

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ – BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO – CATHOLICA VARADIENSIS

2

---

**Editorial Office:** 3400 Cluj – Napoca Republicii no. 24, Phone: 0264 - 405352

---

### SUMAR SOMMAIRE CONTENTS INHALT

#### STUDIA THEOLOGICA

PETER ERDŐ, Consecințele canonice ale unei ecleziologii euharistice ♦ <i>Consequences canoniques d'une ecclesiologie eucharistique</i> .....	3
YANNIS SPITERIS, Criterii de eclezialitate: o confruntare între ortodocși și catolici / <i>criteri dell'ecclesialità: diversi punti di vista tra ortodossi e cattolici</i> .....	13
ERNST CH. SUTTNER, Antimodernism în Rusia de astăzi? ♦ <i>Antimodernismus im Russland von heute?</i> .....	33
ALEXANDRU BUZALIC, Spiritualitatea creștinismului kievian între secolele XVIII – XIX. Între evoluție și păstrarea identității ♦ <i>La spiritualité chrétien kieviénne entre XVIII<sup>e</sup> – XIX<sup>e</sup> siècle. Entre evolution et identité spirituel</i> .....	45
CRISTIAN BARTA, Biserica Locus theologiae. Cazul Bisericii Române Unite cu Roma în perioada 1700 – 1763 ♦ <i>Chiesa "Locus theologiae". Il caso della Chiesa Romana Unita dal 1700 al 1763</i> .....	63
SABIN FĂGĂRAȘ, <i>Gesù Cristo la testa dell'universo simbolico della Rivelazione divina</i> ♦ <i>Isus Hristos capul universului simbolic al revelației dumnezeiești</i> .....	71
IOAN MITROFAN, Drepturile bolnavului și deontologia personalului sanitar ♦ <i>Diritto del malato e deontologia delle personale sanitario</i> .....	81
ALEXANDRU BUZALIC, Antropologia tranziției ♦ <i>L'anthropologie de la tranzition</i> .....	91

#### STUDIA PHILOSOPHICA

GABRIEL CHINDEA, Transcendența plotiniană și natura sa exegetică ♦ <i>La transcendance plotiniene et sa essence exégétique</i> .....	107
--	-----

CORNELIU C. SIMUȚ, Immanuel Kant și Friedrich Schleiermacher despre hermeneutica teologică ♦ <i>Immanuel Kant and Friedrich Schleiermacher from the theological hermeneutic</i> .....	123
IONUȚ MIHAI POPESCU, Trupul și Ego-ul pur în experiența alterității din fenomenologia husserliană ♦ <i>Le corps de chair et l'ego pur dans l'expérience de l'altérité</i> .....	133

#### STUDIA HISTORICA

ANA DUMITRAN, Reforma protestantă și literatura religioasă în limba română tipărită în Transilvania în secolele XVI – XVII ♦ <i>The Protestant Reform and the Romanian religious literature printed in Transylvania during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries</i> .....	145
KLÁRA PAP, BLANKA GORUN – KOVÁCS, Un document inedit din anul 1750 despre biserica din Oradea – Velența ♦ <i>Ein unbekannt Dokument von 1750 Jahre über die Grosswardeinische – Welentza Kirche</i> .....	163
CRISTIAN BARTA, Revoluția înainte de revoluție ♦ <i>La révolution avant la révolution</i> .....	193
GHEORGHE GORUN, O mărturie despre activitatea din timpul revoluției de la 1848 – 1849 a episcopului orădean Vasile Erdeli ♦ <i>Ein Beweis über das Tätigkeit in Zeit des 1848 – 1849-er Revolution des grosswardeiner Bischoff Vasile Erdeli</i> .....	199

#### STUDIA PAEDAGOGICA

MIHAELA S. GOȚIA, Perspective educative în învățământul religios ♦ <i>Prospettive educative nell'insegnamento religioso</i> .....	211
KARLA BARTH, Teoria discrepanței sinelui – o modalitate de abordare a stimei de sine ♦ <i>The Self-Discrepancy Theory – a mean to talk about Self-Esteem</i> .....	219
WILLIAM BLEIZIFFER, Educația religioasă și catehetică – drept sau obligație? Un punct de vedere canonic ♦ <i>L'educazione religiosa e catechetica, diritto oppure obbligo? Un punto di vista canonico</i> . .....	223

#### R E C E N Z I I ♦ BOOK REVIEWS ♦ COMPTES RENDUS

Sfântul Augustin, <i>De doctrina christiana</i> , Introducere în exegeza biblică, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, Introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, București, 2002, 461 p. (ALEXANDER BAUMGARTEN) .....	239
Daniel Chirot, <i>Schimbarea socială într-o societate periferică. Formarea unei colonii balcanice</i> , București, 2002, 310 p. (BLANKA GORUN-KOVÁCS) .....	242
Ovidiu Ghitta, <i>Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667 – 1761)</i> , Presa universitară clujeană, Cluj – Napoca, 2001, 411 p. (GHEORGHE GORUN) .....	243
Alexandru Buzalic, Vianney Ioan Abadi OSBM, <i>Creștinism sau neopăgânism!?</i> , Casa de Editură Unitas, Cluj-Napoca, 2002, 101 p. (BLANKA GORUN-KOVÁCS) .....	244
Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, <i>Persecuția Bisericii Catolice din România. Documente din Arhiva Europei Libere 1948-1960</i> , .....	246

## **STUDIA THEOLOGICA**

### **CONSECINȚELE CANONICE ALE UNEI ECLEZIOLOGII EUHARISTICE**

**PÉTER ERDŐ**

**RÉSUMÉ. CONSEQUENCES CANONIQUE D'UNE ECCLESIOLOGIE EUCHARISTIQUE.** Après le nouvelle Code du Droit Canonique pape Jean Paul II affirme dans la Constitution Apostolique "Sacrae Disciplinae Leges" que cette code fait une traduction en langue canonique ce le ecclesiolegie de Concilium Vatican II. Aprèrs can. 897, l'Eucharistie est d'une major importance parce que est un realitè constitutive (CD 11; can. 369) parmi s'exprime l'unitè du Peuple du Dieu, donne láautorite a sacerdoce et dans la celebration implique la participation d'Eglise. L'aspect eucharistique est indispensable pour une Eglise locale et d'ici pour l'Eglise Catholique. La discipline sacramentale, en concret de l'Eucharistie s'exprime aujourd'hui dans une manière adequate par expressions juridique et canonique.

#### **I. Introducere**

Promulgând noul Cod de Drept Canonic, Ioan Paul al II-lea subliniază în Constituția Apostolică *Sacrae Disciplinae Leges* că "acest nou cod ar putea fi înțeles ca un mare efort de a traduce în limbaj canonic ... ecleziologia conciliară".<sup>1</sup> În deceniile postconciliare tocmai interpretarea acestei ecleziologii a devenit un argument foarte discutat. În această discuție, într-un document din 28 mai 1992,<sup>2</sup> Congregația pentru Doctrina Credenței ia poziție tratând unele aspecte ale Bisericii ca și comuniune; un capitol (capitolul III) este dedicat și chestiunilor legate de ecleziologia euharistică. Dată fiind importanța temei, vom încerca într-un prim rând să facem o privire de ansamblu a doctrinei euharistice conciliare, subliniind punctele cele mai relevante pentru doctrina asupra Bisericii, apoi vom face același lucru și pentru dreptul canonic. După acestea vom aminti numeroasele consecințe juridice ale acestei doctrine deja canonizate în actualul Cod în vigoare și în legislația succesivă. În sfârșit, vom examina unele puncte speciale, atât cele teologice menționate de Congregație, întrucât ele au o relevanță canonică, cât și cele ce rezultă recent din literatura canonică.

---

<sup>1</sup> Cost. Ap. *Sacrae Disciplinae Leges*, 25. I. 1983, în AAS 75 (1983), partea II, XI; text în italiană în *Enchiridion Vaticanum*, 8/628

<sup>2</sup> Scrisoarea *Communio notio*, în AAS 85 (1993), p. 838-850

## **II. Aspecte ecleziologice ale doctrinei conciliare și a magisterului mai recent asupra euharistiei**

### **II. 1. Unitatea aspectelor Euharistiei**

Conciliul Vatican II subliniază unitatea organică între sacrificiul și cina euharistică pe de-o parte, și participarea activă a credincioșilor la Liturghie ca și consecință a naturii teologice a Euharistiei (SC 47-48). În învățătura lui Ioan Paul II, Euharistia este prezentată în toate cele trei aspecte ale sale, ca un unic sacrament: "El este în același timp sacrament – sacrificiu, sacrament – comuniune și sacrament - prezență. Și întrucât este adevărat că euharistia a fost mereu și trebuie să fie în continuare cea mai profundă revelație și celebrare a fraternității umane a discipolilor și a confesorilor lui Hristos, pentru a manifesta această fraternitate nu poate fi tratată doar ca o «ocazie». În celebrarea sacramentului corpului și sângelui Domnului, trebuie respectată deplina dimensiune a misterului divin, în deplinul sens al acestui semn sacramental, în care Hristos, prezent în mod real, este primit, «sufletul este umplut de har și nouă ne este dată chezașia vieții viitoare». De aici derivă datoria unei riguroase respectări ale normelor liturgice și a tuturor celor ce mărturisesc cultul comunitar adus lui Dumnezeu însăși".<sup>3</sup>

Din aceste motive teologice Codul tratează despre toate aspectele legate de Euharistie într-un singur titlu, al cărui prim capitol este dedicat *celebrării euharistice*, care este sacrificiu și din care face parte comuniunea (cann. 899-933).<sup>4</sup> Cel de-al doilea capitol tratează despre *păstrarea și venerarea Euharistiei* (cann. 934-944), în timp ce al treilea capitol are ca obiect *oferta* dată pentru celebrarea Liturghiei (cann. 945-958).

### **II. 2. Elemente ecleziologice particulare**

În doctrina Conciliului Vatican II, Euharistia este prezentată ca fiind centru și culme a celebrării tuturor sacramentelor (AG 9,2), izvor și culme a întregii vieți creștine (LG 11; cf. can. 897), izvor și culme a întregii evanghelizări, căreia îi sunt strâns legate și subordonate toate sacramentele, toate ministerele ecleziastice și toate operele de apostolat (PO 5,2). În acest sens, teologii au subliniat că cele șapte sacramente constituie un «cosmos» interdependent și bine ordonat, al cărui ax principal pornește de la sacramentul de bază («Grundsakrament») al botezului până la sacramentul central («Zentralsakrament») al Euharistiei, în care structura sacramentală a Bisericii se exprimă mai exact.<sup>5</sup>

Redescoperirea dimensiunilor teologice profunde ale ecleziologiei euharistice au dus la rezultate deosebite. Magisterul eclezial subliniază importanța aspectului euharistic pentru a clarifica natura teologică a *unității Bisericii*. Unitatea și indivizibilitatea corpului euharistic al Domnului cuprind unicitatea Corpului Mistic, adică a Bisericii care este una

<sup>3</sup> Enciclica *Redemptor hominis*, 4 martie 1979, în AAS 71 (1979), p. 257-324, n. 20; textul în italiană în *Enchiridion Vaticanum*, 6/1254

<sup>4</sup> Cf. *Communicationes* 4 (1972) 51-52

<sup>5</sup> Cf. Scheffczyk, *Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für Konzil* (Quaestiones non disputatae I), Sielburg, 1993, p. 36

## CONSECINȚELE CANONICE ALE UNEI ECLEZIOLOGII EUHARISTICE

și indivizibilă.<sup>6</sup> Astfel, chiar Euharistia exclude că adunările și Bisericile particulare sunt autosuficiente sau că fiecare grup adunat în numele lui Hristos are în sine toată puterea Bisericii.<sup>7</sup> În baza aspectului ecleziologic al Euharistiei,<sup>8</sup> unii autori au început tratatul juridico-canonic despre sacramele cu acest sacrament.<sup>9</sup> Principiul structural al Codului este diferit: acesta urmează ordinea inițierii creștine punând normele despre Euharistie după cele ale botezului și al mirului.

### **III. Concretizarea semnificației Euharistiei în drept**

Semnificația Euharistiei *pentru viața Bisericii* se concretizează – mai ales conform can. 897, dar și conform întregii normative a Codului – în următoarele puncte.

#### **III. 1. Rolul constitutiv al Euharistiei pentru Biserică**

Biserica trăiește și crește încontinuu prin Euharistie. Astfel, Euharistia este o realitate *constitutivă* pentru Biserică: Biserica face Euharistia și invers, Euharistia face Biserica (cf. *CD* 11; can. 369).<sup>9</sup>

Rolul constitutiv al Euharistiei pentru Biserică constă mai ales în rolul său de izvor și expresie a unității Bisericii. Aici este vorba despre un raport dialectic. Prin Euharistie se exprimă și se efectuează unitatea poporului lui Dumnezeu și se desăvârșește edificarea Corpului lui Hristos (cf. 1 Cor 10, 17). De aceea comuniunea ecleziastică apare și se realizează cât mai deplin în Euharistie, sacrament al unității Bisericii. Comuniunea în cele sfinte cu frații creștini separați (mai ales cu cei ne-orientali) are limitele sale tocmai din această cauză. În acest sens, Conciliul Vatican II învață: "comunicarea în cele sfinte nu trebuie considerată ca un mijloc ce trebuie folosit fără discernământ pentru restabilirea unității creștinilor. Această comunicare depinde mai ales de două principii: semnificarea unității Bisericii și participarea la mijloacele harului. Semnificația unității împiedică, în majoritatea cazurilor, această comunicare. Uneori, pentru obținerea harului, este recomandabilă" (*UR* 8,4).<sup>10</sup>

De aici reiese principiul adoptat de Cod pentru această comunicare (cf. cann. 844, § 1; 908). De fapt, conform directoriului ecumenic: "Sacramentul este o acțiune a lui Hristos și a Bisericii prin intermediul Spiritului. Celebrarea unui sacrament într-o comunitate determinată este semnul realității unității sale în credință, în cult și în viața comunitară. Ca și semne, sacramele, în special euharistia, sunt subiecte de unitate ale comunității creștine și de viață spirituală și mijloace pentru a le incrementa. Ca urmare, comuniunea euharistică este legată, în mod inseparabil, de deplina comuniune eclezială și de expresia sa vizibilă".<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Congregația pentru Doctrina Credinței, Scrisoarea *Communicationis natio*, nr. 11

<sup>7</sup> *Ibidem*. Cf. J. Ratzinger, *Nota teologica*, în Congregația pentru Episcopi, Direct. *La visita "ad limina apostolorum"*, 29 iunie 1988, în *Enchiridion Vaticanum*, 11/1134-1137

<sup>8</sup> R. Ahlers, L. Gerosa, L. Müller, (edit.), *Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht*, Paderborn, 1992, p. 13-25; P. Krämer, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament - Charisma*, Stuttgart - Berlin - Köln, 1992, p. 69-79

<sup>9</sup> Cf. H. De Lubac

<sup>10</sup> Text în italiană în *Enchiridion Vaticanum* 1/528

<sup>11</sup> Consiliul Pontifical pentru promovarea unității creștinilor, *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, 25 martie 1993, nr. 129 (Documenti: Santa Sede 20), Bologna, 1993, 58; cf. Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, Direct. *Ad totam Ecclesiam*, 14 mai. 1967, nr. 55, în *AAS* 59 (1967) 590, text în italiană în *Enchiridion Vaticanum* 2/1248; Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, Instr. *In quibus rerum circumstantiis*, 1 iunie 1972, nr. 2, în *AAS* 64 (1972), p.519-520

Rolul Bisericii ca semn și izvor de unitate se situează în contextul deplinei comuniuni cu Biserica. "În interiorul deplinei comuniuni de credință, comuniunea euharistică este expresia acestei comuniuni și deci a unității creștinilor și, în același timp, mijlocul care menține și întărește această unitate. În schimb, practicată în comun de către persoane care nu sunt în deplină comuniune eclezială între ele, comuniunea euharistică nu poate fi expresia deplinei unități pe care Euharistia, prin natura sa, înseamnă, și în acest caz ea nu există; de aceea, această practică a comuniunii nu se poate considera un mijloc de folosit pentru a conduce la deplina comuniune eclezială".<sup>12</sup> În acest context, rezultă logic faptul că și noul Cod pedepsește "participarea la celebrările sacre interzise" (can. 1365).

În pofida legăturii strânse dintre *deplina comuniune* eclezială și cea euharistică, subliniată în mod expres de către unii autori,<sup>13</sup> acestea două sunt distincte. În CIC (ca. 205) deplina comuniune cu Biserica catolică "pe acest pământ" este un termen tehnic, care indică o comuniune chiar și vizibilă, și perceptibil în mod extern cu Biserica catolică (cf. can. 96).<sup>14</sup> Această comuniune este și o realitate juridică. Comuniunea pentru legăturile sacramentelor necesare pentru *plena communio* nu înseamnă că persoana trebuie să fie în acest moment în stare de har, ci că aceasta trebuie să accepte toate sacramentele în credință (LG 14, 2: *omniaque media salutis in ea instituta accipiunt*).<sup>15</sup> De fapt, identificarea cu Biserica are mai multe dimensiuni.<sup>16</sup> Posesiunea harului care justifică este necesară pentru o comuniune spirituală perfectă cu Biserica. Această adeziune profundă are însă o semnificație diferită de cea de deplină comuniune descrisă în can. 205.

Euharistia ca izvor și expresie a unității Bisericii universale are destul de puține expresii în dreptul canonic în vigoare. Și totuși, este foarte semnificativ faptul că textele liturgice, printre care în primul rând cele ale celebrării euharistice, trebuie publicate de Scaunul Apostolic, căruia îi revine recunoașterea traducerilor în alte limbi, ordonarea liturghiei Bisericii universale precum și să vegheze ca

<sup>12</sup> Secretariatul pentru Unitatea Creștinilor, Nota *Dopo la pubblicazione*, 17 octombrie 1973, nr. 4, în AAS 65 (1973), p. 617; cf. F. Coccopalmerio, *La partecipazione degli acattolici al culto della Chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni* (Ricerche di Scienze Teologiche 5), Brescia, 1969; Idem, *Communicatio in sacris iuxta novum Codicem*, în *Portate Cristo all'uomo* (Studia Urbaniana 23), Roma, 1985, II, p. 215-217

<sup>13</sup> Cf. R. Ahlers, *Eucharistie*, în R. Ahlers, L. Gerosa, L. Müller (editori), *Ecclesia a sacramentis* (cf. nota 8), 25; Idem, *Communio Eucharistica - Communio Ecclesiastica. Zur wechselseitigen Immanenz von Eucharistie und Kirche*, în R. Ahlers, P. Krämer (editori), *Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre*, Paderborn, 1990, p. 87-103; L. Gerosa, *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Fribourg, 1984, p. 264-296

<sup>14</sup> Cf. A. Borrás, *Appartenance à l'Église, communion ecclésiale et excommunication*, în *Nouvelle Revue Théologique*, 110 (1988), p. 808-814; V. De Paolis, *Communio et excommunicatio*, în *Periodica*, 70 (1981), p. 271-302

<sup>15</sup> Cf. G. Feliciani, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, în Aa. Vv., *Il fedele cristiano. La condizione giuridica dei batezzati* (Il Codice del Vaticano II, 6), Bologna, 1989, p. 61; J. M. PiÑero Carrion, *La ley de la Iglesia. Instituciones Canónicas*, I, Madrid, 1985, p. 335; G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Milano – Roma, 1993<sup>2</sup>, 93, nr. 72

<sup>16</sup> Cf. A. Borrás, *Appartenance* (cf. nota 14), p. 814

## CONSECINȚELE CANONICE ALE UNEI ECLEZIOLOGII EUHARISTICE

normele liturgice să fie respectate (can. 838, §§ 1-2). În Bisericile orientale catolice, dacă sunt Biserici patriarhale sau mitropolitane *sui iuris*, aprobarea textelor liturgice revine autorității interne a respectivei Biserici, însă este nevoie de o revizie prealabilă a Scaunului Apostolic (CCEO can. 657, § 1). Și norma liturgică, care cere comemorarea Pontifului Roman în Liturghie, este o expresie adecvată al acestui aspect euharistic al unității Bisericii universale.

Un alt aspect al importanței constitutive al Euharistiei pentru Biserică se manifestă în definiția diecezei, care constituie forma tipică a Bisericii particulare. Astfel, can. 369 spune că episcopul reunește propria dieceză în Spiritul Sfânt "prin Evanghelie și Euharistie" (CD 11a; cf. LG 26a). Pentru parohie (can. 528, §2), precum și pentru seminarii (can. 246, §1), sau pentru casa călugărească (can. 608), se evidențiază doar că Euharistia trebuie să fie centrul acestor comunități. Unii văd în această diferență de formulare un defect al Codului.<sup>17</sup> Se pare însă că alegerea legislatorului ar fi justificată tocmai de faptul că aceste ultime comunități, altele decât diecezele, nu sunt Biserici particulare; de aceea și rolul constitutiv al Euharistiei are altă semnificație referitoare la acestea. În cazul lor nu este vorba despre prezența necesară, stabilă și autonomă a posibilității celebrării Euharistiei în cadrul comunității. Această posibilitate este garantată de persoana episcopului consacrat, păstorul propriei dieceze. Astfel, în cadrul interdependenței sacramentelor, sacramentul Euharistiei și cel al hirotonirii îndeplinesc un rol constitutiv pentru Biserică, strâns legate unul de altul. În terminologia textelor conciliare<sup>18</sup> și al Codului,<sup>19</sup> de fapt, termenul "Biserică" este rezervat comunităților în care – cel puțin structural și virtual, chiar dacă nu mereu actual (de exemplu în dieceza vacantă) – hirotonirea episcopală este vie și lucrătoare. În definiția diecezei, formulată de decretul *Christus Dominus* (11a), adoptată și de CIC, elementele esențiale sunt proporția poporului lui Dumnezeu și episcopul ajutat de preoțime.<sup>20</sup> Nota distinctivă a diecezei, prin însăși natura sa, este să fie unită de către episcop prin intermediul Evangheliei și a Euharistiei în Spiritul Sfânt. Această unitate ca destinație naturală poate aparține esenței Bisericii particulare, dat fiind faptul că partea poporului lui Dumnezeu pe care o constituie, ca și comuniune a credincioșilor, "are o relație directă cu Euharistia".<sup>21</sup> Analog "scopurilor" căsătoriei, se pare că și aici este vorba despre o destinație naturală, fără de care chestiunea în cauză – în cazul nostru dieceza – nu poate avea propria identitate. O excludere radicală a acestei destinații intrinseci în momentul constituirii diecezei ar avea ca efect nulitatea întemeierii (ca dieceză), adică – presupunând prin absurd – dacă un grup de credincioși ar fi încredințat grijii unui episcop exclus în totalitate de la primirea Euharistiei în această comunitate de către autoritatea bisericească care a

<sup>17</sup> De exemplu R. Ahlers, *Eucharistie* (vezi nota 13 *supra*), p. 25

<sup>18</sup> Cf. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Roma, 1967, p. 164-173.

<sup>19</sup> Idem, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma, 1983, p. 142-147

<sup>20</sup> G. Ghirlanda, *Il diritto* (cf. nota 15 *supra*), 42, 43-44 n. 27

<sup>21</sup> G. Ghirlanda, *op. cit.*, 40, n. 26; A. Longhitano, *Le chiese particolari*, în Aa. Vv., *Chiesa particolare e strutture di comunione* (il Codice del Vaticano II, 5), Bologna, 1985, p. 30 ("La scelta dell'ecclesiologia eucaristica fatta dal legislatore è confermata dal can. 899 §2, in cui non è considerata solamente come uno dei sacramenti della chiesa, ma come la principale manifestazione della chiesa stessa")

întemeiat "dieceza", acest grup de credincioși nu ar deveni o adevărată dieceză. Dacă, în schimb, după constituirea diecezei credincioșii sau episcopul comunității ar înceta să celebreze Euharistia, dieceza nu ar fi automat desființată.<sup>22</sup> O asemenea desființare ar putea surveni după despărțirea de comunitatea în chestiune de credința și de deplina comuniune cu Biserica universală, întrucât succesiunea episcopală ar fi întreruptă sau conținutul funcției de cel de conducător al comunității ar fi în mod fundamental diferit de cel al unui adevărat episcop diecezan. Istoria Reformei ne furnizează unele exemple pentru o astfel de schimbare.<sup>23</sup> Din punct de vedere juridic ar trebui să se aplice și regulile ce țin de desființarea persoanelor juridice pentru a stabili dacă o dieceză este într-adevăr desființată. Dat fiind faptul că dieceza este persoană juridică publică în alcătuirea Bisericii (cf. can. 373), aceasta încetează să mai existe dacă este suspendată în mod legitim de către autoritatea competentă<sup>24</sup> sau dacă activitatea sa a încetat pentru o perioadă de o sută de ani (can. 120). Doar în acest sens dispariția intenționată a vieții euharistice într-o dieceză poate contribui la dispariția aceleia.

### **III. 2. Funcția Euharistiei ca "memorial"**

*Memorialul* este un termen cultural. Nu indică o simplă amintire, ci o celebrare rituală care "amintește și revocă un eveniment trecut și îl face prezent și lucrător".<sup>25</sup> Sacrificiul euharistic este *memorialul* morții și învierii Domnului, în care se perpetuează Sacrificiul Crucii. Sacrificiul lui Hristos este unic (Ev 9,12), "nu numai că este aplicat în fructele sale, ci este actualizat în mod sacramental, prin ritualul instituit de Hristos însuși la ultima cină".<sup>26</sup>

### **III. 3. Euharistia ca izvor și culme al cultului vieții creștine**

Sacrificiul euharistic este *culmea și izvorul* întregului cult și a întregii vieți creștine. De aceea, canonul 897 adaugă faptul că celelalte sacramente și toate acțiunile de apostolat sunt strâns legate de sfânta Euharistie și acestea îi sunt subordonate. Poate că de acest aspect, în loc de tema deplinei comuniuni, se leagă norma canonului 915, conform căruia nu trebuie admiși la sfânta împărtășanie

<sup>22</sup> Vezi *infra* IV. 2.

<sup>23</sup> Cf. de exemplu E. Iserloh, *Die Fürstenreformation*, în H. Jedin (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte, IV Reformation, katolische Reform und Gegenreformation*, Freiburg - Basel - Wien, 1985, p. 310-311; pentru Danemarca, unde suprimarea statală a diezelor a fost foarte rapidă, vezi Idem, *Europa im Zeichen des Pluralismus der Konfessionem*, ivi 317 ("Die Bischöfe wurden gefangengesetzt, von der weltlichen Regierung ausgeschlossen und ihre Güter für die Krone eingezogen. Durch einem Reichstagsproze<sup>2</sup> vom 30. Oktober 1536 wurden sie abgesetzt und durch Superintendenten ersetzt. Diese waren im Grunde königliche Beamte").

<sup>24</sup> Această autoritate este cea care a înființat dieceza, adică autoritatea bisericească supremă (can. 373); cf. de exemplu P. V. Pinto, în Idem (ed.), *Commento del Codice di diritto canonico* (Studia Urbaniana 21), Roma, 1985, p. 72

<sup>25</sup> S. de Giorgi, *L'Eucaristia: vita e missione della Chiesa*, în *Monitor Ecclesiasticus*, 115 (1990), p. 147

<sup>26</sup> J. Manzanares, *L'Eucaristia*, în Aa. Vv., *I sacramenti della Chiesa* (Il Codice del Vaticano II, 8), Bologna, 1989, p. 80



## CONSECINȚELE CANONICE ALE UNEI ECLEZIOLOGII EUHARISTICE

"excomunicații și interzicii, după aplicarea sau declararea pedepsei, precum și cei care persistă cu încăpățănare într-un păcat grav și public". Aici este vorba, de fapt, de situații care nu implică în mod necesar pierderea deplinei comuniuni în sensul tehnico-juridic al cuvântului (cf. can. 205), chiar dacă privesc totdeauna deplina integrare în viața creștină, în apostolat și în cultul Bisericii.

Acest aspect privește obligația credincioșilor de a participa la Liturghie în zilele de duminică și în celelalte zile de poruncă (can. 1247). Nici aici nu se pare că ar fi vorba despre o cerință a ființei creștinului care să fie indispensabilă prin însăși natura sa. Legislatorul pretinde mai degrabă un comportament foarte util pentru dezvoltarea credinciosului spre deplinătatea vieții creștine. Participarea la celebrarea Euharistiei este un mijloc foarte important pentru mântuirea personală și, totodată, izvor de viață și har pentru Biserică. Cu toate acestea, nu se poate spune că cineva nu se poate mântui dacă nu a primit încă acest sacrament, sau nu a mai putut asista la o Liturghie. Frecvența obligatorie a Liturghiei (duminică și zilele de sărbătoare) este, fără doar și poate, o chestiune reglementată de "ius humanum ecclesiasticum", în baza poruncii divine de a sfinți sărbătorile.

În cadrul consecințelor juridice ale acestui aspect al Euharistiei se situează și obligația credincioșilor de "a primi cel puțin o dată pe an sfânta împărtășanie" (can. 920, § 1). Chiar și despre această normă se poate spune că este de "drept omenesc", adică faptul că prescriptul juridic de a primi cu o frecvență determinată Sfânta Euharistie nu este o consecință necesară prin natura valorii Euharistiei pentru mântuire. Obligația morală de a se folosi de mijloacele mântuirii, și astfel de a primi sfânta împărtășanie, nu este chiar atât de determinată privitor la frecvență și la celelalte circumstanțe. Este posibil ca o anumită persoană să fie oprită moral să se împărtășească mult mai frecvent. Dimpotrivă, pentru anumite categorii de persoane – pentru clerici (cann. 276, §2, 2<sup>o</sup>; 904) și pentru călugări (can. 663, § 2) – Codul însuși prevede o mai mare frecvență a participării la celebrarea euharistică, a împărtășaniei sau – pentru călugări – a adorației Sfântului Sacrament. Pentru miri se recomandă cu stăruință împărtășania pentru a primi fructuos sacramentul căsătoriei (can. 1065, § 2). Toate aceste norme conțin însă o recomandare sau un precept generic,<sup>27</sup> care constituie un stimul spre concretizarea ulterioară în legislația particulară sau în dreptul propriu.

### **III. 4. Acțiunea ordonat ierarhic a Bisericii**

Celebrarea euharistică este *acțiunea lui Hristos și a Bisericii* (cf. PO 13, 3). Hristos este cel care se oferă în aceasta prin ministerul sacerdotului. Hristos Domnul este deci unicul agent principal în Liturghie, "unic, cel mai mare și etern sacerdot, unic mediator între Dumnezeu și oameni" (cf. 1 Tim 2, 5-6; Ev 7, 24-25, etc.).<sup>28</sup> Subiect al celebrării euharistice este și Biserica, precum și în cazul fiecărei acțiuni liturgice (cf. can. 834). Ea acționează ca "popor al lui Dumnezeu ordonat ierarhic".<sup>29</sup> De aceea nici

<sup>27</sup> Peter Erdö, *Expressiones obligationis et exhortationis în Codice Iuris Canonici*, în *Periodica* 76 (1987), p. 22-25

<sup>28</sup> S. de Giorgi, *L'Eucaristia* (cf. nota 25 supra), p.154

<sup>29</sup> *Istitutio generalis Missalis Romani*, n. I, 1; cf. can. 837, § 1

o Liturghie nu este privată, ci este celebrarea Bisericii,<sup>30</sup> mai ales al lui Hristos însuși. Astfel este posibil, chiar dacă nu ideal, ca sacerdotul să celebreze Liturghia, pentru un motiv just și rațional, chiar și fără participarea credincioșilor (cann. 904; 906). În celebrarea euharistică, de fapt, nu numai sacerdotul și comunitatea celor prezenți care se roagă, și se roagă împreună cu întreaga Biserică, care prin intermediul textelor liturgice aprobate exprimă propria uniune spirituală (cf. cann 834, § 2; 835).<sup>31</sup>

Paragraful 2 al canonului 899 pune accentul pe faptul că Biserica – împreună cu Hristos, Capul său – este *subiect al celebrării euharistice*, acționează ca și comunitatea întreagă. În acest paragraf celebrarea euharistică este denumită cu termenul grecesc de *Sinaxă*, care înseamnă adunare, reuniune. Poporul lui Dumnezeu este, de fapt, chemat să se adune sub conducerea Episcopului.<sup>32</sup>

Episcopul sau sacerdotul dependent de autoritatea sa, în celebrare, *îmbracă persoana lui Hristos*.<sup>33</sup> Sacerdoții sunt, de fapt, "deținătorii unei autorități care le vine de la Hristos Capul și Păstorul, sunt puși – prin ministerul lor – *în fruntea Bisericii* ca o prelungire vizibilă și semn sacramental al lui Hristos în însăși starea sa în fruntea Bisericii și a lumii, ca origine permanentă și mereu nouă de mântuire, «el care este mântuitorul corpului său» (Ef 5, 23)".<sup>34</sup> Sacerdotul reprezintă în Euharistie poporul doar pentru că îmbracă persoana lui Hristos, deoarece el este Capul tuturor membrilor.<sup>35</sup>

Toți *credincioșii care asistă, concurează* în celebrarea euharistică nu doar prin simpla reprezentanță de către sacerdotul care celebrează, ci "prin intermediul participării personale, conform propriului fel, la care «au dreptul în virtutea botezului»"<sup>36</sup> (cf. SC 14).<sup>36</sup> Diferitele moduri de participare derivă din diversitatea rânduielilor și a atribuțiilor liturgice. Împărtășania, ascultarea în comun a cuvântului lui Dumnezeu, participarea la oferirea sacrificiului, la rugăciuni și la cântece, gesturile și comportamentul corpului, reunesc credincioșii care asistă la celebrarea euharistică.<sup>37</sup> Serviciile particulare pot fi, de exemplu, cele ale acolitului, ale lectorului, ale psalmistului, ale cantorilor, ai muzicienilor, în special al organistului, al dirijorului, precum și a celorlalți care îndeplinesc funcții determinate în prezbiteriu (precum ministrul extraordinar al distribuirii împărtășaniei, cei care duc liturghierul, crucea, lumânările, pâinea, vinul, apa, cădelnița) sau în afară de prezbiteriu (precum comentatorul, cei care primesc credincioșii la poarta bisericii, sau adună ofertele în biserică).<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Cf. S. Congr. Rit., Instr. *Eucharisticum mysterium*, 25. V. 1967, n. 3d, în AAS 59 (1967), p. 542

<sup>31</sup> Ioan Paul II, Ep., *Dominicae cenae*, 24 februarie 1980, nr. 12, în AAS 72 (1980), p. 144

<sup>32</sup> Cf. S. de Giorgi, op. cit., p. 155

<sup>33</sup> Conc. din Trento, Sess. XXII, Decr. *De Missa* can. 2: DS 1743; LG 10, 28; can. 900, § 1

<sup>34</sup> Ioan Paul II, Es. Ap. *Pastores dabo vobis*, 25 martie 1992, nr. 16, în AAS 84 (1992), p. 682; text în italiană: ed. Città del Vaticano, 1992, p. 34

<sup>35</sup> Cf. Pio XII, Enc. *Maiestas Dei*, 20. XI. 1947, în AAS 39 (1947) 553: DS 3850; *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 10

<sup>36</sup> J. Manzanares, *L'Eucaristia* (cf. nota 26 *supra*), p. 82

<sup>37</sup> Cf. *Institutio generalis Missalis Romani*, n. 62

<sup>38</sup> *Ibidem*, nr. 63-73.

#### **IV. Chestiuni speciale**

##### **IV. 1. Participarea la Euharistie și ființa creștinului**

Dat fiind rolul constitutiv al Euharistiei pentru Biserică, nu lipsesc autori care, aplicând această viziune a credincioșilor în parte, afirmă: "Un creștin nu este mai creștin dacă nu mai participă niciodată la celebrarea euharistică".<sup>39</sup> S-ar părea, de fapt, că ființa creștinului care, în sens ontologic și juridic, depinde numai de botez (can. 96), care nu poate înceta, ar fi într-adevăr foarte formală dacă creștinul nu ar mai vrea să participe la Euharistie. Oricum, și acei frați creștini care sunt membri ai unor comunități bisericești în care lipsește validă celebrare euharistică, sunt creștini în adevăratul sens al cuvântului. Deci, pentru Biserică caracterul constitutiv al Euharistiei, nu se transferă în mod mecanic la faptul ontologic și personal al ființei creștinului.

##### **IV. 2. Celebrarea Euharistiei și ființa Bisericii**

În aceeași logică al punctului precedent trebuie analizat în ce consistă efectul constitutiv al Euharistiei pentru Biserică. Unii pun accentul pe momentul celebrării actuale al sacrificiului euharistic, spunând că dacă Biserica ar renunța complet să celebreze Euharistia, ea ar înceta să mai fie Biserică.<sup>40</sup> Cum spuneam mai sus, referitor la raportul dintre Euharistie și dieceză, aspectul euharistic, indispensabil pentru existența unei Biserici, nu se situează în cadrul voinței sau al simplului comportament al membrilor respectivei comunități, adică minimumul necesar pentru existența unei Biserici, nu este determinată frecvența celebrării euharistiei în sine, nici voința membrilor comunității de a celebra în viitor Euharistia, ci o prezență necesară, stabilă și autonomă a posibilității de a celebra Euharistia în comunitate. Această prezență, de fapt, este garantată de hirotonirea episcopală. Lipsa voinței de a celebra sacrificiul euharistic într-o Biserică particulară ar însemna, desigur, un grav defect disciplinar, moral sau de credință, care ar putea privi, fără dubiu, deplina comuniune cu Biserica catolică.

Privitor la Biserica catolică universală, în care în acest fel subzistă Biserica lui Hristos (cf. LG 8b; can. 204, §2), Codul afirmă că ea este persoană morală prin instituția divină însăși (can. 113, § 1). Reprezentantul aceste persoane este suprema autoritate bisericească, adică Pontiful Roman sau Colegiul Episcopilor (totdeauna împreună cu capul lor) (cann. 331-333; 336). De aceea nu pare posibil ca această autoritate, reprezentând Biserica catolică universală, să renunțe liber, complet și definitiv la celebrarea Euharistiei. De fapt, un astfel de act, ar fi contrar principiilor de bază ale credinței și ale moralei creștine și ar afecta permanența Bisericii în adevăr (cf. Mt 16, 18), mai ales dacă ar avea caracterul unei definiții doctrinare. Conform definiției Conciliului Vatican I însă, o atare situație ar fi imposibilă pentru carisma infailibilității.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> R. Ahlers, *Eucharistie* (vezi nota 13 *supra*), p. 17 ("Ein Christ ist kein Christ mehr, wenn er nie mehr an einer Eucharistiefeyer teilnimmt").

<sup>40</sup> Ahlers, *op. cit.*, p. 17 ("Wenn die Kirche ganz darauf verzichten würde, Eucharistie zu feiern, würde sie aufhören, Kirche zu sein").

