comportament responsabil? Sunt numai câteva dintre întrebările care vin puse de mulți dintre contemporanii noștri și care trebuiesc luate în considerare întrucât reflectă comprehensiunea pe care o au despre ei înșiși. În mod deosebit teologia, și în mod special teologia morală, nu poate face mai puțin decât să primească și să accepte toate aceste întrebări, să-și orienteze argumentațiile în spațiul circumscris de acestea, altfel declamă în gol, negăsind destinatarii reflecțiilor sale, "riscând astfel să piardă contactul cu realitatea și condamnându-se în fond la un discurs derizoriu și ridicol, lipsit de orice însemnătate"¹.

Apelul la propria conștiință în gândirea multor contemporani ocupă un loc important, conștiința reprezentând demnitatea persoanei precum și responsabilitatea proprie comportamentului moral. Realitate importantă, tocmai în contextul unei societăți pluraliste și tolerante care are înscrisă în programa sa oficială datoria respectului activ față de cei care au o conștiință diferită, sau chiar opusă lor².

Pentru faptul că în zilele noastre cu toții cred că știu și înțeleg conceptul de conștiință *morală*, Conciliul ecumenic Vatican II, a găsit de cuviință să emită o declarație fundamentală, ținând prezentă acea legătură constantă și originară dintre Dumnezeu și morală (etică)³, stimulând și încurajând în același timp cercetarea și studiul biblic și patristic. De aceea, se afirmă că: "În adâncul conștiinței, omul descoperă o lege pe care nu și-o dă el însuși, dar căreia trebuie să i se supună și al cărei glas, chemându-l neîncetat să iubească și să facă binele și să evite răul, răsună la momentul potrivit la urechea inimii. (...) Căci omul are în inimă o lege scrisă de Dumnezeu. (...) Conștiința este nucleul cel mai tainic și sanctuarul omului, unde omul se află singur cu Dumnezeu, al cărui glas îi răsună în străfunduri"⁴.

Astfel conștiința apare în ochii părinților conciliari ca locul ermeneutic privilegiat în care se descoperă proiectul lui Dumnezeu cu creația Sa – omul, locul cel mai sacru și intim al individului, centrul cel mai ascuns în care își au originea toate deciziile morale⁵. Prin aceasta se presupune în mod tacit (se subînțelege) că în om există o nemijlocită și adevărată conștiință a lui Dumnezeu, un fel de contemplație spirituală (*geistige Anschauung*) care depășește orice fel de experiență empirică (*empirische Anschauung*).

¹ Klaus Demmer, *Interpretare e agire. Fondamenti della morale cristiana*, Cinisello Balsamo 1989, p. 35-73; Idem, *Coscienza e norma morale*, in *Fondazione e interpretazione della norma*, a cura di A. Rigobello, Brescia, 1986, p. 13-50.

² Josef Fuchs, *Coscienza etica e società pluralistica*, in Idem, *Il verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato, 1989, p. 187-212; Mai cu seamă Bernard Lonergan a indicat diferența pentru morală între o auto-comprehensiune *clasicistică* care surprinde omul în diferitele sale componente ca și realități create în timp într-o manieră statică, fixate într-un mod definitiv, în consecință comportamentul trebuie conformat la acestea; și o auto-comprehensiune *storică* care în mod contrar vede datoria omului în autonomia sa umană, dată de Dumnezeu, și ca atare prin intermediul rațiunii umane trebuie să-și construiască în prezent viitorul, să-l realizeze astfel într-un mod coerent.

³ Având în vedere comprehensiunea actuală și uzul curent în teologia occidentală, vom folosi de acum înainte termenii etic și moral ca sinonime, cunoscut fiind faptul că până nu de mult morală era considerată etica teologică, iar prin etică se înțelegea reflecția filozofică a comportamentului uman.

⁴ Conciliul ecumenic Vatican II, din *Demnitatea conștiinței morale*, în *Constituția Gaudium et Spes*.

⁵ Pio XII, *Radiomessaggio*, sulla formazione della retta coscienza nei giovani, 23 marzo 1952: AAS 44, 1952 p. 271

Conștiința – termen și semnificație

În limba greacă "*syn-eidesis*" sau în latină "*con-scientia*" indică o cunoaștere umană, dar o cunoaștere strict particulară în sine, nu numai individuală, ci mai degrabă intersubiectivă sau interpersonală. Prefixul "*cum*" indică o cunoaștere a "eului" împreună cu acel "tu", altul, pentru că potrivit definiției Sfântului Toma de Aquino: "*Coscienza dicitur cum alio scientia*"⁶. Chiar dacă de-a lungul timpului interpretările au avut nuanțe diferite, în tradiția bisericii "*cum-scientia*" a fost interpretată ca o "cunoaștere umană cu și prin Dumnezeu"⁷. Însă adevărul prefixului "*cum*" în această cunoaștere a conștiinței nu se evidențiază în sine ca legătură interpersonală, nici ca o chemare Divină, nici ca voce Divină sau centrul cel mai intim al persoanei unde ego-ul dialoghează cu Dumnezeu. Tocmai pentru că aceste „scurtături” au caracterul unor afirmații făcute în grabă, de multe ori superficiale sau retorice, din punct de vedere teologic sunt insuficient argumentate și pot conduce la un fundamentalism creștin. Este necesar un drum lung pentru a clarifica modul în care acest "*cum*" conține în el o dimensiune teologică și morală de mare importanță în descoperirea misterului conștiinței, care se dezvăluie iubitorului de adevăr în mod progresiv. În conștiință vin adunate, cu o certitudine infailibilă primele principii de morală, care se sustrag unei păreri arbitrare, prin urmare vin recunoscute ca fiind originare din Dumnezeu⁸.

Trebuie să facem de la început, dată fiind tema specifică, distincția cuvenită între conștiința *morală* și cea *psihologică*. Semnificația psihologică este în fond o cunoaștere psihologică a unei valori sau al unui fapt cunoscut și perceput ca atare. Ea se exprimă simplu prin: "sunt conștient de ceea ce s-a întâmplat, am văzut, am ascultat, am atins, etc.". Vorbim deci de o cunoaștere personală în care subiectul este pur și simplu conștient, cunoaște valorile, faptele, face proiecte și ia hotărâri etice valutare, dar este o cunoaștere spre deosebire de cea morală care nu obligă din "interior" și prin urmare nu ne face "responsabili". În fața acestui mod de cunoaștere persoana poate rămâne indiferentă.

Cu totul alta este semnificația morală, care înseamnă *cunoaștere* morală când într-o valoare sau fapt recunoaștem și discernem acea calitate inerentă care se cheamă "valoare morală" (drept-nedrept, bun-rău) și care angajează obligatoriu voința și libertatea într-o responsabilitate personală: eul percepe raportul cu norma binelui moral, nu numai cu binele pre-moral. Alegerea care urmează, conotează moral întreaga persoană. Nu se mai vorbește numai despre o persoană conștientă, care doar cunoaște și știe, ci care își pune în joc prin decizie-faptă întreaga personalitate și responsabilitate⁹. Diferența dintre cele două tipuri de cunoaștere este și trebuie să fie foarte clară. Dacă în primul caz persoana poate rămâne pasivă și indiferentă în fața a ceea ce cunoaște, în al doilea caz ea se implică în totalitate, astfel printr-o decizie liberă, refuz sau acceptare, se pune într-o vitală considerație de sine.

⁶ „Conștiința înseamnă știința cu altul”; *Summa Theologiae* I, 79, 13.

⁷ Stockle B., (dir.a), *Dizionario di etica cristiana*, Assisi, 1978.

⁸ Capone D., *La Teologia della Coscienza Morale e dopo il Concilio*, în *Studia Moralia*, 24, 1986, p. 221-249; Clémence J., *Le mystère de la conscience à la lumière de Vatican II*, în *Nouvelle Revue Théologique*, 94, 1972, p. 65-94.

⁹ Aubert, J. M., *Coscienza e legge*, în *Iniziazione alla pratica di teologia*, red. B. Lauret-F. Refoulé, IV, Morale, Brescia, 1986, p. 205-250.

Se înțelege astfel mai bine de ce această alegere terminologică a Conciliului nu a fost întâmplătoare, ci este rezultatul muncii teologice preliminare, care era îndreptată în acel timp înspre o teologie morală cât mai conformă cu Sfânta Scriptură. Prin acest studiu s-a putut evidenția că originar, conceptul de conștiință (*syneidesis*) apare într-un prim moment numai în literatura sapiențială, provenind deci din gândirea elenistă. În scrierile anterioare Vechiului Testament apare cuvântul <inimă> (*leb*), care reprezintă acea interioritate care îl poartă pe israelitul pios la confruntarea cu judecata "cea adevărată" a lui Dumnezeu în ce privește acțiunile sale: singur Dumnezeu cercetează inima și străfundul omului, nimeni nu se poate sustrage privirii Sale, iar ochilor Săi le este cunoscut fiecare gând și aspirație¹⁰. În această comprehensiune sunt cuprinse, și constau, valoarea și demnitatea omului: a fi judecați de Dumnezeu și a trăi în conformitate cu propria conștiință. Această cunoștință-conștiință este de o mare importanță în dezvoltarea istoriei spiritului, gândindu-ne la faptul că până în prezent, în toată istoria omenirii, rămâne reflecția cea mai penetrantă.

Noul Testament reia limbajul elenistic (*syneidesis*) dar îl utilizează cu semnificații diferite. Conștiința indică uneori capacitatea de a forma o judecată morală ce caracterizează orice om, credincios sau nu (Romani 2,14), câteodată primește înțelesul de "curte" a judecății interioare sau de "martor" interior și punct de referință al lui Dumnezeu în același timp, prezentate simultan într-o manieră implicită sau chiar explicită¹¹.

Sfântul Toma de Aquino vorbind despre raportul dintre voința lui Dumnezeu și rațiunea umană, cu referință la ceea ce numim *lege naturală*, ne spune: "Dumnezeu se îngrijește de oameni diferit față de alte ființe care nu sunt persoane: nu <din exterior>, prin intermediul legilor de natură fizică, ci <din interior>, prin intermediul rațiunii care cunoscând cu lumina naturală legea eternă Divină, este prin acest fapt în măsură să arate omului direcția potrivită în care să acționeze liber. În acest fel Dumnezeu cheamă omul să participe la providența Sa, voind astfel prin intermediul omului, mai precis prin intermediul grijii sale raționale și responsabile, să conducă lumea: nu numai lumea naturală, dar și cea a persoanelor umane"¹².

Dumnezeu este astfel prezent în *conștiința morală* a persoanei umane, care se distinge prin propria capacitate și competență de a putea ajunge la *adevărul moral*¹³, în măsura în care persoana rămâne deschisă în interioritatea sa transcendenței Divine. Tocmai această aventură a spiritului uman în descoperirea adevărului moral stă la baza textului emblematic al Constituției *Gaudium et Spes* 16.

Intenția lucrării de față nu este de a prezenta toate concepțiile contemporane asupra conștiinței, lucru de altfel imposibil având în vedere multitudinea și diversitatea pozițiilor, câte concepții și valori recunoscute - atâtea conștiințe, ci de a analiza acea conștiință *morală* prezentă în viziunea părinților conciliari.

De asemenea este momentul oportun de a evidenția câteva din întrebările de fond, care au purtat înainte dezbaterile conciliului și care, convergent, ținesc spre esența problemei. Se pune întrebarea: care este problema axiologică de

¹⁰ Fac. 3,7-11; 4,10-12; Deut. 30,14; Ier. 31,31.

¹¹ Rom. 14,23; I Cor 8,7; Tit 1,15; Ivan Fucek, *Dio e l'uomo nella coscienza. Verità-norma-libertà*, Roma, 1991

¹² *Summa Theologiae.*, I:II, q.93, aa.1e2; q, 90, a. 4 ad 1.

¹³ S. Tommaso d'Aquino, prima parte de la *Summa Theologiae*.

fond apărută cu prilejul discuțiilor în jurul interpretării fenomenului "conștiința morală"? În jurul sau în privința autorealizării eului uman ca subiect moral? Problemă profundă care a divizat teologii în două poziții. Primii, pun accentul prioritar pe întrebarea: cine sunt eu și ce trebuie să fac? Ceilalți, dau prioritate și pun accentul pe rezolvarea problemei: cine sunt eu și cine trebuie să fiu?¹⁴. În consecință unii vorbesc de conștiința morală ca "judecată" și "facultate", urmând astfel numeroasele scrieri scolastice, neoscolastice și postscolastice. Alții în schimb vorbesc despre conștiința morală în sens de "conștiință fundamentală" și "conștiință situațională", orientați spre o bibliotecă recentă, mai precis spre cea apărută în ultimii 25 de ani după Conciliul Vatican II. Protagonistii din primul curent punctează pe obiectivitatea realității cu întrebarea: ce sunt eu și ce trebuie să fac? Cei din al doilea curent în schimb pun accentul pe subiectivitatea realității interne a eului personal cu întrebarea: cine sunt eu și cine trebuie să fiu?

Conciliul ecumenic Vatican II vorbește despre conștiință în diverse documente, pune în relief în special perspectiva personalistică. Astfel, este pusă în relief: demnitatea conștiinței în *Gaudium et Spes* 16, 14, 26; libertatea conștiinței, în comparație mai ales cu libertatea religioasă în *Dignitatis Humanae* 2; conștiința ca normă în *Apostolicam Actuositatem* 5, *Dignitatis Humanae* 3 și 11; formarea conștiinței în *Dignitatis Humanae* 14, etc.,. Departate de orice subiectivism și relativism moral Conciliul a subliniat în *Dignitatis Humanae* 11, obligația fiecărei persoane de a "asculta" de propria conștiință.

Pentru a înțelege "fenomenul conștiința", Conciliul folosește trei texte faimoase din epistolele Sfântului Apostol Pavel (Rom 14, 1-25; I Cor 8,9-13; 10,23-33), în care apostolul rezolvă acel dificil și obositor "caz de conștiință" al primilor creștini: a mânca sau nu din carnea oferită idolilor. Astfel unii, cei tari, știau că idolii nu există, în consecință mâncarea jertfită idolilor nu contaminează. Alții, cei slabi, erau convinși că mâncând din cele jertfite idolilor s-ar fi întors la idolatria abandonată prin botez.

Răspunsul apostolului se bazează pe două principii etice, care reprezintă paradigma valabilă pentru orice timp și situație. Primul principiu este *știința*, sau adevărata cunoaștere – *gnosis* care ne învață: idolii nu există, deci nu sunt în stare, în sine, să producă o contaminare. Celălalt principiu este *caritatea*, iubirea care ne obligă să luăm în considerare persoanele concrete și conștiința lor ce trebuie ajutată în evoluția spirituală. Mai mult, indiferent de convingerea personală, în contextul dat, Sfântul Pavel propune un criteriu etic absolut valid, niciodată pricină de scandal, întotdeauna edificator aproapelui. Creștinul nu trebuie să scandalizeze pe fratele său mai slab, ci în mod contrar, adevărata iubire a aproapelui ne cere să renunțăm la propria convingere. Deci, tot ce facem, să facem pentru mărirea lui Dumnezeu și folosul personal al aproapelui (I Cor 10,31-33).

Acea situație de la Corinteni, într-un fel sau altul, este o realitate prezentă și în zilele noastre. Cu toții, mai mult sau mai puțin explicit, fac aluzie la conștiință: părinții la copii, copiii la părinți, maștri cu discipolii, discipolii cu maștrii, politicienii, economiștii, ziariștii – unii în dispută cu alții, aproape întotdeauna

¹⁴ Fucks J., *Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik*, II: *Ethische Konkretisierungen*, Wien, 1989.

invocând argumentul conștiinței proprii sau al conștiinței colective. Este adevărat, valorile morale, chiar și cele mai importante, nu sunt percepute și recunoscute la fel, nici măcar de către creștini. În consecință, nu toți se comportă la fel chiar dacă apelează cu toții la propria conștiință morală.

Conștiința "morală"

Chiar dacă până acum am vorbit despre conștiință, este momentul de a vorbi într-un mod tematic despre conștiința <morală>. O distincție în ceea ce privește valoarea morală este cea dintre *conștiința de sine* și *conștiința morală*. În mod obișnuit se folosește termenul de conștiință pentru indicarea conștiinței de sine a unei persoane, înțelegând prin aceasta că este conștientă, responsabilă, poate da socoteală de ea și de realitatea în care trăiește și pe care o construiește.

Cu distincția dintre conștiința de sine și conștiința morală, vine indicată trecerea de la o cunoștință generală de sine, la cunoștința specifică izvorâtă din experiența morală, și care de fapt caracterizează persoana înțeleasă ca subiect etic, deoarece ea este "*unitate de cunoștință, libertate și responsabilitate*"¹⁵.

În acest context, încercăm să analizăm dimensiunea cunoașterii mai puțin ca știință tematică și explicită, ci mai degrabă în postura ei de *cunoștință*: se întâmplă uneori ca noi să reușim să facem un discurs explicit și să nu mai explicăm conceptul, dar în timp ce transpunem în viață un anumit comportament determinat, suntem conștienți atât de realizarea lui cât și de libertatea cu care îl realizăm. Această cunoștință-conștiință a noastră vine rechemată aici în cauză pentru a indica un anumit nivel de cunoaștere, care nu este tematică, sau nu de tot și în mod explicit tematizată. Cu toate acestea este o cunoaștere. Dar acest nivel de cunoaștere este absolut necesar pentru a se putea vorbi de *libertate și responsabilitate morală*.

Tocmai acest nivel de cunoaștere pe care îl avem despre noi și lume, a responsabilității, a valorilor, etc., este nivelul cunoștinței care ne este prezentă atunci când, după ce am făcut o acțiune nu mai pot spune: "nu am fost eu", sau "am fost eu dar fără să știu". Desigur, câteodată voi putea adăuga: "am fost eu, dar fără să-mi dau seama întru tot", totuși, odată ce mi-am asumat responsabilitatea unei acțiuni, chiar dacă am făcut-o cu o responsabilitate limitată, înseamnă să recunosc în acel act o anumită cunoaștere morală, chiar dacă nu sunt în măsură să specific în ce grad sau până la care punct. Nivelul cunoștinței poate diferenția măsura și gradul responsabilității, dar nu o poate exclude cu totul, cum ar fi în cazul unei inconștiențe totale.

Orice persoană care trăiește exercitându-și facultățile sale obișnuite în mod normal, din momentul în care se decide să actualizeze un anumit comportament, acționează în mod conștient, chiar dacă va avea diferite grade de cunoștință. Astfel într-o acțiune făcută "din viciu", se întâmplă ca în momentul

¹⁵ Fuchs J., *Il fenomeno della coscienza: orientamento soggettivo e orientamento oggettivo*, în Idem, *Il verbo si fa carne. Teologia morale*, Casale Monferrato, 1989, p. 187-212; Idem, *Responsabilità personale e norma morale*, Bologna, 1978; Capone D., *La teologia della coscienza morale nel concilio e dopo concilio*, în *StMor*, 24, 1986, p. 221-249

determinat în care este împlinită, nivelul cunoștinței actuale și explicite să fie minim, dar nu este mai puțin adevărat că, în mod conștient a fost creată acea obișnuință vicioasă și tot în mod conștient este confirmată. Tot astfel, dar în sens contrar, se întâmplă când cineva, prin forța unei obișnuințe bune, pozitive, comite o acțiune, o faptă bună "fără să-și dea seama", rămâne incontestabil adevărul că persoana în cauză și-a ales în mod conștient modalitatea prin care a dobândit acel obicei bun, virtuos, pe care noi continuăm să i-l atribuim nu numai ca virtute în general, dar și ca pe o actuală acțiune singulară bună. Așadar putem spune că, în virtutea "obișnuinței" care în mod explicit reduce "cunoștința-conștiința", persoana se află într-o stare de cunoștință obișnuită de fond, altfel nu s-ar putea vorbi într-un sens moral nici de virtuți, nici de vicii.

Libertatea este capacitatea de a alege, de a dispune de sine dispunând de ceva, adică decizând în concret, în mod real, asupra propriilor relații. Devine așadar evident că este implicată cunoștința de sine și cunoștința a ceea ce se alege. Fără acest nivel de cunoștință, libertatea nici n-ar putea exista. Când o persoană afirmă: "eu am făcut aceasta", nu are intenția să spună "mâinile mele au făcut acest lucru", ci "eu", adică persoana mea liberă și conștientă a făcut aceasta. Prin urmare calificarea morală a libertății este tocmai responsabilitatea. Este responsabilitatea care ne indică și ne dă capacitatea, exigența, de a fi chemați la răspundere, capacitatea și exigența de a acționa liberi, însă niciodată în mod arbitrar.

Responsabilitatea înțelegându-se astfel ca fiind exercițiul conștient al libertății, obținut în baza unui sens recunoscut și acceptat, în legătură cu valorile propuse și interpretate într-un context concret. Vorbim de o responsabilitate pe care o avem în fața unei persoane și pe care o avem în fața obiectivității lumii, întrucât în baza raportului dintre lucruri ne este mediată și responsabilitatea relațiilor cu aproapele, cu Dumnezeu.

Până acum am specificat ceea ce numim cunoaștere, libertate și responsabilitate referitor la ceea ce numim în general valoare morală. Conștiința de sine și conștiința morală însă, cuprind o mișcare psihică de bază, pe care suntem obișnuiți să o chemăm conștiință psihologică, identificabilă cu mișcarea spiritului. Fără acest dinamism al conștiinței psihologice nu se poate vorbi nici de conștiința de sine, nici de o conștiință morală. Cu toate acestea noi, în mod curent, nu identificăm nici pe una nici pe alta cu o simplă dinamică a conștiinței psihologice. În mod analog se întâmplă cu modul de percepție a unei persoane pe care nu o identificăm cu corpul său. În ambele cazuri, fie ca și conștiință de sine fie ca și conștiință morală, dinamica conștiinței psihologice mediază, desigur structural, cu alte cuvinte înainte ca unul să vrea sau să-și dea seama despre starea de fapt a conștiinței individuale precum și despre raportul său cu alte conștiințe.

Când avem de a face cu conștiința de sine și cu conștiința morală, avem prezentă întotdeauna o dinamică a conștiinței individuale care este o participare la conștiința colectivă. Mai precis spus: exercițiul conștiinței individuale nu este un lucru care se naște într-un individ și merge pe contul său, ci vine structural și gradual activată din relația lui cu alte conștiințe. Prin participarea la o conștiință colectivă, se înțelege că din acea realitate a raporturilor care se stabilesc între conștiințele cultural structurate, depinde aceeași dinamică și exercițiu al conștiinței individuale.

La rândul său, intrând în această dinamică a raportului, exercițiul conștiinței individuale chiar de la mișcarea psihică de bază contribuie la structurarea realității pe care o numim conștiință colectivă, și pe care o putem chema în alți termeni "cultură"¹⁶. Prin legătura cu conștiința colectivă nu afirmăm lipsa libertății, amintim doar că libertatea este întotdeauna situată, într-un anumit sens condiționată. Autonomia personală a conștiinței morale, și din acest punct de vedere, nu este autarhică, ci este o autonomie relativă, deci relaționată¹⁷. E important să dispunem de autonomia personală, deoarece prin conștiință, libertate și responsabilitate putem identifica subiectul personal care nu este altceva decât echivalentul conștiinței morale. În acest context nu vorbim de conștiință ca facultate a persoanei. Motivul este că ne aflăm în fața a ceea ce constituie realitatea fundamentală a persoanei umane, cu alte cuvinte capacitatea sa de a trăi în conștiință, adică liber, inteligent, responsabil. Ne găsim așadar în fața unității existențiale a persoanei.

Spunând *conștiință*, în sensul de subiect personal - conștient, liber și responsabil, înseamnă să subliniem specificitatea ființei umane, fără să negăm tot ce se poate spune despre ea ca subiect personal. Atunci când vorbim de conștiință morală, dorim să indicăm subiectul personal în unitatea sa de cunoștință, libertate și responsabilitate.

Dată fiind tema specifică, este necesar de clarificat ce anume înțelegem prin *conștiința religioasă*: termenul desemnând conștiința morală trăită în credință. Înseamnă o recunoaștere a sensului existenței noastre întemeiată pe întâlnirea cu Dumnezeu în Isus Christos, care altceva nu este decât fructul unei conștiințe morale trăită în credință. Din cauza aceasta conștiința religioasă este conștiința care se află în deplină unitate cu toate dimensiunile ei, în cunoștința deplină (suficientă) a raportului cu Dumnezeu, ca eveniment pe care se întemeiază orice raport sau discurs ce privește cunoștința, libertatea și responsabilitatea unei persoane. În mod normal noi vorbim de conștiința morală ca locul de comprehensiune și proiectare personală. Discursul asupra conștiinței se deschide când vrem să vorbim despre acea realitate, care este un înțelege-înțelegându-mă(te), apreciază-apreciându-mă(te), decide-decizându-mă, în care persoana își asumă propria responsabilitate.

Uzul frecvent de expresii ca "a decide în conștiință", mărturisește faptul că noi ne asumăm în mod obișnuit paternitatea deciziilor. Când se vorbește de valori, de termeni ai experienței morale, se vorbește de ceva care se realizează în conștiință, altfel nu se poate vorbi despre o experiență etică. Autoritatea peste care nu se poate trece, cea a judecății conștiinței are însă o condiție necesară: *sinceritatea* în căutarea *adevărului moral*. Prin judecata conștiinței se exprimă obligativitatea la binele colectiv care, întrucât este acel <Bine>, pretinde să fie recunoscut și primit.

¹⁶ Chiavacci E., *La coscienza morale nelle correnti culturali contemporanee*, în Idem, *Proposte morali tra l'antico e il nuovo*, (Quaderni di teologia morale, 5), Assisi, 1973, p. 16-32.

¹⁷ Bastianel S., *Autonomia e teonomia*, în Compagnoni F., Piana G., Privitera S., (editori), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Cinisello Balsamo (MI), 1990, p.70-82

Trebuie recunoscută o anumită creativitate a conștiinței în încercarea sa de a găsi modalitățile adecvate de realizare a binelui recunoscut, ceea ce nu înseamnă că ea ar fi creatoare sau patroană a ceea ce numim bine-rău sau valoare. Mai curând în ea se exprimă unitatea dintre libertate și responsabilitate în raportul lor la adevărul cunoscut. Devine astfel evident faptul că: "Exigența de a lua o decizie morală personală devine, în acest fel, exigența de a 'inventă' în propria conștiință acest proiect de auto-realizare, printr-o responsabilă valutare a instanțelor morale care provin de la realitatea lucrurilor, de la alții sau de la norme: rezultatul acestei cercetări va fi o autentică realizare personală și o autentică realizare a lumii, posibilă aici și acum; va fi un imperativ moral iar acest imperativ va fi asumat în intimitatea orizontului absolut al Dumnezeirii în Christos"¹⁸.

Cum este conștiința așa va fi comportamentul

Pentru a înțelege fenomenul conștiinței *morale*, scopul studiului de față, pentru exemplificare recurgem la câteva exemple. Ne place când o persoană pe care am ajutat-o cu generozitate, pentru o lungă perioadă, ne este recunoscătoare. Dar, mai târziu, mai mult decât recunoștința sa este experiența generozității care ne mulțumește în sufletul nostru pentru simplul motiv că am făcut binele, am făcut caritate, fără a aștepta minima recunoștință. Conștiința încuviințează actul de caritate, ne face mulțumiți, senini și disponibili la ideea de a-l repeta în viitor. Ea ne spune: "Ai făcut bine că ai săvârșit acest gest de caritate". Această judecată morală consecutivă reprezintă "verdictul" conștiinței proprii, vocea de care am ascultat. Dacă în schimb ai neglijat părintele bolnav, "verdictul" conștiinței personale este o mustrare descurajantă. În ambele cazuri, "verdictul" proclamat de conștiință rămâne pentru totdeauna, el nu se schimbă niciodată, nici măcar după o eventuală schimbare a modului de percepție, pentru că *factum infectum fieri nequit*.

Cardinalul Mario Nasalli Rocca descrie multe din experiențele sale cu prizonieri și condamnații la moarte în timpul celui de-al doilea război mondial, în cartea "Aproape de condamnații la moarte"(Vatican 1979). Povestește că odată, în timp ce se afla într-o închisoare, era însoțit de secretarul de la Vatican, Monseniorul Giovanni Battista Montini, viitorul papă Paolo VI. Mult timp după aceea, povestește Nasalli Rocca, am întâlnit pe străzile Romei o femeie care avea între 45-50 de ani. Femeia îl oprește și îi spune: "...părinte, nu mă recunoașteți, dar eu vă recunosc și îmi amintesc de predicile dumneavoastră", și îi spune de închisoarea cu pricina. Femeia îl întreabă: "nu știți nimic de preotul care era cu dumneavoastră? Ce mult mi-a plăcut cum predica, și în mod special am făcut o mărturisire atât de bună, cum nu am făcut niciodată. Începând din acel moment, am fost întotdeauna așa cum trebuie, acum sunt căsătorită și am patru copii. Dar, întreabă femeia, acel preot care mi-a salvat viața, ca mai face? Are o parohie undeva?" La care Nasilli Rocca îi răspunde: "da..., un pic mai mult, este chiar actualul Papă". Femeia, după un moment de puternică emoție exclamă: "dacă îl vedeți, săruțați-i amândouă picioarele din partea mea, el m-a salvat"¹⁹.

¹⁸ Bastianel S., *La coscienza*, în *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia, 1980, p. 208-209.

¹⁹ Este evident faptul că fiecare om, nu numai persoana consacrată, are obligația „bunului și milostivului”, samarinean față de aproapele, indiferent de apartenența sa religioasă.

Este exemplul unei sincere și prețioase mărturii, care învăluie toate cele trei personaje. Dar ceea ce ne interesează în mod special este acea pozitivitate, acea profundă reacție a conștiinței *sănătoase, adevărate, drepte și sigure* a femeii. Femeia atinsă în conștiință de vorbele tânărului preot Montini, de la acea mărturisire mișcătoare și sinceră s-a convertit și în mod definitiv și-a transformat viața: "...din acel moment am fost întotdeauna cum trebuie". Opțiunea sa fundamentală pentru o viață nouă, o viață creștină serioasă, adevărată, din acel moment nu a mai fost pusă în pericol. Mai mult, acel sens nobil de recunoștință izvorâtă din suflet nu se va șterge niciodată. Pentru cei preocupați de studiul teologiei, din acest tip de mărturii se poate vedea mai bine acel *exordiu kerigmatic* declarat al scopului unui studiu profund legat de conștiința morală.

Conștiința morală – locul de origine a normelor morale

Am vorbit de conștiința morală în mod particular ca locul de origine a normelor morale în sensul că, plecând de la conștiința morală în recunoașterea valorilor, în exercitarea rațiunii în înțelegerea acestor valori, ca realitate de comunicație interpersonală (conștiința–dialogul între conștiințe), conștiința morală este locul de origine, de angajare, de verificare, de transmitere a normelor morale, întrucât este locul de existență, percepție și realizare a raportului personal a ceea ce vine spus bine sau rău, a ceea ce promovează sau degradează un trai autentic uman, interpersonal.

În mod curent în limbajul teologic se face distincția între conștiința morală *fundamentală* și conștiința morală *actuală*. Întregul discurs este legat de dinamica psihică a conștiinței. Astfel prin conștiința morală fundamentală înțelegem că persoana ca atare este conștiința morală, pentru că termenul ne răspunde din punct de vedere al realizării persoanei, întrucât persoana conotează evenimentul cunoașterii, responsabilității și libertății. Conștiința fundamentală este în primul rând transcendentă și în consecință atematică.

Prin conștiința morală actuală înțelegem exercițiul "actual" al conștiinței morale, prezentă în actul cunoașterii, valutării, deciziei, etc. În ambele nivele de conștiință, fundamentală și actuală, față de normele morale conștiința nu este numai aplicativă. Conștiința morală însă nu este nici creativă față de norma morală, în sensul de sursă arbitrară de moralitate. Referitor la întregul discurs asupra normelor conștiința nu este numai *aplicativă*, eroare în care se cade foarte ușor când conștiința este văzută ca o facultate a persoanei, și nu este numai *creativă*²⁰. Conștiința nefiind nici servitoare dar nici stăpâna normelor care conduc și vehiculează valorile recunoscute, punctul de referință obligatoriu al conștiinței este legat de sens și obiectivitate, care implică procesul de formare-informare a propriei conștiințe ca responsabilitate, pentru ca într-un mod real acel <eu sunt conștiința> să se poată maturiza și actualiza într-o manieră corectă.

Intervine astfel necesitatea de a se îngriji de exercițiul corect al cunoașterii și al libertății. A avea grijă de formarea sănătoasă a propriei conștiințe înseamnă a avea grijă de a fi, ori deveni, unitate de cunoștință, libertate și responsabilitate. Acest lucru implică grija în fața unei informații corecte în ce privește realitatea

²⁰ Molinaro A., *Creatività e responsabilità della coscienza*, în Goffi T. (ed.), *Problemi e Prospettive di Teologia Morale*, Brescia, 1976, p.149-172.

obiectivă a valorilor care sunt implicate în comportamentul propriu. Fără această grijă pentru o adecvată și corectă informație de ceea ce suntem pe urmă responsabili, în urma propriilor decizii, ar fi zadarnic să mai vorbim de o responsabilitate personală și de o conștiință <morală>. "Conștiința înțeleasă în acest fel, depășește limitele unei instanțe de aplicație. În ea este prezentă o competență genuină capabilă de a-și construi propria identitate morală atât în ceea ce privește inteligența, cât și în ceea ce privește libertatea. În conștiință omul este confruntat cu el însuși; ea este locul ermeneutic privilegiat al propriei constituirii"²¹.

Este clar că în morală nu ajunge o convingere care vine dintr-o simțire, sau din comprehensiuni sau opțiuni anticipate: judecata conștiinței morale actuale are nevoie să fie obiectivă. Judecata particulară actuală, care precede imediat decizia morală, este în funcție de comportament, și este indispensabilă mediere personală la adevăr, sens, valoare, obiectivitate. Pentru acest fapt judecata morală actuală, operativă, este strâns și definitiv obligantă pentru acțiune, fiindcă ea exprimă cât înțeleg eu în prezent, referitor la propria libertate și responsabilitate, privitor la realitatea concretă în care sunt angajate. Nu ne surprinde dacă: "În practică, rămâne faptul că, fiecare decizie morală bună este și un compromis - compromis de valori, nu compromis moral - și fiecare persoană se va găsi într-un fel 'cu mâinile murdare' în comportamentul său etic corect. Dar este o mare diferență pentru conștiință de la această stare, până la a fi obligată să spună <mă căiesc>, sau numai <îmi pare rău>"²². Se recunoaște practic o imposibilitate existențială de a asimila interior unele norme fără a pune în cauză *calitatea* conștiinței – conștiință bună chiar dacă în mod invincibil eronată.

Trebuia să avem în vedere că întotdeauna când în istoria teologiei morale au fost prezente probleme referitoare la transmiterea unor valori morale, chiar dacă nu imediat și nu în mod universal, s-au dezvoltat și tratatele despre conștiință. "Când ceea ce dorim să comunicăm este recunoașterea unei valori morale, constatăm că ne găsim în fața validității unei cunoștințe morale pe care nu o putem demonstra, care poate fi doar indicată.(...) Aceasta trebuie să se întâmple, pentru ca o comunicare să se realizeze pe deplin, iar în sfera morală este un eveniment al conștiinței. Autonomia conștiinței este un fapt, înainte de a fi un principiu"²³.

Acest fenomen a fost și este urgent în special în momentul trecerii de la o cultură la alta, când se verifică în special adevărate crize de valori, când nu mai sunt suficient de clare și convingătoare valorile tradiționale propuse, sau modul în care sunt formulate în acel cadru nou²⁴. Drept prin urmare: "Întâlnirea-ciocnirea dintre diverse culturi mișcă apele unei liniștite înțelegeri a ceea ce este bine și rău. Conștiința, dacă ar fi înțeleasă ca o simplă funcțiune aplicativă a normelor, în aceste situații s-ar găsi lipsită tocmai de acele norme pe care să le pună în aplicare. Situațiile de acest fel ne atrag atenția a nu trece prea rapid peste

²¹ Demmer K., *Coscienza e norma morale*, în *Fondazione e interpretazione della norma*, Brescia, 1986, p. 21; "D'altro lato, proprio la ricerca di ciò che è obiettivamente giusto ha bisogno di essere sorretta dalla *trasparenza* e dalla *verità* della coscienza: perchè la persona sia veramente aperta a riconoscere ed accogliere l'appello dei valori..". (Bastianel S., *La preghiera nella vita morale*, Piemina, 1995, p.34).

²² Bastianel S., *Autonomia morale del credente. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica*, Brescia, 1980, p. 33

²³ Bastianel S., *La coscienza...*, p. 38-39

²⁴ Acest lucru ne face să ne gândim și la situația actuală prezentă în țările ex – comuniste.

discursul asupra conștiinței”²⁵. O dată cu descoperirea Americii, de exemplu, au apărut întrebări care înainte erau inimaginabile: în conștiința colectivă a creștinilor era clară diviziunea lumii între creștini și adversarii acestora. Situația în care apar popoare noi, care nu sunt creștine dar nici anticreștine, generează întrebări noi. Care să fie comportamentul față de aceste persoane? Conducătorii creștini care ajung și cuceresc nu se mai găsesc în fața turcilor, în consecință nu le este ușor să vorbească de război împotriva dușmanilor credinței. Cu această noutate faptică trebuia să se nască o nouă mentalitate a modului de a înțelege lumea, cu toată relativa criză a unor norme care până la acel moment erau considerate potrivite pentru a interpreta ceea ce este drept sau nedrept.

Prin analogie se pare că noi astăzi ne aflăm în aceleași condiții. Faptul că într-un moment istoric determinat se vorbește mult despre conștiință, nu înseamnă că în realitate s-ar avea o mai mare claritate asupra temei, față de timpurile anterioare. Desigur că, există atitudinea celor care sunt preocupați în <a forma> conștiințe drepte, preocupare necesară, dar din păcate lucrurile pe care această formulă le cuprinde nu au o înțelegere univocă. Termenul <a forma> conștiințe este uneori înțeles în așa fel încât este mai corect termenul "manipulare" decât formare. Lucrul acesta se întâmplă doar când suntem preocupați de a obține o uniformizare comportamentală la judecata proprie a celor care sunt de altă părere. Foarte ușor se cade în acest pericol când este vorba de chestiuni morale.

Dacă o persoană este convinsă de anumite valori, pentru acele valori își va da viața, din această cauză ea este ,legată' de ceea ce a experimentat și înțeles. Lucrul acesta trebuie să-l avem prezent, știind că ,poate' influența modalitatea de comunicare a experienței morale. Cu aceeași atitudine interioară se pot întâlni persoane care au convingeri diferite privitor la determinate valori umane importante din punct de vedere moral. Faptul că există o diversitate de percepții nu este încă o problemă strict morală: la nivelul realității interioare personale se poate trata de persoane diferite care afirmă valori diferite, chiar dacă sunt toate persoane oneste și nu avem îndoieli asupra onestității personale. Când însă importanța dată cu privire la valorile importante este considerabil diversă, chiar contrară, în special din punctul de vedere al transmiterii valorilor, poate fi sesizată într-un mod subtil dificultatea, sau imposibilitatea, împărtășirii comune a acelor conținuturi.

Pericolul unei subestimări a ceea ce în mod real implică moralitatea este evident, pentru că: preocuparea pe care o dăm conținutului de valori de care suntem convinși poate predomina asupra atenției onestității în care celălalt trăiește, și care este posibil să nu-i permită adevărul la ceea ce noi dorim să comunicăm, deoarece altul trăiește în mod onest, atunci când trăiește în lumina valorilor de care este pe deplin convins. În timpul nostru acest lucru este de o mare importanță. Drumul înspre ținta finală, o conștiință *delicată*, este lung.

În mod evident, nu putem identifica termenii adevărat cu bun și fals cu rău. Când în mod curent, în terminologia actuală, vorbim de conștiința adevărată sau falsă intenționăm să ne referim la conținutul conștiinței, indicând cu aceasta că persoana în cauză are o judecată corectă sau greșită asupra unei valori determinate sau comportament dat. Astfel, o persoană poate fi convinsă că a fura

²⁵ Bastianel S., *Moralità personale, ethos, etica cristiana*, Roma, 1995, p. 84.

de la un străin este un lucru bun, moral: dacă, având această convingere, fură de la un străin nu păcătuiește; în schimb greșește, se înșală, în ceea ce privește înțelegerea comportamentului moral, conștiința sa, spunem noi, este falsă. Când vorbim de conștiința bună, în schimb, ne referim la acea interioritate personală, la sinceritatea conștiinței. Indiferent de adevărul sau falsitatea cunoștințelor sale, o persoană este bună dacă se comportă în conformitate cu binele care, acum' este recunoscut ca atare. Poate greși în privința cunoașterii valorilor – conștiință falsă, dar comportamentul concret este bun, pentru că acționează în conformitate cu binele cunoscut.

Conștiința rea înseamnă conștiința "nesinceră", care nu acționează în baza cunoștințelor pe care le posedă. În general conștiința nesinceră știe că este rău ceea ce face și în mod conștient face răul, știindu-se responsabilă de ceea ce face, conștientizând deci responsabilitatea acțiunilor sale. Vorbind de conștiința rea, se vorbește de cunoștința răului ca rău, prezent și activ în acțiunea liberă și responsabilă. Conștiința rea este cea care corespunde cu răul moral. Distincția între cunoștința adevărată – falsă, bună – rea, corespunde distincției între binele moral și răul moral. Calificăm din punct de vedere moral un comportament drept sau greșit, fără ca în mod necesar aceasta să califice persoana ca bună sau rea. Corectitudinea privește judecata asupra valorilor, bunătatea în schimb privește adevăratele cunoștințe personale la binele cunoscut.

Formula "reaua conștiință" în limbajul filosofic contemporan indică și o anumită pozitivitate. Dat fiind că presupunerea potrivit căreia omul este păcătos și că a face răul este o realitate socială și culturală la care toți contribuie, pe care toți o fac, devine în mod frecvent aproape o obișnuință răul pe care cu toții îl fac sau cooperează, persoana adaptându-se la judecata și așteptările comune. Rezultă că reaua conștiință indică faptul că persoana nu este condusă numai de acel "toți fac la fel", ci în interior conștientizează, își dă seama de complicitatea sa care nu este justificabilă, percepe că așa nu este bine, este conștientă că sinceritatea conștiinței sale este alterată .

Conștiința *sigură*, care poate fi adevărată sau falsă, bună sau rea, se contrapune conștiinței *dubioase*. Această distincție privește cunoștința a ceea ce binele și răul conțin, acea cunoștință a corectitudinii unui comportament determinat. Va fi dubios, nesigur când, încercând să evaluăm o decizie, evidența predominanței unei valori față de altele lipsește. Conștiința sigură poate să fie adevărată sau falsă: există situația în care furtul de la un străin să fie evaluat în mod cert ca fiind un lucru bun; cu toate acestea cunoștința acestei norme - nu fura - rămâne falsă. Filimon care deținea un sclav, fiind considerat un bun creștin, era sigur și liniștit că putea avea un sclav, cu alte cuvinte că poate să decidă el în privința vieții unei alte persoane. Această certitudine derivă, recunoaștem noi astăzi, de la o eroare (în bună credință), totuși aceasta era o certitudine care călăuzea conștiința bună: în acest fel este posibil a avea în același timp o conștiință sigură, falsă și bună. Certitudinea nu este garanția adevărului, putem fi siguri de un lucru greșit. Dar greșeala poate să nu fie culpabilă și adevărul de care suntem responsabili este adevărul cunoscut: pentru aceasta certitudinea judecării este necesară dar și suficientă pentru o decizie bună, sinceră.

Dar când apare îndoiala, dubiul, adică nu este posibil să se ajungă la certitudinea unei hotărâri, judecăți, persoana, pentru simplul fapt că are dubii nu este o persoană rea. Problema începe când trebuie să decidă și se găsește într-o situație dubioasă: aici intervine discursul asupra exigenței de a avea în decizie o certitudine morală. Când este vorba de o decizie, atunci când este în joc binele personal al celuilalt, nu este posibil să se acționeze cu o conștiință dubie²⁶.

Când vorbim de certitudine, noi contrapunem certitudinea morală cu certitudinea metafizică. În problemele în care este vorba de o evaluare prin care se ajunge la o concluzie operativă, noi nu suntem pe terenul unei certitudini silogistice. Este în fond o certitudine - evidentă, care nu este o metodă științifică – experimentală. Certitudine morală, de altă parte, nu înseamnă "mie mi se pare că", "simt că", "mie îmi place că", etc.. Certitudine morală înseamnă certitudine față de valori, având cunoștința limitei propriei cunoașteri și posibilități. Înseamnă că în fond, cu toată certitudinea de care se dispune, există posibilitatea, teoretică cel puțin, de a greși. Dacă ar lipsi această posibilitate am fi în câmpul unei certitudini metafizice: este așa și nu poate să fie altfel.

Lipsa preocupării pentru o certitudine morală generează acea atitudine interioară pe care din tradiție suntem obișnuiți să o chemăm *laxism*. Este vorba de acea atitudine a conștiinței unei persoane care, nu fără cunoștință, încearcă să "aranjeze" un pic totul. Recunoaște o anumită exigență, dar nu se preocupă prea mult, încercând să o adapteze pentru ea și gusturile sale, la opțiunile anterioare. Conștiința laxă poate ajunge la o insensibilitate referitoare la valori, pentru că în fond criteriul său operativ este o reflectare asupra sa, mai puternică decât atenția asupra valorilor obiective de acceptat.

Conștiința *scrupuloasă* indică o interioritate personală prinsă de dubii și incertitudini disproporționate cu realitatea, sau de multe ori cu totul neîntemeiate, care nu reușește să ia cu seninătate o decizie evidentă, auzită și înțeleasă ca sigură. Există o dimensiune psihologică a conștiinței pe care nu trebuie să o confundăm cu conștiința morală. În conștiința scrupuloasă există o deficiență psihologică de care subiectul nu este responsabil, ceea ce nu înseamnă că poate face cum crede. A trăi astfel implică o mare suferință psihică și, din punct de vedere moral, este necesar de văzut cum se poate orienta responsabilitatea sa, ținând cont de limitele libertății și de posibilitatea reală de a atenua aceste limite.

²⁶ Să luăm exemplul clasic preluat din cazuistică. O persoană merge la vânătoare, urmărește un iepure, vede că un tufiș se mișcă, se gândește că este iepurele dar îi apare o îndoială, întemeiată, cum că ar putea fi o persoană. Presupunând că el oricum (în orice caz) trage și că de fapt el a omorât efectiv un iepure: din punct de vedere juridic este vorba de un vânător norocos, din punct de vedere moral însă avem de-a face cu un adevărat criminal. Într-adevăr, atât cât a depins de el, era dispus să omoare și în mod conștient a făcut ceea ce (atât cât depindea de el), putem considera omucidere. Din întâmplare de fapt nu a fost o persoană. Să presupunem însă că vânătorul trage într-un iepure, cu certitudinea că nu este decât un iepure, dar pe urmă vede că a omorât de fapt un om: se poate întâmpla ca din punct de vedere juridic să fie condamnat (pentru că nu reușește să-și dovedească inocența), dar din punct de vedere moral însă el nu este un criminal (chiar dacă este el autorul omicidului).

Deseori conștiința scrupuloasă se confruntă cu o senzație permanentă de vinovăție, care împiedică evoluția spre încrederea în corectitudinea și bunătatea proprie. Este importantă distincția dintre dimensiunea psihică și cea morală, pentru a putea ajuta persoana scrupuloasă să-și recâștige seninătatea. O sarcină dificilă, deoarece îi rămâne dubiul permanent în ceea ce privește propriile decizii și acțiuni. Singura cale pentru o soluție este aceea prin care se ajunge la înțelegerea că, conștiința dubie este o boală psihologică, fapt pentru care persoana trebuie să se încreadă și încredințeze îndrumării serioase, ferme și garantate a judecății alteia, care să beneficieze de stima și încrederea sa.

Conștiința *delicată* este cu totul altceva decât conștiința scrupuloasă. Poate fi considerată ca ultima etapă a formării la care tinde orice conștiință exigentă cu ea însăși, care nu se mulțumește cu aproximările teoretice și practice. Este important să nu confundăm o anumită transparență a conștiinței cu o atitudine psihologică eroică, în care un comportament, cu cât este mai dificil de realizat cu atât este considerat mai bun din punct de vedere moral. Rafinamentul conștiinței este pus în joc, în termenii unei „sincerități” totale, în tentativa de a înțelege valoarea obiectivă a valorilor la care în mod onest se poate angaja, cu o sinceritate deplină la adeziunea operativă la lor. Bineînțeles, dacă este adevărat că suntem păcătoși, transparența conștiinței nu va veni într-un mod spontan, radicalismul evangheliei în căutarea binelui moral este o atitudine de care trebuie să avem grijă²⁷.

Virtutea prudenței, ca modalitate obișnuită de atitudine, rămâne în mod evident călăuza unei vieți morale (Prov 14,15; 1 Pt 4,7), ea este *aura virtutum* (vizitiul virtuților), conform Sfântului Toma de Aquino "dreapta regulă a acțiunii"²⁸.

Când se dezbate moralitatea personală, onestitatea personală, este în joc mântuirea persoanei, prin urmare, nimic nu este mai important decât aceasta. Înseamnă că, în momentul în care are loc transmiterea sensului unei valori determinate, fie chiar și cea mai fundamentală, ceea ce în esență este de dorit pentru altul nu este în primul rând ca el să înțeleagă valoarea pe care vrem să o transmitem, ci onestitatea sa, să trăiască deci în funcție de binele pe care îl înțelege. Bineînțeles că lucrul acesta este valabil chiar și în cazul în care, pentru coerența cu propria conștiință, nu vrea să accepte o valoare fundamentală pentru etica creștină, eu fiind conștient că el greșește²⁹. A vorbi despre transmiterea de valori este un discurs apropiat cu cel în care este vorba despre formarea conștiințelor, privitor la atitudinea pastorală care se adoptă atunci când este vorba despre valori morale importante, cum ar fi cazul predicilor, mărturisirilor, direcțiunii spirituale. Modul comunicării valorilor, modul în care sunt comunicate persoanelor, aparține conținutului însuși al valorilor care vin comunicate. Nu este posibil, de exemplu, a transmite o valoare etică importantă, "viața omului", ținând un discurs care disprețuiește pe cineva, pentru că acel discurs ar fi mărturia că viața personală nu este întotdeauna o valoare demnă de respect, de promovat.

²⁷ A se vedea în *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (în continuare NDTM), Cinisello Balsano (Mi), 1990, *Sistemi Morali* (D. Capone), p. 1246-1254; *Coscienza* (A. Valsecchi, S. Privitera), p. 183-203; *Libertà e responsabilità* (G. Pianna), p. 657-674; *Prudenza* (D. Mongillo), p. 1048-1065.

²⁸ *Summa Theologiae.*, 2-2, 47,2.

²⁹ Karl Rahner, *Dignità e libertà dell'uomo*, în Idem, *Saggi di Antropologia soprannaturale*, nr. 64, Roma, 1969, p. 395-441.

Magisterul Bisericii subliniază necesitatea formării conștiinței, obligație constantă a întregii vieți.³⁰ Între timp, rămâne de neînlocuit recursul la o autoritate morală, întrucât este foarte ușor ca persoana rămasă singură să rămână înșelată de propriile prejudecăți, de care cu timpul se afecționează și de care în van încearcă să scape, s-au se poate întâmpla ca persoana să rămână legată de scheme de gândire și argumentare de mult depășite, corespunzătoare unui grad anterior de maturitate și prin urmare nu mai sunt potrivite stării creștinului matur.³¹ Întregul proces al maturizării este marcat de tensiunea prezență între posibilitatea și limita personală, existentă în baza culturii, a naturii, a condițiilor exterioare și interioare, a istoriei personale cu toate elementele sale contingente. Acțiunea trebuie să izvorască întotdeauna de la o convingere liberă, iar actul bun din punct de vedere moral presupune simultan bunătatea obiectului, a scopului și a împrejurărilor. Acest lucru primește o importanță specială atunci când sunt luate decizii de o mare însemnătate, cum ar fi opțiunea irevocabilă a propriei stări sociale (căsătorit, celibatar, apartenența religioasă, persoană consacrată, cercetător, politician, etc.).³²

Din punctul de vedere al conștiinței creștine, trebuie să ținem cont de necesitatea unei maturizări a conștiinței, subiect etic cu bună știință liber și responsabil, care încearcă să înțeleagă obiectivitatea binelui și răului cu care se găsește în raport, trăind și înțelegând aceasta în internul relației sale personale cu Dumnezeu, întâlnit în persoana lui Isus Christos. Credința creștină și opțiunea morală fundamentală creștină împreună vin verificate sau falsificate de acțiunea practică, concretă, prin hotărârile obișnuite, întrucât ele afirmă sau infirmă transpunerea în viață a carității, sau dragostea de Dumnezeu și de oameni.

³⁰ A se vedea în *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993, cap. *Conștiința morală*, p. 385-387 și cap. *Libertate și responsabilitate*, p. 378.

³¹ Pentru un studiu mai profund, Kaczyński E., *La coscienza morale nella teologia morale cattolica*, în *Angelicum*, 68, 1991, p. 65-94; *La formazione morale cristiana. La coscienza, la responsabilità e la virtù*, în *Ibidem*, 69, 1992, p. 351-368.

³² Referitor la actul moral și opțiunile irevocabile vezi Demmer K., *Opzione fondamentale*, în *NDTM*, p. 854-861

NICOLAE STEINHARD ȘI CREȘTINISMUL. O PRIVIRE TEOLOGICĂ ASUPRA EXPERIENȚEI UNEI CONVERTIRI

CRISTIAN FLORIN SABĂU

**RIASSUNTO. NICOLAE STEINHARDT ED IL CRISTIANESIMO. UNO SGUARDO
TEOLOGICO SULL'ESPERIENZA DI UNA CONVERSIONE.** Il presente articolo mira ad indurre una riflessione teologica sull'esperienza di conversione al cristianesimo del letterato romeno di origine ebraica Nicolae Steinhardt. Innanzitutto vengono visitati gli scritti teologici di Bernard Lonergan e del Card. J.H.Newman, per trovare una sistematica sull'esperienza di conversione cristiana, e da qui vengono adottati alcuni termini che saranno impiegati per la lettura del caso Steinhardt. La domanda di fondo a cui abbozziamo una risposta verte attorno alla veracità di una simile conversione, ai gradi che la costituiscono, osservando il modo in cui l'autore del Diario della felicità passa da stadi di fede implicita a stadi espliciti, dalla semplice esperienza all'esperienza riflessiva sull'esperienza stessa. Verso la conclusione, abbiamo studiato la pertinenza di un simile argomento in un contesto teologico, sottolineando in maniera particolare il modo in cui simili esperienze possono prestarsi da arricchimento linguistico e concettuale, specie per il lavoro teologico-fondamentale.

Tentativa de a urmări itinerarul lui Nicolae Steinhardt înspre creștinism este o aventură fascinantă. Întâlnirea sa cu Dumnezeu lui Isus Hristos va lua fizionomia unei apropieri graduale, când senină, când neliniștită și tenace. Datorită faptului că nu se naște într-o familie creștină, religia lui Hristos va constitui pentru el un continuu interlocutor de iscodit, de studiat, care pe alocuri îl va ispiti de-a dreptul, până în clipa încredințării sale totale.

Pornind de la aceste constatări, vom încerca să trecem printr-un filtru teologic experiențele sale. În lucrarea sa intitulată *Metoda în teologie*, teologul canadian Bernard Lonergan oferă o expunere sistematică a ceea ce poate avea loc în procesul unei convertiri¹. Fiecare experiență umană completă își prezintă

¹ Lonergan găsește că teologia clasică, în mod eronat, se afla în căutarea unui fundament universal, static și veșnic. În concepția sa însă, «teologia are nevoie de un fundament reînnoit ... , care să nu constea într-o sumă de propoziții verbale numite principii prime, ci într-o realitate concretă și dinamică» (vezi B. Lonergan, *La teologia nel suo nuovo contesto*, în Aa. Vv., *Teologia del Rinnovamento*, Assisi, 1969, 254-266). Elementul fundamental al vieții religioase este individualizat de către Lonergan chiar în convertire, iar având în vedere centralitatea și capacitatea acesteia de-a revitaliza materia teologică, el își propune să redefinească însăși teologia ca și o «reflecție asupra convertirii». Aceasta este așezată așadar în sistemul elaborării teologice și declarată a fi element *sine qua non*, punct obligatoriu de trecere pentru oricine ar vrea să facă teologie. «Faptul de-a fi recunoscut funcția fondantă a convertirii în ceea ce privește teologia, mi se pare unul din meritele principale ale doctrinei metodologice ale lui Lonergan. A recunoaște că numai convertirea autentică stabilește orizontul adecvat de înțelegere a realității creștine, înseamnă a indica punctul de cusătură între viață și teorie, între practică și reflecție – punctul în care o viață creștină sinceră se traduce într-o teologie corectă, [... o idee ce] indică unul dintre factorii ce explică criza actuală în teologie, dar în același timp denunță care este sfidarea pe care lumea modernă o lansează teologului, precum și care sunt posibilitățile reale pe care acesta la are pentru a construi misiunea răscumpărătoare a Bisericii în societatea umană» (G. Sala, *Presentazione dell'edizione italiana*, in B. Lonergan, *Il Metodo in Teologia*, Roma, 2001, p. 24).

particularitățile sale inconfundabile. Dar după cum o imagine poate fi așezată în rame diferite, în același fel, itinerariile mai-marilor într-ale sufletului uman, pot să fie reunite sub perspective comune.

Vom adopta așadar structura propusă de Bernard Lonergan ca și jalon de interpretare a convertirii lui Steinhardt. Pentru început, vom trece în revistă ceea ce teologul canadian afirmă la modul general în legătură cu acest proces, pentru a verifica mai apoi în ce măsură schema sa poate fi pertinentă față de experiența personală a celui ce într-o zi va deveni *Monahul dela Rohia*.

a. O structurare teoretică a procesului convertirii

Intenția cu care Bernad Lonergan scrie *Metoda în teologie* este aceea de-a defini etapele elaborării sale teologice. În capitolul numit „Fondarea”, introduce și descrierea ca atare a procesului convertirii în creștinism. Vom spune că în sine, această etapă descrie experiențele religioase în general, și nu neaparat elementele care structurează teologhisirea însăși. Teologhisirea va fi așadar tematizarea la un nivel de super-structură reflexivă a acestei experiențe care are loc în precedentă, în infrastructura vieții². Nu se va putea obiecta așadar că, nefiind Steinhardt un *teolog* (în sensul cu care, în mod normal se folosește acest cuvânt), sistemul nu poate fi aplicat pentru o interpretare teologică a vieții sale. Descrierea pe care Lonergan o face, se aplică fiecărei experiențe umane de schimbare radicală, care poate –eventual – mai apoi să sfârșească într-o elaborare teologică. N-ar fi de exclus nici contrariul, faptul că Nicolae Steinhardt pur nefiind un „teolog sistematic”, poate în aceeași măsură să ne propună un cuvânt despre Dumnezeu, o *teo-logie*.

Lonergan înțelege convertirea ca și un proces care în mod fundamental, implică o transformare: «este ca și cum ochii s-ar deschide, iar lumea de dinainte s-ar decolora și s-ar sfârâma. În locul ei apare ceva nou, care aduce ca și roadă secvențe interconectate și cumulative de dezvoltare la toate nivelele și în toate sectoarele vieții umane»³. Transformarea privește orizontul vederilor unei persoane determinate, iar „orizontul” acesta este cercul limită, linia unde cerul se unește vizual cu pământul. Această linie se poate extinde, pe măsură ce privind, înaintăm și ne schimbăm poziția. «Precum spațiul vizual, tot așa și câmpul cunoștințelor noastre și ambitusul intereselor noastre își au limita lor, [...] ce variază în funcție de perioada în care o anumită persoană trăiește, fondul și ambientul ei social, educația și dezvoltarea ei personală»⁴. Este exact acest orizont cel ce este zguduit și schimbat în evenimentul convertirii, încât aceasta comportă o schimbare a direcțiilor și a vederilor, precum și un salt de calitate către mai bine. Orizontul se deschide, se descoperă noi valori, noi certitudini, iar acestea împresoară imaginația, o îmbogățesc cu noi simboluri și dau vigoare deciziei.

Înainte de toate, convertirea este definită ca fiind existențială, adică cuprinde toate sectoarele vieții unei persoane. Chiar dacă recunoașterea ei explicită poate fi concentrată în anumite judecăți, fraze ori doctrine, implicarea de bază este mult mai profundă și privește toate acțiunile conștiente și operațiunile

² *Ibidem*

³ B. Lonergan, *II Metodo in Teologia*, p. 163.

⁴ *Ibidem*, p. 266.

intenționale ale omului. Sau mai mult, precum sintetiza Lonergan însuși, «convertirea constă în a trece de la un întreg de rădăcini la un altul»⁵, adică a înfăptui pași care să schimbe considerabil punctele de vedere, și cu ele interesele și concepțiile propriului orizont. E un câștig în direcția unei autenticități mai depline, un salut într-un 'mai profund' și un 'mai adevărat': «are loc numai în măsura în care omul descoperă ceea ce este inautentic în el însuși, și se distanțiază de acesta, în măsura în care descoperă ce poate reprezenta plenitudinea autenticității umane, pe care o înbrățișează cu toată ființa sa»⁶.

În al doilea rând, convertirea se spune a fi în mod profund *personală și deplin intimă*. Ea nu se limitează să implice statistic străfundurile sufletului și ale rațiunii, ci se înscrie în timp: este un proces care poate să dureze întreg arcu unei existențe pentru că, fiind o ieșire din inautenticitate către autenticitate, ea reprezintă o muncă continuă (îndărăt există concepția newmaniană că viața înseamnă schimbare, și că perfecțiunea stă chiar în a fi transformați). Trecerea de la stadii anterioare la stadii posterioare, nu poate decât să implice o devenire în timp. Intimitatea trebuie să fie înțeleasă aici nu ca și loc de izolare față de ceilalți, ci ca un spațiu unde are loc convertirea. Din acest punct de vedere, tocmai pentru că aceasta nu are loc excluzându-i pe ceilalți, convertirea poate să-i implice: ca și solidaritate (un grup de convertiți care se susțin unul pe celălalt în elaborarea implicărilor și în realizarea saltului propriei vieți), și ca și „contagiere” (în sensul că o convertire personală poate să-i tragă pe ceilalți după sine, formând mișcări de tip cultural, religios, instituțional, etc.)

Fiecare convertire implică un răspuns și o verificare la nivel rațional: «convertirea cere o reflecție care să tematizeze mișcarea, să-i exploreze în mod explicit originile, dezvoltările, scopurile, cuceririle, insuccesele»⁷. Trebuie *re-trecută, re-traversată* prin interior măduva propriei experiențe, pentru a înțelege ceea ce a avut loc, pentru că fiecare mare eveniment nu sfârșește în momentul în care este dat, ci necesită un răspuns reflexiv.

Fiind puse bazele a ceea ce în mod general înțelege prin «convertire», Lonergan face ulterioare distincții. Există trei tipuri de convertire umană, și anume convertirea *intelectuală, morală și religioasă*: «chiar dacă fiecare dintre cele trei este strâns legată de celelalte, fiecare este totuși un eveniment de tip deosebit, drept pentru care trebuie considerată în sine, înainte de-a fi pusă în relație cu celelalte»⁸.

Convertirea intelectuală tinde să îndrepte o concepție greșită în ceea ce privește modul de-a cunoaște: de la a crede că se cunoaște ceea ce se vede (ceea ce nu reprezintă decât o simplă înregistrare empirică de date exterioare), unul se poate 'converti' la a profesa că cunoașterea este experiența cu obiectul, căreia i se mai adaugă inteligența ce organizează datele și găsește o semnificație. Toate acestea reprezintă în mod autentic o convertire, pentru că «procesul experienței, inteligența și judecata sunt un proces de auto-trascendență»⁹, și duce la a cunoaște *ce se face când se cunoaște*.

⁵ *Ibidem*, p. 303

⁶ *Ibidem*

⁷ *Ibidem*, p. 163

⁸ *Ibidem*, p. 268

⁹ *Ibidem*, p. 269

Convertirea morală «constă în a opta pentru ceea ce este cu adevărat un bine, așadar pentru valoare în detrimentul satisfacției, atunci când valoarea și satisfacția ar fi în conflict»¹⁰; este vorba așadar de o trecere existențială de la stadiul în care binele ce trebuie făcut este impus din exterior, la momentul de maturitate în care propriile opțiuni se înfăptuiesc în libertate. Semn al acestei libertăți este și capacitatea de-a se supune mereu verificării precum și dispoziția de-a învăța de la alții.

În sfârșit, *convertirea religioasă* este înțeleasă de Lonergan ca și o îndrăgostire ultra-mondană, un *a fi răpit* de ceea ce este experimentat ca și absolut; aceasta se manifestă ca și «o absorbire a conștiinței existențiale, ca și acceptarea stabilită a unei vocații la sfințenie, poate ca și o simplitate și o pasivitate mereu crescânde, în rugăciune»¹¹.

Toate trei tipurile de convertire sunt recunoscute a fi momente de autotranscendență. Se depășesc una pe alta, nu eliminându-se ci integrându-se în suprapunere. *Convertirea morală* merge dincolo de cea *intelectuală*, încât promovează subiectul de la autotranscendența cunoașterii la cea morală-existențială. Cea *religioasă* o depășește cea morală, pentru că subiectul moral-existențial este transformat într-un îndrăgostit, întrucât dorința sa morală devine bucurie. Lonergan avertizează însă că această clasificare nu e valabilă din punct de vedere causal: în această perspectivă (cauzală), e nevoie înainte de toate de harul lui Dumnezeu (convertirea religioasă), pentru a intui splendoarea anumitor valori (convertirea morală) și pentru a ajunge mai apoi la discernământ (convertirea intelectuală). Acestea sunt așadar interconectate, și cu cât coexistă într-un individ, cu cât se poate mai mult spune despre acesta că este matur și împlinit. Așadar cele trei convertiri nu sunt un întreg de propoziții care pot să fie enunțate și asumate, ci o schimbare epocală în acea realitate care este omul însuși; acolo își dau întâlnire dinamismul cunoașterii și harul care vine. Schimbarea va avea consecințe nu doar în interior, ci va privi și modul său de-a privi și de-a interpreta lumea. «Modul în care ceilalți sunt interpretați, depinde de ideea pe care unul o are despre sine însuși; de aceasta, cei ce s-au convertit au de înțeles un 'eu' care este destul de diferit față de 'eu-l' pe care non-convertiții îl au de înțeles»¹².

Se pot da cazuri de convertiri parțiale, sau de convertire în unul sau numai două dintre aspecte (convertire intelectuală și morală, în absența celei religioase). Iar apoi, fiind o transformare continuă, convertirea poate să intereseze conștiința în funcție de variatele sale stadii de dezvoltare, care merg de la o conștiință indiferențiată până la cea diferențiată, în funcție de felurile sale articulare.

b. Convertirea trăită în Nicolae Steinhardt

Să fi fost o adevărată convertire cea a lui Steinhardt? El însuși în *Jurnalul fericirii* precum și în toate scrierile și interviurile biografice va recunoaște că a avut parte de ceva ce l-a schimbat în mod profund, și că acest „ceva” a fost întocmai întâlnirea cu Dumnezeu lui Isus din Nazaret. Precum am specificat deja, apropierea lui Steinhardt de creștinism a fost progresivă, fără să lipsită de gradualitate și tensiuni.

¹⁰ *Ibidem*, p. 270

¹¹ *Ibidem*, p. 271

¹² *Ibidem*, p. 303

Lumea în care autorul se naște, respiră de creștinism. Crescuse cu această religie la îndemână: biserica ortodoxă a cartierului face parte din locurile cele mai dragi ale copilăriei; împreună cu părinții participă din când în când la slujbe, iar în anii de școală asistă cu plăcere la orele de catehism, în ciuda apartenenței sale la religia ebraică. Tânărul său orizont (folosind expresia lui Lonergan), va fi populat în mod precoce de simboluri creștine, fără ca acestea să-i fie explicitate în toată forța lor.

Clopotele bisericii cartierului Pantelimon i-au dat primele *tresăriri religioase* și au acoperit cu o aură sacrală primele sale amintiri. În scrierile sale autobiografice se va declara mereu recunoscător Sf. Paulin de Nola, cel despre care se spune că ar fi introdus clopotele în structura arhitectonică și liturgică a bisericii. Nouă ne este destul de greu de calificat acest tip de experiență („tresăriri religioase” la auzul clopotelor) pe un nivel bine definit. Nu avem de-a face în mod direct cu gândirea copilului Nicu, ci cu o scriere alcătuită cu mulți ani mai târziu, la o vârstă matură. Nu e ușor de spus dacă a trăit-o ca și o experiență emotivă, sau de mirare, sau ca și experiență cu adevărat religioasă; însă luăm act de faptul că Steinhardt, pomenind despre acestea în mai multe rânduri, o consideră ca fiind importantă și demnă de consemnat. O explicație tot indirectă din *Jurnal* ne poate clarifica mai mult: «Mai târziu, când citesc *A l'ombre de la croix*, îmi dau seama că am trăit copilăria mea toată –Pantelimon, Clucereasa, strada Armenească- sub această umbră. Încă nu știam că nu aveam să fug de umbra crucii, de chemarea ei și a clopotelor, ci să am parte de o altă soluție: a mă așeza la picioarele ei și a o îmbrățișa»¹³.

Tot această bisericuță din Pantelimon îi va rămâne în minte ca și locul auratic și spiritual prin excelență. O va înțelege încă și mai bine când mai târziu, împreună cu prietenul său Manole vor trăi idealul de-a fi pe deplin evrei, și vor încerca să se îndeletnicească cu studiul spiritualității și al culturii ebraice. Unul dintre primii factori care îl impresionează, odată ce a început să frecventeze sinagoga, e faptul că aceasta nu se aseamăna nicicum cu bisericuța ortodoxă cu care era obișnuit: «Și amănuntele și ansamblul mi se prezentau ca și ceva rece, prăfuit, îndepărtat și îndărătnic. Mi se făcea dor de biserica din Pantelimon [...] Credeam că sinagoga e o biserică. Nu, e un locaș de recitare a unor texte, de exegeză și de îndeplinire a unor rituri»¹⁴. Creștinismul se semănase în el în mod inconștient, iar acum servea ca și termen de comparație, ca metru de măsură pentru orice trăire spirituală.

Vorbind de gradualitatea experienței religioase, Lonergan afirmă că în treptele cele mai joase în trăirea personală, harul dumnezeiesc lucrează impunând o stare dinamică conștientă dar nu cunoscută: «conștiința este doar (un rod al simplei) experiențe, pe când cunoașterea este un compus alcătuit din experiență, inteligență și judecată»¹⁵. Așadar Steinhardt se regăsește individualizând locuri spirituale, și își dă seama că există lucruri care îl nutresc mai mult sau mai puțin, fără însă a căuta alte explicații.

¹³ N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Cluj – Napoca, 1997, p.184

¹⁴ *Ibidem*, p. 123

¹⁵ B. Lonergan, *II Metodo in Teologia*, p. 138.

În acest sens, unul dintre marii maeștri ai lui Lonergan, Cardinalul Newman susținea existența unui așa-zis stadiu de «credință implicită», în care are loc o reală trăire religioasă, ce nu este însă tematizată: «Credința nu poate să trăiască fără motive și fără obiect; însă de aici nu derivă că toți cei care posedă o credință trebuie să fie neaparat în stare să formuleze conținutul și rațiunile propriei credințe»¹⁶. O formă de *credință implicită* observăm mereu mai mult prezentă și în Steinhardt, de-a lungul evoluției sale.

Dar pentru moment, el nu se lasă atins de către creștinism: din teamă, din lipsă de convingere, din amânare, din așteptarea a ceva încă și mai persuaziv? Răsfoindu-i scrierile ne dăm seama că această perioadă este densă în sentimente adeseori contrare: curiozitate și distanță, așteptare și amânare, atracție și teamă. «Poate că în realitate aș fi fost chiar pregătit pentru botez, îmi lipseau doar curajul și hotărârea de-a face pasul final. Ezitam, simțeam rușine, diavolul mă ispitea cu teama, umilința și slăbiciunea; mă mențineam în acea stare confuză, între dorință și panică»¹⁷. Chiar pentru faptul că în timp se va simți atras, această căutare și așteptarea care din ea derivă, îi lasă o amprentă într-un oarecare fel și sunt semnul stadiului dinamic de care aminteam adineauri.

Modul în care mai târziu va descrie propriul interes pentru grupurile religioase pe care urma să le întâlnească în timpul perioadei în care studiază în străinătate (fie acestea grupuri catolice, ortodoxe ori protestante), ne va revela fără urmă de îndoială chinul unei dense căutări interioare. La Interlaken, hotelul în care locuiește găzduiește întâlnirea unei comunități religioase – *The Oxford Group*: erau niște englezi foarte educați, simpli și joviali, care se arătau în tot momentul gata pentru discuții spirituale și confidențe profunde, care vorbeau, își schimbau adrese, numere, nume de persoane, cărți sau reviste, într-o atmosferă exuberantă și senină. Se lasă implicat în discuții, la început împotriva voinței, pentru ca mai apoi să se simtă mereu mai mult cucerit. «E primul meu contact zilnic și susținut cu oameni a căror principală preocupare e credința în Dumnezeu și grija de mântuire [...] Oricât de mundan să fii și nu se poate să nu te simți atras de oamenii aceștia toți curați. Naivitate multă, teologie sumară, la cei mai mulți o cultură generală redusă, concepții adesea candidă. Dar și frăgezime, farmec, o impresie de camere bine aerisite, nici umbră de terpituri, vicleșug, blazare, dospire»¹⁸.

Printre altele, îi va rămâne puternic întipărită amintirea unui irlandez care-i povestește un vis: într-una dintre aceste «viziuni nocturne», Dumnezeu îi acordă evreului Steinhardt harul convertirii la creștinism. Din punctul său, Steinhardt invidiază capacitatea lor de-a crede aproape incondiționat, și încredințarea lor liniștită: ar vrea să se regăsească cu aceeași seninătate interioară, dar cu toate acestea motivele pentru a îmbrățișa la rândul lui religia, nu îl conving încă. «La Londra, totuși, merg des la biserici, catedrale și capele, și ca să le vizitez și ca să

¹⁶ J.H. Newman, *Sermoni universitari*, în *Opere* (a cura di A. Bosi), Torino, 1988, p. 654. Vezi și concepția de credință *non categorială* exprimată de K. Rahner în diferite opere, cu precădere în *Riflessioni teologiche sulla secolarizzazione e sull'ateismo* în *Nuovi Saggi 4*, Roma 1973, p. 227-252; *Corso fondamentale sulla fede*, Ciniselo Balsamo-Milano, 1990; *Uditori della Parola*, Roma, 1988.

¹⁷ N. Steinhardt, *Ispita lecturii*, Cluj – Napoca, 2000, p. 9

¹⁸ N. Steinhardt, *Jurnalul*, p. 73.

aștept. Și aștept ceva ce nu vine. [...] Mă duc și pe la o mulțime de asociații și centre religioase. [...] Și-n Hyde Park, unde mă opresc de preferință și îndelung în fața predicatorilor»¹⁹.

Această așteptare care reiese din rândurile sale, nu poate trece pe neobservate. Vechiul *nihil amatum nisi praecognitum* se verifică și aici, încât așteptarea e mereu în legătură cu ceva ce se cunoaște sau se prevede. Din punctul nostru de vedere, anumite grade deja cucerite de convertire morală și intelectuală o anunță pe cea religioasă. Cu siguranță că de o formă de convertire intelectuală (chiar dacă nu în sensul imediat în care o înțelege Lonergan) este vorba și în cazul apropierii sale de ebraism, împreună cu prietenul Manole: ei acostează iudaismul nu doar teoretic ci și experiențial (iar aici văd paralela cu concepția lonergiană, care cere pentru fiecare tip de cunoaștere nu doar o apropiere empirică ci și experiențială, participată de din interior); și faptul de-a fi luat poziție (chiar și aceea de refuz, cum s-a verificat la sfârșit) rămâne ca mărturie că s-au simțit oricum interpelați și puși în discuție. Însă nu la un nivel religios!

Va fi tot pe planul creșterii intelectuale și morale, ceea ce Steinhardt aprofundează în această perioadă. De fapt va scrie mai târziu: «Din ce în ce îmi căutam mai dârz refugiul în biserici, în cărți creștine, în rugăciune, în nădejdi care părăseau meleagurile neprecisului și se conturau treptat în fermitate. Nu știu dacă aș fi avut curajul și dezinvoltura să fac pasul decisiv –Din lene? De frică? Din haos lăuntric? Din risipire a cugetului? Ca să nu-mi supăr rudele și cunoscuții? Să nu le pară gestul meu o bizarie?»²⁰.

În ciuda stării dureroase de nedeterminare, acest timp va servi pe de-o altă parte, ca și o pregătire a terenului pentru ceea ce va trebui să mai vină: forțează mereu mai mult orizonturile sale înspre schimbare și lărgire, ceea ce îl va ajuta să înfăptuie saltul.

Punctul culme care va porni convertirea, începe cu arestarea din 1959. În *Jurnalul fericii* apar descrieri în flash-uri a duriității regimului de închisoare, în care marele său salt existențial stă să aibă loc (chiar dacă îmi pare că el nu descrie niciodată din simplul gust al povestirii morboase și victimistice, cât mai degrabă pentru a înrăma astfel experiențele sale interioare. În Steinhardt, descrierea suferinței nu este niciodată un scop în sine, ci constituie o treaptă care pregătește saltul). Chiar în aceste condiții inumane așadar, ceva se întâmplă. Când îi este comunicată sentința –treisprezece ani de muncă silnică- el simte nevoia să facă pasul, și să primească botezul. Cunoscându-și slăbiciunea fizică crede că nu avea să mai trăiască pentru mult, și decide să se „predea” imediat creștinismului. Steinhardt nu ne lasă alte mărturii explicite, și nici motivații mai concrete cu privire la motivul acestei decizii, dacă nu un mic pasaj, care riscă să treacă pe neobservate. Aici, autorul vorbește de faptul că, în starea sa de angoasă profundă, prezența lui Hristos pare a fi unica alinare în fața infernului suferințelor închisorii: «Purtarea gardienilor la șerpărie e atât de rea, atmosfera atât de dramatică [...] perspectivele de îndelungată suferință atât de limpezi, încât nu pot să nu circulez de la un capăt la celălalt al peșterii într-o stare de namipomenită, exaltată agitație. Încep să presimt că Hristos e prezent în pușcărie. Nu-mi vine să cred că totul poate fi atât de complet, că am parte de atâta binecuvântat noroc»²¹.

¹⁹ *Ibidem*, p. 76

²⁰ N. Steinhardt, *Primejdia mărturisirii*, p. 178.

²¹ N. Steinhardt, *Jurnalul...*, p. 59.

Aflându-se însă în acea situație, găsirea unor condiții concrete pentru primirea botezului părea aproape imposibil. Înainte de toate se punea problema lipsei unui preot, iar într-un al doilea moment, să reușească să scape de vigilența gărzilor, dacă ar fi fost vorba de făcut un astfel de act. Se întâmplă însă că pe 6 martie 1960 este obligat să lucreze până în noapte, aproape gol, în frigul tăios, iar apoi este condus într-o nouă celulă: «Mi-a făcut vânt înăuntru. Acum stau încremenit lângă ușă. Mă uit. Sunt într-o *bombă* de proporții uriașe, mă izbește o duhoare de necrezut. [...] Stau așa multă vreme și aștept, dar nu desprind vreo mișcare. Din ochi caut un loc unde aș putea să mă aciuiez, să mă culc. Nu văd nici unul. Și nu mă vede nimeni. [...] Încăperea mi se pare nespus de ostilă, de rea, mă simt caraghios și rătăcit. Mă simt și învins de oboseală, dar mai ales înfricoșat. [...] (Premonițiunile nu sunt întodeauna valabile. N-am știut în pragul bombei acelea puturoase, intens luminată [...] că într-însa voi găsi acces la fericire)»²².

În acest ambient de spațiu supra-populat și gol în același timp, îl va primi tocmai un preot: «Minunile există. Dumnezeu lucrează mereu. [...] Vecinul meu binevoitor mi se recomandă: e un preot-călugăr ortodox. Alături de el se trezesc alte două năluți, una corpolentă și greoaie, alta sveltă și tinerească: sunt doi preoți greco-catolici»²³.

Într-un fel providențial, prima „necesitate” pentru botez este găsită. Odată comunicată decizia sa de a primi botezul, preotul ortodox Mina începe lecțiile de catehism. Cei trei preoți îl întreabă cărei confesiuni ar vrea să aparțină. El o alege pe cea ortodoxă, dar se decide ca botezul să-l acorde cel ortodox, pe când profesiunea de credință să o primească preoții catolici, în semn de ecumenism. «Doi dintre deținuți, complici, trec prin dreptul vizetei, s-o astupe. S-ar putea în orice clipă să vină gardianul să se uite [...] La repezeală –dar cu acea iscusință preoțească unde iuteala nu stânjenește dicția deslușită – părintele Mina rostește cuvintele trebuincioase, mă înseamnă cu semnul crucii, îmi toarnă pe cap și pe umeri tot conținutul ibricului [...] și mă botează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. [...] Mă nasc din nou, din apă viermănoasă și din duh rapid»²⁴.

Aceasta va fi etapa care-l va însemna în mod de neșters pe Nicolae Steinhardt. După părerea noastră, el trăia anotimpul infernului pe două nivele (*subiectiv*, în căutarea de sine și *obiectiv*, datorită faptului că închisoarea era un prag mereu în pericol între viață și moarte); și cu toate acestea, locul se transformă în punct de plecare pentru o viață deplină. Prin botez, aproape instantaneu, el trăiește convertirea religioasă, într-un mod care va rezulta imprevizibil chiar și pentru sine. «Și noutatea: nou, sunt un om nou; de unde atâta prospețime și înnoire? Se adeverește *Apocalipsa* (21,5) Iată, le fac noi pe toate; și de asemenea Pavel: dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi. Noi, dar de negrăit. Cuvinte nu găsesc, decât banale, răsuflute, tot acelea pe care le folosesc mereu. Sunt cuprins de cercul de cretă al cuvintelor știute și al idealurilor scoase din peisajul cotidian»²⁵.

²² *Ibidem*, p. 78.

²³ *Ibidem*, p. 79

²⁴ *Ibidem*, p. 85

²⁵ *Ibidem*, p. 86

Ceea ce a avut loc verifică și confirmă ceea ce Lonergan afirma în legătură cu procesul convertirii: un eveniment de transformare la toate nivelurile, intim și personal, ce este primit mai mult decât programat, găsit mai mult decât făurit, care lărgeste orizonturile și dă o senzație amplă de nou. «Fiecare experiență autentică începe cu surpriză și cu mirare. Subiectul se regăsește implicat într-un eveniment care rupe logica modului său de-a vedea și de-a trăi, care-l smulge din sine însuși și-l alterează în intimitatea sa»²⁶. Pentru Steinhardt va fi așadar acest sentiment inedit de-a fi deschis ochii, confirmat de o fericire inexplicabilă care-i izvorăște de dinăuntru, prima consecință a botezului și semnalul convertirii religioase. Îndeosebi *fericirea* merită subliniată, încât a fost considerată și de către Steinhardt însuși nu doar un rod al harului și al convertirii, ci și stemă a acestei perioade a vieții sale și sigiliu al propriului său raport cu Dumnezeu (nu este cazual că opera *magna* a vieții sale se intitulează „Jurnalul *fericirii*”). Precum urma să povestească ceva mai târziu, pentru oricine este de înțeles faptul de-a se trezi noaptea din pricina gândurilor și a preocupărilor care răpesc somnul; însă a se trezi noaptea de bucurie, a face fiecă lucră în închisoare îmbătat de această fericire aproape de nedescris, este ceva care trece dincolo de normalitatea banală. «Cine a fost creștinat de mic copil nu are de unde să știe și nu poate bănui ce înseamnă botezul. Asupra mea se zoresc clipă de clipă tot mai dese asalturi ale fericirii. Se zice că de fiecare dată asediatorii urcă mai sus și lovesc mai cu poftă, cu precizie. Va să zică este adevărat: este adevărat că botezul este o sfântă taină, că există sfintele taine. Altminteri fericirea aceasta care mă împresoară, mă cuprinde, mă îmbracă, mă învinge nu ar putea fi atât de neînchipuit de minunată și deplină»²⁷.

Această bucurie dezlănțuită îl va însoți de-a lungul întregii perioade petrecute în închisoare, și ar putea corespunde oarecum bucuriei fără de cauză descrisă de Ignațiu de Loyola.

Lonergan afirma necesitatea implicării rațiunii după trăirea unei experiențe, mai exact împletirea în persoană a diferitor tipuri de conversiune. La început, convertirea religioasă este trăită de către Steinhardt într-un mod aproape nediferențiat, el bucurându-se pur și simplu de ceea ce i se întâmpla. Este nivelul la care Lonergan așeza „experiența misterului”: «Această împlinire [...] abolește și distruge orizontul în limitele căruia se verificau până acum cunoașterea și alegerile noastre, și stabilește un nou orizont în care iubirea lui Dumnezeu schimbă în valoare valorile noastre, iar ochii acestei iubiri transformă cunoașterea noastră»²⁸. Într-un moment secund, iar în Steinhardt o percepem în filigrană, reflecția integrează și asumă trăirea concretă. Această convertire intelectuală (o interpretez aici mai mult pe un nivel de semnificație existențială, spre deosebire de modul în care o consideră Lonergan) va fi pasul ce va precede în timp stezura *Jurnalului*; ar fi o a doua culme, pentru că Steinhardt trăiește o a doua experiență, asupra experienței însăși. Va afirma așadar, împrumutând o concepție prezentă în ambiente monastice, că ceea ce socotește ca fiind esențial în om este capacitatea

²⁶ E. Salman, *Mistica. Esperienza e teoria – Storia e figure*, în *Presenza di spirito*, Padova, 2000, p. 194.

²⁷ N. Steinhardt, *Jurnalul...*, p. 85-86.

²⁸ B. Lonergan, *Il Metodo in Teologia*, p. 138

de discernământ („dreapta socotință”) care cântărește în mod înțelept fiecare lucru. Reflectând, închisoarea va deveni pentru el loc de descifrare hermeneutică a raportului cu sine însuși, cu ceilalți și în mod implicit cu Dumnezeu. «Cred așa: că dacă din închisoare pleci și de pe urma suferinței te alegi cu dorințe de răzbunare și cu sentimente de acreală, închisoarea și suferințele au fost de haram. Iar dacă rezultatul e un complex de liniște și înțelegere și de scârbă față de oricare silnicie și șmecherie, înseamnă că suferințele și închisoarea au fost spre folos și țin de căile nepătrunse pe care-i place Domnului a umbla. Puterea de-a iubi, la ieșirea din închisoare, trebuie să fi crescut în proporții de necrezut²⁹».

Această incapacitate de cuprindere a ceea ce a avut loc în el, funcționează ca și semnal de alarmă al unei mari transformări. Dintr-un loc al disperării și al morții, el reinterpretează închisoarea ca școală de umanizare totală și spațiu *quasi* sacru. Dacă în perioada adolescenței și a tinereții se poate observa în el o convertire intelectuală în absența celei religioase, acum aceasta din urmă este integrată. În consecință, Steinhardt își revede viața precedentă, și înțelege pașii premergători *climax*-ului său religios. El pricepe cum ochiul lui Hristos îl privise și urmărise pe drumul său, și simte cum acesta fusese un dar pregătit pentru el din timp: «Chemarea e mereu anterioară –oricât de adânc, de subtil, de iscusit ar fi tăinuită. Pascal: *tu ne me chercherais point...* Mereu logica răstălmăcită: cauți ceea ce ai găsit, găsești ceea ce ți s-a pregătit, ți s-a și dat»³⁰.

Conștiința religioasă diferențiată o analizează pe cea nediferențiată și o înțelege ca fiind premergătoare sieși. Reflecția față de sine spuneam, duce la conștientizarea unei schimbări a relației cu Dumnezeu. Nicu simte prezența lui Hristos cu evidență orbitoare, iar acest 'a se simți însoțit' transfigurează totul, incluzând și relația cu ceilalți. De la un dispreț natural față de acei care l-au pus în astfel de condiții de închisoare, se deschide către recunoștința pentru a-l fi favorizat cu o ocazie unică (*perfecta laetitia* pe care o cânta Francisc de Assisi!). El trece așadar de la o viziune indiferentă, dacă nu chiar ostilă asupra lumii înconjurătoare, la una teologică.

Din acest punct de vedere, nu ezit să consider experiența lui Nicolae Steinhardt ca fiind una autentic mistică. După Lonergan, fiecare conștiință trăiește și într-un limbaj propriu exprimă nivelul la care a ajuns, în funcție de propriile-i peculiarități și înclinații: vom avea astfel conștiințe indeterminate sau determinate (în măsura în care unul rămâne sau nu la nivelul banalului sens comun), care la rândul ei este definită în funcție de «modul său de receptare, propriul grup cultural, social sau profesional care vorbește în acea manieră și recepționează în acel mod»³¹. Conștiințe așadar care se dezvoltă în funcție de ambitusurile religiei, artei, a teoriei, a literaturii favorizând interconexiuni.

În conștiința definită prin diferențiere religioasă, Lonergan îi așează pe ascetici și pe mistici: «între aceștia din urmă există două modalități cu totul diferite de-a recepționa, de-a fi în relație, de-a fi conștienți și anume modul sensului comun, care operează în lume mediat de o semnificație, și modul mistic ce se

²⁹ N. Steinhardt, *Jurnalul...*, p. 266.

³⁰ *Ibidem*, p. 18

³¹ B. Lonergan, *Il Metodo in Teologia*, p. 304.

retrage din lumea mediată de o semnificație pentru a se încredința în tăcere și cu toată ființa lui Dumnezeu, ca și răspuns la darul iubirii pe care El îl aduce»³². Mi se pare că putem individualiza în Steinhardt ambele componente, în funcție de diferitele momente pe care în urma botezului va fi chemat să le trăiască. Aminteam modul în care întâlnirea cu Dumnezeu îi revoluționează percepția de sine, a lui Dumnezeu și a lumii înconjurătoare. Viața sa de mai apoi va fi o mișcare hermeneutică continuă între dorința de a găsi un sens religios prezent în lume și a primi un sens deplin din întâlnirea personală cu Dumnezeu, în interioritatea proprie.

Un element nou pe care Steinhardt îl trăiește, depășind scrierile lui Lonergan, este cel ce privește criza sau faza de cădere, ca și moment care face să se declanșeze o convertire. Lonergan contemplează în mod teoretic parcursul unei vieți omenești, și sintetizează 'de sus' punctele care sunt în general urmate. În Steinhardt, experiența căutării pline de angoasă a unei căi, și însuși punctul critic ce-l va ajuta să facă saltul, îl vor apropia de una dintre temele majore ale creștinismului, și anume crucea. Cel mai adesea, trăirea concretă scapă din fața unei sistematizări teoretice, iar astfel reușește să conțină în sine, într-un mod viu și autentic, esența însăși a ideilor crezute și profesate.

c. Concluzii

La lumina experiențelor pe care le trăiește, Steinhardt dă mărturie despre existența unui Dumnezeu care este viu și activ în istorie, care-l interpelează pe fiecare om, pe căi pe care doar numai Spiritul le cunoaște (GS 22). Steinhardt ne arată acest lucru, atât în perioada sa de credință implicită (înainte de convertire), cât și în cea de credință explicită, în care își revede întreaga existență, la lumina saltului înfăptuit. Am legat prima dintre aceste perioade de anumite intuiții de-ale lui J. H. Newman care reflecta asupra posibilității unei credințe non-recunoscute sinelui și non-tematizate. Acesta este un argument de primă importanță îndeosebi pentru Teologia Fundamentală, tocmai pentru faptul că interesele sale se rotesc și în jurul comunicării credinței în ambiente care sunt indiferente față de religie, sunt agnostice sau de-a dreptul atee. Biserica a recunoscut posibilitatea existenței unei credințe implicite, iar Teologiei îi revine misiunea de-a găsi limbaje adecvate, care să facă referință la condiția de fapt *niciodată neutrală* a omului (care e pururea căutat și preaiubit prin harul lui Dumnezeu), și care să vorbească în mod evocativ, făcându-i pe oameni să fie prezenți înainte de toate sieși. Pe de-o altă parte acest lucru înseamnă angajament cu ei, în serviciul unei mistagogii față de Misterul care deja îi sălășluiește. Din acest punct de vedere, am putea să spunem fără să exagerăm că Nicolae Steinhardt este pe deplin un teolog fundamental!

Convertirea sa interesează Teologia Fundamentală. Am verificat în el posibilitatea unei schimbări autentice, care să implice omul într-un mod deplin, constant și în același timp progresiv. Această *metanoia* este un eveniment care atinge persoana în profunzimile intimității sale, și o atinge astfel încât o face să-și schimbe viziunea globală asupra lumii, asupra propriului eu, asupra a celorlalți, tocmai pentru că printre „punctele de vedere” este asumat unul care se numește „Dumnezeu”, și care va filtra mai apoi orice cunoștință. Această schimbare o putem

³² *Ibidem*, p. 305.

numi și „ochi simbolic” iar Steinhardt ne-a făcut să vedem, cu practicitatea care-i este caracteristică, amploarea existențială a unui astfel de eveniment. Din trăirea originală a autorului nostru, Teologia Fundamentală poate deriva exemplul unui stil reînnoit, mai atent la ceea ce semnifică în mod concret o convertire, la ceea ce o precedă sau o urmează. «În loc de-a se limita la demonstrații externe față de Dumnezeu, fiind fără îndoială și acestea un capitol totuși important, apologetica poate să devină o disciplină mai spirituală, de pregătire a atitudinilor iar apoi de discernământ a acestor convergențe: astfel putem spera să mai pregătim căile Domnului în actuala cultură secularizată»³³.

³³ M. P. Gallagher, *Verso un'apologetica rinnovata*, în *La Civiltà cattolica*, 6 ian. 1996, p. 48.

PARUSIA DOMNULUI: ÎNTRE CERTITUDINEA TEOLOGICĂ PE PLANUL ISTORIEI MÂNTUIRII ȘI INCERTITUDINEA CRONOLOGIEI

CRISTIAN BARTA

RIASSUNTO. LA PARUSIA DEL SIGNORE: TRA LA CERTEZZA TEOLOGICA SUL PIANO DELLA STORIA DELLA SALVEZZA E L'INCERTEZZA DELLA CRONOLOGIA.

Con il presente studio si desidera sottolineare la natura esclusivamente divina dell'evento della Parusia e l'atteggiamento cristiano giusto nel vivere questa verità della fede cattolica. Il fedele deve superare la tentazione della cronologia, che accompagna spesso la speranza cristiana nel ritorno glorioso del nostro Signore Gesù Cristo, perché altrimenti rischia di ridurre questo evento di origine divina alle categorie del nostro mondo, oppure di negarlo. La via retta è quella del cristiano che spera gioiosamente nella Parusia appoggiandosi innanzitutto sulla certezza della fede e dell'insegnamento della Santa Chiesa, ma anche sul incontro con il Signore nella celebrazione liturgica. La tentazione della cronologia e la mancanza di tranquillità in ciò che riguarda il futuro escatologico vengono superate dal cristiano che si apre al futuro con una ferma fede e pregusta nelle celebrazioni liturgiche i beni escatologici della vita eterna.

Parusia Domnului, adevăr al credinței catolice

Cuvântul "parusie" provine din punct de vedere etimologic de la termenul grecesc *parousía*, verbul fiind *páreimi* și înseamnă *a fi de față, prezent*.¹ În lumea greco-romană *parousía* exprima intrarea solemnă și oficială a Principelui sau a Împăratului într-o provincie sau într-un oraș al său. Un alt termen sinonim este *epifanía*² ce provine de la verbul *epiphaino* și care înseamnă *a (se) arăta*; în greaca clasică și elenistică indică apariția neașteptată a dușmanului care poate să decidă soarta bătăliei. De asemenea poate indica apariția mântuitoare, salvatoare a unei divinități.

Pentru creștini Parusia sau Epifania desemnează reînțoarcerea în mărire a Domnului Isus Hristos care îi va judeca pe oameni și va domni peste întregul univers. Ea nu este rodul unei deducții logice ci face parte din tezaurul Revelației dumnezeiești – Sfânta Scriptură, Tradiție - încredințat Bisericii.

Chiar dacă termenul parusie apare în LXX doar de patru ori, având un înțeles profan, întâlnim în *Vechiul Testament* o noțiune religioasă apropiată: *ziua Domnului* sau *ziua lui Jahwe*. "Ea exprimă înfățișarea acelei zile din urmă ca pe o voioasă intrare în cetate a unui Suveran"³. Această zi asumă însă și aspecte legate de suferință, pedeapsă și purificare; în acest sens *ziua Domnului* pentru mulți "...nu va însemna lumină, ci întunecime (Am. 5,18; Is. 2,9-21)"⁴. Ziua Domnului este de fapt o zi a biruinței asupra păcatului și asupra dușmanilor poporului lui Dumnezeu: "Căci ziua aceasta e zi de răzbunare la Domnul Dumnezeu, ca să se răzbune pe vrăjmașii Săi" (Ier. 46,10). În *Noul Testament*, în schimb, *ziua Domnului* devine *ziua lui Hristos*. De multe ori Sf. Pavel precizează că evenimentul Parusiei reprezintă biruința definitivă a lui Hristos asupra păcatului, morții și diavolului.

¹ P. M. Bogaert ș.a., *Dicționar Enciclopedic al Bibliei*, trad. rom. de D. Slușanschi, București, 1998, p. 461.

² *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, ediția a III-a, sub coordonarea lui L. Pacomio și V. Mancuso, Casale Monferrato, 1993, p. 351-352.

³ P.M. Bogaert ș.a., *op. cit.*, p. 462

⁴ *Ibidem*, p. 207

Chiar dacă astăzi pentru multe persoane Parusia este o realitate viitoare care produce teamă în prezent, în *Noul Testament* ea constituie un obiect al speranței creștine. Sf. Apostol Pavel îi arată lui Tit că această speranță este una dintre exigențele fundamentale ale vieții creștine: "...să trăim cu înțelepciune, cu dreptate și cu cucernicie; și să așteptăm fericita nădejde și arătarea slavei marelui Dumnezeu și Mântuitor al nostru Hristos Isus"(Tit. 2, 12-13). Motivul așteptării noastre este faptul că existența noastră pământească este doar un pelerinaj către veșnicia cerului "de unde și așteptăm Mântuitor pe Domnul nostru Isus Hristos"(Fil. 3,20). Perspectiva întâlnirii viitoare cu Hristos reprezintă un îndemn la păstrarea neatinsă a Revelației și la o trăire în conformitate cu Revelația: "Să păzești porunca fără pată, fără vină, până la arătarea Domnului nostru Isus Hristos, pe care, la timpul cuvenit, o va arăta fericitul și singurul stăpânitor, Împăratul împărățiilor și Domnul domnilor" (1Tim. 6,14). Aceeași responsabilitate în trăirea credinței o simte și Sf. Petru atunci când se gândește la reîntoarcerea Domnului (cf. 2Pt. 3,1-9). Dacă creștinul trăiește cu sfințenie prezentul, Dumnezeu locuiește în inima și poate atunci poate să spună împreună cu Sf. Evanghelist Ioan: "Amin! Vino, Doamne Isuse!" (Apoc. 22,20).

Noul Testament ne oferă informații și cu privire la modul în care se va realiza Parusia. În *Faptele Apostolilor* doctrina despre Parusie este complementară cu cea despre Înălțare. Apostolii care stăteau cu ochii ațintiți la cer au văzut doi îngeri care le-au zis: "Bărbați galileieni, de ce stați privind la cer? Acest Isus care S-a înălțat de la voi la cer, **astfel va și veni, precum L-ați văzut mergând la cer**"(Fapt. 1,11). Auzind vestea îngerească, apostolii "s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare" (Lc. 24,52). În termeni asemănători vorbește însuși Isus în timpul judecării Lui: "...veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta Celui Atoțputernic și venind pe norii cerului" (Mc. 14,62). Fapt. 1,11 și Mc. 14, 62 prezintă Parusia sub forma unei mișcări spațiale. Cu toate acestea, evenimentul depășește categoriile noastre spațio-temporale. Nu este ușor să descriem și să înțelegem adevărata natură a trupului duhovnicesc al lui Isus (cf. 1Cor. 3,17). Pe de o parte acest trup trebuie să fie vizibil și deci limitat în spațiu, dar pe de altă parte el trebuie să poată fi văzut simultan de către toți oamenii deoarece manifestarea sa va avea consecințe asupra întregii omeniri.

Parusia ar putea fi gândită și ca un nou raport, mai profund și definitiv, pe care Hristos îl instaurează cu creația care a fost făcută tot prin El (cf. In. 1,3).

Reîntoarcerea Mântuitorului nu are ca finalitate biruința națională a Israelului asupra popoarelor din jur. Parusia este lucrarea exclusivă a lui Dumnezeu: "Doamne, oare, în acest timp vei așeza Tu la loc, împărăția lui Israel? El a zis către ei: Nu este al vostru a ști anii sau vremile pe care Tatăl le-a pus în stăpânirea Sa" (Fapt. 1,6-7).

Biserica Catolică mărturisește adevărul Parusiei în mai multe simboluri ale credinței și în unele documente conciliare. Este ușor de observat faptul că cele mai multe dintre mărturisirile de credință redactate în sec. III-IV conțin explicit mențiunea că Isus Hristos se va întoarce din nou pe pământ⁵. De aceea apare întru totul firesc prezența acestui articol de credință în Simbolul redactat cu ocazia primelor două Concilii

⁵ Noi vom aminti doar câteva pe care le considerăm mai relevante: Simbolul botezual (forma scurtă) al Bisericii Armene (sec. III): "...in terribilem et gloriosum adventum confitemur et credimus"; Simbolul de credință scris de Hipolit Romanul în *Tradiția apostolică*, într-o formă interogativă (inceputul sec. III): "Credis in Christum Iesum, Filium Dei qui...venturus iudicare vivos et mortuos?"; Simbolul de credință rostit de Sf. Ambrozie la Milan (sfârșitul sec. IV): "Credo in...Iesum Christum...qui...sedet ad dexteram Patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos"; *Explanatio Symboli* de Sf. Niceta de Remesiana (sfârșitul sec IV, în Mesia sau Dacia): "Credo in Deum Patrem...et in Filium eius Iesum Christum...sedet ad dexteram Patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos"; Simbolul de credință *Quicumque* spune de asemenea că: "...Dominus noster Iesus Christus...sedet ad dexteram Patris, inde venturus est iudicare vivos et mortuos..." - Denzinger Heinrich, "Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum" (de acum înainte vom cita DS), sub îngrijirea lui Peter Hunermann, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996, nr. 6, 10, 13, 19, 76.

Ecumenice de la Niceea⁶ (19 iunie 325) și Constantinopol⁷ (381), precum și în numeroase alte documente conciliare⁸.

Atât la Nicea cât și la Constantinopol, simbolul de credință cuprinde, pe lângă afirmarea realității Parusiei, informații cu privire la natura acesteia: întrucât afirmația despre Parusie este precedată de cele cu privire la Înviere și Înălțarea la cer, se afirmă implicit și faptul că Hristos se va reîntoarce pe pământ cu omenitatea sa; Parusia va fi un eveniment ce va manifesta mărirea dumnezeiască a lui Isus.

Documentele ulterioare explicitează și alte dimensiuni ale Parusiei: Hristos, la reîntoarcerea Sa, va fi preamărit în sfinți⁹; Parusia va manifesta într-o lumină desăvârșită taina lui Hristos¹⁰; Parusia va marca plinirea lucrării mântuirii¹¹.

Terminologia biblică și magisterială folosită pentru a indica reîntoarcerea lui Hristos (*parousia*, *epifania*) exprimă așadar un eveniment public. Dacă prima Sa venire în lume a fost discretă și aproape neobservată, dacă după înălțare continuă să vină în chip spiritual și să aștepte răbdător la ușa inimii noastre, Parusia va fi în schimb manifestarea neașteptată ("...căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului" - Mc. 24,27) și definitivă a puterii Sale ("...iar îndată după strămtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă" - Mat. 24,30).

Caracterul surprinzător, neașteptat al reîntoarcerii lui Hristos

Învățătura Bisericii Catolice, profund inspirată din Sf. Scriptură și Sf. Tradiție, ne arată că Mântuitorul nostru Isus Hristos se va reîntoarce cu mărirea la sfârșitul timpurilor¹², fără a indica însă un momentul cronologic precis al acestui eveniment. Parusia este o lucrare exclusiv de natură divină și tocmai de aceea omul nu are posibilitatea de a o prevedea într-un mod exact: "...iar despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul ci numai Tatăl. Luați aminte, privegheați și vă rugați, că nu știți când va fi acea vreme" (Mc. 13,32-33). Sf. Pavel, adresându-se tesalonicenilor, scoate în evidență faptul că aceștia conștientizau neputința lor în calcularea timpului precis al Parusiei: "Iar despre ani și despre vremuri, fraților, nu aveți nevoie să vă scriem, căci voi înșivă știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un fur noaptea" (1 Tes. 5,1-2). Isus Hristos se va reîntoarce așadar pe neașteptate (cf. Lc. 17,29-30) iar oamenii trebuie să vegheze, să fie mereu pregătiți: "De aceea și voi fiți gata, că în ceasul în care nu gândiți, Fiul Omului va veni" (Mt. 24,44).

Dacă în Epistola către Romani este scris că «Noaptea e pe sfârșite; ziua este aproape» (Rm. 13,12), aceasta nu înseamnă că lumina lui Hristos nu strălucește încă în lume; lumina spirituală a lui Hristos transformă *cronos-ul* în *kairos*, adică timpul cosmic devine o zi continuă care se extinde treptat și elimină întunericul păcatului. Chiar dacă "acum mântuirea este mai aproape de noi decât atunci când am crezut" (Rm. 13,11), este totuși posibil ca creștinii să nu vadă uneori că este ziua și să readoarmă în ideea că este încă noapte. "Situația lor poate fi comparată cu cea a omului care trezindu-se în zori, când noaptea se retrage în fața zilei, și neauzind zgomotele lumii exterioare crede că încă nu a venit vremea trezirii și de aceea adoarme din nou, pierzând astfel clipa potrivită. De fapt ar trebui să-și

⁶ DS nr. 125.

⁷ *Ibidem*, nr. 150.

⁸ *Ibidem*, DS nr. 327, 414, 443, 485, 492, 681, 791, 852, 4047, 4123, 4168, 4571.

⁹ LG nr. 48, trad. n.

¹⁰ Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică despre Biserică *Lumen Gentium* (în continuare *Lumen Gentium*), nr. 8.

¹¹ Adhortatio apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dec. 1975), nr. 9, în DS nr. 4571.

¹² *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano, 1992, nr. 185.

spună că cu fiecare minut în care doarme, crește pericolul de a pierde momentul oportun. Iar atunci va fi prea târziu pentru totdeauna. Pierderea va fi ireparabilă. Pentru aceasta este important, ca acela care a fost trezit odată de Hristos, să rămână mereu treaz”.¹³

Cartea Apocalipsei este deosebit de expresivă în acest sens: “Iată - spune Mântuitorul -, vin ca un fur. Fericit este cel ce priveghează și păstrează veșmintele sale, ca să nu umble gol și să nu se vadă rușinea lui!” (Apoc. 16,15). Expresia “vin ca un fur” exprimă o surpriză totală; goliciunea poate fi interpretată aici și într-un sens literar, tocmai pentru că venirea lui Isus este neașteptată, dar ea se referă mai cu seamă la veșmintele luminii, la înveșmântarea în Domnul (cf. Rm. 13, 12.14) fără de care nu trebuie să fim surprinși dacă nu vrem să fim rușinați și pedepsiți, arătându-ne în goliciunea și în urâciunea păcatelor.

Ispita cronologiei Aspecte psihologice

Toate încercările de stabilire a datei precise a reîntoarcerii lui Isus Hristos sunt fundamentate pe anumite concepții teologice, străine credinței apostolice, dar în același timp sunt și expresia unor stări psihologice ale individului. În primul rând prezentăm starea persoanei care își întemeiază credința mai mult pe sentimentul fricii de Dumnezeu¹⁴ și nu pe cel al iubirii, care corespunde în mod global iconomiei dumnezeiești. Teama de judecata divină, coroborată cu sentimentul unei vinovății personale și în lipsa experienței în prezent a Dumnezeului iubire, poate crea în sufletul credinciosului o stare de neliniște profundă, de nesiguranță totală, care prevalează asupra promisiunii Mântuitorului: “Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacurilor” (Mt. 28,20). În această situație devine explicabilă dorința de a identifica un moment istoric precis al Parusiei, fapt ce ar permite credinciosului o mai bună pregătire în vederea întâlnirii cu Isus Hristos și aparenta dobândire a liniștii sufletești. La o stare similară se poate ajunge dacă Parusia, obiect al speranței creștine (“Amin. Vino, Doamne Isuse” – Apoc. 22,20), este redusă la categoriile unui eveniment istoric. În acest sens, credinciosul tinde să aștepte momentul Parusiei, adică al biruinței asupra răului, al instaurării unei împărății intra-istorice a lui Dumnezeu. Și aceasta, cu atât mai mult dacă credinciosul trăiește în suferință și cu nesiguranța zilei de mâine¹⁵.

Milenarismul

Prin hiliasm sau milenarism se înțelege acea doctrină de factură iudeo-creștină, bazată pe texte bilice (Ez. 36-40, Apoc. 19-20, 1 Tes. 4) și apocrife, care afirmă existența viitoare a unei împărății lumești a lui Isus Hristos, a cărei durată de 1000 de ani se va desfășura între înviere și judecata finală¹⁶. Susținut de Irineu, Iustin și Tertulian, milenarismul va rezista și în Evul Mediu¹⁷, intensificându-se în jurul anului 1000¹⁸. El va fi reluat de numeroși teologi ai diferitelor culte născute din Reformă sau afiliate spiritual acesteia.

Tema Parusiei este fundamentală pentru milenarism. În concepția milenarismului moderat, Isus Hristos se va reîntoarce la sfârșitul perioadei de 1000 de ani iar pentru adepții milenarismului radical împărăția de 1000 de ani este inaugurată chiar de momentul

¹³ M. Schmaus, *Dogmatica Catolica. I Novissimi*, IV/2, Torino, 1964, p. 130-131

¹⁴ “Toți cei care au părăsit dreapta credință sau cred din frică și nu din dragoste (2 Tim. 1,7) și-au creat o stare de alertă, o psihoză specifică credulității lor. Toate apelurile disperate la textele biblice se opresc asupra profetilor exilici sau «apocalipselor» vremii numai să știe ce va fi mâine...! – P.I. David, *Călăuză creștină. Sectologie*, Curtea de Argeș, 1994, p. 370.

¹⁵ Caracterul practic al doctrinei despre Parusie este subliniat și de teologul calvin J.M. Boice în *Fundamente ale credinței creștine. O prezentare accesibilă a teologiei protestante*, trad. de Corneliu Simuț, Oradea, 2000, p. 669.

¹⁶ Luigi Padovese, *Millenarismo/Chiliasmo*, în *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, p. 652-653.

¹⁷ Petre Chiricuță, *Parusia sau despre a doua venire*, ediție îngrijită de Radu Comănescu, București, 2001, p. 37-45.

¹⁸ Vezi Georges Duby, *Anul 1000*, trad. de Maria Ivănescu, Iași, 1996

Parusiei¹⁹. Chestiunea începutului sau a sfârșitului Împărăției, a dat sub aspect psihologic un nou impuls tentației cronologice. Astfel, W. Müller a calculat ca an al celei de a doua veniri anul 1843, Samuel Snow anul 1844, Charles Russell anul 1874 iar ulterior anul 1914, I. F. Rutherford anul 1925, iar numeroși autori au sugerat anul 2000²⁰. Toate datele cronologice emise de acești teologi au fost infirmate chiar de istorie, care le-a înregistrat neîmplinirea. Ignorând natura exclusiv divină a Parusiei și deci textele din *Mt. 24,36* și *Fapt. 1,7*, ei au eșuat încercând să determine și să cuantifice ceea ce ține de infinit și de transcendent. Doctrina milenaristă nu face altceva decât să reia concepția materialistă și politică pe care o avea așteptarea mesianică în poporul iudeu, reducând astfel ceea ce este metaistoric la istorie. "Teoriile [...] care văd eshatologicul, desăvârșirea ca o fază finală a istoriei, concep Împărăția cerurilor ca un chip dezvoltat al lumii acesteia, sau lumea aceasta ca un chip nedezvoltat al Împărăției cerurilor. Nu văd caracterul transcendent al Împărăției cerurilor, sau dualismul ireductibil dintre lumea aceasta și Împărăția cerurilor"²¹.

Biserica Catolică a luat atitudine în privința milenarismului și în 19 iulie 1944, precizând că această doctrină nu poate fi prezentată fără pericol în cele ale credinței²².

Parusia în momentul morții

În primele decenii ale secolului XX s-a răspândit în teologia protestantă doctrina mortalității sufletului omenesc. Promotorii acesteia au fost Oscar Culman, Carol Stange, Adolf Schatter și Paul Althaus²³ care, fiind contrari dualismului antropologiei platonice și poate sub influxul antropologiei naturaliste moderne care nega realitatea sufletului, au susținut moartea omului întreg și învierea lui în moarte, negând astfel timpul intermediar dintre moarte și înviere. Ei plecau de la ideea că timpul este o dimensiune a vieții fizice iar moartea ar însemna de fapt ieșirea din timp și intrarea în veșnicie. Prin urmare, noțiunea de "sfârșitul veacurilor" are un sens atemporal iar învierea în ziua cea de apoi este învierea în momentul morții²⁴. Așadar morțile oamenilor sunt succesive pentru noi care le privim din interiorul istoriei, însă învierile lor în viața de după moarte ar fi simultane deoarece sunt realizate în veșnicie.

Această doctrină prezintă consecințe neacceptabile și în privința Parusiei: dacă Sfânta Scriptură subliniază că morții vor învia prin puterea lui Isus Hristos care se reîntoarce cu mărirea iar învierea are loc în moarte, atunci și Parusia se împlinește tot în clipa morții.

Pentru a îndepărta orice formă de echivoc în privința naturii Parusiei, Congregația pentru Doctrina Credinței publică în 17 mai 1979 un document intitulat *Despre anumite chestiuni privitoare la escatologie*, unde se face o distincție clară între întâlnirea individului cu Hristos imediat după moarte, și reîntoarcerea lui Hristos pentru întreaga creație la sfârșitul timpului: "Biserica, conform Sfintelor Scripturi, așteaptă manifestarea glorioasă a Domnului nostru Isus Hristos, pe care o consideră distinctă și amânată față de situația care le este proprie oamenilor imediat după moarte"²⁵. Aceeași teorie este criticată și în documentul *Probleme actuale de escatologie*, promulgat de Congregația pentru Doctrina Credinței și de Comisia Teologică în 16 noiembrie 1991, deoarece nu ține seama de "adevărata corporalitate a învierii; de fapt nu poate fi recunoscut ca trup adevărat acela care este străin

¹⁹ Pentru o analiză protestantă a milenarismului, dar care optează pentru milenarismul radical, vezi Millard J. Erickson, *Teologie creștină*, III, trad. de Elena Jorj, Oradea, 1998, p. 399-412.

²⁰ Pentru modalitatea efectuării acestor calcule, vezi P. I. David, *op. cit.*, p. 377-381.

²¹ Dumitru Stăniloae, *Teologie dogmatică ortodoxă*, III, București, 1997, p. 248-249.

²² DS nr. 3839.

²³ Cf. Johann Auer, Joseph Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, în col. *Piccola dogmatica cattolica*, IX, ediția a III-a, îngrijită de Carlo Molari, Assisi, 1996, p. 118-119.

²⁴ *Ibidem*, p. 122.

²⁵ Congregația despre Doctrina Credinței, Comisia Teologică Internațională, *Despre anumite chestiuni privitoare la escatologie*, nr. 5, în trad. rom. de E. Ferent, *Sursum corda! Despre interpretarea dogmelor și realitățile escatologice*, p. 54.

de orice noțiune de timp. Chiar și sufletele fericiților, deoarece sunt în comuniune cu Hristos înviat în mod cu adevărat corporal, nu pot fi considerate fără nici o legătură cu timpul²⁶.