<sup>41</sup> Const. Dogmatică *Pastor aeternus*, 18 iulie 1870, cap. 4: DS 3073-3074

#### **IV. 3. Participarea la sacrificiul euharistic ca exercițiu al sacerdoțiului comun al credincioșilor**

Un merit deosebit de important al cercetărilor cunoscutei canoniste germane Reinhold Ahlers constă în relevanța dată strânsei legături dintre participarea la Euharistie și sacerdoțiul comun al credincioșilor, care se bazează pe botez și, în special, pe ungerea cu sfântul mir.<sup>42</sup> O frumoasă ilustrare a acestui raport dintre ungerea cu sfântul mir și Euharistie este vechea regulă liturgică, conform căreia, la procesiunea ofertoriului Liturghiei nu puteau participa decât persoane care au primit miruirea.<sup>43</sup> Contribuția acestei conexiuni devine și mai clară dacă luăm în considerare faptul că participarea activă la Liturghie cuprinde – în cazul ideal – și sfânta împărtășanie.<sup>44</sup> Asta înseamnă că acest aspect teologic este exprimat mai clar de o reglementare juridică care respectă ordinea tradițională a inițierii creștine, astfel încât prima împărtășanie să fie precedată de mirungere. Fără să fie lăsată de-o parte valoarea motivelor aduse adesea în favoarea unei alte soluții pastorale, trebuie recunoscută oportunitatea teologică a normei în vigoare în Bisericile orientale și importanța dispoziției canonului 891 al Codului latin, care prevede regula generală a vârstei cunoașterii pentru mirungere, și oricum oferă posibilitatea unei reglementări particulare sau a unei practici bazate pe dreptul universal, care păstrează ordinea clasică a inițierii creștine.

#### **V. Concluzie**

După acest scurt rezumat al unor aspecte și probleme actuale ale unei reglementări canonice bazate pe o ecleziologie euharistică conformă învățării celui de-al doilea Conciliu Vatican, putem concluziona că consecințele accentului pus pe Euharistie, în contextul ecleziologic, sunt multiple. Primul și cel mai evident efect este majora organizare a disciplinei sacramentelor și cea referitoare la raportul dintre credincioși cu însăși Biserica. Desigur, în doctrină sunt inițiative care, uneori, cer o aprofundare ulterioară pentru a clarifica limitele dintre sfera ontologică și cea morală a Bisericii și a vieții creștinești pentru a identifica incidența concretă a Euharistiei în diferitele sectoare și pentru a găsi cea mai adecvată expresie juridico-canonice. Oricum, se pare că în studiul canoanelor asistăm la o dezvoltare doctrinară foarte promițătoare, care poate contribui în mod notoriu la o fundamentare teologică concretă a diferitelor instituții juridice ale Bisericii.

---

<sup>42</sup> R. Ahlers, *op. cit.*, p. 17-18

<sup>43</sup> Ivi, cu referire la K. Neudörfer, *Der Laie in der Kirche*, în Id., *Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlaß*, hrsg. L. Neudörfer - W. Dirks, Frankfurt, 1927, p. 56-57

<sup>44</sup> Vezi mai sus; cf. *Institutio generalis Missalis Romani*, nr. 62

## CRITERII DE ECLEZIALITATE: O CONFRUNTARE ÎNTRE ORTODOCȘI ȘI CATOLICI

YANNIS SPITERIS

**RIASSUNTO. I criteri dell'ecclesialità: diversi punti di vista tra ortodossi e cattolici.** I criteri dell'ecclesialità suscitano ancora degli interrogativi per lo meno quando si tratta di passare dai principi alle applicazioni pratiche. Ogni Chiesa, specialmente la Chiesa cattolica e Ortodossa, è convinta di incarnare nella sua totalità l'Una ed unica Chiesa. La Chiesa ortodossa, optando per il criterio di Cipriano, basato sull'integrità della fede, e credendo che solo essa possieda tutta la fede senza aggiunta o diminuzione, identifica la Chiesa universale con i limiti canonici delle varie chiese patriarcali o autocefale dell'Oriente, escludendo positivamente tutte le altre confessioni cristiane da qualsiasi forma di ecclesialità dal momento che non riconosce la validità dei loro sacramenti. La Chiesa non è una realtà che si possa considerare in maniera *quantitativa* o *oggettivante*. Essa è il *sacramento* della volontà salvifica di Dio, di quel Dio che vuole che «tutti gli uomini si salvino e giungano alla conoscenza della verità» (Tm 2,4). Alcune critiche rivolte ad alcuni recenti documenti della Santa Sede, la Chiesa cattolica è quella più aperta nei confronti delle altre confessioni cristiane e specialmente degli ortodossi, anche se la sua apertura ecclesiológica disgraziatamente non trova sempre altrettanta reciprocità specialmente presso questi stessi fratelli ortodossi.

### **Introducere**

Toți creștinii mărturisesc credința în <Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică>.

Chiar dacă există mai multe confesiuni creștine, nu toți înțeleg în același fel această Biserică și înainte de toate nu sunt de acord în a determina unde se găsește exact această Biserică cu aspectele sale specifice și cine poate face parte. Desigur: <ultimul scop al mișcării ecumenice este restabilirea unei unități depline între toți botezații>. Dar care este punctul de plecare de la care trebuie să plece diferitele Biserici în căutarea acestei unități? Ce grad de eclezialitate recunosc în celelalte confesiuni creștine? Se presupune că, toate Bisericile creștine sunt convinse că există într-adevăr o anumită <unitate fundamentală> și care derivă nu numai din faptul că posedă în comun o parte din adevărul revelat, dar și pentru faptul că posedă în comun același botez, care îl introduce pe creștin în corpul eclezial al lui Cristos. Se pare pacifică că aceasta există în mod special cu <Bisericile surori> a Orientului. Din nenorocire realitatea nu pare atât de evidentă și unele din motivele crizei ecumenismului constau chiar în faptul că nu se are încă în comun acele criterii de eclezialitate care ar permite să ne recunoaștem reciproc, cel puțin în anumite părți, ca și Biserici.

Problema se naște din faptul că, Biserica fiind *una și unică*, nu se reușește a se înțelege cum ea poate exista în același timp în diferite Biserici, de fapt între ele separate.

Este vorba de o problemă ecleziologică și soteriologică fundamentală pentru a se putea individualiza care sunt criteriile de la care se inspiră diferitele tradiții creștine pentru a recunoaște sau nu în celelalte confesiuni o bază de eclezialitate care pe de o parte să indice ceea ce le unește, dar și ceea ce le desparte. Este vorba de prima și cea mai indispensabilă presupunere pentru ca să se poată vorbi de dialog ecumenic între diferitele Biserici.

Ba mai mult: din moment ce mântuirea, înțeleasă ca și o comuniune cu Dumnezeu, trece prin sacramentul de mântuire care este Biserica, a recunoaște cel puțin eclezialitatea în celelalte confesiuni creștine înseamnă a recunoaște de asemenea, căci, și creștinii care nu aparțin propriei Biserici pot cel puțin să realizeze planul lui Dumnezeu de mântuire în propriile comunități ecleziale.

În intervenția noastră vom încerca cel puțin să individualizăm care sunt aceste criterii de eclezialitate în tradiția greacă ortodoxă și în cea catolică occidentală. Este vorba de aproape optsprezece secole de istorie a dogmei în cele două tradiții, din timpul lui Tertulian până în zilele noastre, și deci vom fi constrânși să amintim evenimentele și ideile confruntându-le, pentru a ne da seama printre altele, de actuala criză a ecumenismului cu frații noștri ortodocși.

### **Presupuneri istorice: Controversa asupra botezului**

Se poate afirma că poziția care diferă Biserica latină de cea greacă în ceea ce privesc criteriile de apartenență ale Bisericii este deja prezentă în controversa asupra botezului care opune pe Papa Ștefan episcopului Ciprian în jumătatea a doua a celui de al treilea secol<sup>1</sup>. Faptele sunt bine cunoscute<sup>2</sup>. Ceea ce ne interesează pe noi este justificarea teologică a celor două poziții<sup>3</sup>.

Principiul care îl inspira pe Ciprian (cca. 200 – 258) pentru a justifica practica de a reboteza pe cei eretici este de natură ecleziologică: *<Baptisma quod non nisi uni et soli ecclesiae datum sit>*: Botezul este dat Bisericii și există numai în ea. Numai Biserica însăși, este loc de mântuire și nici o excepție nu este posibilă<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Cf. L. CAMPEAU, «L'origine de la querelle baptismale», în *Sciences et Esprit* 21 (1969) 329-356; 22 (1970) 19-47; P. FIETTA, «*Salus extra ecclesia non est*». *Indagine storico-teologico sul significato dell'assioma nel pensiero di San Cipriano*, Padova 1976; P. LANGA, «San Cipriano y la controversia bautismal del siglo III», în *Religion y cultura*, 26 (1980) 731-754; L. DATRINO, «La ecclesiologia di S. Cipriano», în *Lateranum N.S.L.* (1984) 127-184; H. KLAUCK H.-J., «Der Ketzertaufstrei zwischen Karthago und Rom seine Konsequenzen für die Frage nach den Grenzen der Kirche», în *Studies in Early Christianity*, 11 (1993) 290-307.

<sup>2</sup> Cf. EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, VII, 2-5.

<sup>3</sup> Cf. CIPRIANO, *Epistole* 69, 7; 71, 1; 73,2; 75, 17. 22-25... . Vom folosi traducerea italiană a Scrisorilor Sf. Ciprian din: *Opere di San Cipriano*, sub îngrijirea lui: G. TASO, *Classici della Religione*, U.T.E.T., Torino 1980.

<sup>4</sup> *Ep.* 73, 10. De asemenea și în *Ep.* 74, 11: «Tradiția ne învață că există un singur Dumnezeu, un singur Cristos, o singură speranță, o singură credință, o singură Biserică și a fost instituit un singur botez în unica Biserică. Ca atare dacă cineva se îndepărtează de această unitate în mod necesar se va sfârși prin a fi considerat printre eretici».

Nici chiar martiriul nu poate convalida botezul ereticilor<sup>5</sup>. Motivele aduse de Ciprian sunt următoarele: Numai adevărata Biserică deține Spiritul, ereticii nefiind adevărata Biserică nu dețin Spiritul și deci nu-l pot da, dar fără Spirit nu există iertare de păcate și deci, botezul ereticilor nu obține iertarea păcatelor<sup>6</sup>. Domnul a dat lui Petru facultatea de a ierta păcatele, și de asemenea cine se află în afara Bisericii clădite pe Petru nu poate boteza pentru iertarea păcatelor<sup>7</sup>. El afirmă în manieră irevocabilă că fie schismaticii fie cei eretici se găsesc în afara Bisericii, și deci nu pot transmite harul botezului.

Echivalarea între schismatici și eretici este un concept repetat de către Ciprian: amândouă nu pot genera în botez deoarece nu sunt Biserica, Mireasa lui Cristos este însăși una singură și aceasta este Biserica Catolică. Deci, numai una este mama care generează <pentru care nu poate avea pe Dumnezeu ca și tată cine nu are pe Dumnezeu ca și mamă><sup>8</sup>.

Papa Ștefan (252-257), în fața acestor argumente a lui Ciprian, aduce doar argumentele tradiției. Pentru el practica Bisericii africane reprezintă o noutate intolerabilă și ca atare dă ordinul ca ereticii să fie primiți în Biserică doar numai cu impunerea mâinilor. Firminian<sup>9</sup>, sintetizează poziția Papei Ștefan în felul următor: <După ei [se referă la Papa Ștefan] cine a fost botezat a putut obține harul, cu invocarea numelor Treimii, Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt><sup>10</sup>. Cu alte cuvinte pentru Roma, pentru ca botezul să fie valabil era suficient invocarea liturgică a Treimii.

Poziția Papei Ștefan, care făcea ca valabilitatea botezului să depindă de invocarea Treimii, nu era greșită, ea în același timp era lipsită de o justificare teologică. În schimb, aceea a lui Ciprian, și care se baza pe principiul pe care: *unul face parte din Biserică dacă comunitatea care i-a dat botezul este în posesia deplinei ortodoxii*, a fost justificată din punct de vedere teologic, dar nedreaptă din punct de vedere practic. Era vorba de două poziții complementare, și nu contradictorii iar a cărui sinteză va fi făcută mai târziu, dar care va lăsa un semn profund în cele două tradiții.

Înainte de toate vom examina din punct de vedere diacronic cum s-a dezvoltat această ecleziologie în Orient și cum s-a maturizat ea în Occident până în zilele noastre. Din momentul când eclezialitatea a început cu botezul, și s-a dorit înainte de toate, a se stabili care sunt criteriile pentru a se putea recunoaște cel puțin valabilitatea lui în afara Bisericii adevărate.

<sup>5</sup> Cf. *Ep.* 73, 21.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 7.

<sup>8</sup> «Deoarece creștinii au nașterea lor în botez și faptul că purcederea și sfințirea care provine din botez se realizează în mod unic doar prin mireasa lui Cristos, care numai care este singura care poate să genereze fii pentru Dumnezeu, cine nu este fiu al Bisericii unde poate să fi născut, din cine și prin cine? Pentru ca unul să poată avea pe Dumnezeu ca Tată, să aibă Biserica mai înainte ca mamă!». (*Ep.* 74, 7).

<sup>9</sup> Firmilian episcop al Cezareii din Capadocia pe o perioadă mai lungă de 30 de ani (mort cca. 268). De la el ne-a rămas doar o singură scrisoare pe care a trimis-o lui Ciprian din Cartagine și care se găsește în Epistolarul acestuia într-o traducere latină (*Ep.* 75). În această scrisoare Firmilian susține teza lui Ciprian și face o critică severă Papei Ștefan.

<sup>10</sup> *Ep.* 75, 9.

### **CRITERIILE DE ECLEZIALITATE ÎN ORIENT**

Pentru Orient a aparține adevăratei Biserici a avut un aspect juridic și un aspect teologic. În mod ordinar primul izvorea din al doilea, chiar dacă practic cele două aspecte nu prea s-au înțeles iar câteodată legislația a fost mai largă decât teologia, iar de alte ori s-a întâmplat contrariul.

#### ***Criterii de eclezialitate canonice și teologice în Bisericile Ortodoxe grecești***

Practica canonică a Bisericilor Orientale nu este uniformă, găsim contradicții și incongruențe (nepotriviri), și cu trecerea timpului, va deveni tot mai severă și va putea ajunge până și la negarea valabilității sacramentelor fie cele celebrate de către eretici, fie de cei schismatici. În general se poate afirma că poziția luată de Ciprian trecuse în Asia Mică și în tot Orientul prin intermediul lui Firminian (+268), episcop al Cezareei Capadociei, de la care ne-a rămas o scrisoare adresată lui Ciprian<sup>11</sup>, și în care cu un stil violent împotriva Papei Ștefan (pe care îl compara chiar cu Iuda), confirma poziția lui Ciprian.

De asemenea și primele două concilii ecumenice (Conciliul de la Niceea din anul 325 și cel de la Constantinopol din 381), s-au ocupat de aspectul valabilității botezului celebrat de către cei eretici<sup>12</sup>. Aceste două concilii găseau o cale de mijloc între Cartagine, unde se cerea rebotezarea tuturor ereticilor și a schismaticilor și Roma pentru care era suficient, pentru a-i primi pe cei eretici, care renegau erorile lor și primeau impunerea mâinilor. Pentru Niceea și Constantinopol schismaticii nu trebuiau să fie rebotezați, contrar cu cei eretici, care profesau o gravă eroare trinitară sau cristologică, trebuiau să fie supuși la repetarea botezului.

Părintele grec care a influențat mai mult practica canonică a Bisericilor Orientale a fost Sfântul Vasile (330-379). El aduce un element determinant pentru dezvoltarea succesivă a criteriului de valabilitate sau nu al botezului în conștiința Bisericilor Orientale, ideea <economiei din cauza celor mulți><sup>13</sup>. În prima scrisoare canonică adresată lui Anfilochio din Iconio (*Scrisoarea 188*), Vasile cel Mare amintește trei categorii de persoane care stau <afară> de Biserică:

---

<sup>11</sup> Se află în traducerea sa latină, în culegerea Epistolelor lui Ciprian nr. 75.

<sup>12</sup> În ceea ce privesc conciliile antice cf. D. SALACHAS, «La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici», în *Nicolaus 2* (1982) 315-348.

<sup>13</sup> Este necesar de evidențiat faptul că Sf. Vasile cel Mare folosește termenul de «*economie*» în materie sacramentală, însă nu într-un mod exact precum se va dezvolta mai târziu în Teologia Ortodoxă începând în special de la Nicodim Aghioritul. Sf. Vasile folosește cuvântul «*economie*» pentru a sublinia în ceea ce privește valabilitatea sacramentală că nu ar trebui să fie o asemenea severitate, ci ar trebui să se folosească o îndurare deoarece este vorba de mântuirea oamenilor. Tradiția Ortodoxă posteroară, în schimb folosește termenul de «*economie*» în sensul că *toate* botezurile celor neotodocși sunt în prealabil nevalabile și ineficiente și devin eficiente în momentul în care ereticul sau schismaticul îmbrățișează ortodoxia. Cf. A. DE HALLEUX, «L'économie dans le premier canon de Basile», în *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 62 (1986) 381-191.



#### CRITERII DE ECLEZIALITATE

1. Ereticii care sunt diferiți de adevărații creștini din cauza credințelor lor în Dumnezeu.
2. Schismaticii care s-au separat de către corpul Bisericii <pentru anumite motive ecleziastice și care sunt diferiți de către ceilalți creștini asupra anumitor chestiuni care ar putea fi dezlegate>.
3. <Parasinagogicii> sau acei dezidenți care au creat comunități rivale Bisericii conduse de către autorități legitime.

Pentru Vasile numai prima categorie, sau doar cei care profesază o credință total greșită în Dumnezeu, precum Maniheii sau Gnosticii, trebuiau să fie rebotezați<sup>14</sup>.

În ceea ce privește celelalte două categorii Vasile declara că aparțin întotdeauna Bisericii și ca atare trebuiau admiși în comuniune cu ea fără a repeta botezul. El, referindu-se la cazul catarilor, amintește că Ciprian și Firminian refuzau valabilitatea botezului tuturor ereticilor, dar adaugă că din moment ce câțiva păstori din Asia Mică acceptau botezul unei categorii de eretici <în vederea unei economii mântuitoare a celor mulți>, el ar fi de părerea ca să accepte opinia acelor Părinți care urmează criteriul economiei și ca și o consecință, acea categorie de eretici, să nu fie rebotezați.

După conciliul de la Trulo (692), totuși, în culegerile canonice orientale sunt incluse și canoanele conciliilor nord-africane din al III-lea secol, precum așa zisele *Canoane Apostolice* de la sfârșitul secolului al IV-lea, considerate ca autentice. Toate aceste canoane cer rebotezarea tuturor ereticilor și nu-i distinge de cei schismatici.

În timpul turcocrăției era considerat încă valabil botezul catolicilor și nu rebotezau pe cei ce îmbrățișau credința ortodoxă; lor li se făcea doar miruirea ca și o confirmare a credinței ortodoxe. În secolul al XVIII-lea, situația se schimbă însă în mod radical. În timpul celui de al patrulea patriarh Chiril al V-lea, un călugăr de nume Ausențiu, ridică chestiunea asupra valabilității botezului a celor neortodocși. Patriarhul declarase nule toate sacramentele Bisericii catolice împotriva voinței Sfântului Sinod care confirma doctrina tradițională (septembrie 1755). Patriarhul exilase părinții sinodali și a promulgat un document în care declarase nule sacramentele catolicilor, și ca urmare a făcut aprobarea și din partea patriarhilor din Alexandria și din Ierusalim<sup>15</sup>.

Chiar dacă au fost aceste declarații ale patriarhului Chiril al V-lea, alte decizii a succesorilor săi par a-l contrazice. Într-adevăr, existau trei decizii ale patriarhilor din Constantinopol (din anii: 1875, 1880, 1888) în care se declara căci, creștinii care vreau să intre în comuniune cu Ortodoxia nu trebuie să fie rebotezați, ci numai miruiți.

În secolul al XIX-lea, în ortodoxia de limba greacă, predomina o practică mai rigidă: se spune că botezul celor neortodocși este *întotdeauna* invalid, dar, în ceea ce privește pe cei convertiți, ei pot fi sau nu rebotezați în funcție de <discernământul> pastoral (pentru <economie>). Această nouă practică este formulată și autenticată de către *Nicodim Aghioritul* (1748-1809) – declarat sfânt

<sup>14</sup> Cf. *Epistola CLXXXVIII, Canonica Prima*, PG 32, 669 AB.

<sup>15</sup> Cf. G. FEDALTO, *Le Chiese d'Oriente*, III, *Dal Seicento ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1995, 32.

de către Biserica sa și cunoscut în Occident pentru a fi completat împreună cu Macarie din Corint *Filocalia* – și de către călugărul atonit *Agapios* într-o operă publicată în 1800 și intitulată *Pedalion* (Carma)<sup>16</sup>. Este vorba de o culegere de canoane cu un comentariu adecvat și care va influența practica și doctrina multor Biserici Ortodoxe. În ea este acceptată în totalitate decizia lui Chiril al V-lea din 1755 și îi confirma valabilitatea, cuprinzând ca și autentice așa zisele *Canoane Apostolice*, însă făcându-le să dateze din secolul I. Autorii *Pedalionului* considerau aceste canoane, care cer rebotezarea tuturor ereticilor și schismaticilor, ca singura voce valabilă și obligatorie pentru toată Biserica antică. Pentru a justifica această învățătură exclusivistă a lor ei afirmau faptul că în momentul când Conciliul de la Niceea, de la Constantinopol al II-lea, de la Trulo, învățătura lui Vasile și a altor canoniști bizantini susțineau că nu trebuiau rebotezați anumite categorii de eretici, vroiau ca să se înțeleagă în mod simplu că nu trebuiau rebotezați pentru <economie> (*kat'oikonomia*). Totuși după legea care trebuia să fie îndeplinită (*kat'akribeian*) ei ar fi trebuit să fie rebotezați<sup>17</sup>.

Această învățătură a influențat Biserica Ortodoxă de limbă greacă chiar până în zilele noastre. Dar, în mod practic ortodocșii azi fac o deosebire între *Biserici schismatice* (acele care s-au separat de către Biserica patriarhală și autocefală, precum sunt vechi calendariști sau Biserica din Macedonia și *Biserici eretice* (acele care îndepărtându-se de la adevărul apostolilor și de către doctrina

<sup>16</sup> Este vorba despre un text care a hrănit generații întregi de canoniști și teologi ortodocși din diferite Biserici Orientale. Pentru o ediție recentă cf. *Pédalion*, Atene 1970.

<sup>17</sup> «De ce și în baza căror criterii Biserica antică în anumite cazuri a acceptat botezul celor eretici și în altele nu?». Se întreabă autorul *Pedalionului* și răspunde: «Pentru a rezolva așa numita chestiune trebuie să ținem seama căci Biserica lui Cristos folosește două feluri de comportamente pentru mântuirea sufletelor: unul se cheamă *akribeian*: severitate, o severă și foarte riguroasă aplicație a ordinamentelor canonice și celălalt *oikonomia* sau *symkatabasis*, îngăduitor, îndurător, o derogare în aplicarea severă a ordinamentelor Bisericii. Cu aceste două feluri păstorii sufletelor au prevăzut mântuirea oamenilor, folosind atât unul cât și celălalt, deci ca atare Sf. Apostoli în canaonele lor au folosit *akribeia*, refuzând în mod total botezul ereticilor; în timp ce primele două concilii ecumenice au aplicat *oikonomia* recunoscând valabil Botezul arienilor și macedonienilor în schimb a celor *eunomianilor* și a altor le-au recunoscut ca nevalabile. În timpul celui de al doilea Conciliu ecumenic în Orient predominau arienii și macedonienii nu numai datorită numărului lor mare, cât și prin influența care au avut-o asupra Împăraților și a celor puternici din acel timp și asupra Senatului. Deci, pentru a-i atrage mai ușor la credința ortodoxă și pentru a îmblânzi ura lor către Biserica și către creștini, și pentru a evita ceva mai rău, Sfinții Părinți au acceptat termenul pentru *oikonomia*, botezul lor precum valabil... . Dincolo de *oikonomia* a fost însă o altă cauză pentru care cel două concilii au decis în felul următor: Celor eretici cărora le-a recunoscut botezul le obsebau fără schimbări forma (*eidos*) și materia (*yle*) a botezului celor ortodocși și se botezau cu formula (*typos*) a Bisericii Catolice. În schimb ereticilor cărora nu le-a recunoscut botezul le-au schimbat ritul botezului, atât modul formei deci a invocațiilor cât felul în a folosi materia, ale scufundărilor și emersiunilor». Din punct de vedere istoric răspunsul autorilor *Pedalionului* este cu totul inexactă deci nu exclude, însă faptul ca astăzi face parte din practica canonică a Bisericilor Ortodoxe. Textul este readus și tradus de D. SALACHAS, «La legislazione della Chiesa antica a proposito delle diverse categorie di eretici», în *Nicolaus* 2 (1982) 329-330.

#### CRITERII DE ECLEZIALITATE

celor șapte mari Concilii Ecumenice, nu mai au sacramente valabile). În ceea ce privește prima categorie, în cazul întoarcerii în sânul propriei Biserici Ortodoxe, ar fi de ajuns miruirea și impunerea mâinilor, care prin economie se poate și omite. În schimb în ceea ce privește pe cei eretici, nefiind în mod valid botezați, în caz de *convertire* a unei persoane singure sau a unei comunități, *kata akribeian* (pentru exactitate), ar trebui să se repete botezul și toate celelalte sacramente, dar *kata oikonomian* (pentru o înțeleaptă administrație), se poate evita repetarea limitându-se în a-l unge pe cel convertit cu sfânta miruire.

Teologii și Biserica greacă nu se mulțumesc numai cu negarea valabilității sacramentelor catolicilor, iar în același timp își asumă și consecințele. Din moment ce catolicii (dar și celelalte confesiuni neortodoxe) nu au sacramente valabile și de asemenea nici o formă adevărată de sfințenie, chiar și martirii lor nu sunt adevărați. După ultima întâlnire de la Assisi, în diferite *situs* de internet care aparțin Bisericilor Ortodoxe exista o campanie de denigrare a sfințeniei lui Francisc de la Assisi.

De asemenea, majoritatea teologilor ortodocși actuali de limba greacă, precum și câțiva teologi și mitropoliți care reprezintă Patriarhatul de la Constantinopol, în scrierile lor, nu recunosc valabilitatea nici unui sacrament în afara celor din Biserica Ortodoxă. Ei însăși fac să coincidă în mod rigid și exclusivist marginile Bisericii Una și Sfântă, cu acelea ale Biserici Ortodoxe vizibile.

De exemplu, Damaschinos Papandreou, Mitropolitul Elveției și Director al centrului ortodox al patriarhatului ecumenic din Chambey din Geneva scrie; <Este clar că Biserica ortodoxă, identificând limitele sale canonice cu cele ale Bisericii Una, Sfântă, Catolică și Apostolică nu acceptă învățătura în ceea ce privește concesiunea harului divin de către Cristos ereticilor și schismaticilor și care se găsesc în afara limitelor sale canonice. Rămâne în mod ferm fidel Tradiției patristice după care concesiunea harului divin se realizează datorită Spiritului Sfânt în acea singura Biserică care realizează autenticul și în același timp singurul corp al lui Cristos în istoria mântuirii; deci, ca atare pe de o parte rămâne de nemișcat principiul ca *extra ecclesiam nulla salus*, iar pe cealaltă refuză valoarea sacramentelor celebrate în afara acesteia, pe care le considera nu numai ineficace, dar și invalabile<sup>18</sup>.

Criteriul de eclezialitate pentru teologi rămâne acela al lui Ciprian, căci se pot avea sacramente valabile, deci, Biserica există numai dacă se profesază integritatea credinței. Canoanele credinței rămân cele șapte Concilii ecumenice, în timp ce orice altă adăugare sau diminuare a lor se considera erezie și deci, în mod automatic Biserica care le profesază nu poate posedea sacramente valabile. Însă pentru acești teologi nu numai ereticii, ci și cei schismatici nu pot avea sacramente valabile deoarece, chiar dacă profesază adevărata credință, nu sunt în comuniune cu adevărata Biserica Ortodoxă. Deci, pentru a fi Biserică este necesară profesiunea adevăratei credințe și comuniunea cu una din Bisericile Ortodoxe patriarhale sau autocefale.

---

<sup>18</sup> *Dialoghi teologici. Una prospettiva ortodossa* (în greacă), Salonicco 1986, 117.

### **CRITERII DE ECLEZIALITATE ÎN OCCIDENT**

Criteriile de eclezialitate în Occident urmează un parcurs destul de diferit față de cel din Orient. Ciprian, chiar dacă este latin, a inspirat criteriile de eclezialitate ale creștinătății orientale, în schimb, în timp ce, alți doi episcopi africani –Ottato din Milevi și Augustin de la Ipona – au furnizat motivațiile teologice tradiției latino-catolice.

#### ***Ottato din Milevi***

Ottato, formulează ecleziologia sa cu ocazia polemicii cu Parmenian<sup>19</sup>. Cu acest scop trebuia să clarifice două puncte ecleziologice esențiale: conceptul asupra unicei Biserici și valabilitatea conferirii botezului. El începe prin a distinge cu criteriul de la Niceea și de la Constantinopol, existența unei diferențe substanțiale dintre <eretic> și <schismatic>: ereticii nu au adevărate sacramente deoarece sunt privați de eclezialitate, în timp ce sacramentele schismaticilor puteau în schimb să fie considerate valabile. Ba mai mult afirmă că donatiștii, negând valabilitatea sacramentelor, fie cele ale ereticilor fie ale schismaticilor, de fapt, distrug și valabilitatea sacramentelor lor, din moment ce din punct de vedere istoric ei însăși sunt schismatici întrucât sunt separați de către Biserica adevărată din motive disciplinare. Din punct de vedere negativ el definește eretici ca și pe cei ce nu dețin sacramentele (<*apud quos non sunt sacramenta*> (I, 10), în timp ce schismatici sunt cei ce au conservat sacramentele chiar dacă au abandonat Biserica. Pentru Ottato exista o realitate care unește creștinii separați dincolo de acuzele și certurile lor, el cheamă această realitate *ecclesiastica conversatio* construită de către comuniunea sacramentelor. Totuși rămâne adevărat că Biserica autentică este întreaga Casă a Tatălui, în timp ce ereticii au construit doar un simplu zid, iar cine intră pe poarta aceluia zid, nu intră în realitate în casă, ci rămâne încă pe dinafară, nu este protejat de către furtuni și riscă să piardă de asemenea și ceea ce a rămas din casă.

În acest context se pare că episcopul din Milevi mărturisește în ceea ce privește raportul schismaticilor cu Biserica catolică, așa zisa *vestigia Ecclesiae* sau dacă vrem de *elementa Ecclesiae* în așa fel încât să unească schismaticii la Biserica catolică, fără a elimina însăși necesitatea de a reface ruptura, care îi separă de Biserica adevărată.

Pentru Ottato, dintre toate aceste elemente, cel care determina ca să fie și toate celelalte, în mod particular valabilitatea sacramentelor, rămâne posesiunea *adevăratei credințe*, și ca atare, dacă lipsește aceasta lipsesc sacramentele, a fi în posesiune înseamnă a poseda sacramentele. Pentru el eretici sunt cei ce au falsificat Simbolul în teme capitale. Cine nu este în posesia simbolului nu se poate adăpa la unicul izvor care este Biserica și nici nu poate adăpa pe alții.

---

<sup>19</sup> *Adversum Parmenianum donatistam*, îngrijit de C. Ziwsa, CSEL 26, Wien 1893. Trad. în italiană *Ottato di Milevi, La vera Chiesa*, notele în grija lui L. Dattrino, Città Nuova, Roma 1988. Vom cita din această traducere. Asupra donatismului cu bibliografia relativă cf. *Introduzione in Opere di Sant'Agostino. Polemica contro i Donatisti*. XV/1, Città Nuova, Roma 1998, VII-XXXVIII.

În timp ce donatiștii negau orice valabilitate a botezului dat în afara Bisericii lor, dincolo de principiul care spune că <nimeni nu poate da ceea ce nu are>, întrucât credeau că singurii miniștrii din punct de vedere moral sunt cei ai lor, Ottato, în mod contrar anunță un principiu care, dezvoltat de Augustin, va conduce la formula scolastică al *ex opere operato*. Desigur, el susține că nu se poate boteza un donatist convertit deoarece cine botează este aceeași Treime, botezul este un dar trinitar. A repeta botezul înseamnă a-l <duplica>.

Poziția lui Ottato deține un punct ferm care îl împreună cu toată tradiția epocii respective: pentru valabilitatea botezului este necesar profesiunea adevăratei credințe trinitare și cristologică. Cu Vasile are în comun distincția netă între schismă și erezie. În mod diferit decât Ciprian, episcopul din Milevi pune în evidență acțiunea Treimii și redimensionează rolul ministrului, care se reîntoarce a fi servitor al voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, exprimată prin intermediul conferirii botezului. Sacramentul inițierii creștine, totuși nu este independent de către Biserica adevărată, el însă primește valabilitatea sa nu de la comunitățile schismatice, ci din faptul că acestea posedă câteva valori care sunt încă deținute în mod parțial în comuniune cu Una Sfântă. Toate acestea vor fi propuse în mod teologic coerent de către geniul Augustin.

### **Sinteza Sfântului Augustin**

Dacă pentru Ciprian nici un sacrament al ereticilor și al schismaticilor nu era valabil, și deci toate acestea se găsesc în afara corpului Bisericii; pentru Ottato din Milevi și pentru Vasile numai ceieretici nu posedă botezul, în timp ce schismaticii, găsindu-se în oarecare comuniune cu Biserica Catolică, erau în posesia unui botez adevărat; pentru Augustin<sup>20</sup> fie schismaticii fie ereticii pot avea botezul, fără ca Biserica Catolică să înceteze a fi singura arca a mântuirii. El depășește această aparentă contradicție prezentând pentru prima dată diferența între *sacramentum* și *effectus*<sup>21</sup>. Primul se situează în ordine al *signum*, adică al

<sup>20</sup> Pentru o bibliografie mai importantă în ceea ce privește această problemă în Sf. Augustin este cea amintită în *Opere di Sant'Agostino. Polemica contro i Donatisti*. XV/1, Città Nuova, Roma 1998, 257-261. (Traducerea operelor Sf. Augustin sunt luate din această operă). Cf. de asemenea, C. P. MAYER, «Taufe und Erwählung, Zur Dialektik des Sacramentum-Begriffes in der antidonatistischen Schrift Augustins "De baptismo"», în *Schientia Augustiniana (Fest. A. Zumkeller)*, Würzburg 1975, 22-42; D.F. WRIGHT, «Donatisti Theologomuna in Augustine? Baptist, Reviviscence of Sins and Unworthy Ministers», în *Congresso Internazionale su S. Agostino...*, Atti 2, Augustinianum, Roma 1987, 213-224. Important este a lua în considerare de asemenea și Y. CONGAR, *Introduction générale: Traités Anti-Donatistes*, Volume I, în BA 28, Paris 1963, pp. 9-125; bibl. Gen., pp. 125-133.

<sup>21</sup> «Și acei care nu sunt înaintați în ale credinței vor înțelege că botezul lui Cristos nu poate fi violat de nici o perversitate a omului, nici din partea celui care îl dă, nici din partea celui care îl primește... Acum, când chestiunea asupra unei obișnuințe care este utilă era obiectul anumitor discuții foarte vii..., de asemenea și oamenii iluștrii, printre care se evidențiază Fericitul Ciprian au crezut că botezul lui Cristos nu se poate întâlni la eretici și la schismatici, deoarece nu reușeau să separe sacramentul de către efectul lui sau de roadele sacramentului (*non distinguntur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti*). Și deoarece efectul său și folosința este pentru liberarea păcatelor și pentru o inimă dreaptă, nu putea fi întâlnit printre cei eretici, se credea că în aceste circumstanțe nu este nici sacramentul ». *De Bapt.*, VI, 1.

*sacramentum* și are în posesie o sfințenie intrinsecă, al doilea este în conformitate cu ordinea mântuirii și este dar al lui Dumnezeu, dar este dat numai la cine se convertește cu sinceritate și se găsește în interiorul adevăratei Biserici. În această direcție se poate avea sacramentul dar nu și efectele mântuitoare, în timp ce este necesar nu numai a avea sacramentul, ci al avea în așa fel ca să fie și util pentru cel botezat (*utiliter habere*), de fapt <aliud est non habere, aliud *perniciose* habere, aliud *salubriter* habere><sup>22</sup>. Pentru a avea sacramentul este necesar invocarea Treimii, precum spune Isus în Evanghelie<sup>23</sup>, ca atare, chiar dacă se invocă Treimea în timpul conferirii botezului, chiar dacă este în afara Bisericii Catolice, se poate avea sacramentul. Pentru Augustin unitatea și sfințenia botezului provin direct de la Cristos, deoarece El este ministrul principal al fiecărui sacrament și pentru aceasta <botezul este botez nu pentru meritele cărora conferă, ci prin sfințenia și adevărul propriu a celui căruia l-a întemeiat><sup>24</sup>. Sfințenia botezului este legată de acțiunea unită a lui Cristos și al Spiritului Sfânt, <Botează pentru aceea Petru, este Cristos care botează; botează Pavel, este Cristos care botează; botează de asemenea Iuda, este Cristos care botează><sup>25</sup>. Pentru a avea sfințenia botezului deci, trebuie să se aparțină Corpului lui Cristos însuflețit de Spirit și se aparține acestui Corp numai cu iubirea și cu Unitatea<sup>26</sup>. Unitatea este premisa iubirii: <Non autem

<sup>22</sup> *Contra epistolam Parmeniani*, II, 28. «În orice caz, este cu totul altceva a nu avea sacramentul sau a-l avea pentru a fi distrus și altceva pentru mântuirea. Cine nu îl are, ar trebui să i se dea atunci când este necesar; iar dacă îl are pentru distrugerea sa, odată eliminat cel rău cu căința, ar trebui să se comporte în așa măsură ca botezul să-i fie spre mântuire».

<sup>23</sup> «Când botezul este dat cu cuvintele din Evanghelie orice fel de perversitate ar putea avea în minte cel ce îl dă și cel care îl primește este sfânt în sine însăși, în virtutea Celui la care îi aparține». *De Bapt.*, IV, 24.

<sup>24</sup> *Contra Cresconium*, IV, 16, 19.