Nici timpul și nici veșnicia nu sunt entități în sine, ci dimensiuni ale existenței: timpul, al trăirii umane iar veșnicia al existenței divine. De aceea, trecerea de la existența umană în timp la o existență în veșnicie înseamnă și un început al acelei veșnicii. Însă, "o veșnicie care are un început nu este veșnicie; prin urmare, cine a trăit și a murit într-un anumit timp, nu poate să treacă pur și simplu de la constituția «timpului» la cea a «veșniciei», a atemporalității²⁷.

Escatologia modernistă sau escatologismul

Teologia modernistă²⁸, inspirându-se și din doctrina lui Johann Weiss și Albert Schweitzer care interpretau în mod eronat textele escatologice ale Noului Testament cu privire la Parusie, afirmau în esență că teologia morții și a învierii lui Isus ar fi consecința unei speranțe deșarte în Parusie. Isus și ucenicii săi erau convinși de iminența instaurării definitive a Împărăției lui Dumnezeu. De aceea, în concepția modernistă, doctrina lui Isus prezintă exigențe aproape imposibil de respectat și care pot fi motivate numai de o situație cu totul excepțională determinată de sfârșitul apropiat al lumii. Moderniștii își argumentau poziția cu fragmente scripturistice, ca de pildă: "Adevărat grăiesc vouă că nu va trece neamul acesta, până ce nu vor fi toate acestea" (Mt. 24,34); "Sunt unii dintre cei care stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea pe Fiul Omului, venind în împărăția sa" (Mt. 16,28); "Când vă urmăresc pe voi în cetatea aceasta, fugiți în cealaltă; adevărat grăiesc vouă: nu veți sfârși cetățile lui Israel, până ce va veni Fiul Omului" (Mt. 10,23). Interpretarea modernistă a acestor pasaje biblice vrea să arate așadar că Isus era convins că prin El se va instaura imediat Împărăția; după moartea sa pe cruce, apostolii au inventat mitul învierii.

Evident, escatologismul modernist pleacă de la niște principii reductive, care denaturează esența creștinismului: Hristos nu este Dumnezeu, își interpretează greșit misiunea, ucenicii încearcă să manipuleze mulțimea prin intermediul unui mit lipsit de adevăr²⁹. Un asemenea creștinism, nu ar mai fi creștinism adevărat!

Incertitudinea cronologiei. Semnificația escatologică corectă a textelor biblice despre timpul Parusiei

În capitolul 13 al Evangheliei după Marcu, Hristos vorbește despre distrugerea Ierusalimului și despre a doua venire. Chiar dacă anumiți exegeți³⁰ văd aici o sinteză realizată de Marcu între un discurs apocaliptic iudaic și concepte ale primei comunități creștine, de fapt Evanghelia ne prezintă chiar cuvintele Mântuitorului care îi informează pe ucenici că ziua lui Jahwe reprezintă o certitudine, dar nu o prezență absolut iminentă. Parusia va fi precedată de fapt de alte realități ce trebuie să se împlinească: zvonuri de războaie (v. 7),

²⁶ Congregația despre Doctrina Credinței, Comisia Teologică Internațională, *Probleme actuale de escatologie*, p. 74.

²⁷ Johann Auer, Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 191.

²⁸ Prin *modernism* se înțelege curentul de gândire apărut la începutul sec. XX care urmărea să armonizeze revelația cu exigențele culturii și ale științelor timpului. Ceea ce Magisterul nu a putut accepta din demersul modernist a fost: principiul absolut al imanenței; subiectivismul; pretenția de a ajunge la adevărul divin printr-un proces practico-afectiv, neglijând atât calea intelectuală cât și cea ascetico-mistică. Reprezentanții principali ai modernismului au fost: A. Loisy, G. Tyrrell și E. Buonaiuti. Anumite teze moderniste contrare doctrinei catolice au fost condamnate de Papa Pius al X-lea în Decretul *Lamentabili* și în Enciclica *Pascendi* (1907). Același papă a introdus în 1910 și un jurământ antimodernist (DS nr. 3537-3550). *Lexikon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, ediția a II-a, sub coordonarea lui L. Pacomio și V. Mancuso, Casale Monferrato, 1994, p. 668-669.

²⁹ Pentru o prezentare sintetică a principiilor escatologismului modernist, vezi Petre Chiricuță, *op. cit.*, p. 17-30.

³⁰ T. Colani și W. Weiffenbach, apud M. Schmaus, *op. cit.*, p. 142

se vor ridica "neam peste neam și împărăție peste împărăție, vor fi cutremure și foamete pe alocuri" (v. 8), vor fi persecuții (cf. v. 9.12.13), "mai întâi Evanghelia trebuie să se propovăduiască la toate neamurile" (v. 10). Isus Hristos nu identifică aici distrugerea Ierusalimului cu sfârșitul lumii, însă sugerează implicit că primul eveniment este preludiul celui de-al doilea. De asemenea, capitolul 10 al Evangheliei după Matei, invocat de moderniști în sprijinul doctrinei lor, nu se referă la a doua venire a lui Hristos și deci la sfârșitul lumii, ci la manifestarea puterii și a măririi Sale ce precedă Parusia. Este bine să ținem cont de faptul că acest fragment se află în continuarea textului care narează chemarea apostolilor și trimiterea lor la propovăduire exclusiv în mijlocul "oilor celor pierdute ale casei lui Israel" (cf. 10,6). Israelitilor li se va arăta așadar Fiul Omului, înainte de a propovădui în toate cetățile lui Israel (cf. *Mt.* 10,23). Manifestarea Fiului Omului trebuie înțeleasă în termenii descriși de proorocul Daniel (cf. *Dn.* 7,13-14): va fi un eveniment ce exprimă puterea Fiului Omului căruia "Cel vechi în zile" i-a dat "stăpânirea, slava și împărăția". Acest eveniment a fost probabil distrugerea Ierusalimului despre care Mântuitorul a și prezis că "nu va rămâne piatră peste piatră care să nu se risipească" (*Mc.* 13,2). "În sfârșitul Ierusalimului se revelează și se împlinește judecata Fiului Omului asupra poporului care se închide în propriul orgoliu. Această judecată are loc întotdeauna. Hristos judecătorul este mereu aproape de lume, dar judecățile lui sunt ascunse. Uneori el lovește lumea care este supusă păcatului într-un mod atât de puternic încât cei care văd și sunt înțelepți își dau seama că Domnul își arată puterea și sfințenia"³¹.

În *Mc.* 9,1 întâlnim din nou o afirmație a Mântuitorului care nu se referă la evenimentul Parusiei: "Adevărat grăiesc vouă că sunt unii, din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind întru putere". Hristos, Fiul Omului, nu putea să indice momentul Parusiei încadrându-l în durata vieții celor care îl ascultau, deoarece numai Tatăl cunoaște acest lucru (cf. *Mc.* 13,32).³² Textul poate indica și alte manifestări ale puterii lui Dumnezeu: schimbarea la față a lui Isus, distrugerea Ierusalimului sau minunile săvârșite de Isus (cf. *Lc.* 4,18-19) sau de uceniciei Săi (cf. *Fapt.* 5,12).

Atunci când Marele Arhiereu și Sinedriului Isus le-a spus: "De acum veți vedea pe Fiul Omului șezând de-a dreapta puterii și venind pe norii cerului" (*Mt.* 26,64), nu a afirmat de fapt că cei de față, în timpul vieții pământești, vor avea această viziune. Hristos se referea aici la întregul popor israelit, reprezentat de liderii săi spirituali.

Promotorii escatologismului au acordat o atenție deosebită epistolelor Sf. Pavel. Ei au observat că în primele epistole³³ speranța în Parusie este exprimată mai clar și mai presant decât în cele scrise către finalul vieții Apostolului. Din acest motiv au concluzionat că în cazul Sf. Pavel a avut loc o schimbare de atitudine și crez în privința Parusiei: dacă în primele epistole (de ex. 1 *Tes.*) o credea iminentă și deci posibil de experiat în timpul vieții sale pământești, în schimb în ultimele, apropiindu-se de finalul vieții, a abandonat această idee.

³¹ M. Schmaus, *op. cit.*, p. 145

³² În luna august a anului 600, Papa Grigorie I trimite patriarhului Euloghie al Alexandriei epistola *Sicut aqua* în care abordează problema "ignorării" momentului Parusiei de către Isus: "Referitor la afirmația că «despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din cer, nici Fiul» (*Mc.* 13,32), Sfinția Voastră s-a gândit bine că nu trebuie atribuită Fiului în calitate de Sa de cap, ci în baza trupului Său care suntem noi... Uneori Atotputernicul Dumnezeu vorbește într-o manieră umană; astfel i-a zis lui Avram: «acum cunosc că te temi de Dumnezeu» (*Fac.* 22,12), nu pentru că atunci Dumnezeu și-ar fi dat seama că este temut, ci pentru că atunci l-a făcut pe Avram să înțeleagă că se teme de Dumnezeu... Fiul Unul-Născut, care pentru noi s-a întrupat și s-a făcut om desăvârșit, cunoștea ziuă și ceasul judecății în firea omenească, dar nu cunoștea aceste lucruri de la firea omenească". DS nr. 474-475

³³ Epistolele către Tesaloniceni sunt probabil cele mai vechi scrieri ale *Noului Testament*. 1 *Tes.* a fost scrisă aproximativ la începutul anului 51 din Corint. Nu este ușor de precizat însă data exactă în care a fost scrisă 2 *Tes.*, dar se pare că la puțină vreme după 1 *Tes.* P.M. Bogaert ș.a., *op. cit.*, p. 585-586.

Trebuie să spunem că și în acest caz teoria modernistă interpretează eronat pasajele scripturistice. Este posibil ca mulți creștini să fi considerat iminentă a doua venire a lui Hristos. De pildă, unii membri ai bisericii din Tesalonic care așteptau Parusia, și-au manifestat îngrijorarea în legătură cu situația persoanelor drage lor care au murit înainte de a-L reîntâlni pe Mântuitor. Altfel spus, creștinii din Tesalonic își puneau problema posibilității mântuirii celor morți și nu cea a timpului precis al reîntoarcerii lui Isus. Sf. Pavel le răspunde arătând că persoanele aflate în viață în momentul Parusiei nu sunt avantajate față de persoanele care atunci vor fi moarte: "...noi cei vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înaintea celor adormiți, pentru că însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogorâ din cer și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul" (1 Tes. 4,15-17). Textul acesta nu afirmă limpede faptul că Sf. Pavel ar fi convins de împlinirea imediată a Parusiei, însă nu se poate exclude speranța lui că poate evenimentul va avea loc înainte de moartea sa.³⁴ Apostolul precizează de fapt că nu cunoaște momentul exact al Parusiei: "știți bine că ziua Domnului vine așa, ca un fur noaptea" (1 Tes. 5,2). Este posibil ca gândurile referitoare la Parusie din prima epistolă să nu fi fost înțelese corect de o parte a creștinilor din Tesalonic care, crezând că Parusia este iminentă, nu își mai îndeplineau obligațiile profesionale și sociale: "...auzim că unii dintre voi umblă fără rânduială, nelucrând nimic, ci iscodind...Unora ca aceștia le poruncim și-i rugăm în Domnul nostru Isus Hristos, ca să muncească în liniște și să-și mănânce pâinea lor" (2 Tes. 3,11-12). Liniștea lor este posibilă dacă respectă "predaniile învățate" (v. 15) și dacă nu se lasă amăgiți "cu nici un chip, căci ziua Domnului nu va sosi până ce mai întâi nu va veni lepădarea de credință și nu se va da pe față omul nelegiurii, fiul pierzării" (v. 3). Sf. Pavel spune așadar că reîntoarcerea lui Isus va fi precedată de anumite semne care încă nu se împliniseră (vv. 9-10), însă nu precizează dacă va veni imediat sau nu după arătarea Antihristului.

Prima Epistolă către Corinteni³⁵ dă impresia că Sf. Pavel ar fi convins că îl va întâlni viu pe Isus: "Nu toți vom muri, dar toți ne vom schimba deodată, într-o clipeală de ochi la trâmbița cea de apoi" (1 Cor. 15, 51-52). Chiar dacă obiectul acestui pasaj biblic nu îl constituie momentul Parusiei, ci raportul de continuitate dar și de discontinuitate dintre trupul pământesc și cel nemuritor al înviaților, Sf. Pavel afirmă că la reîntoarcerea Domnului unii dintre creștini vor fi în viață, însă imediat vor suferi o transformare profundă: "...acest trup stricacios se va îmbrăca în nesticăciune, și acest trup muritor se va îmbrăca în nemurire" (1 Cor. 15,54). Expresia "nu toți vom muri" nu se referă în mod necesar la destinatarul epistolei, ci la poporul creștin care nu va pieri în întregime înainte de Parusie.

A doua Epistolă către Corinteni pune în lumină o schimbare în gândirea Apostolului și o oarecare neliniște în privința morții. Schimbarea nu trebuie însă înțeleasă în sensul că Sf. Pavel renunță să mai creadă în Parusie, deoarece, spune el, "de vreme ce dorim să nu scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghițit de viață" (2 Cor. 5,4). Haina noastră este trupul muritor și atâta vreme cât suntem în el "suntem departe de Domnul, căci umblăm prin credință, nu prin vedere" (2 Cor. 5,6-7); chiar dacă fiecare om este dator să moară și să se înfățișeze înaintea scaunului de judecată a lui Hristos, Pavel își manifestă dorința de a îmbrăca haina cea nouă a nemuririi peste haina cea veche și muritoare, adică ar dori să-L reîntâlnească pe Domnul înainte de a muri. În această Epistolă este exprimat dorul Parusiei, dar parcă accentul se pune mai mult asupra întâlnirii cu Hristos judecătorul după plecarea din trupul muritor: "Avem încredere și voim mai bine să plecăm din trup și să petrecem la Domnul" (v. 8). Această schimbare de accent se

³⁴ Această interpretare a fragmentului din 1 Tes. 4,15-17 a fost oferită și de Comisia Biblică în 18 iunie 1915, cf. DS nr. 3629-3630.

³⁵ 1 Cor. a fost scrisă la Efes în anul 55, înainte de Cincizecime. - cf. P.M. Bogaert ș.a., *op. cit.*, p. 131

observă în toate epistolele³⁶ scrise după anul 60. În Epistola către Filipeni Sf. Pavel exclamă: "Domnul este aproape" (*Filip.* 4,5). Bonsirven, teolog catolic, consideră că expresia reflectă starea sufletească a Sf. Pavel, care se gândea la evenimentul morții ce îi va permite să fie cu Hristos.³⁷ Sf. Pavel nu încetează însă să creadă în realitatea Parusiei: "cetatea noastră este în ceruri, de unde și așteptăm Mântuitor pe Domnul Isus Hristos" (*Filip.* 3,20), eveniment care va marca împlinirea desăvârșită a lucrării mântuirii.

Putem afirma fără să greșim că Sf. Pavel nu inventează teologia morții și a învierii lui Isus după ce și-ar fi dat seama că speranța în reîntoarcerea Lui ar fi deșartă; teologia morții și a învierii lui Isus nu exclud, ci dimpotrivă fundamentează teologia Parusiei. Este clar însă faptul că cu cât Sf. Pavel înaintea în vârstă, cu atât scade speranța sa de a-L revedea pe Hristos în mărire înainte de moarte. Un lucru este de asemenea cert: mântuirea trupului va avea loc numai la reîntoarcerea Domnului nostru Isus Hristos.

Evenimentul reîntoarcerii Domnului poate va avea loc numai în clipa stabilită de Dumnezeu. Expresii ca "vremea este aproape" (Ap. 1,3) sau "Iată vin curând" (Ap. 22,7) au o dimensiune profetică. Prin mijlocirea profetică, realitățile îndepărtate se apropie... Acestea nu au scopul de a oferi informații despre momentul Parusiei, ci reprezintă un îndemn constant la priveghere.

Liturgia, garanție a Parusiei

Teologul catolic Ruiz de la Pena, analizând modul în care omul se raportează pozitiv la viitor, deosebește două atitudini³⁸: așteptarea, prin care persoana se raportează la obiective ce pot fi atinse prin intermediul capacităților umane, referindu-se așadar la un viitor categorial; speranța creștină, al cărui obiect nu este creat de subiect și care se referă la un viitor transcendent ce depinde în primul rând de Dumnezeu. Speranța creștină are așadar un caracter escatologic și, în același timp, cristocentric³⁹. Credinciosul speră, nu întemeindu-se pe propriile puteri ci pe fidelitatea lui Dumnezeu față de făgăduința mântuitoare făcută prin Fiul Său Isus Hristos. Și totuși, cum este posibil ca această speranță să fie vie, deschisă cu încredere deplină spre viitorul transcendent?

Răspunsul la această chestiune trebuie să valorifice tensiunea dintre instaurarea Împărăției lui Dumnezeu prin evenimentul Hristos, culminat în Misterul pascal și desăvârșirea acesteia în momentul Parusiei: "unicul mod în care credinciosul poate să dea socoteală despre nădejdea sa (1 Pt. 3,15) este acela de a o verifica în istorie"⁴⁰. Altfel spus, nu putem da mărturie despre speranța noastră în fericirea veșnică din Împărăția cerurilor dacă nu reușim să experimentăm în istorie, să pregustăm încă din viața pământească bunurile vieții veșnice.

Din punct de vedere cronologic, al timpului cosmic, noi așteptăm și deci ne aflăm înaintea Parusiei; "din punct de vedere al trăirii, viața de apoi este deja aici, și ea este trăită de către sfinți"⁴¹. Nu este cu puțință ca omul să spere într-o realitate complet necunoscută și care să nu aibă nici un influx asupra vieții cotidiene.

³⁶ *Tit.* 2,15; *1 Tim.* 6,13-15

³⁷ G. Bonsirven, *Il Vangelo di Paolo*, trad. ital. de Patrizio Graziani, Roma, 1946, p. 368

³⁸ Vezi Ruiz de la Pena, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, trad. it. de Elisabetta Lasagna, Roma, 1998, p. 18-22.

³⁹ Cf. *1 Cor.* 1,7-8; *1 Tes.* 1,10; *Rom.* 8,23-25; *Evr.* 10,32-37; *Mt.* 25,13; *2 Cor.* 1,10; *1 Pt.* 1,21.

⁴⁰ Ruiz de la Pena, *op. cit.*, p. 21.

⁴¹ Hierotheos de Nafraktos, *Viața după moarte*, trad. rom. de A. Tănăsescu-Vlas, Blaj, 2000, p. 158.

Experierea realităților escatologice devine realitate prin întâlnirea cu Dumnezeu în liturgia Bisericii. Conciliul Vatican al II-lea a insistat asupra legăturii existente între liturgia pământească și cea cerească, arătând că "în liturgia pământească noi participăm, prin pregustare, la liturgia cerească, ce se celebrează în cetatea sfântă a Ierusalimului, spre care ne îndreptăm ca niște călători, unde Hristos șade de-a dreapta lui Dumnezeu ca slujitor al Sanctuarului și al adevăratului Chivot"⁴². Liturgia Bisericii are deci și o dimensiune teofanică⁴³: îl prezentifică în istoria noastră pe Isus Hristos, dându-ne astfel posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu.

Tema Parusiei este așadar inseparabilă de liturgie. Creștinul, prin intermediul vieții sacramentale, intră într-o comuniune reală cu Hristos. Sf. Taine nu sunt numai semne comemorative ale trecutului, ale evenimentelor hristice mântuitoare, ci reprezintă semne eficiente ale mântuirii prin har. "Înviat din morți, a trimis asupra ucenicilor pe Spiritul cel de viață dătător și, prin el, a constituit Trupul Său, care este Biserica, sacrament universal de mântuire; sezând la dreapta Tatălui, lucrează fără încetare în lume pentru a-l călăuzi pe oameni spre Biserică, pentru a-i uni mai strâns cu Sine prin ea și pentru ca, hrănindu-l cu Trupul și cu Sângele Său, să-l facă părtași de viața Sa glorioasă"⁴⁴. Incorporarea în Biserică, aceasta fiind sacramentul universal al mântuirii⁴⁵ și participarea la Sfintele Taine înseamnă de fapt o participare reală la moartea și la învierea lui Hristos. În acest sens Biserica și Sf. Taine sunt garanții ale reînținerii Sale și astfel credinciosul așteaptă a doua venire a Domnului nostru Isus Hristos fiind deja împreună cu El și cu toți sfinții Lui, depășind ispita cronologiei prin certitudinea trăirii în credință. De aceea liturgia trebuie trăită ca sărbătoare a speranței în Parusie⁴⁶.

⁴² Constituția despre liturgie, *Sacrosanctum Concilium*, nr. 8, p. 11.

⁴³ Ene Braniște, *Liturgica generală*, București, 1993, p. 80.

⁴⁴ *Lumen Gentium*, nr. 48

⁴⁵ *Ibidem*, nr. 1

⁴⁶ Johann Auer, Joseph Ratzinger, *op. cit.*, p. 214

STUDIA PHILOSOPHICA

TEODICEEA ÎN FAȚA NOILOR INTERPREȚĂRI COSMOLOGICE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ: LA THÉODICÉE FACE AUX NOUVELLES INTERPRÉTATIONS COSMOLOGIQUES. La théodicée est la justification de Dieu, ou la connaissance naturelle philosophique de l'existence et de la nature de Dieu. Le postulat fondamental est que la vitesse de la lumière est constante, en conséquences l'espace et le temps se trouvent iniment liés. En 1929 Edwin Hubble découvre que les galaxies s'éloignent proportionnelles à leur distance. Le scénario de la naissance de l'Univers – le *Big-Bang* – et le destin de l'Univers lié par l'opposition entre deux forces, la force d'expansion, centrifuge, due à l'explosion initiale et la force de gravitation, centripète, à l'origine de la formation des étoiles, affirme implicitement, comme fondement réel des principes d'être, l'existence de l'Être absolu.

- **Introducere**

Teodiceea contemporană, ca filosofia despre Dumnezeu, depășește limitările gândirii lui Leibniz sau a simplei căutări a unui principiu care stă la baza întregii ființări. Pornind de la posibilitatea "citirii" semnelor inteligibile în Univers, se poate ajunge la anumite concluzii, iar prin extrapolare unii identifică, prin rezultatele cosmologiei sau filosofiei naturii, prezența unui Dumnezeu identic cu Cel al religiilor.

Aflată în dialog cu evoluția culturală a omenirii, teodiceea contemporană descoperă noi posibilități de exprimare, putându-se specula imposibilitatea științelor pozitive de a trece de o anumită barieră, aflată dincolo de competențele lor, însă la îndemâna filosofiei și teologiei. Urmărind să demonstreze o ipoteză referitoare la geneza Universului, să confirme o teorie referitoare la expansiunea Universului sau alte fenomene observabile din câmpul nostru observațional, orice știință pozitivă va ajunge la o concluzie exprimată în limbajul specific competențelor științei respective. De la datele demonstrate până la o concluzie din domeniul filosofiei sau teologiei nu există o punte de legătură decât printr-un abuz de limbaj sau prin nerespectarea aspectivității demersului metodologic respectiv. La fel și filosofia nu poate să utilizeze date ale științelor pozitive, excepție făcând filosofia naturii (cosmologia filosofică) care se dorește o interpretare a "tot" ceea ce reprezintă lumea, analizând toate informațiile deținute. Științele pozitive au nevoie de o astfel de metaștiință care să reunească datele observate și să ofere o viziune de ansamblu (o concepție despre lume) omului contemporan, ori o astfel de metaștiință nu poate decât să apeleze la moștenirea filosofiei clasice. La acest nivel apar semne de întrebare și similitudini între afirmațiile științei, filosofiei și teologiei.

- **Începutul Universului**

Este evident faptul că trăim într-un Univers dinamic. Relația spațiu / timp este privită astăzi într-un mod duplicitar. Mai întâi, pe scară relativ restrânsă, se aplică mecanica newtoniană, clasică, în care timpul se scurge liniar iar distanța dintre două puncte este reprezentată de o linie dreaptă. La scară macrocosmică s-a impus mecanica relativistă, corpurile care posedă masă provocând un efect de curbare a spațiului și timpului în jurul lor, fapt constatat experimental prin devierea luminii de către soare, apoi prin descoperirea găurilor negre: distanța dintre două puncte este o linie curbă. Pornindu-se de la postulatul că cea mai mare viteză este cea atinsă de lumină, c este de aproximativ 300000 km/s, consecința imediată este că orice observație asupra unui obiect îndepărtat este și o călătorie în spațiu și timp. Părintele G. Lemaitre, astronom belgian, propune primul, încă din perioada interbelică, utilizarea termenului de “atom primordial” pentru a denumi starea de început a Universului. Edwin Hubble observă deplasarea galaxiilor una față de cealaltă, cu o viteză mai mare cu cât se află la o distanță mai mare de observator. De la observația deplasării spre roșu a spectrului galaxiilor – corespondent îndepărtării de locul observației – la operațiunea inversă de urmărire a traiectoriei în sens invers a fost numai un pas. Observația lui Edwin Hubble din 1929 interpretată pe baza principiului Doppler, reunită cu calculele din domeniul astrofizicii au dus la formularea teoriei “Marii explozii” – Big Bang, în anul 1959 de către F. Hoyle, teorie care propune ceea ce este astăzi acceptat ca “modelul standard al Universului.”¹ Apare astfel scenariul cosmogonic contemporan, cu date mai mult sau mai puțin sigure, autori diferiți propunând alte date în descrierea apariției Universului.

Mergând în sens invers expansiunii corpurilor cosmice și pe baza deducțiilor astrofizicii, se ajunge la concluzia că în urmă cu 14,7 miliarde de ani,² întregul Univers era concentrat într-un singur punct sau un atom primar. În afara acestui “punct” nu există materie – totul este non-existentă – astfel încât istoria lumii începe practic cu “marea explozie.”

Astrofizica descrie cinci mari “Ere” cosmice:

- Era Planck $0 \text{ s} - 10^{-44} \text{ s}$
- Era Hadronică $10^{-44} \text{ s} - 10^{-4} \text{ s}$
- Era Leptonică $10^{-4} \text{ s} - 10^4 \text{ s}$
- Era Fotonică $10^4 \text{ s} - 3 \times 10^5 \text{ ani}$ (numită și Era Radiativă)
- Era Galactică $3 \times 10^5 - \text{până acum}$ (numită și Era Stelară)

Folosindu-se trei constante universale, se ajunge la descrierea temperaturii, densității, masei și “lungimii” universului la sfârșitul Ere Planck (constanta universală a gravitației $G = 6,626 \times 10^{-11} \text{ Nm}^2/\text{kg}^2$; constanta lui Planck $h = 6,626 \times 10^{-34} \text{ Js}$; viteza luminii $c = 2,997925 \times 10^8 \text{ m/s}$). Această descriere grosieră a Universului poate fi făcută numai la sfârșitul Ere Planck: densitatea $\rho =$

¹ Mieczysław Lubański, *Filosofia przyrody*, scrypt dla studentów, *Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Sw. Jana Chrzyciciela*, Warszawa 1994 – 1995.

² Este vârsta universului datată de cercetări recente (2004), în timp ce alte date variau între 12 până la 18 – 20 miliarde ani; aceste date vor varia probabil, în funcție de rezultatul cercetărilor, însă ceea ce contează în contextul de față este existența unui început al Universului și faptul că orizontul observațional nu poate trece de 14,7 miliarde de ani lumină.

$c^5/G^2h = 0,821 \times 10^{96} \text{kg/m}^3$; o temperatură de 10^{33}K ; masa $m = 5,46 \times 10^{-8} \text{Kg}$; $L = 4,05 \times 10^{-35} \text{m}$ (o sferă cu un diametru mult mai mic decât un atom de hidrogen!). Înainte de momentul 10^{-44}s orice descriere pe baza calculelor și legilor naturii cunoscute fiind imposibil de făcut, spațiul și timpul pierzându-și orice semnificație prin exprimare matematică. Această primă Eră este descrisă de astrofizicieni prin superforță sau gravitate cuantică, un câmp unificat în care cele patru tipuri de interacțiuni cunoscute (nucleară tare, nucleară slabă, electromagnetică și gravitațională) sunt contopite. Încă lipsește cu desăvârșire materia, neexistând nici o particulă subatomică reală: este o activitate dinamică în care particule virtuale de materie și antimaterie apar și dispar continuu. Aproximativ până la 10^{-35}s , forța gravitațională se desprinde de forțele electronucleare, descrise de teoria Marii Unificării: există o singură forță electronucleară care reunește în continuare interacțiunile tari și electro-slabe. Timpul până la 10^{-32}s este caracterizat de faptul că temperatura scade până la 10^{28}K și se petrece o nouă scindare a forțelor din Univers: forța gravitațională, interacțiunile nucleare tari și interacțiunile electro-slabe. Universul este de mărimea unui măr, având o temperatură de aproximativ 10^{25}K . Urmează o eliberare a enormei energii existente, Universul intrând într-o expansiune rapidă, numită de fizicianul Alan Guth *inflație*. Este vorba despre o dilatare a Universului care își mărește volumul de 10^{27} ori (după alte surse de 10^{50} ori), după care rata creșterii scade până la momentul 10^{-32}s , expansiunea continuând cu un factor de 10^9 . Între momentul 10^{-32} și 10^{-12} secunde apare un mic excedent de particule care depășește numărul antiparticulelor, rupându-se simetria particulă – antiparticulă, rămânând astfel primele formațiuni materiale subatomice. Particulele apărute sunt clasificate drept *hadroni*, de unde și numele dat perioadei în care se formează Epoca hadronică: hadronii sunt entități cu sarcini electrice fracționare, numite *quarkuri*.³

Între momentul 10^{-12} și 10^{-6} secunde temperatura scade până la 10^{15}K , iar Universul devine o sferă de 300 de milioane de kilometri. Acum se manifestă ultima diviziune a forțelor (interacțiunilor) electro-slabe, apărând cele patru tipuri de forțe pe care le întâlnim până astăzi: forța gravitațională, forța nucleară tare, forța nucleară slabă și forța electromagnetică. Apar leptonii, particule elementare lipsite de structură și indivizibile: electronul, miunul, taonul cu sarcină electrică (-1) și trei tipuri (arome) de neutrini, fără sarcină electrică. Scăderea temperaturii până la 10^6K permite apariția primilor atomi, astfel încât în Univers sunt nori de Hidrogen (în proporție de 75%) și Helium (în proporție de 25%) cu izotopii lor, formându-se practic 99% din întreaga materie existentă în Univers astăzi. Scăderea temperaturii până la $10\,000 \text{K}$ și concomitent scăderea densității Universului permite fotonilor (rezultați în urma compunerii și decompunerii particulelor, însă imediat absorbiți) să evadeze și să se desprindă de materie, Cosmosul devenind transparent și luminos ("să fie lumină"). Condensarea norilor de gaz dispersați în Univers duc la apariția embrionilor stelari, care se compactă sub efectul gravitației. Atomii sunt compactați și pe măsură ce temperatura crește, hidrogenul se transformă în heliu ca urmare a unei reacții nucleare ce eliberează o imensă cantitate de energie, ajungându-se la un echilibru între forța gravitațională care atrage spre interior materia stelară și tendința de dispersare: apar astfel primele sfere incandescente și luminoase –

³ Zeno Folescu, *Quarkurile, supersimetria și superstringurile*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 8.

stelele. Reacțiile nucleare transformă hidrogenul în Helium, transformându-se la rândul său în carbon. Procesul de îmbătrânire a stelelor duce la apariția atomilor de metale, elemente grele și stabile, urmat de contracție și apoi o explozie care duce la apariția unei *super-nove* sau a unui imens nor de praf cosmic. Stelele conduc la apariția celorlalte elemente materiale cunoscute, dintre care cele mai importante sunt carbonul, care stă la baza apariției vieții. Prin condensare apar planete și sisteme stelare, intrându-se de acum înainte în Epoca Galactică sau Stelară în care ne aflăm astăzi...

În anul 1965 s-a descoperit radiația fosilă de 3 K, ca un ecou al Marii Explozii care a generat Universul. Prezența forței gravitaționale, centripete (care joacă un rol hotărâtor în formarea stelelor) se opune forței de expansiune, centrifugă, rezultatul exploziei inițiale.

În consecință, se poate recunoaște faptul că a existat un moment în care lumea nu ființa, după care se declanșează un proces evolutiv ce durează și astăzi. Afirmările științei se opresc aici, însă revelația și teologia creștină (și nu numai) afirmă faptul că Dumnezeu crează lumea din nimic – *ex nihilo*. "Timpul" are o altă semnificație pentru Dumnezeu, de aceea nu ar fi nici o contradicție între evoluție și creație. O posibilă legătură între evoluție și creație o propune părintele De Chardin.

Călugăr iezuit, geolog și paleontolog, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) și-a început activitatea universitară la Institutul catolic din Paris la catedra de geologie. Prin modul inedit de prezentare a unui posibil raport dintre știință și teologie, lucrările teilhardiene merită o atenție deosebită. Părăsește activitatea universitară pentru a se dedica studiului științific și, așa cum avea să mărturisească mai târziu, pentru a căuta o mediere între datele teologiei dogmatice și viziunea evoluționismului modern. Pentru douăzeci de ani, între 1926 și 1946, și-a desfășurat activitatea în China sau în alte misiuni de studiu, cu mici perioade de sejur în Franța dedicate activității de studiu și clasificare a materialelor paleontologice adunate. După perioada celui de al doilea Război Mondial, s-a reîntors în Paris unde a stat până în anul 1950, după care pornește pe calea unui nou exil – urmare a reacției provocate de Enciclica *Humani generis* – în New York, unde își continuă activitatea până în anul morții. În timpul vieții a publicat numeroase lucrări științifice, însă lucrările privind viziunea sa filosofico-religioasă asupra lumii nu au putut primi autorizația de publicare.

Cele mai importante opere au apărut postum, dintre care pot fi amintite *Le Phénomèn humain* – "Fenomenul uman" (lucrare scrisă între anii 1938-1940, completată între anii 1947-1948 și editată abia în anul 1955) în care expune viziunea sa științifică și *Le Milieu divin* – "Mediul divin" (scrisă între anii 1926-1927 și editată în 1957) în care sunt trasate liniile unei spiritualități creștine pentru lumea modernă. Dintre eseurile cu trimiteri la teme din teologia spirituală, cele mai semnificative sunt *La Messe sur le monde* – "Liturghia asupra lumii" din 1924, un text de o rară frumusețe, *Comment je crois* – "Cum cred eu" lucrare tipărită în anul 1934 și *Le Coeur de la matière* – "Inima materiei" din anul 1950, în care sunt prezentate sensul cosmic, uman și hristic al viziunii sale, apoi *Le Christique* – "Hristicul", lucrare apărută în anul 1955 cu puțin timp înaintea morții sale, în care De Chardin transmite mesajul esențial al gândirii sale.⁴

⁴ Gibellini Rosino, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Les Éditions du CERF, Paris 1994, p. 198-199.

Lucrările “Fenomenul uman” și “Hristicul” ne prezintă o imagine complexă în care teologia și știința se îmbină pentru a forma un mozaic complet care proiectează în exterior gândurile autorului. Punctul de plecare trebuie văzut în acceptarea evoluționismului și a argumentelor care stau la baza acestuia, universul fiind perceput ca o realitate aflată în continuă schimbare, transformare. Teilhard de Chardin afirmă: “În mod esențial, schimbarea adusă în experiența noastră prin apariția a ceea ce acum drept puncte, în construcțiile noastre cosmologice, devine secțiunea instantanee a fibrelor temporale identificabile. Pentru ochii noștri limpeziți, fiecare element al lucrurilor se prelungește acum înapoi (tinzând să-și urmeze drumul înainte) cât vedem cu ochii. În așa fel încât întreaga imensitate spațială nu este decât o “felie de timp” într-un trunchi ale cărui rădăcini coboară în abisul unui Trecut insondabil și ale cărui ramuri urcă spre un Viitor la prima vedere nemărginit. În această nouă perspectivă, Lumea apare ca o masă în curs de transformare.”⁵

Energiile fundamentale ale universului se împart într-o energie tangențială, sau de complexificare și, o energie radială de concentrare-conștientizare.⁶ Astfel, Lumea evoluează pentru a se putea realiza istoria mântuirii neamului omenesc și mai ales în sensul atingerii “punctului Omega” al procesului evolutiv – Isus Hristos. Pentru aceasta era necesar ca omul să fie o entitate materialo-spirituală pentru ca Fiul lui Dumnezeu să se poată întrupa. Pentru a exista omul, era nevoie de existența regnului animal, acesta la rândul său avea nevoie de regnul vegetal, care nu putea exista fără existența lumii minerale. Mergând în sens invers, avem imaginea apariției și evoluției Universului. Mai întâi, după actul “Alfa” al creației, începe procesul de cosmogeneză: formarea materiei incandescente, galaxiile, stelele și planetele. Intervine într-un anumit moment al evoluției apariția Vieții, totodată începe procesul de biogeneză: evoluția regnului vegetal și animal, ajungându-se la apariția preumanoizilor.⁷ Intervine apoi momentul când apare gândirea și începe istoric procesul de noogeneză. Apare primul om, procesul de antropogeneză fiind marcat de apariția vieții intelectuale și volitive. De acum înainte se observă un proces de evoluție spirituală a lui *Homo Sapiens*, proces care converge spre “punctul Omega” al evoluției spre care noogeneza urcă ireversibil, un punct care transcende spațiul și timpul și care dirijează întreaga evoluție spre perfecțiune. De acum înainte omnia și întreaga creație evoluează în sensul spiritualizării depline. Atributul esențial al “Mediului divin” este omniprezența divină. “Mediul” este definit ca loc, mediu și centru, care se identifică cu Universul în măsura în care este pătruns de Dumnezeu în totalitatea evoluției.⁸ De Chardin afirmă: “Fără amestec, fără confuzie, Dumnezeu adevăratul Dumnezeu creștin va trimite înaintea ochilor voștri, Universul. Universul, Universul nostru de astăzi, Universul care vă înspăimântă prin măreția sa puțin relevantă sau prin frumusețea sa păgână. El îl va pătrunde ca pe o rază făcută de un cristal; și, datorită întinderii imense a creației, se va face pentru voi universal tangibil și activ, foarte aproape și în același timp foarte departe.”⁹

⁵ De Chardin, Pierre Teilhard, *Fenomenul uman*, Editura AION, Oradea 1997, p. 30.

⁶ Gibellini, R., *op.cit.*, p. 199.

⁷ De Chardin, Pierre Teilhard, *op.cit.*, p. 169-170.

⁸ Gibellini R., *op.cit.*, p. 201.

⁹ De Chardin Pierre Teilhard, *Le Milieu divin*, (1957), p. 26. în Gibellini R., *op.cit.*, p. 201.

În speculația sa hristologică, Hristos devine universal: Hristos cosmic este Hristos considerat ca principiu al consistenței tuturor lucrurilor – *in quo omnia constant*; Hristos Omega este Hristos văzut ca un punct terminal, personal, spre care tind toate lucrurile cărora le dăruiește însoțire și recapitulare – *ad quem omnia tendunt*; Hristos al Evoluției este Hristos așteptat ca un principiu energetic-iubitor care animă procesul evolutiv al devenirii fenomenului uman. “Dacă Omega n-ar fi decât centrul, depărtat și ideal, destinat să se nască, la sfârșitul timpurilor, din convergența conștiințelor terestre, nimic în afara chiar a acestei convergențe n-ar fi decelabil pentru privirea noastră. În zilele în care trăim, nici o altă energie de natură personală n-ar fi posibil de recunoscut pe Pământ, în afară de aceea reprezentată de suma persoanelor umane. Dar dacă, dimpotrivă, așa cum am căzut de acord, Omega există deja și operează în adâncul maselor gânditoare, atunci ni se pare inevitabil ca existența, prin câteva indicii să se arate deja observației noastre. Pentru a însufleți Evoluția în cursul stadiilor ei inferioare, polul conștient al Lumii nu putea acționa, e firesc, decât voalat de Biologie, sub formă impersonală. Asupra lucrului gânditor care suntem prin umanizare, el poate acum să iradieze din Centru spre centre – personal.”¹⁰

Poziția curajoasă a lui De Chardin a fost mult timp de neînțeles pentru adepții teologiei oficiale, care publică pe 30 iunie 1962 un monitor al Sfântului-Oficiu “împotriva erorilor și ambiguităților conținute de scrierile lui Teilhard.” Cu excepția câtorva omisiuni reale și câtorva formulări care ar mai fi necesitat precizări ulterioare, soluția propusă de părintele iezuit. De Chardin a fost bine receptat de oamenii de știință agnostici care au putut înțelege pentru prima dată ce poate să însemne să fii religios, să crezi în Dumnezeu și chiar în Isus Hristos și în sacramente. Este primul autor creștin care și-a expus credința în termeni accesibili și semnificativi atât omului de știință agnostic, cât și omului de știință ignorant în probleme religioase.¹¹ Viziunea lui De Chardin este o propunere de corelare a datelor Revelației cu ceea ce științele pozitive contemporane afirmă și pare a fi o certitudine. Evoluționismul poate fi acceptat sub această formă, ca un evoluționism dirijat în care forța motrice nu este “lupta pentru existență / adaptare” darwiniană ci atotputernicia lui Dumnezeu creatorul.

Ținând cont de afirmațiile făcute, putem accepta pe baza credinței faptul că Dumnezeu este creatorul Universului, ateul fiind obligat să recunoască că “ceva” declanșează Marea explozie și pune întreaga existență în funcțiune: din neființă apare întreaga ființare printr-un act creator. Ateul consideră că “evoluția” nu are nici o finalitate, fapt contrazis de evoluția Universului dinpre haos spre cosmos: din împrăștierea haotică a materiei cosmice se evolează în direcția grupării și armonizării.

- **Expansiunea Universului și creșterea entropiei**

Universul are un început, fiind pus în mișcare. Mișcarea la scară cosmică – expansiunea, este un proces observabil care continuă. Astrofizica, bazată pe afirmațiile termodinamicii, consideră Universul un sistem termodinamic închis,

¹⁰ De Chardin Pierre Teilhard, *Fenomenul uman*, p. 265-266.

¹¹ Eliade Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Humanitas, București 1997, p. 24.

marginile sale fiind probabil izolate de o puternică forță gravitațională de netrecut. În interiorul acestui sistem termodinamic închis ar trebui să se respecte legile termodinamicii, procesele observabile în natură fiind de regulă ireversibile. Prima lege a termodinamicii în formularea $U = Q + L$ ¹² ne arată că procesele în Univers sunt fie ireversibile, fie primesc energie mecanică sau căldură din exterior. Al doilea principiu termodinamic ne confirmă faptul că în mod normal (fără aport din exterior) căldura trece de la corpurile mai calde la corpurile mai reci până la egalizarea căldurilor. Starea unui sistem termodinamic exprimată prin entropie tinde spre valoarea 0, spre echilibru.¹³

În Univers 10% din materie există sub formă luminoasă – stelele, 90% reprezentând materia întunecată, fie că este caldă sau rece. Trecând peste mai multe etape în deducție care țin exclusiv de domeniul astrofizicii, căldura trece de la corpurile calde la cele reci până când se va ajunge la echilibru termic, altfel spus nu ar mai exista schimburi de căldură și nici lucru mecanic; în interiorul lumii existente ar înceta orice mișcare, cosmosul ar îngheța, scenariu numit “moartea termică a Universului.”

Un astfel de proces deocamdată nu se observă, chiar mai mult, conform observațiilor empirice actuale Universul se află în continuă expansiune, entropia fiind în continuă creștere, ceea ce împiedică orice scenariu referitor la moartea Universului. În fiecare moment “ceva” care se manifestă ca o forță necesară menținerii acestei stări de fapt, face ca entropia Universului să crească permanent.¹⁴ Ar fi trebuit să se observe o tendință de atingere a echilibrului, fie a echilibrului dinamic fie static prin reducerea vitezei de deplasare a corpurilor cerești până la oprirea oricărei mișcări, fie o tendință de atingere a echilibrului termodinamic în sensul egalizării temperaturii în Univers. Universul observațional este “deschis”, fiind menținut în existență de “ceva”.

Același lucru îl afirmă și credința creștină, bazată pe Revelație și Tradiție, care susține că Dumnezeu nu numai că a creat lumea, dar o și menține în existență prin providența divină...

- **Critica argumentelor din cosmogoniile contemporane**

Punând față în față datele științelor pozitive și ale filosofiei sau teologiei, trebuie să recunoaștem în mod critic că avem tipuri diferite de afirmații care chiar dacă par a fi analoge nu au același domeniu de competență. A trece de la afirmația bazată pe observație empirică la o afirmație din domeniul teologiei ar fi o extrapolare și invers.

Nu există nici o trecere de la Ființa absolut transcendentă, divină, la ființa materială, măsurabilă empiric. Astrofizica și fizica cuantică nu poate vorbi decât despre un punct t_0 al apariției Universului sau despre o forță F care menține Universul în mișcare și nu despre Dumnezeu.

¹² Unde U = energia internă, Q = căldura iar L = lucrul mecanic.

¹³ Marek Kiliszek, *Teodycea*, serypt dla studentów, *Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Sw. Jana Chrzyciela*, Warszawa 1994 – 1995.

¹⁴ Acest lucru putem afirma acum pe baza observațiilor științifice, alte scenarii referitoare la un eventual Univers ciclic sau la o evoluție ireversibilă ce conduce spre “moarte termică” rămânând doar ipoteze.

Cei care doresc să vizualizeze *spiritul* nu fac nimic altceva decât să extrapoleze anumite observații empirice și să le confere anumite pseudointerpretări de tipul teozofiei sau antropozofiei, care nu constituie decât expresia clară a faptului că omul contemporan, infestat de exclusivismul “virusului pozitivist,” își pierde credința ca încredere în datele Revelației și Tradiției și caută argumente empirice, materiale, care să-i “dovedească” dacă se poate existența sufletului, a lumii spirituale sau a lui Dumnezeu. Credința și “lumina naturală a rațiunii” se completează reciproc, însă să nu uităm că rămâne și misterul, “ceva” irațional, dincolo de care nu poate pătrunde decât lumina supranaturală a credinței.

Științele pozitive sunt neutre față de problematica existenței lui Dumnezeu, neputându-se nici nega și nici afirma pe baza acestora. De asemenea nici filosofia nu are pe acest teren interferențe cu teologia, “Dumnezeul filosofilor” fiind doar un Absolut sau un *principium* care stă la baza ființării, în timp ce Dumnezeu credinței este un Dumnezeu personal, în care se recunosc și atributele Absolutului. A vorbi despre Dumnezeu înseamnă a-L descrie, a spune cum Dumnezeu este, însă implicația inversă nu este valabilă, pentru că Dumnezeu este mult mai mult și **totul** față de ceea ce putem descoperi. De exemplu: Dumnezeu este iubire, însă iubirea nu este Dumnezeu.

Însumând însă toate datele științelor moderne, omul contemporan descoperă fragilitatea existenței sale într-o lume cu atâtea interconstrângeri și acțiuni naturale care, în lipsa unei finalități legate de om, ar fi imposibil de a genera sau păstra viața biologică, în general, și civilizația umană în special.

- **Argumentul antropic**

Dacă privim la scenariul standard al apariției Universului, se observă că dacă forța gravitațională ar fi atât de mare încât să împiedice expansiunea (Univers foarte dens), s-ar fi ajuns la stoparea proceselor de formare a Hidrogenului și Heliului, la fel cum și viteza mare de dispersare ar fi dus la imposibilitatea apariției stelelor și a elementelor chimice cunoscute. Universul real există pentru că se încadrează în anumite limite, bine stabilite, altfel nu ar fi existat lumea materială așa cum o percepem și nici nu ar fi existat omul, o realitate materială prin somatic și spirituală prin intelect și voință, care să perceapă această lume inteligibilă. În jurul unei stele pot să existe planete asemenea sistemului solar. Pentru ca să apară viața și să se perpetueze – ca să nu mai vorbim de evoluție – după modelul Pământului ar trebui să existe apă în stare lichidă, ori acest lucru este posibil doar într-un spațiu limitat din jurul Soarelui, orice apropiere, de exemplu planeta Venus, conducând la o atmosferă în care apa nu ar exista decât în stare gazoasă, în timp ce orice depărtare, de exemplu planeta Marte, conducând la temperaturi ce nu permite decât starea solidă.¹⁵ Apoi existența unei atmosfere și a unui câmp magnetic planetar trebuie să corespundă atât necesităților schimburilor de elemente chimice, materiale, cât și necesității de a deveni un “scut” împotriva radiațiilor ultraviolete sau a micrometeoritilor ce cad pe suprafața planetei. În anul 1956 H. Strughold numește acest spațiu din jurul unei stele, “ecosferă.”

¹⁵ Carl Sagan, *Creierul lui Broca. De la Pământ la stele*, Editura politică, București 1989, p. 267 – 269.

Apoi, menținerea în echilibru dinamic a sistemului Pământ – Lună în această ecosferă și toate fenomenele meteorologice, apoi complexitatea vieții biologice în mediile acvatic, terestru și aerian și mai ales evoluția istorică a civilizației umane, sunt elemente supuse atâtor intercondiționări încât simpla probabilitate matematică ne arată că în lipsa unei evoluții dirijate spre o finalitate stabilită, ar fi practic imposibil ca omul să apară și să-și construiască o civilizație proprie. Universul și lumea noastră terestră, este pe măsura noastră, este "așa" pentru ca noi să apărăm în lume și să ne dezvoltăm istoric ca ființe dotate cu intelect și mai ales capabili de autotranscendență. Omul transcende condiția de ființă materială, biologică și pătrunde într-un univers spiritual, superior. Numai omul este capabil să perceapă inteligibil Universul. Universul este guvernat de "legi ale naturii" sau o serie de legități care îl fac să fie *cosmos*, iar lipsa acestora sau ambiguitatea funcționării lor ar transforma totul în *haos*. Dumnezeu a creat și menține "acest Univers" cu față umană pentru noi: el este cel ce pune totul în mișcare și în același timp este "atotțiitorul" – pantocratorul, adică legiutorul a toate câte există.

Datorită vitezei limitate a luminii, orice observație astronomică referitoare la obiectele aflate la marginea Universului observațional, este în același timp și o călătorie în timp, de la marginea Universului lumina sosește în 14,7 miliarde de ani, de unde și limitele empiriei și ale afirmațiilor științelor despre Univers... Dacă nu ar exista omul ca ființă inteligentă nu ar exista nici un fel de percepție rațională a Universului și nici întrebările referitoare la originea și destinul lumii în care omul se trezește co-participant pentru o anumită perioadă istorică. Un Univers atât de măreț și de perfect, guvernat de legi care descoperă armonia lumii, ar fi absurd în lipsa omului – sau a oricărui alt receptor inteligent – care să îl perceapă: Universul există pentru că existăm noi care îl percepem ca atare (acesta este și principiul antropic participativ).

Cosmosul "este" și este așa cum îl descriem pentru existăm noi – oamenii care îl percepem. Lumea este pe măsura noastră și corespunde misiunii noastre în această existență care-și descoperă sensul supranatural numai prin Revelație. Pornind de la observațiile științelor pozitive putem trage mai multe concluzii:¹⁶

- Universul material nu este cunoscut cu exactitate și nici nu putem fi siguri de anumite observații. De aceea orice concluzii sau generalizări referitoare la Univers au doar o valoare ipotetică sau temporară – până la proba contrarie sau până la definirea unei noi teorii.
- Orice concluzie care privește întregul Univers material apelează din necesitate la un anumit model. Valoarea de adevăr a concluziilor depinde de valoarea științifică a modelului și a modului în care definițiile utilizate corespund realității.
- Datele științifice pot fi interpretate diferit, depinde de noi să stabilim care interpretare o acceptăm, dar oare ceea ce "moda" culturală consideră a fi adevărat corespunde realității?
- Astrofizica operează cu date ale spațiului și timpului ce depășesc condiția istorică a ființei umane. Este greu să percepem adevărata semnificație a unor asemenea date, ca să nu mai vorbim despre pătrunderea semnificației categoriilor transcendente (*unum, aliquid, res, verum, bonum*).

¹⁶ K.B. Krauskopf, citat de Mieczysław Lubański, în *op. cit.*

Dacă punem cap la cap toate condițiile necesare apariției și menținerii vieții, observăm cât de fragil este echilibrul parametrilor necesari și cât de improbabil este ca evoluția cosmică și apoi biologică, fără a intra mai apoi în problemele legate de apariția omului și evoluția istorică ulterioară, astfel încât negarea finalității evenimentelor spațio/temporale și în consecință recunoașterea unei Ființe atotputernice și atotștiutoare care a creat și menține în existență creația, este de neconceput. Acceptarea unei Ființări atotputernice nu înseamnă că toți sunt de acord cu imaginea Dumnezeului religiilor ci acceptă o forță, o putere, "un ceva" inteligent și, nefiind capabili să vadă în acesta un "Cineva" ca realitate personală, neagă sau sunt sceptici față de aspectul relațional, interpersonal între Creator și om – creatura sa predilectă. Această situație îl menține pe om în fața unor întrebări care nu pot primi răspuns, îl fac să trăiască în angoasă neînțelegând sensul existenței sale într-o lume în care se descoperă mic și neînsemnat într-o lume atât de mare, imposibil de cuprins la adevărata ei mărime. Totuși această lume este inteligibilă și se descoperă omului în măsura în care acesta se manifestă ca ființă inteligentă. De la descoperirea ordinii, perfecțiunii și *informației* care este cuprinsă în Univers, omul contemporan trebuie să aibă curaj de a trece dincolo de datele empirice și să accepte Revelația care îi răspunde la ceea ce simpla observație sau transpunere într-un limbaj fizico-matematic nu îi poate dăru; însă se pătrunde dincolo de domeniul de competență al științelor pozitive și filosofiei, pătrunzând în domeniul credinței...

- **Concluzii**

Teodiceea contemporană ca filosofia despre Dumnezeu, se lovește de noi afirmații făcute de științele pozitive consacrate observării Universului, de la astronomie la astrofizică. După lansarea pe orbită a telescopului orbital, numit "Hubble" în memoria descoperitorului expansiunii Universului, și după corectarea unei defecțiuni apărute în timpul construcției și depistate doar în momentul primelor încercări de colectare a datelor, acesta a devenit cel mai important și puternic instrument prin care omul poate pătrunde în profunzimea și intimitatea cosmosului. Să ne amintim că orice observație de la limita Universului observațional înseamnă automat și o călătorie în timp, pentru că "acum" ajunge la noi lumina degajată în urmă cu cel mult 14,7 miliarde de ani¹⁷. Noile imagini oferite de acest instrument observațional confirmă teoriile astrofizicienilor, aducându-ne la cunoașterea frumusețea unei lumi dinamice, călăuzită de legi bine determinate.

Se pare că omenirea se îndreaptă spre cunoașterea imaginii lumii în care trăiesc, descoperind că atât Pământul, cât și Soarele, Sistemul Solar, Galaxia din care acestea fac parte, nu sunt în "centrul" Universului, ci "azvârlite" undeva într-un colț al unei lumi dinamice, într-o continuă mișcare. Este momentul ca omenirea să descopere însă antropocentrismul unei lumi pe măsura omului, singura ființă capabilă să contemple miracolul ființării Universului, în care descoperă că are o poziție deosebită. Această redescoperire a omului va conduce spre revalorificarea umanismului în toate domeniile vieții sociale, și în cele din urmă la descoperirea Adevărului care se găsește dincolo de noi.

¹⁷ Limita Universului observațional este de 14,7 ani/lumină, o limită teoretică care nu poate fi practic atinsă.

TEORIA COMUNICĂRII A LUI MEAD, PORNIND DE LA LIMBAJUL ÎNȚELES CA GEST

ANCA CÂMPIAN

ABSTRACT. MEAD'S COMMUNICATION THEORY; LANGUAGE AS GESTURE.

Mead was a proponent of linguistic-behaviorist theories based entirely on the social process. To explain Mead's conceptualizations, we have used a set of symbols. Thus, the social group made up of a number of individuals engaged in a communication process is noted [1, [2, [3...etc. The acts within the social group are represented by a and the types of answers to these acts by r. We have then presented, according to this symbolism, the process of communication between two or more individuals within a social group. The most important social activity leading to the genesis of human identity- the self- is language, since, through its use, an individual can answer his or her own vocal gestures the same way the others would. Mead uses child play and role-playing to explain his theories. These activities are causal factors for the emergence of the self (just like linguistic behavior). There are, therefore, two stages in the development of the self- the play and the game. From a social point of view, the self who takes up the other's attitudes through the linguistic process becomes The Generalized Other, and the values of the others become his or her values and, thus, values of the social process. The self, which reflects the social structure, cannot exist beyond this reflection. The Complete Self is made up of I and Me. I is a personal self, which changes the social structure through its actions, and which tends to become a Me, a social self, regulating its own behavior according to the attitudes of the others.

The language of a group, its communication system, represents a Generalized Other- the answers and attitudes of the group determine communication through significant symbols. This system is the one by which the individual relates to him or herself as well as to others.

Definind limbajul ca pe un set de gesturi în mod simbolic semnificative, Mead s-a alăturat lui Watson în considerarea spiritului ca și manifestare a comportamentului lingvistic. Însă Mead a susținut aceste relatări lingvistic-comportamentale bazându-se, în totalitate, pe procesul social. "Întregul conținut al spiritului, în măsura în care se bazează pe caracteristica semnificației, este dependent de relațiile din interiorul procesului social"¹.

Mead folosește un set de simboluri pentru a-și explicita conceptualizările (o parte amintite deja până aici) asupra teoriei comunicării. Vom considera, astfel, un grup social format din mai mulți indivizi -pentru Mead, organisme biologice individuale- angajați într-un proces de comunicare. Vom nota aceste organisme individuale cu *I*, iar prezența a doi sau mai mulți indivizi cu *I1, I2, I3*...etc. Vom lua apoi în considerare actele ce pot avea loc în cadrul grupului social, pe care le vom nota cu *a*, precum și tipurile de răspunsuri -așa cum spune Mead- potrivite pentru

¹ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, (editată și cu o introducere de Charles W. Morris), Chicago, 1934, p.112

actele respective, răspunsuri pe care le vom simboliza cu r^2 . La rândul lor, actele și răspunsurile corespunzătoare vor fi numerotate cu apostrofuli atașate simbolurilor, astfel încât a' poate simboliza actul de a zâmbi, spre exemplu, a'' -actul de a striga, a''' -o mișcare a corpului ș.a.m.d. Fiecărei activități, mai departe, îi corespunde un anumit tip de răspuns r' , r'' , r''' ș.a.m.d.³. Relația dintre actul unui individ **I1** și răspunsul unui alt individ **I2** poate fi reprezentată cu ajutorul unei săgeți → astfel: **I1a** → **I2r**. Dar actul este de o anumită factură, să spunem “strigăt”, respectiv a' , iar răspunsul este asemănător, să spunem “alarmă”, respectiv r' , astfel rezultând **I1a'** → **I2r'**.