<sup>25</sup> «Este pe această putere ce Cristos a rezervat-o pentru sine și nu a dat-o nici unui ministru, chiar dacă ar trebuie să se servească de ei pentru a boteza, și este pe această putere pe care se bazează uniunea Bisericii, care este simbolizată în porumbelul, despre care s-a spus: *Unic este porumbelul meu, unic este pentru mama sa* (cf. *Ct 6, 9*)... [Ioan a primit de la Spiritul Sfânt precum că ar fi fost în Cristos o proprietate așa încât, chiar dacă există o mulțime de miniștri sfinți sau păcătoși, care ar fi botezat, sfințenia botezului nu ar trebui să fie atribuită dacă ci numai asupra cărui poate coborî porumbelul și despre care s-a spus]: *Este el cel ce botează în spiritul Sfânt* (cf. *In. 1, 33*). Botează numai decât Petru, căci este Cristos care botează; botează Pavel este Cristos care botează; și botează însăși și tu Iuda este Cristos care botează. Dacă sfințenia botezului ar depinde de diversitatea meritelor miniștrilor, ar fi multe botezuri precum ar putea fi meritele; și fiecare s-ar gândi că ar fi primit un lucru cu atât mai bun cu cât este mai bun ministrul care e efectuat botezul... . Harul dat de către acest botez este unic și identic, și nu este compromis de către nedemnitățile ministrului; este întotdeauna la fel deoarece este el *este el cel care botează* ». (*In. 6, 6-8*).

<sup>26</sup> «Spiritul nu face să trăiască membrele dacă nu sunt animate de el... Cine se desparte de Corpul Lui Cristos numai este deloc un membru al Său; dacă nu este membru al său nu poate fi însuflețit de Spiritul Său». (*In Io. Ev. 27, 6*).

habet Dei caritatem, qui Ecclesiae non diligit unitatem><sup>27</sup>, de la care derivă că nu numai donatiștii pot avea botezul fără efectele sale, ci însăși catolicii dacă nu posedă Spiritul iubirii și al unității! Pentru Augustin ca o ultimă analiză <plinătatea adevărului Bisericii și apartenența totală ei se poate avea numai în *caritas unitatis*><sup>28</sup>. A se lua în considerare căci *caritas* este dar al Spiritului.

Pentru Augustin botezul, deci, pentru a avea o semnificație plină și totală este în legătură cu adevărata Biserică, și nu este vorba de un pur spiritualism cristologic: botezul conferit de Cristos și celor necatolici este unicul botez, acela al Miresei sale. În El se întemeiază principiul cristologic și principiul ecleziologic, și nu poate fi decât așa din moment ce Augustin este Doctorul Corpului lui Cristos, al lui *Christus totus*, care este Biserica, singura Mireasă a lui Cristos. Ereticii și schismaticii, chiar dacă au botezul nu sunt posesorii lui, el în mod contrariu aparține numai adevăratei Biserici, provine de la ea deoarece ea este Mama care generează<sup>29</sup>. Pentru Augustin tot ceea ce este valabil la cei necatolici aparține de drept unicei Biserici Catolice și donatiștii nu sunt văzuți ca și o comunitate sau ca și Biserică<sup>30</sup> doar, în mod simplu ca și posesori ai anumitor elemente <atomizate>, care aparține de drept numai *Unei-Sfinte*.

<sup>27</sup> *De Bapt.*, 3, 16, 21.

<sup>28</sup> A. LOMBARDI, *Introduzione a Opere di Sant'Agostino. Polemica contro i Donatisti*. XV/1, Città Nuova, Roma 1998, 255.

<sup>29</sup> Polemizând Augustin afirmă: «donatiștii cred că sunt foarte subțiri când le întrebă dacă botezul lui Cristos generează sau nu în partidul lui Donato fii; iar dacă, nu admitem că îi generează, spun că este Biserica lor mama care a putut să genereze acești fii din botezul lui Cristos; și deoarece ar trebuie să fie o singură Biserică, însă acuză a noastră ca nu este Biserică. Dacă însă spunem: "Nu, nu-i generează", ne spun: "De ce atunci nu faceți să renască din voi cu botezul a celor care, după ce au fost botezați la noi, trec la voi, dacă încă nu sunt născuți?" Precum Biserica generează și în părțile în care este separată și nu în partea în care este unită: este despărțită însă de legătura carității și a păcii care ste unită în singurul botez. Un singură este Biserica și ea singură se cheamă Catolică; și tot ceea ce este a sa în diferitele comuniuni separate de la unitatea sa, întrucât este lucru al său în ele, este ea care generează și nu ele. Ceea ce generează nu este partea separată, ci este ceea ce diferitele comuniuni au conservat din Biserică. Dacă pierd și acesat numai generează deloc. Este deci, Biserica care generează în toate celalalte comuniuni care conservă sacramentele sale; cu acesta poate genera fii de pretutindeni, chiar dacă nu toți generați aparțin unității sale, și pe care îi va mântui dacă vor fi prevăzători până la sfârșit. Dar adevărul este, să nu aparți Bisericii nu este numai pentru cei care se manifestă cu sacrilegiul schismei, dar și aceia care chiar dacă amestecăți din punct de vedere fizic în unitatea sa se separă cu o viață foarte rea». *De Bapt.*, I, 10, 13-14.

<sup>30</sup> Augustin răspunde celor dezidenți în felul următor: «"dacă eu am deja botezul, ce voi putea obține mai mult de la Biserică?". "Vei primi Biseica pe care nu o ai, vei primi unitatea pe care nu o ai, vei primi pacea pe care nu o ai"». *Ser. Denis* 8,3.

Numai întorcându-se la unitatea Bisericii Catolice botezul lor ar fi util pentru mântuire, el va fi <reînsuflețit><sup>31</sup> și din <ilegitim> va deveni <legitim>, deci animat de către Spiritul Sfânt cu toate efectele mântuitoare<sup>32</sup>. De-a dreptul chiar cei care sunt născuți în schisma și în ignoranță vor rămâne nu numai fără vină, iată de ce necesitatea pentru toți de a se reîntoarce la Unica Biserică a lui Cristos dacă vreau să se mântuiască<sup>33</sup>.

Această sinteză a lui Augustin va rămâne pentru mult timp normativă pentru Biserica Catholică. Botezul ca și acțiune al lui Cristos, nu depinde de om și nici de sfințenia sa. Sfințenia botezului, își trage originea din sfințenia celui ce l-a instituit și îl imprima, deci de Cristos. Chiar dacă această sfințenie, pentru a putea opera și mântui, trebuie să fie trăită în interiorul ambientului său vital, care este unica Biserică a lui Cristos, unica purtătoare de mântuire. Existența botezului nu este datorită acțiunii unite a lui Dumnezeu și a credinței celui botezat și a ministrului (învățătura lui Ciprian, Ottato, Vasile), ci numai datorită lui Dumnezeu. Credința vine după ca și răspuns la darul lui Dumnezeu, pentru ca acest dar să fie eficient și mântuitor și acest răspuns al omului să se manifeste menținându-se în unitatea iubirii, în singura Biserică a lui Cristos.

Augustin susține ca și cei care sunt în afară, trebuie să fie considerați ca și frați, deoarece darurile ce le au, chiar dacă sunt zadarnice, sunt în orice caz daruri adevărate a lui Dumnezeu asemănătoare celor pe care le au catolicii.

Rezumând liniile principale ale Bisericii antice în ceea ce privește criteriile de apartenență Bisericii cu poziția lui Ciprian (de la care se inspira aceea moderată a lui Ottato și Vasile) și aceea a lui Augustin care va influența lumea latină, putem să ne întrebăm: care este elementul fundamental care constituie Biserica Una Sfântă, Catholică și Apostolică? Există vreo diferență între Sacrament și Biserică?

<sup>31</sup> «Dacă la ei iertarea păcatelor se realizează prin sfințenia Botezului, datorită se întorc prin încăpățânarea lor în erezie și în schismă și deci, aceste persoane au nevoie urgent de a veni la pacea catolică, și să înceteze să mai fie eretici și schismatici, și pentru a merita purificarea de păcate intrați ei însăși, prin intermediul carității care operează în legătura unității. Dacă însă, botezul lui Cristos, chiar dacă a fost primit de la eretici sau schismatici ar fi la fel, ci pentru rușinea discordiei și pentru nedreptatea separării nu poate realiza iertarea păcatelor, însăși acest botez începe în acțiune în iertarea păcatelor, când ei vor veni la pacea Bisericii». *De Bapt.*, III, 18. Aici Augustin amintește o teorie stranie după care botezul, fiind sfânt, la început realizează iertarea păcatelor. Insa din moment ce schismaticii rămân în eroarea lor, această justificare rămâne ineficientă și poate fi reînsuflețită dacă ei se întorc la Biserica Catholică.

<sup>32</sup> «Botezul este bun dacă este folosit în mod legitim. Iar precum atunci nu era considerat bun s-au considerat însăși inexistența legii toți cei care nu îl foloseau în mod legitim așa nu face ca în mod absolut botezul să fie nevalabil sau nu îl face inexistent oricine îl folosește precum legitim, numai deoarece trăiește în erezie sau dacă are un comportament foarte rău. Iată de ce când se convertește la uniunea catolică sau la o viață demnă de un sacrament atât de mare, el nu începe în a avea un al doilea botez, cel legitim, ci îl are el însăși în mod legitim». *De Bapt.*, V, 9.

<sup>33</sup> «În ceea ce privește cei care prin ignoranță se botează la ei, afirmând că ea este adevărata Biserică lui Cristos în raport cu alții fac un păcat mai puțin grav, dar primesc rana sacrilegiului, care nu poate să nu fie definită gravă, numai deoarece numai pentru faptul că a celorlalți este mai gravă». *De Bapt.*, I, 6.



## CRITERII DE ECLEZIALITATE

Pentru Ciprian unicul sacrament este Biserica, și ca urmare botezul nu constituie *pentru sine însăși* un element fondant al Bisericii, ci în mod contrar, el își trage valoarea din Biserica înăuntrul căreia este acordat. În acest caz botezul nu edifică Biserica, ci este edificat de către ea. Tot ceea ce se operează în interiorul instituției Bisericii este real și are o valoare salvifică, iar tot ceea ce se realizează în afara ei este inutil.

În schimb pentru Augustin, botezul are o valoare *pentru sine însăși* deoarece este acțiune a lui Cristos. Aici se preferă dimensiunea verticală a botezului, ca și semn extern a voinței libere a lui Dumnezeu care intervine cum vrea și unde vrea. Totuși Augustin nu ignora dimensiunea eclezială a botezului precum un act constitutiv al comunității vizibile. Acțiunea verticală a lui Cristos și a Spiritului este indisolubilă față de Biserica, deoarece este un act creativ al Bisericii însăși, Corp al lui Cristos, și care se manifestă din punct de vedere istoric în dimensiunea orizontală vizibilă și instituțională a Bisericii.

Poziția aceasta a lui Augustin, mai mult sau mai puțin împlănită, va fi aproape până la Conciliul Vatican II.

### **Conciliul Vatican II**

Conciliul Vatican II coagulează dezvoltarea ecleziologică precedentă, în ceea ce privește natura celorlalte confesiuni creștine, în mod special în Constituția dogmatică asupra Bisericii *Lumen Gentium* și în decretul asupra ecumenismului *Unitatis Redintegratio*<sup>34</sup>. Aceste documente vroiau să răspundă în mod oficial și cu autoritate la următoarele întrebări: <Care era raportul Bisericii Catolice cu celelalte confesiuni creștine și care grad de eclezialitate aveau ele?>

Vatican II desigur a depășit această doctrină a *vestigia ecclesiae* și a încercat să specifice mai bine sensul de <Biserica> dat comunităților creștine separate de către Biserica Catholică Romană.

*Lumen Gentium* a răspuns într-o manieră destul de vagă. În capitolul II, nr. 15 se amintește de această problemă numai cu termeni de o *vera quaedam coniunctio* a creștinilor dezidenți cu Biserica Catholică<sup>35</sup>. Termenul *coniunctio* vroia să indice faptul că Bisericile sau comunitățile ecleziale, chiar dacă nu profesau integral credința noastră sau

<sup>34</sup> Sulla teologia ecumenica del Vaticano II, cf. E. FORTINO, «Il dialogo ecumenico», în *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, sub îngrijirea lui R. Fisichella, San Paolo, Roma 2000, 335-351.

<sup>35</sup> «Cu aceia care, fiind botezați, poartă numele de creștini dar nu mărturisesc întreaga credință sau nu păstrază unitatea comuniunii sub conducerea urmașului lui Petru, Biserica se știe unită din mai multe puncte de vedere. Există, într-adevăr, mulți care cinstesc Sfânta Scriptură ca normă de credință și de viață, dau dovadă de un zel religios sincer, cred cu iubire în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul și în Cristos, Fiul lui Dumnezeu Mântuitorul, sunt însemnați cu Botezul prin care sunt uniți cu Cristos, ba chiar recunosc și primesc și alte sacramente în Bisericile sau comunitățile lor bisericesti. Mulți dintre ei se bucură și de episcopat, celerează Sfânta Euharistie și au o evlavie deosebită față de Sfânta Fecioară Născătoare de Dumnezeu. La acestea se adaugă comuniunea în rugăciune și în alte binefaceri spirituale și chiar o adevărată unire cu Spiritul Sfânt, care cu darurile și cu harurile Sale lucrează și în ei prin puterea Sa sfințitoare și i-a întărit pe unii dintre ei până la vărsarea sângelui. Astfel, Spiritul trezește în toți ucenicii lui Cristos dorința și acțiunea pentru ca toți să se unească pașnic, în modul stabilit de Cristos, într-o singură turmă sub conducerea unui singur Păstor. Pentru a ajunge la aceasta, Maica Biserica nu încetează să se roage, să sere și să lucreze și îi îndeamnă pe fiii săi la curățire și reînnoire, pentru ca semnul lui Cristos să strălucească mai limpede pe fața Bisericii».

nu aveau comuniune cu succesorul lui Petru, nu erau desigur considerați străini, deoarece aveau împreună cu noi elemente comune. Aceste legături leagă creștinii celorlalte confesiuni cu Biserica lui Cristos care *Lumen Gentium* nu identifică în mod absolut cu Biserica Catolică Romană. *Una Sfântă* există în Biserica Catolică (*subsistit in*), condusă de către succesorul lui Petru și de către episcopi în comuniune cu el<sup>36</sup>. Expresia *<subsistit in>* care a substituit pe *<est>*, folosită de către *Mistici Corporis*, dădea posibilitatea părinților prezenți la Conciliu să afirme că *Una Sfântă* există în Biserica Catolică, dar nu în maniera absolut *exclusivă* din moment ce *<destule elemente (elementa pura) de sfințire și de adevăr>* se găsesc de asemenea și în alte Biserici sau comunități ecleziale.

Noutatea, sau dacă vrem, revoluția copernicană a documentului *Lumen Gentium* constă în faptul că cei necatolici nu mai sunt considerați deloc ca și singuri, doar ca Biserici sau comunități ecleziale și de asemenea ei *pot găsi mântuirea în Biserica lor* din moment ce numai Biserica este purtătoare de mântuire.

De asemenea, în ce raport sunt aceste Biserici necatolice (se specifică căci Conciliul folosește întotdeauna cuvântul Biserica la plural când este vorba de comunități necatolice) cu Biserica Catolică? *Lumen Gentium* afirmă în mod simplu că ele sunt *coniunctae* cu ea prin elemente de sfințire și de adevăr. Biserica Catolică însă deține totalitatea acestor elemente.

Decretul despre Ecumenism *Unitatis redintegratio* a specificat mai bine acest raport folosind conceptul de *<comuniune perfectă>* și *<comuniune imperfectă>* sau parțială. În timp ce LG, însă folosea expresia *<legătură>*, UR folosește cuvântul biblic *<comuniune>*.

Această comuniune cu Biserica Catolică este posibilă deoarece Biserica nu este considerată de către Conciliu numai din punct de vedere juridic ca și *<societas>*, ci înainte de toate ca și *sacrament de mântuire* și precum *mister de comuniune*<sup>37</sup>. Biserica ca și societate de credincioși și ca sacrament este edificată, afirmă *Unitatis redintegratio*, *<ex elementis sive bonis, quibus simul sumptis ipsa Ecclesia aedificatur et vivificatur>*<sup>38</sup>. Pentru LG (nr. 15) aceste elemente sunt: Credința în Cristos și în Tatăl; Scriptura și zel religios; roade, daruri și har al Spiritului Sfânt; Botez și alte sacramente; pentru câțiva ar fi Episcopatul, Euharistia, devoțiunea Mariană.

<sup>36</sup> Cap. 1, n. 8, par. 2. Reluată în *Decreto sull'ecumenismo* (n. 4, par. 3) și în *Dichiarazione sulla libertà religiosa* (n. 1, par. 2).

<sup>37</sup> Cf. *Lumen Gentium*, cap II, n. 1: «... Biserica este în Cristos precum un sacrament sau semn al unității intime cu Dumnezeu și a unității întregii făpturi umane». Cf. de asemenea c. VII, n. 48 și Costituția asupra *Sfintei Liturgii* c. I, n. 5. Într-un comunicat asupra UR al Secretariatului pentru Unitatea Creștinilor se citește: «Cun "communio" non tantum iuridice concepienda sit, sed contineat diversa elementa ordini spiritualis et sacramentalis, quae non necessario omnia in omnibus Communitatibus verificantur, Segretariatus legitimos considerat conceptus plaeae et non plenae communionis». A fost readus de A. HOUTEPEN, «La realtà salvifica di una comunione imperfetta. Il "subsistit in" în LG 8 și UR 3», în *Studi Ecumenici* 11 (1993) 165.

<sup>38</sup> UR n. 3, par. 2. Pentru «*Lumen gentium*» n. 15 Acestea sunt elementele: Credința în Cristos și în Tatăl; Scriptura și zelul religis; roadele, darurile și harul Spiritului; Botezul și alte sacramente; pentru alții episcopatul, euharistia, și devoțiunea mariană. Pentru «*Unitatis redintegratio*» n. 2 și alte documente conciliare: Credința în Cristos; Credință trinitară (și cf. nn. 20, 22, 23); Botezul, Cuvântul lui Dumnezeu scris (și cf. n. 21); Viața de rugăciune, Credință, Speranță, Cariate; Alte daruri ale Spiritului și elemente vizibile. Pentru protestanți: Sfânta Cină.

## CRITERII DE ECLEZIALITATE

Dintre aceste elemente, care în mod global formează Biserica și fac în așa fel ca cei necatolici să fie uniți cu Biserica Catolică chiar dacă în mod imperfect, care este acela care în mod determinant formează Biserica? În alți termeni ce face ca cei necatolici să fie <Biserica> sau comunități ecleziale? Acest interogativ nu se aplică numai comunităților ortodoxe pe care Conciliul le cheamă în mod expresiv <Biserici>, dar și pe acele protestante chemate în mod simplu <comunitate>. Conciliul ne ajută să înțelegem ca după tradiția augustiniană, acest element este botezul.

LG afirmă că botezul constituie poarta pentru a intra în Biserică (II, nr. 14). Cei necatolici sunt uniți cu Cristos datorită botezului (nr. 15), și integrați în El. Nu numai că sunt frați ai catolicilor, ci și fii ai Bisericii <deoarece uniți cu botezul> chiar dacă nu într-o deplină comuniune, (*Iustificati ex fide in baptisate, Christo incorporantur, ideoque christiano nomine iure decorantur et a filiis Ecclesiae catholicae ut fratres in Domino merito agnoscuntur*) (UR 3).

După aceste afirmații vom fi determinați să construim acest silogism: botezul unește cu Cristos; Corpul lui Cristos este Biserica deci, botezul constituie Biserica. Conciliul afirmă doar în mod simplu că, prin botez creștinii necatolici sunt <*Ecclesiae appositii*> tradus acum <sunt asociați cu botezul>, acum <sunt introduși cu botezul, a face parte din sânul Bisericii>, acum <sunt uniți prin botez>. Prea puțin ne interesează traducerea, afirmă Congar, <sânul este același și se referă la persoane, nu „Bisericilor” ca atare.... În învățătura Conciliului, botezul *unește cu Biserica lui Cristos*. Botezul deci, singur nu constituie criteriul de eclezialitate pentru o comunitate separată. În nici un loc Conciliul nu furnizează un asemenea criteriu>.

Criteriul de eclezialitate al Conciliului Vatican II nu se bazează pe o singură premisă, ci pe mai multe realități care constituie partea vizibilă a Bisericii în existența sa istorică, se vorbește de tot ceea ce face Biserica să nu fie doar o simplă entitate abstractă și platonice, dar, chiar cu dimensiunea sa verticală-divină, să aibă în același timp și o dimensiune orizontală, istorică, fie un adevărat popor al lui Dumnezeu strâns în mod existențial în unire, să aibă deci, o dimensiune *teandrică și sacramentală*, fie *semn* eficient de mântuire.

În acest fel putem sintetiza criteriul de eclezialitate al Conciliului Vatican II: Biserica lui Cristos este Una și Unică, în ea sunt în mod deplin integrați creștinii catolici deoarece au toate acele elemente ce constituie Biserica precum a vrut-o Cristos. Cei necatolici sunt mai mult sau mai puțin în comuniune cu Biserica Una și Unică în baza elementelor ecleziale de care sunt în posesie. Acestea dau obiectivitatea istorică a Bisericii: Una și Sfântă, sunt bogăția concretă a Bisericii. Elementele indispensabile și centrale sunt botezul și credința în Isus Cristos. Când există succesiune apostolică și euharistie, precum este cazul ortodocșilor, atunci eclezialitatea la nivel local, devine mai vizibilă și mai adevărată. Euharistia, într-adevăr, constituie Biserica vizibilă ca și sacrament. Iar în același timp aceste Biserici sau comunități ecleziale sunt de asemenea neindependente, dar întrucât sunt în <comuniune>, chiar dacă parțială, cu *Una Sfântă* în care subzistă Biserica Catolică. Cu alți termeni elementele în posesia Bisericilor și Comunităților necatolice primesc caracterul lor de eclezialitate de la Biserica Catolică. Iată de ce aceste Biserici și Comunități ecleziale sunt de asemenea și ele sacramentale de mântuire și ca atare produc mântuirea întrucât sunt Biserici. Sacramentalitatea mântuitoare al unicei Biserici se extinde de asemenea și în afara hotarelor canonice ale Bisericii Catolice.

Deci, Conciliul se inspiră din principiul așa zisei <mijlociri comunicabile>.

Biserica fiind Una și Unică și care este în Biserica Catolică *plinătatea*, și *perfecțiunea* eclezialității nu numai ca și suma cantitativă, ci ca entitate calitativă și ontologică, ea are îndeplinirea de mijlocitor, de pod prin intermediul căruia Spiritul dăruiește creștinilor necatolici eclezialitatea lor după calitatea și cantitatea a *bona ecclesiae* de care sunt în posesie.

### **Enciclica *Ut unum sint***

Enciclica lui Ioan Paul al II-lea *Ut unum sint* (1995), dezvoltă și clarifică principiile eclezialității anunțate de către Conciliul Vatican II. Toată enciclica se inspiră de la *ecleziologia de comuniune*. Comuniunea dintre Dumnezeu și oameni reprezintă planul primitiv al lui Dumnezeu: Dumnezeu crează oameni pentru a comunica cu ei și această comunicare reprezintă mântuirea. Dar nu se poate fi în comuniune cu Dumnezeu decât prin intermediul lui Isus Cristos în Spiritul Sfânt. Este vorba de Cristos care rezumă în sine, deci în Biserică, pe toți oamenii, și toate făpturile create. Biserica este <sacrament sau semn și instrument al unei uniuni intime cu Dumnezeu și de unitate a întregii făpturi umane> (LG I, 1). Această comuniune trebuie înțeleasă înainte de toate în sens vertical: este comuniunea fiecărui credincios și a fiecărui botezat cu Dumnezeu, prin intermediul lui Isus Cristos și în Spiritul Sfânt, care întemeiază comuniunea botezaților între ei. <Pentru Biserica Catolică, comuniunea creștinilor nu este altceva decât manifestarea în ei al harului prin intermediul căruia Dumnezeu îi face să participe la propria Sa comuniune, care este viața eternă><sup>39</sup>. Pe modelul comuniunii trinitare, și comuniunea eclezială nu înseamnă fuziune ci unitate în diferență. Enciclica prezintă învățătura curentă în jurul comuniunii ecleziale<sup>40</sup>, care exista deja în forma inițială între toți creștinii în virtutea singurului Botez și a credinței în mod destul de comună substanțial vorbind, și care mișcarea ecumenică trebuie să ducă până la plinătatea ei<sup>41</sup>. Această comuniune eclezială poate exista între toți cei botezați, întrucât Biserica lui Cristos a rămas Una și Unică, chiar dacă toate diviziunile și despărțirile care au fost în timpul istoriei: <Pentru harul lui Dumnezeu, nu s-a distrus ceea ce aparține structurii Bisericii lui Cristos și nici acea comuniune care rămâne cu celelalte Biserici sau comunități ecleziale><sup>42</sup>.

Enciclica reia învățătura Vaticanului II, pentru care Biserica una și sfântă <subzistă> în Biserica Catolică, în sensul că este prezentă, se face vizibilă în ea (LG 8), și aceasta datorită darului lui Dumnezeu. Tot așa amintește cealaltă învățătură după care în celelalte Biserici creștine sunt elemente de sfințire și de adevăr (LG 8; UR 3-4). Din momentul acesta însă *Ut unum sint* face un pas înainte cu această afirmație: <În măsura în care asemenea elemente se găsesc în celelalte comunități creștine, unica Biserică a lui Cristos are în ele o prezentă operativă><sup>43</sup>. <Dincolo de limitele comunității catolice nu există golul eclezial. Multe elemente de mare valoare (*eximiana*) care în Biserica Catolică sunt integrate în

<sup>39</sup> *Ut unum sint* (= Uus), n. 9.

<sup>40</sup> Cf. Uus nn. 42 și 67.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, nn. 14 și 77.

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 11.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 11.

deplinătate mijloace de mântuire și daruri harice care constituie Biserica, se găsesc și în celelalte Comunități creștine<sup>44</sup>. Deci, raportul dintre Biserica Catolică – în care subzistă plinătatea Bisericii Una-sfântă – cu celelalte Biserici necatolice este văzut ca un raport de *comuniune* (adevărată dar parțială) *în bunurile care constituie mântuirea și împreună Biserica*.

Din moment, ce însă comuniunea nu este perfectă doar parțială, derivă imperativul unității: <Ecumenismul dorește în mod precis să facă să crească comuniunea parțială existentă între creștini spre o comuniune plină în adevăr și în iubire><sup>45</sup>.

Cu ortodoxii este atât de mare această comuniune încât, în anumite cazuri se permite chiar și o anumită *communicatio in sacris*: <În acest context, este un motiv de bucurie să amintim că miniștrii catolici, ar putea, în anumite cazuri particulare, să administreze sacramentele Euharistiei, a Spovezii, și a Maslului la alți creștini care nu sunt în deplina comuniune cu Biserica Catolică, dar care doresc în mod arzător să le primească, le cer în mod liber, și manifestă credința care Biserica Catolică profesează în aceste sacramente. În mod reciproc, în anumite cazuri și în circumstanțe particulare, și catolicii se pot apropia pentru aceleași sacramente miniștrilor acelor Biserici în care ele sunt valabile><sup>46</sup>.

Raporturile dintre Biserici între timp pot fi indicate ca și raporturi între <Biserici surori>, expresie dragă tradiției antice creștine, cu care le place să se cheme în mod reciproc Bisericele din comuniunea ortodoxă. Papa, referindu-se la *Unitatis Redintegratio* (nr. 14) și la discursurile lui Paul al VI-lea<sup>47</sup> utilizează aceeași terminologie<sup>48</sup>. Printre altele afirma: <Apelativul tradițional de „Biserici surori” ar trebui neîncetat să ne însoțească în acest drum><sup>49</sup>. Dar aceste sunt Biserici care ar trebui să se cheme surori? Deja Papa indică o direcție în aceeași Enciclică: <După Conciliul Vatican II și refăcându-se la acea tradiție, s-a restabilit din nou de a se atribui apelativul de "Biserici surori" Biseriilor particulare sau locale adunate în jurul episcopului lor><sup>50</sup>. Așa că enciclica consideră deci, Bisericele ortodoxe ca și *Biserici locale sau particulare*.

Este foarte evident că enciclica nu consideră Biserica Catolică ca și o simplă Biserică locală în proporție cu diferitele Biserici orientale sau comunități ecleziale protestante. Toate acestea au elemente de mântuire, (nu individuale, ci *ecleziale*), în timp ce Biserica Catolică are în posesie *plinătatea* acestor bunuri nu ca și o sumă a bunurilor singure, ci ca un izvor, fiind manifestarea istorică a unicei

<sup>44</sup> *Ibid.*, n. 13.

<sup>45</sup> *Ibid.*, n. 14. «Din acea unitate fundamentală, dar parțială trebuie să se treacă la uniunea vizibilă și suficientă care să se înscrie în realitatea concretă, deoarece Bisericele să realizeze în mod adevărat semnul acelei comuniuni pline în Biserica Una, Sfântă, Catolică și Apostolică care se va exprima în concelebrarea euharistică» *Ibid.*, n. 78.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>47</sup> Cf. *Tomos Agapis*, Roma/Costantinopoli 1971, 130-131, 140-141, 189-199. Cf. de asemenea E. L'ANNE, *Églises-soeurs. Implications ecclésiologique du «Tomos Agapis»*, in *Istina* 20 (1975) 47-74; Y. CONGAR, *Chiesa ortodossa e Chiesa cattolico-romana, «chiese sorelle» e concili ecumenici*, în volumul său *Diversità e comunione*, Assisi 1983, 122-137.

<sup>48</sup> Cf. Uus, nn. 55-61.

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 56.

<sup>50</sup> Uus, 56

Biserici dorită de Tatăl. Enciclica afirmă: <Toate aceste elemente poartă în sine o rechemare la unitate pentru a găsi în ele deplinătatea lor. Nu este vorba de a aduna împreună toate bogățiile difuze în Comunitățile creștine, ca să se ajungă la o Biserică la care Dumnezeu ar ținti pentru viitor... . Ea a fost deja dăruită. Pentru acest motiv noi suntem deja în ultimele timpuri. Elementele acestei Biserici există deja, unite în plinătatea lor, în Biserica Catolică, și fără acea plinătate, în celelalte Comunități><sup>51</sup>. Există în același timp o *interioritate reciprocă* între Biserica Universală și Bisericile particulare : <Există într-adevăr –afirma Ioan Paul al II, în discursul său – între singurele Biserici particulare un raport ontologic de reciproca includere><sup>52</sup>. Se poate spune, căci unitatea Bisericii ar fi o *Communio ecclesiarum*<sup>53</sup>. În această perspectivă fiecare Biserică particulară în care – precum afirma Vaticanul II - <este într-adevăr prezentă și activează Biserica lui Cristos, Una, Sfântă, Catolică și Apostolică><sup>54</sup>, este dotată de o așa plinătate calitativă că se poate afirma că Biserica Universală este *comuniunea*, și nu *suma*, acestor singure Biserici<sup>55</sup>. Se întâmplă într-un anumit fel, precum în Treime – modelul Bisericii – a cărui unitate în Dumnezeu nu este suma celor Trei persoane, ci reciproca lor comuniune, a lor *pericoresis*<sup>56</sup>.

### Concluzie

Cum se poate constata, criteriile de eclezialitate încă provoacă interrogative cel puțin când este vorba de a trece de la principii la aplicațiile practice. Fiecare Biserică, în mod special Biserica Catolică și Ortodoxă, este convinsă că realizează în totalitatea sa Una și singura Biserică. Biserica Ortodoxă, optând pentru criteriul lui Ciprian, bazat pe integritatea credinței, și crezând că numai ea ar poseda toată credința fără adaosuri sau diminuțiuni, identifică Biserica Universală cu limitele canonice ale anumitor Biserici patriarhale sau autocefale ale Orientului, excluzând în mod pozitiv toate celelalte confesiuni creștine de la orice altă formă de eclezialitate din moment ce nu recunoaște valabilitatea sacramentelor lor.

Biserica Catolică, bazându-se mai mult pe acțiunea liberă a lui Dumnezeu, care se exprimă din punct de vedere istoric și vizibil în sacramentul botezului conferit în numele Treimii, a trecut de la o simplă recunoaștere a sa în credincioși necatolici considerați ca și indivizi, la considerarea comunităților lor ca adevărate Biserici, în baza elementelor ecleziale existente în aceeași Biserică Catolică și împărțite cu celelalte Biserici. Problema care nu este încă rezolvată este aceeași:

<sup>51</sup> Uus, 14.

<sup>52</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso alla Curia Romana*, 20.12.1990, n. 9: AAS 83 (1991) 745-747.

<sup>53</sup> Este în acest fel în care se exprimă primul document oficial al Comisiei Mixte pentru dialog între Biserica Catolică Romană și Biserica Ortodoxă se cheamă Taina Bisericii în lumina Tainei Sfintei Treimi, Munchen 1982: «Biserica Una Sfântă și Unică se identifică cu *koinonia* Bisericii», *Enchiridion oecumenicum*, I, n. 2195.

<sup>54</sup> *Christus Dominus*, n. 11.

<sup>55</sup> Aceasta este teza pe care o susține J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'Écclésiologie de communion*, Ed. du Cerf, Paris 1987 ; *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Ed du Cerf. Paris 1995.

<sup>56</sup> La *Communio nis. notio*, în n. 10 va afirma: «Rămânând pe loc determinațiile necesare de independență juridică, cine aparține unei Biserici particulare aparține tuturor Bisericii».

#### CRITERII DE ECLEZIALITATE

cum este posibilă existența în același timp al Bisericii Universale una și unică în Biserica Catolică Romană și în celelalte comunități <care nu sunt în plina comuniune cu ea>? În mod practic după Cardinalul Ratzinger, diferența dintre *est* și *subziste* constă în faptul că *est* privește numai conștiința Bisericii Catolice Romane că este adevărata Biserica a lui Cristos, fără a se confrunța cu celelalte realități creștine în afara ei. În timp ce *subziste* are o valoare ecumenică, afirmând în același timp două lucruri: declară autoconștiința Bisericii Catolice Romane exprimată cu termenul *est*, și deschizându-se și către celelalte confesiuni creștine în care recunoaște existența de elemente de eclezialitate care aparțin adevăratei Biserici și enumerate de documentele conciliare și de către Magisterul Pontifical<sup>57</sup>. Dacă stau așa lucrurile ne găsim în fața unui paradox, al unei antinomii, care în același timp a văzut multe tentative al teologiei catolice pentru a acorda dreptate. Problema actuală, deci, nu este în a ști care sunt elementele care constituie Biserica, într-adevăr Conciliul Vatican II și documentele pontificale le-au expus în mod foarte clar. Mai degrabă problema constă în raportul dintre Biserica Universală și Bisericile particulare înainte de toate cele necatolice. Biserica nu este o realitate care s-ar putea considera în manieră *cantitativă* sau *obiectivă*.

Ea este *sacramentul* voinței mântuitoare a lui Dumnezeu, al Acelui Dumnezeu care vrea ca <toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină> (1 Tm 2, 4). Aici nu este vorba de mântuirea escatologică: Dumnezeu în libertatea și în îndurarea sa poate găsi mijloacele pentru a mântui pe toți oamenii. Este vorba de mântuirea ca și *comuniune cu Dumnezeu* exprimată din punct de vedere existențial cu a face parte dintr-o comunitate precum a dorit-o Isus Cristos. Așa a fost concepută Biserica chiar de la început. *Faptele Apostolilor*, într-adevăr atestă: <Și stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciuni... Iar Domnul *adaugă zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau*> (Fapte 2, 42; 47). Diferitele confesiuni creștine nu sunt întotdeauna de acord în a face în așa fel ca <adaugă zilnic Bisericii pe cei ce se mântuiau>. Dar între timp fiecare crede căci comunitatea sa este aceea ce mântuiește.

În încheierea acestui studiu suntem în măsură să afirmăm, căci, chiar dacă anumite critici îndreptate anumitor documente ale Sfântului Scaun, Biserica Catolică este cea mai deschisă în raport cu alte confesiuni creștine și în mod particular cu ortodocșii, chiar dacă deschiderea sa escatologică din nefericire nu găsește întotdeauna aceeași reciprocitate și în mod special la același frați ortodocși. Ei încă au mare dificultate în a recunoaște în Biserica Catolică Romană o adevărată Biserică a lui Cristos.

Ar fi de dorit ca toți ortodocșii să poată să repete cuvintele teologului lor P. Evdokimov (1901-1970) care afirma: „Cei neortodocși, însăși pentru aceeași denumire, nu mai sunt deloc în Biserica Ortodoxă, dar este Biserică, dincolo de separarea lor, care continuă să fie prezentă și să se comporte în prezența credinței, și a adevăratei intenții de a se mântui. *Noi știm unde este Biserica, dar nu ne este dat să judecăm și de a spune unde nu este Biserica.*”

---

<sup>57</sup> J. RATZINGER, «L'ecclesiologia della Costituzione "Lumen Gentium"», în *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, sub îngrijirea lui R. Fisichella, San Paolo, Roma 2000, 66-81.

## ANTIMODERNISM ÎN RUSIA DE ASTĂZI?

ERICH CHRISTIAN SUTTNER

**ZUSAMMENFASSUNG. ANTIMODERNISMUS IM RUSSLAND VON HEUTE?** Das Gegensatzpaar "Modernismus – Antimodernismus" erscheint mit der Wende vom XIX zum XX Jahrhundert und mit des russische Landeskonzil von 1917 – 1918 verbunden ist. Die Reformwünsche, die in der russischen Kirche heranreifen, und die gründliche Vorbereitungsarbeit auf des Landeskonzil wurden durch die Entfaltung der russischen Theologie in der zweites Hälfte des XIX Jahrhunderts ermöglicht. Die Offenheit der erneuerten russischen Schultheologie erscheint mit der irenische Geist, mit dem ihre Vertreter über die westliche Christenheit urteilten. Nach Landeskonzil, des gezwungenermassen abgebrochen war während russische Revolution, weil ein Teil der Theologen erlilt das Martyrium, anderen mussten ins Exil (z. b. In Frankreich errichteten der Institut St. Serge). Heute ist bekannt, dass die Russlands Episkopat, Pfarrklerus und Gläubige, die Reformen die das Landeskonzil einzuleiten bestrebt war, mit Vehemenz verhindern.

Deliberările noastre actuale ar părea anacronice deoarece problematica contradictorie *Modernism – Antimodernism*, de la întretăierea secolelor al XIX-lea cu al XX-lea, a fost prezentă în timpul Soborului Național Rus din anii 1917/18, însă el constituie pentru subiectul nostru, punctul de legătură cu Rusia de astăzi. În acest context se va dovedi totuși că titlul nostru nu este întru totul necorespunzător.

### I

După cum se cunoaște, cel mai important rezultat al Soborului Național Rus din anii 1917-1918 a fost eliberarea Bisericii ruse din lanțurile statului, impuse de către țarul Petru I la cumpăna dintre secolele al XVI-lea și al XVII-lea. El a dus Patriarhatul rus în punctul de a se stinge, instituind o autoritate controlată total de domnie, care a condus Biserica Rusiei din însărcinarea statului. Soborul a permis Patriarhatului rusesc, oprimat de peste 200 de ani, să reînvie, iar Biserica rusă a stăruit în cele mai corespunzătoare hotărâri conciliare. Iar aceasta a fost Bisericii spre binecuvântare. După cum se știe, puterea sovietică a folosit fiecare posibilitate de a impune Bisericii o influență funestă, iar noua conducere a Patriarhatului fusese asuprită de autoritățile sovietice în modul cel mai intim, mai dur. Patriarhia putuse să dea Bisericii un ajutor important numai foarte rar. Însă cel puțin nu mai avea un procuror de rang înalt care să semneze fiecare act juridic bisericesc pentru a primi valabilitate.