Se poate întâmpla -potrivit lui Mead- ca un anumit răspuns r' al unui individ să constituie un act (sau stimul) ce necesită, la rândul lui, un răspuns de la alți indivizi. Într-un proces neîntrerupt al gesturilor, într-o conversație continuă a gesturilor, actele cer răspunsuri care apoi, la rândul lor, devin stimuli în vederea obținerii unor alte răspunsuri, și așa se poate continua la nesfârșit.

Se simbolizează, în continuare, un răspuns r la un act, răspuns care ar putea constitui un stimul pentru un alt răspuns viitor, ca $r(a)$ ⁴. Acestea fiind specificate, se poate aplica acum acest simbolism⁵:

a) Pornind de la premisa că gesturile reprezintă acte sociale, și luând în considerare două trăsături specifice în caracterizarea gesturilor (în primul rând că un gest raportează comportamentul a cel puțin doi indivizi -unul acționând, iar celălalt răspunzând- și, în al doilea rând, că ele sunt semnificative, ceea ce înseamnă că un anumit fel de act este interpretat în scopul de a produce un anumit fel de răspuns), cea mai simplă relație comunicațională între doi indivizi, **I1** și **I2**, poate fi astfel definită: **I1a'** → **I2r'**. Iar în cazul în care actului interpretat de un individ îi răspund mai mulți indivizi, vom reprezenta:

² Desigur, nu vom uita nici o clipă că aceste acte și răspunsuri sunt implicate și condiționate social, pentru a pune de acord, astfel, modurile individuale de comportament.

³ În astfel de exemple, a și r reprezintă tipuri de activități și răspunsuri accidentale. În viziunea lui Mead, acțiunile și răspunsurile sunt unice. Stimulul particular condiționează un act al unui individ, iar circumstanțele în care se manifestă răspunsul sunt, de asemenea, particulare. De aceea, manifestarea fizică a lui a și r este particulară, însă determinată din punct de vedere social. Această ultimă precizare este deosebit de importantă, pentru că dacă nu am lua-o în considerare, nu am putea aprecia -la fel ca Mead- structura expresiilor a și r ca având un caracter “universal”, cum se exprimă el; atitudinile și rolurile grupului sunt exprimate într-un proces social, iar această abordare îi permite lui Mead să argumenteze o viziune socio-behavioristă a universalilor.

⁴ Vom aduce aici următoarea observație: săgeata (→), în mod simplu, reproduce modul în care Mead afirmă că un act “cere în continuare” sau “produce” un răspuns. Folosirea acestui simbol rămâne destul de vagă, pentru că Mead nu precizează îndeajuns distincția subtilă între a ca și *cauză* a lui r și între a ca și *motiv* al lui r . De asemenea, în timpul unui proces comportamental al gesturilor, caracterul de stimul al lui a poate fi “interpretat” sau “reconstruit” de un răspuns r , care, la rândul lui, poate funcționa ca un act-stimul pentru alte răspunsuri, însă explicațiile oferite de Mead, în ceea ce privește acest ultim aspect, nu sunt detaliate în legătură cu posibilitatea ca ultimul răspuns dat unui act de un anumit tip să reprezinte, la rândul lui, un act-stimul de un tip diferit și, astfel, să necesite răspunsuri diferite, ceea ce ar putea fi simbolizat astfel: $r'(a')$.

⁵ Mead, de asemenea, ignoră să aducă precizări cu privire la specificarea contextului sau a circumstanțelor în care au loc gesturile, precum și precizări cu privire la o eventuală relație temporală între a și r .

$I1a' \rightarrow I2r', I3r', I4r' \dots$ etc.

b) Conversația gesturilor dintre doi indivizi, $I1$ și $I2$, poate fi acum reprezentată astfel:

$I1a' \rightarrow I2r'$ și $I2a'' \rightarrow I2r''$ și $I1a''' \rightarrow I2r''' \dots$ ș.a.m.d.

O conversație a gesturilor între trei sau mai mulți indivizi este ușor de extins din acest model. Mai departe, acolo unde primul individ produce un act și al doilea organism individual răspunde cu o atitudine care de asemenea servește drept stimul-act în vederea receptării unui răspuns al primului individ, vom avea următoarea simbolizare:

$I1a' \rightarrow I2r'(a'') \rightarrow I1r''(a''') \rightarrow I2 \dots$ etc.

c) Ajungem, astfel, la reprezentarea schematizată a stadiului superior al conversației gesturilor, adică la simbolul semnificativ, ceea ce înseamnă că un individ $-I1-$ nu numai că produce un tip de act a' asupra altui individ, dar, în egală măsură, și că răspunde (la fel cum o fac și ceilalți) propriului său act a' :

$I1a' \rightarrow I2r', I3r' \dots$ și $I1r'$.

Sau, mai simplu, astfel:

$I1a' \rightarrow I1r'$.

Dacă luăm în considerare afirmația potrivit căreia un individ răspunde propriilor sale acte și că răspunsurile respective servesc drept stimuli-acte pentru alte răspunsuri (proces pe care Mead îl definește a fi "interiorizarea conversației gesturilor"), atunci schema arată astfel:

$I1a' \rightarrow I1r'(a'') \rightarrow I1r''(a''') \rightarrow \dots$ ș.a.m.d.

În cadrul acestei ultime schematizări, dacă a și r reprezintă acte și răspunsuri vocale, atunci întregul model este cel al unui gest vocal interiorizat, ceea ce înseamnă că individul $I1$ vorbește cu el însuși. Cu ajutorul unui asemenea proces, spune Mead, ia naștere *sinele*⁶. Pe lângă comportamentul lingvistic, o condiție esențială pentru dezvoltarea spiritului, în interiorul procesului social, este și reflexivitatea. Prin reflexivitate, Mead a înțeles "întoarcerea experienței individului asupra lui însuși"⁷. Prin reflexivitate, "întregul proces social este astfel adus în experiența indivizilor implicați în el; aceasta (reflexivitatea n.n.) este cea care permite individului să aducă atitudinea celorlalți înspre el însuși; individul este astfel în stare, în mod conștient, să se adapteze la acest proces și să modifice rezultatele acestui proces din orice act social dat, în termenii propriei lui adaptări"⁸.

⁶ Vezi Andrew J. Reck, *Selected Writings*, Chicago & London, 1964, p.146: "Sinele, care în mod conștient se află față în față cu un alt sine sau chiar cu mai mulți, devine astfel un obiect pentru el însuși, prin simplul fapt că se aude pe sine însuși vorbind și replicând". Modelul schematizat și reprezentând un individ care răspunde propriilor acte, $I1a' \rightarrow I1r'$, ne oferă prilejul de a percepe ce anume înțelege Mead prin capacitatea unui individ de a deveni "un obiect pentru el însuși", precum și prin caracterul reflexiv al *sinelui*. Pentru Mead a reprezintă un *semn*, o anticipație și o încercare de a produce un răspuns r , care nu este altceva decât o *interpretare* a lui a . Semnele și interpretările -actele și răspunsurile- sunt adevărate instituții sociale. În procesul social, a și r devin modele de comportament, întregul proces de relaționare dintre a și r precedând emergența sinelui. Stadiile a) și b) preced stadiul c), în care se formează simbolul semnificativ; individul răspunde propriilor acte, aceste acte, deopotrivă cu răspunsurile potrivite, funcționând deja ca și moduri de comportament între indivizi.

⁷ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.134

⁸ *Ibidem*

Spiritul se dezvoltă, aşadar, într-un proces social. Şi totuşi, aşa cum a susţinut Mead, “numai sinele are spirit”⁹. Atunci ce este un sine? Mead consideră că este o organizare a experienţei sociale¹⁰. Mai mult, nu trebuie să fie confundat nici cu trupul şi nici cu conştiinţa. Indispensabil sinelui, corpul nu este un sine, deşi reprezintă *locus* pentru conştiinţă. Nu este nici conştiinţă, pe care Mead, la un moment dat, o descrie drept “prezenţa privată sau subiectivă a caracteristicilor obiectelor”¹¹.

Esenţa sinelui constă în capacitatea de a fi obiect pentru el însuşi. Această caracteristică este reprezentată în cuvântul *sine*, care este reflexiv şi indică faptul că poate fi atât obiect, cât şi subiect¹². Este interesant de remarcat aici, faptul că Mead regăseşte în trilul păsărilor, spre exemplu, un fel de comunicare ce poate ajunge la comunicarea prin simboluri semnificative, pentru că -afirmă el- păsările pot să răspundă propriilor lor triluri sau să stimuleze răspunsuri din partea altor surate, la aceste triluri¹³. Diferenţa dintre păsări şi organismul uman constă însă în modul de “interiorizare”: “Conversaţia gesturilor nu este semnificativă mai jos de nivelul uman, pentru că nu este conştientizată, adică nu este conştientă de *sine* (deşi este conştientă în sensul de a implica sentimente şi senzaţii). Un animal, în momentul când angajează o conversaţie a gesturilor, nu presupune atingerea unui înţeles pentru el însuşi, pentru că el nu are *spirit*”¹⁴.

Există o activitate umană -potrivit lui Mead- asemănătoare celei în cadrul căreia se dobândeşte *sinele*, anume arta dramatică, pregătirea şi educarea unui actor, iar analogia dintre procese este considerată de către Mead deosebit de instructivă. În ambele cazuri (atât în activitatea de pregătire a unui actor, cât şi în cea de dobândire a *sinelui*) *trăsătura principală este aceea a observării de sine*. Actorul se observă pe sine într-o oglindă, execută anumite gesturi şi recunoaşte, desigur, că se observă pe *sine*. El este actor în măsura în care formulează expresii diferite şi produce răspunsuri pentru aceste expresii din partea auditorului său; dar el este, totodată, critic faţă de ceea ce vede în oglindă, pentru că -spre exemplu- expresia de durere pe care vrea să o simuleze nu este chiar desăvârşită şi, atunci, lucrează în continuare pentru a produce răspunsul dorit de la auditorul său. De aceea, se priveşte pe sine însuşi în oglindă -îşi evaluează critic propria expresie- aşa precum l-ar privi şi ceilalţi, iar în cadrul acestui proces, Mead identifică de fapt două acţiuni: privindu-se pe sine, simultan actorul îi priveşte şi pe ceilalţi, imaginându-şi cum ar reacţiona audienţa vizavi de expresia de durere exersată de actor. Arta de a-ţi studia gesturile într-o oglindă este departe de a fi simplă, actorul fiind nemulţumit de felul cum îşi exprimă durerea, îşi modifică sau accentuează gesturile. Aici, actul iniţial *a* suferă o modificare, ca rezultat al răspunsului *r*. Stimulul iniţial *a* devine “reconstruit”, iar răspunsul *r* la *a* serveşte ca stimul pentru modificarea lui *a*. Modelul este următorul:

⁹ Idem, *The Philosophy of the Present*, (editată şi cu o introducere de Arthur E. Murphy; cu note introductive de John Dewey), La Salle, 1932, p.178

¹⁰ Idem, *Mind, Self and Society*, p.91

¹¹ *Ibidem*, p.169

¹² *Ibidem*, p.136

¹³ Astfel, păsările pot, câteodată, să reprezinte modelul prezentat la punctul c), însă extinderea acestei serii de acte şi răspunsuri este limitată, în timp ce la organismul uman este deosebit de variată.

¹⁴ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.81

$I1a' \rightarrow I1r'(a'') \rightarrow I1r''(a''') \rightarrow \dots$ ș.a.m.d.

Unde actorul *I1* continuă să modifice propriul său act *a'*, *a''*, *a'''* ca rezultat al unei serii de răspunsuri *r'*, *r''*, *r'''* etc. Astfel, el este atent atât la propriul său gest, cât și la răspunsul primit din partea celorlalți pentru aprecierea performanței actoricești. Actorul -ne spune Mead- oferă exemplul elocvent al unui individ preocupat de el însuși, dar așa cum îl văd ceilalți.

Modul în care actorul, în mod critic, se educă pe el însuși în a interpreta diferite gesturi este, în multe aspecte, asemănător cu procesul dobândirii limbajului uman. Actorul se bazează pe el însuși (prin intermediul oglinzii pe care o folosește) și pe reacțiile audienței în dezvoltarea abilității gesturilor sale, iar copilul este ghidat de reacțiile adulților la gânguritul său -la început- urmând ca -în mod gradual- să fie încurajat, lăudat, recompensat sau corectat la exprimările sale mai distincte, cu ajutorul gesturilor vocale. Copilul, în timpul acestui proces, învață cum să se angajeze în conversația gesturilor și, mai apoi, învață simbolurile semnificative¹⁵.

Descoperirea sinelui reprezintă o urmare a *procesului de educare a gesturilor*, care devin tot mai complicate; în urma acestui proces are loc *transformarea individului biologic* într-un *sine spiritual*. În pofida distincției făcute de Mead între sine și organismul fizic, el niciodată nu a minimalizat fundamentul biologic al sinelui, afirmând că "problema psihologică esențială a personalității" este aceea de a explica cum anume un organism fizic poate să devină obiect pentru el însuși. Soluția problemei, desigur așa cum a fost ea definită de către Mead, rezidă în experiența socială: "Individul se experimentează pe sine însuși... din punctul de vedere al grupului social, ca întreg căruia îi aparține. El își aduce experiența proprie, nu prin a deveni *subiect* pentru el însuși, ci în momentul în care devine un *obiect* pentru el însuși; și devine astfel când preia atitudinea celorlalți indivizi spre el însuși, în cadrul unui mediu social sau al unui context comportamental în care atât individul, cât și ceilalți sunt implicați"¹⁶.

Această descoperire a sinelui reprezintă ea însăși o trăsătură a comportamentului uman, așa cum îl explică Mead: "Sinele, în măsura în care poate fi un obiect pentru el însuși, are -în mod esențial- o structură socială și ia naștere în experiența socială. După ce s-a format, un sine își poate asigura pentru el însuși experiența socială și, astfel, putem concepe un sine absolut solitar. Dar este cu totul imposibil de conceput un sine care să ia naștere în afara experienței sociale"¹⁷. Descoperirea sinelui, continuă să arate Mead, este condiție esențială a comportamentului inteligent și a limbajului format din simboluri semnificative sau, reciproc, comportamentul inteligent presupune descoperirea sinelui. După respectivele constatări, Mead a concluzionat: "*Nu cunosc nici o altă formă de comportament decât cel lingvistic, în care individul să fie un obiect pentru el însuși și, atât cât știu eu, individul nu este un sine în sens reflexiv, atâta timp cât nu este un obiect pentru el însuși. Acest fapt oferă o deosebită importanță comunicării, din moment ce acesta reprezintă tipul de comportament în cadrul căruia individul își răspunde lui însuși*"¹⁸.

¹⁵ Procesul prin care copilul învață simbolurile semnificative a fost ilustrat anterior, tot în acest capitol, prin exemplul unui copil care învață cum să transforme zgomotul supărător al unui strigăt într-un simbol semnificativ.

¹⁶ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.138

¹⁷ *Ibidem*, p.140

¹⁸ Andrew J. Reck, *Selected Writings*, capitolul intitulat *The Genesis of the Self*, p.284-285

Am văzut, aşadar, că cea mai importantă activitate socială care promovează geneza sinelui este limbajul, din moment ce, prin folosirea limbajului, un individ poate să răspundă propriilor gesturi vocale, în acelaşi fel în care ar răspunde şi ceilalţi indivizi. Însă pentru ilustrarea comportamentului lingvistic, Mead apelează la exemplele jocurilor copiilor şi ale rolurilor pe care ei le interpretează în diferite jocuri, aceste activităţi fiind -după opinia lui Mead- tot factori cauzali pentru emergenţa sinelui (la fel ca şi comportamentul lingvistic). În joc ("play"), individul îşi asumă roluri diferite şi, astfel, îşi organizează propriul comportament din punctul de vedere al celorlalţi. Copiii, la o anumită vârstă fragedă, nu numai că poartă conversaţii cu ei înşişi, dar şi interpretează sau inventează situaţii în care comunică cu persoane imaginare; interlocutorii aceştia imaginari reprezintă sau au anumite roluri pe care copilul şi le va asuma, interpretându-le. El "poate atribui roluri şi obiectelor înconjurătoare, dar poate şi să preia aceste roluri, stabilindu-şi stimuli pentru el însuşi, la care să răspundă apoi, în cadrul procesului de interpretare"¹⁹. Rezultatul îl reprezintă o conversaţie între personaje şi roluri, acestea din urmă fiind organizate de către copil, iar toate subiectele influenţelor educative şi formative sunt date de mediul înconjurător.

Problema filosofică sugerată aici ar fi cea potrivit căreia copilul organizează structuri de stimuli şi răspunsuri, iar aceste structuri constituie "înţelesul" rolurilor pe care el le preia şi le interpretează. În acest caz, doar copilul singur poate stabili regulile pentru a organiza şi interpreta diferite roluri (însă acele reguli, pentru a se dovedi sigure, sunt în mare măsură produse şi influenţate din punct de vedere social), doar el fiind în măsură să decidă asupra actelor şi răspunsurilor care trebuie să aibă loc. Mai puţin se întâmplă astfel, atunci când copiii se joacă împreună, în sensul unui *joc organizat* ("game"), situaţie în care regulile de organizare şi acţiune sunt mai puţin flexibile. Copiii se manifestă în jocuri organizate, producând stimuli potrivit cu rolurile lor, stimuli care provoacă aceleaşi răspunsuri (sau structuri de răspunsuri) atât în ei înşişi, cât şi în tovarăşii lor de joacă. Mead exemplifică cu "rolul soldatului", care reprezintă un întreg set de acţiuni organizate, ce necesită o clasă de reacţii-răspunsuri la "ceva ce este soldat". Acest set de reacţii *r'*, *r''*, *r'''* etc. reprezintă interpretarea copiilor vizavi de rolul de "soldat", în cadrul unui joc organizat. Aici, Mead face o distincţie între *jocul simplu* (*play*) şi *jocul organizat* (*game*); în cel din urmă, nu numai că regulile sunt foarte bine stabilite şi organizate, dar, mai mult, indivizii participanţi trebuie să fie capabili să preia rolurile oricărui alt individ participant. Un joc organizat prezintă o structură de roluri, iar interpretarea unuia sau altuia dintre roluri este stabilită şi fixată prin reguli astfel inter-relaţionate, încât performanţa unui rol depinde (cu ajutorul acestor reguli stabilite) de felul cum anume sunt interpretate celelalte roluri. Pentru a avea o performanţă maximă, un jucător trebuie să îşi cunoască foarte bine atât propriul rol, cât şi pe cel al celorlalţi jucători. De exemplu: un individ învaţă cum să îi prindă pe alţii, încercând a evita să fie prins sau, invers, învaţă cum să scape de a fi prins, încercând să îi prindă pe ceilalţi; acest joc denumit de Mead "coada" este un joc simplu, dar ca în orice alt joc, dinamizarea şi continuarea lui depinde de cum anume jucătorii învaţă să preia rolurile tuturor participanţilor.

¹⁹ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.150-151

Aplicând la acest joc schematizarea menționată anterior, vom obține (presupunând că există doar doi jucători):

11a' (fuge) → **12r'** (îl urmărește pe **11**) → **11r''** (își asumă rolul lui **12** și astfel **11** răspunde la **11a'** întocmai ca și **12r'**, modificând **a'** în **a''**, depărtându-se) → **12r'''** (își asumă rolul lui **11**, fugind și astfel **12** răspunde la **11a''** întocmai ca și **11**, anticipând mișcarea **a''**, modificându-și astfel propria manieră de urmărire a lui **11**) → etc. Modelul ilustrează următoarea idee: în cadrul jocului organizat există, în măsură mai mare, o serie complexă de modificări și reajustări ale actelor lui **11** și **12**, în relația unuia cu celălalt. O condiție importantă a inter-relației rolurilor o constituie obiectivul jocului, anume dorința individului de a câștiga sau de a aduce desfășurarea jocului acolo unde dorește el. În jocurile de echipă (spre exemplu, în fotbal), complexitatea condițiilor care necesită "acțiuni potrivite" și răspunsuri de la fiecare jucător, în orice moment, este deosebit de importantă. Fiecare jucător trebuie să știe ce fac ceilalți sau ce ar intenționa să facă, în scopul de a controla propriul mod de joc²⁰.

Astfel, prin intermediul jocului organizat, suntem aduși, din nou, la sublinierea *trăsăturii caracteristice a simbolurilor semnificative: indivizii reacționează la propriile lor acțiuni, în același fel cum ceilalți, la rândul lor, reacționează și ale căror reacții stimulează mai departe alte acte*. Sportul în echipă presupune o mai mare complexitate în organizarea și determinarea comportamentului individual decât sporturile individuale (exemplificate de Mead prin box sau prin scrimă). Aceasta reprezintă o parte importantă a teoriei lui Mead, el relaționând jocul organizat (unde individul acționează în concordanță cu reguli care îi cer să aibă grijă de propriul comportament din punctul de vedere al celorlalți) cu acțiunea de geneză a sinelui.

Mead face anumite precizări în legătură cu aceste "games", cum le numește el, incluzând în această categorie partidele politice, cluburile, corporațiile și, în general, *grupurile sociale*²¹. Caracteristica de bază care le leagă fiind, în acest moment al discuției, faptul existenței atitudinilor organizate social sau a rolurilor și a obiectivelor comune, pe care membrii individuali ai grupului respectiv (întocmai ca și participanții la "game") și le asumă. Individul poate să accepte ("să-și asume") atitudinea clubului său, a partidului politic sau a grupului de afaceri, însă pot exista și situații în care individul se identifică cu atitudinile mai multor grupuri sociale, la care chiar și participă. În societățile moderne, indivizii își asumă roluri variate, într-o gamă largă de grupuri sociale. *Acest lucru se petrece prin a prelua atitudinea unui grup* (așa precum un jucător își asumă rolurile altor jucători, în scopul de a interpreta propriul rol) *în propria lui atitudine și, astfel, actele lui ca și individ îl conduc înspre a deveni un sine*. Mead scria despre această geneză: "Sinele dobândește întreaga sa dezvoltare prin organizarea acestor atitudini individuale ale altora, într-un grup organizat social, și, astfel, dobândește o reflexie individuală asupra unui model sistematic al comportamentului social sau de grup, în care individul și alți indivizi sunt implicați; un model care se inserează ca un întreg în experiența individuală... prin preluarea *atitudinilor individuale ale celorlalți*"²².

²⁰ *Ibidem*, p.151 și 153-154

²¹ Acesta este, de altfel, cursul discuției și în *Mind, Self and Society*, p.156-158

²² *Ibidem*, p.158

Atitudinile celorlalți, ale grupului social sau ale echipei -care sunt aduse înspre individul însuși și care îi cer să aibă grijă atât de propriul comportament, cât și de al celorlalți- introduc un nou concept pe care Mead l-a numit *celălalt generalizat* ("the Generalized Other")²³. El scria: "Comunitatea organizată sau grupul social care oferă individului unitatea sinelui poate fi numită <celălalt generalizat>. Atitudinea *celuilalt generalizat* este atitudinea întregii comunități. Astfel, spre exemplu, în cazul unui asemenea grup social, să luăm o echipă de joc; echipa reprezintă *celălalt generalizat*, atâta timp cât intră -ca un proces organizat sau ca activitate socială- în experiența fiecărui membru individual al echipei"²⁴.

Organizarea personalității și a sinelui are loc în cadrul structurării atitudinilor și răspunsurilor comune grupului din care face parte individul, care -la rândul lui- în cadrul conversației gesturilor cu *celălalt organizat* (conversație pe care adesea o poartă și cu el însuși) devine astfel el însuși. "Structura pe care sinele este construit constă în răspunsul comun, astfel că o persoană trebuie să fie membrul unei comunități pentru a fi un sine. Asemenea răspunsuri sunt atitudini abstracte, dar ele constituie exact ceea ce noi numim caracterul unui om. Aceste atitudini îi oferă individului ceea ce numim principiile lui, iar atitudinile recunoscute ale tuturor membrilor constituie valorile comunității"²⁵.

Primatul sau întâietatea procesului social în geneza individualității trebuie să fie foarte bine subliniat: "Procesul din care răsare sinele este un proces social care implică interacțiunea indivizilor în grup, implică cu alte cuvinte pre-existența grupului"²⁶. Această pre-existență a grupului vizavi de sine este atât logică, cât și temporală. "Un individ este o personalitate pentru că aparține unei comunități, pentru că preia înspre el instituțiile acelei comunități, aducându-le în propriul comportament"²⁷.

Sinele este o structură socială care emerge din procesul social și totuși este individual. Individualitatea sa este, în mod paradoxal, implicată în socialitatea sa. Sinele este individual numai datorită relațiilor sale cu ceilalți. Esența sinelui este reflexivitatea: abilitatea de a se considera pe sine însuși ca un obiect, din punctul de vedere al celorlalți. Mai mult, această reflexivitate este cognitivă, de aceea și sinele "este cognitiv; aceasta (esența sinelui n.n.) stă în conversația internalizată a gesturilor, care constituie gândirea"²⁸.

Mead a distins două stadii în evoluția sinelui, ierarhizare care necesită o tratare specială:

²³ *Ibidem*, p.152. În măsura în care un individ participă la grupuri distincte, el recunoaște diferiți "*ceilalți generalizați*", cărora le răspunde conform rolului interpretat de fiecare și nu conform cu calitățile pe care le au. Astfel, în cadrul unui joc cu mingea -spre exemplu- un individ va răspunde celuilalt care aleargă cu mingea conform cu rolul său de alergător și nu conform cu alte calități ale sale, cum ar fi aceea de a avea o față roșie, de a avea o reputație proastă etc.

²⁴ *Ibidem*, p.154

²⁵ *Ibidem*, p.162-163. Din câte cunoaștem, Mead nu a dezvoltat implicațiile etice ale ideii de "*celălalt generalizat*".

²⁶ *Ibidem*, p.162

²⁷ *Ibidem*, p.164

²⁸ *Ibidem*, p.173

a) Constituirea sinelui individual “în mod simplu, prin organizarea atitudinilor particulare ale altor indivizi înspre individul însuși, în actele sociale specifice în care participă individul împreună cu ceilalți”²⁹.

b) La un nivel mai înalt de dezvoltare, constituirea sinelui “printr-o organizare a atitudinilor sociale ale celui alt sau ale grupului social ca întreg, căruia îi aparține individul”³⁰.

Astfel, Mead a distins între *eu (I)* și *eu-însumi (Me)* ca și componente ale sinelui, în general, această distincție fiind făcută pentru a explica și elabora existența a două aspecte evidente ale sinelui; nu numai că acționăm și răspundem propriilor noastre acțiuni în același fel cum ar răspunde ceilalți indivizi, ci adesea suntem conștienți că ne observăm pe noi înșine. Acest observator -spune Mead- este *I*, adică “reacția individului la propriul comportament”³¹. Astfel, *I* nu reprezintă încă o entitate prezentă în experiența conștientă: “Obiectul-sine” este *Me*, dar acest *Me* este de neconceput fără *I*³². *Me* apare în câmpul experienței conștiente ca un “sine social”, ca un “sine ce este capabil să se mențină în comunitate, care este recunoscut de comunitate în măsura în care sunt recunoscuți și ceilalți indivizi”³³, reprezentând deci “un individ care este întotdeauna acolo (în comunitate n.n.)”³⁴. Dacă personalitatea ar fi identificată numai cu stadiul *Me*, ar însemna că avem de-a face cu o teorie în care individul se dizolvă într-un grup social, fără a avea o identitate a lui proprie. *Me* reprezintă “acea lume organizată care este prezentă în propria noastră natură..., înseamnă capacitatea de a avea acele obiceiuri, acele reacții pe care le are fiecare; astfel, individul nu ar putea fi un membru al comunității”³⁵. În acord cu cele spuse, *I* reprezintă o condiție pentru reconstrucția experienței sociale, expresia de sine a individului plenar dobândindu-se prin reacțiile lui *I* la atitudinile organizate ale unui *Me* social.

În pofida unor alterări notabile ale frazeologiei din ultimii ani de viață, Mead a dorit să elucideze semnificația distincției dintre cele două faze ale sinelui, în mod strict din punctul de vedere al comportamentului însuși³⁶. În măsura în care distincția între *I* și *Me* este destinată să fie mai degrabă funcțională decât metafizică, Mead a ilustrat capacitatea schimbării rolurilor între aceste două faze ale sinelui: “<I> este răspunsul organismului individual vizavi de atitudinile celorlalți, pe care el însuși și le asumă. Atitudinile celorlalți constituie <Me> organizat, la care individul reacționează ca un <I>”³⁷. Din moment ce răspunsul lui *I* către *Me* schimbă atitudinea organizată a lui *Me*, atunci și următoarea activitate a lui *I* poate efectua modificări. Astfel, are loc o reconstrucție “dialectică” a atitudinilor și reacțiilor din interiorul unui sine individual. *Me* reprezintă situația socială la care se

²⁹ *Ibidem*, p.154

³⁰ *Ibidem*, p.158

³¹ Andrew J. Reck, *Selected Writings*, p.145

³² *Ibidem*, p.142

³³ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, p.196

³⁴ *Ibidem*, p.197

³⁵ *Ibidem*, p.196: “<I> este răspunsul individului la atitudinea comunității, așa cum apare în propria lui experiență. Reacția lui la această atitudine se poate schimba”.

³⁶ *Ibidem*, p.173

³⁷ *Ibidem*, p.175

raportează *I*, iar răspunsul lui *I* este o acțiune, de cele mai multe ori, de transformare a pasivului *Me*, pentru că *I* este motivat de finaluri viitoare. De aceea -spune Mead- cel conservator este *Me*, însă “acest conservatorism este de neprețuit pentru sinele social și pentru societate, pentru că îi garantează stabilitatea”³⁸. Echivalentul, la fel de neprețuit, al lui *Me* îl reprezintă progresul, noutatea, și această noutate o suplinește sau o generează *I*.

Limbajul unui grup, sistemul lui de comunicare, reprezintă un “*altul generalizat*”, adică răspunsurile și atitudinile grupului organizat determină comunicarea prin simboluri semnificative. Acest sistem este cel cu care individul se adresează lui însuși și, totodată, celorlalți. Dacă sistemul de comunicații conține condiții logice de organizare, atunci “*celălalt generalizat*”, ca “univers al vorbirii”, este subiectul logicii înțelesului. Logica formală, deși nu reprezintă un subiect proeminent în scrierile lui Mead, își are locul sugestiv în teoria sa asupra limbajului: logica studiază ceea ce este comun pentru toți “*ceilalți generalizați*”, în toate sistemele de comunicare. Astfel, reacția unui grup organizat își găsește expresia curentă în interiorul sistemului de comunicare.

Conceptele utilizate de Mead pentru expunerea poziției sale de gândire - concepte asupra cărora am zăbovit până aici- sunt specifice lui, oferindu-i o originalitate care îl situează printre reprezentanții marcanți ai Școlii de la Chicago și răsplătindu-i, astfel, eforturile de a crea o bază teoretică în explicarea modului cum anume individul dobândește o spiritualitate proprie din și prin societate. Mead nu izolează individul într-un “turn de fildeș” propriu, ci îi condiționează dezvoltarea spirituală de apartenența la un grup social și de stabilirea unor raporturi precise cu membrii grupului social, transformându-l dintr-un simplu individ biologic, într-un “*spirit*” conștient de sine.

³⁸ *Ibidem*, p.197

MAINE DE BIRAN ȘI PLIUL EPISTEMIC MODERN

GIZELA HORVATH

RESUMÉ. MAINE DE BIRAN ET LE PLI ÉPISTÉMOLOGIQUE MODERNE.

Selon l'hypothèse de Michel Foucault, environ 1800-1805 dans notre mode de savoir s'était produit une cassure: on a dépassé l'épistème classique, basée sur la sensation de la vue et concrétisée dans un tableau général des représentations, vers l'épistème moderne, où des nouvelles positivités ont apparues: la vie, le travail, la langue – et avant tous, l'homme. C'est un nouvel mode de voir, de sentir qui fait surgir des nouveaux objets.

Ce texte ci-dessous veut prouver que dans la philosophie française Maine de Biran représente la tournure vers la nouvelle épistème. Foucault ignore la philosophie de Maine de Biran; il ne le cite jamais dans *Les mots et les choses*, ou dans *L'archéologie du savoir*. Nous pouvons avancer seulement des présomptions à propos de cet oubli.

În 1980, redactorul unui *Dictionnaire des Philosophes*, care va apărea patru ani mai târziu la editura Presse Universitaire de France, i-a solicitat lui François Ewald să scrie articolul despre Michel Foucault. Acesta a transmis mai departe solicitarea lui Foucault însuși, care și-a condensat în trei – patru pagini concepția și a publicat-o în dicționarul amintit sub numele de Maurice Florence. Este un accident tipic pentru cel ce scrie pentru a se ascunde, pentru cel care în prelegerea inaugurală de la Collège de France rostită la 2 decembrie 1970, mărturisește că ar dori să se piardă în propriul său discurs: "aș fi vrut să mă pot strecura pe furiș".¹ În prefața la *Arheologia cunoașterii*, își prezintă propria scriere ca pe un labirint în care unii ar putea să-i rătăcească urma, pentru ca el, Foucault, să apară pe neașteptate în fața lor într-un alt loc, deși nu este deloc necesar să se reîntâlnească. Am putea crede că în aceste cuvinte și atitudini avem de-a face doar cu spiritul ludic al filosofului francez, cu tendința de a se arăta ascunzându-se. Dar nu este vorba de un simplu joc, ci mai degrabă de o perspectivă filosofică.

În discursul inaugural, Foucault continuă mărturisirea: "În loc să iau cuvântul, aș fi vrut mai curând să fiu învăluit de el și astfel, să fiu purtat dincolo de orice început posibil. Mi-ar fi plăcut ca în momentul în care încep să vorbesc, să-mi pot da seama că o voce fără nume mă precede de multă vreme deja; mi-ar fi de ajuns atunci să reînnod, să prelungesc fraza, să mă instalez discret în interstițiile ei ca și cum ea însăși m-ar fi îndemnat să o fac, rămânând o clipă în aer".² Aceste cuvinte se înscriu în direcția detronării "subiectului", așa cum a fost prevăzută deja în *Cuvintele și lucrurile*; simțim parfumul unei noi episteme în devenire. Atunci când avem de-a face cu un discurs nu contează "intenția autorului", ceea ce a vrut să spună autorul "cu adevărat": din perspectiva arheologiei cunoașterii ne interesează condițiile producerii textului. Trebuie delimitate condițiile în care ceva poate fi obiect al cunoașterii, deoarece nu putem vorbi

¹ Michel Foucault, *Ordinea discursului*, Editura Eurosong & Book, 1998, p. 13.

² *Ibidem*

oricând despre orice. Obiectul cunoașterii nu așteaptă, în penumbră, să fie descoperit de noi. El este constituit odată ce sunt îndeplinite condițiile ca acest obiect (această pozitivitate) să apară în câmpul cunoașterii. Prin urmare, nu ne preocupă autorul, ci numai textul și condițiile producerii textului. Dacă în epistema clasică "mă îndoiesc", putea să însemne pentru Descartes "eu sunt", în noua epistemă Lyotard enunță: "Din fraza: "Eu mă îndoiesc" nu rezultă că eu sunt, ci că a avut loc o frază".³

Ceea ce face posibilă fraza nu este în primul rând autorul, ci epistema în care este aceasta produsă.

Sub pana lui Foucault cuvintele familiare (de exemplu: *discurs*) sună neobișnuit, cuvintele noi (*epistemă*) sună familiar. Ne înnăbușe torentul de expresii greu de decelat: discurs, formație discursivă, practică discursivă, regularități discursive. Aceste expresii acoperă fenomene complexe și autorul nu este dispus să dea definiții simplificatoare și ușor de mânuit, ci preferă enumerații lungi, care aproximează doar fenomenul în cauză.

În cazul acestui filozof, care caută programatic peste tot discontinuități, rupturi, diferențieri, se pare că termenul de "epistemă" este cel mai general dintre noțiunile specifice cu care operează. Epistema este cadrul istoric concret în care apar obiectele cunoașterii, în care funcționează diferitele reguli de producere a discursurilor, se împart competențele subiecților, au loc alegerile strategice. Epistema este "mulțimea relațiilor care, într-o perioadă, pot uni structurile epistemice, științele și practicile discursive, capabile eventual să producă chiar sisteme formalizate".⁴

Descrierea unei episteme clarifică baza pe care pot exista cunoștințe și teorii. Un fel de *a priori* istoric predetermină ce pot percepe oamenii, cum își pot clasifica cunoștințele, ce fel de teorii pot să apară, trasează în câmpul experienței terenul cunoașterii posibile. Nu este întâmplător faptul că, în plimbările sale solitare, Rousseau este absorbit de cercetarea plantelor și mineralelor, fără a dovedi interes pentru animale; acest interes este specific pentru *epistema clasică*, ce identifică cunoașterea cu cuprinderea trăsăturilor vizibile într-un tabel. Să cunoști o plantă însemna că reușești să o incluzi într-un tabel general pe baza trăsăturilor vizibile: rădăcină, frunze, petale etc. Epistema modernă se va concentra pe funcțiunile nevăzute, astfel pentru această epistemă funcțiile vitale ale animalelor vor deveni mult mai interesante decât organizația vizibilă a plantelor. Plantele vor avea în continuare rădăcini, frunze, petale, dar curentul cultural le duce înspre marginea câmpului epistemic, încetează a mai fi obiecte ale cunoașterii. Astfel istoria naturală se transformă în biologie.

Foucault descrie trei episteme. *Epistema preclasică* se caracterizează prin utilizarea cu preponderență a interpretării, *epistema clasică* prin utilizarea clasificării, iar cea *modernă* prin descrierea istoricității relațiilor interne. În timp, marile mutații se produc la mijlocul secolului al XVII-lea, respectiv la începutul secolului al XIX-lea. Rupturile epistemice nu pot fi explicate prin activitatea unor autori, dar pot fi exemplificate prin operele lor. În literatură aceste exemple sunt *Don Quijote* a lui Cervantes, respectiv *Justine* și *Juliette* ale lui Sade. În filosofie trecerea la epistema clasică est marcată de Descartes, iar trecerea la cea modernă de Kant.

³ Jean-François Lyotard, *Le différend*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 93

⁴ Michel Foucault, *A tudás archeológiája*, Budapesta, 2001, p. 245

Filosoful francez este convins că este greșit să credem că omul a fost cea mai veche temă a meditației și a cercetării. Omul a apărut doar în pragul epistemei moderne. Omul nu este decât o simplă "cută în cunoașterea noastră modernă"⁵ și va dispărea odată ce cunoașterea își va găsi o nouă formă. În epistema modernă obiectele cunoașterii se modifică: biologia studiază viața, economia studiază munca productivă, filologia studiază multitudinea de limbi ale popoarelor. Toate acestea sunt lucruri noi: *viața*, cu organizarea ei nevăzută, *munca productivă*, cu forța sa internă, nevăzută, *dătătoare de valoare*, *limba*, cu structura sa internă – toate acestea sunt pozitivități ce au ieșit din câmpul simțului vederii ce dominase epistema clasică, nu mai țin de Ordine, ci de Istorie. Planul clasic al Ordinii a fost înlocuit cu planul modern al Istoriei. Epoca clasică și-a alcătuit Tabelul General din imagini statice. În pozitivitățile epistemei moderne se instalează iremediabil timpul. Viața este alcătuită din timp până ce nu i se sfârșește timpul, munca productivă este timp cheltuit cu oboseală, ce scurtează viața însăși a omului, limbile sunt realități istorice, apărute și modificate în timp, în care trăiește spiritul popoarelor. Alături de Istorie, cealaltă bază a epistemei moderne este Omul – omul care trăiește, vorbește, muncește, care trăiește sub semnul timpului, adică al finitudinii.

Această nouă ființă apare pe neașteptate, ca "obiect dificil și subiect stăpân peste orice fel de cunoaștere posibilă".⁶ Acesta nu înseamnă că până acum omul nu a apărut în nici un context. A apărut, dar ca reprezentare și nu ca "densă realitate". Umanismul renascentist, raționalismul clasic au conferit omului un loc privilegiat, dar au fost incapabile să îl gândească. Pe de o parte, corpul omului era gândit ca un corp printre altele, subsumat aceluiași legi mecaniciste ca și mineralele sau plantele. *Res extensa* a lui Descartes nu cunoaște un spațiu regional care să fi aparținut corpului uman. În secolul al XIX-lea, apariția biologiei se întrepătrunde cu apariția regiunii autonome a corpului viu, cu studiul organismului și a funcției. Apare organismul – acest corp, al cărui țesătură este timpul și care este digerat de timp. *Res cogito*, la rândul său, a fost tabelul sistematic al reprezentațiilor, duplicatul transparent al lucrurilor vizibile. El este în epistema clasică doar locul acestui tabel. Acum apare brusc omul, ca loc al voinței și al dorinței. Dorință care își decupează obiectele din propriul corp-timp în timpul procesului de producție, iar aceste obiecte îi scapă imediat din mâini, încep să se supună unor legi străine care îl vor încătușa și pe el, muncitorul. Se ridică omul, a cărui voință politică este pusă în slujba poporului, care vorbește limba poporului. Nici poporul, nici limba nu ar exista fără el, și totuși l-au devansat: într-un întunecat trecut istoric s-au format fără știința și contribuția sa. Omul modern poate exista doar ca formațiune a finitudinii, iar această finitudine "care se anunța, la început, prin faptul dominării omului de către lucruri – prin faptul că el se află sub stăpânirea vieții, a istoriei și a limbajului -, se arată, acum, la un nivel mai fundamental: ea este raportul insurmontabil dintre ființa omului și timp".⁷

⁵ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, Editura Univers, București, 1996, p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 364

⁷ *Ibidem*, p. 393

Foucault consideră că epistema clasică se arată în forma ei ultimă și cea mai clară în școala ideologică franceză.⁸ În Franța, această orientare filosofică născută din senzualismul lui Condillac, este cea mai influentă grupare de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Cei mai de seamă filosofi, oameni politici, oameni de știință, scriitori au aparținut acestei grupări: filosofii Destutt de Tracy, Condorcet, moralistul Volney, fiziologul Cabanis. Termenul de "ideologie" aparține lui Destutt de Tracy, marcând știința ce se ocupă cu analiza ideilor⁹ noastre și reduce toate procesele mentale la percepție.

În timpul mării revoluții franceze, ideologii au reprezentat filosofia oficială aproape un deceniu, ei fiind profesorii școlilor înființate în timpul revoluției. Ei au supraveheat sistemul educațional, au decis structura acestuia, au redactat manualele utilizate. Epoca lor de glorie este perioada dintre 1794 și 1803. Foucault plasează mutația epistemică între anii 1800 și 1805. În Institutul Francez ei au activat în clasa științelor politice și morale. În timpul evenimentelor revoluționare, Institutul găsește de două ori prilejul de a propune pentru concurs două teme filosofice: primul, despre folosirea semnelor și urmările ei, a doua, despre influența obișnuinței asupra capacităților noastre intelectuale. Cel de-al doilea concurs a fost câștigat, în anul 1801, de Maine de Biran.

Conducătorul spiritual al ideologilor a fost Destutt de Tracy. Rose Goetz, autoarea unei monografii despre Destutt de Tracy, este de părere că el a fost unicul filosof dintre ideologi.¹⁰ El a fost cel pe care l-a preocupat fundamentarea unitară a tuturor științelor și care a trasat sistemul unitar și sistematic al științelor. În 1802, Destutt de Tracy a scris lucrarea "*Éléments de l'Idéologie*", publicată abia în 1805. În această lucrare el îl urmează, cu puține schimbări, pe Condillac. Construcția ideologiei este triadică: este alcătuită din trei părți, fiecare la rândul său cu trei capitole. Prima parte tratează "istoria" capacităților noastre cognitive. Primul capitol, adică ideologia în sens restrâns sau "ideologia rațională", fundamentul ultim al științelor, tratează nașterea ideilor. El duce mai departe întrebarea lui Condillac: cum se nasc modurile cunoașterii din senzație? Celelalte două capitole sunt gramatica și logica: gramatica studiază exprimarea ideilor, logica combinarea acestora. Analiză și combinare: iată cele două operații specifice epistemei moderne.

⁸ "Ideologia" înseamnă știința ideilor. Ideologii s-au numit inițial "ideologiști", Napoleon fiind cel ce i-a botezat mai târziu "ideologi", iar acești filosofi au făcut din poreclă un renume. Nu este nici o legătură între ideologi și noțiunea marxistă de ideologie, ca formă a conștiinței sociale a unei anumite clase sau a unui anumit grup social.

⁹ Urmându-l pe Locke, Condillac și discipolii săi numesc "idee" orice cunoștință, pe care o găsim în subiectul cunoscător. Acest uz poate induce în eroare, deoarece în sens strict idea are un conținut rațional, abstract. Din această perspectivă este ciudată folosirea termenului de "idee" pentru orice conținut subiectiv, de la cea mai simplă percepție până inclusiv la dorință. Și acesta este un semn al faptului că în epoca clasică Eul este doar un tabel al reprezentărilor, care nu diferă prin natura lor unele de altele. La sfârșitul secolului 18. Immanuel Kant este cel care propune termenul de "reprezentare" pentru noțiunea-gen a cunoștințelor, și termenul de "idee" doar pentru noțiunile raționale. Folosesc în continuare termenul de idee în sens larg, așa cum apare în filosofia engleză și franceză în secolele XVII-XVIII.

¹⁰ Goetz, Rose, *Philosophie du langage et science de l'homme*, Librairie Droz, Genève, 1993

Partea a doua a ideologiei trece în revistă domeniul voinței: economia, morala, legislația. Partea a treia și ultima se ocupă de existențe care "nu suntem noi": fizica cu corpurile, geometria cu întinderea, aritmetica cu cantitățile. Astfel ideologia acoperă întregul teritoriu al cunoașterii din epistema clasică, fiind identică cu "știința omului". Problema este că din acest tabel al reprezentărilor transparente lipsește tocmai omul, această "densă realitate".

Ideologia este instrumentul critic ce asigură succesul oricărei științe. Originalitatea lui Destutt de Tracy constă în alcătuirea Gramaticii Generale, care este, pentru Foucault, expresia cea mai clară a epistemei clasice. În epistema clasică gânditorii se străduiesc să realizeze tabelul exhaustiv al tuturor cunoștințelor. Condiția existenței cunoștințelor este existența semnelor. În epistema clasică prin știința semnelor "oamenii își regroupează singularitatea percepțiilor și decupează mișcarea cotinua a gândurilor lor".¹¹ Gramatica generală a jucat un fel de rol propedeutic: la École Normale, sub acest nume, se preda ideologie și logică, filosofia limbii fiind o introducere la filosofia morală și politică. Avea dreptate Damiron, profesorul de filosofie de la Sorbonne, care 30 de ani mai târziu, îi reproșa lui Destutt de Tracy, filosoful aflat în amurgul unei vieți agitate că "a fost prea logic, și prea puțin filosofic".¹²

Un alt reprezentant al ideologiilor a fost Cabanis, de profesie medic. Cabanis a împins teoria senzualistă până la ultimele ei consecințe vulgar-materialiste. Medicina a jucat în sistemul său de gândire doar un rol propedeutic pentru fundamentarea antropologiei. În momentul izbucnirii revoluției el a salutat cu bucurie principiile acesteia și, împreună cu tovarășii săi, s-a înhămat la munca de reformare a societății. În filozofie, urmând tradiția iluministă, și el a văzut instrumentul mântuirii lumefști a omului și și-a asumat responsabilitatea acestei mântuirii.

Cabanis a așteptat reformarea filozofiei de la apelul la fiziologie, deoarece "sensibilitatea fizică este ultimul hotar la care se poate ajunge în studiul fenomenelor vieții" și, totodată, ultimul rezultat al acestui studiu, "cel mai general principiu, pe care ni-l furnizează analiza capacităților intelectuale și a pasiunilor sufletului".¹³ La originea lor, fizicul și moralul, fenomenele corporale și cele psihice se confundă: "psihicul nu este altceva decât corporalul, privit dintr-un anumit punct de vedere".¹⁴ Sau, folosind caracterizarea lui Damiron: "nervii: iată întregul om".¹⁵ Teza fundamentală a senzualismului este următoarea: orice proces psihic este o senzație transformată. Întrucât senzația este și un proces fiziologic, pentru Cabanis este simplu să reducă viața psihică la funcțiile fiziologice.

Ideologii au reprezentat "finalul iluminismului francez"¹⁶. Nu au renunțat la ideile lor nici atunci, când au stat sub ghilotină, nici atunci, când au fost nevoiți să se opună ambițiilor politice ale fostului lor coleg academician, Napoleon. În 1804,

¹¹ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, p. 117

¹² Ph. Damiron: *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*. Seconde édition, revue et augmentée. Paris, 1828, p. 100

¹³ Cabanis: *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Ressources, Paris-Genève, 1980, p. 78.

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ Damiron, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶ Ludassy Mária, *Az "ideológusok"*, în *Világosság*, XVIII, 10/1977, p. 600.

când Napoleon a solicitat Senatului să voteze titlul ereditar de împărat, doar trei dintre senatori au votat împotriva, toți trei ideologi: Volney, Destutt de Tracy și Cabanis. Nu este de mirare că, după acestea, Napoleon a suprimat grupul ideologilor, le-a interzis cărțile acestora, a reformat întregul sistem educațional francez. În 1812, Napoleon și-a arătat în *Mercure de France* ura față de ideologi, a căror metafizică obscură a denunțat-o ca fiind cauza tuturor bolilor Franței moderne.¹⁷

În caracterizarea epistemei clasice Foucault face dese referiri la ideologie, respectiv ilustrează această epistemă cu citate din Destutt de Tracy. Este ciudat însă faptul că în *Cuvintele și lucrurile*, respectiv în *Arheologia cunoașterii* nu amintește niciodată numele lui Maine de Biran, deși este natural să presupunem că îndepărtarea acestui filosof de ideologi se face exact în direcția epistemei moderne. Ideologii au descompus lucrurile pentru a alcătui un tabel general a reprezentărilor. Miza cunoașterii era găsirea în acest tabel a locului fiecărei reprezentări. Rolul central a reprezentării este în corelație cu dominanța simțului vederii. "A observa înseamnă, deci, a te mulțumi să vezi" – spune Foucault.¹⁸ Reprezentarea vizuală face din întindere obiectul istoriei naturale. Științele vieții în epistema modernă trăiesc din extinderea concepției mecaniciste: forma cea mai tipică a acestei viziuni este omul-mașină a lui La Mettrie. La fel cum în epistema clasică nu a existat omul, nu a apărut încă nici viața. În epistema clasică nu exista viață, doar ființe vii. Obiectul spre care se îndreptau cu predilecție științele naturii era planta, cu ale sale trăsături vizibile.

Experiența modernă este cu totul diferită. Nu se știe cum și de ce, "ceva ca o voință sau ca o forță va țâșni în experiența modernă, constituind-o poate".¹⁹ Nu mai este suficientă juxtapunerea reprezentărilor. Este tematizată originea, cauzalitatea, istoricitatea.

Noțiunea de viață devine indispensabilă în ordonarea ființelor naturii. Viața rupe continuul pe care l-a avut până acum întinderea. În secolul al XIX-lea existența biologică devine regională și autonomă, cu legi specifice. Ființele vii devin ghemotoace ce nu mai pot fi interpretate în termenii mecanicismului clasic. Clasificarea ființelor vii nu se mai face pe baza trăsăturilor vizibile, ci pe baza funcției, care este nevăzută. Obiectul de studiu predilect al biologiei este animalul și funcțiile sale nevăzute. Animalul este delimitat de moarte: "aceasta îl asediază din toate părțile; mai mult decât atât, îl amenință chiar din interior, căci numai organismul poate să moară, iar ființelor vii moartea le vine din străfundul vieții lor".²⁰

Maine de Biran, pe lângă faptul că ruperea lui de ideologie se petrece exact în intervalul stabilit de Foucault pentru cezura epistemică (1800-1805), este din mai multe puncte de vedere "modern". Drumul său filosofic începe cu un memoriu despre obișnuință, pe care îl scrie pentru concursul inițiat de Institutul Francez. Întrebarea pusă este tipică pentru concepția ideologică: ce efect are obișnuința (repetarea aceleiași operații) asupra capacităților noastre intelectuale?

¹⁷ Vezi Philip P. Hallie, *Maine de Biran, Reformer of Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge, 1959, 21.

¹⁸ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, p. 177

¹⁹ *Ibidem*, p. 255

²⁰ *Ibidem*, p. 328

În 1802, lucrarea lui Maine de Biran a fost premiată și toată lumea a văzut în autorul ei un discipol al ideologilor. În *De l'habitude*, tânărul filosof folosește metoda clasificatoare a ideologilor: ia pe rând capacitățile omului, sensibilitatea, percepția, imaginația, memoria, gândirea. De altfel, de acum încolo va păstra această structură în toate lucrările sale, dar sub veșmintele ideologice, aici deja se simte acel element nou ce va face să explodeze tabelul clasic omogen a reprezentărilor. Maine de Biran constată că, în consecința repetiției, uneori "senzațiile" se clarifică, alteori se atenuează, devin vagi. Acest dublu efect nu poate fi explicat dacă senzația este – așa cum a presupus Condillac și ideologii – cel mai simplu element al conștiinței noastre, din transformarea căreia apar toate celelalte calități psihice. De aceea, Maine de Biran nu folosește metoda analizei (găsirea celui mai simplu element, compunerea din acesta a elementelor mai complexe), ci metoda reflexiei: disecă ceea ce pare a fi simplu pentru a pune în evidență o dualitate primordială invizibilă. Aici, în prima sa scriere, Maine de Biran vorbește despre *impresii pasive*, asupra cărora nu avem nici o putere, și *impresii active*, inițiate de noi înșine. Obișnuința face să devină obscure prima categorie de impresii și le clarifică pe cele din a doua categorie. În spatele impresiilor active se află o experiență modernă: sentimentul efortului. În prima sa lucrare apar deja doi termeni care vor constitui polul metafizicii lui Maine de Biran: voința și sentimentul efortului.

Maine de Biran se detașează de tradiția filosofică bazată pe preponderența vederii, care are ca rezultat tabelul clasic al reprezentării. În mai multe din lucrările sale întâlnim analiza simțurilor, în cadrul căreia rezolvă și problema ierarhiei acestora din punctul de vedere conținutului cognitiv. Criteriul folosit de filosoful francez este distincția a ceea ce este pasiv, a ceea ce depinde de exterior de partea activă, voluntară, inițiată de eu și controlată de acesta. Cunoștințele sigure sunt oferite numai de partea activă a simțurilor. În acest sens, el distinge auzul de ascultare, senzația tactilă de pipăit, mirosul de adușmecare, la fel cum va face Bergson, un secol mai târziu. Este general acceptată teza dominanței vederii asupra celorlalte simțuri. Totuși, Maine de Biran va prefera vederii auzul și pipăitul. În cazul auzului, putem exclude *in extremis* cauza externă, dacă ne limităm la reflectarea vocii interioare. Auzul poate deveni astfel în întregime activ, în cazul vorbirii, adică al folosirii semnelor convenționale, care sunt la baza oricărei forme de cunoaștere superioare. În mod analog, în cazul vederii putem distinge vederea pasivă de privirea activă. Dar din simțul vederii nu putem înlătura cauza externă. Ceea ce reprezintă vederea, nu este în nici un caz *eul*. Întrucât funcționarea vederii este facilă, nu necesită efort, vederea domină celelalte simțuri. Cu cât se desfășoară mai facil, cu atât mai puține șanse sunt să devină reflectată. Condiția reflecției este efortul voluntar: nu putem reflecta involuntar, și orice voință implică efort. De aceea vederea, petrecându-se de la sine, nu are șanse să devină reflectată. Autorul consideră că eroarea senzualismului este explicabilă tocmai prin dominația vederii: "cei ce au admis doctrina senzației transformate au raționat așa cum ar putea să o facă o inteligență redusă la simțul vederii".²¹ Este periculos să acceptăm vederea ca punct de plecare, deoarece facilitatea cu care se desfășoară oferă teren pentru o generalizare pripită. Vederea ne

²¹ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, în *Oeuvres de Maine de Biran*, tome IV, publiées par Pierre Tisserand, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924, p. 93

plasează în mijlocul lumii înconjurătoare, fiind opusă tendinței reflexive. Simțul vederii predomină în organizarea umană: "nu trebuie să căutăm alte cauze ale înclinației care ne orientează întotdeauna spre exterior, ale dezgustului general inspirat de observația interioară, ale dificultăților proprii acestui studiu".²² După cum se vede, Maine de Biran poartă o adevărată cruciadă împotriva simțului vederii, pe care se bazase epistema clasică. Locul reprezentării l-a luat voința, pentru care lumea nu este întindere, ci rezistență. Vizibilul devine lipsit de importanță față de invizibilul ce poate fi pus în evidență de către reflexie.

Pentru filosoful francez punctul de plecare nu sunt datele superficialului simț al vederii, ci "faptul primitiv" al efortului, dublu prin natura sa, întrucât se referă pe de o parte la *eul* voluntar, care inițiază mișcarea, iar pe de altă parte, la propriul corp, care rezistă acestei voințe. Suntem departe de *eul* gânditor al lui Descartes: esențial este *eul* care voiește, *eul* activ. *Eul*, în jurul căruia se învâрте întreaga filosofie biraniană, este identic cu voința, care este efort liber, putere simțită în noi înșine. Voluntarismul acestei concepții este totuși de un tip special: voința e redusă la capacitatea de a iniția liber mișcări, independent de cauze exterioare. Prin aceasta Maine de Biran se opune indiscutabil senzualismului, care reducea întregul psihic la senzații produse de obiecte exterioare. Maine de Biran nu își pune problema delibărării, nici a consecințelor actului voluntar: pentru el este suficientă descoperirea acestei forțe libere, care constituie însuși *eul*, indiferent de orice reprezentare exterioară.