Cel puțin teoretic, Biserica Rusă a fost pusă, din nou, în situația de a lua măsuri, de a da ordine și dispoziții din proprie inițiativă. Este cunoscut faptul că autoritățile statului sovietic au împiedicat permanent Biserica să facă *de facto* uz de această



posibilitate, chiar și teoretic. Dependența era mult prea mare. Ce s-ar fi întâmplat însă dacă Biserica rusească ar fi rămas expusă puterii sovietice totalitare, cu incapacitatea de a acționa, caracteristică Bisericii sub regimul țarist timp de 200 de ani?

Oricât de importantă ar fi fost crearea unei conduceri bisericești proprii, care să nu mai fie împuternicită de către stat, nu acesta a fost unicul scop al Sinodului rusesc din 1917-1918. La sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, în Biserică s-a simțit o profundă dorință de reînnoire. În special din cauza evenimentelor politice în plină desfășurare, Sinodul nu a putut fi încheiat în acest scop, așa cum se sperase la deschiderea lucrărilor adunării sinodale. Dintre reformele dorite urgent la începutul secolului al XX-lea în Biserica din Rusia, în afara alegerii unei noi ierarhii nu s-a putut săvârși aproape nimic.

Pentru a înțelege ce au dorit atunci vârfurile conducătoare ale Bisericii rusești, nu este de ajuns a studia decretul și documentele ședințelor sinodului; de asemenea, este necesar să se scoată la lumină materialele de arhivă bogate, care oglindesc lucrările de pregătire ale Sinodului, activate deja din anul 1905, care necesită o cercetare atotcuprinzătoare a istoriei Bisericii rusești din a doua jumătate a secolului ce atunci tocmai trecuse. Cine se străduiește să obțină asemenea informații, va constata că abia atunci când au pregătit Sinodul mult dorit în primele decenii al secolului al XX-lea teologii și ierarhii Rusiei au discutat subiecte de ecleziologie, de liturgie, pastorale, subiecte pe care Biserica catolică avusese curajul să le abordeze pentru prima dată abia în a doua jumătate a secolului al XX-lea, la cel de-al doilea Conciliu ecumenic din Vatican. Este drept că, referitor la un întreg șir de subiecte ecleziologice, liturgice, pastorale și ecumenice, care au fost incluse pe ordinea de zi la Conciliul Vatican II, teologii ruși au recunoscut primii importanța acestor teme, înaintea colegilor lor apuseni. Se poate dovedi că unii consilieri teologici ai părinților conciliari de la cel de-al doilea Conciliu ecumenic din Vatican, care au elaborat atât noul text al *Constituției dogmatice despre Biserică*, cât și cel al *Decretului despre Ecumenism* erau – până și în conținut – sub influența acelor teologi ruși care au participat la pregătirea Sinodului rusesc din anii 1917-1918, respectiv acei teologi care, după Revoluția din Octombrie, au fost obligați să emigreze, și care au predat la Institutul Saint Serge din Paris. Biserica Catolică le datorează acestora o recunoștință considerabilă pentru reușita Conciliul Vatican II.

În legătură cu această problemă, s-ar putea face referință la Günther Schulz care, la un simpozion internațional, a adus în discuție problema: "A început pentru Biserica Ortodoxă din Rusia mileniul al III-lea în anul 1917?"<sup>1</sup> aducându-și contribuția prin cinci teze, dintre care ultima este intitulată: "Există lipsuri nu numai în istorie, ci și în Istoria Bisericii. Contribuția Bisericii Ortodoxe Ruse la drumul creștinătății internaționale este în mod esențial mai mare decât se cunoaște până acum. Pentru a aduce la lumina zilei această contribuție, probabil ar fi necesară o istoriografie europeană și ecumenică."

<sup>1</sup> Simpozionul a avut ca temă *Biserica în contextul schimburilor culturale – În drum spre mileniul al III-lea*. Lucrarea lui Schultz este accesibilă în volumul cu același titlu, apărut la Göttingen în 1991, la p. 561 – 576.

## II

Dorințele de reformă care se maturizaseră în Biserica Rusă și lucrările temeinice de pregătire a Conciliului Național au fost posibile datorită dezvoltării teologiei ruse din a doua jumătate al secolului al XIX-lea. Această dezvoltare fusese cauzată de un conflict, pe care intelectualitatea rusă a declanșat-o la mijlocul secolului, cu privire la justa orientare a dezvoltării culturale a Rusiei. Acest conflict fusese declanșat de partida *vechilor slavofili*, care s-au pronunțat, în mod expres, alături de curentul modern, însă în același timp a pretins întoarcerea Rusiei la rădăcinile-i proprii caracteristice. Partida opusă, *occidentalizații*, au considerat ultima pretenție a vechilor slavofili ca pe o atitudine reacționară și s-a orientat exclusiv spre modelul apusean. Conflictul a fost plin de vigoare și în ultimul sfert de secol, în Biserica rusă se ajunsese din cauza acestui conflict, la o viață nouă, polimorfă.<sup>2</sup>

Pentru a putea aprecia vitalitatea teologiei rusești de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea și, mai cu seamă a contribuției unei părți a teologilor ruși la viața și învățătura creștinătății care nu este ortodoxă, necesită compararea cu gândirea teologică contemporană din alte biserici creștine. Biserica Catolică era convinsă la vremea aceea că, în interesul mântuirii sufletelor lor, trebuia să-i câștige pe toți creștinii necatolici spre convertire la catolicism și că Biserica Catolică nu putea dialoga cu comunitățile necatolice decât din punct de vedere apologetic. În legătură cu aceasta, conducerea Bisericii Catolice socotise că ar fi de dorit ca spre sfârșitul secolului al XIX-lea, să impună în Biserica Universală o teologie unitară neoscolastică, mai exact o teologie neotomistă; pluralismul teologic era considerat pentru învățământ catolic ca fiind periculos și teama din acea vreme a conducerii bisericești catolice față de modernism este destul de cunoscută. De asemenea, Ortodoxia grecească declarase propria confesiune ca o calitate unic-mântuitoare. Printr-o decizie din anul 1775 aceasta considerase pe creștinii occidentali nebotezați.<sup>3</sup> Oricum, Biserica rusă refuzase adeziunea la această hotărâre. Prin "protestantismul cultural", în bisericile protestante a început o perioadă de secularizare dăunătoare; pentru teologia creștină trinitară abia dacă mai exista interes.

Acestea erau relațiile în interiorul Bisericii din Rusia. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, ea deținea o teologie bogată în nuanțe, despre care se poate spune că, la data respectivă, în plan internațional era cea mai vitală biserică. Ce-i drept, existau în Rusia din acea vreme școli confesionale care se retrăseseră într-o așa-zisă "zonă de apărare", și au continuat să expună o doctrină învechită și degenerată, care fusese luată în răs de intelectualitatea timpului. În schimb, în școala teologică rusă au predominat în mai multe domenii, tendințe reformatoare ale învățământului public bisericesc, pentru care se străduise mitropolitul Moscovei, Filaret Drozdov (1783-1867). Acolo unde acestea au existat, nu putea fi vorba decât despre

<sup>2</sup> E. Ch. Suttner, *Theologisches Lehren in Russland einst und heute*, în *Österreichische Osthefte*, 42, 2000, p. 23-34

<sup>3</sup> Idem, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte*, în *Anzeiger der Österreichische Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Klasse, 127 (1990), p. 1-46

caracteristica timpurilor, despre cunoștințe temeinice ale vieții culturale și bisericești ale Europei Occidentale. În acele locuri bibliotecile erau bine înzestrate cu literatură teologică în limbile europene occidentale și de asemenea, pe cât s-a putut, s-au îngrijit și de traduceri. În aceste școli "înălțimea timpurilor" s-a arătat, printre altele, prin aceea că nu exista nici o temă teologică, filosofică, istorică sau de cultură generală din lumea contemporană pentru care să nu se găsească o terminologie exactă în limbajul de specialitate teologic rus. Câtă muncă trebuia depusă pentru a obține aceasta devine limpede dacă ne gândim că acest limbaj de specialitate se deosebește puternic de limbajul teologiei occidentale în multe puncte, ca urmare a motivelor sale grecești față de limbajul profesional dezvoltat în limba latină a teologiei occidentale, care nu acceptă simpla preluare a neologismelor de care se foloseau teologii catolici și evanghelici. La discuțiile din ultimul sfert al secolului al XIX-lea cu anglicanii și catolicii vechi, participanții ruși – în parte profesori la școlile bisericești, în parte profesori la institutele universitare teologice mici însă renumite – s-au arătat a fi mai mult decât buni parteneri; ei erau adevărata forță motrice a dialogului.<sup>4</sup> Deschiderea școlii teologice rusești reînnoite a dat naștere printre altele spiritului irenist, cu care reprezentanții lor au judecat creștinătatea occidentală.

Deja mitropolitul Filaret Drozdov a afirmat în *Gesprächen zwischen einem Suchenden und einem von der Rechtgläubigkeit der östlichen griechisch-russischen Kirche Überzeugten* (Discuții între un năzuitor și unul de dreaptă credință a mărturisitorilor Bisericii greco-rusești răsăritene), că Biserica apuseană și răsăriteană sunt de la Dumnezeu deoarece ambele îndeplinesc criteriul<sup>5</sup> din Epistola întâia a Sfântului Ioan și-L mărturisesc pe Isus Hristos că s-a făcut trup. El scria: "Mie îmi este de ajuns a găsi pe sfeșnicul Bisericii orientale Lumina curată, care întunericul meu îl luminează. Însă în ceea ce privește Biserica apuseană evit acele teze, principii, pe care eu, după studii serioase, le socotesc inacceptabile și cu totul false. Căci nu știu dacă ei sunt atașati învățăturilor lor speciale cu o convingere adâncă și adevărată, sau care dintre acestea se bazează în Biserica Universală a lui Hristos; de aceea venerația care o datorez învățăturii Bisericii răsăritene orientale nu este identică, sinonimă cu condamnarea și blestemul Bisericii apusene. Conform regulilor Bisericii las Biserica apuseană judecății Bisericii Universale; sufletele creștinilor le las judecății, sau mai bine milostivirii lui Dumnezeu. Credința și iubirea mă determină să intervin pentru sfânta Biserică a Răsăritului; tocmai iubirea, smerenia și speranța mă învață la răbdare împotriva dizidenților. Eu consider că a fi fidel față de spiritul Bisericii răsăritene care, la începutul fiecărei liturgii se roagă și pentru prosperitatea Bisericilor lui Dumnezeu, se roagă și pentru unitatea tuturor."

<sup>4</sup> Maria Helene Gamillscheg, *Die Kontroverse um das Filioque*, Würzburg, 1996, p. 43-100; J. Oeldemann, *Russische orthodoxe Theologen im ökumenischen Gespräch über die apostolische Tradition und die Sukzession in der Kirche*, Paderborn, 2000

<sup>5</sup> "Din aceasta cunoașteți spiritul lui Dumnezeu: orice spirit care mărturisește pe Isus Hristos, că a venit în trup, este de la Dumnezeu. Și orice spirit care nu mărturisește pe Isus Hristos, nu este de la Dumnezeu" (1 In 4, 2-3)

Acest mod de a gândi a fost foarte larg răspândit. De exemplu, mitropolitul Platon (Gorodeckij) a Kievului (1803-1891), formase imaginea, idee des repetată, a zidurilor între Biserici, care nu ajung până la ceruri. În cărțile de învățătură și în revistele academiilor teologice rusești existau numeroase opinii asemănătoare.<sup>6</sup>

De asemenea, Sfântul Sinod al Bisericii rusești se dovedise sincer, deschis, comunicativ față de moștenirea spirituală a Bisericii apusene, într-o măsură în care multe cercuri ortodoxe și neortodoxe nu au omis, atunci când s-a cerut aprobarea ca în cazul conversiunilor corporative a europenilor apuseni la Ortodoxie, să își păstreze tradițiile, moștenirile Bisericii apusene. Sinodul lăsase temeinic să fie studiată această problemă, aprobase cererea și în anul 1870 a mai aprobat un text "curățat de heterodoxie" a liturgiei romane. Până în ziua de astăzi această practică se regăsește la comunitățile bisericești ortodoxe care celebrează după ritul latin apusean.<sup>7</sup> Mai mult decât școala teologică reînnoită prin opera reformatoare al mitropolitul Filaret, la bază stătea așa numita filozofie<sup>8</sup> religioasă rusă în schimbare cu gândirea timpului. Reprezentanții acestui curent erau contemporani erudiți care nu au avut o pregătire teologică, în schimb au avut competența să trateze original și independent probleme religioase. Mai ales prin cuvântul lor competent despre teme intelectuale acute a epocii, reprezentanții filosofiei creștine obținuseră ca societatea rusă să se ocupe și pe mai departe de teme religioase cu toate că existau tendințe de secularizare, și că însuși cercurile antireligioase a intelectualității rusești nu au putut pur și simplu să neglijeze aceste teme teologice ale timpului.

În numeroase situații, în aceste cercuri a dominat o mare diversitate de opinii, în plus, judecata lor despre creștinismul apusean era foarte diferită. De exemplu, Alexej Stepanovici Chomjakov scria într-un articol despre catolici și protestanți pe care l-a publicat la Paris, în felul următor: "Rugăciune săracă și deșartă după înțelesul său, sacramente neînțelese și falsificate, o istorie care anulează sau este redusă la un nonsens persistent în timp. Așa că ei nu au dreptate când exprimă că, credința îi va nimici. Pentru a putea fi omorât, trebuie să fii în viață. Însă, cu toată agitarea lor și cu lupta lor virtuală, ei poartă în ei înșiși moartea și necredința trebuie să le care cadavrul ...". Când lui Choimakov i-a venit rândul să vorbească, într-o corespondență cu teologul William Palmer din mișcarea oxfordiană, despre faptul că atunci când grecii

<sup>6</sup> Vezi documentația corespunzătoare în *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, 303-3124

<sup>7</sup> Cf. extrasul *Orthodoxie nach westlichem Ritus* în Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg, 1999

<sup>8</sup> Reichard Slenczka, *Ostkirche und Ökumene*, Göttingen, 1962, p. 57 și urm. scrie despre aceste curente că "Teologia scolastică, în intensitatea sa, a împărțit mai departe observatorii din exterior ... În cadrul acestei mișcări există diferite legi și este necesar ca însuși conceptul «filosofie» să fie legat mai departe, de exemplu, cu literatura rusă a secolelor anterioare, care este în sine, într-un mod original, legată de problematica religioasă. Raportul cu religia și creștinismul se arată sub diferite puncte de vedere. Se întâlnesc numeroase opere speculative din domeniul filosofiei religiei și filosofiei istoriei, apoi producții literare despre viața bisericească și pietatea populară și în numeroase alte lucrări care introduc nemijlocit în Teologie. Legătura dintre toate aceste curente diferite îl reprezintă pathosul existențial al credincioșilor creștini și viața bisericească. Este o mișcare «lângă zidurile Bisericii». Aceasta poate să o reintroducă în Biserică, poate să o îndepărteze, însă înaintea ei în urma Bisericii și ea însăși se manifestă «în dependență și se simte în legătură cu aceasta»".

intenționaseră să-l boteze când el a voit să devină ortodox, rușii însă nu au acceptat,<sup>9</sup> schițase lipsa de valoare a vieții spirituale a creștinilor apuseni în felul următor: "Toate sacramentele sunt îndeplinite în sânul Bisericii adevărate... Reconcilierea reînnoiește sacramentele sau le realizează, în măsura în care ritul, care mai înainte era insuficient sau de altă credință, dă o importanță plină și de dreaptă credință, iar repetarea sacramentelor precedente este inclusă virtual în rit sau în realitatea de reconciliere. De aceea, repetarea vizibilă a botezului sau a confirmării, cu toate că nu este necesară, nu este considerată ca falsă și reprezintă doar o diferență rituală, nu o diferență în interpretare."<sup>10</sup>

Dimpotrivă, Vladimir Sergeevici Solov`ev (1853-1900) susținea: "Unica Biserică ecumenică există în acea ceată binecuvântată care unește atât ortodocșii orientali cât și catolicii apuseni în același fel cu Hristos. Amândouă comunitățile creștine sunt unite cu Hristos prin succesiunea apostolică, prin adevărata credință și prin sacramentele dătătoare de viață – în privința aceasta cele două biserici nu se exclud reciproc una pe alta, în această privință ele sunt una, și de aceea Biserică ecumenică este UNA, chiar dacă apare ca despărțită. În această privință, misiunea ei constă în aceea ca apariția vizibilă a Bisericii să fie adusă în concordanță cu esența ei." Și: "În această privință, misiunea noastră constă în aceea ca să ne recunoaștem ca ceea ce noi suntem în realitate – o parte organică al trupului mare al Creștinismului – și să mărturisim solidaritatea noastră spirituală cu frații noștri din Apus."<sup>11</sup>

O altă școală teologică de rang înalt care susținea în aceeași măsură viața intelectuală și spirituală, era împământănită – în urma lui Paisie Velicikovskij (1722-1794) – în diferite mănăstiri rusești, mai ales în Optina Pustyn'.<sup>12</sup> Influența acestei școli era foarte mare, atât asupra teologiei, cât și asupra vieții bisericești și asupra intelctualității, și chiar asupra cercurilor școlii care critica biserica. Deoarece această școală animase tradiția "rugăciunii lui Isus" ori în Biserica Rusă se înrădăcinase în așa fel încât nu dispăruse nici în timpul ateismului statal, influența ei rămânând conservată chiar și în zilele noastre. De asemenea, în Europa occidentală de astăzi, mulți oameni datorează acestei școli o adevărată emulație spirituală.<sup>13</sup>

Teologii amintiți au reprezentat în Biserica rusă o elită a cărei influență era destul de mare, cu toate că erau puțini la număr. Cooperarea curentelor acestei școli a înlesnit pregătirea și realizarea (din păcate, după un început promițător, întrerupt prea timpuriu) Conciliului Național Rusesc din 1917-1918. De asemenea, influența acestei școli este adevărată de entuziasmul cu care fusese acceptată

<sup>9</sup> Pentru detalii vezi Suttner, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden* (vezi nota 3)

<sup>10</sup> Pentru detalii asupra conținutului vezi Suttner, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden* (ca la nota 3)

<sup>11</sup> Citat apud Slenczka, *Ostkirche und Ökumene*, p. 101

<sup>12</sup> Despre această școală vezi Igor Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Wien, 1936; ediția II-a Köln/Olten, 1952

<sup>13</sup> E. Ch. Suttner, *Philokalie und Jesusgebet im westlichen Europa unserer Tage*, în A. Rauch, P. Imhof (red.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, München, 1988, p. 201-205

proclamația – apel la conciliu. Cu toate acestea la cumpăna dintre secole, deschiderile teologice pline de nuanțe din Biserica rusă erau cunoscute numai unei minorități, marii majorități a clerului și credincioșilor rămânând ascunse.

Deoarece teologia vitală din Rusia, despre care era vorba, era susținută de o elită cu adevărat mică, ea a putut să fie distrusă de revoluția sovietică din Octombrie. O parte a teologilor au suferi martiriul; drept exemplu este amintit numele preotului și omului de știință părintele Pavel Florenskij.<sup>14</sup> Alți teologi au trebuit să meargă în exil. Aceștia au înființat în Franța Institutul Saint. Serge, o școală însemnată;<sup>15</sup> alți învățați au fost chemați la diferite universități apusene. Totuși, odată cu prima și a doua generație, marea epocă a teologiei rusești din exil s-a sfârșit, deoarece urmașii emigranților s-au asimilat cu noul mediul ambiant, într-un mod ușor de înțeles.

### III

După ce conciliul fusese întrerupt cu forța, regimul sovietic a împiedecat nemilos ca patriarhatul rus întemeiat mai nou să continue inițiativele de reformă liturgice, pastorale, catehetice sau ecumenice. Țelul declarat al persecutorilor sovietici, a fost acela să împiedice orice înnoire a Bisericii, pentru ca aceasta să se dovedească cât mai repede incapabilă să se adapteze cerințelor timpului și să se înăbușe cât de curând în tradiționalismul confuz. Așa-numiții "renovatori" deveniseră, în cele din urmă, o catastrofă față de deschiderea anilor '20. Mai întâi aceștia fuseseră introduși de o grupă de teologi care se dedicaseră dorințelor conciliului și care și-au scris pe drapela câteva dorințe cu care conciliul s-a și ocupat. Ei înșiși, dar mai ales anumiți tovarăși de luptă îmboldiseră în mod nelămurit această acțiune. S-ar putea să fi fost unii dintre ei care au fost convinși cu adevărat de necesitatea reformelor, totuși "înnoitorii" conveniseră ca acțiune generală unele alianțe politice dăunătoare cu bolșevicii și au cauzat în Biserica rusă o ruptură, o sciziune durerosă, regretabilă. Pe lângă aceasta, în plus au făcut și o polemică obscură împotriva Patriarhatului moscovit. Ei înșiși s-au discreditat în fața poporului credincios și a majorității clerului și, în același timp, au discreditat și dorințele de reformă, care erau deja începute în teologia rusă la cumpăna dintre secole. După un timp scurt au devenit dovada pentru cercurile fidele ale Bisericii, că cei care intervin în favoarea anumitor schimbări aduc daune, provocând o rezistență puternică, chiar vehementă a credincioșilor împotriva oricărei fapte de înnoire.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Pentru Florenskij vezi LThK, III, f. 1323

<sup>15</sup> Vezi D. Lowrie, *Saint Sergius in Paris*. The Orthodox Theological Institute, London, 1954

<sup>16</sup> Asemenea istoriei mișcărilor reformatoare din primele două decenii ale secolului al XX-lea este și istoria așa numitei "Reînnoiri", nu îndeajuns cercetate până acum. Pentru ce se cunoaște din perioada sovietică vezi R. Stupperich, *Jivaja Perkov*. Un capitol al noii istorii bisericești ruse în *Kirche in Osten*, 3, 1960, p. 72-103; Ioan Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit*, I, 1965 și II, 1966; Dimitri Pospelovsky, *The Russian Church under the Soviet Regime 1917-1982*, New York, 1084, p. 43-92, sau în limba rusă A. Levitin, V. Șarov, *Ocerki po istorii russkoj cerkovnoj smuty, Küssnacht, 1977?* A. Krasnov-Levitin, *Lichie gody 1925-1941*, Paris, 1977

În timp ce au pregătit în Biserică terenul spre o înfrângere categorică, ei erau – probabil fără să fi fost conștienți de aceasta – aliați eficienți ai puterii de stat ateiste la acțiunea de scoatere a Bisericii din viața socială. În definitiv, ei au fost cauza care a făcut ca după revoluție, în Biserica rusă să se răspândească teama față de cererea repetată a informațiilor rationale – după logica modului de comportare tradițional și determinant – de a vorbi de o restabilire a fundamentalismului ortodox rus. Ieșise la lumina zilei o mentalitate care seamănă cu antimodernismul, care dominase o perioadă în Biserica catolică. Teamă față de reforme a servit planului autorităților sovietice de a înconjura cu ziduri creștinătatea Rusiei, printr-o rigidă ieșire din actualitate, iar oprimarea tuturor școlilor și instituțiilor de instruire teologică a Bisericii rusești în perioada dintre cele două războaie mondiale a accelerat și mai mult acest proces.

Când după cel de-al doilea război mondial Biserica ortodoxă rusă a putut să deschidă<sup>17</sup> din nou instituții de instruire, în plină epocă de "nouă politică religioasă a lui Stalin"<sup>18</sup> a fost extrem de dificilă găsirea cadrelor didactice formate după o îndelungată întrerupere în instruirea teologică. Pe deasupra, noile instituții au stat sub controlul dur al funcției ecleziastice statale, care nu au permis nici o reflecție asupra dorințelor de reformă de la începutul secolului, ci a urmărit ca să fie expuse numai acele expuneri de idei teologice care au existat deja înainte de revoluție ca un bun obștesc în majoritatea bisericească. În învățământul teologic impus noilor școli, posibilitatea de abordare a temelor contemporane, a întrebărilor care nu erau dorite de partid a fost puțin probabilă; din cauza "Cortinei de Fier" abordarea metodelor teologice care se aplicau în lumea liberă era cu totul exclus. Dreptul de a reprezenta Biserica rusă la simpozioane internaționale și contactul cu gândirea teologică din Occident a avut-o numai o pătură foarte subțire, compusă din ierarhi și profesori, pătură care era și așa foarte redusă, ea însăși constituind în episcopat și între profesorii de teologie numai o minoritate în curs de dispariție. Iar capacitatea lor de a informa clerul și poporul despre experiențele lor le era exclusă. Cu toate acestea, dorința de reformă a Conciliului Național din 1917-1918 nu a fost dată uitării, ci a fost transmisă cel puțin ca deziderat pentru un viitor al providenței dumnezeiești, de o serie de câțiva ierarhi, teologi, preoți și laici, este un semn providențial al activității Sfântului Spirit în Biserica Ortodoxă Rusă și pentru vitalitatea ei. Noi avem tot motivul, să-L preamărim pe Dumnezeu pentru aceasta.

În legătură cu aceasta, trebuie de asemenea amintit pe scurt, faptul puțin cunoscut, că și în perioadele cele mai grele ale persecuției staliniste împotriva Bisericii, și anume în ianuarie 1935, vicarul Patriarhiei (și patriarhul de mai târziu) Sergheij (Stragorodskij) a eliberat un document care venea în slujba unei dorințe centrale de reformă a Conciliului rusesc din 1917-1918. În atenția lucrărilor de pregătire a Conciliului a fost adusă, de la bun început, dorința de păstrare a obiceiului ca să se celebreze totdeauna într-o limbă devenită veche și de mult

<sup>17</sup> Vezi lucrarea *Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis 1989*, în Sutner, *Kirche un Nationen*, Würzburg, 1997, p. 347-365

<sup>18</sup> Franz Jockwig, *Untergang und Wiederaufbau der theologischen Bildungsstätten in der Russischen Orthodoxen Kirche*, în *Der christlichen Osten*, 44 (1989), p. 173-182; *Capitolul Religioznoe prosvescenie* de Vladislav Cypin, în *Istoriya Russkoj Cerkvi 1917-1997* (= *Istoriya Russkoj Cerkvi*, vol. VIII), Moscova, 1997, p. 614-654

neînțeleasă. A. G. Kraveckij citează din documentele originale al Conciliului că ierarhilor Bisericii Ruse le era permis să aprobe celebrarea în limba rusă modernă. În legătură cu celebrarea, mitropolitul Sergheij dăduse o asemenea aprobare unui preot căruia îi eliberase un document, o aprobare scrisă referitoare la celebrarea în rusa modernă. La aceasta el se referise atunci când afirmase: "să fi fost instruit, introdus prin exemplul decedatului patriarh (Tichon)".<sup>19</sup>

#### IV

Ne surprinde faptul că de la prăbușirea dictaturii ateiste, învățământul teologic progresează greoi în Biserica Ortodoxă Rusă. Este surprinzător că s-au întemeiat multe școli noi. Însă de unde să se ia cadre didactice bine pregătite pentru aceste școli ? Unde ar fi putut fi instruite, deoarece până mai ieri au existat prea puține școli teologice, iar pe deasupra nivelul lor era oprimat prin constrângere statală? Trebuie să se ia în considerare și următorul fapt: nu numai învățământul public teologic superior, ci chiar și cateheza cea mai simplă și activitatea de propovăduire a fost grav împiedicată. Numeroși credincioși și preoți, și probabil chiar și unii episcopi, au primit instruirea religioasă de la bunici care le-au transmis ceea ce ele însele primiseră, la rândul lor, de la bunici.

Este o minune a Sfântului Spirit că numai cu o asemenea instruire religioasă, urmașilor le-a rămas păstrată peste generații, atât dorința cât și voința de a aparține de Biserica Ortodoxă. Totuși la o asemenea instruire religioasă variase punctul principal al instruirii catehetice, care în majoritatea cazurilor nu a putut să fie completat prin nici o predică bisericească sau în mod abstract. Ceea ce s-a putut transmite a fost numai o mică parte a ceea ce înainte de Revoluție conta de obicei ca instruire catehetică. Este departe de ceea ce teologii ruși intentionau să realizeze. De aici, ceea ce era deja conceput cu decenii de la revoluția rusă de creștinii din Occident nu poate să difere cu nimic. Însă gândirea pe care teologii ruși exilați o continuaseră în emigrație, trebuia să rămână străină. Îl miră pe acela care meditează asupra faptului că în Ortodoxia Rusă izbucniseră lupte de tranșee în ecleziologie, exegeză, etică, pastorală, liturgică și ecumenism? Nu este de mirare că nu puțini dintre creștinii deveniți practicanți în greutăți diferite, erau de părere că ortodoxia este exact ceea ce ei avuseră voie să cunoască? Aceștia consideră imediat ca heterodox, ce lor le pare necunoscut. E voie într-o biserică care fusese nevoită să trăiască în condiții dificile, să se ajungă înțelegerea că este necesară o teologie nuanțată, pentru ca Biserica să fie capabilă să se adapteze caracteristicilor timpurilor noastre?

#### V

Este trist, față de trecut însă este oarecum de înțeles, că în zilele noastre sunt în Biserica rusă numeroși clerici și credincioși a căror opinie este că slujesc lui Dumnezeu dacă stânjenesc ducerea la capăt a ceea ce Conciliul Rus își propusese. Ei nu înțeleg că prin aceasta, continuă de fapt programul persecutorilor

---

<sup>19</sup> A. G. Kraveckij, *Diskussii o cerkovnoslavjanskom jazyke (1917-1943)*, în *Slavjanovedenie*, 1993, p. 116-135



sovietici ai Bisericii. Mărginirea lor permite formarea unui val fundamentalist care amenință să sufocă Biserica Rusă. Puțin luminați, însă extrem de conservatori în gândire, ei sunt de părere că opoziția față de comunism constă în combaterea a tot ceea ce au promovat "renovatorii", considerați prieteni ai comunismului și – implicit – toate reformele în general. Ei consideră reformele din domeniul pastoral, liturgic și de drept canonic care fuseseră discutate pe timpul pregătirii Sinodului de la începutul secolului al XX-lea și pe lângă acestea ecumenismul, ca născociri ale "renovatorilor", adică o agitație ostilă, dușmănoasă împotriva Bisericii. Ei nu observă că, cu toată stăruința lor spre alaltăieri, și cu opoziția lor de a lua în considerație caracteristicile timpului prezent, pun Bisericii exact acele lanțuri care au fost validate de autoritățile ateiste ca cele mai eficace măsuri împotriva Bisericii.

Prin aceste cercuri s-a ajuns în ultimul deceniu, la mari proteste contra vieții pastorale, pe care o urăsc și împotriva indiciilor nașterii unui ecumenism. În cazul în care un preot ar fi făcut ceea ce aceste cercuri considerau ca "modernism", îl numesc "înnoitor" (obnovlenciestvo), și uneori măsurile de protest puteau să fie însoțite chiar prin bătăi semnificative prin așa-numitele "Congregații de fraternitate". Se putea ajunge la tulburări dacă de exemplu, un preot începea să facă ceea ce vicarul Patriarhatului Segheij aprobase în ianuarie 1935, când rusificase în liturghie numai cuvintele bisericești slavone vechi ce ajunseseră cu totul de neînțeles; dacă celebranții impuneau ca lecturile liturgice să fie nu numai citite ci imediat după lectură să se predice și să se explice credincioșilor lecturile, această explicare nu corespundea succesiunii de idei activiștilor din "Congregațiile de Fraternitate"; dacă clerul unei biserici era de părere că botezul adulților nu trebuie să aibă loc fără catehumenat și dacă punea în practică această părere; dacă existau cursuri universitare populare bogate în care trebuiau să fie căutate controversesele cu actualitatea etc. De asemenea, a devenit de notorietate internațională faptul că prin episcopatul Rusiei, când Patriarhul Alexei al II-lea cu ocazia întâlnirii ecumenice de la Graz din 1997, voise să-l întâlnească pe Papă, clerul parohial și credincioșii au fost străbătuți de un avânt de indignare ceea ce a împins intenția Patriarhului spre eșec.

Atmosfera apăsătoare prin care activiștii au acționat împotriva activităților etichetate de ei ca "modernism anticreștin" propunea reeditarea unui "Catehism ortodox anticatolic" caracteristic secolului al IX-lea, care s-a materializat în anul 1994 în Brest printr-o ediție de 20.000 de exemplare. Reeditarea fusese inițiată și distribuirea se făcuse înainte de toate prin grupuri care făcuseră un front intransigent împotriva acelor care doreau să îndepărteze din serviciul divin expresiile slavone devenite obscure. Cu toate acestea, ignoranți și adepți ai slavonei neînțelese, evident fără cunoștință de inițiativele din partea catolică și a reformelor realizate în acest domeniu, (p. 44-45) aduc argumente aspre împotriva "atitudinii gresite" prin care catolicii ar celebra toate serviciile divine în limba latină neînțeleasă de popor. Într-un mod asemănător, fără corectarea textelor se ajunsese în cercurile fardate fundamentalist la un număr remarcabil de retipăriri anastatice de scrieri din condeiul acestor oameni ai bisericii ruși, care la sfârșitul secolului XIX erau catalogați "retrogarzi" și predaseră în școli bisericești, care s-au opus măsurilor de reformă sus-amintite ale Mitropolitului moscovit Filaret.

Ar fi însă fals, să se reducă cercurile fundamentaliste exclusiv la cercurile inculte și la clerici, care nemijlocit după sfârșitul epocii sovietice fuseseră hirotoniți repede, fără o școlarizare suficientă, pentru ca serviciile divine să poată fi înmultite corespunzător necesităților. Există publicații care dovedesc că în mod regretabil în aceste cercuri culte începuse lupta împotriva așa-numiților "moderniști anticreștini, de exemplu broșurile voluminoase "Das zeitgenössische Erneuerertum - ein Protestantismus vom östlichen Ritus" – Reînnoirea conform timpului - un protestantism de rit oriental, Moscova, 1996; prin acestea va fi exercitată la nivel cultural o uimitoare persecuție nemiloasă împotriva clericilor rusi meritorii.

Pentru pagina de titlu a broșurii a fost concepută o icoană, care exprimă bine conținutul ei. Inscricțiunile icoanei sunt redactate în slavonă și greacă. Titlul picturii este: "Icoana mistică a sfintei noastre Biserici, pe care persecutorii și ereticii o asupresc, însă nu o pot birui". Biserica este prezentată ca o corabie cu inscripția " Sfânta Biserică Ortodoxă ". La cârmă este Domnul; porumbelul Sfântului Spirit pluteste deasupra; Maica Domnului stă lângă catarg; apostolii folosesc vâslele și păzesc ancora; în spatele lor stau Sfintii Părinți. La stânga este Anticristul (Diavolul) și luptătorii lui în Biserică; lângă ei un balaur cu inscripția "Epoca modernă, contemporană" împrăstie foc; alături urmează cu sabia ridicată stăpânitorul prigonitor și Iulian Apostatul învârte o lance; urmează Luther cu o armă de foc; în spatele lui infernul își deschide infernul gura, în timp ce arbaleta domnitorului său este orientată spre Biserică; în sfârșit Biserica este încolțit cu cângi de către Papă, de "Patriarhul Ecumenic", de "Înnoitorul nelegiuit" (împins împreună cu "Ecumenicul" de câte un diavol) și de "Pseudosinodul eretic" care - după cum se presupune - înseamnă Consiliul Ecumenic al Bisericilor.

Reprezentanții ai capilor Bisericii interveniseră au luat măsuri pentru ca să pună capăt activității clericilor care sunt atacați în text. Dacă ei au făcut aceasta din proprie inițiativă sau dacă s-au văzut obligați în fața numărului mare a dușmanilor acestor clerici pentru a evita o fractură fundamentalistă și să se nască o Biserică particulară, care s-ar autointitula "cu adevărat ortodoxă", problematica trebuie să rămână deschisă. Sunt indicii care arată atât o direcție cât și cealaltă.

Deranjează modul de acțiune prin care autoritățile Patriarhatului și-a dat acordul la asemenea încălcări. Cine studiază actele conciliului din 1917-18, recunoaște că membrii conciliului au considerat foarte important să se îngrijească de metodele de conducere care trebuiau stabilite de Patriarhatul nou format, de dieceze și de celelalte instanțe bisericești, într-o manieră mai degrabă frățească. În acest scop au fost date o serie de decizii privitoare la structurile și acțiunea autorităților bisericești, a căror realizare fusese împiedecată de la început de autoritățile sovietice. Patriarhatul Rus și administrațiile diecezane ale Bisericii Ruse s-ar fi comportat mai puțin autoritar, dacă ei ar fi acționat în spiritul acestor decizii, comportament autoritar pe care îl au și astăzi și l-au avut în cazul aici discutat.

Ar fi nedrept să se caute cauza acestei tendințe în cercurile bisericești ale Rusiei, deoarece tocmai autoritățile sovietice au stânjenit realizarea hotărârilor Sinodului, peste structurile și a modulului de procedură a organelor de conducere bisericești. Ar trebui să se arate că ierarhii Rusiei au bunăvoință și sunt de acord – cel puțin după schimbarea din 1989 – să țină cont de liniile directoare respective luate de Sinodul rus. La mulți creștini din Rusia și din lumea largă cauzase consternare știrea ce fusese propagată cum că, pentru protejarea față de erezii a

aspiranților la preoție, în mai 1998, un episcop rus a lăsat să se ardă cărțile teologilor ruși din exil Schmemmann și Meyendorff, precum și a preotului Alexander Mien' asasinat în 1990. Există un efort clar al conducerii Patriarhatului, de a minimaliza evenimentele, așa că nu este stabilit cu siguranță ce s-a întâmplat efectiv. Însă chiar și atunci, dacă într-adevăr s-ar fi întâmplat așa ceva, rămâne întrebarea, dacă în fața lipsei enorme a instruirii teologice din Rusia de astăzi, ar fi creștinesc a-i condamna pe pătași.

De asemenea nu e voie să ne mirăm că fundamentalismul larg răspândit vrea să stânjenească participarea Bisericii ruse la ecumenism. Căci gândirea ecumenică aparține acelor teme care nu au putut să exercite influență în cateheza bunicelor, deoarece ea a fost adusă în discuție în creștinătatea mondială abia după Revoluția rusă. Să reflectăm totuși, ce atitudine am manifesta noi dacă, asemănător creștinilor ortodocși ruși, în Europa Centrală catolicii și protestanții ar fi trebuit să renunțe la experiențele ultimelor generații și s-ar fi întâlnit neschimbat în mentalitatea de la 1910!