Al doilea termen cuprins în relația ce constituie "faptul primitiv" al efortului este corpul, mai precis corpul rezistent. Corpul uman, în general corpul viu a fost neglijat în epistema clasică. Aflat sub semnul unei ontologii omogene a întinderii, nu și-a aflat teritoriul propriu generat de legi specifice. Pentru Maine de Biran corp înseamnă corp viu, în primul rând propriul său corp. Ceea ce rezistă voinței este în primul rând propriul corp. Corpul uman nu este caracterizat prin întindere, ci prin inerție și rezistență. Organismul, în opoziție cu voința activă, este inert, adică pasiv: tinde să își păstreze starea actuală. Prin aceasta corpul rezistă inițiativei voinței: voința trebuie să învingă această inerție, această rezistență, pentru ca mișcarea să se petreacă. În timp ce conștientizăm propria noastră putere, în același raport devenim conștienți și de limitele acestei puteri. Problema nu o reprezintă "lucrul întins"; ceea ce rezistă voinței noastre, adversarul împotriva căruia luptăm este propriul nostru corp, cu care trăim într-o uniune indivizibilă. Omul apare ca modalitate a finitudinii.

Pentru Maine de Biran este indubitabil faptul că fenomenele vieții nu pot fi studiate cu ajutorul metodelor folosite în științele fizice. Dacă până acum noțiunile de cauză, forță, rezistență erau preluate din fizică și extrapolate și în domeniul psihic, Maine de Biran dorește să demonstreze că toate aceste noțiuni au o origine și un model intern în sentimentul *eului*.

Toate aceste mutații prevestesc o nouă epistemă, epistema modernă. Foucault vorbește despre contemporanii lui Maine de Biran: ideologii, ultimii dintre clasici și medicul Bichat, primul dintre moderni, care definește viața ca fiind ceea

²² Idem, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, în *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Ernest Naville, Tome 2, Paris, Dezobry, E. Magdeleine et C-ie, Libraires-Éditeurs, 1859, p. 102

ce rezistă morții. Dar nu suflă o vorbă despre Maine de Biran, care este totuși un nume reprezentativ pentru filosofia franceză. Pentru mine este un mister cauza acestei scăpări din vedere. Cea mai plauzibilă ipoteză mi se pare a fi faptul că, în spatele acestei uitări, s-ar afla "conversiunea" religioasă a lui Maine de Biran, care anulează o parte din rezultatele perspectivei anterioare.

Maine de Biran a căutat tot timpul un punct fix, de care se poate atașa în mijlocul schimbărilor (meteorologice, organice, sufletești și mai cu seamă istorice). Mult timp acest punct fix este statomul *eu*. Acesta este *eul* apercipției, și nu *res cogito* al lui Descartes. Inițial, Maine de Biran a negat existența unei substanțe gânditoare, ce subzistă chiar în cazul lipsei acestei apercipții (de exemplu în somn sau în mișcările involuntare). În jurul anului 1813 se produce conversia ontologică a lui Maine de Biran: întrucât intermitența *eului* nu este un sprijin continuu, el este nevoit să accepte existența substanței, dar nu ca obiect al cunoașterii, ci ca obiect al credinței. Este rezolvată astfel problema stabilității, dar nu și problema independenței și a libertății, întrucât noua noțiune de suflet, spre deosebire de *eu*, nu este identică cu activitatea, poartă în sine și sentimente și reprezentări ce nu depind de noi.

Insuficiența teoretică a acestei rezolvări, precum și un nou tip de experiență, ce trebuie integrat – experiența religioasă – determină, în jurul anului 1818, conversiunea religioasă a lui Maine de Biran. De acum încolo omul nu participă la două vieți – animală și propriu-zis umană – ci la trei, întrucât la acestea se adaugă și viața spirituală. Omul este *eu* doar în a doua viață; în prima este absorbit de impulsurile externe, în a treia de Dumnezeu.

Maine de Biran numește filosofia sa din ultima perioadă "antropologie", intenționând să studieze întregul om – ca uniune a acestor trei vieți. Maine de Biran experimentează omul, în mod dureros, ca finitudine, și întreaga sa filosofie este o încercare de a depăși finitudinea. Încercarea este nereușită: filosoful francez nu suportă sentimentul finitudinii și preferă să dizolve *eul* în Dumnezeu. Această turnură poate fi interpretată ca o renunțare la epistema modernă în favoarea unui mod de gândire depășit. Dar absorbția *eului* în Dumnezeu arată nu înapoi, ci înainte: descrierea acestei stări ne aminește de viitorul în care omul urmează să dispară, "asemenea unui chip desenat pe marginea mării"²³.

²³ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile*, p. 451

MEAD ȘI REFORMA SOCIALĂ

ANCA CÂMPIAN

ABSTRACT. MEAD AND SOCIAL REFORM. Mead was active in the founding and functioning of the Experimental School of the University of Chicago where the new principle of progressive education was being applied. He was also interested in legal issues and the application of governmental reform and would often write caustic articles requiring the development of social institutions, criminal justice and the true meaning of "philanthropy". The most interesting aspects of Mead's involvements in the real problems of his community are probably his efforts with the City Club of Chicago, pursuing an improvement of town governance. As an illustration of pragmatism's blurring the edges between thinking and action, Mead was just as active as a concerned citizen as he was as a philosopher. In good pragmatist, he suggested a scientific method in the solving of the conflict between social and moral conflicts, a method closely related to "streetwise science". Mead was a too sophisticated observer of social realities to suggest an authoritarian approach to morality issues.

Paradoxically, Mead's social pragmatism is not explicit in his writings - besides, the latter are not easy to read and their true meaning is much too often obscure. This, of course, is the sign of a profound intelligence. Moreover, a reader who can move beyond the difficult writing style, will pleasantly discover a new and refreshing approach to the most difficult psychology and philosophy problems.

Una dintre realizările Școlii de la Chicago -sub conducerea lui Dewey - realizare care de altfel a avut un efect adânc asupra vieții americane, a constituit o *educația progresivă*. Oricum, influența morală a pragmatismului nu s-a limitat la educație, ci s-a extins și asupra altor domenii ale vieții cotidiene. Nu numai o educație sănătoasă, dar și buna guvernare sau justiția socială se aflau printre cele mai presante necesități sociale de la începutul secolului XX. Apoi, odată cu sfârșitul primului război mondial, o altă problemă a pus stăpânire pe preocupările oamenilor, anume problema păcii internaționale. Alături de Dewey și însoțit de ceilalți membri ai Școlii de la Chicago, Mead a transpus filosofia pragmatistă într-un instrument social viabil, cu ajutorul căruia să se încerce rezolvarea problemelor ivite.

În cadrul Universității de la Chicago, Mead a activat intens în sfera Școlii Experimentale, fiind implicat în organizarea acestei școli, încă de la înființarea ei. Aici s-a aplicat principiul nou al educației progresive -ca mișcare reformatoare în educația americană - urmărindu-se schimbarea cursului educațional sau schimbarea curriculei, deoarece cea existentă era moștenită din alte timpuri demult apuse. În acord cu educația primită până atunci, copiii erau pregătiți pentru un anume fel de viață și mentalitate, care nu se mai potrivea cu actuala cultură și cu noile condiții sociale. Se impunea, prin urmare, o nouă curricula, care să evidențieze mai mult impulsurile native și interesele copiilor, stimulându-i în dezvoltarea lor intelectuală și morală, conform cu predispozițiile fiecăruia (ceea ce reprezenta o condiție mai rar întâlnită până atunci) și adaptând această dezvoltare la realitățile societății americane. Respectivul model

de educație progresivă a favorizat creșterea școlilor de tip vocațional, nu numai în scopul de a dezvolta meserii necesare într-o economie în plină dezvoltare, ci și pentru că existau mulți copii care renunțau la școală, în momentul când curricula devenea mai mult academică.

Mead a participat cu multă dăruire la multe activități educaționale organizate la Chicago în vremea respectivă, în 1902 -1903 el fiind președinte al *The School of Education Parents' Association*,¹ în mod ocazional, contribuind chiar și cu note editoriale la *School Review*,² pentru ca între 1907 -1909, să îndeplinească funcția de editor al unui important jurnal al Universității din Chicago, anume *The Elementary School Teacher*.³ De câte ori a avut prilejul, Mead s-a exprimat deschis, ca fin observator, asupra noilor politici în domeniul educațional și chiar a îndeplinit funcții de conducere în cadrul diferitelor comitete specializate în probleme educaționale la toate nivelurile, desfășurând aceste activități în paralel cu redactarea și publicarea a mai multor eseuri asupra teoriei educaționale.⁴

Nu numai educația s-a aflat printre preocupările lui Mead de a contribui -cu ajutorul filosofiei sociale - la soluționarea problemelor practice ale societății. S -a interesat, de asemenea, de rezolvarea impedimentelor ivite în justiție sau în aplicarea reformelor guvernamentale, scriind articole incisive referitoare la necesitatea dezvoltării stabilimentelor sociale,⁵ la criminalitate și la combaterea ei⁶ și la ceea ce înseamnă "filantropie".⁷ Sensibil îngrijorat de deteriorarea valorilor estetice într-o civilizație industrială în plină expansiune, Mead a încercat să găsească o oarecare afinitate între estetic și mecanizarea industrială, aventurându-se în a considera eforturile industrializării drept "tablouri în mișcare", care încorporează expresii și satisfacții artistice.⁸

¹ Mead a publicat articole care să ajute la aplicarea noului curs al educației progresive, cum ar fi: *The Basis for a Parents' Association*, în *The Elementary School Teacher*, Chicago, IV/1903-1904, p. 337-346

² Idem, *Editorial Notes*, în *School Review*, Chicago, XV/1907, p.160-165

³ Idem, *Editorial Notes*, în *The Elementary School Teacher*, Chicago, VIII/1907-1908, p.281-284

⁴ Cele mai demne de reținut publicații ale lui Mead în domeniul practicii educaționale sunt: *On the Educational Situation in the Chicago Public Schools*, în *City Club Bulletin*, Chicago, I/1907-1908, p.131-138; *A Report on Vocational Training in Chicago and in Other Cities* (întocmit de un comitet al "City Club", președinte George Herbert Mead), în *City Club Bulletin*, Chicago, IV/1911-1912, p.157-164; *A Heckling School Board and an Educational Stateswoman*, în *Survey*, Chicago, XXXI/1915-1916, p.443-444; *Madison - The Passage of the University through the State Political Agitation of 1914*, în *Survey*, Chicago, XXXV/1915-1916, p.349-351; *The Survey by Wm.H. Allen and His Staff and the Legislative Fights of 1915, with Indications these offer the Place of the State University Holds in the Community*, în *Survey*, Chicago, XXXV/1915-1916, p.354-361. Mead a fost preocupat și de aparenta discrepanță dintre științele naturii și științele umane, însă a considerat că metodologia științifică fiind aceeași, separația între științele naturii și cele umane nu era decât de suprafață. A publicat, în această problemă, un eseu, intitulat *The Teaching of Science in College*, în *Science*, Chicago, XXIV/1906, p.390-397

⁵ Idem, *The Psychology of Punitive Justice*, în *The American Journal of Sociology*, Chicago, XXIII/1917-1918, p.577-602

⁶ Idem, *The Psychology of Punitive Justice*, în *The American Journal of Sociology*, Chicago, XXIII/1917-1918, p.577-602

⁷ Idem, *Philanthropy from the Point of View of Ethics*, în vol. ****Intelligent Philanthropy*, Chicago, 1930, p.133-148

⁸ Idem, *The Nature of Aesthetic Experience*, în *International Journal of Ethics*, Chicago, XXXVI/1925-1926, p.382-392

Implicările lui Mead în viața concretă a comunității din care făcea parte sunt, poate, mai interesante prin participarea la *City Club of Chicago*,⁹ unde se încerca o îmbunătățire a guvernării municipale. Din câte se știe, actul de a vota permite indivizilor posibilitatea de a -și exprima interesele și de a genera, în consecință, o politică publică în acord cu interesele respective. Mead a avut întotdeauna în vedere faptul că "mașina" politică poate fi, uneori, coruptă și, prin urmare, votul exprimat este destinat, câteodată, eșecului. Pentru a preîntâmpina această situație și, militând pentru o politică publică ce trebuie să fie în acord cu interesele cetățenilor, Mead a subliniat - de câte ori a avut prilejul - rolul unei educații temeinice în formarea conștiinței civice. El s-a declarat în favoarea înființării unor comitete independente, care să studieze problemele civice și să informeze membrii comunității asupra tuturor acestor probleme, salutând apariția primelor sisteme manageriale de guvernare municipală.

Din moment ce pragmatismul a înlăturat dihotomia gândire -acțiune, activitatea lui Mead ca și cetățean ce își îndeplinește îndatoririle ce -i revin s-a împletit cu cea de filosof. Bunăoară, primul lui articol important -*The Working Hypothesis in Social Reform* (1899) - nu a apărut într-o revistă de filosofie, ci într-una de sociologie, intitulată *The American Journal of Sociology*, fondată și editată de Albion Small și publicată la Universitatea din Chicago. Conform tradiției științifice moștenite de la predecesorii săi, Mead a susținut în articolul menționat că cea mai potrivită metodă pentru reforma socială o constituie metoda științifică. El s-a declarat împotriva adoptării așa-numitelor ideologii "full blown" (demagogice) sau a programelor utopice, atâta timp cât aceste programe nu sunt relaționate la problemele imediate, ce necesită soluții imediate, programe care, de cele mai multe ori, realizează puțin sau nimic. Ceea ce Mead propune ca politică pentru acțiune este o ipoteză de lucru (sau chiar mai multe) ce trebuie, cu necesitate, corelată (corelate) în realitatea concretă a comunității; numai atunci politica este validă, în momentul în care rezolvă problema concretă ce a necesitat ipoteza (ipotezele) de lucru respectivă (respective). O politică de reformă socială nu este oferită, de aceea, ca un panaceu universal, ci poate fi revizuită -în experiența mai apropiată sau mai îndepărtată - și poate fi chiar abandonată în momentul în care greșelile sau insuccesele sunt mai mari și mai multe decât succesele. A fi doctrinar în reforma socială, a susține că deții un set axiomatic de principii care nu sunt testate și testabile de realitatea problemelor sociale imediate sau a momentelor de criză ivite, înseamnă a obstrucționa procesul reformei sociale și a înrăutăți o situație socială în criză, care necesită o reconstrucție imediată.¹⁰

Ca pragmatist devotat sarcinii reconstrucției sociale, Mead ca și Dewey, a recomandat aplicarea metodei științifice pentru rezolvarea conflictelor dintre valorile sociale și morale. De aceea, spune Mead, metoda științifică trebuie să fie concepută în strânsă legătură cu științele vieții, trebuie să fie un model pentru conștiința reflexivă sau o paradigmă a tuturor cercetărilor. Prin cerința adoptării

⁹ Mead a fost președintele "City Club-ului" din Chicago, retrăgându-se din această funcție abia în 1920, ocazie cu care a scris un scurt eseu, intitulat *Retiring President's Address*, în *City Club Bulletin*, Chicago, XIII/1920, p.94-95

¹⁰ Andrew J. Reck, *Selected Writings*, Chicago & London, 1964, capitolul intitulat *The Working Hypothesis in Social Reform*, p.367-371

metodei științifice în câmpul valorilor morale și sociale, pragmatistii nu au urmărit nicidecum să încorseteze problematica social -morală la o metodologie limitată, precum nici nu au dorit să reducă explicarea valorilor la motivațiile psihice. Metoda științifică nu poate forța o alegere a valorilor de bază, deoarece aceste valori "cresc" din obiceiurile oamenilor, în interacțiunea socială. În eseu intitulat *Scientific Method and the Moral Sciences* (1923), Mead a considerat că, întocmai ca și în studiul naturii, unde metoda științifică cere, cu necesitate, ca, în momentul în care este avansată o ipoteză în rezolvarea unei probleme, să fie luate în considerare toate faptele prezente în experiență, și în domeniul moral și social, metoda științifică, cu aceeași necesitate, trebuie să ia în discuție toate valorile implicate, precum și interesele tuturor indivizilor implicați în situațiile problematice -conflictuale ivite. Prin urmare, așa cum o ipoteză de lucru într-o investigație dintr-un domeniu sau altul al științelor naturii trebuie să verifice toate faptele, la fel și o regulă morală sau o politică socială trebuie să verifice toate valorile existente. Urmarea, în ambele cazuri, o constituie reconstruirea unei situații care include maximum de fapte sau de valori provenite din alte situații problematice anterioare. Ca atare, dacă există un conflict fundamental între valorile date ale religiei și politica dusă în domeniul sănătății publice (este exemplul oferit de Mead), știința nu trebuie să elaboreze legi cu valabilitate universală în favoarea nici unuia dintre cele două domenii; totuși, pentru a lua o decizie, metoda științifică poate fi utilizată, în mod chiar și experimental, pentru a obține valorile corecte.¹¹ Mead merge mai departe cu aprecierile sale, considerând că implicarea metodei științifice în câmpul valorilor se aseamănă foarte mult cu procedura democratică, deoarece, în cadrul acestui sistem de guvernare, își găsesc loc, în mod egal, valorile și interesele tuturor indivizilor, iar din "lupta" constructivă angajată aici se naște o politică ce furnizează o satisfacție maximă a acestor interese. Astfel, în genere, filosofia democrației reprezintă unul și același lucru cu teoria pragmatistă a aplicării metodei științifice în câmpul valorilor.

Deși Mead vede *inteligenta* ca un pe element central în acțiunea de valorizare bazată pe metoda științifică, el a fost convins că există și factori non -cognitivi -cum ar fi impulsurile, instinctele și obișnuințele (obiceiurile) - ce determină căutarea și alegerea valorilor potrivite. Rolul inteligenței nu este acela de înlocuire a factorilor non -cognitivi, ci de a-i reorganiza, de a-i combina și de a-i modela împreună, într-un asemenea mod, încât să maximalizeze posibilitatea de a oferi satisfacție.

În *The Psychology of Punitive Justice* (1918), Mead a făcut referiri cu privire la instinctul de ostilitate, care este deseori activ în agresivitatea oamenilor, dar care poate și să contribuie, într-un mod interesant, la consolidarea grupului social. În acest articol, el a conturat existența unei interacțiuni între instinctul de ostilitate -care poate deveni operativ în promovarea coeziunii sociale de grup - și practica juridică în dreptul penal,¹² care, prin instanța judecătorească, trebuie să hotărască dacă cel ce este acuzat va putea rămâne în cadrul comunității sau va fi scos în afara ei (în funcție de gravitatea fetei produse, ca urmare a instinctului de ostilitate manifestat) și, în eventualitatea în care va fi scos în afara comunității, este interesant de văzut în ce grad, instinctul de ostilitate împotriva lui va funcționa în administrarea pedepselor. Metoda cea mai potrivită în soluționarea actelor

¹¹ *Ibidem*, capitolul intitulat *Scientific Method and the Moral Sciences*, p.229-247

¹² George Herbert Mead, *The Psychology of Punitive Justice*, p.577-602

agresive va trebui să ia în considerare întreaga situație care a dus la starea conflictuală - în cadrul căreia cel ce și-a manifestat instinctul ostil este doar o parte componentă - și, astfel, soluția judecătorească aleasă ar fi de dorit să îl reabiliteze, din punct de vedere social, pe cel care a greșit. Într-un cuvânt, trebuie reconstituită situația socială care a favorizat agresivitatea și a produs actele criminale, în această întreprindere găsim loc sociologia și psihologia, care sunt de mare ajutor în știința și practica judiciară. Mai cu seamă în delicvența juvenilă, procedurile urmate au scopul nu atât de a pedepsi delicventul, cât de a-l reeduca și de a depista circumstanțele sociale care i-au permis să se înstrăineze, acest lucru însemnând - în viziunea lui Mead - o planificare a reconstrucției juridice în domeniul dreptului penal. În mod implicit, Mead a fost adept al ideii potrivit căreia funcția morală a juridicului este nu de a condamna indivizii la a ispăși pedepse pe măsura instinctului ostil manifestat în cadrul grupului, ci mai degrabă de a promova ameliorarea inteligentă a situației sociale. El a subliniat că problemele de bază ale naturii umane și atitudinile sociale generate de ele nu pot fi cu ușurință eradicate. Totuși, potrivit lui Mead, ostilitatea poate avea și o valoare socială, poate constitui chiar izvorul virtuților civice adevărate - în special a virtuții patriotismului - atunci când se manifestă pentru apărarea țării, bunăoară, în situații de război.

În eseu intitulat *National Mindedness and International Mindedness* (1929), el a examinat problema găsirii unui "echivalent moral în cazul războiului".¹³ Însă Mead nu a împărtășit părerea lui James, spre exemplu, potrivit căreia corporațiile de pace create sau grupurile umanitare formate din elite ar fi suficiente pentru rezolvarea diferendelor dintre națiuni. Și nu sunt suficiente - afirmă Mead - pentru că acordurile formale, legile internaționale și organizațiile mondiale nu pot eradică instinctul de ostilitate, iar războaiele sunt rezultate inevitabile ale prezenței acestui instinct. De aceea, este nevoie, mai degrabă, de o asigurare a coeziunii sociale, prin promovarea și accentuarea intereselor comune pozitive ale oamenilor, care să -i unească, în cadrul unor adevărate națiuni lipsite de ostilitate unele față de altele. Mead a presupus - în mod profetic - că națiunile fasciste vor ajunge să pornească războiul și a mai prevăzut posibilitatea unei păci mondiale, construită de o comunitate a națiunilor grupate împreună pe baza intereselor comune pozitive.¹⁴

Bun cunoscător al realităților sociale și preocupat, totodată, de idealurile umane, Mead a fost, mai degrabă (am văzut), adeptul folosirii metodei științifice decât partizanul adoptării unor atitudini autoritariste și în ceea ce privește tărâmul atât de sensibil al moralității. Preocupat de existența în oameni atât a impulsurilor și a instinctelor, cât și a inteligenței, Mead a considerat că există "finaluri ideale", care funcționează ca standarde și scopuri pentru comportamentul uman. În studiul *The Philosophical Basis of Ethics*, el a exclus existența unei ordini ideale independente de lumea naturală, ordine care să fie un dat imuabil, predeterminat și pe care o caută natura.¹⁵ Mead și-a bazat întreaga etică pe evoluție, considerând nu că indivizii se luptă pentru supraviețuire, victoria celui mai puternic fiind

¹³ Anselm Strauss, *George Herbert Mead. On Social Psychology*, Chicago & London, 1964, p.283

¹⁴ George Herbert Mead, *National Mindedness and International Mindedness*, în *International Journal of Ethics*, Chicago, XXXIX/1929, p.385-407

¹⁵ Idem, *The Philosophical Basis of Ethics*, în *International Journal of Ethics*, Chicago, XVIII/1908, p.313

asigurată, ci, mai degrabă, că, în cadrul unui proces social, indivizii rivali se adaptează comportamental și comunicațional unii la alții, obținându-se, astfel, un echilibru de forțe cooperative. Câteodată pot exista și situații ostile, în măsura în care sunt satisfăcute (sau dimpotrivă) interesele indivizilor implicați. Ca și în cazul valorilor morale și sociale, teoria evoluției condamnă la falsitate orice ideologie care intenționează să stabilească, odată pentru totdeauna, valorile dorite și programul ce trebuie urmat în adoptarea unei conduite în viața reală. Situațiile evoluează spre finaluri ideale, care, la rândul lor, evoluează concomitent cu situațiile. Când știința studiază societatea, ar trebui să o facă în mod experimental, iar politicile sociale s-ar cuveni să ia în considerare multiplele ipoteze și tendințe de evoluție, pentru că societatea se schimbă în permanență, odată cu ea modificându-se și țintele sau idealurile urmărite.

De aceea, bunăoară, se impune a fi revizuită teoria drepturilor naturale, susține Mead într-un articol interesant, intitulat *Natural Rights and the Theory of the Political Institution* (1916). Astfel, drepturile din naștere sunt sociale și nu pot fi impuse de câțiva indivizi asupra altora; drepturile naturale și-au alterat conținutul, datorită circumstanțelor sociale și datorită deteriorării relațiilor sociale, ce reverberează asupra doctrinei drepturilor naturale, provocând schimbări în pretențiile formulate de această doctrină. Drepturile dobândite prin naștere sunt reale, iar instituțiile politice, guvernul, instanțele judecătorești și legile create sunt instrumente pentru recunoașterea și restabilirea acestor drepturi, în diferite situații sociale în care este necesară reabilitarea și susținerea lor. Asemenea drepturi, potrivit lui Mead, sunt valide încă înainte de a fi în mod larg recunoscute, iar momentul realizării lor este cu atât mai aproape cu cât întreaga societate este conștientă de existența lor. Odată ce această cerință este îndeplinită, prin urmare, odată ce drepturile sunt concretizate în atitudinile și interesele tuturor membrilor comunității, posibilitatea "folosirii" instituțiilor politice în interes propriu este cu mult redusă.¹⁶ *Drepturile oamenilor, afirmă Mead, sunt idealuri sociale asistate de instituții politice.* Toate idealurile valide sunt implicate unor situații pentru care sunt relevante; ele răspund unor necesități concrete, dar în momentul în care aceste necesități se modifică, este necesar să se schimbe și idealurile; ele nu pot fi niște abstracții goale, lipsite de conținut, ci trebuie să -și aibă rădăcina în istoria socială și în natura umană. Din această perspectivă, Mead analizează și impulsul de caritate, impulsul de a ajuta o altă ființă aflată în dificultate. Problemele celor care se află în dificultate sunt reale și, dată fiind structura societății noastre industrializate, aceste probleme sunt valide și nu pot fi rezolvate numai de sentimentul de caritate al unei singure persoane, ci trebuiesc soluționate în instituții specializate, în cadrul societății. Iar Mead concluzionează: "O lume ideală iese la iveală din această lume și din implicațiile ei irefutabile".¹⁷

El a subliniat natura net superioară a acțiunii sociale inteligente și a sugerat că valoarea unei asemenea abordări este de necontestat și, în consecință, ar trebui să o urmărim. Unul dintre discipolii lui Mead, Thomas Vernor Smith, scria că este imposibil să nu observăm în gândirea lui bazele unui real optimism în ceea

¹⁶ Idem, *Natural Rights and the Theory of the Political Institutions*, în *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Chicago, XII/1915, p.141-155

¹⁷ Andrew J. Reck, *op. cit.*, capitolul intitulat *Philanthropy from the Point of View of Ethics*, p.146

ce privește ameliorarea socială. El este de acord cu Mead că există posibilități îmbunătățite în lumea noastră modernă, “ceea ce nu înseamnă că avem o lume perfectă, dar că dispunem de instrumente spre a o perfecționa”.¹⁸ Ceea ce Mead a încercat a fost “să lase în urma sa o bază impregnată de un adevărat optimism social și etic”.¹⁹ Această bază plină de învățăminte, pe care o găsim în gândirea socială a lui Mead, ne arată că posibilitatea noastră de succes nu se relaționează numai la eficiența instrumentelor de perfecționare a lumii, ci și la posibilitatea indivizilor de a -și asuma responsabilitatea morală de a încerca să realizeze o lume mai bună. Este important și chiar vital -pentru ca poziția lui Mead să fie cât mai bine evaluată - să recunoaștem că nu suntem pasageri pe o navă, ci marinari, ai căror eforturi influențează întreaga desfășurare a activității navei.

“Prin alegerea unor soluții etice -spune Mead - am determinat, mai mult sau mai puțin, caracterul situației”.²⁰ În momentul în care noi, ca și cetățeni, decidem că există anumite dificultăți sau că anumite probleme necesită un răspuns și o atitudine publică, atunci decizia noastră colectivă poate determina această situație. Ne alăturăm celor care au caracterizat această parte a concepției lui Mead drept “optimism social utopic”,²¹ cum de altfel însuși autorul a denumit-o ca “anticipare precaută a succesului”.²² Trebuie să acceptăm responsabilitatea pentru alegerile pe care le facem, cât și pentru cursul vieții noastre în colectivitate. Iată ce scria Mead cu referire la primul război mondial: “*Am mers prea departe și trebuie să acceptăm responsabilitatea.* Am transformat minunata lume a secolului XX și am adus în ea un război de secol XVIII”.²³ Această “splendidă aventură” riscă să se transforme într-o lume prevestitoare de rele, pentru că nu suntem în stare să ne ridicăm la valoarea ei; pentru că nu mai vrem să comunicăm unii cu alții; pentru că am încetat să ne mai adaptăm și, ceea ce este mai grav, am pierdut credința că succesul este realmente posibil. Nu am ajuns încă la provocarea lui Mead și a altor pragmatişti de a ne asuma responsabilitatea propriilor noastre vieți, iar timpul e scurt!

În mod paradoxal, pragmatismul social al lui Mead nu a fost deosebit de influent în filosofie, situația aceasta găsindu-și explicația în faptul că scrierile sale nu sunt ușor de lecturat și, de multe ori, sensul lor este mai degrabă dedus decât explicat. Pe de altă parte, aceste trăsături “negative” sunt vestitoare ale unei adevărate profunzimi în gândire. Mai mult, dacă cititorul poate “supraviețui” stilului, el poate admira cum anume unele din cele mai ferme probleme din filosofie și psihologie -în ceea ce privește, spre exemplu, geneza spiritului sau a limbajului - sunt, în mod original, expuse de către Mead, radical schimbate și puse într-un sistem teoretic inedit și într-o lumină cu totul nouă.

¹⁸ James Campbell, *The Community Reconstructs. The Meaning of Pragmatic Social Thought*, Urbana & Chicago, 1992, vezi capitolul intitulat *George Herbert Mead. On Intelligent Social Reconstruction*, p.149-167

¹⁹ *Ibidem*, p.166

²⁰ George Herbert Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (editată și cu o introducere de Merrit H. Moore), Chicago, 1936, p.102

²¹ John Patrick Diggins, *The Promise of Pragmatism. Modernism and the Crisis of Knowledge and Authority*, Chicago & London, 1994, p.205

²² *Ibidem*, p.206

²³ James Campbell, *op. cit.*, p.167

În psihologia socială și chiar în psihiatrie, munca lui Mead nu a fost ignorată; deducțiile lui cu privire la geneza sinelui în procesul social, precum și explicarea diferitelor concepte discutate anterior au avut un impact major în psihiatrie, influențând teoria interpersonală a lui Harry Stack Sullivan.²⁴ În considerațiile lui Mead asupra *sinelui* - cu problematica preluării de roluri și cu chestiunea participării indivizilor la activitatea grupului social - "prezența personalității multiple este, într-un anume sens, normală".²⁵ Ceea ce înseamnă că "noi avem grijă de o întreagă serie de relații cu diferiți oameni și putem însemna ceva pentru un individ și cu totul altceva pentru un alt individ".²⁶ În diferite situații sociale, putem fi "*sine diferiți*" -adică persoane diferite, cu reacții sociale diferite - iar ceea ce avem de făcut este să determinăm "ce fel de sine dorim să fim".²⁷ Acel *sine* reprezintă rezultatul atitudinii și al rolului asumat în relațiile sociale, fiind un "*sine unificat*", format "într-o comunitate ca un întreg, căreia îi aparține".²⁸ Diferitele ipostaze ale *sinelui* sunt rezultatul conversației dintre *I* și *Me*.²⁹ Când dorim să uităm sau să evităm a ne gândi la situații neplăcute -spune Mead - atunci are loc un proces de renunțare (abandonare) la unul sau mai multe ipostaze ale *sinelui personal*. Există cazuri când se afirmă despre un individ că nu este "el însuși". De asemenea, există situații în care apar disocieri de personalitate sau când integrarea în societate devine dificilă și, câteodată, chiar imposibil de realizat. Descompunerea *sinelui* sau, mai bine spus, dezintegrarea lui în procesul social este condiția patologică pe care Mead o recunoaște ca și componentă de bază în teoria sa empirică privind dezvoltarea *sinelui*.

În mod evident, preluarea și organizarea rolurilor de către și între indivizi, precum și integrarea *sinelui* sunt cei mai importanți factori -potrivit lui Mead - în determinarea speciei umane și în controlul asupra mediului. Hamlet afirma: "Ce lucrare interesantă este omul! Cât de nobil în rațiune! Cât de infinit în talente! În formă și mișcare cât de expresiv și admirabil!".³⁰ După ce deslușim teoria lui Mead, suntem și noi tentați să exclamăm, inspirându-ne din admirația prințului Danemarcei, *ce lucrare interesantă este gestul!* Omul nu este unica creatură ce posedă gesturi, însă este singurul care a transformat această temă în artă, apropiind -o de perfecțiune prin utilizarea simbolurilor semnificative.

²⁴ Horace Standish Thayer, *Meaning and Action. A Critical History of Pragmatism*, Indianapolis, 1984, p.267: "Harry Stack Sullivan, în lucrarea intitulată *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, îl amintește pe Mead și teoria lui care a arătat foarte clar că persoana individuală unică reprezintă un derivat complex din mulți alții".

²⁵ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society - From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago & London, 1967, p.142

²⁶ *Ibidem*

²⁷ *Ibidem*, p.143

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, p.335: "Gândirea reprezintă capacitatea de a raționa a unui individ, capacitatea de a purta o conversație între <I> și <Me>". Și Peirce în *What Pragmatism Is* (1905) a exprimat, de asemenea, ideea -atât de centrală, așa cum am văzut, în analizele lui Mead- asupra *sinelui*, afirmând: "...gândurile unui individ reprezintă ceea ce își spune individul lui însuși, adică îi spune celuilalt *sine* care tocmai a luat ființă din curgerea timpului. Când cineva cumpănește la ceva, atunci înseamnă că *sinele* critic încearcă să convingă individul asupra unei situații; și întreaga gândire este un semn, provenind în mare măsură din natura limbajului". Vezi *Collected Papers* (editori C.Hartshorn și P. Weiss)., vol.V, Cambridge (Massachusetts), p.421

³⁰ William Shakespeare, *Hamlet*, București, 1938, p.74

MEAD ȘI REFORMA SOCIALĂ

De la analizele lui Darwin și până la cele ale lui Dewey și Mead, suntem uimiți de minunata organizare și coordonare în timpul căreia stimulii devin răspunsuri, iar mișcările organice devin gesturi. Mai departe, luând în considerare actul comunicării verbalizate, suntem puși în situația de a realiza ce înseamnă acest act, în aparență atât de obișnuit. Faptul că un vorbitor își însușește un limbaj nu înseamnă că actul comunicării este desăvârșit; pentru a comunica, el trebuie să învețe anumite reguli sociale, să adopte o anumită atitudine socială; până și componentele organice ale individului uman își au rostul lor în actul complex al comunicării: respirația, care se modifică permanent, coordonarea activității laringelui, focalizarea imaginii de către globul ocular pentru localizarea audienței, coordonarea mișcării corpului și adoptarea unei poziții potrivite (sugestive) etc. De aceea, Mead nota: "Dați-mi voie să subliniez valoarea atitudinilor și a preparativelor fizice pentru transmiterea semnalelor, pentru întregul comportament. În mod special, mă refer la modificarea mușchilor faciali, a respirației și la evidențierea unor schimbări circulatorii, pentru că, cu ajutorul acestor excitații semnificative, vor fi explicate toate acele senzații organice pe care *sinele* se presupune că le adună ca pe o esență".³¹

Întreaga teorie a lui Mead, căreia i -au fost dedicate aceste pagini, este remarcabilă, faptul datorându-se, în mare parte, autorului, dar și împrejurării că problema principală a construcției sale spirituale -comunicarea inter -individuală - este admirabilă în forma și expresia ei. Ca și continuator al unei tradiții umaniste, Mead a investit o enormă energie și mult talent în subiectele sale supreme - procesul social al comunicării și procesul de controlare a experienței viitoare - care pot fi cu succes încadrate în temele majore abordate de el cu vădită plăcere, și anume tema *semnificației* și cea a *acțiunii*, ambele ghidând nu doar căutările sale, ci și cercetările lui Peirce, James, Dewey și Lewis, într-un cuvânt, abordările întregii școli pragmatiste americane.³²

³¹ Andrew J. Reck, *op. cit.*, p.110

³² Horace Standish Thayer, *op. cit.*, p.268

STUDIA HISTORICA

CONTRIBUȚII NOI LA ISTORIA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN BIHOR. ANCHETA JUDICIARĂ DIN ANUL 1727

SILVIU IULIAN SANA

RIASSUNTO. NUOVI CONTRIBUTI ALLA STORIA DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA DI BIHOR. L'INCHIESTA GIUDIZIARIA DEL 1727. Il presente articolo fa riferimento diretto agli eventi avvenuti nello spazio vicino alla Transilvania, chiamato nei documenti del tempo *Partium*. In maniera significativa, l'inchiesta in discussione fa luce sulle realtà religiose romene dalla provincia Bihor dei primi decenni del XVIII° secolo, abbastanza poco conosciuta per causa della mancanza di documenti concludenti, il che ha permesso interpretazioni tendenziose, lontane dalla verità storica.

La commissione che le autorità del comitato esigevano, hanno finito l'inchiesta nell'autunno del 1727. Attraverso le domande poste ai sacerdoti, ai nobili ed ai contadini romeni da parte degli inquirenti, è derivato il fatto che la situazione dei romeni era così come era nota alle autorità locali: i romeni facevano parte dalla chiesa Greco-Cattolica. Però in virtù del coinvolgimento dei vescovi serbi nella disputa confessionale, i romeni sono arrivati ad essere oscillanti fra l'Unione e l'Ortodossia scismatica, e durante la rivolta dei curuzi addirittura al calvinismo.

Si è constatato che nessuno dei testimoni non ha affermato che i sacerdoti romeni di Bihor abbia mai dipeso dal vescovo serbo di Arad. La maggioranza ha specificato che essi hanno sempre dipeso dal vicario del vescovo romano-cattolico di Oradea o dal vescovo di Mucaci.

Unirea românilor din jurul Oradiei și din comitatul Bihor cu Biserica Romei s-a produs pe fondul acțiunilor întreprinse aici de către episcopul de Muncaci.¹ Rolul acestei episcopii rutene, a fost esențial. Unirea a fost o secvență a unui complex ce a început în anii 1595-1596 la Brest, care s-a continuat la Uzgorod, Peč, Satu Mare și s-a încheiat cu unirea românilor transilvăneni între 1697- 1701.² Unirea românilor din Partium cu Biserica Romei a creat un impact profund asupra

¹ Ioan Ardeleanu, *Istoria Diecezei Romane Greco-Catolice a Oradiei Mari*, partea a II-a, Blaj, 1888, p. 5; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1992, p. 190; Iacob Radu, *Șematismul istoric al Diecezei Române-Unite a Orăzii-Mari, 1777 – 1927*, Oradea, 1930, p. 14; Iudita Călușer, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, Oradea, 2000, p. 36; Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei biserici*, Cluj, 2001, p. 20

² Ovidiu Ghitta, *Biserica Greco-Catolică din nord-estul Ungariei la 1700, în 300 de ani de la unirea Bisericii românești din Transilvania cu biserica Romei*, coord. Gheorghe Gorun și Ovidiu Horea Pop, p. 109-110

echilibrului religios din epocă. Evenimentul s-a inserat în condițiile unei situații generale conflictuale care, în centrul și estul european, s-a manifestat mai aprins prin amploarea cruciadei, continuată de habsburgi prin Contrareformă. Cucerirea cetății orădene de trupele reunite sub stindardul *Ligii Sfinte*, în mai – iunie 1692, semnifică în istoria orașului și a regiunii înconjurătoare, sfârșitul unei epoci istorice – epoca pașalâcului turcesc orădean – caracterizată prin discontinuitate și contrară naturii și spiritului oamenilor și locurilor, și începutul unei radical noi, ce conține mai toate elementele caracteristice lumii moderne.³

Cetatea Oradea a fost de la început în atenția Ligii, fiind considerată punct strategic important în campania împotriva turcilor. În ocuparea cetății, un rol important l-au avut sârbii refugiați pe teritoriul regatului Ungariei imediat după anul 1690. Aceștia, fiind creștini, dar din punctul de vedere al Bisericii catolice care îndeplinea funcția de biserică oficială a Imperiului austriac fiind *extra ecclesiam*, au identificat repede apartenența religioasă a românilor întâlniți aici ca fiind aceeași cu a lor. Și pentru că ierarhia bisericească a românilor a fost una efemeră, au încercat, pe întreg parcursul secolului al XVIII-lea, să îi subordoneze canonic episcopiei sârbești de la Arad, un centru religios ortodox creat și cu intenția să lovească în Unirea cu Biserica Romană.

Împrejurările războiului împotriva turcilor concentraseră în zona Bihorului emigranți balcanici, mai cu seamă sârbi care, ca și în Banat și Ungaria, au contribuit substanțial la succesele militare ale austrieilor. Alăturându-se românilor (sau atrăgându-i pe aceștia în comunitățile religioase sârbești), ei au creat aici o consistentă comunitate ortodoxă, cooptată în conducerea orașului aflat sub stăpânire turcească.⁴

Istoriografia nu amintește numărul credincioșilor și al satelor bihorene care au aderat la Unire în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea. Se știe doar că erau satele din jurul Oradiei și din districtul Beiușului.⁵ În anul 1692, atunci când armatele imperiale au intrat în Oradea, se pare că au găsit aici un episcop ortodox, *Efrem Banianin*.⁶ Dar acesta apare abia mai târziu, într-o diplomă a împăratului Leopold din 4 martie 1695, în care au fost confirmate privilegiile mitropoliei de la Carlovitz și jurisdicția acesteia peste mai multe episcopii sârbești nou înființate, între care și cea de Eger și a Oradiei.⁷

Diploma leopoldină din 1695 este destul de elocventă în a ne arăta că Banianin nu era episcop peste românii din Bihor sau Oradea, ci pur și simplu peste sârbii veniți din Serbia și așezați prin orașele și centrele militare de aici, la fel cum erau pomeniți, în aceeași diplomă și ceilalți episcopi sârbi din Ungaria. Tot aici este

³ *Istoria orașului Oradea*, coord. Liviu Borcea și Gheorghe Gorun, Oradea, 1995, p. 159

⁴ Remus Câmpeanu, *Elitele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj, 2001, p. 233.

⁵ Iudita Călușer, *op. cit.*, p. 37

⁶ *Istoria orașului Oradea*, p. 434 unde se menționează că Efrem a fost ultimul episcop de Oradea (ultimul? și după cine?) și că a murit în 1695. Totuși, sursele istoriografice arată că el a scris o scrisoare papei în 1699, după ce a trecut la unirea cu Biserica Catolică (vezi *Cultura Creștină*, nr. 10/octombrie 1936, p. 601-612

⁷ Lițiu, Gheorghe, *Din activitatea episcopiei Oradiei (1748 – 1920)*, în *Din activitatea bisericească a Episcopiei Ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani (1784 – 1984)*, Oradea, 1984 p. 24; Remus Câmpeanu, *op. cit.*, p. 237

precizat că li se recunosc jurisdicția peste regiunile desemnate lor de autoritatea militară, unde au avut un număr corespunzător de credincioși care s-au așezat acolo temporar.⁸ În exercitarea jurisdicției lor bisericești peste conaționali lor, episcopii sârbi nu aveau voie să tulbure drepturile episcopilor romano-catolici care, în baza hotărârii Conciliului Lateran II, nu admiteau jurisdicția altui episcop creștin pe teritoriul propriei lor jurisdicții eclesiale, cu atât mai puțin pe cel civil.⁹ Alungat din Buda după ce a trecut la Unire,¹⁰ Efrem a plecat la Roma pentru a-și îmbunătăți situația.¹¹ Dar el a fost alungat din Bihor de episcopul din Arad, Isaia Diacovici, unul din membrii numeroasei colonii sârbești privilegiate de împăratul Leopold, care a încercat să își extindă jurisdicția și asupra Bihorului, odată cu cea peste eparhia Ineu-Arad pentru care a primit confirmare imperială. În Oradea a avut chiar un om de încredere în persoana unui protopop oarecare, Ioan din Velența.¹²

Urmașul său, Petru Hristofor se pare că a păstorit între anii 1711 – 1712, probabil printre sârbi care s-au stabilit în Velența și macedo – românii din Oradea.¹³ Trebuie amintit că Biserica ortodoxă sârbească a primit de la suveranul habsburg, în anul 1690, dreptul de a se muta temporar pe teritoriul Ungariei. Prin diploma imperială prin care li s-a permis imigrarea în regat Ungariei a fost legalizat întregul corp al Bisericii ortodoxe sârbești, actul fiind necesar pentru ca aceasta, în momentul părăsirii teritoriului sârbesc, și-a schimbat statutul juridic, intrând într-un spațiu juridic nou în care, fără aceste "privilegii" atât rezidența cât și funcționarea bisericii lor ar fi fost imposibilă.¹⁴ Rezultatul final a fost că înzestrarea ierarhiei sârbești cu privilegiile din 1690 a creat la granița orientală a Imperiului, încă nestabilizată pe deplin, un puternic bloc ortodox. Dotarea lui cu privilegii deosebite în plină epocă de ofensivă a Contrareformei spre regiunile orientale ale imperiului, în vecinătatea stărilor și ordinilor privilegiate din Ungaria și Transilvania, se explică oarecum prin nevoile de ordin militar ale imperiului, aflat în confruntare directă cu Poarta Otomană, dar și prin rațiuni de ordin politic, respectiv nevoia echilibrării raportului de forțe în această regiune, contrapunând blocul confesional ortodox stărilor și ordinilor opozante din Ungaria și Transilvania.¹⁵ Această direcție politică a Vienei se suprapunea cu un mai vechi proiect al catolicilor: acela de a lovi în Reforma protestantă prin unirea popoarelor schismatice din centrul și estul european.

Pentru a consolida poziția mitropoliei sârbe de Carlovicz și în general a ortodoxiei în Imperiul habsburgic, în dispută cu Contrareforma în plină ofensivă, ierarhia bisericească de la Carlovicz a încercat, în intervalul de timp 1690 – 1740,

⁸ Aloisiu L. Tăutu, *Efrem Banyanin, pretinsul episcop ortodox al Orăzii –Unit (1699)*, în *Cultura Creștină*, anul XVI, nr. 10, 1936, p. 601

⁹ *Ibidem*

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Remus Câmpeanu, *op. cit.*, p. 376

¹² Gheorghe Lițiu, *op. cit.*, p. 25

¹³ *Ibidem*, p. 24

¹⁴ Gheorghe Gorun *Privilegiile "illyrice" (1690- 1706) și rolul lor în istoria Bisericii românești din Transilvania din secolul al XVIII-lea în Studia Uuniversitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia Graeco-catholica Varadiensis, 1, 2004, p. 135-158.

¹⁵ Nicolae Bocșan, Ioan Lumperdean, Ioan Aurel Pop, *Etnie și confesiune în Transilvania (secolele XIII – XIX)*, Oradea, 1994, p. 97

să-și extindă autoritatea spirituală asupra tuturor popoarelor ortodoxe din Ungaria, Banat și Transilvania, alături de sârbi cei mai numeroși fiind românii și grecii. Analiza actelor emise de ierarhia sârbă și de Curtea vieneză în acest interval de timp surprinde indirect disputa în jurul limitelor jurisdicției Carloviczului și a ariei de extindere a privilegiilor.¹⁶ În timp ce ierarhii sârbi își arogau jurisdicția asupra tuturor popoarelor ortodoxe,¹⁷ în unele părți pe care le locuiau uniții, postulând deci și extinderea privilegiilor illyrice asupra lor, actele emise de Viena au limitat strict aria de cuprindere a privilegiilor numai asupra sârbilor din Ungaria.¹⁸ Disputa ce a luat naștere între Carlovicz și Viena nu a fost dusă până la ultimele consecințe pentru că cele două părți mai aveau nevoie una de cealaltă: Viena, de potențialul militar al sârbilor, iar ierarhia sârbă de sprijinul dinastiei în fața contestării privilegiilor sale de către stările și ordinele privilegiate din Ungaria și Transilvania, care au refuzat sistematic să accepte prezența lor definitivă în regatul ungar. Treptat, în prima jumătate a secolului al XVIII –lea, până în jurul anului 1740, Carloviczul și-a extins autoritatea asupra ortodocșilor din Banat și din Ungaria de sud – est, mai cu seamă în comitatele Arad și Bihor. Locuitorii acestor teritorii au sperat să beneficieze, implicit, și de privilegiile acordate inițial sârbilor.¹⁹ Numai că acei ortodocși sau *graeci ritus sacerdotis* "de pe acele teritorii" erau români și ruteni, care încă înainte de venirea sârbilor pe teritoriile din nord-estul Ungariei, au intrat în comuniune cu Biserica Catolică.

În timpul conflictului rákóczi (1703-1711), s-a produs un recul al Unirii de care ortodocșii au profitat. În timpul acestui război Petru Hristofor s-a instalat în comitatul Bihor, recâștigând spectaculos terenul pierdut de răsăritenii schismatici în timpul arhipăstoririi lui Iosif de Camillis, atrăgând de partea sa în special parohiile din jurul Beiușului.²⁰ Urmașul lui Diaconovici – avansat între timp patriarh – în scaunul episcopal de la Arad, a fost Ioanichie Martinovici (1710 – 1721).²¹ După încetarea ostilităților, documentele consemnează o serioasă implicare a episcopului din Arad în viața religioasă a românilor de la nordul Mureșului, mai cu seamă în părțile sudice ale comitatului Bihor. La 13 iunie 1711, Mihai Kébell a semnalat episcopului orădean

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ *Ibidem*

¹⁸ *Ibidem*, p. 99

¹⁹ *Ibidem*, p. 100

²⁰ Ludita Călușer, *op. cit.*, p. 40; Remus Câmpeanu, *Biserica română unită între istorie și istoriografie*, Cluj-Napoca, 2003, p. 361 - 362

²¹ Vezi Gheorghe Gorun, *În jurul unor contribuții "noi" la confesiunea episcopului Ioanichie Martinovici (1710 – 1721)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, nr. 1, 2003, p. 169 – 178. Examinând istoriografia de dată recentă se observă depășirea plafonului care limita oarecum scrisul istoric în ceea ce privește istoria Bisericii românești. Afirmațiile lui Gheorghe Lițiu în *Din activitatea episcopiei Oradiei (1748 – 1920)*, p. 24 în volumul omagial *Din activitatea bisericească a Episcopiei Ortodoxe a Oradiei în ultimii două sute de ani (1784 – 1984)*, Oradea, 1984 p. 24 că "la cererea românilor bihoreni lipsiți de căpetenie superioară bisericească proprie s-a întins din nou jurisdicția episcopului de Arad peste Bihorul amenințat de unie și de pretenția episcopului latin de a încasa dijma bisericească de la ei, ca de la niște credincioși catolici", este depășită și nefondată.

romano - catolic Emeric Csáky, scandalul pe care l-a provocat în întregul comitat episcopul sârb de la Arad, în urma căruia mulți preoți i s-au alăturat, în timp ce alți preoți s-au plâns că acesta i-a îndemnat să se opună cu putere Unirii. Chiar în acele zile când Kébell îi scria lui Emeric Csáky, episcopul arădean se găsea în zona Beiușului, unde abuzul de puterea arhierescă pe care o avea, nu făcând propagandă împotriva Unirii cum s-ar fi așteptat, ci încasând de la locuitori taxa ce i se cuvenea unui episcop. Abuzul făcut de acesta se înscrie în politica pe care ierarhii sârbi, au făcut-o în "a sprijini" comunitățile de rit răsăritean, care nu erau totdeauna și sârbești. Însă nu toți preoții români l-au acceptat pe episcopul sârb de la Arad, unii protestând pe lângă vicarul romano-catolic că acesta i-ar fi îndemnat "cu putere" împotriva Unirii. Indignarea vicarului romano-catolic orădean împotriva arhierelui arădean se datorează faptului că, anterior, toți românii au fost uniți, iar acum episcopul sârb i-a întors la religia schismatică, "spre marea pagubă a Sfintei maici a Bisericii".²²

Relațiile locuitorilor români din Oradea cu episcopul sârb de la Arad și încercările acestuia de a veni în comitat în "vizită canonică", au tensionat puternic raporturile confesionale locale. Pretențiile ridicate asupra Bihorului de către episcopii sârbi ulteriori lui Ioanichie Martinovici, sunt fundamentate dintr-un punct de vedere. Acestea nu sunt posterioare evenimentului produs la 22 iunie 1714, ci pot fi căutate înainte cu mai mulți ani, în privilegiile illyrice date de către împărat sârbilor care s-au mutat în teritoriile Ungariei după 1690, în care se inserează și comitatul Bihor. Acestea au fost motivația principală pe baza căruia episcopii sârbi posteriori lui Ioanichie Martinovici, au încercat să își extindă păstoria și asupra întregului teritoriu al comitatului Bihor, deși ar fi trebuit să se limiteze doar la comunitățile răsăritene de limbă sârbă. Căci cele românești, în ciuda crizei de după conflictul rákóczi, erau deja unite și se aflau sub ascultarea episcopului greco-catolic de Muncaci, respectiv a împuțernicitului acestuia, vicarul episcopului romano-catolic de Oradea.

Acțiunile în forță ale Episcopiei romano-catolice orădene au dat rezultate doar pentru câțiva ani. Cert este că după tulburările dintre anii 1711 – 1714, în viața religioasă a comitatului Bihor a urmat o perioadă de liniște, în care credincioșii români n-au mai fost tulburați de conflicte religioase. Episcopul Ioanichie Martinovici nu s-a opus acțiunilor pe care preotul misionar Paul László – care, în 1713, a primit titlul de *praepositus de ruthenis, custos canonicus Varadiensis ac per dioecesim ritus graeci archidiaconus* - le-a întreprins pentru readucerea românilor la Unire.²³ Vizitațiile sale canonice întreprinse în perioada 1724-1725, menționate în documentul întocmit la 18 iulie 1725 și numit "*Visitatio et instructionaliter elaborata connotatio presbiterorum graeci ritus*" menționează toate satele vizitate și, în urma discuțiilor purtate cu preoții locali, el a considerat că 58 de parohii din cele 91 vizitate prezintă disponibilitatea de acceptare a religiei greco-catolice. Cel mai mare succes l-a obținut în districtele Beiuș și Oradea. În schimb în districtul Locului și al Crișului Repede, rezultatul a fost nesemnificativ, motivat prin nemulțumirea locuitorilor față de obligațiile impuse de episcopul latin (dijma) care a generat puternice mișcări sociale, desfășurate în 43 de localități din această zonă, în primele trei decenii ale secolului al XVIII-lea.²⁴

²² *Ibidem*

²³ Călușer, *op. cit.*, p. 40; Radu, *op. cit.*, p. 16

²⁴ Călușer, p. 43

Activitatea lui Paul László a întâmpinat o împotrivire mai mare din partea noului episcop arădean, *Vichentie Ioanovici* (1726–1731).²⁵ Acesta s-a raliat "tradiției" predecesorilor săi, continuând politica de încălcare a prevederilor privilegiilor illyrice, a legilor comitatului, obstaculând acțiunile Bisericii catolice locale. După ce a ajuns episcop, la 11 septembrie 1726, a obținut, prin îngăduința Consiliului de război din Viena,²⁶ permisiunea de a intra în comitatul Bihor. A mai obținut promisiunea că i se va oferi în acel scop și asistență militară.²⁷ Prevăzut cu un astfel de permis, de altfel contrar diplomei imperiale din 27 mai 1701, în 27 mai 1727, Vichentie Ioanovici a intrat în comitat, opunându-se cu vehemență vicarului Mihai Kébell și lui Paul László, agitând satele împotriva Unirii, pedepsind pe cei ce nu voiau să se supună jurisdicției lui și impunând satelor taxe pentru sine și pentru escortă. Și-a atras astfel indignarea și chiar ura locuitorilor într-o asemenea măsură, încât în ținutul Beiușului, pe teritoriul domeniului episcopului latin orădean, în strâmtoarea de la Pietroasa, localnicii i-au înjunghiat caii și l-au deteminat să se întoarcă din drum.²⁸

În urma acestor evenimente neplăcute, disputele confesionale ale românilor s-au redeschis. Din partea comitatului au fost formulate mai multe plângeri contra episcopului sârb arădean atât la Cancelaria aulică, cât și la Consiliul de război din Viena.²⁹ Situația creată în comitat a impus necesitatea de a se face o anchetă, ocazie cu care s-a analizat situația apartenenței confesionale a românilor, dar și abuzurile făcute de respectivul episcop.³⁰ Toate aceste evenimente analizate la "rece", îi surprind pe locuitorii români ai comitatului ca fiind angrenați în tensiunile existente din epocă. În ancheta făcută de autoritățile comitatense, în 25 august 1727, au fost cercetate dacă locuitorii români au fost obiect de dispută sau și-au ales singuri apartenența confesională.³¹

Ancheta respectivă a fost amintită de Iacob Radu,³² Ștefan Lupșa,³³ Mircea Păcurariu³⁴ și alții³⁵. După lectura referințelor care s-au făcut pe marginea anchetei, chiar dacă unii istorici doar le-au amintit, putem afirma că nici unul dintre autorii mai sus menționați, nu au făcut lumină asupra a ceea ce a însemnat cu adevărat, ancheta judiciară din 25 august 1727. Mai mult, în cazul lui Ștefan Lupșa,

²⁵ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 513, autorul inserează un citat cu titlaturile acestuia: "*episcop pravoslavnic Ioanopoliei, Aradului, Hălmaგიului, al Oradiei cei mari și al varmegii Zarandului și a Bihăriei și altora*" care este ori greșit, ori fantezist

²⁶ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 513

²⁷ Iacob Radu, *op. cit.*, p. 17

²⁸ *Ibidem*; Gheorghe Lițiu, *op. cit.*, p. 27. Mircea Păcurariu *op. cit.*, p. 513 autorul menționează că evenimentul s-ar fi produs în prima jumătate a anului 1728, după anchetă.

²⁹ Iacob Radu, *op. cit.*, p. 17

³⁰ *Ibidem*

³¹ Arhivele Naționale din Oradea, *fond Episcopia romano-catolică Oradea. Acte ecclesiastice. Religionaria*, dos. 12, f. 12 – 22

³² Iacob Radu, *op. cit.*, p. 17

³³ Lupșa, Ștefan, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, I, Până la 1829, Oradea, 1935, p. 22. Volumul al doilea nu a mai apărut niciodată.