## VI

Fie-mi permis, la sfârșit, a da expresie convingerii mele ferme că nu mai poate dura mult timp până când Biserica Ortodoxă Rusă va va face din nou un mare Sinod național. La acest Sinod ori se va realiza până la capăt majoritatea dorințelor de reformă ale Sinodului rus de la 1917-1918, ori în viitor nu va exista nici o Biserică Ortodoxă Rusă de o valoare demnă de atenție. La acei creștini ai Rusiei care în atitudinea lor bisericească se consideră obligați dorințelor de reformă ale Sinodului din 1917-1918, să le fie adresată rugămintea să nu se lase influențați până la întrunirea noului Sinod. În acest fel să păstreze credința pe care să o apere, chiar dacă aceasta va însemna pentru ei că vor fi dușmăniți, persecutați și că vor avea de suferit. Ei trebuie să știe să gândească că Biserica a fost întemeiată la picioarele Crucii lui Hristos și că aceasta poate să crească și să înflorească numai dacă creștinii sunt pregătiți să poarte Crucea.

## SPIRITUALITATEA CREȘTINISMULUI KIEVIAN ÎNTRE SECOLELE XVIII – XIX. ÎNTRE EVOLUȚIE ȘI PĂSTRAREA IDENTITĂȚII

ALEXANDRU BUZALIC

**RÉSUMÉ.** *La spiritualité chrétien kieviénne entre xviii<sup>e</sup> – xix<sup>e</sup> siècle. Entre evolution et identité spirituel.* Pour la Russie les changements spirituelle furent profonds et plens de paradoxes. La rencontre entre le monde Oriental et byzantin – slaves et le monde Occidental latin a été féconde et a laissé des traces ineffaçables. Avec Pierre le Grand la Russie moscovite devient une grande puissance européenne; dans ces circonstances le Patriarcat de Moscou apparaît comme une anomalie, et, après la mort du patriarche Adrien (†1700) aucune élection ne fut autorisée jusqu'en 1917. C'est la période synodale dans laquelle on pense à une restructuration de l'Église dans l'esprit de la *sobornost'*, la période de l'école de Kiev et aussi la période dans laquelle l'Église greco-catholique kieviénne est en défense de la Tradition et sur les chemins de l'évolution dans l'esprit du temps dans laquelle c'est fait la réforme du Dobromil en Galice.

Secolul al XVIII-lea a adus schimbări importante în viața culturală și spirituală a teritoriilor ruse. Pătrunderea spiritului Europei moderne în mentalitatea elitelor a condus la apariția unui curent teologic deschis valorilor teologiei catolice. Masele populare au rămas însă tributare unei practici tradiționale, mărturisind o credință lipsită de profunzimi dogmatice, însă nu lipsită de o trăire și o experiență mistică simplă, autentică. De aceea, au trăit întotdeauna călugări carismatici, izolați de marile centre eclesiastice, maeștri ai vieții spirituale ce au ajuns la desăvârșire, însă fiind analfabeți sau semi – analfabeți nu au lăsat în urma lor mărturii scrise, nu au lăsat o *Regulă* idioritmică după care să funcționeze o comunitate și în viitor. Aceste mici oaze de spiritualitate au dispărut, lăsând în urma lor doar numele așezării respective, uneori nici măcar atât.

În Biserică au apărut noi schimbări și în ceea ce privește viziunea eclesiologică. Geneza schimbărilor a constat în măsurile luate de Conciliul tridentin împotriva devierii de la ortodoxie a reformaților; Conciliul tridentin anatemizează scindarea Bisericii, ruperea de Tradiție și adăugarea elementelor nelegitime cu practica spirituală tradițională. În scurt timp au apărut discuții referitoare la păstrarea adevăratei Tradiții, interpretată de fiecare Biserică locală în funcție de tradițiile liturgice, spirituale și disciplinare proprii, considerate de fiecare "mai" adevărate decât a fraților creștini din alte Biserici *sui juris*. Astfel, Răsăritul rus a generat schisma internă între evoluția ortodoxiei și *staroveiri*,<sup>1</sup> pe baza discuțiilor

<sup>1</sup> "Vechii credincioși" = *staroverii* (lb.slavă), rezultă în urma schismei – *raskol* – dintre Biserica moscovită supusă reformelor interne din secolul al XVII-lea și susținătorilor "vechiului rit" = *starobriadovții*, numiți de către Biserica moscovită schismatici – *raskolniki*, cunoscuți în România ca ruși lipoveni.

pe tema originii adevăratei tradiții "autentice" și înnoire. De acum înainte Bisericile Răsăritene au abordat problema schismei după modelul sciziunilor interne, în timp ce teologia latină a proiectat problematica schismei din 1054 după modelul rupturii dintre catolici și protestanți.

Între secolele XVIII – XIX, o direcție de dezvoltare deosebită urmează Biserica ortodoxă moscovită, care și-a pierdut pentru prima oară susținerea politică a statului, ortodocșii kievieni care caută să dezvolte o direcție proprie pe linia spiritualității tradiționale, în timp ce Biserica greco – catolică a fost influențată de evoluția teritoriilor unde trăiesc credincioșii, dar și de tendințele de apropiere față de Occident (prin practici de *latinizare* a ritului bizantin) aflate în contradicție cu păstrarea identității spiritualității kieviene. Tensiunile datorate latinizării ritului conjugate cu presiunile politice ale șleahței – interpretate ca *polonizare* a rutenilor, au condus la apariția unor resentimente etnice ce s-au adâncit cu trecerea timpului. Rutenii greco – catolici din Lituania și Bielorusia au fost persecutați de autoritățile Imperiului țarist, în timp ce populația, intrată în componența Imperiului austriac, s-a organizat după drepturile și libertățile acordate de Curtea de la Viena, de acum înainte delimitându-se mult mai clar Biserica Ucraineano – Catolică atât din punct de vedere teritorial, cât mai ales disciplinar, organizatoric și spiritual.

### ***Evoluția spiritualității creștinismului moscovit și kievian ortodox***

Biserica Moscovei a deținut o poziție privilegiată față de conducerea civilă, jucând rolul social de liant al lumii slave schismatice în jurul puterii politice. Datorită conflictului de interese cu Europa catolică, Moscova a primit și sprijinul Constantinopolului – aflat sub turci – care în anul 1589 i-a acordat titlul de Patriarhat istoric egal în grad cu Patriarhatele antice. Acest lucru aducea întregire ideii de *Imperiu* aplicată de Ivan cel Groaznic care se declarase în anul 1547 *țar autocrat al întregii Rusii* (termenul "țar" reprezintă traducerea slavă a latinescului *caesar* – împărat). Se împăământenise ideea celei de a treia Romă, un centru spiritual în jurul căruia să graviteze întreaga lume bizantină – cu precădere slavă – lipsită de legăturile directe, tradiționale cu Bizanțul. După ce au dispărut legăturile canonice reprezentate de "mitropolii grecești", prin revenirea la conducere a clericilor slavi s-a dezvoltat o spiritualitate autonomă pe direcția monahismului kievian. Mutând mitropolia Kievului în Moscova s-a realizat practic polarizarea lumii slavo-bizantine în jurul Bisericii Moscovei (un centru politic apărut mai târziu în lumea rusă, cu o ierarhie recentă, practic o Biserică locală diferită față de Biserica kieviană care moștenise direct tradiția epocii de înflorire a primelor secole după încreștinarea Rusiei). Sub Feodor I, fiul lui Ivan cel Groaznic, Biserica moscovită a pretins titlul de *patriarhat al Moscovei și a întregii Rusii*, un centru al puterii politice și spirituale "ortodoxe" ce a inoculat poporului ideea de "Sfânta Rusie."<sup>2</sup> Toate titlurile și privilegiile nu au putut împiedica, din păcate, decăderea vieții spirituale ruse.

---

<sup>2</sup> Ivan A. Minea, *Culture spirituelle en Russie au 17<sup>e</sup> siècle*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), XIV, Paris, 1990, p. 65

Al doilea centru de polarizare, de data aceasta exclusiv a spiritualității ruse, s-a conturat în jurul Bisericii care s-a organizat în teritoriul polono – lituanian, o Biserică ce a reintrat în unitatea Bisericii Universale prin "Unia" de la Brest; greco-catolicii aveau să mai sufere din cauza schimbării conducerilor politice, a schimbării granițelor, a ofensivei ortodocșilor susținuți de Moscova, dar și a neacceptării totale a pluralismului ritual și disciplinar din partea catolicilor de rit latin.

Țarul Petru I (†1725) a schimbat, în forță, tendințele societății tradiționale în direcția europeanizării; pentru acesta, patriarhatul nu mai reprezenta Biserica care exprimă voința lui Dumnezeu pe pământ, statul devenind binele suprem, idee susținută și de mitropolitul Teofan Prokopovici. Prima lovitură dată Bisericii tradiționale a venit prin împiedicarea alegerii noului patriarh după moartea lui Adrian în anul 1700, la conducere venind un *gardian al scaunului patriarhal*, în persoana lui Stefan lavorsky (†1722). La insistențele lui Prokopovici, susținător al țarului, prin decretul din 25 ianuarie 1721, s-a instaurat un *Colegiu eclesiastic* ce a fost numit, în 14 februarie 1721, *Sfântul Sinod*. De acum înainte, noul *Regulament eclesiastic* a funcționat nu numai ca o lege ci, mai ales, ca o ideologie ce a pus capăt vechii orânduiri sociale și a introdus o serie de reînnoiri în sânul Bisericii.

Un prim curent spiritual al acestei epoci s-a conturat sub forma *Școlii kieviene*, promovată de călugări formați în școli latine care au promovat învățământul după model apusean. Rădăcinile acestui curent spiritual se regăsesc în înființarea *Academiei slavogrecești* din Moscova, după modelul școlii latine din Kiev. Reprezentanți ai acestei direcții spirituale au fost, în principal, absolvenți ai Colegiului Grec "Sfântul Athanasie", misionari iezuiți, mitropolitul Kievului Petru Movilă (†1646) – autor al unui nou catehism, arhimandritul Pecerskului, Inochentie Giesel (†1683) – protestant german convertit la ortodoxie și prieten cu Petru Movilă, la care se adaugă Dimitri de Rostov (†1709) și Tyhon de Zadonsk (†1783), canonizați ulterior.<sup>3</sup>

Influențele protestantismului s-au manifestat, în principal, în jurul Moscovei, unul din reprezentanți fiind Teofan Prokopovici (†1736), Platon Levchin (†1811), Inochentie de Kerson (†1857), mitropolitul Moscovei Filaret (†1867). Aceste tendințe "moderne" au fost întreținute de programe de studii axate pe biblic și istorie, pe propovăduirea anticatolicismului și a subordonării față de puterea politică în virtutea modelului bizantin, chiar dacă au urmat conducători ostili creștinismului. S-a promovat o morală laxă și un ascetism din ce în ce mai îndepărtat de cel tradițional. Țarul Petru I a considerat mănăstirile drept centre de rezistență față de reforme, fapt pentru care a limitat influența lor. Persecuțiile cele mai dure pe care monahismul rus le-a avut de suferit au fost generate de Ecaterina a II-a care, în anul 1763, a confiscat proprietățile bisericesti, a desființat 568 de comunități (din 953), în cele rămase restrângând numărul monahilor și monahiilor.

Pe fondul persecuțiilor Moscovei pe de-o parte și a Imperiului otoman pe de altă parte, în afara spiritualității păstrate și dezvoltate pe linie tradițională de către greco-catolici, Țările române au jucat un rol deosebit în răspândirea isihasmului, a "mișcării stareților" și a redescoperirii literaturii filocalice. Inițiatorul marilor schimbări din viața spirituală și teologică rusă de mai târziu, a fost ieromonahul Paisie Velickovski (†1794).

<sup>3</sup> Tomaș Špidlik, *La période synodale*, în *La Russie. Histoire des mouvements spirituels*. (=Dictionnaire de spiritualité), XIV, Paris, 1990, p. 77 – 78

### ***Paisie Velicikovski și redescoperirea misticii "inimii"***

Creștinismul rus, un creștinism preponderent monastic cu succes la mase datorită folosirii limbii liturgice slavone, a ajuns să aibă un specific propriu și un colorit național inedit. Din punct de vedere teologic, fără existența traducerilor din clasicii patrologiei grecești sau latine și fără un impact direct cu filosofia greacă, creștinismul rus a avut alte preocupări decât interpretarea speculativă a dogmelor sau explicarea istorico-filologică a Scripturii, fiind concentrat asupra "trăirii" credinței (devenită *credința rusă*) și asupra kerygmei creștine.

Dacă în secolul al XVIII-lea Moscova era potrivnică vieții spirituale autentice, în teritoriile slave care au intrat sub dominație austriacă s-a resimțit influența legilor inspirate de iluminism – fapt ce va genera o dezvoltare pe o direcție originală – iar Grecia, sufocată de ocupația musulmană, singurul teritoriu propice vieții monastice, s-a dovedit a fi spațiul românesc, situat la întretăierea spiritualității răsăritene și apusene, între slavi și greci.

Paisie Velicikovski, de origine ucraineană, s-a născut în orașul Poltava în 21 decembrie 1722, primind numele de botez Petru.<sup>4</sup> A crescut într-un mediu dedicat vieții religioase, fiind fiul protopopului de Poltava, fiind – după obiceiurile timpului – "predestinat" slujirii preoțești. Tânărul Petru avea însă o chemare deosebită. După ciclul *clasic*, urmat la Academia spirituală din Kiev între 1735 – 1739, a intrat în monahism în Mănăstirea din Medvedovski, la sud de Kiev, primind numele de Platon. La începutul Postului Mare din anul 1743, a plecat împreună cu un prieten, Alexie, într-un lung pelerinaj în căutarea unei familii monastice care să-i satisfacă dorința de a trăi cât mai profund sfaturile evanghelice. Ajuns la Schitul Trăisteni, aflat sub călăuzirea spirituală a starețului Vasile din Poiana Mărului, a început să se inițieze în asceza și mistica isihasmului, intens practicat de "sihaștrii" autohtoni.

După o primă ședere în Țara Românească, între 1743 – 1746, inițiat în tainele vieții ascetice, Platon a sosit pe Muntele Athos, în apropierea Mănăstirii Iviron (dependentă de Mănăstirea slavofonă a Pantocratorului). În anul 1750, starețul Vasile din Poiana Mărului a ajuns pe Athos, iar Platon a intrat direct sub cărmuirea sa, depunând voturile perpetue în monahism, ocazie cu care a primit numele de Paisie. În scurt timp, în jurul lui Paisie s-a adunat o comunitate de monahi moldoveni și ucraineni, pentru care a acceptat hirotonirea de preot în anul 1758. După o experiență de șaptesprezece ani pe Muntele Athos, Paisie s-a întors în Moldova împreună cu o mare parte din comunitatea sa, stabilindu-se în septembrie 1763, la Mănăstirea Dragomirna. Aici a lăsat comunității sale multietnice (în principal alcătuită din români, ucraineni, ruși, sârbi, bulgari și greci) o *Regulă*, după modelul *Regulelor* Sfântului Vasile, a reformelor lui Teodor Studitul și a misticii propovăduită după modelul lui Nil Sorski, ultimul foarte popular printre ucraineni. În afara oficiului liturgic slujit alternativ în română și slavonă, Paisie recomandă "Rugăciunea lui Isus" precum și o serie de practici spirituale după model apusean, preluate de kievieni, precum cercetarea conștiinței în fiecare seară și serii de conferințe spirituale ținute întregii comunități, mai ales pe timpul iernii. În plus, călugării erau dedicați muncii de traducere a textelor filocalice, punându-se astfel bazele unei "școli" de traducări. Ajuns la Secu în 1775, pentru o perioadă de timp, Paisie s-a mutat în cele din urmă la Mănăstirea Neamț în 1779, loc unde a ajuns la maturitatea spirituală și a realizat o operă durabilă peste timp.

<sup>4</sup> Pentru amănunte referitoare la viața lui Paisie Velicikovski a se vedea *Autobiografia unui Stareț*, Editura Deisis, Sibiu, 1996

În ultima etapă de viață revizuieste și aduce la zi traducerea slavona a *Filocaliei* – Добролюбие, cuprinzând traducerea textelor grecești ale Filocaliei lui Nicodim, precum și texte ale lui Grigore Palamas. Această traducere a Filocaliei a fost publicată la Sankt Petersburg în anul 1793, cu un an înaintea morții lui Paisie. Paisie Velicikovski și-a încetat activitatea pământească la 15 noiembrie 1794.

Rușii și ucrainenii, pe linia literaturii spirituale deosebit de bine primită în rândul maselor populare încă din perioada de aur a creștinismului kievian, au citit alături de *Patericul Lavrei Pecersc* și literatura filocalică greacă; *Dobrotoliubie* s-a răspândit în spațiul rus generând o reînnoire a spiritualității creștine și deschizând noi perspective teologiei ruse care a descoperit bogăția patristică și experiența Bisericii greco-bizantine aflată la originea întregului creștinism est-european.

Dacă teologia ortodoxă rusă moscovită și kieviană s-a dezvoltat de acum înainte într-o nouă formă, recuperându-se ceea ce s-a pierdut în perioada anterioară, sterilă, a polemicii anti-catolice și a pastorației în spiritul falsei supremații asupra lumii slave, pe linia spiritualității putem vorbi de redescoperirea isihasmului și a misticii inimii. O mărturie vie asupra acestui fapt, o constituie o altă lucrare, devenită populară în ambientul monastic slav renăscut, și anume cartea *Descoperirile unui pelerin părintelui său spiritual*, cunoscută în literatura de specialitate ca "Pelerinul rus".<sup>5</sup> Tipărită în Kazan în 1883, după un manuscris recuperat de la un călugăr athonit, povestea aparține unui personaj istoric real care a trăit în prima jumătate a secolului al XIX-lea, ultimile părți fiind probabil adăugate ulterior (dovadă fiind diferențele stilistice și conținutul teologic). Cartea descrie pelerinajul spiritual al unui om simplu care, după ce și-a pierdut familia, sub îndrumarea spiritualului său a ajuns să stăpânească "rugăciunea lui Isus"<sup>6</sup> și a atins pacea și liniștea interioară căutată de contemplativi (în limba greacă ησυχια – isyhia, de unde și denumirea curentului spiritual, isihasmul). După mărturisirile sale, pelerinul citea zilnic din Sfânta Scriptură și din *Dobrotoliubie*, lectura spirituală însoțindu-l alături de rugăciune.

Alături de mișcarea filocalică și spiritualitatea "stareților," de acum înainte un rol deosebit îl vor ocupa călugării școlii în academiile eclesiastice, viitorii profesori, rectori de seminarii sau episcopi. În acest timp pătrund idei din școlile spirituale apusene, de la *Imitatio Christi* a lui Toma de Kempis la Francisc de Sales sau Tereza de Avila. În același timp, "spiritualitatea inimii" se conturează ca un iraționalism ce se opune teologiei raționale de tip apusean, de la care se adoptă totuși studiul aprofundat al patristicii și exegeza biblică. Conducerea sinodală a Bisericii a dat naștere și unei noi viziuni asupra catolicității – *sobornost'*, ca model de refacere a unității creștinismului, din păcate rămas fără roade datorită tensiunilor pe fondul anticatolicismului susținut de anumite grupări interne și a lipsei unui dialog ecumenic adecvat între catolicism și ortodoxie.

<sup>5</sup> Arseniev Nicolae, *Mistica și Biserica ortodoxă*, Editura IRI, București, 1994, p. 57 – 58.

<sup>6</sup> Cunoscută în ambientul slav sub numele de "rugăciunea spirituală" - молитва духовная sau "rugăciunea lui Isus" - молитва Исусова, se bazează pe fundamentul biblic din 1 Tesaloniceni 5, 17: "Rugați-vă neîncetat." Formula rugăciunii (*Doamne Isuse Hristoase [Fiul lui Dumnezeu] miluiește-mă pe mine [păcătosul]!*) la care cuvintele din paranteze corespund mediului ascetic slav) este repetată cu insistență pe fondul respirației, atingându-se după un exercițiu îndelungat o stare psiho-fizică ce favorizează starea de rugăciune contemplativă.



În ambientul creștinismului ortodox, Moscova a preluat rolul de lider pentru toți slavii ortodocși situați la Est față de Europa catolică și protestantă, spiritualitatea kieviană, asemănătoare și totuși distinctă, având de suferit de pe urma tendințelor integrate. În ceea ce privește Biserica ucraineano-catolică, luptele interne s-au dat între *latinizanți* – adepții practicilor de pietate populară din Biserica romano-catolică, și păstrătorii tradiției kieviene, evoluția istorică a teritoriilor unde s-a manifestat Biserica greco-catolică punându-și, la rândul ei, amprenta asupra spiritualității acestor pământuri.

### **Monahismul ucraineano-catolic în secolul al XVIII-lea**

Conform practicii din secolul trecut, Capitlurile generale au jucat un rol deosebit în organizarea internă a noului "Ordin al Sfântului Vasile cel Mare" – *Чин Святого Василя Великого*, monahii greco-catolici formând o singură "Congregație" (numită și *Congregația Preasfintei Treimi*) aparținând Ordinului răsăritean. Capitlul era convocat de protoarhimandrit împreună cu mitropolitul care prezida sinaxa în calitate de "unic ierarh superior și conducător al Ordinului."<sup>7</sup>

La Capitlul din Novhorod din 1703, a fost ales ca protoarhimandrit Lev Kyška, fost secretar al Ordinului din 1698, care a hotărât să înființeze în interiorul Ordinului studii filosofice, deoarece exista un mare număr de călugări vasilieni absolvenți ai colegiilor iezuite. În același timp, s-a luat hotărârea ca marile mănăstiri să dețină copii a protocoalelor capitulare, noul protoarhimandrit fiind primul care a întreprins o muncă sistematică și ordonată în ceea ce privește arhivele și problemele administrative. Astfel, se păstrează protocoalele Capitlurilor generale din secolul al XVII-lea, începând cu primul, traduse și limba polonă.<sup>8</sup>

Pe fondul luptelor pentru succesiune la tronul Republicii polono-lituaniene dintre August al II-lea de Saxonia (aliat al Moscovei) și Stanisław Leszczyński (aliat al Suediei), în vara anului 1705, țarul Petru I a intrat în catedrala din Položk împreună cu trupele sale, ucigând cu mâna sa șapte călugări vasilieni aflați în timpul celebrării vecerniei. Acesta a împărștiat Sfântul Sacrament, ordonând să se ardă trupurile lor de teamă că vor fi "cinstiți de uniți ca mucenici." Acest incident nu a trecut neobservat în relațiile Rusiei cu Europa. Totuși, în ciuda atitudinii potrivnice din partea autorităților civile, tot mai multe mănăstiri recunoșteau Unirea cu Roma. Se punea problema integrării noilor mănăstiri în *Congregație* sub coordonarea protoarhimandritului, conform Constituției din 1624, problemă ridicată de Lev Kyška *Congregației de Propaganda Fide* în anul 1705. Cu riscul apariției unor tensiuni interne generate de orgolii personale, nunțul apostolic din Varșovia a fost însărcinat să transmită hotărârea de subordonare față de protoarhimandrit, tuturor călugărilor greco-catolici. În anul 1717 a apărut pentru prima dată sub tipar "Regula generală" – *Захальні Правила* a mitropolitului Rutski, documentul fundamental care se află la baza reînnoirii monahismului kievian în ambientul catolic.

<sup>7</sup> Constituțiile Capitulare din 1686 deja îl considera pe mitropolitul greco – catolic al Kievului: *за єдиного найвищого єрарха й провідника Чину*

<sup>8</sup> Porfirio Pidrucinîi, "Ordinul Vasilian din 1637 până în 1743" – *Василіянський Чин від 1637 до 1743 року*, în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОПІ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 160.

Sinodul din Zamois'k a adus noi modificări administrative în întreaga Biserică ucraineano-catolică. În ceea ce privește viața monahală, s-a introdus o *Regulă* pentru toate mănăstirile greco-catolice și s-a contribuit la uniformizarea practicilor ascetice, liturgice și de tipic. Sinodul a durat între 26 august și 17 septembrie 1720, la el participând 140 de călugări (dintre care 20 de episcopi și arhimandriți vasilieni și 20 din afara *Congregației OSBM*) și nunțul apostolic Geronimo Grimaldi.

Prescrierile pentru monahi au fost date în sesiunea a 11-a a sinodului din Zamois'k, călugării greco-catolici ce s-au situat în afara OSBM primind reguli care să permită păstrarea disciplinei vechi, dar și reglementări necesare actualizării vieții spirituale la noile condiții de viață. Dintre prevederi se pot enumera:<sup>9</sup>

- Toate mănăstirile eparhiilor Volodimirului, Luț'kului, Holms'kului, L'vivului și Peremis'kului trebuiau să se reunească într-o singură Congregație, în cel mult un an de la promulgarea Decretului Sinodal.

- Nu se putea înființa nici o mănăstire de bărbați sau de femei fără aprobarea episcopului eparhial.

- Femeile, indiferent de originea lor socială, nu au acces în zona declarată de clauzură.

- Arhimandriții trebuie să poarte rasă călugărească confecționată din material comun (nu satin sau mătase) și exclusiv de culoare neagră (regulă împotriva împrumuturilor din ordinele de rit latin).

- În conformitate cu prevederile Conciliului Tridentin (sesiunea 25, capitolul 2), monahii nu au voie să posede bunuri materiale, nici măcar cu aprobarea superiorului (în virtutea votului sărăciei).

- Membrii care posedă drept de a utiliza însemne pontificale (mitră și toiag), le pot folosi doar în propria biserică, ori numai cu aprobarea eparhului locului.

- Novicii care în termen de zece luni de probă nu-și rezolvă problemele legate de bunurile materiale, nu pot fi admiși la profesia voturilor solemne, pe viață.

- Pedepsirea monahilor care migrează din mănăstire în mănăstire (se interzice astfel situația de *clericus vagus*, interzisă în Occident).

- Mănăstirile care au activitate pastorală să primească Sfântul Mir – ca semn al unității – de la episcopul eparhiei în care se află.

În afara acestor prevederi specifice vieții monahale, sesiunea a 6-a a Sinodului din Zamois'k a adus ordine în ceea ce privește alegerea episcopilor. Astfel viitorii episcopi nu puteau fi aleși decât din rândul monahilor profeși (cu voturi perpetue), excepțiile fiind acceptate doar dacă aveau aprobarea expresă a Scaunului Apostolic. De asemenea, voturile în monahism nu puteau fi depuse decât dacă candidatul petrecea cel puțin un an și șase săptămâni de noviciat, pentru a se evita situațiile când viitorii episcopi sau arhimandriți depuneau doar formal voturile, fără să aibă intenția reală de a fi călugări. În alte sesiuni s-au mai prevăzut vizitarea mănăstirilor din afara OSBM de către episcopul locului, vizitarea capelelor publice, înființarea școlilor teologice, de orice grad, pentru călugări, obligatorii pentru cei care îndeplineau funcții de conducere; micile mănăstiri trebuiau să asigure măcar trei ani de teologie morală în limba națională, sau să-și trimită membrii într-un alt loc pe perioada școlarizării.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 165 – 166

De acum înainte, între 1720 și 1743, se poate urmări evoluția *Congregației Vasiliene a Preasfintei Treimi*, în paralel cu monahismul eparhiei de Peremis'k ce s-a reunit, între anii 1739 și 1743, în *Congregația Acoperământului Maicii Domnului*. După reforma lui Rutski congregația vilnusiană a ținut, în continuare, încă trei capitluri generale, conform practicii de până atunci: Biteni (1726), Novhorod (1730) și din nou în Biteni (1736). În anul 1740 avea 65 de mănăstiri și aproximativ 360 de monahi. Mănăstirile erau vizitate în fiecare an de protoarhimandrit, care era obligat să discute cu fiecare membru în parte, respectându-se linia tradițională de atunci a OSBM.

Peremis'kul și L'vivul au urmat un alt curs spre unificarea într-o singură Congregație. În anul 1691, episcopul de Peremis'k, Inochentie Vynnytkii a recunoscut Unirea cu Roma, gest urmat, în anul 1693, de convocarea unui sinod eparhial la care au participat reprezentanții a 22 de mănăstiri greco – catolice. Fratele lui Inochentie, Iurie, a fost ales "superintendent" – protoegumen –, încercând în numeroase rânduri aderarea la Congregația Preasfintei Treimi. Acuzându-i pe membrii Congregației OSBM de neintervenție în viața "uniților" de pe teritoriile lor, monahii eparhiei de L'viv s-au întrunit într-o confederație condusă de episcop, publicând în anul 1713 un "Îndreptar" – *Устава* –, care reglementa viața mănăstirilor lor. După ce papa Benedict al XIII-lea a ratificat hotărârile Sinodului din Zamois'k, între Congregația OSBM vilnusiană și Confederația ucraineană au apărut tensiuni generate de refuzul intrării sub un singur conducător. Au urmat mai multe încercări de reunire a monahilor vasilieni, însă fără rezultate remarcabile.

Capitulul convocat în L'viv de mitropolitul Atanasie Șeptițki pentru 26 august 1739, a adoptat mai întâi Constituția Capitlului din Novhorod – 1617, după prevederile căruia s-a înființat *Congregația Acoperământul* (în sensul protecției) *Maicii Domnului – Конгрегація Покрови М. Божої* –, cunoscută în literatura italiană, ucraineană și polonă ca și *Congregația Rusă, Poloneză* (fiind pe teritoriul polon) sau *a Coroanei*. Această Congregație reunea 120 de mănăstiri cu aproximativ 700 de monahi. Din punct de vedere organizatoric au acceptat "Regula generală" – *Захальні Правила* – a mitropolitului Rutski, comună și în congregația vilnusiană, retipărită pentru uzul lor la Poceaiev. După discuții între vasilienii celor două congregații, Capitlul din Dubnens'k, din 26 mai 1743, a inițiat o nouă etapă în viața Bisericii ucraineano-catolice și a monahismului vasilian al Mitropoliei Kievului.<sup>10</sup>

La acest capitolu au participat reprezentanții tuturor mănăstirilor, chiar și a celor mai mici, precum și reprezentantul nunțiatului din Varșovia, Iurie Lascaris. Aici s-a limitat puterea mitropolitului asupra ordinului, protoarhimandritul deținând de acum înainte, practic, întreaga putere administrativă. S-a promulgat o *Constituție* a Ordinului, reunit după modelul celor anterioare, rezolvându-se problemele sesizate în trecut.

În anul 1744, papa Benedict al XIV-lea a promulgat Decretul *Inter plures*, prin care s-a dat o structură nouă Ordinului reunit. La cererea participanților de la Dubnens'k, noul ordin va purta de acum numele de "Ordinul Rus al Sfântului Vasile cel Mare" – Руський Чин Святого Василя Великого (în documentele Vaticanului *Ordo Sancti Basilii Magni Ruthenorum*) – împărțit de papă în două provincii: "Provincia reunită lituaniană a Preasfintei Treimi" – Пресвятої Тройці З'єднаних (*Provincia Sacratissimae Trinitatis Unitorum*) – și provincia rusă "Provincia Acoperământului

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 175 – 176

Preacuratei Fecioare Maria" – Покрови Пречистої Діви Марії (*Provincia Protectionis Beatissimae Virginis Mariae*). În același timp, papa a aprobat și a cerut tuturor păstrarea obiceiurilor și a ritului răsăritean, superiorilor care ar preceda altfel retrăgându-li-se drepturile active și pasive de vot. Perioada cuprinsă între 1743 și 1772 a reprezentat pentru noul OSBM o perioadă de înflorire, la sfârșitul căreia au existat 155 de mănăstiri și 1235 de monahi, fără a fi considerați la număr cei aproximativ 50 de novici și cei 33 de monahi independenți ai Arhimandriei de Suprals'k cu reședințe în Varșovia și Kuznyț.

Mănăstirile Voliniene situate la granița dintre cele două provincii, au mai fost un timp prilej de discuții între vasilieni, însă schimbarea granițelor statale în anul 1772 a obligat Ordinul la noi revizuri administrative și pastorale. Evoluția politică și militară a regiunii a condus mai întâi la revizuirea granițelor și la răspândirea monahilor vasilieni sub trei state diferite: Polonia, Austria și Rusia. În aceste împrejurări, Capitlul general din Torokany (iulie – septembrie 1780) a luat hotărârea de a împărți administrativ ordinul în patru provincii, redactându-se în același timp o variantă a Constituției OSBM adaptată noii situații și corectată.<sup>11</sup> Conducerea provinciilor revenea de acum unui protoegumen ajutat de curia provincială.

*Provincia Bieloruscă Sfântul Nicolae*, din teritoriul bielorus, după o scurtă dar furtunoasă existență – trecând alternativ de mai multe ori de la OSBM la vasilienii greco – catolici din afara OSBM – a dispărut fără să lase prea multe urme, ultimii membri activând, în jurul anului 1831 – 1832, în consistoriul eparhial.

*Provincia Rusă a Acoperământului Maicii Domnului*, a mănăstirilor din teritoriul polono – lituanian, cu 33 de mănăstiri, a cunoscut o perioadă de înflorire, după care a început agresiunea Moscovei împotriva greco – catolicismului prin acțiuni organizate de "patronatul" filo-moscovit bisericilor și mănăstirilor. Încă din anul 1766, trupele țariste au invadat regiunea Kievului și teritoriile polono-lituaniene ucrainene, începând în forță o acțiune de "întoarcere a uniților" (similare acțiunii inițiate mai târziu, în 1946, de Stalin), persecuții sistematice terminate prin martirizarea vasilienilor (cel puțin 16 monahi și mai mulți novici și scolastici), prin întemnițarea lor și demolarea unor mari mănăstiri. După ce armata țaristă a cucerit, în 1793, Kievul, Podlaskul și o parte a Voliniei, țarul a dat ordin ca monahii vasilieni să nu mai aparțină Ordinului, ci să se întoarcă la organizarea de drept eparhial, din 1795 (când Polonia a fost cucerită de Rusia) întreaga provincie rusă având de suferit presiuni din partea autorităților. Din cadrul provinciei ruse, greco – catolicii din regiunea L'vivului și 8 mănăstiri din regiunea Kievului au jucat, pentru 40 de ani de acum înainte, un rol providențial în ceea ce privește păstrarea conștiinței naționale a poporului (păstrarea limbii ucrainene, a tradiției folclorice și liturgice autohtone), supus presiunilor de rusificare.

*Provincia Haliciană* [în original, ținând cont de istoriografia autohtonă, limba ucraineană și a "ruthenilor" de pe acest teritoriu, "Galiția" este numită "Halicina"] a *Preasfântului Mântuitor*, în componența căreia intră 36 de mănăstiri mari, a intrat, din anul 1772, sub administrația Austriei, având de acum înainte o istorie proprie. Între 1795 și 1809, acestor mănăstiri li s-au alăturat și mănăstirile Helmului, Liublinului și din Biały

<sup>11</sup> Isidor Patrylo, *Нарис історії василіян від 1743 до 1839 року* (Schită a istoriei vasilienilor din 1743 până în anul 1839) în *Analecta OSBM, НАРИС ІСТОПІ ЧСВВ*, Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 221

Podlask, intrate temporar sub Austria, apoi sub regatul polon. Datorită reformelor iosefine, numărul călugărilor și a mănăstirilor a fost redus drastic, în anul 1882 rămânând doar o treime din numărul existent în 1780.

*Provincia Lituaniană a Preasfintei Treimi*, cea mai veche provincie istorică a OSBM și locul de origine pentru monahismul greco – catolic rus kievian, a rămas după Capitlul din Torokany doar cu 56 de mănăstiri și 480 de monahi, atribuindu-și întotdeauna un primat între celelalte provincii. Asemenea *Provinciei Ruse*, între anii 1743 și 1795 regiunea Bielorusia a avut de suferit de pe urma persecuției țariste, aflându-se sub ocupația Moscovei. Începând din anul 1786, a început o acțiune de desființare a "Uniei" și de trecere forțată la ritul latin, măsurile luate între 1788 – 1791 punând în pericol însăși subzistența Ordinului.

\*

A doua împărțire a statului polono – lituanian între Rusia, Prusia și Austria din anul 1793, are drept o primă consecință organizatorică scindarea OSBM. Astfel, după ce în anul 1772, provincia bielorusă se afla deja sub stăpânirea Imperiului rusesc, anii 1793 – 1795 aduc cu ei și pierderea unui mare număr de mănăstiri vasiliene aparținând mitropoliei Kievului, Lituaniei sau Poloniei. Mănăstirile aflate pe teritoriile Halicinei (de acum înainte, ca provincie austriacă, *Galiția*) și Holmului, aflate sub Austria și Supraskul, aflat sub Prusia, au supraviețuit frământărilor timpului, în timp ce mănăstirile greco – catolice situate sub ocupația Rusiei au cunoscut prigoana și martirul pentru credință până ce, în cele din urmă, au fost lichidate de autorități.

Primele persecuții au venit prin hotărârile Ecaterinei a II-a referitoare la confiscarea bunurilor bisericesti; peste 2300 de biserici au fost trecute cu forța sub jurisdicția ortodocșilor, Biserica ucraineană – catolică ajungând, după numai 25 de ani de persecuții, să piardă 9316 biserici parohiale.<sup>12</sup>

Țarul Pavel I (1796 – 1801), fiul Ecaterinei a II-a, a continuat linia politică generală față de catolici, însă nu cu intensitatea paroxistică a înaintașilor săi, acordând și unele facilități care au permis vasilienilor uniți să-și deschidă mănăstiri în Kiev. Țarul Alexandru I (1801 – 1825) a retras privilegiile acordate de tatăl său, împiedicând legătura mănăstirilor față de orice superior general, ceea ce lovește din plin OSBM. Dacă până acum Biserica Unită și OSBM au avut de suferit de pe urma legislației laice și a persecuțiilor de naturi diferite, lichidarea Ordinului Vasilian a survenit în urma măsurilor luate de țarul Nicolae I (1825 – 1839). După anul 1893 vasilienii au trecut fie la ordinele de rit latin, fie au fost atrași spre comunități ortodoxe, în timp ce alții s-au refugiat în Galiția, în 5 ani fiind desființate peste 60 de mănăstiri ucraineană – catolice cu un număr de peste 500 de monahi. Mănăstirile așa numitei *Provincii a Holmului "Nașterea Maicii Domnului"* au supraviețuit doar între anii 1810 – 1864, după care au dispărut sub presiunile făcute de autorități împotriva catolicilor și în favoarea "ortodoxizării" populației ruse. Autoritățile ruse au profitat de insurecția polonă din 1863 – 1864; după stingerea răscoalei, au acuzat ordinele călugărești de rit latin de susținere a mișcării, iar pe greco – catolici de "simpatizare" cu încercarea de eliberare, fapt

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 253

care a dus la confiscarea mănăstirilor din Holm (*Chelm*), Zamost', Liublin și Bily, rămânând pe loc doar parohii pentru pastorația credincioșilor. Un mare număr de monahi s-au mutat în Varșovia, alții spre alte provincii.