³⁴ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 513

³⁵ În afară de Ștefan Lupșa, autorii mai sus amintiți nu au văzut documentul și s-au limitat la a prelua necritic viziunea personală a acestuia.

constatăm că autorul a făcut o veritabilă "școală" în a dezinforma, acest lucru fiind preluat ulterior și de Mircea Păcurariu. Primul afirmă cu tărie, fără a prezenta adevărul istoric așa cum reiese el din document, că "*în urma multelor sale petiții trimise la Viena (ale episcopului arădean Vichentie Ioanovici) se face o comisie de anchetă care să cerceteze cine sunt ortodocși și cine sunt uniți. Aceasta în vara anului 1727. Comisia constată că Românii toți sunt ortodocși.*" Ultima frază, cum "... că Românii toți sunt ortodocși" nu are nici un fundament documentar real, după cum vom observa analizând documentul anchetei. Apoi Mircea Păcurariu (preluând interpretarea din Ștefan Lupșa, dar fără a-l cita) afirmă următoarele: "*În urma plângerilor trimise de el și de înaintașul său la Viena, în iulie-august 1727 a fost trimisă o comisie de anchetă, pentru a stabili numărul credincioșilor ortodocși și uniți. Comisia a constatat (din nou ???- n. n. S. I. S.) că toți românii erau ortodocși și că doreau să aparțină de episcopul din Arad.*"

Concluziile trase de către cei doi istorici demonstrează lipsa crasă a obiectivității istorice și indiferența față de textul unui document scris. Ei nici măcar nu au analizat respectivul document, ci au preluat informația unul de la altul. Sau dacă l-au analizat, au fabricat un "adevăr" nou, care era pe placul Bisericii "naționale", într-o perioadă în care Biserica Greco-Catolică a fost scoasă din legalitate, manipulând în mod conștient conștiințele celor care căutau să afle câte ceva despre Unirea cu Biserica Romei și despre situația confesională a secolului al XVIII-lea din Bihor. Însă actul anchetei din 1727, care se păstrează și astăzi ne oferă un cu totul alt răspuns.³⁶

Documentul consemnează cele trei persoane care au întreprins această anchetă judiciară: vice comitele Francisc Ferdényi, provizorul Episcopiei romano-catolice orădene, Mihai Bucsi, și Ladislau Sántha "*vice notar al aceleiași renumit comitat*". Satele prin care aceștia au trecut au fost alese din întreg comitatul, mai cu seamă acolo unde s-a simțit influența episcopului sârb: Satubarbă, Săldabagiu, Margine, Ciutelec, Popești, Chișlaz, Chiraleu, Ciuhoi, Kisujfalu, Chișineu, Aștileu, Beiuș, Feneriș, Pietroasa, Cociuba, Gheghie, Bratca, Lunca, Câmpani (de Sus), Cefa, Homorod, Mădăras, Giriș și Lazuri. Cei care au fost audiați au fost în primul rând preoții, mai tineri sau mai în vârstă, câțiva săteni localnici, precum și un nobil din Beiuș. Dintre cei chestionați 19 au fost preoți, (dintre care unul era de origine nobilă, iar unul era protopop).

Ancheta întreprinsă a dorit să clarifice apartenența confesională a românilor și, prin aceasta, să verifice de cine depindeau din punct de vedere confesional și care au fost precedentele care au dus la tensionarea relațiilor confesionale din comitat. O analiză mai atentă a documentului redactat în urma anchetei indică faptul că întrebările puse erau formulate foarte clar, pentru a nu da ocazii unor interpretări sau eventuale neînțelegeri. Totuși, nu toți cei chestionați au știut să răspundă limpede, semn că incertitudinea lăsată de conflictele epocii se resimțeau încă. A fost chiar o persoană (Petru Nyika, locuitor din Bratca) care nu a fost în stare să răspundă la nici o întrebare.

³⁶ Arhivele Naționale din Oradea, *fondul Episcopiei romano-catolice Oradea. Acte ecclesiastice. Religionaria*, dos.12, f.12 – 22

Prima întrebare din chestionar era formulată astfel: *Știați, ați văzut sau ați auzit (de la) un martor, cândva, (că) episcopul de Arad, sau oricare episcop schismatic grec, în dieceza de Oradea, a poruncit preoților români de aici, sau a vizitat biserici de aici, sau preoții români de aici, ar fi aparținut de el în orice?* 17 din cei întrebați au răspuns că nu știu ca pe aceste meleaguri să fi poruncit cândva preoților români de aici episcopul de Arad sau vreun alt episcop schismatic. Ceilalți 10 știau, sau au auzit că episcopul sârb de Arad, a poruncit preoților români de aici. Dintre cei 10, majoritatea au afirmat că acesta a poruncit, în înțelegere cu vicarul episcopului romano-catolic, semn că accesul acestuia pe teritoriul diecezei de Oradea s-a făcut în urma unei înțelegeri (probabil după ce Martinovici a trecut la Unire). De exemplu, Ștefan Pap, parohul din Lazuri, știa că "episcopul de Arad, în înțelegere cu actualul vicar orădean, a poruncit un an preoților români de aici, dar dacă a vizitat biserici asta nu știe, sau că alt episcop sârb să fi poruncit nu știe

Un altul, Laurențiu Popa, paroh în Giriș, știa că episcopul de Arad, Martinovici a poruncit 4 ani preoților români de aici, aceștia plătindu-i contribuția bănească. Acest lucru s-a produs cu concursul vicarului romano-catolic de Oradea. În aceste condiții, episcopul de Arad le-a poruncit preoților că dacă vicarul va întreprinde ceva între ei, să asculte de el Parohul din Ciuhoi, Ioan Popa comentează că odată, după războiul curuților, a venit aici episcopul de Arad, făcând împăcare cu vicarul, dar niciodată nu a fost între ei (*közikbe soha se jött*). Dar și preotul din Husasău de Criș a auzit odată, mai demult, că episcopul sârb ar fi poruncit preoților români de aici. Aproximativ același lucru îl spune și Ignațiu Popa din Lunca. Acesta știa că o vreme, la sfârșitul războiului (conflictului rákóczián), episcopul de Arad, Dionisie (în realitate Ioanichie), a poruncit preoților români, dar de aici a plecat în grabă și, după plecarea lui, nu au mai depins de el.

Nu același lucru îl afirmă Georgiu Pop din Câmpani, care știe că episcopul Dionisie (Ioanichie) a poruncit o vreme preoților români, dar după aceasta a izbucnit o ceartă între protopop și episcopul arădean. La intervenția inspectorului episcopal romano-catolic Mihai Bucsi și a vicarului aceleiași episcopii, preoții români au fost convocați la Oradea, unde aceștia au consimțit să îl respingă pe episcopul arădean și, de atunci încolo, i-au stat împotriva. Cu această ocazie l-au alungat pe episcop din comitat.³⁷ Popa Ioan, paroh în Cefa și arhidiacon al românilor din districtul Salonta, a mărturisit comisiei de anchetă că amintitul episcop Dionisie (Ioanichie) de Arad a fost aici de curând, și a sfințit și biserici românești. El nu ar fi putut face acest lucru dacă nu i s-ar fi permis de o anumită autoritate; dacă ar fi sfințit biserici aflate în afara ariei lui de jurisdicție, sau a altor etnii, (cum erau românii) ar fi încălcat normele dreptului canonic latin care nu îngăduia suprapunerii de jurisdicție bisericească pe același teritoriu.

³⁷ *Tudgya hogy Dyonisius nevű püspök egy ideig parancsolt az olá papoknak, de az fatens el veszekedvén (ki is ezen districtusnak esperestye lévén akkor üdöbe) azt mondotta: nem léssel tovább esperest, kire felelt a fatens, attyán ha én nem leszek esperest, te sem léssel püspök, azzal Váradra be menvén, akkor inspector Bucsi Mihály urhoz, s mostani vicarius eő nagyságához s onnan ki jüvén, s az papokat öszve gyűjtvén, az Váradon lett végezést, s urak akarattyát elejekbe adván, annak consentiáltak, s egy akarattal ellene támattak, s az districtusbul ki tutták.*

Din toate cele de mai sus se constată că episcopul sârb de Arad, Ioanichie (numit frecvent de preoți Dionisie) Martinovici, a fost o vreme prezent în comitatul Bihor. Prezența lui pe teritoriul Bihorului a avut o bază legală, mai precis aceea a privilegiilor illyrice, care se adresa comunităților sârbești. Dar din analiza documentului reiese că el a *poruncit* (și) *preoților români*, acest lucru fiind totuși de neînțeles dacă nu am fi făcut o trecere în revistă asupra situației generale a epocii respective. Că episcopul Martinovici și-a exercitat o vreme autoritatea episcopală și în Bihor este amintit de și Petru Pop parohul din Popești, Petru Pop parohul din Chișlaz, Gabriel Popa parohul din Chișineu, Ioan Popa din Aștileu, Mihai Popa din Feneriș și alții. Faptul că aceștia îi cunoșteau numele și după mai bine de un deceniu, indică că episcopul a ajuns aproape de ei, poate chiar a luat contact cu unii dintre ei. Dar mai ales cu vicarul episcopului romano-catolic, Mihai Kébell cu ajutorul căruia a trecut la Unire! Credem că aceasta este motivul pentru care, pe baza unei înțelegeri, Ioanichie Martinovici a fost lăsat să păstorească și satele românești din comitatul Bihor.

Unul dintre preoții chestionați, Ioan Popa, paroh în Ciuhoi, a afirmat că odată, episcopul de Arad a venit să se împace cu vicarul orădean.³⁸ Probabil că adevărata împăcare la care se referea parohul din Ciuhoi a fost depunerea profesiei de credință de către Ioanichie Martinovici în mâinile lui Kébell, pe care Martinovici a făcut-o în vara anului 1714.³⁹ Majoritatea celor menționați mai sus au afirmat în răspunsurile lor date comisiei de anchetă că episcopul sârb a "*poruncit doar o perioadă*", spunând apoi că ei "*nu au depins niciodată de nici un episcop sârb sau schismatic ... ci totdeauna au depins de vicarii de Oradea*".⁴⁰ În acest fel a mărturisit – spre exemplu – și Teodor Precz, locuitor din Chișineu.

Trebuie să subliniem faptul că întrebările anchetei fac referință directă la perioada arhipăstoririi episcopului romano-catolic Augustin Benkovics (1688–1702) când sunt consemnate în documentele vremii, trecerea la Unire a preoților români din Partium. În acest fel este formulată întrebarea a doua, care caută răspuns la subordonare canonică a preoților români de episcopul latin sau de vicarul acestuia, împuternicit de către episcopul de Muncaci Ioan Iosif de Camillis să se ocupe de ei: *Știați, sau ați auzit că pe vremea episcopului Augustin Benkovics, preoții români de aici au fost îmbrăcați cu ocazia procesiunii de ziua Domnului, sau au fost prezenți și dacă au cântat a patra evanghelie în limba română, sau chiar la sfințirea uleiului au fost îmbrăcați în ornate și au slujit în bisericile noastre?*

Organizarea unor procesiuni de *Ziua Domnului* (Duminică), a reprezentat pentru episcopia romano-catolică orădeană restaurată de curând, ocazia de a-și reface numărul credincioșilor pierduți în perioada de după Reforma protestantă. Probabil că episcopul Benkovics s-a folosit de acest lucru pentru că nu a avut credincioși, nici în comitat și nici în Oradea, locuitorii fiind în covârșitoare proporție

³⁸ ... a kurucz háború után pedig váradi vicarius Kébell Mihály eő nagyságátul, egyszer jött ide, az kurucz háború után, és barátságot vetvén vicarius eő nagyságára az aradi püspök...

³⁹ Gorun, Gheorghe, *În jurul unor contribuții "noi" la confesiunea episcopului Ioanichie Martinovici (1710 – 1721)*, p. 169- 178

⁴⁰ ... hanem mindenkor ad varadi vicariusoktul fügtenek...

de confesiune protestantă ori ortodoxă. Preoții Dimitrie Mihallyvics din Satubarbă, Mihai Pap din Săldăbagiu, Ioan Popa din Ciutelec, Ștefan Magully, paroh din Ciutelec, Petru Pap, paroh în Chișlaz, Vasile Pap, paroh în Chiraleu, Ioan Popa, paroh în Aștileu, Ioan Popa, parohul din Cefa și arhidiacon al districtului Salontei, Ioan Popa din Homorod, Ioan Popa din Mădăras, Laurențiu Popa, parohul din Giriș și Ștefan Pap din Lazuri au mărturisit la unison că preoții români din comitat au venit la Oradea cu ocazia procesiunii de Ziua Domnului și au participat la serviciul divin, fiind îmbrăcați în ornate. Și pentru cele afirmate în fața anchetatorilor, aproape fiecare dintre ei a menționat în medie alți doi sau trei martori care au fost sau au văzut acestea.

Ceea ce este mai interesant în participarea preoților români la procesiunile organizate de latini, este că ei au participat uneori alături de vicarul lor, *pater Farkas*, și chiar alături de episcopul locului. Este mărturia lui Ioan Popa din Mădăras care știa, că pe timpul lui Benkovics, la procesiunile din Ziua Domnului, mulți preoți români au participat cu steagurile bisericii lor. A fost un moment solemn, căci episcopul a pontificat, iar aceștia l-au urmat, îmbrăcați fiind în ornate. Este evident că implicarea lor a fost activă, nu doar pasivă, pentru că au putut să-și exprime credința și apartenența la ritul răsăritean cântând Evanghelia în limba română.⁴¹ Și parohul din Homorod, Ioan Popa, a mărturisit despre preoții români că, uneori, au fost prezenți la slujbe câteva sute, și au intrat în procesiune doi câte doi, după steag (prapori). Mai mult chiar, la sfârșit, au fost invitați la masă de către vicarul Farkas.⁴² Participarea preoților români la procesiunile din Oradea, purtând uneori steagul bisericii lor și fiind îmbrăcați în ornate, slujind uneori chiar alături de episcopul latin al locului și de vicarul Farkas, reprezintă semne certe de comuniune dintre Biserica românească locală și cea latină.

Este adevărat că în document nu se menționează nicăieri de o comuniune sacramentală, dar după răspunsurile date de unii dintre cei chestionați, putem constata că ei au participat și la oficierea Sfințirii Uleiului,⁴³ adică al sacramentului Maslului sau Ungerii bolnavilor de care, așa cum a spus Petru Pap, parohul din Chișlaz, aveau mare nevoie. Cealaltă parte a martorilor, care au afirmat că nu știau de participarea preoților români la sfințirea Uleiului din Oradea, au spus că nu au cunoștință de acest lucru, ci doar că au auzit că preoții români își procurau uleiul necesar de la episcopul de la Muncaci. Este cazul lui Petru Pap din Chișlaz, al lui Vasile Pap din Chiraleu.⁴⁴

⁴¹ *Tudgya hogy Benkovics püspök idejében Urnapi processióknak az oláh papok sokan (az mint hogy maghais az fatens) a váradi oláh templom zászlójával jelen voltak, oláh papis volt fel öltözve papi ornatusba, és úgy magha az püspök eő nagysága pontificálván, eő nagyságát szép rendiben az oláh papok praecedáltak, sőt az evangeliumotis oláh nyelven éneklették.*

⁴² *... úgyhogy néha százan is voltak, és kettek ketten az zászlók után úgy mentenek rendibe, az processio után pedig egyfelől magha az püspök, másfelől pedig vicariussa páter Farkas tractáltak ebéddele...*

⁴³ *... hogy olaj szenteléskor fel öltözve szolgáltanak az püspököt...*

⁴⁴ *... hanem hogy munkácsi püspök de Camelis ugyan Munkácson olajt szentelt, s abbul az ide való oláh papsághnak osztogattak, jól tudgya...*

În ceea ce privește sfințirea Uleiului cazul preotului Petru Pap din Popești este unul particular. Acesta mărturisește că preoții români "buni" își procurau uleiul sfințit pe bani. Alții care nu aveau ulei sfințit, dacă vreun om era bolnav, se strângeau laolaltă câte doi și făceau ulei sfințit, după care îi dădeau bonavului ultima ungere. Este vorba despre taina ungerii bolnavilor sau a Maslului, așa cum am amintit mai sus. Însă ceea ce iese la iveală în această mărturie, este că preoții amintiți își procurau uleiul pe bani, și apoi, adunați împreună mai mulți, îl sfințeau. Acest obicei contravea de altfel canoanelor bisericești atât latine cât și răsăritene, pentru că sfințirea Uleiului era celebrată de episcop în Joia mare. Acest lucru s-a datorat "diluării" rituale venite din partea calvinilor, sau al ignoranței și al necunoașterii prescrierilor liturgice.⁴⁵

Se pare că în ce privește răspunsurile date de către cei chestionați ancheta nu a fost consecventă. Primii nouă chestionați au răspuns prompt, indicând chiar preoți care au participat la procesiunile organizate la Oradea. Apoi, cel de-al doilea lot, (următorii 11, până la al 20 –lea) au trecut printr-o "lipsă de inspirație". Dintre aceștia doar unul dintre ei a pomenit de procesiunile de la Oradea și de participarea preoților români din regiune la serviciile divine catolice: Ioan Popa din Aștileu.⁴⁶ Mărturia acestuia este totuși importantă pentru că îi amintește pe preoții români care au celebrat în biserica din Oradea. Și știm că singura biserică construită după alungarea turcilor din Oradea (1692), a fost aceea care a purtat hramul Sfintei Brigitta și care a îndeplinit în acei ani funcția de catedrală episcopală romano-catolică.⁴⁷ Preoții români au celebrat la sfințirea Uleiului îmbrăcați în ornatele lor, ceea ce, pentru acea vreme, a însemnat acceptarea lor în rândul acelor *oratores* pentru care rugăciunea liturgică reprezenta legătura cu lumea divină ce le dădea pe pământ o putere spirituală de excepție.⁴⁸ Este, evident, un semn de comuniune, mai ales că ei au concelebrat, așa cum a afirmat preotul Ioan Popa. Astfel, nu pare pusă la îndoială comuniunea de credință a românilor din jurul Oradei cu latinii, considerați de toată lumea drept ortodocși. În sprijinul celor afirmate de el, îi numește ca martori pe Popa Gabriel din Oradea și Ioan Popa din Hotar.

A treia întrebare și ultima dintre cele care căutau să clarifice situația confesioanlă a românilor din comitat se referă la episcopul de Muncaci, în a cărui jurisdicție preoții români de aici au intrat încă în vremea episcopului Benkovics: *Știați sau ați auzit că, pe vremea sfinției Sale, episcopului Benkovics, (episcopul de Camillis) de religie greacă, episcop de Muncaci, pe credincioșii și preoții de religie greacă, el însuși, și-ar fi exercitat atribuțiile după propria sa funcție? Și că acest lucru l-a putut face din îngăduința episcopului Benkovics?*

⁴⁵ ... az olaj szentelés felől pedig azt tudgya, hogy az ki jó oláh pap szerez magának pénzért szent olajat az ki pedig nem szerezhet, az alatt ha valamely ember beteghes, és szent olaj nincsen, két pap öszve gyűl, és úgy csinálnak szent olajat, és azzal adnak utolsó kenetet...

⁴⁶ Tudgya aztis, hogy az említett Benkovics püspök idejében Urnapkor processióra be jártak az oláh papok, és jelen voltak az processióba papi ornatusba, s úgy az olaj szenteléskor isszolgáltnak az váradí templomba, kik közül nevezi ezeket: váradí Popa Gábort, és isoppalaghi Popa Jánost.

⁴⁷ Iacob Radu, *op. cit.* p. 19

⁴⁸ Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, Iași, 1999, p. 14

Martorii care amintesc numele lui de Camillis, sau faptul că preoții români aveau o legătură cu episcopia muncăciană sunt în număr de 17: Dimitrie Mihailovics, Mihai Pap, Ștefan Magully, Ioan Cristutz, Petru Pap din Popești, Petru Pap din Chișlaz, Ioan Martin din Chișlaz, Vasile Pap din Chiraleu, Gabriel Popa, paroh în Chișineu, Ioan Popa, paroh în Aștileu, Tripon Popa din Pietroasa, Ignatie Popa din Lunca, Ioan Popa paroh în Homorod, Ioan Popa, paroh în Mădăras, Laurențiu Popa, parohul din Giriș. Dintre aceștia, unii au mărturisit că, prin îngăduința episcopului Benkovics, episcopul de Camillis a venit la Oradea și a sfințit câțiva preoți. Petru Pap din Popești este singurul dintre cei ascultați de către comisia de anchetă care a mărturisit despre episcopul de Camillis că, la venirea lui în părțile Bihorului, a găsit preoți români calvinizați, numiți de către protestanți. Episcopul de Camillis nu s-a dat înapoi să îi pedepsească, și chiar să excomunică câțiva dintre aceștia. Se pare că la exigențele sale și probabil de frica lui, majoritatea preoților s-au conformat noii ordini catolice, binevenită într-un teritoriu grav pustiit atât de Reforma protestantă, cât și de războaiele din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Fiind episcop răsăritean unit, jurisdicția lui de Camillis s-a întins și asupra preoților din Bihor, de la care – atunci când a vizitat comitatul – a perceput și taxa în bani. Cel puțin așa mărturisește atât Vasile Pap, paroh în Chiraleu, cât și Ioan Popa din Aștileu.⁴⁹

Un alt lucru important surprins în depozițiile celor audiați este că aproape toți martorii care vorbesc despre de Camillis, amintesc că acesta i-a încredințat pe preoții români grijii părintelui Farkas, vicarul episcopului Benkovics, care a fost omul său de încredere în acest teritoriu. A făcut acest lucru conștient fiind de necesitatea organizării locale a Bisericii Greco-Catolice, a cărei preoți nu aveau încă suficientă motivație și tărie de a rămâne uniți în credința catolică. Acordându-i acestuia autoritatea ce reieșea din atribuțiile sale, de Camillis i-a acordat totodată și puterea de a pedepsi dacă vreunul dintre preoți ar fi încălcat prevederile canoanelor bisericești. Acest lucru a fost mărturisit de Laurențiu Popa din Giriș.⁵⁰

În ceea ce privește primirea Sacrei Hirotoniri, preoții bihoreni au fost nevoiți să străbată un drum lung, de câteva sute de kilometri, până la reședința episcopului de Muncaci. Ei nu puteau fi hirotoniți de către episcopul romano-catolic, nici de vicarul lor, ci doar de acela care le-a fost destinat să le fie păstor: Ioan Iosif de Camillis și apoi succesorii lui. Astfel că preoții români din comitatul Bihor, rămânând în comuniune de credință cu catolicii, au primit sfințirea de la episcopul cu care aveau apartenență la același rit răsăritean. Mărturisesc despre acest lucru preoții Petru Pap din Chișlaz și Triponiu Popa din Pietroasa.

Comisia de anchetă cerută de autoritățile comitatense și-a finalizat cercetarea în vara anului 1727. Prin întrebările puse preoților, nobililor și țăranilor români de către anchetatori, ea a dezvăluit că situația românilor era așa cum o știau autoritățile locale: românii făceau parte din Biserica Greco-Catolică. Însă datorită implicării în disputa confesională a episcopilor sârbi, românii au ajuns să oscileze între Unire și Ortodoxia schismatică, iar în timpul răscoalei curuților, în calvinism. Nu degeaba, anchetatorii au găsit în obiceiurile liturgice ale preoților câteva reminiscențe protestante.

⁴⁹ ... az tallért is az papok az emlétett munkácsi püspöknek fizették...

⁵⁰ ... az után pedig, minden dolgait azoknak bizta vicarius pater Farkasra, az mint hogy eő kegyelme gondgyakat viselte, s ha mibe vétettenek meghis büntette...

S-a constatat că nici unul dintre martori nu au afirmat că preoții români din Bihor ar fi depins cândva de episcopul sârb de Arad. Majoritatea au menționat că ei au depins totdeauna de vicarul episcopului romano-catolic orădean sau de episcopul de la Muncaci. Însă, Mircea Păcurariu a confundat – probabil voit – pe vicarul episcopului Benkovics cu protopopul, care nu e totuna cu *vicarius*.⁵¹

Aderarea preoților români din Bihor la Unirea cu Biserica romană s-a produs cu ajutorul și asistența spirituală a episcopului de Camillis.⁵² Acest eveniment a rămas în conștiința locuitorilor, pentru că mulți dintre cei chestionați în 1727 se arată ca știind că până la începutul conflictului gestionat de principele Francisc Rákóczy al II-lea, au depins de episcopia de Muncaci. În această situație, în care preoții români erau subordonați canonic episcopului de Muncaci, dar ascultând de vicarul lui Benkovics de la Oradea, episcopul sârb nu-și mai avea locul în fruntea comunităților românești bihorene de rit răsăritean. În aceste circumstanțe, episcopul sârb Efrem Banianin a fost în Bihor un simplu musafir,⁵³ la fel cum au fost și sârbii veniți aici cu scopul de a apăra cetatea Oradea cu ocazia diferitelor acțiuni militare.

În altă ordine de idei, urmașii lui Efrem Banianin, (dacă e corect să le spunem urmași căci, nici unul nu a avut un scaun episcopal stabil decât după 1707, când s-au stabilit la Arad), fără îndoială că au abuzat de privilegiile illyrice. Susțin această împrejurare chiar preoții chestionați de către anchetatori în 1727. În vizitele lor "canonice" episcopii arădeni au tulburat ordinea religioasă pusă la punct de către episcopul latin și de colaboratorii lui, motiv pentru care nu au fost acceptați în comitat. La fel s-a întâmplat cu episcopul Ioanichie Martinovici, care a "poruncit" o vreme preoților români, dar numai până când a izbucnit "cearta" între protopopul local și episcopul arădean, în urma căreia episcopul a fost alungat din comitat. Trebuie remarcat că, în ciuda conflictului confesional deschis cu biserica sârbească, unii dintre ierahii sârbi ai ei au intrat în comuniune cu Biserica Catolică. Efrem Banianin și Ioanichie Martinovici sunt două asemenea cazuri de trecere la comuniune cu Biserica Catolică. Interlocutorii anchetatorilor din 1727 îl menționează doar pe Martinovici care a "poruncit" un timp preoților români din comitatul Bihor. Parohul Ioan Popa din Ciuhoi spunea că acesta "s-a împăcat cu vicarul orădean", iar împăcarea a condus la "încheierea unei înțelegeri", în urma căreia episcopul ortodox de la Arad a devenit unit și nu s-a mai opus Unirii. Argumentele aduse aici de persoanele chestionate sunt contrare celor afirmate de istoriografia ortodoxă contemporană care amintește că episcopul ar fi semnat trecerea doar pentru a obține jurisdicția asupra preoților români din Bihor, recunoscând implicit trecerea lor la Unire.⁵⁴ Trebuie să amintim faptul că înainte de a fi trecut la Unire, Martinovici a avut mai multe conflicte cu vicarul Kébell, care nu a ezitat să îl alunge din comitat când a abuzat de poziția pe care o deținea.

⁵¹ Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 512

⁵² Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei biserici*, p. 20; Ioan Ardeleanu, *Istoria Diecezei Romane Greco-Catolice a Oradiei Mari*, II, p. 5; Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, p. 190; Iacob Radu, *Șematismul istoric...*, p. 14; Iudita Călușer, *Episcopia Greco-Catolică de Oradea*, p. 36

⁵³ Gheorghe Gorun, *Privilegiile "illyrice"...*, p. 144

⁵⁴ Gheorghe Lițiu, *op. cit.*, p. 26; Mircea Păcurariu *op. cit.*, p. 513

SILVIU IULIAN SANA

Ancheta în discuție aruncă un fascicul luminos extrem de important asupra realităților religioase românești din Bihorul primelor trei decenii ale secolului al XVIII-lea, destul de puțin cunoscut, din cauza lipsei unor documente concludente, ceea ce a permis interpretări tendențioase, departe de adevărul istoric. Cu siguranță că cercetările documentare viitoare vor aduce noi informații care vor prilejui o cunoaștere mai exactă a epocii și mai ales a istoriei religioase reale a acestui spațiu.⁵⁵

⁵⁵ **Nota redacției.** Lucrarea de față este rezultatul activităților științifice și didactice din cadrul Studiilor masterale de Istoria Bisericii române unite de la Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică a Universității Babeș-Bolyai din Cluj pe care autorul le-a absolvit în anul 2004.

DIPLOMA IMPERIALĂ DIN 1740 A BRESLEI NEGUSTORILOR GRECO-CATOLICI DIN DIOSIG ȘI SĂCUIENI

BLANKA GORUN - KOVÁCS

RIASSUNTO. IL DIPLOMA IMPERIALE DEL 1740 PER LA CONFRATERNITA DEI BOTTEGAI GRECO-CATTOLICI DI DIOSIG E SĂCUIENI. Presenti nel comitato di Bihor sin dall'ultimo decennio del XVII° secolo, i bottegai greco-cattolici si sono stabiliti soprattutto in due località: Oradea e Diosig, l'ultima situandosi esattamente a metà strada fra Oradea e Debrecen, tutte e due le principali zone commerciali di questa zona. Probabilmente i greci hanno scelto Diosig come luogo di residenza perché nel senato della città reale libera Debrecen non ha loro permesso di stabilirsi nemmeno in sua vicinanza. Non sappiamo quando fu fondata questa confraternita, però quasi sicuramente è più antica rispetto all'anno 1740. I negozianti greci di Săcuieni hanno costituito una filiale propriamente detta di quella madre di Diosig.

Purtroppo non ci sono stati conservati documenti significativi relativi alla storia di questa confraternita. Quello che invece dal nostro punto di vista rende interessante questo privilegio di confraternita è il condizionamento religioso dei suoi membri, essendo tutti greco-cattolici per definizione. Secondo quanto sappiamo, questa è l'unica confraternita dell'Impero austriaco del XVIII° secolo di cui membri sono stati greco-cattolici. Da notare che il primo vescovo greco-cattolico di Oradea, Meletie Kovács, incominciò la sua attività nell'ambiente religioso di questa comunità in cui fu sacerdote proprio nel periodo dell'emanazione del diploma che stiamo pubblicando.

Semnalăm în urmă cu ceva timp într-un articol al nostru¹ atât existența în unele așezări ale comitatului Bihor a unor comunități "grecești", dintre care – în afara Oradiei – cea mai semnificativă a fost cea de la Diosig, precum și existența în această localitate a unei asociații specifice epocii secolului al XVIII-lea, adică o breaslă.² Atunci nu am știut însă nimic despre privilegiul acesteia, pe care l-am descoperit apoi în fondurile Arhivei Naționale a Ungariei din Budapesta³ și ne grăbim să îl publicăm întrucât prezintă o importanță deosebită prin caracterul său – atât economic, dar și religios – aproape unic în spațiul nostru. El este datat 8 august 1740, și a fost emis la Viena de împăratul Carol al III-lea, aflat în ultimele sale luni ale domniei.

¹ Blanka Gorun – Kovács, "Grecii" din Bihor în secolul al XVIII-lea, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia graeco-catholica Varadiensis, XLVII, 2, 2002, p. 121-137

² *Ibidem*, p. 131. Primul care a semnalat existența acestei bresle, într-o notă extrem de scurtă, de numai câteva rânduri, a fost Takáts Sándor, *A székelyhídi és diószegi görög kereskedők kiváltsága*, în *Magyar gazdaságtörténelmi szemle*, IX, 1902, p. 287, fără a analiza conținutul privilegiului pe care se pare că nu l-a cunoscut. Privilegiul semnalat de Takáts Sándor este datat în anul 1735 și care, se pare, este un alt privilegiu decât cel pe care îl prezentăm cu această ocazie și care este datat 8 august 1740.

³ *Magyar Országos Levéltár* (în continuare A. N. U.), secția A., Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A.57, Liber regius*, vol. XXXVIII, p. 335-338

Comparativ cu alte privilegii de breaslă similare din epocă, din perspectiva istoriei economice, privilegiul breslei negustorilor din Diosig și Săcuieni nu aduce noutăți remarcabile. Se impune totuși atenției împrejurarea că, spre deosebire de altele,⁴ care au fost emise de autorități de stat inferioare, sau chiar de stăpâni domeniali,⁵ privilegiul din 8 august 1740, a fost semnat de însuși suveranul Carol al VI-lea, sigur cu știrea și la solicitarea contelui Ioan Francisc Gottfried Dietrichstein, intrat recent, la 25 aprilie 1732, în posesia domeniului de la Diosig,⁶ iar la 15 aprilie 1735, în posesia domeniului de la Săcuieni,⁷ și care, în calitatea sa de președinte al Camerei aulice și consilier intim al suveranului, a avut acces direct și nemijlocit la suveran. Ceea ce însă ni se pare interesant, este împrejurarea că actul vorbește, de la bun început, de negustori de rit grecesc unit (*quaestoribus ... graeci ritus unitis*). Iar primul articol al privilegiului afirmă răspicat că nu pot face parte din breaslă decât negustori de religie "cum sancta romana ecclesia unitum".

Este adevărat că, dacă privim chestiunea la scara întregului Imperiu austriac, faptul în sine nu este nici el o noutate absolută. O asemenea condiționare apare pentru prima dată în privilegiul acordat de Leopold I, la 1 iulie 1667, pentru negustorii greci din Satu Mare, Mintiu și Kálló,⁸ fiind reluat apoi și în cazul

⁴ Avem în vedere aici breasla similară din Oradea din 1722 (Lakos Lajos, *Nagy Várad múltja és jelenéből. A városi levéltár adatai alapján*, Oradea, 1904, p. 322-323), Tokaj din 1725 (Hodinka Antal, *A tokaji görög kereskedőtársulat kiváltságának ügye 1725 – 1772*, Budapesta, 1912 și, mai nou, Papp Klára, *Balkáni kereskedők a XVIII. századi Biharban*, în *Hajdu-Bihar Megyei Levéltár Évkönyve*, XIV, 1987, passim), Marghita tot din 1725 (nepublicat, se află în Hajdu-Bihar Megyei Levéltár Debrecen, *fond Bihar vármegye közgyűlési iratok*, IV.A. 1/b, fascicol IV, 1725, cutia 11, f. 1-10) etc.

⁵ Privilegiul breslei negustorilor din Oradea a fost emis de Consiliul local al orașului, cel din Tokaj de la Camera scepusiensă, iar cel din Marghita de către senatul orașului liber regal Kosiče. La o analiză mai atentă, se impune observația că toate aceste privilegii își au originea – cu variații minore - în privilegiul din 1 iulie 1667, emis de suveranul Leopold I pe seama negustorilor "greci" din Satu Mare, Mintiu și Kálló (nici acesta publicat, dar care se află la A. N. U., secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XIII, p. 516 – 518). Și privilegiul din 1735 al negustorilor din Diosig și Săcuieni a fost emis – la cererea noului stăpân domeniial contele Dietrichstein – de Camera scepusiensă. Takács Sándor, *op.cit.*

⁶ A. N. U., *Libri regii*, vol. XXXVI, p. 738-740. Cu acel prilej, contelui Dietrichstein i-au fost acordate "castro et bono Diószegh in comitatu Bihariensi", domeniul fiind compus din Diosig, Pocsai, Kakad, Hosszúpályi, Csonkahalom, Felsőábrány, Vedresábrány, Sárköz, Kiszéjértó, Gyapoly, Kerékegyháza, Kassza și Hodoș.

⁷ *Ibidem*, vol. XXXVII, p. 350-354. Este vorba de localitățile Săcuieni (cu cetatea ! ce fusese realmente aruncată în aer în urma păcii de la Vasvár), Albiș, Ved, Valea lui Mihai, Leta Mare și Cherechiu. Într-un alt document, din 19 februarie 1737, cele două domenii apar unificate, printre localitățile care îl compuneau figurând Săcuieni, Diosig, Coliu, Ciocaia, Șimian, Tulogd, Petreu, lanca, Otomani, Vámospércz, Egyed și Cherechiu. *Ibidem*, vol. XXXVII, p. 573-575

⁸ Articolul 13 și ultimul al privilegiului spune limpede: "*Liberum quoque religionis eorundem exercitium iisdem graecis in locis, in quibus degerint, etiam cum intertentione ministri ipsorum religionis admittitur. Ita tamen ut idem minister ipsorum, seu parochus eorum sanctae romanae ecclesiae unitus esse, et ab episcopo Munkacsensi itidem unito dependentiam habere debeat, et teneatur.*" A. N. U., secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XIII, p. 518

comunității sătmărene de "rasciani" (în traducere sîrbi, dar este vorba mai degrabă de toți emigranții de religie răsăriteană refugiați din Serbia ocupată de turci) din 20 iulie 1686.⁹ Aceeași condiționare de a fi uniți cu Biserica Romei mai figurează și în cazul negustorilor de rit grecesc (*graeci ritus quaestorum*) stabiliți în Debrețin, care au primit un privilegiu de la același Leopold I, la 19 mai 1690,¹⁰ și care au fost nevoiți, în anul 1708, să părăsească orașul liber regal, nu din motive religioase, ci de concurență economică.¹¹ Totuși, acest privilegiu din urmă nu mai este chiar atât de explicit ca cel din 1740 pentru Diosig și Săcuieni, condiționarea religioasă fiind formulată oarecum atenuat și numai o singură dată, în timp ce textul din 1740 repetă formula "*graeci ritus unitis*" cu insistență.

Dacă privilegiile pentru breslele de negustori din zonele învecinate pe care le-am menționat își au toate, în mod evident, originea în privilegiul din 1 iulie 1667, devenit obișnuit în comitatele din părțile Ungariei Superioare (*in partibus regni Hungariae Superioribus degentium*), chiar și numai prin formula diplomatică în care au fost ele redactate (mai toate au aproape exact aceleași 13 articole), privilegiul din 1740 pentru breasla din Diosig și Săcuieni diferă, cel puțin formal, și prin aceea că are 16 articole, care nu respectă nici pe departe conținutul privilegiului devenit "clasic" pentru comunitățile "grecești", trecând printr-un proces masiv de adaptare la realitățile locale.

Pe de altă parte, formularea din regestul din fruntea textului din *Liber regius* în care a fost copiat textul original al documentului înainte de a fi dat beneficiarilor, de "*quaestoribus Dioszegiensibus et Székelhidensibus*" pare să fie înșelător, întrucât el nu se referă la negustorii din cele două așezări, ambele cu statut de târg, ci la domeniile care își aveau centrul administrativ, tradițional, în Diosig și Săcuieni. Deși nu avem lista negustorilor care au compus breasla în epoca eliberării privilegiului (în jurul anului 1740), peste aproximativ un deceniu și jumătate, în anul 1754, când la solicitarea Consiliului Locumtenential din Buda, magistrații comitatului Bihor i-a recenzat pe grecii rezidenți în raza sa de autoritate, în districtul în care erau situate cele două târguri (*Érmellék* = Valea Ierului) au fost înscrși pe listele judeului nobiliar districtual Petru Budai 21 de rezidenți în Cenaloș (1), Leta Mare (2), Marghita (5), Sălacea (1), Săcuieni (1), Șelind (1), Diosig (8) și Valea lui Mihai (1) care s-au declarat greci, cu toții membri ai breslei din Diosig (unde se pare că a fost totuși sediul breslei) și care au afirmat că erau supuși ai Imperiului otoman, fiind doar "oaspeți", dar făceau comerț cu produse care își aveau originea în Imperiul austriac.¹² Întâmplător sau nu, marea majoritate a așezărilor în care au fost găsiți "greci" care erau membri ai breslei de care ne ocupăm, erau pe domeniul Dietrichstein. Deci presupunerea noastră că membrii breslei negustorilor din Diosig și Săcuieni nu locuiau în mod obligatoriu în cele două târguri ni se pare a fi confirmată în întregime.

⁹ *Ibidem*, vol. XVIII, p. 380 – 381

¹⁰ *Ibidem*, vol. XX, p. 372 – 383

¹¹ Zoltai Lajos, *Debrecen város százados küzdelme a görög kereskedőkkel*, Debrecen, 1935, p. 17-18

¹² A.J.H.B., *fond IV. A. 1/b*, dos. 53, fascicol V, nenumerotat. Documentul este datat 8 octombrie 1754.

Mai mult, recensământul similar realizat în aceeași zi de 8 octombrie 1754, de judele nobiliar Ștefan Szentiványi în districtul Sárrét, situat în imediata vecinătate de la vest de districtul Văii Ierului, a consemnat alți 12 "greci" în Konyár (3), Derecske (2), Henczida (1), Beretyóujfalu (3), Báránd (2) și Torda (1), dintre care 9 se declară și ei membri ai breslei din Diosig și Săcuieni.¹³ Ei comercializau o mai mare varietate de mărfuri, amintind că aduceau produse nu numai din Imperiul austriac (Viena, Prešov), ci și din Turcia (Mihai Csonka din Henczida avea piper, sare, tutun).

Tot membri ai breslei din Diosig și Săcuieni s-au declarat a fi și câțiva negustori "greci" care rezidau în districtul Oradea. Recensământul realizat de judele nobiliar districtual Adam Beliczai în aceeași zi de 8 octombrie 1784 a consemnat existența a 12 negustori "greci" din care făceau parte din breasla amintită cei din Tileagd (2), Cetariu (1), Biharea (1) și Oradea – Olosig (2).¹⁴ La fel și în districtul Salonta, unde toți negustorii "greci" recenzați de judele nobiliar Mihai Lengyel aparțineau de breasla amintită. Au fost găsiți negustori la Cefa (1), Salonta (4), Sarkad (1), Ugra (1 cu mai mulți frați pe care nu îi numește), Sînicolau Român (1 cu mai mulți frați), Ianoșda (2) și Tămașda (1).¹⁵ Despre situația din celelalte districte ale comitatului nu avem informații.

Teoretic, în virtutea prevederilor acestui privilegiu, toți acești negustori au aparținut de Biserica greco-catolică. Natural, nu avem date referitoare la seriozitatea convingerilor lor religioase, la modul în care au dat curs obligației formulate cu destulă asprime, dar care, în același timp, este caracteristică epocii mijlocului secolului al XVIII-lea. Este însă cert că din mediul religios al negustorilor "greci" care au alcătuit breasla negustorilor din Diosig și Săcuieni și care a împânzit bună parte a comitatului Bihor s-a ridicat primul episcop greco-catolic orădean Meletie Kovács. El însuși originar din Moreea unde s-a născut, după o perioadă în care a fost paroh unit în Diosig, a acces la poziția de protopop de Oradea și, mai apoi din anul 1748, la aceea de episcop greco-catolic sufragane al episcopului romano-catolic din Oradea, Paul Forgács.¹⁶ Că relațiile lui cu oamenii și mediul de afaceri reprezentat de negustorii breslei din Diosig și Săcuieni nu au încetat nici după ce a devenit episcop este ilustrată de împrejurarea preluării unei creanțe de plată de cinci mii de florini de la negustorul Ioan Kristoff, "grec" și el, negustor ce făcuse parte, înainte de anul 1760, din breasla de la Diosig, dar se mutase la Oradea, unde a intrat în anul 1761, din diverse motive, în dificultate financiară.¹⁷ Chiar și numai din acest motiv, credem că comunitatea religioasă reprezentată de breasla negustorilor "greci" din Diosig și Săcuieni a jucat un rol semnificativ în viața religioasă de rit greco-catolic din secolul al XVIII-lea din comitatul Bihor.

¹³ *Ibidem*. Mihai Görög și Ioan Eryilus din Konyár, Paul Görög din Derecske, Demetriu Polgár din Beretyóujfalu, Toma Görög din Báránd declară că soțiile lor locuiesc în Macedonia, iar Paul Görög din Torda spune că soția lui locuiește în "Valachia", ei înșiși fiind "oaspeți".

¹⁴ *Ibidem*. Datele referitoare la țara de origine și produsele comercializate lipsesc cu desăvârșire. Ceilalți șase negustori își creaseră propriile lor asocieri economice (dar nu de tip breslaș), unele dintre ele fiind în legături de afaceri cu alți membri ai breslei din Diosig și Săcuieni.

¹⁵ *Ibidem*. Și aici lipsesc date referitoare la țara de origine și produsele comercializate. Cu toții sunt însă supuși ai Imperiului otoman.

¹⁶ Mai pe larg despre această chestiune vezi Gheorghe Gorun, *Precizări la biografia unei personalități controversate a Bisericii Greco-Catolice române: episcopul orădean Meletie Kovacs*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia graeco-catholica Varadiensis*, XLIV, 1-2, 1999, p.181-186

¹⁷ Pentru amănunte vezi lucrarea noastră *"Grecii" din Bihor...*, p. 134

ANEXĂ

Confirmatio articulorum cehalium pro quaestoribus Dioszegiensibus et Székelhidensibus graeci ritus unitis.

Noc Carolus 6 etc. memoriae commendamus etc. quod pro parte et in persona fidelium nostrorum prudentium ac circumsectorum Demetrii Görögh, Francisci Görögh et Ioannis Görögh graeci ritus unitorum quaestorum in oppido Dioszegh, et Székelhid aliorumque eo incorporatorum aequae graeci ritus unitorum quaestorum et mercatorum exhibiti sint nobis et praesentatum certi quidam cehales articuli, pro meliori inter eosdem servando ordine concinnati, et latino idiomate conscripti, tenoris infrascripti supplicando maiestati nostrae debita cum instantia humillime, quatenus praenotatos ipsorum articulos cehales, omniaque et singula in iisdem contenta ratos, gratos et accepta habentes, literisque nostris privilegialibus inseri et inscribi facientes, auctoritate nostra caesareo – regia approbare, roborare et ratificare, ac pro iisdem quaestoribus Dioszeghiensibus et Székelhidiensibus graeci ritus unitis, ipsorumque posteris et successoribus universis perpetuo valituros benigne confirmare dignemur. Quorum quidem articulorum cehalium tenor sequitur in hunc modum:

Articulus primus. Principaliter et ante omnia ad servandum societatis huiusmodi quaestorum et mercatorum congruum ordinem, post quemlibet novum annum, primo die feriato fiet in praesentia inspectoris dominalis, aut eiusdem deputati functionum cehalium renovatio, ad cuius institutionem et celebrationem omnes et singuli huic societati incorporati comparere tenebuntur, et si quis sine rationabili causa semet absentaverit, multam unius floreni deponere obligabitur. In hac autem restauratione vir morigeratus in quaestu necessarii praxi, et experientia imbutus, iustitiamque amans pluralitate votorum pro cehae magistro seu direttore eligi debet, qui tam de perceptis quibuscumque ac etiam annualibus obventionibus, quam et harum erogationibus in praesentia congregatorum, dominalis item inspectoris, aut eius deputati debitas rationes praestabit, ac pro securitate talismodi obvenientis pecuniae de cassa seu arca duplici clave munienda prospiciet, quarum unam memoratus dominalis inspector, alteram vero electus cehae magister conservabit, ut tanto exactius de perceptione et erogatione constare possit. Pecunia vero non ad computationes et commensationes dispendetur, verum ad necessitates cehae, vel illa non existente, ad pias causas et eleemosinas, semper tamen cum scitu et annuentia praefati inspectoris dominalis erogabitur. Templum quoque iure patronatus penes dominum terrestrem permanente, cum assensu et annuentia ordinarii diaecesani pro parte sui in oppido Székelhida erigere, antelatae societati licitum erit, quo erecto, quovis anno prima dominica post sanctissimum Theophoriae festum ibidem congregationem celebrare, et sic solitae Theophoricae processioni universi et singuli contuberniales sub vexillo sibi proxime comparando, sub poena duorum florenorum in bonum suae ecclesiae convertendorum, interesse, ac taliter cum omni pietate et moderatione sacrosanctum eucharistiae sacramentum, iuxta ritum sanctae romanae ecclesiae comitari obligabuntur. Qui sanctissimi sacramenti cultus ut eo accuratius annuatim observatur, in suam societatem ex sua natione neminem, nisi cum sancta romana ecclesia unitum, ex alterius autem nationis regni accolis et patriae civibus, si praescriptam societatem ingredi voluerint, catholicum duntaxat recipere praesument.

Articulus secundus. Cum similia societatum et contuberniorum privilegia non extraneis, verum veris et stabilibus regni accolis clementer concedi assolerent, praementionati itaque quaestores, ac etiam alii in futurum huic societati semet incorporare cupientes, extraneae cuicumque iurisdictioni instantanee renunciare. Uxores et proles si avas nefors sub extraneis iurisdictionibus actu haberent, easdem abinde efferre, taliterque incolatum suum stabilire, onus posterea publicum ad instar aliorum contribuentium pro ratione facultatum suarum proportionate sufferre, dependentiamque omnimodam in dominalibus quidem dominio, in politicis autem et contributionalibus comitatu, cui adiacent, exhibere tenebuntur.

Articulus tertius. Quod autem merces et earum qualitatem respicit, praelibatae societati sericeas et ex lana, auro item et argento contextas, holosericeasque res, prout et cuiuscunque generis et qualitatis telam, patyolat, seu flor nuncupatam, ac alias communes et simplices quaestura deservientes materias, ex regnis et vicinis provinciis, in quantum potissimum ea in regno comparari nequirent, praestitis tamen in officiis tricesimarum et teloniorum praestandis, in hoc regnum, et etiam principatum Transylvaniae inducere easque per petias et ulnas dividere integrum erit.

Articulus quartus. Imo alias quoque merces et aromata ut sunt pyper, cariophila, liquores, oleum, olivarum, zinziber, poma citrina, saccharum, crocus et his similia aromata, excepto rosolio et cremato, ex omnibus regnis et provinciis in hoc regnum Hungariae et principatum Transylvaniae quaestus gratia invehere, ac per centenarios, libras, ulnas, uncias, grossos item et cruciferos seu denarios distrahere et dividere praefata societati licitum erit.

Articulus quintus. Terrigena praeterea seu ex argilla confecta, figulacea instrumenta puta, amphoras albas et simplices patinas, item vitrum diversimode conflatum, cuiuscunque generis, et speciei, ac coloris, lignea item instrumenta importare, et in foris publicis, ac nundinis, sive in corpore, sive per partes, absque tamen aliorum mahalistarum damno et praeiudicio dividere, ac in pecuniam convertere poterit.

Articulus sextus. Et ut antelati mercatores vitam suam facilius sustentare, ac etiam aliis in necessitate praesto adesse possint, ferramenta, cultros, falces, ligones, vomeres, clavos item, et alia pro quacunque oeconomicali necessitate deservientia, nec non ex cupro, stanno confecta instrumenta, ita tamen ut praescripta ferrea instrumenta nullatenus in arma convertere, et illa hostibus suppeditare ausint, importandi et dividendi facultatem habebit.

Articulus septimus. Cum autem saepenumero in uno eodemque coetu quosdam reperiri, qui ordini inter se instituto et statuto contravenire, imo et dispositiones desuper factas vilipendere assoleant, tales igitur inobedientes et morosos ad exemplum aliorum pro qualitate excessus haec societas, cum scitu tamen instectoris dominalis ita tamen, ut poena infligenda duos florenos non excedat punire valebit.

Articulus octavus. Et quia hoc etiam saepissime contingeret, quod quaestores et mercatores ad nundinas proficiscentes ad reliquorum simplicem delationem et querelam ob quodpiam praetensum alienum debitum arestarentur, et taliter indebite contra manifestas regni leges vexarentur, hinc nulli locorum magistratu in praescito casu societati huic incorporatos arestare, aut aliter qualitercunque in persona aut rebus suis extra legalem iuris ordinem eosdem detinere praesument.

Articulus nonus. Ex quo vero praementionatae societati incorporati quaestores in desolatis illis partibus absque eo, ut alias quoque merces praeter et ultra praespecificatas e vicinis regnis et provinciis educerent, subsistere haud volerent, hinc pannum quoque communem ac etiam pretiosorem, nec non simpliciores etiam vulgo frantzia rássa, popoto rássa mazsolány sic dictas et his similes et regno Styriae et Carinthiae, civitatibus item Normbergae, Linciae, et aliunde in quantum in regno reperiri nequirent, efferre, et illas per ulnas, petias et aliter qualitercunque, sine tamen aliorum quaestorum praeiudicio iisdem distrahere permissum erit.

Articulus decimus. Ubi demum eveniret, quod unus et aliter ex incolis Diosteghiensibus et Szákelyhidensibus, aut etiam extraneis totiesfatam societatem subintrare, et fornicem etiam erigere vellent, tales nisi uniti vel catholici fuerint, et penes hoc probate et integrae vitae ac bonae famae viri extiterint, ac praeterea ad arcam societatis triginta florenos deposuerint, praefata socvietas non recipiet. In casu autem eo, quo mortuorum quaestorum superstites filii in quaestu paterno succedere, et se in societatem hanc incorporatos habere vellent, vel etiam vidua aut filia demortui cuiusdam quaestoris alteri quaestori successive nuberet, praenotatae summae medietatem duntaxat, id est, florenos quindecim ad praescriptam societatis arcam exolvat.

Articulus undecimus. Si quis autem ex iuvenibus unitis et catholicis hanc quaestorum et negotiationem addiscere, et se cuidam ea societate pro tyrone subdere vellet, talis primum et ante omnia de honesto ortu suo et nativitate fidedignas literas testimoniales reproducat, et antequam ad tyrocinium suscipieretur, usque ad florenos 50 duos honestos viros pro fideiussoribus statuet, ac ad arcam societatis tres florenos deponet, annisque tribus absque ulla solutione serviet, et tyrocinium subibit. Quaestor e converso, qui cum pro suo tyrone suscepit, expletis tribus annis eidem integras vestes procurabit. Ubi vero tyronum quispiam praedictois tres annos absque ulla causa interrumperet, et non expleret, successive autem poenitudine ductus, ad praehabitu suum quaestorem pro ulteriore negotiationis exercitio redire vellet, interruptum tyrocinium suum de novo, nisi fors saevities sui quaestoris ad praescriptam interruptionem ansum praebuisset, incipere debet, et in casu hocce societas causam interruptionis serio investigabit, compertaque praeattacta saevitia tyronem talem inculpabilem, et ab omni poena immunem declarabit. Edoctus porro tyro, absoluto suo tyrocinio ad communem societatis arcam quatuor florenos solvet, quo facto literae testimoniales sub sigillo societatis super peracto triennali tyrocinio eidem aextradabuntur, isque capiendae maioris experientiae causa per tres annos peregrinabitur. Si autem ulterius ibidem manere, et apud suum vel alium quaestorem diutius servire vellet, primo anno titulo salarii 15 florenis habebit, in subsequis autem annis, prout se gesserit, et cum suo quaestore convenire poterit, salarium taliter accommodatum annuatim percipiet. Assumptio demum cuiuscunque socii cum scitu iudicis societatis et reliquorum seniorum quaestorum pertractari debet.

Articulus duodecimus. Quod quaestores extraneos, ut sunt turca, bulgari, graeci, arnoldi, et alii Portae ottomanicae subiecti subditi concenit, illi non secus, quam iuxta tractatum pacis et commerciorum institutum, cum Porta ottomanica iam initum, vel exposit ineundum merces suas distrahere audebunt.

Articulus decimus tertius. Demortuorum quaestorum sub his privilegiis comprehensorum uxores et relictæ viduæ ad alia vota se se non transferentes ad instar reliquorum privilegiatorum quaestorum tamdiu, donec vota sua transmutaverint, quaesturam suam imposterum etiam exercebunt.

Articulus 14-tus. Quandoquidem ex bonis operibus præcipuum foret illud, ut ex praelibata societate si quipiam quaestores e vivis decederent, cum contubernalium comitiva sepelirentur hinc universi quaestores, socii et tyrones, in loco tamen degentes, et legaliter non impediti, sub multa duarum librarum caerae ad funus comparere, et defunctum contubernalem suum ad sepulturam comitari tenebuntur.

Articulus 15-tus. Quilibet quaestor sodalis item ac tyro singulis diebus dominicis et festivis, nisi infirmitate, vel alia quapiam legali ex ratione impeditus fuerit, ad templum comparere, et divinis interesse sub poena duarum librarum caerae obligabitur. Ac insuper præter et ultra congregationem novi anni in articulo primo expressam, alias adhuc tres congregationes seu societatis congressus annuatim in domo iudicis societatis pro suo arbitrio antelata societas servabit, occasione quarum singuli huic societati incorporati quaestores comparebunt, et hora octava matutina semper convenient, ac viginti denarios ad arcam societatis deponent, qui autem e præmemoratis tribus concursibus absque legali ratione emanserint, quadraginta denariis in commune præscitæ societatis bonum convertendis mulctabuntur. In quibus præmissis tribus congressibus negotia omnia in pace, ac cum omni honestate, et moderamine, sepositis omnibus odiis, et simultatibus praelibata societas tractabit, et de communi instituti sui bono consultabit, ac quilibet præscriptorum quaestorum pro annuali censu unum florenum deponet, et si quispiam eorum tardius, quam societatis arca ad mensam apponeretur, compareret, et suæ tardiores comparitionis rationem legalem assignare nequiret, talis una libros caerae ad parochialem ecclesiam convertendæ irremissibiliter puniendus veniet. In casu vero eo, quo res graviore et poenæ extraordinariæ occurrerent, et eae per contuberniales superari nequirent, omnia et singula (appellatione tamen gravatis ad magistratum comitatensem salva permanente) ad inspectorem dominalem deducunt.

Articulus 16-tus. Ut autem præmissæ societatis consuetæ congregationes eo pacatius, ac cum omni moderamine celebrari valeant, praelibata societas iuxta praxim in aliis quoque contuberniis et societatibus iam introductam, certum deputatum, seu commissarium, qui talibus concursibus intersit, et ad id, ne ibidem quaestores ad verba quæpiam inhonesta et contumeliosa, aut jurgia et contentiones quascunque sub poena duarum florenorum prorumpere ausint, serio attendet, ab inspectoratu dominali sibi expetere tenebitur.

Articulus 17-mus. Si vero quispiam socius apud quaestorem in servitio existens, ante tempus abiret, et illum alius quaestor sine præscitu sui prioris quaestoris susciperet, talis quaestor ad arcam huius societatis quinquam, socius porro duos florenos irremissibiliter solvet, et præmentionatus socius priori quaestori restitui debet. Articulus 18-vus. Caeterum director, seu iudex huius societatis invigilabit, et investigabit, ne aliquis quaestor aut mercator in hacce societate falsa pondera vel ulnas teneat, sed quivis eorum iustum pondus et ulnam habeat, in casu autem, quo eorum quispiam in simili fraude deprehenderetur, talem director, caeterique huius societatis seniores cum præscitu inspectoris dominalis, aut deputati pro demerito puniet.

Articulus 19-nus et ultimus. Universa autem praemissa omnes et singuli societati huic incorporati, et imposterum incorporandi quaestores, socii et tyrones rite, sancte et inviolabiliter observare tenebuntur, ac ideo, quemadmodum alii in regno existentes privilegiati contuberniales iuribus sibi concessis uti possunt, ita hi quoque non modo iisdem libere fruentur, verum pro privilegiatis quoque contubernialibus ubique locorum haberi er censi debent. Nos itaque humillima memoratorum quaestorum Dioszeghiensium et Székelyhidensium, aliorumque eo incorporatorum graeci ritus unitorum supplicatione, nostrae modo quo supra porrecta maiestati, regia benignitate exaudita, clementer et admissa, praedeclaratos articulos ce hale, praesentibus literis nostris privilegialibus insertos et inscriptos, taliter, uti praeinserti essent, quoad omnes eorundem continentias et clausulas, ratos, gratos et acceptos habentes, praedeclarata autoritate nostrae caesareo – regia approbavimus, roboravimus, et ratificavimus, ac pro praenominatis quaestoribus Dioszeghiensibus et Székelyhidensibus graeci ritus unitis, ipsorumque posteris et successoribus universis valituros, benigne confirmavimus. Imo acceptamus, approbamus, roboramus, ratificamusque et confirmamus (salvo iure alieno) harum nostrarum secreto sigillo nostro, quo ut rex Hungariae utimur, impendenti communitarum vigore et testimonio literarum. Datum per manus fidelis nostri nobis sincere dilecti spectabilis ac magnifici comitis Ludovici de Batthyán etc. in civitate nostra Vienna Austriae die 8-va mensis augusti anno Domini 1740. Regnorum nostrorum etc.

PATENTA IMPERIALĂ DIN 1742 A MARIEI TEREZA DE RECONFIRMARE A STATUTELOR BISERICII GRECO – CATOLICE

GHEORGHE GORUN

RIASSUNTO. IL DIPLOMA IMPERIALE DEL 1742 DI MARIA TERESA, DI RICONFERMAZIONE DEGLI STATUTI DELLA CHIESA GRECO-CATTOLICA. Il diploma emessa da Maria Teresa il 1 ottobre 1742, ripone in attualità giuridica i diplomi imperiali dati anteriormente dai sovrani austriaci che le hanno preceduto (Leopoldo I il 23 agosto 1692 e Carlo VI il 21 giugno 1712), che praticamente ripubblica, senza apportarne alcuna modifica. Il documento costituisce l'atto giuridico fondamentale della Chiesa Greco-Cattolica nel regno d'Ungheria, assicurando il quadro giuridico della sua esistenza legale nella prima metà di secolo della sua esistenza. Per i romeni, il documento è importante perché in virtù dei diritti conferiti da codesta, i preti romeni uniti con la Chiesa di Roma dalle province dell'Est del regno d'Ungheria (Bihor, Satu Mare, Maramureș, ecc) sono stati promovati dalle file dei contadini privi da ogni diritto, fra le classi del più alto rango sociale (oratores), essendo eguagliati ai sacerdoti delle chiese riceventi.

În principiu este cunoscut obiceiul ca, la urcarea de tron a unui nou suveran, sistemul juridic valabil în acel moment era preluat și reconfirmat prin jurământul festiv prestat la încoronare, și apoi menținut ori modificat, cu timpul, după necesități, prin emiterea unor noi reglementări, în funcție de proiectele și necesitățile guvernamentale ale acestuia. Noile reglementări puteau menține în întregime, corecta anumite părți, ori modifica în întregime documentul juridic respectiv, după voința suveranului. Un asemenea caz s-a întâmplat și cu diploma emisă la 21 octombrie 1742, de Maria Tereza, în calitatea sa de regină încoronată a Ungariei, pe seama Bisericii greco-catolice din regatul Ungariei, din care făceau parte în acel moment și comitatele din Partium (Satu Mare, Bihor, Arad, Maramureș) care astăzi fac parte din România și care erau locuite și atunci de o populație românească semnificativă. Actul este inedit, și prezintă importanță pentru istoria Bisericii greco-catolice românești din secolul al XVIII-lea, pentru că a îndeplinit rolul de act juridic fundamental, constitutiv, asigurând cadrul juridic secular al existenței acesteia.¹

¹ În mod firesc, diploma nu figurează în *Mariae II. regis decretum primum anno 1741 Posonii editum*, și nici în cea mai completă ediție, din 1901, a colecției *Corpus Juris Hungarici (Magyar törvénytar 1000-1895)*, Budapeșt, 1901, editat de Csiky Kálmán și Márkus Dezső), întrucât diploma în chestiune nu a trecut prin Dietă, ci a fost emisă direct de suverană. Este și cauza pentru care am găsit actul în *Liber regius* al Cancelariei aulice a Ungariei, în care erau copiate toate diplomele imperiale emise de suverani.

De fapt diploma emisă la Bratislava, la 21 octombrie 1742, de tânără suverană nu face altceva decât să republice integral și să reconfirme patenta similară emisă cu același scop de tatăl și predecesorul ei, împăratul Carol al VI-lea, la 21 iunie 1712,² și care, la rîndul său, a reconfirmat prima diplomă care a legalizat existența Bisericii greco-catolice din Ungaria superioară emisă de împăratul Leopold I la 23 august 1692.³ Prin urmare, diploma din 21 octombrie 1742 a Mariei Tereza conține textul integral al celorlalte două diplome imperiale care au fost acordate Bisericii greco-catolice din Ungaria superioară de la apariția pe scena istoriei a episcopului Ioan de Camillis, ce poate fi considerat cu adevărat a fi primul ei conducător spiritual real. În acel moment, întâistător al Bisericii greco-catolice din Ungaria era episcopul Gheorghe Gabriel Blasovszky, cu reședința la Muncaci, vicar apostolic pentru uniți al episcopului romano-catolic de la Eger.

Natural, primul act fundamental care a stabilit cadrul juridic căruia Biserica greco-catolică din Ungaria a trebuit să i se circumscrie a fost emis, pe baza dreptului său de patronat asupra oricărui biserici de pe teritoriul aflat sub suzeranitatea sa, ce decurgeau din prerogativele de rege apostolic, de către Leopold I. Momentul istoric al emiterii patentei imperiale din 23 august 1692 pentru Biserica greco-catolică a fost extrem de complex. Pe de o parte, proiectele de alungare a turcilor din teritoriile din Balcanii de nord – vest erau în curs de desfășurare, Imperiul austriac fiind implicat în efortul militar general – european condensat în formula politico – militară a Ligii Sfinte patronate de Sfântul Scaun. După o serie de succese inițiale (victoria lui Carol de Lorena din a doua bătălie de la Mohács, din 12 august 1687, cucerirea Belgradului de la turci din 6 septembrie 1688, de către Emanuel de Bavaria), coaliția creștină a început să piardă din elan și, la 8 octombrie 1690, au pierdut Belgradul.

În mod firesc, sârbii, afiliați în mod natural Ligii Sfinte reprezentată în bazinul dunărean de Imperiul austriac, au fost nevoiți să își părăsească teritoriul locuit până atunci și, în baza patentei imperiale din 11 decembrie 1690, reînvoite la 20 august 1691 și, mai apoi la 4 martie 1695,⁴ să se stabilească – cu titlu provizoriu – pe teritoriul regatului ungar. Aici sârbii au alcătuit o comunitate quasi-statală teocratică, în frunte cu conducătorul Bisericii ortodoxe sârbe, la început patriarhul de Peć, Arsenie Cernoievici, iar după moartea acestuia, Isaia Deacovici. După victoria austriacă de la Zenta (11 septembrie 1697), administrată Imperiului otoman de Eugeniu de Savoia, parte din sârbii ce participaseră activ la efortul militar, s-au mutat în Croația și Slavonia, dar bună parte din ei au rămas în

² Diploma din 21 iunie 1712 emisă de împăratul Carol al VI-lea se găsește în Magyar Országos Levéltár (Arhiva Națională a Ungariei, în continuare A. N. U.), Budapesta, secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XXIX, p. 498 – 502. A fost publicată fragmentar de Hodinka Antal, *A munkácsi görög szertartásu püspökség okmánytára*, Ungvár, 1911, p. 580 – 581.

³ Diploma privilegială a lui Leopold I acordată greco-catolicilor din Ungaria superioară se găsește în A. N. U., secția A, Cancelaria aulică a Ungariei, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XXI, p. 336 – 338 precum și în *Ibidem*, vol. XXIX, p. 499-502. Ea a fost publicată parțial de Nicolaus Nilles, SJ, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, I Oeniponte (Innsbruck), 1885, p. 848-849 și integral de Hodinka Antal, *op. cit.*, p. 347-350

⁴ Vezi mai nou lucrarea noastră *Privilegiile "illyrice" (1690-1706) și rolul lor în istoria Bisericii românești din Transilvania din secolul al XVIII-lea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, series Theologia graeco-catholica Varadiensis, XLVIII, 1, 2004, p. 135 - 158

PATENTA IMPERIALĂ DIN 1742 A MARIEI TEREZA

Ungaria, unde își constituiseră deja, cu câțiva ani mai înainte, chiar și o ierarhie bisericească alcătuită din șapte episcopii ortodoxe. Dincolo de nemulțumirile Bisericii romano-catolice din Ungaria, organizarea corpului bisericesc sârb din Ungaria a contravenit și proiectelor Curții imperiale vieneze, schițate în 1688, de președintele Cancelariei aulice a Ungariei, episcopul Leopold Kollonics, în *Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn* care, la 15 noiembrie 1689, a primit și acordul suveranului Leopold I,⁵ într-o perioadă în care treburile coaliției mergeau încă bine.

Pe de altă parte, foarte pe scurt, principala acțiune politică a Curții, așa cum a fost ea formulată în planul de reorganizare a regatului ungar, în viața religioasă a regatului apostolic ungar urma să fie readucerea la catolicism a "necredincioșilor" și a "schismaticilor", cei din urmă prin unirea lor cu Biserica Romei. Doar trei confesiuni urmau să primească statut legal: catolicismul, lutheranismul și calvinismul (de fapt acestea două din urmă erau considerate secte), în timp ce ortodoxia, unitarianismul, anabaptismul, zwinglianismul și iudaismul urmau să fie, din punct de vedere juridic, numai tolerate. Ori, rațiunile militare ulterioare anului 1690, au contravenit, cel puțin pentru moment, proiectului schițat de Leopold Kollonics, Curtea imperială fiind nevoită să accepte toate condițiile impuse de sârbii reprezentați la tratative de episcopul Isaia Deacovici, inclusiv înființarea pe teritoriul ungar a celor șapte episcopii ortodoxe sârbe.⁶

Evoluția negativă din războiul antiotoman de după anul 1690, nu a dus totuși la abandonarea proiectului inițial de organizare religioasă a Ungariei, mai ales în privința realizării unirii locuitorilor de rit grec cu Biserica Romei. Cu atât mai mult cu cât, după demersuri stăruitoare la Roma, aceștia primiseră, în martie 1690, un episcop (cu titlul de administrator apostolic) în persoana lui Ioan Iosif de Camillis. Pasul următor al Curții imperiale a fost crearea cadrului juridic al existenței Bisericii greco-catolice din regatul ungar. Ceea ce s-a și concretizat la 23 august 1692, când Leopold I a semnat patenta imperială prin care noul corp ecleziastic a primit, în noile împrejurări ale organizării statale, un cadru legal precis.

Patenta imperială din 23 august 1692 se înscrie exact în prelungirea proiectului de reformare a vieții ecleziastice din Ungaria schițat cu patru ani mai înainte de Leopold Kollonics. Deja în *Einrichtungswerk*, acesta a precizat în punctul al patrulea al său, că biserica rezultată prin unirea credincioșilor de rit grec cu Biserica romană va fi organizată într-o episcopie cu centrul la Muncaci și va fi subordonată episcopului de Eger, care va avea asupra sa autoritate mitropolitană.⁷ Ceea ce s-a și respectat întocmai, semnatarul patentei imperiale justificând oarecum decizia prin aceea că poporul rutean care a migrat, în urmă cu 300 de ani, din Rusia în părțile învecinate ale Ungariei s-a așezat (collocavit) în dieceza de Eger.⁸ De remarcat că atunci când amintește etnia "schismaticilor" care s-au

⁵ Partea din proiectul kollonichian referitoare la viața religioasă a Ungariei a fost publicată de Antal Hodinka, *A munkácsi gör. szert. püspökség okmánytára*, I, 1458-1715, Ungvár, 1911, p. 292-296.

⁶ Vezi Gheorghe Gorun, *Privilegiile "illyrice"...*, p. 143

⁷ "... und in specie der Griechische zu Munkatsch qua suffraganeus dem bischoffen zu Erlau als metropolitano ... subordiniert", episcopul de Eger având "... perpetuam et providam iurisdictionem et inspectionem haben sollten". Antal Hodinka, *op. cit.*, p. 295

⁸ "... gentem ruthenorum, quae ante trecentos fere annos transmigratione facta ex Russia in vicinis Hungariae partibus, potissimum vero in dioecesi Agriensi se se collocavit". Vezi documentul din anexă.

unit cu Biserica romană, patenta leopoldină din 23 august 1692 vorbește numai de "rutheni" (*gens ruthenica*). Tot așa, patentele "illyrice" emise pe seama Bisericii ortodoxe sârbe, vorbesc numai de "rasciani" (*rasciani, seu serviani populi*),⁹ circumscriind foarte exact caracterul etnic din acel moment al celor două biserici. Ulterior, în epoca tereziană, schimbările de perspectivă intervenite în viziunea Curții imperiale și, foarte probabil, o mai exactă cunoaștere a realităților demografice din spațiul geografic în discuție, a făcut ca în textul ei să se vorbească de "*clero et populo graeci ritus unito*", fără nici un fel de referire la etnia acestora.

Dincolo de ratificarea juridică a existenței Bisericii greco-catolice în forma instituțională cunoscută, cea mai importantă prevedere a patentei leopoldine a fost, fără îndoială, schimbarea statutului social al preoților uniți. Dacă aceștia fuseseră ordinați și consacrați în condițiile legale, atunci ei nu mai puteau fi supuși la munci servile (manuale), asemenea iobagilor și nu puteau fi arestați, bătuți și supuși injuriilor ca orice altă persoană de condiție ignobilă. Această prevedere a fost destinată să confere preoților uniți o nouă demnitate, specifică elitei eclesiastice, adică celei dintâi stări a societății premoderne, care a fost situată în ierarhia acelei vremi deasupra nobilimii ce compunea starea a doua. Această modificare a avut în plan social general o importanță imensă.

Natural, ca în orice societate, chestiunea aplicării legii este o altă problemă. Se știe deja că introducerea ei în practică a întâmpinat anumite rezistențe, chiar opoziții. Congregațiile nobiliare ale comitatelor Maramureș, Bihor, Zemplen și Szabolcs au acceptat aplicarea ei pe teritoriul aflat în jurisdicția lor.¹⁰ Nu și congregația nobiliară a comitatului Bereg, care a refuzat deschis, în ianuarie 1694, să îl aplice.¹¹ Rezistența nobiliară a fost atât de puternică încât, la 5 iunie 1693, Cancelaria aulică a Ungariei s-a văzut nevoită să ceară Consiliului aulic de război să dea dispozițiile necesare pentru asigurarea asistenței militare necesare aplicării cu forța a noului statut al preoților uniți, prevăzut de patenta leopoldină din 23 august 1692, acolo unde stăpânii domeniali ar fi refuzat-o!¹² Această întâmplare reflectă simptomatice realitatea raporturilor dintre puterea suverană, reprezentată de Curtea imperială și puterea locală, constituită din autoritățile nobiliare ale comitatelor, care suplineau totuși – cel puțin în ultimul deceniu al secolului al XVII-lea și în primele decenii ale secolului următor – locul instituțiilor specifice unei administrații de stat moderne.

⁹ Merită să mai observăm că, spre deosebire de patenta din 23 august 1692, unde se vorbește numai de "*gens ruthenica*", patenta leopoldină din 11 decembrie 1690, nu a fost acordată „rasciani seu serviani populi” ci numai *ad personam*, conducătorului acestora, patriarhului sârb Arsenie Cernoievici care, odată mutat în Ungaria, a fost considerat inclus în sistemul ierarhic eclesiastic imperial, recunoscându-i-se doar titlul de arhiepiscop.

¹⁰ De exemplu, congregația nobiliară a comitatului Bihor întrunită în sesiune la Cetariu, la 17 ianuarie 1695, a recunoscut, în prezența episcopului unit Ioan Iosif de Camillis, diploma leopoldină din 23 august 1692 care i-a fost prezentată în original și a aprobat aplicarea prevederilor ei pe teritoriul comitatului Bihor. Hajdu-Bihar megyei levéltár, Debrecen, *fond IV.A. 1/a*, Protocollum originale comitatus Bihariensis, tom I, 1688- 1711, p. 176-177.

¹¹ Antal Hodinka, *op. cit.*, p. 376-378

¹² *Ibidem*, p. 362-363

PATENTA IMPERIALĂ DIN 1742 A MARIEI TEREZA

Cea de-a doua patentă referitoare la Biserica greco-catolică inclusă în diploma Mariei Tereza este cea din 21 iunie 1712, semnată de Carol al VI-lea (al III-lea ca rege al Ungariei).¹³ Aceasta fusese eliberată cu scopul "propagationi, et augmento verae, et orthodoxae fidei romano – catholicae", la scurtă vreme după încheierea păcii de la Satu Mare (1711). Momentul a fost important pentru că tocmai se pusese punct luptelor desfășurate în primul deceniu al secolului al XVIII-lea sub egida lui Francisc Rákóczi al II-lea, adevărat război civil în urma căruia Biserica catolică – îndeosebi cea greco-catolică – înregistrase pierderi foarte serioase. Ca și patenta tereziană, nici această patentă nu a adus schimbări semnificative în statutul juridic al Bisericii greco-catolice așa cum fusese stabilit la 23 august 1692, în general limitându-se să reconfirme integral prima patentă a lui Leopold I. Se menționează doar, în treacăt, opoziția unei părți a nobilimii la noul statut al preoților uniți,¹⁴ motiv pentru care se crede necesară repunerea în actualitate a primei diplome leopoldine. Același lucru și în textul diplomei tereziane care, în linii mari, se limitează să repună, în termenii legii, actualitatea diplomei din 1692, fără a considera că ar fi fost necesar a se aduce vreo corectură ori modificare acesteia.

Deși nu se referă explicit la Transilvania, această patentă – veritabilă constituție a Bisericii greco-catolice – a avut o importanță capitală și pentru români, pentru că preoții români ai Bisericii greco-catolice din comitatele estice ale Ungariei, din Partium, din care au făcut parte și bună parte din locuitorii români din acest spațiu, au intrat sub incidența ei. Pe de altă parte, patenta constituie o piesă esențială a politicii religioase a Curții vieneze din tot imperiul, reflectând viziunea sa asupra situației uneia din cele mai importante dimensiuni ale vieții cotidiene și care a adus schimbări extrem de importante în evoluția istorică a spațiului nostru.

ANEXĂ

Confirmatio concessionum regiarum pro clero et populo graeci ritus unito

Nos Maria Theresia etc. Memoriae commendamus etc. Quod fidelis noster reverendus Georgius Gabriel Blasovszky, Agriensis et Munkacsiensis in praefato nostro Hungariae regno graeci ritus unitorum vicarius apostolicus, proprio et totius eiusdem graeci ritus cleri in antelato nostro Hungariae regno commorantis, et cum ecclesia romano – catholica uniti nominibus exhibuit et praesentavit maiestati nostrae certas benignas sacratissimi quondam principis domini Caroli sexti genitoris nostri gloriosae memoriae desideratissimi literas privilegiales confirmationales, in regia arce nostra Poseniensi die 21 mensis iunii

¹³ Textul acesteia se mai găsește și în A. N. U., A szekció, Magyarország udvari kancellária, *fond A. 57, Libri regii*, vol. XXIX, p. 498-502 și a mai fost publicată fragmentar de Antal Hodinka, *op. cit.*, p. 580-581 cu titlul de confirmare a episcopului unit de la Muncaci, Ioan Hodermarszky.

¹⁴ "...universos suos impetitores, seu dominos terrestres, ac quoscunque tandem turbatores, in benignam protectionem suam regiam recepisse".

anno Domini 1712 expeditas, ac secreto eiusdem sigillo, quo ut rex Hungariae utebatur, impendenti communitas, propriaeque manus subscriptione roboratas, quibus mediantibus idem olim dominus genitor noster alias literas divi olim romanorum imperatoris et Hungariae regis Leopoldi primi avi nostri desideratissimi privilegiales, queis videlicet memoratus avus noster, universum eiusdem graeci ritus clerum, inspiratione divi paracleri iam unitum, et ad verum ovile Christi reductum, ecclesiasque eius et res in apostolico hocce regno nostro eadem praerogativa et immunitate ecclesiastica, qua ecclesia, personaeque ecclesiasticae, et res fidelium sanctae romanae ecclesiae ritus latini, ex sacrorum canonum praescripto et principum consensu gaudent, uti, frui, et gaudere clementissime indulsit, et hac ratione tum contra universos impetitores et turbatores in benignam protectionem suam regiam recepit, tum et unionem coeptam, et feliciter propagatam, ulterius quoque operose ac diligenter continuandam, et promovendam, clementer statuit, et decrevit, benigne confirmasse dignoscebantur. Supplicantium itaque extitit maiestati nostrae nominibus et in personis antelati graeci ritus unitorum episcopi, totiusque eiusdem cleri debita cum instantia humillime, quatenus nos et praefatas benignas literas privilegiales confirmationales, omniaque et singula in iisdem contenta, ratas, gratas, et accepta habentes, literisque nostris inseri et inscribi facientes, acceptare, approbare, ratificareque, et insuper fine promovenda ulterius quoque graeci ritus cum orthodoxa fide romano – catholica unitorum religionis, et commorantium partibus in illis accolarum a schismate ad unionem reductionis, etiam ad clerum et populum in Marmatia, sive comitatu Maramarosensi degentem, et praefato episcopatu iam subordinatum, praememoratum diploma pientissimae reminiscentiae avi nostri Leopoldi primi clementissime extendere dignaremur. Quarum quidem literarum confirmationalium tenor sequitur in hunc modum: Nos Carolus sextus, Deo gratia etc. Memoriae commendamus tenore praesentium significantes, quibus expedit universis. Quod fidelis noster reverendus Ioannes Josephus Hodermarszky graeci ritus unitorum electus episcopus Munkacsensis, suo, et totius eiusdem graeci ritus cleri, in antelato regno nostro Hungariae commorantis, hominibus, exhibuit, et praesentavit maiestati nostrae certas benignas literas sacratissimi olim principis, ac domini Leopoldi primi, romanorum imperatoris, et regis Hungariae etc. utpote genitoris, et praedecessoris nostri pientissimae recardationis desideratissimi patentes privilegiales sub dato 23 mensis augusti, anno 1692 iam dudum praeteriti, in archiducali civitate nostra Vienna Austriae confectas, et emanatas, quibus mediantibus, idem antelatus dominus genitor, et praedecessor noster, veluti rex apostolicus, propagationi, et augmento verae, et orthodoxae fidei romano – catholicae, ac consequenter totius militantis ecclesiae nitori paterne consultum iri cupiens, universum eiusdem graeci ritus clerum, ut praemissum est, inspiratione divina iam unitum, et ad verum ovile Christi reductum, contra universos suos impetitores, seu dominos terrestres, ac quoscunque tandem turbatores, in benignam protectionem suam regiam recepisse, unionemque coeptam et feliciter propagatam ulterius quoque operose et diligenter continuandam clementer statuisse et decrevisse dignoscebantur tenoris infrascripti. Supplicatum itaque extitit maiestati nostrae nominibus, et in personis antelati graeci ritus unitorum cleri debita cum instantia humillime, quatenus

PATENTA IMPERIALĀ DIN 1742 A MARIEI TEREZA

praefatas benignas literas, seu diploma Leopoldinum, omniaque et singula in iisdem contenta ratas, gratas et accepto habentes litterisque nostris privilegialibus inseri et inscribi facientes acceptare, approbare, ratificareque clementer dignemur. Quarum quidem litterarum tenor talis est: Leopoldus Dei gratia romanorum imperator, semper augustus ac Germaniae, Hungariae, Bohemiae, Dalmatiae, Croatiae, Sclavoniaeque etc. rex, archidux Austriae, dux Burgundiae, Brabantiae, Styriae, Carinthiae, Carnioliae, marchio Moraviae, dux Lucemburgae, ac superioris, et inferioris Silesiae, Wierthenbergae, Thecae, princeps Sveviae, comes Habsburgi, Tyrolis, Ferreri, Kiburgi, et Goritiae etc. Memoriae commendamus tenore praesentium, significantes quibus expedit universis. Quod cum immunitas ecclesiastica, qua ecclesiae, ecclesiasticaeque personae, et res ipsarum gaudent, iure pariter divino, et humano, singulariter in praeatacto apostolico hocce regno nostro Hungariae gratiosis divorum quondam regum praedecessorum videlicet nostrorum beatae recordationis privilegiis, regnique constitutionibus sancita sit, eamque a caesarea, regiaque maiestate nostra (utpote quae specialem inter reges christianos praerogativam regis apostolici obtinemus) asseri, defendique conducat, iustum videri, ut quos eadem vera fides, et charitas in eiusdem sanctae ecclesiae catholicae unitate coniunxit, eiusdemque sacrae matris obedientes filios eodem in gremio fovet, eodem denique sub capite eiusdem corporis commembra vivificat, exindeque divini aequae, ac humani favoris, pariter reddit capaces, iure suo non destituantur. Ex eo nos benigne informati existentes gentem ruthenorum, quae ante trecentos fere annos transmigratione facta ex Russia in vicinis Hungariae partibus, potissimum vero in dioecesi Agriensi se se collocavit, ac in ipso huiusmodi in regnum hocce adventu graeci schismati labe laborabat, quae Deo auxiliante triginta fere annis proxime evolutis, potissimum assistentia, et opera pietissimae, ac zelosissimae quondam principissae Sophiae Báthory coepisse ad unionem, et gremium sanctae romanae ecclesiae redire, nunc vero virorum apostolicorum conatu, aperta velut patentiori ianua copiosius ad eandem confluere, sperarique, ut non tantum praenominata tota gens, sed eius exemplo nationes aliae sub corona regni nostri Hungariae degentes, eodem schismate extra ovile Christi palabundae ad ipsius obedientiam, et unionem postliminio reducantur. Interea vero nobis humili cum instantia pro remedio relatum esse, et illud, quod a quibusdam dominis terrestribus, in quorum videlicet tenutis, et possessionibus dictae gens ruthenica commoratur, personae graeci ritus, uti praefertur unitorum ecclesiae, non habita iuris divini pariter, et humani eatenus ratione, non minus, quam cum in schismate existentes favoribus ecclesiae se indignos reddebant, adhuc serviliter tractari, aequae ac si naturales eorum subditi, iobbagionesque forent, iisque adeo, ut praefati domini eorumque officiales, veros Dei sacerdotes legitime ordinatos, et consecratos, non tantum ad quotidianos labores serviles instar aliorum colonorum suorum compellere, verum etiam captivare, verberibus et mulctis afficere aliaque aperte, et directe immunitati ecclesiasticae prorsus, et iniuriosissime repugnantia non tantum circa personas ipsas ecclesiasticas, verum etiam circa ecclesias, aliaque loca de iure exempta, et res ipsorum attentare, et perpetrare audeant, quod sane non tantum in populi huiusmodi ad gremium ecclesiae revertentis, verum etiam in totius christianitatis scandalum gravissimum vergit, iustamque Dei omnipotentias ac regiam vindictam

merito provocat. Propter quod nos tum iram Dei avertere, tum scandalum huiusmodi amoliri, et ex eodem natum palabundarumque adhuc ovium redeundi obstaculum tollere, insuper zelanti regis apostolici eatenus muneri nostro provida circumspectione respondere, ex autoritatis nostrae regiae plenitudine per praesentes benigne declarare volumus, quatenus graeci ritus sacrae romanae ecclesiae unitorum, tum ecclesiae, ipsae, tum ecclesiasticae personae, tum earum res in apostolico hocce regno nostro eadem prorsus immunitate ecclesiastica gaudere debeant, quae ecclesiae, personaeque ecclesiasticae, et res fidelium sanctae romanae ecclesiae latini ritus, ex sacrorum canonum praescripto, et terrenorum principum consensu, indultis, et privilegiis effective perfrui, gaudereque dignoscuntur. Cuius intuitu nos etiam ulterius sub gravi indignatione nostra regia severe, firmiterque mandamus, ut a praesentium infra declaranda publicatione, nullus, cuiuscunque status, autoritatis dignitatis, et praerogativae potentiaeque fuerit, praedeclarata huic graeci ritus unitorum immunitati ecclesiasticae aperte, vel occulte, ullo sub praetextu, vel etiam praetensi usus, et consuetudinis, antequam unirentur, sub velamine audeat contraire, iisdem prorsus sub poenis, tum ab ecclesiastici, tum a saecularis fori iudicibus, tum etiam si opus fuerit, a nostra maiestate infligendis, quas fidelium latini ritus immunitate ecclesiasticam laedentes, de iure, et consuetudine regni incurrunt. Et hoc quidem universis fidelibus nostris dominis magnatibus, nobiles, tum ecclesiastici, tum saecularis fori iudicibus, et iustitiariis, cunctis denique quatuor statibus, et ordinibus, aliisque quibuscunque subditis nostris praesentium notitiam habituris, modernis, et futuris, ut si toties nominati graeci ritus uniti in praedeclarata immunitate se laesos quaesti, coram eis fuerint, eorumque auxilium, et assistentiam imploraverint, iudicium, et iustitiam eisdem non minus, et pariter ac latinis sanctae matris ecclesiae fidelibus eadem immunitate gaudentibus administrare debeatis, et teneamini. Ne vero domini terrestres, in quorum tenentis eiusmodi graeci ritus uniti commorantur, ansam habeant benignissimae huiusmodi nostrae dispositioni contraveniendi ex ea ratione, quod exemptione fundorum, in quibus ecclesiae, parochiae, reliquaque ad cultum Dei spectantia consistunt, onera servilia hactenus eis praestari solita diminuuntur, meminisse eos debere obligationis suae christianae ad ea, quae cultui Dei necessaria sunt subditis suis providerenda, ideoque ut habita incolarum cuiusvis loci multitudinis ratione, ordinariorum loci episcoporum vel ab his exmittendorum vicariorum suorum generalium, aut archidiaconorum conscientioso arbitrio, ubi, et quantum hi necessarium pro ecclesiis, parochiis, coemeteriis, scholis iudicaverint, tandundem fundorum eximatur, in quo si domini terres fors pietatis erga Deum immemores consentire noluerint, nihilominus Dei cultui assignentur, et ipso facto reddantur immunes. Eo vero in casu domini terrestres locorum ius patronatus ecclesiarum sibi non valeant vindicare, donec universa, quae ad hoc obtinendum sacrorum canonum instituta exigunt, praestitisse comperiantur. Quibus omnibus praemissis illud etiam per expressam declarandum esse duximus, ut quoniam graeci ritus sacerdotes coniugati essent, ne filiis eorum, utpote liberis parentibus nati, legitimoque ex matrimonio geniti (nisi sponte colonicales sessiones assumere, seseque in rusticitatem, servitatemque ipsi redigere vellent) ad servitutem, statumque eiusmodi non adigantur, etsi qui hactenus adacti essent, libertati

PATENTA IMPERIALĂ DIN 1742 A MARIEI TEREZA

integre restituantur quoad personas. Nolemus tamen, ut haec declaratio immunitatis ecclesiasticae graeci ritus unitorum ullo modo suffragetur iis, qui in schismate, ac erga sanctam matrem ecclesiam inobedientia persisterent. Imo clementissime exoptamus, ut tam dominorum, quam subditorum, illorum in exigendis horum in praestandis solitis laborum oneribus molestia, et confusio vitetur, pro utrorumque commodo, ut festa tum nobilia, tum articularia et pro dioecesium varietate ab ordinariis locorum instituta etiam graeci ritus uniti iisdem diebus celebrent, quibus latini celebrare consueverunt. His illo etiam adstipulato, quod si sanctorum aliquorum, quos graeca ecclesia singulariter venerari consuevit festa celebrare voluerint, id fiat consensu ordinariorum quo obtento eidem etiam diebus festis eorum propriis domini terrestres nullatenus eos possint laboribus aggravare, sine quorum ordinariorum expresso ibidem consensu novas sui ritus parochias vel ecclesias eis licitum non sit erigere. Et haec tandem praemissa omnia, ac iuxta illa praesens etiam caesareo regium diploma, mandatumque nostrum benignissime volumus, et iubemus per ordinarios locorum in universis comitatibus suarum dioecesium, in quibus graeci ritus uniti degunt, tempore congregationum generalium publicari, ut ad omnium, quorum oportet notitiam valeant pervenire. Si vero quipiam ausu temerario his omnibus reluctantes apparent, ordinarii iidem maiestati nostra relationem superinde facere debeant, quatenus, si opus fuerit, tam evidenti malo severiore etiam manu medela tempestive adhibeatur. Secus itaque nullus fidelium nostrorum facere praesumat. Hoc autem benignum diploma, et mandatum nostrum, postquam perlectum fuerit, reddi semper et restitui volumus exhibenti. Datum in civitate nostra Vienna Austriae die vigesima tertia mensis augusti anno domini 1692. Regnorum nostrorum romani trigesimo primo Hungariae, et reliquorum trigesimo octavo, Bohemiae vero anno trigesimo sexto. Leopold. Blasius Iáklín episcopus Nitriensis. Ioannes Mahalány. Nos ita eiusmodi humillima supplicatione pro parte eiusdem graeci ritus unitorum cleri apud maiestatem nostram facta, regia benignitate exaudita, clementer et admissa, praeatactas literas antelati divi condam imperatoris, et regis Hungariae Leopoldi primi privilegiales diplomaticas, non abrasas, non cancellatas, neque in aliqua sui parte suspectas, sed omni prorsus vitio, et suspicionem carentes praesentibus litteris nostris privilegialibus, de verbo ad verbum sine diminutione et augmento aliquali insertas, et inscriptas, quoad omnes earum continentias, clausulas, et articulos, eatenus, quatenus eadem rite, et legitime existunt emanatae, viribusque earundem veritas suffragatur, ratas, gratas, et acceptas habentes, approbavimus, roboravimus, et ratificavimus, ac perpetuo valituras benigne confirmavimus. Harum nostrarum, secreto sigillo nostro, quo ut rex Hungariae utimur, impendenti communitarum vigore, et testimonio litterarum mediante. Datum per manus fidei nostri nobis sincere dilecti spectabilis ac magnifici comite Nicolai Illésházy de eadem, in regia arce nostra Poseniensi, die 21 mensis iunii, anno Domini 1712. Regnorum nostrorum etc. Unde nos pro solita nostra in Deum pietate, et solerti in universis iis, quae ad maiorem cultus divini promotionem, et orthodoxae romano – catholicae fidei consequenter totius militantis ecclesiae propagationem, nitorem et gloriam conferre, aut quidpiam momenti addere possent, cura et solitudine, proque regali nostro apostolico munere, pro parte memorati graeci ritus unitorum episcopi

GHEORGHE GORUN

et cleri apud maiestatem nostram facta humillima supplicatione regia benignitate exaudita, clementer et admissa tum praememoratas Divi quondam domini genitoris nostri literas confirmationales ac protectionales non abrasas, non cancellatas, neque in aliqua sui parte suspectas, sed omni prorsus vitio et suspicione carentes, praesentibusque literis privilegialibus de verbo ad verbum, sine diminutione, et augmento aliquali insertas et inscriptas, quoad omnes earundem continentias, clausulas et articulos eatenus, quatenus eadem rite ac legitime existunt emanata, viribusque earundem veritas suffragatur, autoritate nostra apostolico regia approbavimus, roboravimus, ratificavimus, ac perpetuo valituras benignissime confirmavimus. Tum vero propagandae eiusdem graeci ritus, cum ecclesia romano – catholica unionis, et hinc augendi cultus divini causa, memoratas concessionones in praeinserto privilegio leopoldino, contentas, ad comitatus quoque Maramarosiensis clerum et populum, eiusdem graeci ritus cum ecclesia catholica unitum clementer extendimus. Imo approbamus, roboramus, ratificamus, confirmamusque et extendimus. Harum nostrarum secreto maiori sigillo nostro, quo ut regina Hungariae utimur, impendenti communitarum, vigore et testimonio literarum mediante. Datum per manus fidelis nostri nobis sincere dilecti spectabilis ac magnifici comitis Ludovici de Batthyán, perpetui in Németh – Ujvár etc. In arce nostra regia Posoniensi die 21 mensis octobris, anno Domini 1742. Romanorum etc. Reverendissimis etc.

**Copie autenticată, A. N. U., secția A, Cancelaria aulică a Ungariei,
fond A. 57, Libri regii, vol. XXXIX, p. 273-274**

STUDIA PAEDAGOGICA

VALOAREA FORMATIVĂ A PRACTICII PEDAGOGICE

CECILIA SAS

RESUME. LA VALEUR FORMATIVE DU PRATIQUE PEDAGOGIQUE. La mission de la pratique pédagogique est de former aux étudiants l'autonomie d'action dans des contextes didactiques divers. Dans le cadre de la pratique pédagogique on établit le lien entre la théorie psycho – pédagogique et l'action didactique proprement-dite. Les étudiants découvrent la signification pratique de la théorie acquise et font une interprétation, une analyse de la pratique dans la perspective théorique qui la fonde. La formation de la compétence psycho – pédagogique des enseignants ne peut pas être réalisée que par l'interiorisation des modèles d'action didactique.

Prin practică (praxis) se desemnează diverse forme de activitate socială, mijlocite cultural, de transformare a realității naturale și sociale, de construcție materială și socioculturală. Practica este o *activitate transformativă* efectivă, cu rezultate economice, tehnice, artistice, *pedagogice*, etc.¹

Formarea competenței psihopedagogice, ca structură complexă și multidimensională a personalității cadrului didactic, presupune, pe lângă asimilarea teoriei științifice referitoare la obiectul de specialitate și la activitatea didactică, și formarea capacității de a opera cu aceste cunoștințe, de a le asigura un anumit nivel de funcționalitate, atât în planul restrâns al vehiculării conținuturilor învățării, cât și în cel mai larg al interconectării și interacțiunii sociale cu elevul și grupul de elevi.²

R. Gherghinescu³ apreciază că putem identifica existența unui model bimodal al competenței didactice care cuprinde:

- informații de specialitate și psihopedagogice, cunoștințe despre aspectele tehnice, sociale și umane ale profesiei didactice
- capacitatea de a opera cu aceste cunoștințe, de a le asigura un anumit nivel de funcționalitate, de a opera practic cu ele, atât în planul restrâns al vehiculării conținuturilor învățării, cât și în cel mai larg al interconectării și interacțiunii sociale cu elevul și grupul de elevi

¹ Popescu-Neveanu, P., *Dicționar de psihologie*, București, 1978, p. 342

² Mitrofan, N., *Aptitudinea pedagogică*, București, 1988

³ Gherghinescu, R., *Conceptul de competență didactică*, în Marcus, S., *Competența didactică*, București, 1999, p. 11-12

Asimilarea teoriei de specialitate și a celei psihopedagogice este o condiție absolut necesară pentru obținerea performanței în activitatea didactică. Ea nu este însă și suficientă

În formarea inițială a cadrelor didactice trebuie realizat un echilibru optim între componenta teoretică și cea practică. Alternarea accentului când pe teorie, când pe practică, în procesul formării cadrelor didactice poate avea efecte negative. A subordona teoria practicii sau a face din practică numai o aplicație simplistă a unei teorii insuficient înțeleasă și asimilată este la fel de greșit și de periculos pentru formarea viitoarelor cadre didactice.⁴

Ridicată la nivel de principiu, aplicarea teoriei în practică dobândește semnificații deosebite din perspectiva formării inițiale (și a celei continue, deopotrivă) a institutorilor, a cadrelor didactice, în general. Competența și performanța în activitatea didactică depind în cel mai înalt grad de modul de organizare a activității de învățare a profesiei, a modului în care este organizat acest parcurs de învățare în cadrul programului de formare inițială.

Analiza personalității cadrului didactic, a competenței sale profesionale, evidențiază, dincolo de pregătirea sa științifică, teoretică, de strictă specialitate, necesitatea investirii conceptului de competență profesională cu sensul de aptitudine, măiestrie, talent psihopedagogic. Nu este vorba despre "haruri", dimensiuni tainice și mute ale unei individualități didactice irepetabile ci de un ansamblu de caracteristici susceptibile de a fi nu numai analizate obiectiv ci și dobândite, dezvoltate, perfecționate în procesul activ al formării profesionale.

Numeroase studii experimentale referitoare la competența în activitatea didactică (Gonobolin, Pavelcu, Neveanu., Golu, Ionescu, Radu, Mitrofan, S. Marcus, A. Dragu, etc.) relevă faptul că aceasta este o construcție deosebit de complexă, multifactorială, o formațiune psihosociopedagogică situată la intersecția pregătirii științifice și de specialitate, cu cea a capacității de a rezolva problemele epistemice, dar și pe cele de natură interpersonală și socioafectivă pe care le presupune activitatea cu elevii. Corelarea rezultatelor la testele psihologice cu rezultatele obținute la probele speciale (capacitatea de a identifica și rezolva situații educative, de exemplu) a evidențiat faptul că diferitele calități ale atenției, inteligenței, limbajului, etc., oricât de înalt dezvoltați ar fi, nu se identifică cu aptitudinea pedagogică, cu performanța și competența în activitatea didactică.

Factorii psihologici generali și trăsăturile de personalitate nu condiționează direct și univoc competența și eficiența didactică. Ceea ce este semnificativ este dat de modul în care sunt puse în funcțiune aceste structuri, modul în care se specializează, se combină, se "vocaționalizează" dând naștere factorilor funcționali, psihopedagogici și relaționali, psihosociali ai competenței didactice.

Componentele structurale ale competenței pentru activitatea didactică nu sunt nici înnăscute, dar nici nu răsar spontan, din rutină și experiență. Ele se dobândesc printr-o îmbinare eficientă a culturii psihopedagogice cu practica școlară, pedagogică, nemijlocită. Formarea competenței pentru activitatea didactică este puternic dependentă de modul de organizare și desfășurare a practicii pedagogice, de măsura implicării individuale, responsabile a studenților în procesul învățării profesiei.⁵

⁴ Salade, D., *Școala în centrul acțiunilor sociale*, în *Învățământul primar*, nr. 1- 2, 1999, p. 2

⁵ Mitrofan, N., op. cit.

Arta pedagogică ca și capacitate de a te pune la dispoziția elevilor, de a le înțelege universul, de a le sesiza și dezvolta interesele de cunoaștere, se fundamentează, în mare măsură – afirmă M.A. Bloch - pe un dar pe care candidații la rolul de cadru didactic îl au sau nu. O bună formare poate ajuta acest dar să se dezvolte, dacă el există. Acolo unde, din păcate, nu există, procesul de formare (inițială, îndeosebi) poate "să atenueze catastrofa pricinuită de lipsa sa și, îndrăznim să spunem, să-i facă mai puțin nocivi, mai puțin inadaptați pe tinerii angajați, dintr-o eroare, într-o profesie pentru care nu erau făcuți."⁶ Din acest punct de vedere, practica pedagogică are un rol esențial. Ea este cadrul în care i se oferă studentului, viitor cadru didactic, modele de acțiune didactică și în care se realizează procesul interiorizării acestora.

Mecanismul interiorizării este unul fundamental în teoria psihologică și are profunde implicații pedagogice, de natură formativă. Definit ca și cale prin care se constituie operațiile și actele intelectuale, prin asimilarea acțiunilor externe (P. Janet, Galperin, J. Dewey, J. Piaget), interiorizarea conduce la constituirea de modele acționale mentale, care vor deveni modele anticipative de acțiune, exteriorizate în comportament. Ele dobândesc astfel, un important rol reglator al activității.

În cadrul practicii pedagogice se realizează transferul informațiilor asimilate în orele de teorie psihopedagogică, de metodică, de specialitate, aplicarea lor în conceperea, realizarea și/sau ameliorarea acțiunilor didactice. Practica pedagogică permite decelarea dificultăților întâmpinate de studenți, permite corectări, reglări/autoreglări rapide, "din mers", intervenții ameliorative prompte în ceea ce privește formarea capacității de a lucra cu elevii și "asupra" elevilor.

Formarea cadrelor didactice, a personalității profesionale a acestora presupune:⁷

- Cunoștințe ample, validate științific despre predare și învățare
- Un bogat repertoriu de activități practice
- O personalitate autonomă și responsabilă, capabilă să-și asume un rol dat

Se vorbește din ce în ce mai mult în ultimii ani despre "profesionalizarea" cadrelor didactice, despre profesionalizarea activității de cadru didactic.⁸ Profesionalizarea presupune conturarea, descrierea identității profesionale, ceea ce, în opinia lui E. Păun implică un efort de a construi profesia ca obiect teoretic, opusă meseriei, ca obiect al practicii cotidiene. Profesia presupune un set de cunoștințe și competențe descrise și structurate într-un model profesional care se asimilează pe baze științifice.⁹

Profesiunea este o formă de activitate umană, pusă la dispoziția persoanei de către societate, în vederea satisfacerii necesităților acesteia și valorificării aptitudinilor pe care le posedă; ea reprezintă un ansamblu de solicitări în care

⁶ Bloch, M. A., *La formation des enseignants*, în *Revue Francaise de pedagogie*, nr. 3, 1968, p. 9-17

⁷ Green Paper (2000), Internet, <http://tntee.umu>

⁸ Bourdoncle, R., *La professionnalisation des enseignants*, în *European Journal of Teacher Education*, 1994, nr. 17, p. 13-23

⁹ Păun, E., *Profesionalizarea activității didactice*, în Gliga, L., *Standarde profesionale pentru profesia didactică*, București, 2002, *passim*

persoana trebuie să se integreze ca totalitate.¹⁰ Formarea profesională urmărește modelarea personalității în scopul creării/activării caracteristicilor de personalitate și a modului de conduită solicitate de o anumită activitate profesională.¹¹ Este vorba, prin urmare, nu numai despre formarea/consolidarea unor deprinderi specifice, de asimilarea unui ansamblu de informații referitoare la domeniul de activitate respectiv, ci și de structurarea acelor caracteristici de personalitate care sunt reclamate de practicarea acelei profesii.

Modificările de conduită realizate prin procesul de formare profesională trebuie să aibă un caracter relativ stabil și să se manifeste nu numai sub forma unor variații cantitative (creșterea vitezei/ritmului de execuție, reducerea numărului de erori, a efortului, etc.), ci și sub forma variațiilor calitative. H. Pieron apreciază că se poate vorbi despre o plasticitate profesională atunci când transferul se manifestă în gradul cel mai înalt, atât în ceea ce privește ansamblul cunoștințelor profesionale, cât și a modalităților de acțiune.¹²

Practica pedagogică are rolul de a forma și dezvolta deprinderi specifice activității didactice, de a "provoca" structurarea întregii personalități a studentului în conformitate cu "tiparul" acestei activități.

Referindu-se la cele două etape ale formării profesionale a cadrului didactic – învățarea profesiei și exersarea ei – N. Mitrofan apreciază că practica pedagogică oferă studenților atât modele de acțiune educativă cât și cadrul optim de valorificare a teoriei psihopedagogice în conceperea și realizarea activității didactice.¹³

Experimente psihopedagogice au demonstrat faptul că formarea capacităților implicate în realizarea activității didactice se poate realiza cel mai bine în cadrul practicii pedagogice, printr-o concepere și structurare coerentă a acesteia. (S. Marcus și colab., 1999, N. Mitrofan, 1988)

N. Mitrofan, referindu-se la perioada formării inițiale a cadrelor didactice, la procesul învățării profesiei, apreciază că există o distanță evidentă, "un hiatus între latura teoretică și cea practică în învățarea acestei profesii" și că "un prim mijloc de depășire a acestei dificultăți îl constituie extinderea numărului de ore afectat practicii pedagogice."¹⁴ Mai mult decât atât, este semnalată o prăpastie între metodele utilizate în cadrul formării inițiale a viitoarelor cadre didactice și metodele pe care aceștia va trebuie să le utilizeze în calitate de cadre didactice în munca cu elevii. "Putem afirma –spune A. de Peretti – că este vorba despre roluri separate sau chiar reciproc ostile."¹⁵

E. Georgescu¹⁶ remarcă o îngustime nepermisă a sferei competenței pedagogice pentru învățământul primar (redușă la aspectele legate de proiectarea și desfășurarea activității cu elevii) ca o consecință a slabei preocupări pentru

¹⁰ Pufan, P., *Psihologia muncii*, București, 1978, p. 40

¹¹ Holban, I., *Formarea profesională*, în *Probleme de psihologia muncii*, București, 1970

¹² Pieron, H., *La formation educative*, în *Traite de Psychologie applique*, IV, PUF, 1955, p. 933-934

¹³ Mitrofan, N., *op. cit.*

¹⁴ *Ibidem*, p. 175

¹⁵ De Peretti, A., *Educația în schimbare*, Iași, 1996, p. 96

¹⁶ Georgescu, E., *Pregătirea pedagogică practică a cadrelor didactice pentru învățământul primar*, în *Învățământul primar*, 2000, nr. 1, p. 98 și nr. 2-3, p. 123

definirea și ierarhizarea acestor competențe, pe de o parte, pentru elaborarea unui program de pregătire practică structurat pe ansamblul componentelor activității pedagogice, eșalonate pe ani de studii, prin corelarea conținuturilor științifico-metodologice, practic-acționale și psihosociale, pe de altă parte.

Principalul obiect al activității de învățare a profesiei de cadru didactic îl reprezintă modelele de acțiune instructiv-educativă, care, interiorizate, devin moduri generalizate de acțiune pedagogică. Astfel, acțiunile externe cu obiectul activității pedagogice devin acțiuni interne, structurate în ansambluri de natură psihică.

Componenta practică a formării competenței psihopedagogice devine, în contextul programului de formare inițială, una fundamentală, aceasta având o dublă semnificație:

- pe de o parte, ea este fiind cadrul, contextul în care i se oferă studentului modelele de acțiune didactică;
- pe de altă parte, practica pedagogică este și mijlocul principal prin care are loc procesul de interiorizare a acțiunilor didactice externe, prezentate lui ca modele.

Formarea "personalității pedagogice"¹⁷ a viitorului cadru didactic se poate realiza numai **în și prin** activitatea efectivă de exersare a activității didactice, prin valorificarea și aplicarea informațiilor de natură teoretică asimilate, prin parcurgerea progresivă a diferitelor niveluri și etape care vor asigura interiorizarea "formulelor" de acțiune specifice domeniului didactic. De altfel specializarea diferitelor forme de acțiune umană, a aptitudinilor specifice acestora, s-a realizat în strânsă relație cu activitatea umană.

În același timp, practica pedagogică este cadrul în care studentul asimilează acele elemente care vor constitui temelia identității sale profesionale și care se poate dobândi numai prin identificări sistematice, coerente și consistente cu modele profesionale.

Practica pedagogică are menirea de a forma și dezvolta autonomia acțională în context didactic, asigurând deplasarea accentului de la achiziții de informație, spre formarea și dezvoltarea de capacități, pe instrumentare practică.

Prin urmare "creșterea ponderii și rolului formativ al practicii pedagogice devine o necesitate."¹⁸

Practica pedagogică are încă un statut ingrat în cadrul sistemului de formare inițială a cadrelor didactice. Componenta practică, de aplicație la clasă, este excedată de concepte și principii generale, formația teoretică face puțin loc acestei componente. Disjunția între pregătirea academică de specialitate și orientarea formării spre specificul activității didactice nu poate fi depășită decât prin integrare și complementaritate.¹⁹

¹⁷ Popescu-Neveanu, P., Crețu, T., *Personalitatea pedagogică și aptitudinile didactice*, în *Revista de pedagogie*, 1982, nr. 9

¹⁸ Chiș, V., *Activitatea profesorului între curriculum și evaluare*, Editura Presa Universitară Clujeană, 2001, p. 239-241

¹⁹ *Ibidem*, p. 233

În ansamblul conținuturilor destinate formării viitoarelor cadre didactice, formarea prin activități de practică pedagogică trebuie să se constituie într-o dimensiune centrală a întregului program formativ. Prin și în cadrul practicii pedagogice sunt antrenate toate conținuturile de natură teoretică (de specialitate, psihopedagogice, metodice) precum și toate structurile psihologice de personalitate ale studentului – viitor cadru didactic. Activitatea practică, de exersare, permite identificarea cerințelor specifice fiecărui moment al actului didactic, dar și a capacităților interne, individuale ale fiecărui student-practicant. Acolo se validează –sau nu – ceea ce în mod obișnuit considerăm a fi aptitudine pentru o anumită activitate. Studentul poate aprecia gradul de concordanță sau discordanță între cerințele profesiei și disponibilitățile sale individuale.

Este știut faptul că activitatea umană implică un ansamblu de procese și funcții psihice, fiind în același timp expresia directă a particularităților psihice ale individului, a aspirațiilor sale, a aptitudinilor și atitudinilor pe care le are, a trăsăturilor de temperament și caracter. Activitatea, în general și cea de practică pedagogică în egală măsură, este o manifestare a întregii personalități, care, pe de o parte, poate fi cunoscută, iar pe de altă parte, se dezvoltă, se structurează în strânsă legătură cu specificul activității în care este implicat.

Relația activitate – dezvoltare a personalității a fost abordată din perspectiva unor forme concrete ale activității umane: relația joc-dezvoltare, relația învățare-dezvoltare, etc. Se accentuează astfel ideea că pe parcursul evoluției ontogenetice aceste forme de activitate dobândesc note specifice și au un rol formativ deosebit.

În cadrul și prin intermediul activității, omul operează modificări nu numai asupra mediului extern ci și asupra lui însuși. Este vorba despre asimilarea, ca experiență, a rezultatelor pozitive sau negative ale tuturor acțiunilor anterioare, ceea ce contribuie la perfecționarea continuă a relațiilor cu mediul dar și despre procesul de învățare pe care omul îl poate parcurge numai activ, conștient și voluntar. (Zörgő, Neveanu, Piaget)

Dezvoltarea personalității profesionale a viitoarelor cadre didactice se realizează numai în și prin activitatea efectivă de exersare a actului educațional, prin valorificarea și aplicarea informațiilor de natură teoretică asimilate, prin parcurgerea progresivă a diferitelor etape și faze care vor asigura interiorizarea formulelor de acțiune specifice domeniului didactic. De altfel, specializarea diferitelor forme de acțiune umană, a aptitudinilor specifice acestora s-a realizat în strânsă relație cu activitatea, cu diversificarea social – istorică a acesteia. Iar pentru ca aptitudinile să se formeze și să se dezvolte este necesară o activitate intensă și structurată progresiv, de însușire a cunoștințelor, deprinderilor și priceperilor adecvate.²⁰

Aptitudinile și capacitățile "încorporate" în diferite forme de activitate umană, deci și aptitudinile didactice, nu sunt proiectate direct în individ, formarea lor presupune acțiune individuală, efort personal de decodificare și încorporare, de asimilare activă. "Omul nu este un produs direct al socialului. Omul este un teren inițial, un sumum de condiții interne, la început de natură biologică, iar drama devenirii lui ca ființă socială rezidă în prelucrarea, transformare acestor premise sub acțiunea penetrantă a laboratoarelor sociale."²¹

²⁰ Roșca, Al., Zörgő, B., *Aptitudinile*, București, 1972

²¹ Golu, P., *op. cit.*, p. 79

VALOAREA FORMATIVĂ A PRACTICII PEDAGOGICE

În acest context, practica pedagogică asigură prelucrarea și transformarea experiențelor acționale, "laboratorul social" fiind clasa de elevi, clasa de practică sau, într-un context mai larg, Școala de aplicație.

Din acest punct de vedere, practica pedagogică are un rol esențial. Ea este cadrul în care i se oferă studentului, viitor cadru didactic, modele de acțiune didactică și în care se realizează procesul interiorizării acestora. Mecanismul interiorizării este unul fundamental în teoria psihologică și are profunde implicații pedagogice, de natură formativă. Definit ca și cale prin care se constituie operațiile și actele intelectuale, prin asimilarea acțiunilor externe (P. Janet, Galperin, J. Dewey, J. Piaget), interiorizarea conduce la constituirea de modele acționale mentale, care vor deveni modele anticipative de acțiune, exteriorizate în comportament. Ele dobândesc astfel, un important rol reglator al activității.

Un rol deosebit în acest context îl are profesorul formator care trebuie să creeze un mediu de învățare în care studentul să se poată valorifica, să poată exersa, să poată solicita sprijin competent. El trebuie să se transforme într-un acompaniator al studentului, punând la dispoziția acestuia întreaga sa competență.

Desfășurând activități practice studentul se modelează în conformitate cu cerințele specifice activității didactice, "absoarbe" organic sistemul de acțiuni și operații specifice activității didactice. Se formează astfel deprinderile specifice acestei activități, deprinderile fiind cele mai evidente forme ale modelărilor realizate în cursul vieții individuale, adevărate tipare comportamentale construite după un model extern, determinate fiind de sarcinile care sunt efectuate.

Astfel, principiul învățării prin acțiune, cu largă aplicabilitate în practica educațională în general, capătă o relevanță deosebită în planul formării inițiale a cadrelor didactice. Competența și performanța profesională a acestora nu sunt "haruri" sau dimensiuni tainice ale personalității, ci un ansamblu de caracteristici susceptibile de a fi nu numai analizate obiectiv ci și dobândite, dezvoltate, perfecționate în procesul activ al formării inițiale și/sau continue. Ele se structurează printr-o îmbinare eficientă a culturii științifice și psihopedagogice cu practica școlară, nemijlocită.

În cadrul practicii pedagogice se realizează fuziunea teoretic – practic/acțional, se realizează valorificarea informațiilor, investirea lor cu un anumit grad de funcționalitate, li se descoperă semnificația și valoarea practică, iar acțiunea practică este orientată, ghidată de ansamblul conceptual-teoretic asimilat și ridicată la rang de "știință".

Totodată, practica la clasă permite decelarea dificultăților întâmpinate de studenți, permite corectări, reglări/autoreglări rapide, "din mers", intervenții ameliorative propte în ceea ce privește formarea capacității de a lucra cu elevii și "asupra" elevilor.