De la mijlocul secolului al XIX-lea, spiritualitatea kieviană avea să fie trăită mai departe de către greco – catolicii ruși din teritoriile Austro – Ungariei, în mod concret de teritoriile Galiției și Ucrainei Carpatice (*Закарпаття*). De acum înainte se conturează și un alt proces la nivel cultural, și anume formarea conștiinței naționale a rușilor kievieni, care se vor defini drept ucraineni, proces la care a contribuit din plin și Biserica greco – catolică.

### **Secolul al XIX-lea și revigorarea vieții spirituale**

Secolul al XIX-lea a reprezentat pentru Răsăritul creștin un mare pas spre modernizarea Bisericii; altfel spus, se ajunge la o actualizare a limbajului teologic în funcție de limbajul cultural al vremii. Apoi, datorită deschiderii spre literatura patristică și filocalică antică și medievală netraduse în slavonă, inițiată în ambientul slav ortodox de către Paisie Velickovski, putem vorbi despre o dezvoltare generală a teologiei și spiritualității ruse.

Țarul Nicolae I (†1855) a persecutat catolicismul, însă s-a arătat un apărător al Bisericii Ortodoxe Ruse și a Ortodoxiei tradiționale. Astfel s-a început publicarea unei noi legislații eclesiastice (sub numele tradițional de "Cartea Legii" – *Книга Правил*) în anul 1839, în timp ce în anul 1840 se aproba un nou statut pentru seminariile teologice, Biserica fiind tratată ca un "departament de stat pentru religia ortodoxă."<sup>13</sup> Dacă Biserica ca instituție se afla sub controlul statului laic, totuși studiile, mai ales din domeniul patristicii au fost intens susținute. Datorită inexistenței traducerilor complete ale operelor Sfinților Părinți, Academia din Moscova a început publicarea unui "Supliment la operele Sfinților Părinți", o ediție care începe cu Părinții răsăriteni (Atanasie, Efrem, Părinții Capadocieni etc.) precum și cu apariția primelor tratate sistematice dezvoltate după modelul teologiei apusene, cum ar fi de exemplu "Teologia morală ortodoxă" scrisă de arhimandritul Platon Fiveisky (†1877) după modelul cursurilor lui Joseph Ambroise Stapf (†1844). Dacă condițiile politice ale secolelor trecute au dus la sufocarea vieții spirituale în general și la îndepărtarea clerului de studiul teologic, sfârșitul secolului al XIX-lea a reprezentat o redeșteptare a interesului pentru monahism și pentru cercetarea teologică în rândul tuturor categoriilor sociale, putându-se vorbi chiar despre o renaștere a spiritualității ruse. În ceea ce privește liturgica, se pot distinge mai multe tendințe susținute de școli diferite:<sup>14</sup>

- Școala kieviană este susținătoarea interpretării comemorative, după modelul lui Nicolas Cabasilas, care vede în ritualul liturgic o comemorație a nașterii, vieții, patimii și morții lui Isus Hristos, comuniunea reprezentând în mod simbolic învierea.

- Școala istorică reprezintă un alt curent liturgic care permite abordarea problematicilor legate de studiul liturgicii și tipicului dintr-o perspectivă pozitivă, istorică și științifică, o tendință conformă spiritului vremii însă restrictivă pentru spiritualitate.

<sup>13</sup> Tomaș Špidlik, *op. cit.*, p. 87

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 92

- Teologia liturgică în spiritul vechii tradiții, susținută de diaspora rusă, este susținătoarea teofaniilor liturgice, respectiv susține că Sfânta Liturghie este o revelație a dogmelor care sunt transpuse în semne și simboluri vizibile.

Secolul al XIX-lea a adus cu sine și apariția teologilor laici, prezenți și în diaspora secolului al XX-lea, persoane care și-au dedicat întreaga carieră studiului teologic și au realizat opere de referință pentru teologia ortodoxă rusă: Dostoievski (†1881), Vladimir Soloviev (†1900), Florenski (†1946) etc.

În ambientul greco – catolic rus kievean, lupta dintre cei inerți față de schimbare și adepții modernizării și evoluției spiritualității s-a desfășurat pe fondul măsurilor politice ale Curții din Viena. După intrarea Galiției și Zaccarpatiei în componența Austriei, clerul de mir și monahal de rit grec a fost supus aceluiași cerințe ca și clerul latin în ceea ce privește urmarea studiilor (minimum 14 luni de studiu din cadrul anului universitar, aproximativ patru semestre, la care se adăuga studiul și formarea spirituală făcută în mănăstiri sau în seminariile diecezane). Maria Tereza a introdus teologia în cadrul Universității din Viena în anul 1774, greco – catolicilor revenindu-le biserica și seminarul "Sfânta Barbara", destinat în primul rând clericilor de rit bizantin din Ungaria, Transilvania, Croația și Galiția.

Este demn de remarcat un proces similar al "Școlii Ardelene", manifestat începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, și anume încercarea de reîntoarcere spre rădăcina lingvistică, în mod concret în ambientul rus – kievean spre slavona veche. Limba vorbită, ucraineana, fiind considerată o limbă vernaculară, "țărănească," adepții schimbărilor lingvistice, numiți și "moscovii" datorită tendințelor de apropiere față de Moscova, propuneau practic rusificarea limbii în direcția pronunției și acceptării semanticii rusești, concomitent cu simpatiile politice față de țaratul rus.<sup>15</sup> Spre deosebire de Transilvania, unde latinizarea limbii liturgice și vorbite (inclusiv introducerea grafiei latine) a decurs ca un pas normal al evoluției, în varianta galițiană acest fenomen cultural a dus la apariția unor studii științifice destinate argumentării originii kieviene, mult mai vechi decât Moscova, a limbii și culturii păstrate în ambientul *rusinilor*, numiți de autorități *rutheni*. Evoluția politică și militară a regiunii, a făcut ca *rusinii* din Lituania, Bielorusia și celelalte teritorii ocupate de Rusia moscovită, să fie persecutați datorită apartenenței la Biserica Unită cu Roma, fiind semnalate deportări în Siberia și chiar martiriul greco – catolicilor din aceste zone. Evident, numărul acestora a scăzut considerabil, însă comunități greco – catolice există în aceste teritorii până astăzi. *Rusinii* sau *ruthenii*, ca populație de origine slavă și de rit bizantin, din teritoriile Slovaciei de astăzi și din Sudul Poloniei, au rămas în afara discuțiilor referitoare la originea lor culturală (deși vorbesc aceeași limbă ucraineană), în timp ce galițienii s-au luptat pentru recunoașterea oficială a limbii și culturii ucrainene, cristalizându-se apoi conștiința națională.

Astfel, prin intermediul Bisericii greco – catolice, credincioșii și-au putut păstra nu numai limba, ci și conștiința moștenirii culturale a Rusiei kievene, a Ucrainei de astăzi, ceea ce nu s-ar fi putut realiza sub influența directă a Moscovei, care se străduia să-și aroge pretențiile de fiică a Kievului și centru pentru creștinismul slavo – bizantin.

<sup>15</sup> Kost' PANAS, *Istoria Bisericii Ucrainene*, (în original: Кость Панас, *Історія Української Церкви*, НВП "Трансінтех", Львів 1992), p. 122 – 123.

Emanciparea clerului eparhial, hirotonirea episcopilor din rândul clerului celibatar (apărut sub influența romano-catolicismului), a dus treptat la scăderea importanței monahismului greco – catolic și la decăderea vieții monastice în general. Apoi iosefinismul, introdus prin reformele lui Iosif al II-lea, a contribuit din plin la perturbarea echilibrului dintre rațiune și implicare socială și, viața spirituală bazată pe credință. Iosefinismul se baza pe doi piloni fundamentali:<sup>16</sup> democratizarea Bisericii prin generalizarea toleranței și în același timp secularizarea Bisericii ca instituție prin creșterea controlului statului asupra ei. Statul a preluat din prerogativele rezervate Scaunului Apostolic și a încurajat reformele din domeniul dreptului canonic, disciplinei clerului și chiar a liturgicii. Clericii au devenit asemenea funcționarilor de stat. Dacă o serie de măsuri au avut consecințe benefice asupra vieții bisericești, mai ales cele referitoare la ordinea și disciplina în pastorație, alte măsuri au dus la subminarea tradițiilor vechi, în special a monahismului.

Mănăstirile și monahii de ambele rituri, fie că nu au acceptat modificările de rit (în sensul uniformizării practicilor prin dispoziții de tipic), fie că au refuzat limbajul teologic nou, au devenit, în mare majoritate, centre de rezistență în fața schimbării. În Galiția, egumenii au fost puși sub conducerea directă a episcopilor, în timp ce teologii vasilieni au fost obligați să se formeze prin studii universitare, locuind în seminarii împreună cu clericii de mir. În mănăstiri nu mai existau spiritali / duhovnici renumiți, așa cum au existat înainte, numărul novicilor scăzând an de an. Un mare număr de mănăstiri au fost închise, numărul monahilor a fost redus, alte mănăstiri fiind trecute sub supravegherea directă a statului.

După venirea la conducerea Austro-Ungariei a lui Franz Joseph, dar și la inițiativa papei Pius al IX-lea, viața spirituală a clericilor, mirenilor și monahilor a fost încurajată în direcția reorganizării interne a instituțiilor și în direcția răspândirii practicilor de pietate. Dar aceste "timpuri mai bune" nu au putut opri declinul început sub Iosif al II-lea. Pentru a avea o imagine de ansamblu asupra situației din teritoriul Austro – Ungariei, în anul 1852, papa Pius al IX-lea a trimis ca vizitator pe teritoriul Austriei pe cardinalul Schwartzenberg din Praga, care a delegat, în anul 1858, un vizitator pentru teritoriile galițiene.<sup>17</sup>

În scopul pregătirii călugărilor vasilieni pentru schimbare, între 11 – 20 august 1858, episcopul I. Gaganecz (Й. Гаганец) din Prešov, a sosit ca vizitator în Dobromil și a convocat un Capitul provincial, unde a propus ajustări la vechea Constituție, aceleași propuse de episcopul slovac în provincia subcarpatică cu doi ani înainte. Cu toate acestea, situația vieții consacrate era din ce în ce mai disperată, fapt care a făcut necesară reforma monahismului greco – catolic.

Viața clerului de mir avea să fie reglementată prin prevederile Sinodului din L'viv (1891), care a conturat disciplina liturgică a Bisericii ucraineano – catolice. În timpurile moderne, în uz au fost "Tipicul din Poceaiev", tipărit în anul 1766, "Tipicul din Peremis'k" al părintelui I. Doskovs'ki cu ediții în 1852, 1870, 1903, și "Tipicul din Ujhorod" cu edițiile din 1890 și 1901. Pe baza prevederilor Sinodului din L'viv (1891),

<sup>16</sup> Ioan Horga, *Contribuții la cunoașterea jozefinismului provincial*, Oradea, 2000, p. 40

<sup>17</sup> Isidor Patrylo, *Нарис історії галицької Провінції ЧСБВ* (Schită a istoriei Provinciei galițiene OSBM), în *НАРИС ІСТОРИЇ ЧСБВ* (Analecta OSBM), Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992, p. 315



părintele Isidor Dol'niț'ki (1830 – 1924), spiritual și profesor al Seminarului spiritual din L'viv, a realizat un "Tipic"<sup>18</sup> în care a reunit atât practicile și regulile stabilite de ierarhie, cât și o serie de amănunte practice și istorice, cu o valoare deosebită pentru studiul liturgicii. De remarcat faptul că acest "Tipic" a reprezentat baza tipicului aflat și astăzi în uz, adăugându-i-se o serie de "Completări," după cum urmează:<sup>19</sup> "Completări" la Sinodul din L'viv din 1896, normele privind postul date de arhiepiscopul major cardinalul Iosif Slipiy în anul 1966 împreună cu episcopatul Bisericii ucraineano – catolice, în timp ce Sfânta Liturghie a fost reglementată de "Liturghierul" editat de Sinodul Episcopilor Bisericii ucraineano – catolice în anul 1989 cu ocazia aniversării a 1000 de ani de la încreștinarea Rusiei Kieviene, în timp ce "Apostolul" în vigoare a fost aprobat în anul 1965.

Sfârșitul secolului al XIX-lea a însemnat, după cum am mai afirmat, începutul reînnoirii vieții spirituale a Bisericii ucraineano – catolice, prin reorganizarea Ordinului rutean al Sfântului Vasile cel Mare, în componența căruia au intrat și călugării greco – catolici români, aflați în aceeași situație dificilă. Rezultatul acestei reforme, îmbunătățirea pregătirii intelectuale a clerului și spiritualitatea Bisericii ucraineano – catolice a făcut ca monahismul OSBM să participe activ la pregătirea Conciliului ecumenic Vatican II, în timp ce Biserica a dăinuit atât prigoanei din Ucraina, Polonia și Slovacia, cât și condițiilor din diasporă, dăruind lucrări teologice, istorice și de spiritualitate de o mare valoare științifică.

În anul 1772, existau 155 de mănăstiri OSBM și 1235 de monahi, fără a-i mai socoti pe novici și candidați. Dacă în 1780 existau 36 de mănăstiri cu 314 călugări, la începutul secolului al XIX-lea mai erau 26 de mănăstiri cu aproximativ 200 de călugări. În anul 1826 în Galiția existau 14 mănăstiri cu 60 de călugări, 5 mănăstiri și 23 călugări intrând în 1810 sub regatul polon. La începutul reformei de la Dobromil, din anul 1882, au mai rămas 14 mănăstiri în care viețuiau 60 de membri OSBM, dintre care 50 de ieromonahi, 4 clerici studenți și 6 frați ajutători.

### **Reforma de la Dobromil (1882 – 1904)**

Pentru salvarea monahismului și a vieții consacrate greco – catolice, se impuneau măsuri urgente. Era, de asemenea, evident faptul că o astfel de acțiune nu putea fi realizată din interior. Ordinul Sfântului Vasile cel Mare nu mai avea novici, monahii nu mai constituiau adevărați spirituali ai poporului, se copiau numeroase practici din Biserica latină fără nici un discernământ, iar mănăstirile nu mai erau centre puternice de pelerinaj. *Privilegium exemptionis* nu mai era acordat Ordinului care era dependent de episcopul locului, într-un cuvânt, părea un ordin călugăresc în pragul dispariției.

Situația generală era cunoscută, însă scânteia reformei a provocat-o Mitropolitul de L'viv, Iosif Sembratovici care, în urma unei vizitații, a cerut ajutor Scaunului Apostolic în favoarea salvării OSBM. După ce provincialul OSBM, Clementie Sarnițki – profesor universitar, specialist în ebraică și cunoscător al limbilor răsăritene – s-a declarat, datorită vârstei sale înaintate, incapabil de a

<sup>18</sup> Dol'nițky Isidor, *ТИПИК-УКРАЇНСЬКОЇ КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ* (Tipicul - Bisericii Ucraineano Catolice), Видавництво ОО. Василян, Рим, 1992

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 7

produce schimbări radicale în interiorul ordinului, papa Leon al XIII-lea a încredințat această misiune părinților iezuiți din provincia polonă.<sup>20</sup>

În rândul vasilienilor s-a produs o scindare între adepții reformei și "vechii vasilieni;" aceștia din urmă fiind lăsați să-și păstreze rasa călugărească veche și liberi să practice vechile reguli și au avut libertatea de a-și păstra mănăstirile, sau să trăiască în comunitățile vasilienilor reformați până la dispariția ultimilor membri. Tensiunile apărute se legau mai mult de sensibilități etnice și de argumente emoționale apărute inevitabil, de-a lungul istoriei, între poloni și ucraineni, apoi se legau de controversele legate de latinizare, de "renumele" iezuiților etc. Cu toate acestea, fără a se crea polemici inutile, vasilienii au trăit în înțelegere, ultima mănăstire a "vechilor vasilieni" trecând la noul OSBM în anul 1911,<sup>21</sup> în timp ce ultimul vasilian nereformat s-a stins din viață la data de 29 noiembrie 1920.<sup>22</sup>

După mărturiile timpului, papa Leon al XIII-lea, un om plin de energie, a purtat discuții cu provincialul iezuit, interesându-se cu seriozitate de problemele Bisericii Răsăritene, și a trasat o schiță a viitoarei munci de reînnoire, împreună cu provincialul polon de atunci, părintele Henryk Jackowski. Papa Leon al XIII-lea a schițat o Constituție sumară, *Singulare Praesidium*, care devenea obligatorie pentru vasilieni. Însă în practică abia acum au început greutățile. Primele probleme au fost legate de "tonsura în monahism", rezolvată de *Congregatia De Propaganda Fide* printr-un compromis, la 20 iulie 1883. O altă "problemă" de conciliat a fost cea legată de modul de închinare în fața Sfintei Taine: prin metanie, conform practicii răsăritene, sau prin îngenunchierea după practica latină, pătrunsă pe alocuri în rândul eparhiilor și mănăstirilor greco – catolice în secolul al XIX-lea, alături de alte practici introduse de așa numiții "latinizanți." Roma a hotărât și de această dată, lăsând neschimbată practica metaniei, conform practicii ritului bizantin-slav.<sup>23</sup>

Prima problemă a constituit-o revizuirea și adaptarea constituției ordinului, rezolvată prin adaptarea Constituției promulgată în anul 1751 și tipărită la Poceaiev în anul 1772, astfel încât, la 25 august 1884, era aprobată o variantă de Constituție pentru cinci ani, tradusă apoi (în anul 1885) și în limba latină. În anul 1890 s-a publicat un extras cuprinzând principalele 117 reguli, în scopul facilitării studiului și utilizării Constituției.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Tadeusz Żychiewicz, Ks. Wojciech Maria Baudiss S.J., Predruk z "Tyg. Pow." Nr. 34 z 26.8.1879, p. 9

<sup>21</sup> Isidor Patrylo, *op. cit.*, p. 325

<sup>22</sup> Este vorba despre p. Meletie M. Tybinka, cf. *Liber Defunctorum Patrum et Fratrum Ordinis ab anno 1882*, Roma, 1966, p. 334

<sup>23</sup> Isidor Patrylo, *op. cit.*, p. 330

<sup>24</sup> *Summarium Constitutionum Congregationis Ruthenae S. Basili M. Reformatae ad mentem Constitutionis SS. D. N. Leonis PP. XIII "Singulare Praesidium"*, Staraviesae, 1890. De remarcat este faptul că acest extras a fost în practică în provincia română, nou apărută, până în anul 1948, deși au survenit ulterior și alte modificări (din mărturiile călugărilor de la Bixad). Acest extras, cu unele modificări, va fi republicat în format mic în anul 1900, tradus în limba ucraineană prin "Extras din Îndreptarul Congregației Ruse a Ordinului Sf. Vasile cel Mare" – *Витяг з Уставів Руского Згромадження Чина св. Василя В.* Completările aduse în anii 1896 au fost publicate în anul 1897 ca un "Apendice" – Додаток, trimis spre aprobarea Romei abea în anul 1906. vezi în Isidor Patrylo, *op. cit.*, p. 332

În anul 1884 a sosit în Dobromil Wojciech Baudiss ca vicar al rectorului, magistru de novici și profesor de științe umaniste.<sup>25</sup> Iezuiții au condus Ordinul din 1895 până în anul 1897. La 12 septembrie 1897, Dionisie Tkaciuc OSBM, a devenit primul egumen din rândul vasilienilor reformați. Tot din anul 1884, din rândul noilor vasilieni predau în ciclul de filosofie părinții P. Filias, D. Tkaciuc, S. Ortînskîi.

Bisericele mănăstirilor dețineau și misiunea de biserici parohiale pentru nevoile populației, din ce în ce mai atrasă de viața spirituală a călugărilor OSBM. Treptat, mănăstirile vechilor vasilieni au aderat la Ordinul reformat după prevederile papei Leon al XIII-lea. Iezuiții au acționat cu mult tact, educând noile generații de călugări în spiritul respectării spiritualității bizantine și a păstrării identității naționale, în ciuda temerilor inițiale. Mai mult chiar, părintele W. Baudiss SJ, de origine din Bucovina, a cerut superiorilor dreptul să treacă în OSBM, schimbându-și ritul, cerere care i-a fost refuzată din considerente canonice.

Printre roadele reformei de la Dobromil, se pot enumera mai întâi creșterea numărului de novici, studenți, preoți și frați ajutători. Apoi este vorba despre primele misiuni în străinătate, mai întâi în folosul diasporei din Brazilia și Canada, sau inițierea "misiunilor populare", ajungându-se la câte 200 de misiuni pe an și câteva serii de exerciții spirituale, în care se căuta îmbinarea metodelor de meditație ale Sf. Ignățiu de Loyola cu temele specifice Răsăritului creștin. De asemenea, pe lângă parohia condusă de Chiril Silețki, Ieremia Lomnițki OSBM a fondat "Congregația Surorilor Servitoare" – *Згромадження Сестер Служебниць*. Această Congregație constituie până astăzi una dintre cele mai mari ajutoare în activitatea pastorală din Ucraina și din diaspora. În anul 1897, la cererea episcopului S. Sembratovici, tinerilor vasilieni le-a revenit sarcina înființării ramurii feminine a OSBM, apărând primele monahii greco – catolice, organizate după cerințele timpului.

O altă activitate specifică vasilienilor a fost apostolatul tipărit, apărând numeroase publicații destinate uzului clericilor sau cărți de spiritualitate destinate publicului larg. Din rândul Ordinului reformat s-au ridicat, în scurt timp, tot mai multe personalități, cum au fost, de exemplu, p. Andrei Șeptyțkyi, care s-a remarcat mai întâi ca magistru de novici (1893 – 1897), numit apoi episcop de Stanislav (1899), pentru a fi numit peste un an Mitropolit de L'viv.

Vasilienii aveau în anul 1901 un număr de 67 de preoți, 40 de clerici la studii și 70 de frați ajutători, propriile școli conduse de proprii membri formați în spiritul reformei. Altfel spus, erau deja capabili de a rămâne pe "propriile picioare". Astfel că, în anul 1904, după 22 de ani de colaborare, iezuiții s-au retras definitiv de la Dobromil...

### Concluzii

Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au reprezentat un moment crucial în conturarea spiritualității ucraineano – catolice, ajungându-se la definirea clară a propriei identități. Rusia moscovită, devenită în cursul secolului al XVIII-lea o mare

<sup>25</sup> P. Wojciech Baudiss S.J. a fost numit ulterior rector al Seminarului din Iași (1905), iar din anul 1906 provincial pentru Galiția. cf. Tadeusz Żychiewicz, *op. cit.*, p. 20 – 22

putere europeană, a evoluat în direcția ortodoxiei schismatice, trecând prin redescoperirea filocalică și prin asumarea "unică" a tradiției kieviene. Rușii kievieni – ucrainenii, continuatorii direcți ai moștenirii culturale originare, au fost incluși pe nedrept, fie în spiritualitatea rusă moscovită, rămânând tributari Ortodoxiei schismatice, fie nu au fost luați în seamă ca spiritualitate cu specific propriu în cazul Bisericii ucraineano – catolice, fiind neglijați chiar de istoriografia și teologia spirituală catolică.

Amestecul puterii civile în problemele bisericești, persecuțiile venite asupra greco – catolicilor fie din partea Imperiului țarist (care s-a folosit din plin de "tradiția ortodoxă" pentru suprimarea unității Bisericii, în contradicție cu centralismul în jurul Moscovei, promovat de ideologia oficială), schimbarea frecventă a granițelor cu multiplele consecințe social-economice și politice, dar și pericolele interne datorate evoluției culturale a timpului și a tendințelor de "latinizare" venite din partea episcopilor de rit latin sau chiar a episcopilor greco – catolici, au condus la slăbirea monahismului tradițional și a spiritualității autohtone, în favoarea unui raționalism excesiv. Astfel, în prima jumătate a secolului al XIX-lea s-a conturat un elitism ce a condus la "hibridizarea" greco – catolicismului cu elemente preluate din ritul latin, în timp ce a doua jumătate a secolului – în fața unui monahism în decădere datorită reducerii numărului călugărilor, aparent într-o fază de dispariție – a fost pus în fața necesității reconstruirii pe baza reînțoarcerii la valorile autentice, specifice spiritului creștinismului rus – kievian integrat în unitatea Bisericii.

Sinodul din Lviv (1891), alături de alte adunări cu scop lucrativ din cadrul Bisericii ucraineano – catolice, a condus la organizarea disciplinară, liturgică și de tipic în scopul construirii propriului specific grefat pe moștenirea trecutului (bine argumentat istoric și cultural de către marii teologi ai timpului), în timp ce monahismul greco – catolic, vasilian, avea să fie reformat prin acțiunea susținută de iezuiții galițieni la intervenția papei Leon al XIII-lea. A apărut astfel, în anul 1890, *Summarium Constitutionum Congregationis Ruthenae Sancti Basili Magni Reformatae ad mentem Constitutionis SS. D. N. Leonis PP. XIII "Singulare Praesidium"*, tradus într-o formă practică prin "Extras din Îndreptarul Congregației Ruse a Ordinului Sf. Vasile cel Mare" – *Витяг з Уставів Руского Згромадження Чина св. Василя Великого*.

În spiritul noilor reglementări, Biserica ucraineano – catolică a început o nouă etapă istorică, zbuciumată datorită evoluției Răsăritului Europei din secolul al XX-lea, rezistând persecuțiilor și evoluând datorită puternicii diaspore și misionarismului vasilian din străinătate.

**BISERICA LOCUS THEOLOGIAE.  
CAZUL BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA  
ÎN PERIOADA 1700-1763**

**CRISTIAN BARTA**

**RIASSUNTO: Chiesa, locus theologiae. il caso DELLA CHIESA ROMENA UNITA CON ROMA DAL 1700 AL 1763**

La finalità del nostro studio è quello di mettere in luce il rapporto esistente fra Chiesa e teologia nella prima metà del Ottocento in Transilvania, cioè dal momento della genesi dell'unione ecclesiastica con Roma fino al superamento delle ribellioni di Visarion Sarai e Șofronie. Innanzitutto bisogna dire che la teologia non è stato un elemento secondario nella realizzazione dell'unione. Senza negare l'esistenza dei legittimi interessi economici, sociali e politici, è chiaro che la teologia ha costituito lo strumento assolutamente necessario nella creazione del modello ideatico dell'unione. Più ancora, i modelli ecclesiologici ai quali si sono rapportati i suoi protagonisti – fiorentino e tridentino -, ebbero un influsso determinante sull'evoluzione storica e istituzionale della Chiesa Romena Unita con Roma. La teologia è stata anche il mezzo principale per la concezione di argomenti credibili tanto per la fortificazione dell'identità greco-cattolica degli uniti, che per rispondere in modo apologetico agli atteggiamenti anti-unionisti. Dall'altra parte, la teologia greco-cattolica ha avuto la sua sede naturale nella Chiesa Romena Unita con Roma. Le opere edite sottolineano l'importanza della fede cattolica e apostolica, conosciuta attraverso le sue fonti: La Santa Scrittura, i Santi Padri e le decisioni dei Concili Ecumenici. Quindi la teologia greco-cattolica si è ispirata proprio dalla vita della sua Chiesa, pensando ai suoi problemi nella luce della fede.

**Chestiuni preliminare**

Biserica Română Unită cu Roma Greco-Catolică se află astăzi într-o perioadă de reorganizare după anii grei ai prigoanei comuniste iar acest proces implică și o cugetare sistematică asupra propriilor fundamente. Putem spune, pe bună dreptate, că Biserica noastră are o mare nevoie de teologie nu atât pentru a se mândri cu teorii teologice interesante și erudite, cât mai cu seamă pentru a se autocunoaște atât din punct de vedere al evoluției sale istorice, cât și din punct de vedere constitutiv. Momentul creației teologice este cât se poate de necesar, dar el nu poate constitui un progres organic al propriei tradiții teologice decât în măsura în care aceasta din urmă este binecunoscută și valorificată. În același timp se cuvine să precizăm că și teologia are nevoie de Biserică în orice moment al istoriei datorită faptului că Biserica, fiind instituită de Isus Hristos, este moștenitoarea și transmițătoarea comoarei revelației dumnezeiești și reprezintă condiția de posibilitate a teologiei catolice.

Demersul nostru are ca scop reliefarea raportului dintre Biserică și teologie, așa cum acesta a fost gândit în perioada 1700-1763, adică din momentul genezei Unirii bisericești cu Roma și depășirea revoltelor visaroniene și șofroniene. Concepția de atunci este utilă teologilor de astăzi deoarece și Biserica Română Unită cu Roma se afla și atunci într-o perioadă de nou început, într-un timp al reconsiderării propriilor fundamente din dorința de a clădi un edificiu teologic și spiritual de excepție care apoi a intrat în patrimoniul neamului românesc și al Bisericii Universale.

Raportul dintre Biserică și teologie este de fapt o legătură vitală care depășește lumea abstractului. De aceea cunoașterea acestui raport pretinde o considerare corectă a realităților istorice care au avut o incidență profundă asupra lui. În cazul Bisericii Greco-Catolice, în perioada mai sus amintită, acestea au fost: unirea dogmatică cu Biserica Romei în spirit florentin, mentalitatea tridentină a ierarhiei latine, contestațiile violente și doctrinare din partea calvinilor și în mod deosebit a neuniților. Toate acestea au pus în discuție statutul Bisericii românești din Transilvania.

### **1. Protagonistii Unirii cu Biserica Romei au simțit imperios nevoia unui model teologic**

Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei se încadrează în mod evident în șirul unirilor religioase promovate de Sfântul Scaun încă din secolul al XVI-lea<sup>1</sup>, dar ea nu a constituit doar un act administrativ. Realizarea ei administrativă avea nevoie de o concepție teologică prin care să fie garantată posibilitatea menținerii individualității Bisericii românești, cu toată specificitatea ei și, în același timp, refacerea comuniunii cu Biserica Romei. Altfel spus, era absolut necesară găsirea unui model teologic, profund ecleziologic, care să stea la baza unei uniri ce nu trebuia să fie o părăsire a credinței și a tradiției răsăritene, ci dimpotrivă o păstrare riguroasă garantată de Sfântul Scaun și de autoritățile imperiale. Acest model teologic a fost preluat din Conciliul Florentin, în viziunea căruia unirea ecleziastică dintre latini și greci nu a fost considerată convertire, adică primirea unor noi elemente dogmatice, ci refacere a comuniunii prin recunoașterea prezenței celor patru puncte florentine și în tradiția teologică greacă. Știm că istoriografia de partid a exclus dimensiunea religioasă și deci teologică a Unirii cu Roma, evidențînd numai aspectele social-economice sau politice. Dimensiunea teologică este însă o realitate dovedită de actele sinoadelor Unirii din anii 1697-1700 care au inclus cu grijă cele patru puncte florentine, precum și de numeroasele trimiteri la Conciliul Florentin prezente în documentele sinoadelor și în istoriografia greco-catolică din secolul al XVIII-lea<sup>2</sup>.

Este greu de crezut că românii, care erau atât de legați de tradiția lor răsăriteană, ar fi acceptat o unire neflorentină. Nu trebuie să uităm că în timpul sinodului unionist ținut sub episcopul Teofil în anul 1697, au fost menționate explicit presiunile instituționale și doctrinare exercitate de calvini asupra Bisericii

<sup>1</sup> Pompiliu Teodor, *Sub semnul luminilor. Samuil Micu*, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2000, pp. 22-23.

<sup>2</sup> Cristian Barta, *Tradiție și dogmă. Percepția dogmatică a Unirii cu Roma în operele teologilor greco-catolici (secolele XVIII-XIX)*, Ed. Bunavestire, Blaj, 2002, pp. 28-29.

românești<sup>3</sup>. Acesta loveau în ceea ce românii aveau mai prețios: tradiția Bisericească. Unirea cu Biserica Calvină ar fi însemnat o pierdere a tradiției: icoanele, integritatea structurii sacramentale, precum și elemente dogmatice sau, altfel spus, ar fi fost o convertire. Unirea cu Biserica Romei, în schimb, însemna pentru români recunoașterea reciprocă și reconstituirea unei comuniuni mai vechi.

Modelul ecleziologic florentin a constituit însă numai un punct de plecare în realizarea Unirii bisericesti. Realitățile istorice – între care amintim procesul și resfințirea mitropolitului Atanasie la Viena, în 1700; instituția teologului iezuit; punerea episcopiei unite de Alba-Iulia sub jurisdicția Arhiepiscopiei de Strigoniu prin a doua Diplomă Leopoldină – pun în lumină faptul că partenerul latin al Unirii, în mod particular cardinalul Kollonich, erau adepții unei ecleziologii post-tridentine. Acest model ecleziologic diferă în mod substanțial de cel florentin.

La Conciliul din Florența cele două Biserici au stat față în față, cu drepturi egale<sup>4</sup> și, prin ajungerea la un acord doctrinar în privința unor teme ce păreau să le separe – primatul papal, Filioque, Purgatoriul și validitatea pâinii azime în celebrarea euharistică<sup>5</sup> - au hotărât să distrugă zidul care le despărțea. *Laetentur caeli* nu conține noțiuni precum: convertirea grecilor, readucerea schismaticilor la singura Biserică mântuitoare sau intrarea patriarhatelor orientale sub jurisdicția Patriarhatului Apusean; în schimb, textul folosește termeni și expresii care scot în evidență demnitatea egală a celor doi parteneri, latin și oriental: "Să se bucure și Maica Biserică, ce astăzi își vede fiii întorcându-se la unitate și la pace, după o lungă despărțire [...] Iată că părinții apuseni și cei răsăriteni, după o foarte lungă perioadă de disensiuni și neînțelegeri, s-au înțeles la acest sfânt conciliu ecumenic [...], având dorința de a reînvi sacra unire și de a restabili veche caritate (*ἀγάπην*)"<sup>6</sup>. Această caritate nu înseamnă o unire abstractă; aici este vorba de refacerea vechii unități, din primul mileniu, bazată pe o comuniune a iubirii. Tocmai de aceea, în finalul decretului conciliar se precizează ordinea ierarhică în comuniunea Bisericii lui Hristos și păstrarea neatinsă a propriei tradiții: "Reînvi ordinea transmisă în canoanele care trebuie să fie respectate de venerabili patriarhi, adică patriarhul Constantinopolului să fie al doilea după preasfințitul Pontif Roman, patriarhul Alexandriei al treilea, cel al Antiohiei al patrulea iar cel al Ierusalimului al cincelea, rămânând neatinsă toate drepturile și privilegiile lor"<sup>7</sup>. Pontiful Roman are primatul în Biserica lui Hristos dar textul conciliar nu precizează modalitățile sale concrete de exercitare<sup>8</sup>.

La Conciliul din Trento (1545-1563), protestanții, fiind o fracțiune a Bisericii Apusene care contesta pe lângă multe aspecte doctrinare catolice și prerogativele episcopului Romei, patriarhul Occidentului, au fost invitați la convertire și la supunere iar o parte dintre punctele lor de vedere, divergente în raport cu doctrina

<sup>3</sup> N. Nilles, *Symbolae Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck, I, p. 165-167.

<sup>4</sup> E. Delaruelle, E. R. Labande și P. Ourliac, *Storia della Chiesa XIV/2: La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare*, Ed. Saie, Torino, 1981, pp. 713-715.

<sup>5</sup> *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, p. 525-528.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 525

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 528

<sup>8</sup> Acestea vor fi precizate numai la Conciliul Vatican I, în Constituția dogmatică *Pastor Aeternus* – vezi *Ibidem*, pp. 811-816

catolică, au fost numite "praecipuos haereticorum nostri temporis errores"<sup>9</sup>. În acest context, unirea însemna reîncorporarea convertiților la adevărata Biserică. Această formulă a fost aplicată și italo-grecilor și italo-albanezilor care "nu mai erau considerați ca și Biserică locală de tradiție răsăriteană cu episcopii proprii care se aflau în comuniune cu Ecclesia Romana, ci erau socotiți mai mult ca și credincioșii unei dieceze latine de rit roman dar cărora li s-au admis unele excepții din punct de vedere liturgic"<sup>10</sup>.

În perioada imediat următoare Conciliului Tridentin, deci în "deceniile dinaintea Unirii de la Brest, unii iezuiți din Polonia, între care se număra și teologul lor de frunte Petrus Skarga, începură să răspândească o ecleziologie care nu mai vedea în diferențele dintre latini și greci o problemă curat juridică [...] Ei puneau sub semnul întrebării puterea mântuitoare a Bisericilor Orientale în situația în care acestea nu se raportau la Scaunul roman în activitatea lor mântuitoare"<sup>11</sup>.

La 1697, când românii transilvăneni conduși de Mitropolitul Teofil au decis unirea cu Biserica Romei, noua ecleziologie a devenit predominantă în Biserica Latină. Documentele Unirii din 1698<sup>12</sup>, semnate de Atanasie împreună cu protopopii lui, pun în lumină modelul ecleziologic florentin: se acceptă punctele teologico-dogmatice florentine și se pune condiția păstrării tradiției (ceremonii, sărbători, posturi, calendar, dreptul soborului de a-și alege arhierul care va fi apoi confirmat de Pontiful Roman și de Împărat iar sfințit de "patriarhul de sub biruința înălției sale").

*Bucoavna* publicată de Mihail Iștvanovici la Bălgrad, în 1699, așadar la un an după Sinodul Unirii, lasă să transpară ceva și din concepția teologică a mitropolitului român. Fiind un abecedar grefat pe texte teologice, *Bucoavna* are finalități formative și practice: cel care învață slovele trebuia să devină și un bun creștin. În acest sens, textul cuprinde două mărturisiri de credință, este vorba despre Simbolul Niceno-Constantinopolitan și cel Pseudo-Atanasian, în care nu este menționat Filioque; se afirmă că forma Sfintei Euharistii este epicleza<sup>13</sup>, adică rugăciunea de invocare a Spiritului Sfânt asupra darurilor așezate pe altar. Să nu uităm însă că la Conciliul Florentin a fost afirmată echivalența teologiei latine și a celei orientale în privința originii veșnice a Spiritului Sfânt, dar nu a fost stabilită obligativitatea introducerii lui Filioque în Simbolul de credință folosit în Biserica Greacă. De asemenea în *Laetentur caeli* nu se spune nimic despre forma Sfintei Euharistii. Din acest motiv este limpede că *Bucoavna* nu reprezintă o lucrare anti-unionistă sau anti-catolică. Ea respectă de fapt concepția dogmatică florentină a Unirii și reflectă debutul unui proces care ulterior va alinia Biserica Română Unită cu Roma la exigențele Conciliului Tridentin<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 798

<sup>10</sup> E. C. Suttner, *Unirea de la Brest de la începuturi și până la moartea lui Petru Movilă*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catolica*, XLVII, 4, 2002, p. 135

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 131

<sup>12</sup> N. Nilles, *op. cit.*, pp. 202-205

<sup>13</sup> *Bucoavna de la Bălgrad, 1699*, ed critică tipărită cu binecuvântarea lui PS Emilian, editori T. Bodogae, D. Călugăr, M. Gherman, A. Goția, E. Mârza, I. Mârza, Alba-Iulia, 1989, p. 227

<sup>14</sup> Cristian Barta, *op. cit.*, p. 37-38



## 2. Rolul teologiei în consolidarea identitară a românilor uniți

Mentalitatea tridentină a Romei a avut și numeroase efecte pozitive în Transilvania deoarece reforma catolică a cultivat identitatea catolică a clerului și a credincioșilor prin cateheză și ridicarea nivelului de cultură. De aceea nu este surprinzător faptul că episcopul Atanasie, în jurământul depus la Viena, a făgăduit să distrugă toate catehismele necatolice și să tipărească un catehism catolic. Acest lucru se impunea și din cauza presiunilor doctrinare calvine și a românilor neuniți. El și-a împlinit promisiunea prin publicarea unui catehism realizat de teologul iezuit Barany: *Pâinea pruncilor sau învățătura credinții creștinești*. Această lucrare prezintă doctrina catolică într-un spirit moderat; Barany, care tratase problema unirii cu episcopii români, cunoștea bine sensibilitatea și mentalitatea acestora și a credincioșilor. Putem spune că *Pâinea pruncilor* are ca obiectiv cultivarea identității catolice a uniților și nu pune accentul pe o identitate greco-catolică<sup>15</sup>. Elaborarea unor astfel de catehisme, care să sublinieze atât importanța credinței catolice cât și a tradiției răsăritene, nu putea să revină decât unor teologi greco-catolici care, din interiorul propriei tradiții vor cugeta asupra adevărilor fundamentale ale credinței apostolice. Aceștia vor fi călugării din Mănăstirea Sfintei Treimi din Blaj.

Primele lucrări teologice ale călugărilor și ale episcopilor greco-catolici au fost motivate și de gravele probleme generate de ierarhia sârbească prin intermediul călugărului Visarion Sarai. În anul 1746, Gherontie Cotore alcătuiește lucrarea *Despre articulușurile ceale de price*, care, chiar dacă aprofundează în principal cele patru puncte florentine, reflectă spiritul post-tridentin prin faptul că prezintă și alte deosebiri care îi pun pe neuniți în imposibilitatea obiectivă a mântuirii. Mai mult decât atât, autorul neagă validitatea ordinului sacru în cazul clericilor neuniți cu Biserica Romei: "Oare episcopii, mitropoliții șismaticilor ce nu sunt întăriți de vicariușul Domnului Isus Hristos, anume de Papa, înaintea lui Dumnezeu sunt arhieriei pe leage și adevărați? Răspuns: Nicidecum să țin înaintea lui Dumnezeu a fi adevărați"<sup>16</sup>. Dincolo de valențele sale tridentine, însușite prin studiile făcute de Gherontie la iezuiții din Cluj iar apoi la Târnăvia și exacerbate din cauza revoltei lui Visarion, lucrarea are marea importanță de a schița coordonatele identității uniților: credința catolică și tradiția bisericească răsăriteană. Între argumentele prezentate în favoarea doctrinei catolice nu lipsește recursul la tradiția greacă a Sfinților Părinți.

Cartea de vizită a teologiei greco-catolice românești de la jumătatea secolului al XVIII-lea este opera: *Floarea adevărului pentru pacea și dragostea de obște, din grădinile Sfințelor Scripturi prin marea strădanie cucernicilor între ieromonași în mănăstirea Sfintei Troițe dela Blaj, acum întâi culeasă, carea luminat arată: cum unirea alta nu este fără numai credința și învățătura Sfinților Părinți*. Orizontul acestei lucrări ce depășește valoarea unui catehism este Conciliul Florentin, dar firul roșu este constituit de argumentarea sistematică a punctelor florentine nu numai cu argumente biblice, dar mai cu seamă prin analiza

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 38, 41

<sup>16</sup> Gherontie Cotore, *Despre articulușurile ceale de price*, editor Laura Stanciu, Bibliotheca Universitatis Apulensis, Alba-Iulia, 2000, p. 85

sistematică a textelor Sfinților Părinți Răsăriteni și a cărților liturgice românești tipărite cu binecuvântarea episcopilor neuniți din Țara Românească. Altfel spus, autorii demonstrează că punctele florentine acceptate prin Unire nu constituie o noutate pentru români deoarece ei le mărturisesc prin textele liturgice oficiale. De aceea, românii uniți nu trebuie să primească noi dogme, ci le descoperă în comoara tradiției răsăritene care trebuie și din acest motiv să fie păstrată cu sfințenie. "De aici reiese că păstrarea tradiției răsăritene a Bisericii Române Unite cu Roma este o exigență și o condiție nu numai a Conciliului Florentin, ci și a sinoadelor unioniste de la Alba-Iulia, dar și a esenței dogmatice a unirii bisericești întrucât liturgia, fiind credința celebrată, atestă și argumentează punctele florentine"<sup>17</sup>. Ne aflăm în fața unei autentice creații ale teologiei greco-catolice românești, a unei adevărate teologii a Unirii.

La *Floarea adevărului* se vor raporta și alte lucrări teologice; între acestea amintim scrisoarea enciclică *Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură a Beseării Răsăritului*, publicată de episcopul Petru Pavel Aron la 17 mai 1760, deci în perioada răzmeriței șofroniene. Pe de o parte, episcopul traduce, pentru preoți și credincioși, în termeni mai simpli, argumentația *Florii adevărului*, dar pe de altă parte încearcă să răspundă atacurilor doctrine lansate de Șofronie. Astfel, episcopul subliniază că apelativul *unit* nu este deloc un titlu nedemn; dimpotrivă, uniții sunt aceia care trăiesc cu adevărat unirea credinței, pentru care preoții răsăriteni se roagă în timpul liturghiei<sup>18</sup>. Pentru aceasta, neuniții nu sunt altceva decât "inoitorii care tăgăduiesc Unirea și o hulesc, dezământând și pre alții de cătră dânsa [...] Iară de veți cerca ce easte această Unire carea ei cu atâta râvnă o hulesc, veți afla că easte aceasta, adecă a create împreună cu Besearea Romei"<sup>19</sup>. Așadar Unirea a fost realizată în credință, adică în comuniunea adevărului iar nu prin asumarea tradiției latine: "Și aceasta trebuie să știți că Unirea nu-i în leage, au în obiceiurile leagii, nici noi cu Besearea Romei sântem uniți în leage sau în obiceiurile legii, ci, precum de pururea au fost unii sfinți, așijderea și noi în credință. Nici e de lipsă la această Unire să ne unim cu dânsii în leage sau în obiceiurile leagii, ci încă nici a fi slobod a treace de la o leage la alta sau a le mesteca de cum le-au rânduit Besearea..."<sup>20</sup>.

Tot pe linia străduințelor de consolidare identitară a Unirii se înscriu și alte lucrări și catehisme publicate la Blaj: *Dialog despre Sfânta Unire* (1753), *Învățătura creștinească prin întrebări și răspunsuri* (1754; ed. a doua în 1756 iar ed. latină în 1757), *Adevărata mângâiere în vreme de lipsă* (1761), *Începerea, așezământul și iscăliturile Sfântului Săbtor de la Florenția* (1762), *Catehismul Mic*<sup>21</sup> (1763).

<sup>17</sup> Cristian Barta, *op. cit.*, p. 50-51

<sup>18</sup> P. P. Aron, *Păstoriceasca poslanie sau Dogmatica învățătură a Beseării Răsăritului*, Blaj, 1760, p. 13

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 16-17

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 59-60

<sup>21</sup> Este vorba de o redactare prescurtată a *Catehismului Roman*. Octavian Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul Corifeilor Renașterii culturale*, în *Perspective*, an. V, nr. 3-4, München, 1983, p. 139

### **Concluzii**

Această scurtă privire analitică asupra reperelor istorice și doctrinare fundamentale din prima jumătate a secolului al XVIII-lea din Biserica Română Unită cu Roma, a scos în evidență faptul că teologia nu a fost un element secundar în realizarea Unirii. Fără a nega existența unor legitime interese economice, sociale și politice, subliniem că teologia a constituit instrumentul absolut necesar pentru crearea și înțelegerea Unirii. Mai mult decât atât, modelele ecleziologice la care s-au raportat protagoniștii ei – florentin și tridentin -, au influențat în mod determinant și evoluția istorică a Bisericii Române Unite cu Roma. Teologia a fost de asemenea mijlocul principal pentru conceperea unor argumente credibile și solide pentru fortificarea identitară greco-catolică a uniților, precum și în scop apologetic, de combatere a atitudinilor antiunioniste.

Pe de altă parte, teologia greco-catolică a avut nevoie de Biserică, în care își are sediul firesc. Operele publicate subliniază însemnătatea credinței și se raportează constant la izvoarele ei care sunt păstrate în Biserică: Sfânta Scriptură, Sfinții Părinți și deciziile Sinoadelor Ecumenice. Prin urmare teologia s-a inspirat din însăși viața Bisericii Române Unite cu Roma, reflectând asupra problemelor ei în lumina credinței. În această perioadă, a genezei și a dezvoltării primare a Bisericii, teologia a fost rodul procesului de auto-cunoaștere a Bisericii.

## GESÙ CRISTO LA TESTA DELL'UNIVERSO SIMBOLICO DELLA RIVELAZIONE DIVINA

SABIN FĂGĂRAȘ

**REZUMAT:** *Isus Hristos capul universului simbolic al revelatiei dumnezeiesti.* Dumnezeiasca si îndumnezeitoarea Revelatie a Misterului se realizeaza în spatiul si timpul oamenilor printr-un limbaj specific, adoptat structurii omului fiinta teologica, dialogica si simbolica, limbajul simbolic. Sfânta Scriptura, liturgia, Parintii Bisericii, autorii spirituali si Magisterul Bisericii au gândit simbolic si au vorbit "declinând si conjugând" elementele componente ale universului simbolic al Revelatiei iudeo-crestine, activând "teologia de sus", teologia simbolica, "copernicana". Stiintele umane moderne în felul cartezian al "ideilor clare si distincte" deosebesc între indice, semn si simbol. În universul simbolic al Revelatiei divine nu se fac astfel de distinctii (separari) între acesti termeni si cei echivalenti (sacrament, mister, icoana, imagine), definind simbolul ca o realitate sensibila care în ea însasi manifesta, reveleaza, face "prezenta" o realitate invizibila, "absenta" facultatilor umane. Isus Hristos cu Spiritul Sfint perfectioneaza si recapituleaza (*anakephalaiôô*), adica da "cap" universului simbolic al iconomiei Vechiului Testament, dând astfel sens, viata, eficienta si actualitate eterna întregului univers simbolic al Revelatiei dumnezeiesti. Înainte de toate numai Isus Hristos Domnul întrucât este Fiul lui Dumnezeu vesnic generat de Tatal, Icoana vizibila a Tatalui Invizibil în Spiritul Sfint si Verb auzibil al Tatalui, este Semnul-Simbol unic si consubstantial al Tatalui în Spiritul Sfânt. În al doilea rând Omul Isus Hristos (Fiul Omului) în Umanitatea sa concreta asumata prin unirea ipostatica, este Semnul-Simbol ipostatic al Tatalui în Spiritul Sfânt. Restul semnelor-simboluri ale universului simbolic al iconomiei istorice a Misterului sunt de fapt simboluri în Spiritul Sfânt ale Semnului-Simbol Isus Hristos. De aceea sfânta Scriptura si Liturgia atribuie lui Isus Hristos sute si sute de nume, titluri, attribute si functii, toate în regim simbolic, din care prezentam câteva ca si exemplu. Biserica în actiune liturgica este semnul-simbol nuptial al mirelui Isus Hristos. Ea, Mireasa, ca "trunchi" sau "corp" al Radacinii sau Capului Mire Isus Hristos, unifica în sistem simbolic trei mari grupe (ramuri sau brate) de semne-simboluri: omul, Scriptura si creatia (cosmosul), grupe din care prezentam câteva elemente componente.

Presso il Dio Creatore e Salvatore, è la fonte e la pienezza dell'universo simbolico. Nella sua Economia "tutto è simbolo", afferma s. Ireneo: <<nulla è vuoto né senza segno presso di Lui>>.<sup>1</sup> Il Verbo che sussisteva presso Dio, il Monogenito Dio che fece esegesi del Padre invisibile (Gv 1,1.18), l'Icona di Dio l'Invisibile (Col 1,15), la "Testa del corpo" dei segni-simboli, il "Segno-Simbolo-Mistero" primordiale, rivela, manifesta agli uomini nell'Economia del Mistero, la "comunità dei segni-simboli", la pienezza esplicitante ed attuativa dell'universo simbolico della divina salvezza.

<sup>1</sup> <<*Nihil vacuum neque sine signo apud Eum*>>, s. Ireneo, *Adversus haeresis* 4,21,3, in PG (*Patrologiae Graecae*, Migne) 7,1045; *SChr* (*Sources Chrétiennes*) 100\*\*, p. 684.

### 1. Il pensiero e la teologia simbolica

La divina Rivelazione del Mistero si svolge nello spazio e nel tempo, nella storia degli uomini, attraverso i gesti e parole, attraverso un tipico pensiero carico di significato, portato da "segni" (*sêméia*) o "simboli" (*sýmbola*), un linguaggio adatto alla struttura dell'uomo immagine e somiglianza di Dio, essere "teo-logico" capace di dialogo con Dio, con la creazione, con il prossimo e con se stesso.<sup>2</sup> Come attestano gli studi recenti nel campo dell'antropologia,<sup>3</sup> l'uomo da quando esiste è essenzialmente per sua natura e struttura *homo religiosus* aperto al divino, e dunque è anche *homo symbolicus*. L'uomo pensa il sacro per simboli, lo esprime attraverso i simboli e lo fa conoscere agli altri uomini attraverso un linguaggio simbolico. Questa essendo la caratteristica razionale principale che al di là della biologia, distingue gli uomini dagli animali.

Una delle caratteristiche del segno-simbolo è quella di non esistere mai da solo, isolato, ma all'interno di un "universo simbolico", in "comunione", connessione, correlazione funzionale con altri simboli. Per questo motivo anche

---

<sup>2</sup> Dio si manifesta solo per mezzo dei simboli e l'uomo si esprime solo con i simboli. In sintesi, nel complesso dell'Economia divina del Mistero, la Rivelazione biblica avviene:

- nello spazio-tempo della creazione, nello spazio (*kósmos*) creato come "luogo" della salvezza e nel tempo (*kairós*) che corre dall'A.T. alla Croce e Resurrezione e Pentecoste dello Spirito, fino alla *Parusía* ultima del Signore Gesù Cristo Risorto;
- nello "stile dell'uomo", poiché il Disegno divino è per gli uomini, e Dio si adatta all'espressione umana, parla la lingua degli uomini "mediante un Figlio", Parola-Verbo divina fatta uomo vero (*Eb* 1,1-4);
- e nel "regime dei segni-simboli" dove tutto è significante e forma il mirabile, inesauribile "universo simbolico" della Rivelazione accessibile e compressibile di tutti gli uomini, cf. T. Federici, *Schemi di teologia orientale dei misteri ("sacramentaria")*, "Doxologia" 18, Roma 1996, pp. 81-82. Non per motivi di moda o di capriccio di lusso, ma cosciente di grande necessità della "teologia simbolica", il Prof. T. Federici, insiste quasi in ogni Nota di corso su diverse nozioni di teologia simbolica.

<sup>3</sup> Si rimanda ai risultati delle indagini del gruppo dei ricercatori sul sacro e sul simbolico di Louvain-la-Neuve, pubblicati sotto la direzione di J. Ries, *L'expression du sacré dans les grandes religions* I-III, Louvain-la-Neuve 1978-1986. La traduzione italiana: *Trattato di Antropologia del Sacro*, è prevista in 6 volumi. Finora sono usciti il vol. 1, *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, Milano 1989; vol. 2, *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Milano 1991; e vol. 3, *La civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Milano 1992.

Dal vol. I mettiamo in rilievo il contributo di G. Durand, *L'uomo religioso e i suoi simboli*, pp. 75-118. Questo autore passa in rassegna i contributi forniti dai quattro fondatori moderni della simbologia e della "scienza delle religioni", dopo secoli di "iconoclastia" occidentale, permanente e generale: C.G. Jung, lo "psicologo del profondo" con simbolismo fondato nelle "immagini archetipiche" della psiche; G. Dumézil, con la "sociologia del profondo"; H. Corbin, con il luogo per immaginazione (*mundus imaginalis*), un *tópos* dell'altrove assoluto; M. Eliade, con il "tempo adatto" al sacro e simbolico (*illud tempus*), un *kairós* pegno e promessa di eternità. Per le tappe dell'"iconoclasmo occidentale", cf. G. Durand, *L'imagination symbolique*<sup>3</sup>, Paris 1993, pp. 21-41. Di grande successo (10 edizioni francesi, 2 italiane e 1 spagnola, romena, portoghese, americana), è il lavoro di sintesi di G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*<sup>2</sup>, Bari 1991 (5<sup>a</sup> rist.).

l'interpretazione dei diversi significati di ogni segno-simbolo deve restare attenta alla relazione con l'intero "universo simbolico". Di più, anche un solo segno-simbolo contiene e rievoca sempre tutto e per intero l'universo simbolico dei segni, e tutto l'universo simbolico dei segni si rivela ed è ricapitolato anche in un solo segno-simbolo.<sup>4</sup> Percepire l'universo simbolico partendo da un segno-simbolo, "giocare" gratuitamente con i segni-simboli, significa praticamente porre in funzione il "pensiero simbolico" e sviluppare la "conoscenza simbolica", e questa è infatti la via aurea della teologia simbolica.<sup>5</sup>

La Sacra Scrittura come complesso di "parole e gesta", la divina e divinizzante Liturgia che attua nella celebrazione le realtà della Rivelazione, la teologia mistagogica dei Padri, il Magistero della Chiesa (Sinodi, Vescovi e pastori) e i grandi autori spirituali, hanno parlato e parlato mettendo in opera il "pensiero simbolico" nello specifico linguaggio della teologia simbolica. Seguire questa direzione, cioè la "predicazione degli Apostoli" e le orme dei Padri, con vera fede, speranza e carità verso il povero Popolo di Dio che attende il Tesoro, carità manifestata nella misericordia che è il "simbolo" di Dio (*Lc 6,36*), significa leggere cristianamente la Sacra Scrittura nella Tradizione liturgica, patristica e spirituale.<sup>6</sup> Così si fa buona e vera teologia tradizionale, simbolica, monastica, la teologia di tipo "albero", la "teologia dall'alto", "copernicana", come ben prega cantando la Chiesa di Rito Bizantino, nel *Kontákion* della settima Domenica dopo Pasqua, la Domenica dei 318 Padri Teofori del Sinodo I Ecumenico di Nicea: <<La predicazione (*kêrygma*) degli Apostoli e i dogmi (*dógma*) dei Padri una fede hanno fortificato alla Chiesa. La quale portando la tunica della verità tessuta con la *teologia dall'alto* interpreta correttamente e glorifica il grande Mistero (*mystêrion*) della pietà (cf. *1 Tm 3,16*)>>.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> "Il Tutto si rivela nelle sue Parti", proprio come "le Parti contengono sempre il Tutto al quale sempre rinviano". L'universo simbolico non consiste solo nel "Tutto e le sue Parti", ma anche e soprattutto nelle dinamiche connessioni interreciproche che regnano tra il Tutto e le sue Parti, cf. T. Federici, *Schemi di teologia orientale dei misteri*, cit., pp. 50-51. Si potrebbe vedere da un solo esempio le connessioni che si possono fare a partire da un solo simbolo: Pane, Parola, Cibo, Sazietà, Mensa, Cena, Convito, Nozze, Corpo, Carne, Offerta, Sacrificio, Vita, Cielo, Comunione, Comunità, Spirito Santo, Resurrezione, Divinizzazione, Festa, Gioia, Felicità, etc.

<sup>5</sup> Giocare come giocano gratuitamente (per stare insieme, non gara per vincere), senza scopo, come lo Spirito li sollecita (*Ez 1,12*), gli angeli, la Sapienza (*Pr 8,30-31*), i bambini, gli artisti e i mistici, cf. R. Guardini, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Brescia 1987; per "La liturgia come gioco", vedi pp. 74-89. La teologia simbolica è il "gioco" rivelatorio che l'Eterna Sapienza creatrice dispiega dinanzi al Padre celeste (*Pr 8,30-31*), sulla terra e nell'eternità, con i figli degli uomini diventati come bambini (*Mt 18,3*), per metterli in comunione con il Padre.

<sup>6</sup> Questo è il metodo seguito dalla "Bible Chrétienne" (*BChr*), Saint-Foy (Québec), Canada 1989-1994, che fa l'esegesi "en Église" e non "en Sorbonne" (*BChr I\**, pp. 9-10). Bibbia letta con la Bibbia, primo volume (*BChr I, II o III*), nella Tradizione, secondo volume (*BChr I\*, II\* o III\**).

<sup>7</sup> *Anthológion G'*, Roma 1980, pp. 556-557; *Penticostar*<sup>6</sup>, București 1988, p. 280. Lo stesso *Kontákion* si usa nella Domenica (prima dopo 10 ottobre) dei Padri Teofori del Sinodo VII

Seguendo un'altra direzione (e quanti ambienti teologici la seguono!), cioè la filosofia, filologia, archeologia, psicologia, sociologia, antropologia, storia, cultura, ideologia e l'esegesi accurata storico-critico che considera la Sacra Scrittura come un qualsiasi libro, si fa la "teologia dal basso", "tolemaica", la teologia di moda, antropologica, banalizzante, ideologica, povera e iconoclasta,<sup>8</sup> la teologia di tipo "stuzzicadenti" ricavato da un albero frondoso.<sup>9</sup>

La ricchezza della percezione simbolica risulta anche dal fatto che l'economia dei segni non esclude mai operando con *aut-aut*, ma integra e cumula operando con *et-et*, e facendo nuove e diverse connessioni e relazioni aumenta così l'universo simbolico. Le categorie della ragione sono univoche, definiscono, mettono confini, distinguono, chiudono, e per questo sono adatte alle realtà limitate. L'"universo simbolico" per sua natura non è univoco e limitato, non chiude l'orizzonte, non incarcera l'infinito, ma è aperto all'infinito, è ricco all'infinito, è un ponte verso l'infinito. Per questo motivo il "pensiero simbolico" è più adatto per la rivelazione del Mistero di Dio, incircoscribibile e inesauribile.<sup>10</sup>

## 2. Il concetto di segno simbolo

Il mondo delle scienze umane, per ottenere, a modo cartesiano, "idee chiare e distinte", ha cercato di fissare la terminologia distinguendo tra indice, segno e simbolo. Ma, "l'universo simbolico della Rivelazione biblica", con la sua "Economia dei segni-simboli", parla quasi esclusivamente di "segno", "segni", ebraico *'ôṭ, 'ôṭôṭ*, greco *sêméion, sêméia*, e i Padri della Chiesa e la Liturgia di segni e simboli, senza operare distinzioni.<sup>11</sup>

ecumenico di Nicea e nella Domenica (prima dopo 12 giugno) dei Padri Teofori dei primi sei Sinodi Ecumenici.

<sup>8</sup> Il recupero della teologia simbolica da parte dell'Occidente è urgente e salutare. Anche le Chiese Orientali Unite con Roma hanno perso insieme con tante altre ricchezze la teologia simbolica per la "debolezza" del loro pensiero razionale, unita alla prepotenza coloniale che viene da parte dell'Occidente.

<sup>9</sup> La differenza tra la "teologia dal basso", impostata sulla "svolta antropologica", e la "teologia dall'alto", impostata sulla pienezza dell'Economia paterna compiuta dal Risorto con lo Spirito Santo, potrebbe essere assomigliata con la differenza tra la prospettiva "tolemaica" impostata sulla percezione umana dei movimenti apparenti degli astri, e la prospettiva "copernicana" impostata sulla comprensione dei movimenti reali degli astri, prospettiva che ha fatto possibili i voli cosmici e la conoscenza più profonda dell'universo cosmico.

<sup>10</sup> Cf. D. Staniloae, *Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica*, București 1992, pp. 166-168. Per le differenze tra pensiero simbolico e percezione razionale vedi anche T. Federici, *"Spirito Vivificante", Cristo e lo Spirito Santo nel N.T.*, "Doxologia" 2, Roma 1994, pp. 68-70; e S. Fègèraò, *Limbaș simbolic și limbaș rațional*, in *Unirea* 5/11(1994) 3.

S. Tommaso d'Aquino stesso (*S. th.* 1,1,9; *In I Sententiarum* 34,3,1, *solutio*), che per la gran parte della sua teologia scelse la via speculativa, razionale, optando per la filosofia realistica aristotelica ed il metodo della metafisica dell'essere, riconosce la dignità eccezionale della teologia simbolica, come il discorso più adatto per fare teologia, discorso voluto da Dio stesso nella Sacra Scrittura.

<sup>11</sup> Per indicare equivalenza tra "segno" e "simbolo", noi utilizziamo l'espressione "segno-simbolo".

I LXX usano il termine "simbolo" poche volte (*Os* 4,12; *Sap* 2,9; 16,6; *Pr* 23,20), e il N.T. non lo usa. Per il vasto uso del termine "segno" si veda K.H. Rengstorf, art. *Sêméion*, in *GLNT (Grande Lessico del N.T., Kittel)* 12(1979) 17-172.

Il termine simbolo (*sýmbolon*), dal greco *sýn* = con, insieme, *bállô* = gettare, significa "insieme gettare" o "mettere, comporre insieme", ravvicinare, unire, <<ossia tessera di riconoscimento formata da una parte di un oggetto che veniva ricongiunta alla parte mancante formando così di nuovo l'oggetto intero>>. <sup>12</sup> Al concetto di simbolo sono connessi molti termini equivalenti, tra gli quali ricordiamo: *sêméion*, *eikôn*, *mystêrion*, *týpos*, in greco, e in latino *signum*, *imago*, *mysterium*, *sacramentum*, *species*, *figura*, etc. <sup>13</sup>

Con una formula sintetica possiamo caratterizzare il segno-simbolo come: una realtà sensibile, creaturale, naturale, storica, istituzionale, che in se stessa (dunque non rinviando a fuori di sé, ad altro, come, per esempio, il "segno-indice" del fumo rimanda al fuoco), manifesta, rivela, rende "presente", visibile, dicibile, una realtà invisibile, indicibile, "assente" alle facoltà umane. Così che "oggi qui per noi" e sempre, la presenza del segno-simbolo stesso diventa di quell'"assente" la gratuita "presenza" ed efficacia operante. <sup>14</sup> L'esplicitazione del termine segno-simbolo fatta dai Padri della Chiesa è indispensabile per la teologia simbolica. Il segno-simbolo e i concetti connessi o equivalenti, sono sempre per i Padri la manifestazione epifanica di una realtà divina, nella forma di una realtà sensibile che la comunica perché in qualche modo realmente la contiene.

### 3. Gesù Cristo con lo Spirito Santo, il Segno-Simbolo fondamentale

Tutti i segni-simboli della Preparazione antica, tutto l'universo simbolico della Rivelazione biblica dell'A.T., realizzano la presenza e l'azione efficiente dello Spirito di Dio nella storia del Popolo di Dio, benché solo in modo imperfetto, parziale e temporale. Nello stesso tempo i segni-simboli dell'A.T., tutti insieme e ognuno in parte, lo Spirito di Dio portava al compimento, alla pienezza,

<sup>12</sup> C. Vagaggini, *Il senso teologico della Liturgia. Saggio di liturgica teologica generale*<sup>4</sup>, "Theologica" 17, Roma 1965, p. 49, nota 30. Per la nozione e divisione del concetto di segno e i suoi termini connessi, simbolo e immagine, si veda pp. 46-56. Contrario al *sýmbolon* è il termine *diábolos* che viene dal greco *día-bállô* = dividere, separare, respingere, accusare, incolpare, cf. W. Foerster, art. *Diabállô*, *diábolos*, in GLNT 2(1966) 921-950.

<sup>13</sup> La visione simbolica del mondo e della storia della salvezza viene espressa dai Padri della Chiesa e dalla Liturgia, di più con il termine generale di *mystêrion*, di cui gli altri termini come segno, simbolo, immagine, figura, etc., tendono a diventare aspetti particolari o sinonimi, cf. C. Vagaggini, *op. cit.*, p. 569.

Di rilevanza nella Sacra Scrittura e nella riflessione dei Padri è il termine *týpos*, che significa: segno (Gv 20,25); modello esemplare, caratterizzante, determinante, plasmante (*Fil* 3,17); prefigurazione (*Rm* 5,14); prototipo celeste (*Eb* 8,5). Facciamo solo due esempi: Cristo l'Adamo Ultimo è l'*Antítýpos* del *týpos* preparatorio l'Adamo primo (*Rm* 5,14); e il battesimo cristiano è l'*antítýpos* realizzante di fronte al diluvio antico il *týpos* preparatorio (1 *Pt* 3,21). Il Signore Gesù Cristo con lo Spirito è l'*Antítýpos*, il *týpos* sostituyente (*antí*), che attua, adempie nella pienezza storica tutte le realtà storiche preparatorie dell'A.T. designate come i *týpoi*, cf. L. Goppelt, art. *Týpos*, in GLNT 13(1981) 1472-1484.

<sup>14</sup> Cf. T. Federici, *L'icona della Santa Theotókos la SempreverGINE Madre di Dio*, in *Nuove Prospettive della Mariologia. L'"Immagine" della Madre di Dio*, a cura di L. Crociani, "Colligite.." 7, Firenze 1993, pp. 18-19.



preannunciando, profetizzando e preparando la via per arrivo del Segno *Immanuël*, <<Con-noi-Dio>>, il Segno-Simbolo (*ót, sêméion*) messianico divino, il Figlio nato dalla Vergine (*Mt* 1,23; cf. *Is* 7,14, LXX), Gesù Cristo nostro Signore incarnato. Egli che come <<Con-noi-Dio> compie la promessa fatta ad Isacco, Mosè o Geremia <<lo sarò con te>> (*Gen* 26,3; *Es* 3,12; *Ger* 1,8), è il Segno dato da Signore stesso, il Segno primordiale, supremo, fondamentale, centrale, completo, universale, nell'intera creazione, dagli abissi della terra e del mare fino all'alto dei cieli (*Is* 7,11). Egli è il Segno *Immanuël*, operatore dei segni (*sêméia*) manifestanti (*phaneróō*) della sua Gloria (lo Spirito Santo) e della sua filiazione divina (*Gv* 2,11; 20,30-31).<sup>15</sup>

Al posto del "segno" del tempio di Gerusalemme, la casa del Padre, il luogo del culto "fatto da mani d'uomo", il luogo Santo diventato deserto, votato alla distruzione e calpestato dai pagani (*Mt* 24,15; *Mc* 13,14; *Lc* 20,21.24), si alza il Segno (*sêméion*) del "nuovo Tempio" (*Gv* 2,18), il Tempio del Corpo del Signore distrutto dalla morte e in tre giorni riedificato con la Resurrezione (*Gv* 2,19-22; *Mt* 26,61), il Tempio <<non fatto da mani d'uomo>> (*Mc* 14,58; cf. *Eb* 9,11). La Resurrezione e il Figlio dell'Uomo Risorto nello Spirito Santo, glorioso, intronizzato alla Destra della Grandezza nei Cieli (*Eb* 1,3), sono l'unico e grande <<Segno (*sêméion*) dal cielo>> (*Mt* 16,1) prefigurato dal <<segno (*sêméion*) di Giona profeta>>, segno autentico offerto alla sua generazione perversa e adultera che chiedeva "un segno" (*Mt* 12,38-40; 16,4; *Lc* 11,29-30). Come Giona fu un segno (*sêméion*) per gli abitanti di Ninive, così sarà il Figlio dell'Uomo Risorto, il "Segno" universale, eterno e permanente, per la sua generazione (*Lc* 11,30) e per le tutte generazioni future. Sarà il Segno permanente, continuo, "visibile" partendo dalla morte e Resurrezione, come davanti al tribunale del sommo sacerdote Gesù Cristo dichiara: <<D'ora innanzi (*ap'árti*) vedrete il Figlio dell'Uomo seduto alla Destra della Potenza e venuto sulle Nubi del Cielo>> (*Mt* 26,64). La Resurrezione e il Risorto assunto al Cielo, il <<Segno (*sêméion*) del Figlio dell'Uomo>> apparso nel Cielo (*Mt* 24,30), è visto dalle pie Donne e dagli Apostoli nelle apparizioni nella e dopo la Resurrezione e dal primo martire Stefano che pieno di Spirito Santo contemplò <<i>Cieli aperti e il Figlio dell'Uomo che sta alla Destra di Dio>> (*At* 7,55-56).

Allo stesso modo in cui è stato contemplato precedente verso il Cielo nella Nube della Gloria, lo Spirito Santo (*At* 1,9-11), il Segno del Figlio dell'Uomo continua ad esser "visto" <<venuto sulle Nubi del Cielo con Potenza e Gloria grande>> (*Mt* 24,30; cf. *Mc* 13,26; *Lc* 21,27) anche dopo l'evento storico della distruzione di Gerusalemme, un "segno" (*sêméion*) della Parusia (*parousía*) del Risorto (*Mt* 24,3). Questa è la "contemplazione" della Venuta-parusia del Figlio dell'Uomo, continua, universale, non puntuale, come il fulmine brilla da oriente fino a occidente (*Mt* 24,3.27.30.37.39), mediante la Nube dello Spirito Santo, e della Parusia-presenza nel "grande Segno (*sêméion*)" della Donna (*Ap* 12,1), il "nuovo ed eterno Israele" costituito al posto dell'"antico Israele" dal "resto" d'Israele, gli "eletti" dispersi su tutta la terra e dai convertiti tra le nazioni pagane che battono il petto in segno di penitenza

<sup>15</sup> Giovanni presenta, secondo la teologia simbolica, solo sette (numero simbolico della pienezza) <<segni>> storici (2,1-12; 4,46-54; 5,1-9; 6,1-15; 6,16-21; 9; 11,1-45), che prefigurano l'ottavo segno, il Segno eterno dal Cielo, la Resurrezione e il Risorto.

(Mt 24,30; Ap 1,7; cf. Lc 23,48).<sup>16</sup> Così il Figlio dell'Uomo Risorto nello Spirito Santo, è e rimane per sempre il Segno-Simbolo eterno, perché «sta con noi (*Immanuël* nello Spirito Santo), tutti i giorni fino alla fine del secolo» (Mt 28,20), fino alla mietitura (Mt 13,39) e nell'eternità, il Segno efficiente ed operante nel "grande Segno" che è la Chiesa di Dio.

#### 4. I nomi e titoli simbolici di Gesù Cristo

Ricordiamo adesso i segni-simboli-sacramenti dell'oceano senza sponde dell'universo simbolico dell'Economia dei segni che sono i nomi, i titoli divini, eterni e i titoli "economici", messianici, storici, con le loro funzioni corrispondenti. Il Signore Gesù Cristo si è attribuito solo il nome e il titolo di "Figlio dell'uomo" o semplicemente di "Figlio". La comunità cristiana apostolica scrutando le Parole di Cristo, Parole di Vita e Resurrezione (Gv 6,48-58), la Scrittura dell'A.T. e la propria esperienza pentecostale, attribuisce a Cristo centinaia e centinaia di nomi, titoli, attributi e funzioni, tutti in regime simbolico. Dall'immenso vocabolario facciamo una scelta molto ristretta di nomi e titoli simbolici di Gesù Cristo il Signore nostro (Rm 1,4), utilizzati nelle Sacre Scritture e nelle Liturgia bizantina della Settimana Grande e Santa. Dalla Sacra Scrittura ricordiamo:<sup>17</sup>

- Gesù, l'Uomo: Gesù di Nazaret (Gv 1,45), Gesù Nazareno Re degli Ebrei (Gv 19,19), Gesù il Figlio dell'Altissimo Dio (Lc 8,28), il Figlio di David (Mt 9,27);
- Cristo, Messia, l'Unto: il Re messianico "Unto" per la sua missione, Cristo Signore (Lc 2,11), il Cristo di Dio (Lc 9,20), il Signore e Dio (Gv 20,28);
- il Figlio di Dio (Mc 1,1), il Figlio dell'Altissimo (Lc 1,32), il Monogenito del Padre (Gv 1,18; 3,18), il Primogenito di Dio (Eb 1,6), il Diletto (Mc 1,11);
- lo Splendore della Gloria del Padre e la Impronta della Sussistenza del Padre (Eb 1,3), la Icona di Dio Invisibile (Col 1,15), la Forma di Dio (Fil 2,6);
- la Sapienza e la Potenza di Dio (1 Cor 1,24), il Santo di Dio (Lc 4,34);
- il *Pantokrátôr*, l'Onni-tenente, l'Alfa e l'Omega, Colui-che-viene (Ap 1,8);
- la Via, la Vita, la Verità (Gv 14,6), la Resurrezione e la Vita (Gv 11,25);
- il Testimone fedele ed autentico (Ap 3,14), il Fedele e Veridico (Ap 19,11);
- il «Mangione e Bevone», l'Amico dei pubblicani e dei peccatori (Lc 7,34);
- la Stella Mattutina (Ap 22,16), il Sole della Giustizia (Ap 7,2);
- il Pastore Buono (Gv 10,11), il Pane della Vita (Gv 6,35), la Vite Vera (Gv 15,1);
- la Luce vera (Gv 1,9), la Luce del mondo (Gv 8,12);
- l'Agnello di Dio (Gv 1,29), il Sacerdote Sommo ed Unico (Eb 4,15);
- il Liturgo del Santuario celeste e autentico (Eb 8,1), l'Altare santo (Eb 3,10);
- il Diacono dei fratelli suoi (Mc 10,45), il Servo di Dio (Mt 12,17-21);
- il Condottiere e Salvatore (At 5,31), la Pace (Ef 2,14), lo Sposo (Gv 3,29).

<sup>16</sup> Cf. A. Feuillet, *La syntèse eschatologique de saint Matthieu (24-25)*, in RB (*Revue Biblique*) 56(1949) 353-356.

<sup>17</sup> Alcune centinaia di titoli divini e economici biblici sono elencati in T. Federici, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario*, Napoli 1987, pp. 413-426.

Dalla Liturgia bizantina della Settimana santa e grande, che si estende da Sabato di Lazzaro (Sabato prima della Domenica delle Palme) alla Domenica di Pasqua, ricordiamo i seguenti nomi e titoli simbolici di Gesù Cristo:<sup>18</sup>

- Il più utilizzato: l'Unico Amico degli uomini (*philánthropos*);
- il Misericordioso (*oiktírmôn*), il Signore molto misericordioso (*polyéleos Kýrios*), il Magnanimo (*makróthymós*), il Buono (*agathós*), il Benefattore (*euergétês*);
- il Salvatore (*sôtêr*), il Sovrano (*despótês*), l'Imperatore (*basiléus*);
- il Plasmatore (*plastourgós*), il Creatore (*ktístês*) di tutto, il Demiurgo (*dêmiourgós*), l'Operatore o il Poeta (*poiétês*), l'Onnipotente (*pantodýnamos*) Signore;
- il Vivente (*zôn*), il Vivificante (*zôodótês*), l'Immortale (*athánatos*), la Resurrezione (*anástasis*) dei dormienti, il Vincitore (*nikêtês*) della morte, il Risorto (*anastás*) dalla tomba, il Distruttore (*kathairétês*) della corruzione;
- il Tesoriere della Vita (*zôês tameiôuchos*), il Miron (*mýron*) immortale o effuso;
- il Fonte (*pêgê*) della Sapienza, il Maestro (*didáskalos*);
- il Legislatore (*nomodótês*), il Giudice (*kritês*) incorruttibile o giusto;
- il tutto Riempitore (*pánta plêrôn*), il Serratore (*kléisas*) dell'abisso;
- l'Incorruttibile (*áphthartos*), l'Incontenibile (*achôrétos*), l'Inapprezzabile (*atímêtos*).