În cadrul practicii pedagogice sunt puse în funcțiune toate structurile de personalitate ale studentului, ele se combină, se specializează, se "vocaționalizează" dând naștere factorilor funcționali-pedagogici și relaționali-psihosociali ai competenței didactice.²²

Studenții trebuie expuși "lumii reale" a activității didactice foarte devreme în perioada pregătirii lor inițiale, susține T. Barton, în cadrul unui seminar desfășurat la Sinaia, în 2001. Este posibil, afirmă același autor, să identifiți la timp studenții

²² Ferry, G., *Practica muncii în grupuri*, București, 1970

care au aptitudini pedagogice înnăscute și mai ales pe cei care nu posedă aceste aptitudini. "În cadrul multor sisteme de pregătire a profesorilor s-ar putea evita irosirea investițiilor dacă practica pedagogică ar avea loc și s-ar evalua mai devreme în ciclul de pregătire pentru cariera didactică."²³

De aceea formarea competenței pentru activitatea didactică este puternic dependentă de modul de organizare și desfășurare a practicii pedagogice, de măsura implicării individuale responsabile a studenților în procesul învățării profesiei.

Necesitatea proiectării și realizării unei componente practice coerente a programelor de formare inițială a cadrelor didactice este avută în vedere și menționată ca cerință fundamentală a pregătirii pentru profesie atât de către teoreticieni cât și de către practicieni. În ultimii ani au fost reluate din ce în ce mai insistent dezbaterile cu privire la practica studenților, la semnificația majoră a acesteia din perspectiva pregătirii pentru profesie, accentuându-se necesitatea existenței unor relații sistemice, active, partenoriale între instituțiile de formare a cadrelor didactice și școlile- beneficiari.

Cooperarea trebuie realizată nu numai în ceea ce privește practica pedagogică, deși relația pe acest palier este fundamentală din punct de vedere formativ, ci și în planul inovațiilor care se pot aduce în practica instruirii, în general, prin "difuziunea de savoir", rezultat al cercetării, care poate fi infuzat de către universități la nivelul practicilor educaționale. Din acest punct de vedere putem identifica situații în care instituțiile de formare, pe de o parte, cadrele didactice din Școala de aplicație²⁴, pe de altă parte, acționează complet independent.

Neglijarea practicii pedagogice poate conduce la preluarea prin imitație a modelelor de acțiune didactică sau la mult controversatele modele de învățare a profesiei "din experiență". Integrarea coerentă a practicii pedagogice în carul programelor de pregătire inițială a cadrelor didactice ar trebui să aibă în vedere următoarele aspecte:

- instituționalizarea parteneriatelor dintre instituțiile de formare și școlile de aplicație
- dezvoltarea unui parteneriat între instituțiile de formare și școli, puternic și benefic pentru ambele părți
- diferențierea sarcinilor specifice diferiților parteneri implicați în procesul formativ, înțelegerea și asumarea responsabilităților specifice
- pregătirea unor cadre didactice experimentate pentru statutul de mentor/profesor metodician
- pregătirea profesorilor implicați în formarea competenței psihopedagogice a viitoarelor cadre didactice

²³ Barton, T., *Reflecții cu privire la practica pedagogică în Marea Britanie*, în Gliga, L., *Standarde profesionale pentru profesia didactică*, București, 2002, p. 197

²⁴ Conceptul de Școală de aplicație (școală de perfecționare profesională) expus de Holmes Commission, în 1986, în SUA, vizează și propune un parteneriat reciproc avantajos între instituțiile educative și vizează modalitățile de integrare a practicilor educaționale cu studiile teoretice dar și cu cercetarea și inovarea în învățământ. Potrivit semnificațiilor acestui concept, instituțiile de formare a cadrelor didactice trebuie să se transforme în centre de îmbogățire a cunoștințelor dar și de difuzare a acestora, în locuri de întâlniri profesionale și schimb de experiență didactică, integrându-se astfel formarea inițială cu furnizarea de tehnologie didactică, dar și cu formarea continuă, cercetarea și inovarea în învățământ. (Eurydice, 2000, Internet, eurydice.org)

VALOAREA FORMATIVĂ A PRACTICII PEDAGOGICE

Unul dintre obiectivele activităților practice este acela de a plasa teoria și practica într – un raport de complementaritate și funcționalitate reciprocă: pe de o parte teoria servește la proiectarea/programarea și controlul situațiilor instructiv/educative, pe de altă parte, practica permite contextualizări/particularizări ale teoriei, posibilitatea reorganizării și abordării critice a teoriei.

Practica pedagogică trebuie astfel concepută și organizată încât să permită:

- valorificarea a ceea ce s-a asimilat din punct de vedere teoretic până la un moment dat, prin mobilizarea și aplicarea teoriei în situații concrete, reale
- evidențierea faptului că experiența practică - acțională dobândită poate fi analizată, explicată, interpretată și evaluată pe baze științifice, teoretice
- pe durata întregului program de formare teoria și practica trebuie să se potențeze reciproc
- formarea și dezvoltarea autonomiei acționale în context didactic, asigurând o deplasare a accentului de la achiziții de cunoaștere, spre formarea și dezvoltarea de competențe, pe instrumentare practică
- valorificarea rezultatelor cercetării științifice în conceperea și realizarea practicii educaționale

Conceperea și realizarea sistemică a practicii pedagogice poate conduce la crearea unei punți de legătură între formarea inițială și formarea continuă, contribuind astfel la perfecționarea tuturor subsistemelor implicate în pregătirea cadrelor didactice.

RECENZII

Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Gh. I. Șerban, control științific de Lucia Wald, ed. Humanitas, București, 2004.

Recent, editura Humanitas a publicat versiunea bilingvă a tratatului *De libero arbitrio* al Sfântului Augustin, în traducerea lui Gh. I. Șerban. Apariția este un bun prilej de jubilație intelectuală a cititorilor lui Augustin, de meditație asupra valorii acestei ediții, de reflexie asupra receptivității în raport cu augustinismul în cultura română, dar este și locul potrivit al unor remarci despre nivelul de competență al celor care abordează literatura filosofică latină în traduceri românești și a circumstanțelor în care aceste traduceri apar.

Cu acest volum, avem înaintea ochilor, fără îndoială, rodul unei munci de o acribie filologică redutabilă, cu o sonoritate în limba română demnă de cele mai riguroase idealuri de claritate conceptuală, corectitudine gramaticală, proporție estetică, atenție asupra sensului și profesionalitate a traducerilor. Gh. Șerban, traducător și al *Confesiunilor* în limba română, a dat o traducere a dialogului augustinian care face parte dintre cele mai performante traduceri din Augustin dintre câte avem.

Există câteva circumstanțe în care această traducere apare, poate la fel de importante ca și traducerea însăși. În primul rând, volumul urmează ediției bilingve din *De doctrina christiana*, publicată anul trecut în aceeași colecție în traducerea lui M. Ciucă și care, în ciuda unor rezerve conceptuale pe

care le-am formulat la apariția volumului, pare să sugereze intenția editurii de a publica cele mai importante texte ale Sfântului Augustin în colecția "Paradigme". Probabil că, dacă acest lucru se va petrece, ar fi excelentă abordarea textelor augustinene majore, cum este importantul tratat *De trinitate* sau, pe de altă parte, esențialul *De civitate Dei*. Înșir aceste titluri deoarece apariția de față se produce într-o circumstanță și mai determinată.

Practic, în ultimii paisprezece ani, Sf. Augustin a fost "vizitat" de mai mulți traducători și mai multe edituri, iar constatatarea statistică aduce cu sine cel puțin o îngrijorare profesională. Cu ani în urmă, Editura de Vest din Timișoara debuta cu o versiune absolut discutabilă și amuzantă a *Solilocviilor*, în traducerea lui Dan Negrescu. Mai recent, editura Dacia din Cluj a publicat și ea o serie de șase volume ale *Operei omnia* augustinene, proiect început dar fatalmente suspendat prin dispariția prematură a regretatului nostru coleg Vasile Sav. Editura Polirom a publicat și ea câteva volume din Sf. Augustin, volume de o ținută foarte serioasă profesională. Alte edituri mai mărunte au început și ele. Editura Științifică s-a lansat într-un prim volum din *De civitate Dei*, cu o traducere obscură și cu un aparat critic mult sub nivelul inocenței, după care nu a mai urmat nimic. Lista este mai lungă, iar editura Anastasia pregătește acum traducerea micului tratat *De natura boni*. O asemenea dezordine accidentală în reluarea operei augustinene poate avea, pe lângă aerul ei pestriț și simpatic,

RECENZII

consecințe culturale previzibile: fie vom lăsa totul deoparte și vom înființa o comisie de retraducere a întregului *corpus*, fie vom petici prin traduceri repetate, ceea ce avem deja. În prima variantă, timpul dilatat al proiectelor autohtone va face, probabil, ca împlinirea ei să ne depășească cu mult moartea, iar în cealaltă variantă, vom avea întotdeauna un *corpus* augustinian incomplet și neconcordant. De ce este foarte important acest aspect și de ce folosesc tocmai această ocazie ca să o afirm? Pentru că tocmai consecințele ei afectează deplin calitatea apariției dialogului *De libero arbitrio*.

În primul rând, traducând fără discernământ și plan, traducătorii nu vor avea opinii unitare asupra textelor, iar acest lucru poate fi simțit la nivelul diferenței dintre versiuni. În al doilea rând, caracterul nesistematic al preocupărilor augustinene de la noi a dat naștere unei stări paradoxale. Nici unul dintre traducătorii lui Augustin în limba română nu are vreo intervenție exegetică prealabilă, în care să dovedească cunoașterea unor aspecte mai subtile și mai relevante filosofic ale augustinismului, pentru a trece *ulterior* la opera de traducere. Pe de altă parte, nici unul dintre cei care au scris despre Sfântul Augustin¹ în limba română nu a produs traduceri. Desigur, ar fi dezirabil ca aceste două preocupări să se însoțească reciproc.

¹ Deocamdată singurele referințe care merită să fie luate în considerare în anii din urmă sunt lucrările lui Anton Adămuț de la Universitatea din Iași (*Filosofia Sfântului Augustin*, ed. Polirom, Iași, 2002) și ale lui Alin Tat de la Universitatea din Cluj (*Sfântul Augustin și filosofia*, ed. Viața creștină, Cluj, 2003).

Dar teza pe care vreau să o argumentez este faptul că disocierea lor are consecințe absolut stânjenitoare în traducerea și îngrijirea textelor augustinene.

Acest efect nu este doar relativ la traducerile din Sfântul Augustin. Încă în acest caz există o mai mare permisivitate din cauza limbajului retoric al textelor augustinene, foarte accesibile filosofic, dar nota generală a traducerilor din greacă și latină în limba română revine la texte în care neînțelegerile surselor provin din necunoașterea sensului lor istoric. Faptul că nu avem filosofi buni cunoscători ai limbilor clasice și nici clasiști versați în problemele istoriei filosofiei provine dintr-o regretabilă atitudine a strategilor învățământului românesc, pentru care limbile clasice sunt în declin instituțional pretutindeni în țară, secțiile de specialitate nu pot produce specialiști deoarece ele nu sunt cuplate în programele de studiu cu filosofia, istoria sau teologia, iar dacă reușești să entuziasmezi vreun student să urmeze limbile clasice ca a doua specialitate, el va trebui să plătească taxe exorbitante și, cel mai adesea, să renunțe. O asemenea situație este precedentul sigur al unui viitor în care vom avea, ca și azi, clasiști adesea buni care fie traduc texte filosofice în jargonul poetului Mumuleanu, de acum două secole, fie că le traduc fără să le înțeleagă. Impactul unei asemenea situații are câteva efecte regretabile și asupra versiunii din *De libero arbitrio*.

Claritatea și frumusețea traducerii este umbrată de o serie de remarci șocante pe care le întâlnim în studiul introductiv al volumului. În *Nota asupra traducerii*, traducătorul

RECENZII

afirmă că versiunea sa este prima în limba română. Afirmatia este falsă, regretatul Vasile Sav a publicat deja o versiune la Editura Dacia, tot bilingvă, cu doi ani în urmă. Este adevărat că editura Dacia se află într-un declin de profesionalitate continuu, iar față de traducerea lui Vasile Sav ne putem exprima multe rezerve; dar ea este anterioară celei de la Humanitas. În aceeași notă a traducătorului, întâlnim o afirmație care ne trezește amintiri foarte neplăcute legate de o serie de referințe ale exegezei ortodoxe românești, intens confesionalizate și ideologizate, față de augustinism: "Ca și în cazul altor traduceri din Sf. Augustin, problemele teologice controversate dintre tradiția teologică apuseană și cea răsăriteană au fost analizate și rezolvate în concordanță cu gândirea teologică a perioadei patristice comune (...)". Cum adică "rezolvate"? Sonoritatea inchizitorială a verbului este foarte departe de standardul academic al unor studii augustinene onorabile. Remarca se confirmă când, în paginile următoare, întâlnim afirmații asemănătoare: "abia în partea ultimă a vieții și a creației sale, Augustin va comite cele trei mari greșeli ale concepției sale teologice: despre grație și har, despre purcederea Sf. Duh și de la Fiul și cea despre predestinație." (p.22) Aerul de "greșeală" pe care Sf. Augustin ar trebui să o ispășească, eventual, odată intrat în cultura română, nu poate însoți sub nici o formă o lucrare de ținută științifică acceptabilă, așa cum probabil își propune să își editeze volumele prestigioasa colecție "Paradigme". Numele ei este numele construcțiilor posibile de idei, în care judecătorul

îngust, neavizat, necunoscător și indispus să discute ideile într-o istorie indiferentă la criteriul amendamentelor locale nu are loc. Vocabularul frazei, de la "greșeală" la etern stridentul și indezirabilul cuvânt "a purcede", nu poate avea nimic comun cu studiile augustinene. Un asemenea gen de abordare este dublat de o dizertație introductivă în care periplul dezordonat prin istoria filosofiei nu poate întemeia nici o exegeză cu sens a textului. De pildă, autorul afirmă (p.13) că înainte de Sf. Augustin, "libertatea se întemeiază deci pe necesitatea înțeleasă", făcând aluzie la un *topos* filosofic care ține de o cu totul altă familie de idei. Totuși, autorul este convins de oportunitatea observației și continuă informându-ne că "sistemele filosofiei antice" cochetau cu fata-lismul: generalizarea stoicismului la nivelul întregii antichități e un abuz iar "sistematizarea" întregii filosofii antice este unul și mai mare. De fapt, într-o lume științifică în care se fac referințe la pasaje, la fragmente, poate chiar la școli și influențe, aceste afirmații sunt generale și inexacte. Mai mult, aflăm cu stupeoare pe aceeași pagină "Toate culturile vechi sunt dualiste". Care este baza acestei informații incredibile? Aflăm din rândul următor: "Ele explică nașterea universului prin confruntarea a două principii antagonice: binele și răul". În afara faptului că afirmația rămâne științific suspendată, deliciul termenului "antagonice" trebuie lăsat în seama exegeților limbii de lemn a deceniilor trecute. Pe pagina următoare, aflăm o trecere în revistă a filosofiei antice (Platon, stoici, epicurei, sceptici și materialişti). O taxonomie, fără îndoială,

RECENZII

revoluționară. Absența lui Aristotel, tratarea superficială a celor amintiți ascunde în realitate faptul că autorul studiului nu și-a pus niciodată problema dacă libertatea arbitriului era într-adevăr o *problemă* pentru filosofia antică. Dintre gânditorii materialişti (sic!), lui Heraclit îi sunt atribuite diverse idei dualiste din care să conchidem, probabil, preocuparea Obscurului pentru liberul arbitru. Desigur, nimic mai fals decât aceste afirmații. Citind mai departe, ne sporim deprimarea prin lectura altei propoziții (p. 18): "Augustin pare să fi fost influențat și de doctrina referitoare la suflet expusă în Eneada (sic!)." Mai întâi, nu "pare", ci sigur că Sfântul Augustin este unul dintre produsele principale în tradiția latină ale neoplatonismului grec și că acesta din urmă a supraviețuit și prin *corpus*-ul augustinian în Evul Mediu. Apoi, Plotin nu are nici o lucrare numită Eneada, iar Eneada I nu are, cum stă scris cu un rând mai sus, "cartea a VIII-a" ci *Enneadele* lui Plotin sunt o colecție de tratate separate. La pagina următoare, suntem lămurii bibliografic: Ni se spune în nota 29 că "sursa principală a paginilor următoare" este lucrarea din 1937 a lui C.C.Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin, studiu de filosofie morală*. Desigur, o autoritate de referință în augustinismul contemporan, soluție optimă pentru o compilație a anului 2004. Fără să insistăm, nu putem să ne abținem de la citarea unei alte enormități, în care "Filosofia antică identifica răul cu materia" (p. 28). O generalizare stupefiantă care nu mai cere comentarii.

Este adevărat, există în studiu o sumară și echilibrată prezentare a problemei liberului arbitru la apologeți

și Părinți. În schimb lipsesc din studiul introductiv legăturile necesare cu discuțiile similare despre liberul arbitru din contextul filosofiei antichității târzii, pasajele despre Plotin, Proclus, Nemesius, sau cât de cât o clarificare a moștenirii medievale a tratatului augustinian (Anselm, Hugo din Saint Victor, Bonaventura). În schimb, este citat frecvent pasajul din *Isaia*, 7,9, *nisi credideritis, non intellegetis*, fără să aflăm că el este istoria unei neînțelegeri, avem pasaje din *Hamlet* care deslușesc sensul tratatului (nu mai departe de alternativa "a fi sau a nu fi"), precum și o serie de observații total nelalocul lor: un Augustin cu viziuni ecologice (p. 37), Plotin, "un pesimist individual" (p. 41) și o viziune imprudent triumfalistă în care creștinismul devine depășirea fatală a neoplatonismului. Un asemenea discurs rudimentar din punct de vedere istoric culminează cu o afirmație incredibilă: "Din substanța gândirii lui Augustin s-au hrănit multe spirite europene. Unele dintre acestea, precum Anselm, Toma d'Aquino, N. Berdiaev, S. Bulgakov și alții au dat problemei răului soluții și explicații corecte. Altele însă, precum Leibniz, Schopenhauer, Jansenius, E. von Hartmann și protestanții în general au oferit soluții greșite". Suntem edificați. Nu mai există nimic neclar în problema răului, iar continentele total diferite ale istoriei filosofiei sunt definitiv și triumfal unificate sub numele generos de "europene".

Bibliografia acestei lucrări este defectuoasă. Ea nu conține lucrările de referință în domeniul studiilor augustiniene, singurele care pot da seamă de sensul acestui tratat, dar presară titluri irelevante în cazul de

RECENZII

față, de pe la începutul secolului XX în cel mai bun caz și fără referință la acest tratat. O notă frapantă o oferă citarea lui Henri I. Marrou cu celebra *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, un text celebru a cărui urmă nu o regăsim în construcția studiului, care se rezumă la o istorie a filosofiei citită, în cel mai bun caz, în *Prelegerile de istoria filosofiei* a lui Hegel, lucrare care nu mai poate avea azi nici o relevanță informațională în studiile antice și medievale.

Am enumerat toate acestea dintr-o sinceră dragoste de profesionalitate a gestului cultural al editării uneia dintre cele mai importante texte ale Sfântului Augustin. De neștiință nu este vinovat traducătorul, ci vina o poartă un sistem al studierii, cercetării și editării textelor vechi: este dezirabil și adesea necesar ca traducătorul să înțeleagă ceea ce traduce (deși reușita traducerii este, în acest caz fericit al traducerii lui Gh. I. Șerban, independentă de nivelul studiului). Dar redactorii de carte? Dar "controlul științific"? Sau, poate că acea minimă formație filosofică sobră pe care structurile noastre de învățământ universitar ar trebui să o ofere măcar celor formați în alte generații, aici lipsesc.

ALEXANDER BAUMGARTEN

Plotin în diadă nedefinită

Editurile "Humanitas" și "IRI" au publicat în anul 2003 două versiuni separate ale unor tratate plotiniene, anunțând fiecare o traducere completă a întregii opere a lui Plotin în câte trei volume. Versiunea de la Humanitas este semnată de Andrei Cornea, nu este

bilingvă, are comentarii masive și ordonează tratatele după o serie pe care Porfir, discipolul lui Plotin, a presupus-o ca fiind cronologică. Versiunea de la IRI este semnată de Liliana Peculea, Gabriel Chindea, Vasile Rus și de subsemnatul, este o versiune bilingvă, cu comentarii restrânse, lăsând pentru ultimul volum partea de aparat critic, care ordonează tratatele lui Plotin în formula, clasică tot după Porfir, a *Enneadelor*, și publică în primul volum primele două *Enneade*. Este, fără îndoială, un eveniment fără precedent în cultura română: două versiuni, din două centre universitare diferite, poate chiar din tradiții de traducere diferite, lucrează la versiuni în limba română ale unui autor care a fost absolut lacunar prezent la noi. Cu atât mai fericită ar trebui să fie posibilitatea unei comparații între cele două versiuni cu cât spațiul filosofiei românești era complet lipsit de rezultatele unui asemenea efort. Totuși, nici receptarea intenției de lucru, anunțată cu timp înainte, nici receptarea apariției volumelor nu a fost pe măsura eforturilor, iar aceasta într-un climat cultural în care ne-am obișnuit să traducem autorii vechi sau să scriem cărți despre ei fără ca nimeni să nu aibă o obiecție, o întâmpinare, ceva de zis, de laudat sau de blamat.

Din aceste motive, cel mai important lucru pe care cred că pot să îl fac recenzând varianta lui Andrei Cornea este să discut în prealabil și să întemeiez în mod necesar *criteriile* după care ne judecăm încercările. Cred că tocmai asupra acestui punct suntem foarte precari, iar foarte puținele întâmpinări pe care le-am avut au dovedit aceste lucruri, fie că ele au

RECENZII

fost scrise, fie că ele au fost orale. De exemplu, am întâlnit numeroși amici care, aflând că la Cluj am organizat un întreg masterat dedicat antichității târzii pentru a putea traduce Plotin, au gândit acest proiect în inevitabilă concurență cu apariția de la Humanitas; era un fel de zâmbet subînțeles, complice, de mărunță coțâială academică, din care rezulta, în îngusta lor percepție, că marele obiectiv al nostru și al "concurenței" ar fi unul de categoria turnirului. Pe urmă, am întâlnit opțiuni la fel de radicale, pentru care comparația se punea în termenii unei dihotomii definitive (bun-rău, corect-greșit, "știe dom'le" – "habar n-are"). Au mai fost și diverse gogorițe ("nu se vor vinde", "piața nu poate înghiți" etc.). S-a și scris că versiunea noastră este proastă pentru că nu are destule note de subsol, sau pentru că am urmat o ordine porfiriană și nu alta (paradoxal, stabilită de același), sau că se va adresa unui cerc restrâns pentru că este bilingvă etc. Frecvența acestor intervenții, mai ales orale, a fost uneori stupefiantă și este cel mai important motiv care m-a convins de utilitatea acestei discuții asupra criteriilor urmate în traduceri din Plotin. Aș putea să invoc un număr de asemenea criterii: 1) pluralitatea traducerilor; 2) corectitudinea traducerii; 3) problema gafelor; 4) ordinea de editare a operei plotiniene; 5) stilul și lexicul celor două versiuni; 6) publicul celor două versiuni; 7) miza lor intelectuală. Voi lua pe rând fiecare dintre aceste criterii, chiar dacă unele sunt foarte generale și se aplică oricărei traduceri dintr-un text clasic, iar discuția acestor criterii poate fi doar una de principiu, iar altele sunt mai aplicate celor două

cărți și vor duce la observații de amănunt.

Nu este greu de observat că în marile limbi "culturale" traducerile sunt numeroase și apropiate temporal: Faggin și Cassaglia în italiană, Armstrong și MacKenna în engleză, Brehier și Hadot în franceză. Isteria dublării, prin urmare, ne privește doar pe noi, iar apariția a două traduceri pe piață nu trebuie să fie semnul unui meci care își cere arbitri, ci a două eforturi culturale absolut deosebite, a două travalii pe același text care pot câștiga mai mult consultându-se decât galopând spre o linie de sosire imaginară. Este normal și firesc să avem două traduceri, chiar și din Plotin, deoarece diferența lor poate fi tocmai spațiul unei reflecții pe care soclul unei traduceri unice nu o poate îngădui. Sunt încă numeroase neclaritățile pe care le avem cu noi înșine în istoria filosofiei; să nu le ignorăm părtinind o traducere sau alta. Pluralitatea unor traduceri nu este, așadar, semnul unei erudiții care nu mai are ce face, ci un prim semn al conștiinței intelectuale critice.

În al doilea rând, criteriul corectitudinii traducerii. Deși este invocat adesea drept criteriu infailibil al clasificării unei traduceri, totuși nu cred că el este funcțional aici. El ar fi trebuit aplicat cu succes în alte cazuri, absolut catastrofale, de traduceri din limba latină făcute neavizat și pe care am mai avut ocazia să le amintim. În cazurile de față este vorba de cu totul altceva: traducerea lui Andrei Cornea este o elegantă lecție de traducere și comprehensiune făcută de un clasicist care are în urmă *Republica* lui Platon și *Metafizica* lui Aristotel; nu poate fi vorba de "greșeli" cum

RECENZII

vorbim de greșelile din majoritatea altor traduceri făcute din Aristotel, de pildă, în limba română. La rândul nostru, numărul mare de verificări prin care a trecut textul, lecturi comparate, seminarii comune, lasă o foarte mică posibilitate de strecurare a unor erori de care să se amuze fiecare neștiutor, clasificând îngust și neautorizat o asemenea muncă. Dincolo de criteriul corectitudinii, apar însă alte criterii, ale gafelor și ale opțiunilor care angajează presupuziții filosofice diferite. Iar acestea mi se par cele mai interesante.

Andrei Cornea a fost primul care a căutat gafe în traducerea lui Vasile Rus a tratatului "*Despre frumos*", tipărită cu mai mulți ani în urmă la Oradea. La o parte din ele sunt gata să subscriu, împreună cu traducătorul însuși: datorate grabei editoriale, altor circumstanțe, ele sunt adesea greu de evitat. Ele supără cu atât mai mult cu cât îți le descoperi singur, în tăcere, deschizând cartea după ce a fost tipărită; ele pot face antologia unei tristeți și a unei exasperări mai mult decât cinstite: și în volumul de la IRI am găsit două (un "Plotin" scris cu omicron în loc de omega pe contrapagina de titlu și un acuzativ răstălmăcit la pagina 233, cu "frumosul în reminiscență" în loc de "frumosul având ca scop reamintirea"). Probabil că ele țin de o fatalitate pe care copiii Evului Mediu o întruchipau într-un mic diavol al erorilor. De aceea, nu le voi număra niciodată pe ale altuia decât dacă numărul lor rupe pragul catastrofei.

În al patrulea rând, problema ordinii de editare a lucrărilor plotiniene. Vreau să îmi afirm convingerea fermă că nu este nici mai rău nici mai bine să publici opera lui

Plotin în ordinea presupus cronologică a textelor sau în organizarea porfiriană. Argumentele sunt mai multe. Împotriva publicării "cronologice", trebuie spus că textele lui Plotin sunt abordări ale unor teme constante, pe care le aproximează sub accente diferite, dar a căror osatură este comună, iar evoluțiile sunt minore. Apoi, Plotin și-a scris cam toată opera în 15 ani, după vârsta de 49 de ani și după un număr de experiențe intelectuale care au putut sedimenta în el constante de gândire. Apoi, Porfir nu avea cum să cunoască exact această cronologie dacă el însuși declară, în paragraful 4 al biografiei sale, că Plotin scrisese deja 21 de tratate (din 64) a căror ordine nu mai era pentru el, așadar, foarte controlabilă. Pe urmă, în tratatul I,1, având poziția cronologică 53, există întrebări legate de natura viețuitorului la care găsim răspunsuri în IV,4, care are numărul 27 în cronologie. Aceasta nu demonstrează o cronologie inversă, ci suspendarea ei prealabilă. Un argument în favoarea editării în *Enneade*: ca și în cazul *corpus*-ului aristotelic, opera lui Plotin primește un sens adesea în funcție de interpretări pe care îi întâlnește. Unul și același text a produs tradiții de interpretare diferită în Evul Mediu latin, când o parte a lui a circulat sub autoritatea lui Aristotel, și altă tradiție când textul a fost reluat în Renaștere de Marsilio Ficino, sau altă tradiție când el a întemeiat neoplatonismul arab, anterior ambelor manifestări occidentale. Ce ne interesează dintr-un text vechi? Modul în care el poate răspunde unor întrebări contemporane? Atunci îl decupăm și îl mutăm în vecinătatea noastră ca atare. Oare ne interesează modul în

RECENZII

care el stă la originea unor decizii tacite ale culturii care ne întemeiază și la care putem avea acces interpretându-l din perspectiva efectelor pe care le-a avut el însuși asupra unor cititori ulteriori ai lui? Atunci îi respectăm tradiția de *corpus* și spunem că este mai important să știm cum a circulat opera lui Plotin decât în ce ordine a fost scrisă. Principiul este valabil pentru oricare autor antic și medieval. El nu este unul necesar, alternativa există oricând, dar discuția asupra lui fixează, în realitate, nivelul la care trebuie să discutăm principiul de organizare a traducerii operei lui Plotin.

Stilul și lexicul celor două traduceri este foarte diferit. Lexicul traducerii la care particip este voit simplificat, folosind puțină eleganță barocă a frazei, lăsând deoparte frumusețea literară a textului, încruntându-se agasat la orice arhaism pe care ceasurile de seară ale traducerii le mai pot strecura în text. Dimpotrivă, acest lexic a devenit un instrument de ridicare la concept a tot ceea ce suna obscur și poetizat într-o traducere brută. De aici până la tehnicizare, simplificare, ruperea frazelor lungi, uniformizare terminologică, nu mai este decât un pas, iar echipa la care particip l-a făcut conștient. Am mers până la amănunte: am preferat pe "cât timp" lui "atâta timp cât", pe "când" lui "atunci când", etc., pentru a salva paralelismul strict cantitativ al paginii bilingve. Dimpotrivă, în cazul traducerii lui Andrei Cornea, lipsa textului grec pe pagina "de dreapta" i-a permis un lexic degajat, variat, colorat, foarte plastic și seducător. De fapt, este același stil pe care l-am admirat fără nici o rezervă în *Platon. Filosofie și cenzură*, în *Sciere și oralitate ...* sau în însăși

oralitatea absolut singulară și fascinantă a autorului. Dar același stil îmi crează sincere probleme de cititor în lectura lui Plotin. Voi da un singur exemplu, așezând față în față două pasaje din același tratat IV,8 (6), 4 și 7, în traducerea domnului Cornea și a Lilianei Peculea (ultima, de fapt, o traducere lucrată de cei patru în mai multe întâlniri comune și care a cunoscut multe etape intermediare și poate că va mai cunoaște până la publicarea în această primăvară a celui de-al doilea volum de la IRI):

Versiunea "Humanitas":	Versiunea "IRI":
4. Iar sufletele individuale au o năzuință de natură intelectuală spre reîntoarcerea lor la locul de baștină (...) Ele guvernează în Cer laolaltă cu Sufletul universal, în felul în care /dregătorii/ care sînt laolaltă cu regele tuturor, guvernează împreună cu craiul, fără ca ei să se coboare din palatele regale.	4. Sufletele particulare, care <își> folosesc dorința intelectuală în conversa lor spre ființa din care provin (...) ele rămân în lumea inteligibilă împreună cu <sufletul> universal și împart cu el domina în cer, asemeni celor care, alăturându-se unui rege care stă pânește universul, guvernează cu el fără a mai coborî din locurile regale.
7. (...) Dar, așa cum ieșirea și diversificarea intelectuală reprezintă o coborîre până la ultimul termen care e mai rău – căci nu este cu puțință /pentru Intellect/ să suie peste rangul	7. Tot așa cum procesiunea intelectuală este o coborîre spre o limită inferioară (căci ea nu poate urca dincolo de <inteligentă>, ci, acționând de la sine și neputînd

RECENZII

<p>său, ci este necesar ca el, acționînd de la sine și neputînd să rămână în sine, să ajungă pînă la nivelul Sufletului prin necesitatea și legea firii; aici este capătul și finalitatea sa: în acest fel el trebuie să-l ofere pe cel care vine în continuarea sa, după care suie din nou; - ei bine, tot așa este și actualizarea Sufletului: ceea ce îi urmează reprezintă lumea de Aici, iar înainte de el se află contemplarea celor-ce-sînt /ceva/.</p>	<p>rămâne în sine, trebuie să ajungă dintr-o constrîngere și o lege a naturii pînă la sufletul care îi este țel și să îi transmită ceea ce este mai presus, iar apoi să revină <la sine>), tot așa este și activitatea sufletului: lui îi urmează cele de aici, iar deasupra sa este viziunea celor reale.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Am ales cele două texte fiindcă ele sunt edificatoare pentru stil. Nu este vorba de modul în care ele respectă sau interpretează textul grec; ambele au același conținut de idei și traducătorii lor sunt la fel de conștienți de gramatica textului, dar au opțiuni stilistice diferite; în fond, textele sunt atât de diferite, de parcă nu ar fi ale aceluiași autor. Primul text, cel al lui Andrei Cornea, crează o emoție meditativă și atentă, comună cărților autorului-traducător. Textul se lasă citit fluent și fură prin prospețimea stilistică a frazei, dublată de un simț plastic evident. Dar el lasă nedumeriri conceptuale: ce este "baștina" sufletului? Pentru literat, ea este totul, pentru filosof, ea

nu este nimic, deoarece problema filosofiei grecești nu prea poate fi numită "problema baștinii" și nici tratatele *Peri archon* nu se vor traduce vreodată, sper, prin "*Despre baștini*", ci întotdeauna cu "*Despre principii*". Plotin nu numește în acest pasaj conceptul, ci îl parafrazează (*ex hou egenonto* – "din care s-au născut", "de unde proveneau"). Pe urmă, este greu de sesizat conceptual faptul că regele și craiul sunt unul și același, deși diversitatea literară este apreciabilă. "Ființele ce sunt ceva" ar trebui opuse ființelor care nu sunt ceva, deși în realitate Plotin opune doar inteligibilul sensibilului, obișnuit de un pasaj din *Sofistul* lui Platon să indice inteligibilul prin participiul verbului a fi, uneori dublat de corespondentul lui adverbial. Ambele texte își au, fără îndoială, frumusețea și justificarea lor, dar ceva le desparte. Tocmai aici cred că găsesc esența radical diferită a celor două produse culturale pe care le discut: ele sunt scrise pentru cititori diferiți.

Îndrăznesc să cred că textul lui Andrei Cornea se adresează aceluiași cititori cărora li se adresa și ediția operelor lui Platon gândită de Constantin Noica în deceniile trecute: un public diferit de angajamentul instituțional (pe care nici nu avea cum să îl aibă atunci, dar acum îl poate avea), pentru care pariul și exercițiul culturii este asumarea radicală a oricărei provocări a spiritului, de oriunde ar veni ea, în care autori ai filosofiei grecești sau de oriunde aievea pot spune lucruri majore pe același plan fără o translație hermeneutică prealabilă. De pildă, citind seria Platon la care mă refer, poți vedea în el un autor

RECENZII

care pune problemele fundamentale ale ontologiei, ocupând un loc decisiv într-o *philosophia perennis*, dar este mai greu să îl vezi ca precursor al terminologiei neoplatoniciene și mai greu să îl vezi într-o construcție istorică și hermeneutică. Este important acest Platon; la fel, este important un asemenea Plotin. Dar nu este totul. Într-un sens absolut diferit, am gândit traducerea din Plotin de la Cluj într-o serie mai largă, mergând spre texte din Aristotel, Proclus, *Liber de causis* și texte din *corpus dionisiacum*, programate pentru anii viitori, texte cu terminologie care trebuie redată în comun și unitar, pentru a deveni inteligibile. Doar înfierbântarea pătimășă de a construi cursuri clare și simple, maxim inteligibile pentru studentul în licență, pentru tânărul care nu are nevoie să stea cu aripile în cer din cauza gnozei căreia i se simte brusc părtaș (fără să fie acesta deloc cazul traducerii lui Andrei Cornea, ci cazul celor prea mulți care au vorbit în toate universitățile românești despre autorii vechi fără să le cunoască textele), student care trebuie să parcurgă răbdător, cu creionul în mână, cu conspect și cu acribie, cu dragoste și cu răbdare textul plotinian, jenat de fiecare succes rapid și suspect al comprehensiunilor totale.

Citesc cu savoare traducerea lui Andrei Cornea, dar ea ține de un antrenament intelectual superior studiului ordinar al textului. Desigur, acesta este simultan un compliment și o limitare onestă a publicului acestei versiuni. Această limitare angajează finalmente ultimul criteriu pe care l-am propus: presupoziția filosofică a celor două traduceri. Ea

este diversă și diversifică traducerile. Am enunțat-o indirect mai sus, sugerând că putem vedea autorii vechi într-o condiționare hermeneutică sau într-o prezență perenă. În prima variantă, vom traduce totdeauna Plotin neîncetători în faldurile literare ale limbii române, cu buzele subțiate de precizia conceptului și cu spaima că nu vom fi niciodată îndeajuns de clari. În a doua variantă, vom așeza în Plotin experiența filosofului de pretutindeni, în toată plasticitatea și diversitatea ei.

Prin urmare, nu am nici rezerve, nici ironii de adolescent savant în fața traducerii lui Andrei Cornea. Dar cred în demarcațiile pe care le-am propus. Și mai cred în faptul că fireasca încheiere a celor trei volume de-o parte, trei de alta, nu stă în amuzamentul unei galerii reciproce de marginali, ci într-un colocviu comun pe teme plotiniene. Singura ironie, mai degrabă istorică, privește însăși tradiția neoplatonismului: dacă Unul originar este impatic și doar cu diada propriu zisă începe istoria spiritului, nu văd de ce nu ar începe și istoria traducerilor lui Plotin în limba română cu două traduceri.

ALEXANDER BAUMGARTEN

Ioan Lăncrănjan, *Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale*, Anastasia, București, 2003

Recent, editura Anastasia ne oferă fericitul prilej de a medita asupra unei lucrări dedicate istoriografiei filosofiei medievale, semnată de părintele Ioan Lăncrănjan și publicată pentru prima

RECENZII

oară în anul 1936 la București. Lucrarea *Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale* este retipărită acum cu o prefață semnată de protosinghelul Iustin Marchiș, care prezintă tragicul periplu al personalității și a manuscriselor părintelui Lăcrănjă în contactul său cu securitatea anilor 1945-1965 și cu o postfață semnată de Bogdan Tătaru-Cazaban care dă un sens și prelungește istoric tema principală a volumului: pluralismul abordărilor istoriografiei filosofiei medievale în secolul al XX-lea și critica orizonturilor intenționale din perspectiva cărora este abordată această filosofie.

Lucrarea părintelui Lăcrănjă denotă o probitate științifică admirabilă pentru anul 1936: ea se remarcă în primul rând printr-o foarte aplicată catalogare a principalelor lecturi clasice ale gândirii medievale: autorul rezumă în linii generale opiniile unor "strămoși" ai medievistilor, cum ar fi ei considerați azi, de pildă B. Haureau, M. de Wulf, B. Geyer, P. Mandonnet sau Martin Grabmann, dar se remarcă în același timp prin două atitudini intelectuale care ne pot trezi admirația: pe de o parte, are o distanță apreciabilă față de paseismul fervorii religioase a lui N. Berdiaev (păstrând o distanță academică față de proiectul "altui Ev Mediu" al filosofului rus, distanță care ne trezește admirația deoarece mediul ortodoxiei bucureștene a anilor 1930-1940 l-ar fi predispus foarte ușor pe părintele Lăcrănjă la atitudini patetice). Pe de altă parte, autorul introduce în discuția asupra viziunilor privind Evul Mediu intelectual și o critică a opiniilor lui P.P.Negulescu (în care vede o contradicție fundamentală între

istoricul care cunoaște laturile pozitive ale achizițiilor spiritului medieval și filosoful care deplânge o pretinsă absență a raționalității în epoca studiată) precum și a opiniilor lui Nicolae Iorga (cărui îi apreciază întregarea proiectului gândirii creștine medievale într-o mai largă istorie a evoluției ideii de libertate în istoria umanității). Aceste două aspecte fac din lucrarea părintelui Lăcrănjă o configurație intelectuală personalizată, care depășește ferm pragul rezumatelor șovăitoare ale unui gânditor străin de spațiul medievisticii. Dimpotrivă, lucrarea pare bine informată, la nivelul edițiilor disponibile la începutul secolului și încearcă să le organizeze într-o lectură în care primează analiza orizontului intențional al istoricilor textelor medievale. Poziția părintelui Lăcrănjă, departe de a apela la textele medievale pentru a configura o "filosofie creștină" care constituia o temă predilectă a polemicilor franceze ale vremii, apără o lectură hermeneutică-istorică a textelor, văzute ca fundamente ale modernității filosofice în care lumea clericală și lumea laică sunt în bună parte produsul evenimentelor culturii medievale și sunt în egală măsură afectate de spiritul modernității europene. O teză de o surprinzătoare actualitate, pe care o regăsim în concluziile lucrării părintelui Lăcrănjă și care reprezintă una dintre tezele frecvent vehiculate de istoricii recentii ai filosofiei medievale, de la Kurt Flasch la Alain de Libera sau la Ruedi Imbach.

Există însă și un alt merit al lucrării, raportat exclusiv la anul apariției sale, 1936. Este un fapt destul de cunoscut acela că în

RECENZII

aceeași perioadă apăruse lucrarea lui Mircea Vulcănescu *Două tipuri de filosofie medievală*, reeditată după 1990, care relua ideea lui Etienne Gilson, simplificând-o extrem, privind împărțirea filosofiei medievale în augustinism și tomism. Ideea lui Gilson, abandonată ulterior sau mult modificată în istoriile mai recente ale gândirii Evului Mediu, se regăsește preluată necritic în lucrarea lui Mircea Vulcănescu, în vreme ce în lucrarea părintelui Lăncrănjan situarea istorică a evenimentelor gândirii medievale este mai complexă și supusă unor lecturi care sunt din start multiple. Acest din urmă aspect ni se și pare principalul merit al lucrării.

Cea din urmă parte a cărții dezvoltă o foarte interesantă polemică cu tipul de lectură a filosofiei medievale lansat de Etienne Gilson. Rezervele formulate de părintele Lăncrănjan stârnesc mirarea și admirația noastră prin poziția lor comună: deși ne-am fi așteptat ca ele să conducă spre o revendicare și o exagerare a valorilor răsăritene de pe pozițiile unui ortodoxism ideologic, delicatețea intelectuală și probitatea academică a părintelui Lăncrănjan oferă argumente foarte diferite de o asemenea poziție. Pentru a enumera doar cinci dintre ele, putem rezuma următoarele: 1. lectura gilsoniană a lăsat deoparte din viziunea sa rolul important al patristicii în recuperarea neoplatonismului în gândirea creștină; 2. de asemenea, efervescența spirituală a Renașterii nu poate fi lăsată deoparte în calcularea efectelor gândirii medievale asupra spiritului modern; 3. părtinirea exagerată față de catolicism face din lectura lui Etienne Gilson o elegantă urmare a enciclicei *Aeterni patris* în

care suprapunerea dintre catolicism și gloria filosofiei medievale poate lăsa nenumărate aspecte ale acestei gândiri în umbră; 4. minimalizarea gândirii laice a Evului Mediu poate fi și ea o critică a viziunii gilsoniene; 5. modelul filosofic evoluat al secolului al XX-lea nu poate intra într-un dialog nemediat istoric cu problemele filosofiei medievale decât cu riscul echivocului. Mai există și alte argumente pe care le lăsăm deoparte, remarcând totuși că autorul lor s-a apropiat foarte mult de un posibil contraargument la lectura gilsoniană, fără să îl fi pronunțat totuși: Etienne Gilson a reconstruit gândirea medievală dintr-un punct de vedere foarte discutabil, reluând majoritatea episoadelor acestei filosofii ca un preambul la tomism sau, conform situații lor istorice, ca un șir de degenerări ale ei. (Faptul că ideea este amendabilă, chiar dacă nu o putem discuta în rândurile acestui text, este evident printr-o meditație asupra surselor textuale diverse ale fiecărui secol în parte).

Ideea centrală a cărții părintelui Lăncrănjan susține, cu o probitate academică admirabilă, pe de o parte o pluralitate definitivă a metafizicilor medievale și, pe de altă parte, o pluralitate obligatorie a istoriografiilor acestei filosofii. În postfața sa, Bogdan Tătaru Cazaban actualizează această idee și afirmă: "*De la diversitatea raționalităților medievale, propusă de Paul Vignaux, la aristotelismul etic ca alternativă a Evului mediu altin la viziunea patristică și deprofesionalizarea filosofiei o dată cu Dante și Eckhart, despre care ne vorbește Alain de Libera, de la redescoperirea logicii și a semanticii medievale și viziunea lui*

RECENZII

J. Aertsen a filosofiei medievale ca *scientia transcendentalis ... asistăm la o succesiune de răspunsuri posibile la întrebarea: care este identitatea gândirii Evului Meidu și cum îi putem surprinde actualitatea*” (pp. 245-246). Interogația autorului post-feței are un sens editorial mult mai complex decât simpla interogație științifică: ea preface cartea părintelui Lăncrănjan într-o adevărată *translatio studii* din mediul interbelic în mediul contemporan, întrucât cartea este legată astfel de un proiect al d-lui Cazaban, anunțat în colecția "Seminar. Filosofie" a editurii Polirom din Iași, relativ la o discutare detaliată și "adusă la zi" a problemei pluralității metafizicilor medievale. Acest *legato* cu opera antecesorului nostru nu poate decât să dea sentimentul nobil al unei continuități firave dar prezente a studiilor de filosofie medievală în spațiul cultural românesc.

ALEXANDER BAUMGARTEN

Szegő Katalin, *Gondolatutak (Drumuri de gândire)*, Editura Pro Philosophia, Cluj, 2003

Are oare filozoful propriile sale căi, nebănuite de omul de rând, nefilozof? Care sunt drumurile unui filozof?

Filozoful folosește aceleași căi, ca oricine. Nu are un teren de joc privat, se plimbă pe drumurile comune, ale noastre, ale tuturor. Deosebirea constă în faptul că filozoful rareori "se deplasează", de cele mai multe ori e în "drumeție" și deseori "poposește".

Să presupunem, coboară din tren în gara unei metropole. Vede ceea ce vedem și noi: oameni,

tramvaie, clădiri și reclame uriașe pe marginea drumului. Un afiș uriaș, care face reclamă unei mărci de țigări. Nefilozofului, dacă e fumător, îi va lăsa gura apă și, cu prima ocazie, va aprinde o țigară. Dacă nu e fumător, va fi ușor enervat de faptul că se face reclamă unui lucru care este dăunător pentru toată lumea. La ce se gândește filozoful, indiferent că e fumător sau nu, când se întâlnește cu un afiș uriaș, ce face reclamă pentru țigări? La Immanuel Kant. La imperativul categoric al respectului față de ființa rațională, la deosebirea netă stabilită de filozoful german între lucru și persoană. În continuare problema nu va fi a fuma sau nu, ci dacă este încă valabilă aserțiunea lui Kant, precum că persoana nu are preț, spre deosebire de lucruri. Asta deoarece drumul filozofului începe pe trotuarul dominat de reclama uriașă și se continuă în gândire. Maxima lui Descartes are o semnificație specială în cazul filozofului: numai meditănd, există ca filozof.

Volumul "*Drumuri de gândire*" reunește texte în care se cristalizează impresionanta viață de cugetare a unui filozof: profesoara Szegő Katalin. O viață în continuu dialog cu predecesorii: Descartes, Spinoza, Hegel, Nietzsche și mai ales Kant. O viață dedicată ducerii mai departe a tradiției, reevaluării selective a acesteia, pentru a o salva de uitare. Toate acestea din convingerea că uitarea tradiției este uitare de sine. Tradiția țâșnind din trecutul istoric - indiferent de valoarea ei pozitivă sau negativă - este forță vie. În epoca digitalității se vorbește despre moartea tradiției, dar autoarea este de părere că ar trebui vorbit mai degrabă despre o încrâncenată dorință de uitare. Adevărata problemă sună

RECENZII

astfel: cum este posibilă înnoirea pe fundalul fidelității față de tradiție?

Răspunsul la această întrebare îl găsim în cele peste 400 de pagini ale culegerii sale de studii. Primul bloc cuprinde studii de istoria filozofiei (*Filozofia puterii, Amor Dei intellectualis, Problema libertății în filozofia lui Leibniz, Problema moralității în filozofia lui Hegel, Nașterea filozofiei vieții, Filosoful duratei și al elanului vital, Descartes în interpretarea lui Husserl, Despre concepția etică a lui George Edward Moore, Axiologia lui Somló Bódog*). Dialogul este purtat cu unii dintre cei mai reprezentativi filozofi ai gândirii moderne și contemporane: Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel, Nietzsche, Husserl, Bergson – și are ca fundal murmurul filosofic al secolelor, din care se detașează, ca o referință permanentă, glasul lui Immanuel Kant.

Al doilea bloc cuprinde mai ales textele prezentate după anul 1990 la unele conferințe, în care pretextul meditației e oferit de relația dintre filozofie și religia creștină (*Provocările filozofiei în lumea secularizată, Este religia concepție despre lume?, Filozofia greacă și scrisorile Sfântului Pavel, Despre natura tradiției, Scrisori filosofice*), respectiv de teme actuale: reclama, specificul culturii noastre vizuale.

Al treilea bloc reeditează interesantele și pertinentele introduceri scrise de autoare la două culegeri de texte, una din filozofia Renașterii, a doua din filozofia iluministă.

Fiecare bloc răspunde, în felul său, la întrebarea fundamentală a cărții: cum este posibilă înnoirea pe fundalul fidelității față de tradiție? Răspunsul celui de-al treilea bloc este: tradiția trebuie cunoscută,

înțeleasă, trăită, și acest lucru este posibil numai dacă reintegrăm gândirea filozofilor în propriul lor timp istoric. Nu are sens să îi măsurăm pe gânditorii renascentiști cu rigla postmodernă; pe de o parte, este imposibil, deoarece ei pot fi receptați doar prin raportare la propria lor contemporaneitate; pe de altă parte, este periculos, deoarece se pierde astfel semnificația ce poate fi actual relevantă.

Răspunsul celui de-al doilea bloc este: de fiecare dată când ne raportăm la trecut facem o selecție. Important este să conștientizăm criteriul acestei selecții, să stabilim de pe vârful cărui munte privim văile istoriei? Pentru autoarea acestor studii punctul de referință este înălțimea Golgotei. Privită de aici, istoria și în special istoria gândirii capătă sens.

Primul și cel mai impresionant bloc oferă un model al interpretării comprehensive. Istoria filozofiei se poate face în mai multe feluri: prin simpla, dar obiectiva prezentare a gândirii unui autor, prin raportarea în principal critică – la autor, prin folosirea autorului de referință doar ca pretext pentru propriile noastre idei. Modalitatea aleasă de autoarea studiilor din acest volum este - poate – cea mai umană: se ocupă doar de filozofi cu care, cel puțin în parte, se poate identifica, se străduiește să înțeleagă “dinăuntru” gândirea acestora și distilează apoi acele conținuturi pe care le simte azi relevante. Nu ne putem ocupa cu filozofi pentru care nu simțim afinitate, deoarece fără o temporară punere în paranteză a spiritului critic, nu îi vom putea pătrunde, nu îi vom putea înțelege. Critica poate veni doar după acest travaliu de asimilare. Astfel se explică faptul că acele

RECENZII

scrieri ale autoarei care provin din anii puternic cenzurați ai regimului anterior, nu trebuie rescrise în limbajul actual, pentru că nu au fost scrise niciodată în limbaj marxist. Limbajul lor este limbajul dialogului sincer cu tradiția.

Mesajul ce se cristalizează din drumurile de gândire ale lui Szegő Katalin este: înnoirea în filosofie, precum în orice altă sferă a culturii este posibilă tocmai prin iubirea fidelă a tradiției.

GIZELA HORVÁTH

Bársony István, Papp Klára, Takács Péter, *Az urbérrendezés forrásai Bihar vármegyében (Izvoa-rele reglementării urbariale din comitatul Bihor)*, vol. I, *Az Érmellék és a Sárreți járás*, Debrecen, 2001, vol. II, *A szalontai és a váradi járás*, Debrecen, 2003, vol. III, *Belényesi járás*, Debrecen, 2004, 361 + 345 + 283 p.

Trei membri ai colectivului de cadre didactice de la Institutul de istorie al Universității din Debrecen, Bársony István, Papp Klára și Takács Péter, la care se mai adaugă doctorandul Szerdahelyi Zoltán și, nu în ultimă instanță arhivista Lengyel Katalin, au publicat în perioada 2001 – 2004, unul din cele mai importante izvoare privitoare la viața rurală a comitatului Bihor: reglementarea urbarială a comitatului Bihor din 4 noiembrie 1769, în baza căruia s-a efectuat reșezarea raporturilor țărănești locale și mai ales ancheta situației *de facto* a acestora în momentul în care s-a început introducerea urbariului general.

Dacă textul reglementării are doar două pagini, ancheta, compusă din nouă întrebări, la care au trebuit să răspundă absolut toate comunitățile rurale din Bihor, este cu adevărat uriașă: 264 (districtele Valea Ierului și Sárreț, din primul volum), 239 (districtele Salonta și Oradea din cel de-al doilea volum), respectiv 224 (districtul Beiușului) de pagini. În total 727 pagini tipărite, care conțin răspunsurile date la cele nouă întrebări care au încercat să sondeze realitatea lumii rurale, date în perioada octombrie 1769 – martie 1770, de 436 comunități rurale din comitatul Bihor, ceea ce înseamnă 91,3% din totalul acestora. Actele originale se găsesc în fondul Congregației nobiliare ale comitatului Bihor care sunt păstrate în Arhiva județului Hajdu-Bihar din Debrecen.

Publicarea acestor veritabile izvoare ale istoriei rurale a Bihorului din secolul al XVIII-lea este cu atât mai merituosă cu cât răspunsurile formulate – în mod absolut liber! – de conducerile locale ale satelor bihorene (contrasemnate de notarii locali și doi sau trei membri ai comisiilor comitatense care au făcut conscrierea satelor, reprezentanții autorităților domeniiale fiind excluse din întreaga întreprindere), zugrăvesc un tablou complet, al tuturor detaliilor vieții satelor, de la tehnologiile agricole aplicate la posibilitățile de a-și valorifica produsele pe piețe, mărimea obligațiilor față de stăpânul domeniial și față de stat, existența unor surse de materii prime neagricole (lemne de foc și de construcție, trestie etc.), condiția socială a locuitorilor (iobagi perpetui, iobagi de liberă migrație, jeleri etc.), existența unor pământuri libere

RECENZII

obținute din defrișare etc. Iar conducerile locale au profitat de ocazie, înșirând nu numai beneficiile ci și maleficiile, uneori făcând adevărate istorii ale raporturilor cu stăpânii domeniului care merg în urmă până la începutul secolului al XVIII-lea și încercând să găsească sursa stării lor de la nivelul anilor 1769 – 1770. Iar informațiile curg cu nemiluita, zugrăvind un tablou copios al stării țărănimii bihorene de a cărei realitate și corectitudine nu avem nici un motiv să ne îndoim. Din acest punct de vedere, dincolo de informațiile istorice de mare utilitate pe care le oferă specialistului interesat în istoria lumii rurale, lucrarea poate constitui chiar și o lectură captivantă pentru nespecialiștii care ar dori eventual să cunoască direct lumea satului secolului al XVIII-lea, dar și specialiștilor interesați în sociologie rurală ori etnografie.

Dincolo de publicarea seacă, specifică, după toate regulile disciplinei a documentului, cei trei autori și ajutoarele lor au dotat lucrarea cu câteva anexe extrem de utile: un vocabular explicativ al termenilor speciali folosiți în izvor, pe care le cunosc doar cei versați în domeniu, unități de măsură, și tabele urbariale pe districte, care însușmează toate informațiile cuprinse de declarațiile satelor privind numărul unităților impozabile (capi de familie), mărimea sesiilor țărănești și categoria lor, pe localități, însoțite de numele stăpânului domeniului. Ca atare, lucrarea poate servi și de manual de istorie agrară aplicată pentru studenții facultăților de istorie, dar și – mai ales – specialiștilor care doresc să facă cercetări comparative la scară mai mare de teritoriul unui întreg comitat.

Ceea ce ni se pare cu totul ieșit din comun și, ca atare, demn de remarcat, este sprijinul pe care autorii – altminteri cu toții renumiți specialiști în domeniu, cu numeroase publicații dedicate chestiunilor rurale scoase la lumină în ultimele două – trei decenii – l-au primit atât de la comunitatea științifică (un grant finanțat de Ministerul ungar al educației, dar și de sprijin financiar din partea filialei din Debrecen al Academiei de științe din Ungaria), cât și de la autoritățile locale din nu mai puțin de 12 localități rurale mărunte din județul Hajdu-Bihar care, lucru foarte bine cunoscut, nu au bugete exagerat de opulente, dar au fost curioase să își cunoască direct un moment altminteri important din istoria lor. Ceea ce, trebuie să recunoaștem, în părțile noastre este un fapt destul de neobișnuit.

Meritul științific al celor trei autori de a fi publicat un document de asemenea proporții și importanță este incontestabil. El poate servi atât istoriografiei ungare, cât și celei românești, constituindu-se într-un model strălucit de abordare a publicării izvoarelor esențiale, fără de care interpretarea istorică (în cazul de față al istoriei agrare) plutește într-o relativitate păguboasă. În ultimă instanță, lucrarea celor trei profesori repune accentul pe datoria publicării izvoarelor istoriei locale, capitol la care ambele istoriografii sunt – una mai mult, cealaltă mai puțin – încă deficitare. Este cert că, după apariția acestei lucrări monumentale, nu se mai poate scrie istorie agrară central-europeană fără consultarea lor.

GHEORGHE GORUN

ERATĂ

În numărul 2 din anul 2003 al revistei noastre din motive tehnico – redacționale la studiul *Antimodernism în Rusia de astăzi?* de la p. 33 – 44 s-au strecurat două erori regretabile pe care le îndreptăm pe această cale:

1. Autorul studiului este **Ernst** Christian Suttner și nu **Erich** Christian Suttner
2. Asteriscului de la sfârșitul studiului ar fi trebuit să-i corespundă la subsolul p. 44 următorul text: **Traducere din limba germană de Ioan Eugen Clincoc; controlul traducerii de Alexandru Buzalic.**

Rugăm cititorii să facă corecturile de rigoare, iar pe cei afectați de erori să accepte scuzele Redacției și Editurii.