### **5. La Testa e il corpo dell'universo simbolico della divina Rivelazione**

Gesù Cristo Signore Risorto con lo Spirito Santo ricapitola (*anakephalaiôô*), rende la "testa" all'intero universo simbolico dell'A.T., disordinato e disperso (*Ef 1,10*). Lui, la Pienezza e unità dell'Economia del Mistero nella storia, è la Testa del suo Corpo, del "Corpo dei segni-simboli",<sup>19</sup> la Chiesa. Egli con lo Spirito Santo dà senso, vita, efficienza (perché "se a Cristo anche a noi", *Rm 8,11*)<sup>20</sup> ed attualità eterna (perché è offerto <<nello Spirito eterno>>, *Eb 9,14*) all'intero universo simbolico della divina Rivelazione.

Prima di tutto Gesù Cristo Signore in quanto Figlio di Dio in eterno, perennemente generato dal Padre, e in quanto Verbo Dio incarnato è il Segno-Simbolo del Padre nello Spirito Santo. Infatti il Figlio di Dio nella sua Persona, l'*Eikôn* del Padre Invisibile (*Col 1,15*; cf. *2 Cor 4,4*) nello Spirito Santo, dunque visibile, e *Lógos* del Padre, dunque udibile, indica, contiene e rivela, rende "presente" pienamente nello Spirito Santo, la Realtà del Padre e dello Spirito Santo. Nel secondo posto, l'Uomo Gesù Cristo nella sua Umanità concreta,

<sup>18</sup> Cf. *Anthológion B'*, Roma 1974, pp. 937-1220; *Anthológion G'*, pp. 159-194; *Triodul<sup>β</sup>*, București 1986, pp. 443-600; *Penticostar<sup>β</sup>*, pp. 9-32.

<sup>19</sup> In comparazione con le espressioni "universo" o "foresta" dei segni-simboli, che esprimono immensità e molteplicità, questa espressione, utilizzata nel regime simbolico, vuole evidenziare la dinamica vitale dell'universo simbolico (come un corpo vivo) e la centralità vivificante di Cristo con lo Spirito Santo (come la testa di un corpo).

<sup>20</sup> Efficienza dell'universo dei segni-simboli sta in Cristo Risorto e lo Spirito Santo, secondo la grande legge della divina salvezza, che può essere formulata così: <<Quanto le divine Persone hanno operato sull'Umanità propria del Verbo nella sua vita storica, le divine Persone operano anche su di noi nella nostra esistenza nel tempo e nello spazio>>, T. Federici, *La Liturgia dono divino della libertà*, Ho Theologos, Palermo 1979, pp. 49.64. Sta qui Paolo, *Rm 8,11*.

visibile, assunta nell'unione ipostatica, massimamente, totalmente contiene, rivela, mostra e rende presente ed operante lo Spirito Santo e con Lui il Padre invisibile e indicibile per gli uomini, perché è Lui con lo Spirito Santo, il Segno *Immanuël*, <<Con-noi-Dio>>, dato dal Padre stesso alla Casa di David (*Mt* 1,23; cf. *Is* 7,14, LXX). Cristo, dice Origene, già nella sua vita storica era <<il Segno a cui si contraddice>> (*Lc* 2,34), perché: <<*aliud in eo videbatur et aliud intelligebatur. Caro cernebatur et Deus credebatur*>>.<sup>21</sup>

Strettamente parlando, dopo l'Ascensione in tutti segni-simboli derivati e in comunione con il Segno-Simbolo-Mistero, Cristo-Testa, la Realtà invisibile resa presente è lo Spirito Santo. L'inesauribile "foresta dei segni-simboli" dell'Economia del Mistero, sono tutti i segni-simboli dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo rende presente e operante Cristo e il Cristo nello Spirito il Padre.

In un senso, tutti i segni-simboli dell'A.T. preparano il Segno-Simbolo Gesù Cristo, la Pienezza, e tutti i segni-simboli del N.T. sono conseguenze e prolungamenti della pienezza che si trova in Cristo. Tra i segni-simboli dell'A.T. e N.T. esiste la continuità, rottura e superamento. Continuità perché sono gli stessi. Rottura perché la Pienezza non sta in essi, ma viene da Gesù Cristo con lo Spirito Santo. Superamento lo porta la Pienezza realizzata in Cristo Risorto e abbondantemente riversata con la Resurrezione e Pentecoste nell'intero universo dei segni-simboli.

Dal "corpo" dell'universo simbolico della divina Rivelazione, prendiamo solo alcuni esempi.<sup>22</sup>

- la Chiesa Sposa, il "grande Segno (*sêméion méga*)" (*Ap* 12,1), costituita dal Risorto con lo Spirito Santo Vivificante <<quale sacramento universale di salvezza>> (LG 48), è "segno-simbolo" dello Sposo Cristo Risorto; e il Corpo dello Sposo Testa, con la Testa è "segno-simbolo" di Triade santa;
- la Divina e divinizzante Liturgia che mette in atto l'intero "universo simbolico" al fine di celebrare Cristo Risorto è principale e globale "segno-simbolo" della Chiesa;
- i divini Misteri sono "segni-simboli" della Liturgia come globalità; e dunque della Chiesa e dunque del Cristo Risorto e dunque del Padre nello Spirito Santo;<sup>23</sup>
- il Pane-Corpo e la Coppa-Sangue sono "segni-simboli" della Presenza del Signore Gesù Cristo Risorto, Dio-Uomo reso "presente in modo reale e denso" nello Spirito Santo;

<sup>21</sup> *Commentariorum in epistolam ad Romanos* 4, in PG 14,968B, cf. C. Vagaggini, *op. cit.*, p. 568.

<sup>22</sup> Per gli altri esempi con la loro spiegazione si veda T. Federici, "*Spirito Vivificante*", *cit.*, pp. 65-68; T. Federici, "*Resuscitò Cristo!*". *Commento alle Letture bibliche della Divina Liturgia bizantina*, "Quaderni di Oriente Cristiano, Studi" 8, Palermo 1996, pp. 48-50. Nell'elenco che segue sottolineiamo la globalità includente in decrescere dei Segni-simboli: l'Uomo Gesù Cristo Verbo Dio incarnato, la Chiesa Sposa, la Divina Liturgia, i divini Misteri, l'Eucaristia, etc.

<sup>23</sup> In rapporto con il Padre, il Figlio dell'Uomo è il "Televisore" (2 *Cor* 4,6) che rende presente il Padre (*Gv* 12,45; 14,9), mediante "l'Onda elettromagnetica" non creata dello Spirito della Verità che procede dal Padre (*Gv* 15,26) l'unico "Emittente" divino eterno. In rapporto con noi, il Signore Risorto, Spirito Vivificante (1 *Cor* 15,45), è la "Stazione trasmittente" unica e universale dell'Onda elettromagnetica non creata della Nube dello Spirito Santo (cf. *Mt* 26,64). La Chiesa è il "grande televisore" (2 *Cor* 3,18) con l'universo dei "canali televisivi" dei segni-simboli-sacramenti. La Liturgia mette in funzione il "televisore" Chiesa, svolgendo il "programma televisivo" globale mediante il quale Cristo prende forma, immagine (*eikôn*) in noi (*Gal* 4,19; cf. *Rm* 8,29; 1 *Cor* 15,49).

- la Parola della Rivelazione è "segno-simbolo" primordiale (*Gv* 5,24; *Mc* 16,15-16), spaziale e temporale di Cristo Risorto, come già la parola umana è simbolo e il parlare è una "coniugazione e declinazione" di simboli;
- dentro il simbolo globale della Parola divina è l'A.T. con la Legge santa donata da Dio e l'alleanza nuziale, i grandi ed insostituibili "segni-simboli" delle realtà del N.T.;
- lo spazio, il *kósmos* creato da Dio e destinato alla trasfigurazione (*Ap* 21,1), l'orma visibile di Dio (*Sal* 64,12-14), è "segno-simbolo" del Signore Sovrano Dio e Creatore (*Sap* 13,1-9; *Rm* 1,18-23);
- lo spazio nello spazio: l'Eden; la terra promessa ai Padri e acquistata nell'esodo; "la Città" Gerusalemme la Madre dei popoli e Sposa del Signore (*Sal* 86), sono "segni-simboli" della Chiesa Sposa e Corpo di Cristo;
- lo spazio nello spazio: il santuario, il tempio è "segno-simbolo" della chiesa edificio;
- la chiesa edificio è "segno-simbolo" della Chiesa Tempio santo, Dimora di Dio, edificio spirituale edificato da "pietre vive" sopra il fondamento degli Apostoli e dei profeti e avendo come Pietra angolare lo stesso Gesù Cristo (*1 Pt* 2,5; *Ef* 2,19-22);
- nella chiesa edificio sono i "segni-simboli" del battistero, dell'altare e dell'ambone;<sup>24</sup>
- l'altare è "segno-simbolo" di assemblea liturgica, sacerdozio santo, l'altare vivo sul quale si offre continuamente, nella Liturgia delle Sante Ore, il sacrificio vivente, santo e gradito a Dio, di lode e carità (*Rm* 12,1; *Eb* 13,15-16);<sup>25</sup>
- sull'altare l'Evangelio è "segno-simbolo" di Cristo e della Parola della Vita e della Resurrezione;<sup>26</sup>
- il tempo creato da Dio, la storia della salvezza (tempo privilegiato offerto alla libertà umana per recupero della "Totalità", la Pienezza dello Spirito Santo, nella relazione filiale con il Padre), i tempi qualificati, i "tempi nel tempo": l'anno liturgico con le feste, l'anno giubilare, l'anno sabbatico e il Sabato, sono "segni-simboli" del tempo favorevole (*kairós*), del "tempo della Chiesa" con la sua pienezza la Domenica;
- la Domenica, il "Giorno signoriale", il giorno della Resurrezione, il Primo giorno della settimana, è "segno-simbolo" del Giorno eterno, "uno e ottavo" - *Odgoade*, che è Cristo Risorto Luce-Giorno nuovo, ultimo, increato ed eterno (*Rm* 13,12; *Eb* 13,8);
- l'uomo essendo "immagine e somiglianza" di Dio, la sua "icona", è "segno-simbolo" di Archetipo divino, il Padre, e di Prototipo divino, il Figlio.

---

<sup>24</sup> Per il simbolismo dell'ambone: C. Valenziano, *L'ambone icona spaziale della Resurrezione*, in "Speciale" di VCC (*La vita in Cristo e nella Chiesa*, Roma) 28/5(1978) 11-26 (= 1-16).

<sup>25</sup> Cf. Origène, *Homélies sur Josué* 9,1-2, in *SChr* 71, Paris 1960, pp. 242-249; PG 12,870-872.

<sup>26</sup> Cf. P. Borella, "Il Vangelo è Cristo". *L'intronizzazione del libro dei Vangeli*, in *Ambrosius* 41(1965) 233-249; e T. Federici, *Il Libro della divina Parola o la Presenza divina*, in "Speciale" di VCC 28/6(1978) 11-25 (= 17-31).

## DREPTURILE BOLNAVULUI ȘI DEONTOLOGIA PERSONALULUI SANITAR

IOAN MITROFAN

**RIASSUNTO. Diritto del malato e deontologia delle personale sanitario.** Deontologia medica è la riflessione sui doveri e sulle esigenze etiche, legate all'esercizio della professione medica. Nella riflessione seguente abbiamo cercato di raccogliere alcune delle regole dei "codici" deontologici ufficialmente adottati dai Collegi professionali oppure organismi internazionali, assieme alle situazioni in cui si trova il malato – una *categoria* di persone che diventa così all'improvviso. Quali sono i rapporti tra il personale sanitario ed i malati in visione cristiana si può sapere dopo una lettura costruttiva delle seguenti riflessioni – essi permettono, anzi incitano ad allargare l'ambito della ricerca personale di ognuno. In questo senso, ci siamo stati "giudici" di una situazione ancora relativa della realtà romena odierna; presupponiamo che anch'è i suggerimenti fatti in buona fede saranno utili oppure almeno incitanti.

Se fac mereu referiri la Jurământul lui Hipocrate ca la o normă la care medicul ar fi obligat și care ar da, în felul acesta, medicinei un element calitativ suplimentar, deoarece este vorba de un jurământ și nu de o promisiune. Confruntările cu tot mai multe cazuri de degradare a profesiunilor, de lipsa unei deontologii profesionale autentice, ne trimit la uniformizarea acestei note la toate profesiunile. Trebuie totuși să adoptăm un anumit discernământ în a vedea efectele negative diferențiate ale profesiunilor: unele aduc suferință unui individ, altele unei familii și altele unei mari colectivități legată profesional, instituțional, etc. În funcție de efectul negativ apare și responsabilitatea și responsabilizarea celor care încalcă deci normele de realizare a binelui prin propriul domeniu de competență.

Pentru a ne păstra în domeniul oarecum al bioeticii și medicinei pastorale, vom analiza acest aspect în domeniul medicinei.

Nu sunt puține veștile care ajung la noi prin diferite canale de comunicare asupra a ceea ce se petrece în unități "de sănătate" obișnuite sau mai speciale (azile psihiatrice, spitale de bolnavi neuropsihici cronici, etc.), raporturile dintre personalul medical și pacienții (bolnavii) acestor unități. Faptul că suntem confrunțați cu această realitate perenă ne este confirmată de recenta (noiembrie 2002) intervenție legislativă de a sancționa personalul sanitar pentru lipsa unor performanțe profesionale minimale. Poate că suntem în fața unei "boli a sistemului sanitar"? Dacă toată lumea este bolnavă, cum să nu se îmbolnăvească și un anume strat social.

Aflându-ne la începutul de secol și mileniu trei, problemele de natură medicală ar trebui să nu mai "ridice probleme" în rezolvarea cazurilor specifice timpurilor noi. Putem căuta cauzele primare care împiedică buna derulare a relației dintre medicină și bolnavi; grija prea mare pentru derularea activității din domeniul sanitar pe criterii de eficiență, reducerea numărului de persoane calificate mediu (în indicatori statistici, la mia de locuitori), sistemul ultracomplex al medicamentelor compensate și caruselul necontrolat al prețurilor, fac din bolnavul timpurilor noastre o victimă nu numai a bolii necruțătoare care-l înrobește ci adeseori și unui sistem prea birocratic al asistenței sanitare.

Adăugăm la aceste observații globale una sentimental-subiectivă: pe măsură ce personalul din domeniu este calificat doar oarecum profesional și nu se insistă pe aspectul deontologic al raportului de la persoană la persoană dintre medic (personalul sanitar) și bolnav, acest aspect degradează raportul uman și îl pune pe făgașul tehnicizat. Ori noi știm, interpretând rezultatele perene ale medicinei, că unul din factorii care garantează o mai bună vindecare este tocmai cel psihologic, al încrederii în actul medical, în persoana medicului și a celor care-i prelungesc prezența în perioada de supraveghere și tratament a bolnavului. O mentalitate și o cultură de tip mecanicist și "industrial" menită să domine în relațiile dintre pacienți și personalul medical este păgubitoare, oricât de sofisticate și ultraperformante ar fi diagramele sau fișele grafice de diagnostic ieșite de pe aparatul modern, câtă vreme persoana umană este uitată devenind doar un "caz".

Pentru a da măcar o interpretare – câtă vreme soluționarea nu ține de noi – acestei stări de fapt, vom analiza în cele ce urmează câteva aspecte legate de prezența aleatoare a bolnavului în unitatea sanitară spre investigație și tratament.

1.a. În primul rând, bolnavul este o persoană surprinsă de *starea de boală* pe care de cele mai multe ori nu o poate prevedea și aceasta îi blochează cursul normal al vieții și al activității sale publice, atunci când o are. Schimbarea mediului de-acasă cu cel de la spital constituie în sine un pas dramatic; singur, sau ajutat de familie nu-și poate veni în ajutor. Mai mult, în funcție de gravitatea afecțiunii sale, el s-ar putea să nu mai revină niciodată în starea "normală" de dinaintea declanșării bolii. Acest fapt îl neliniștește.

1.b. Starea de neliniște se amplifică (dacă boala îl menține conștient) la bolnav când vede că este tratat nu el, cu o identitate anume, ci un "caz" de o anumită boală, dintr-un salon și un număr de pat sau/și fișă medicală. Aici începe o dramă a necunoscutului: ce se întâmplă mai departe, va fi mai rău sau mai bine, rămâne o necunoscută pentru el. Mai mult, ceilalți bolnavi, abia dacă-și dau interesul de sosirea sa în spital și de starea, poate mai gravă a sănătății sale. Dacă și personalul medical vine și consultă doar foaia de temperatură și rezultatul analizelor, drama de a fi bolnav se amplifică.

1.c. Tratamentul administrat, cu cât este mai sofisticat și nu se explică bolnavului – pe măsura și coborându-se la nivelul său de înțelegere – rostul și rolul aceluia, el constituie un nou motiv de teamă și incertitudine. I se adaugă noul fel de viață și alimentație pe care șederea în unitatea spitalicească i le oferă, diferite de cele de acasă care, chiar în stare de incomodare a bolii îi dădeau mai multă siguranță. Pe acest fond, chiar curiozitățile venite din îngrijorarea sa față de propria sănătate sau boală sunt răsplătite cu răspunsuri la fel de confuze și descurajatoare. Lipsa de informații adaugă nesiguranței imediate și preocuparea cu teama care agravează parametrii negativi, chiar afectivi.

Parte din aceste preocupări presante pot fi compensate de persoanele cu preocupări care le sustrag: cititul, vizionarea sau ascultarea unei emisiuni radio-tv și în mult mai mică măsură de cei lipsiți de asemenea mijloace de deconectare, care așteaptă pe familiari, se frământă asupra sensurilor neînțelese ale propriei boli, lucru ce agravează starea lor de neliniște și implicit modul de manifestare a bolii.

2.a. Chiar dacă această schimbare de decor și coordonate ale vieții pe care o aduce boala în viața cuiva este izvor de neliniște și tulburare la nivelul familiei celui îmbolnăvit, se știe că nimeni nu merge de bună voie sau fără motiv, la spital. De aceea vom insista în cele ce urmează pe raporturile ce se stabilesc obiectiv între bolnav și personalul sanitar care vine în întâmpinarea sa.

2.a.1. Drepturile bolnavului în dreptul internațional.

În considerarea bolnavului *persoană umană* cu respectul cuvenit, i se datorează respect și se bucură de drepturi prevăzute de norme juridico-sanitare pe plan internațional.

Pe măsură ce tehnologic domeniul sanitar a fost dotat cu aparatură modernă, a apărut și pericolul unei birocratizări a actului medical, care stinge treptat sensul de «om» făcând din spital o concentrare de prestații de specialitate în jurul unui organism bolnav. Preocuparea de a asigura respectarea drepturilor bolnavului a căpătat viață și are deasemenea un cadru legislativ internațional. Astfel, din 22 iulie 1946 a fost constituită Organizația Mondială a Sănătății (OMS); în statutul acestei organizații sunt prevăzute scopuri și funcții menite să protejeze starea de sănătate a oricărui om, fără discriminare rasială, religioasă, de opinie politică, condiție economică sau socială;

În Declarația universală a drepturilor omului este de asemenea prevăzut la art.25 că "Orice individ are dreptul la susținerea suficientă a vieții care să-i garanteze sănătatea și bunăstarea proprie și a familiei, cu privire specială la alimentație, îmbrăcăminte, locuință, îngrijire medicală și servicii sociale necesare; are dreptul la asigurare în caz de disponibilizare, boală, invaliditate, văduvie sau orice alt caz de pierdere a mijloacelor de susținere pentru circumstanțe independente de voința sa"<sup>1</sup>.

Consiliul Europei a elaborat, de asemenea, Carta europeană (semnată la Torino în 18 octombrie 1961); în prima parte a acesteia sunt indicate obiectivele pe care părțile semnatare le urmăresc prin orice mijloace potrivite astfel încât "Orice persoană are dreptul de a beneficia de toate măsurile potrivite pentru a se bucura de starea cea mai bună a sănătății pe care o poate avea". "Pentru asigurarea exercitării efective a dreptului la protecție a sănătății, Părțile semnatare se obligă să ia direct sau în cooperare cu alte organisme publice sau particulare, măsuri potrivite mai ales pentru:

- 1 – eliminarea pe cât posibil a cauzelor unei sănătăți precare,
- 2 – să prevadă servicii de consultare și de educație pentru îmbunătățirea stării de sănătate și dezvoltarea simțului de responsabilizare individuală în probleme de sănătate;
- 3 – să prevină pe cât posibil bolile epidemice, endemice și altele".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, New York, 10 decembrie 1948, art.48.

<sup>2</sup> *Carta socială europeană*, Torino, 18 octombrie 1961, art.11.



Pactul internațional asupra drepturilor economice, sociale și culturale, la art.12 prevede deasemenea că "Statele constituite ca Parte a Pactului recunosc dreptul oricărui individ de a se bucura de cele mai bune condiții de sănătate fizică și mentală".

Cu toată generoasa prevedere, aceste acte rămân însă în cadrul general al prevederilor care trebuie asimilate și aplicate de guvernele diferitelor state pentru a deveni instrumente practice aplicabile în unitățile sanitare și spitalicești. Exemple de acest fel s-au realizat. Din ele trebuie să rezulte anumite prevederi concrete.

Prima tentativă a constituit-o *Lista celor 12 drepturi ale pacientului*, aprobată de Casa delegaților Asociației spitalelor Americane, din 16 februarie 1973. Din aceasta rezultă drepturi ale bolnavului următoarele:

- primirea unei asistențe sanitare atente și respectuoase;
- obținerea informațiilor asupra diagnosticului, tratamentului și prognozei;
- primirea informațiilor necesare pentru a da un consimțământ informat înainte de aplicarea unui tratament sau a unei proceduri terapeutice;
- respingerea unui tratament aparte și cunoașterea consecințelor acestui refuz;
- pretinderea de a se păstra secretul asupra a tot ce privește boala și asistența;
- pretinderea ca informațiile și înregistrările necesare pentru tratament să fie confidentiale;
- să obțină transferul într-o altă unitate spitalicească dotată astfel încât să-i poată administra procedurile care lipsesc în unitatea inițială;
- să fie informat asupra relațiilor existente între spital și celelalte unități sanitare care se interesează de el;
- să fie avertizat asupra eventualelor proiecte de experimentare în cazul său;
- să se bucure de continuitatea asistenței;
- să fie informat asupra cheltuielilor pe care le presupune tratamentul;
- să cunoască riguros normele și regulamentele pe care trebuie să le respecte ca pacient.

În Europa, la 29 ianuarie 1976, Adunarea Consultativă a Consiliului Europei, Strassbourg a propus un document intitulat Drepturile bolnavilor și a muribunzilor. Din acest document structurat în 10 puncte rezultă că:

- în sistemul sanitar sunt considerate ca fundamentale formațiile de personal și organizarea de servicii;
- bolnavii trebuie să aibă suficiente informații asupra bolii lor și a tratamentelor ce li se prescriu;
- bolnavii cu risc să aibă posibilitatea de a se pregăti psihologic pentru moarte;
- să fie create comisii naționale formate din medici, juriști, teologi, psihologi, sociologi, însărcinate cu elaborarea unor norme etice privitoare la prelungirea forțată a vieții;
- să fie create comisii speciale care să culeagă și să examineze plângerile referitoare la personal și servicii, ale căror date trebuie să fie trimise la Consiliul Europei.

## DREPTURILE BOLNAVULUI ȘI DEONTOLOGIA PERSONALULUI SANITAR

În 9 mai 1979, Comitetul Spitalelor Comunității Europene, reunit în Luxemburg a aprobat *Carta bolnavului* care se spitalizează. Ea se bazează pe drepturile fundamentale ale oricărei persoane din momentul în care intră în contact cu spitalul. Carta cuprinde opt puncte care vorbesc de drepturile fundamentale ale solicitantului:

- adresarea la serviciile spitalicești;
- tratarea cu respectarea propriei demnități;
- refuzul sau acceptarea, chiar și printr-un reprezentant, a prestațiilor medicale propuse de personalul sanitar;
- a fi informat asupra propriilor condiții și riscuri pe care orice prestație particulară le poate aduce;
- a pretinde discreția în privința propriei boli;
- a pretinde respect pentru propriile convingeri religioase și filosofice;
- a fi în cunoștință asupra ofertelor de tratare și
- informat asupra rezultatelor deja obținute.

Despre întocmirea unei *Carte europene a drepturilor bolnavului* s-a ocupat și Parlamentul European. În introducerea acesteia sunt prezentate considerente istorice și de etică generală; deasemenea este prezentată motivația apariției unei asemenea lucrări și temeiurile sale juridice.

Față de acest cadru general națiunile europene au posibilitatea de alcătuirea propriilor legislații acomodate criteriilor și principiilor generale ale deontologiei medicale pretinse de respectul și considerația persoanei umane ca atare.

În România, a fost elaborat, de asemenea, un cadru legislativ corespunzător legislației europene prin adoptarea Legii drepturilor pacientului nr.46/2003, promulgată la sfârșitul lunii ianuarie<sup>3</sup>. Legea cuprinde prevederi ce se referă la dreptul pacientului de a fi informat asupra stării sale de sănătate, dreptul de a decide asupra unei intervenții medicale, de a apela la serviciile medicale ale unui medic din afara spitalului, în cazul în care acesta este internat. Legea stabilește totodată, condițiile în care decizia privind intervenția medicală asupra pacientului aparține acestuia, reprezentantul legal sau Comisiei de arbitraj. Un alt aspect se referă la confidențialitatea datelor medicale și sancționarea personalului medical care nu o respectă, în ce privește datele medicale despre pacient, ca și a celorlalte drepturi ale acestuia (secretul profesional).

Pacientul are dreptul de a fi respectat ca o persoană, fără discriminare. Potrivit legii, pacienții au dreptul la îngrijiri medicale de cea mai înaltă calitate de care societatea dispune, în conformitate cu resursele umane, financiare și materiale. Pacientul are dreptul de a fi respectat ca o persoană umană, fără nici o discriminare. Prin discriminare se înțelege distincția care se face între persoane, aflate în situații similare, pe baza sexului, vârstei, apartenenței politice, etnice, originii sociale, religiei, opțiunilor politice sau antipatiei personale. Textul a fost preluat din Declarația promovării drepturilor pacienților în Europa, adoptată la Amsterdam în anul 1994. Pacientul internat are dreptul de a fi informat asupra regulilor și obiceiurilor pe care trebuie să le respecte pe durata spitalizării. De asemenea, pacientul are dreptul de a fi informat asupra stării sale de sănătate, a

---

<sup>3</sup> Dănicuic, Rodica, *Drepturile pacientului*, în *România liberă* din 30 ianuarie 2003, p. 9

intervențiilor medicale propuse, a riscurilor potențiale ale fiecărei proceduri, a alternativelor existente la procedurile propuse, inclusive a neefectuării tratamentului și nerespectării recomandărilor medicale, precum și date despre diagnostic și prognostic. Pacientul are dreptul de a decide dacă mai dorește să fie informat în cazul în care informațiile prezentate de către medic i-ar cauza suferință. Informațiile i se aduc la cunoștință într-un limbaj respectuos, cât mai pe-nțelesul acestuia și cu evitarea terminologiei de specialitate. În cazul în care pacientul nu cunoaște limba română, informațiile i se aduc la cunoștință în limba maternă sau în cea pe care o cunoaște. Pacientul are dreptul de a cere să nu fie informat și de a alege o altă persoană în locul său care să fie informată despre starea lui de sănătate și măsurile care se iau. Pacientul are, de asemenea, dreptul de a cere și a obține o altă opinie medicală.

Consimțământul pacientului. Pacientul are dreptul să refuze sau să oprească o intervenție medicală, asumându-și în scris decizia sa. În cazul în care el necesită o intervenție medicală de urgență, consimțământul reprezentantului legal nu mai este necesar. Dacă se cere consimțământul reprezentantului legal, pacientul trebuie să fie implicat în procesul de luare a deciziei, atât cât permite capacitatea lui de înțelegere. Dacă reprezentantul legal refuză să-și dea consimțământul, decizia este declinată de un arbitraj de specialitate. Consimțământul pacientului este obligatoriu pentru recoltarea, păstrarea, folosirea tuturor produselor biologice prelevate din corpul său, în vederea stabilirii diagnosticului sau a tratamentului cu care bolnavul este de acord.

Pacientul nu poate fi filmat! Pacientul nu poate fi fotografiat sau filmat într-o unitate medicală fără consimțământul său, cu excepția cazurilor în care imaginile sunt necesare diagnosticului sau tratamentului și evitării suspectării unei culpe medicale.

Confidențialitatea informațiilor, chiar și după deces. Toate informațiile privind starea pacientului, rezultatele investigațiilor, diagnosticului, prognosticului, tratamentul, datele personale, sunt confidențiale, chiar și după decesul acestuia.

Dacă pacientul reprezintă un pericol ... Orice amestec în viața privată, familială, a pacientului este interzis, cu excepția cazurilor în care imixtiunea influențează pozitiv diagnosticul, tratamentul ori îngrijirile acordate nu mai cu consimțământul pacientului. Sunt considerate excepții cazurile în care pacientul reprezintă un pericol pentru sine sau pentru sănătatea publică.

### ***Drepturile pacientului în domeniul reproducerii***

Dreptul femeii la viață prevalează în cazul în care sarcina reprezintă un factor de risc major și imediat pentru viața mamei. În rest, dreptul femeii de a hotărî dacă să aibă sau nu copii este garantat.

### ***Dreptul la tratament***

În cazul în care furnizorii de servicii medicale sunt obligați să recurgă la selectarea pacienților pentru anumite tipuri de tratament care sunt disponibile în număr limitat, selectarea se face numai pe baza criteriilor medicale. Criteriile de

selectare vor fi elaborate de ministerul Sănătății în termen de 30 de zile de la intrarea în vigoare a prezentei legi. Pacientul are dreptul la îngrijiri terminale "pentru a muri în demnitate". Nerespectarea confidențialității datelor despre pacient și a actului medical ca și a celorlalte drepturi, atrage răspunderea disciplinară a personalului medico-sanitar.

Nu vom încheia reflecția fără a aminti și opinia foarte autorizată a Bisericii, exprimată relativ la aceste probleme de Sfântul Părinte Papa Ioan Paul al II-lea, care spunea<sup>4</sup>: "E necesar a se implica într-o repersonalizare a medicinei care ducând din nou la o nouă considerare mai unitară a bolnavului, să favorizeze instaurarea cu el a unui raport mai umanizat, adică de a nu răni legătura dintre sfera psiho-fectivă și trupul său suferind. Raportul bolnav-medic trebuie să se bazeze pe un dialog, făcut din ascultare, din respect, din interes; trebuie să revină la a fi o întâlnire autentică între doi oameni liberi, sau cum s-a spus, între o "încredere" și o "conștiință".

Aceasta constă în starea bolnavului de a se simți înțeles pentru ceea ce el este cu adevărat: un individ care are dificultăți în folosirea propriului trup sau în explicarea propriilor facultăți, dar care conservă intactă intima esență a umanității sale, ai cărei drepturi la adevăr și la bine atât pe plan uman cât și în cel religios, așteaptă să fie respectate".

Pe de altă parte, bioetica – în structura sa – cuprinde la etica medicală un domeniu de studiu foarte diversificat care pretinde o specifică aprofundare. Ea lucrează în corelare cu deontologia medicală și cu dreptul. Este subdivizată în etica medicală, etica clinică și consultanța etică. Vom aborda pe scurt sfera de cuprindere în măsura în care aceasta se leagă de raportul cu pacientul.

Etica medicală<sup>5</sup> are un domeniu delimitat de etica clinică; sunt diferite domeniile pe care literatura internațională le-a dat eticii medicale. Putem să le rezumăm astfel: etica medicală este o ramură a eticii aplicate. Constă mai ales în aplicarea teoriilor, principiilor și axiomelor folosite în general în domeniul etic, și mai precis, se ocupă de îndatoriri profesionale și de valorile care trebuie să fie urmate în abordarea problemelor de natură socială, politică, și în relațiile cu colegii și pacienții; etica medicală este *etica clinică*. Aceasta din urmă abordează problemele privind luarea deciziilor în medicină și particularizează ierarhia valorilor la care să se refere în acest caz. Est o formă de cazuistică ce lucrează prin paradigme și analogii, fundamentând metodologii inductive (se pornește de la cazuri pentru a ajunge la principii) și deductive (de la principii se ramifică răspunsurile la cazuri).

În mod oportun putem delimita domeniul de studii al eticii medicale de cel al eticii clinice – sau analiza problemelor morale care aparțin stării bolnavului, în interiorul raportului concret de tratament între pacient și staful clinic – și cel al eticii cercetării medicale.

<sup>4</sup> Giovanni Paulo II, *Discorso pronunciato in occasione dell'81 Congresso Nazionale di Medicina Interna e dell'82 Congresso Nazionale di Chirurgia*, Roma, 27 ott.1980, în A.A.S., 29 nov.1980, p.1128 s. urm.

<sup>5</sup> Tettamanzi, Dionigio, *Dizionario di Bioetica*, ed. Marco Doldi, PIEMME, Casale Monferrato, 2002, p. 108

Etica clinică se ocupă de etica practicii clinice și de problemele etice care rezultă în tratarea pacienților. Scopul său este de a ameliora calitatea tratamentului pacienților prin identificarea, analiza și tentativa de a rezolva problemele etice care se prezintă în practica clinică. Este deci o atenție focalizată asupra momentului clinic, asupra interogativelor morale care se ridică pe parcursul procesului de tratament al pacientului și pe tentativa de a furniza un răspuns operativ la aceste probleme. Dacă la reflecția bioetică i se atribuie rolul de bază mai mult teoretic, e un sector de competență mai amplă; etica sau bioetica clinică este interpretată ca o formă de etică aplicată mai pertinentă practicii clinice; merită să menționăm cum aceasta prezintă de fapt o metodologie pentru anumite aspecte prin analogia cu cea clinică și prin aceasta răspunde mai direct și mai eficace la cerințele celor care lucrează în acest sector.

Această analogie între etica clinică și medicină, poate fi explicată în mod diferențiat: s-a afirmat că medicina clinică nu e o știință ci o artă sau tehnică care trebuie să se exercite cu știința, dar și cu prudență, care este virtutea etică pentru antonomasia. Clinica și etica trebuie să ia decizii particulare, și necesită, de aceea, să ridice la categoria de metodă analiza detaliată a cazurilor concrete.

În această perspectivă s-a dezvoltat o reflecție centrată pe procesul de tratare a persoanelor care, în diferite feluri și de diferite grade de gravitate, trec printr-o stare de suferință: aspectul particular a fost dat de contextul clinic și de gândirea etică în situație.

Nu putem încheia această trecere în revistă a drepturilor bolnavului care rămân pur teoretice dacă nu o ancorăm într-o realitate concretă asupra căreia facem doar câteva reflecții. Țara noastră trece printr-un val de transformări care au bulversat toate sectoarele de activitate și chiar spiritul neamului. Cu toate că dorim să ne aliniem standardelor europene și aceasta prin eforturi susținute, nu putem neglija faptul că România are și de dat Europei nu numai de primit de la aceasta.

Nu facem elogiul medicinei românești, mai bine spus a școlii românești de medicină – nu sunt medic, însă pot fi oricând, și am fost pacient – dar trebuie să recunoaștem că personalul medical din țara noastră se bucură de aprecierea pregătirii sale oriunde în lume, chiar dacă recunoașterea se face greoi și "în chinuri". O țară este bogată dacă are oameni bogați; sănătatea are o valoare inestimată pentru bogăția unui popor.

Aici, se pune întrebarea: de ce medicina este dezumanizată și trecută în rândul ramurilor comune ale economiei și societății românești, fiind mereu confruntată cu componenta cheltuieli – profit? Sunt domenii în care se face o redistribuire a avuției naționale cu "bătaie lungă" la care fiecare om încadrat în muncă contribuie după legile țării la susținerea acestui sector al sănătății.

Obligând personalul medical să iasă în stradă și să ceară drepturi meritate pentru munca sa specifică, reducând numărul de paturi de spital și a personalului medical (altădată indicator al bunăstării menționat la 1000 de locuitori), nu se face oare o desconsiderare a omului – singura valoare făuritoare de valori? Nu se lasă oare descoperit locul de la căpătâiul bolnavului?

Un sistem echitabil de retribuire – echitabil în comparație cu alte sfere "neproductive" - pentru personalul medical, menținerea unui sistem de stabilitate a prețurilor la medicamente – mai ales cele care sunt solicitate de un număr mare de

## DREPTURILE BOLNAVULUI ȘI DEONTOLOGIA PERSONALULUI SANITAR

oameni atinși de boli profesionale și degenerative – subvenționarea stabilimentelor spitalicești și promovarea personalului medical pe criteriile profesionalismului nu ar duce oare țara spre standarde europene? Dacă limităm doar sectoarele terminale ale "circuitului omului în societatea românească": pensionarea, recuperarea în spital, ocrotirea în unități speciale a defavorizaților sorții, nu putem atinge standarde compatibile pentru o Europă unită ci doar o continuă degradare a calității vieții.

Și, în acest fel, discuțiile despre deontologie și etica medicală, despre drepturile bolnavului și respectul față de persoana umană, rămân probleme din sfera aspirațiilor și nu a realității maturate după atâtea deșolate re – orientări și re –organizări ale sectorului sanitar românesc.

Spunea odată, Cineva: avem legi bune! La care ar merita adăugat: *Qui prodest?* Să rămânem însă lucizi pe linia unor deziderate care pot deveni într-o zi realitatea firească a aspirațiilor umane spre un mai bine, nu fără un echilibru al dreptății sociale.

## ANTROPOLOGIA TRANZIȚIEI

ALEXANDRU BUZALIC

**RÉSUMÉ. *L'anthropologie de la transition.*** Par les transitions on appelle les changements culturels qui ont précédé à la fin d'une époque historique et anticipent une nouvelle époque. Il y a des transitions économiques, historiques, de la pensée philosophique, religieuse, etc, mais ont en commun l'appartenance à la culture. On désigne par culture la formation de l'homme par lui-même, spirituelle, en tant que il ne peut être "homme" sans culture. La transition est un passage bouleversant en histoire de l'humanité dans laquelle les valeurs du moment peuvent être en principe hostiles à des valeurs traditionnelles. À la fin de la période transitoire, la culture retourne à des valeurs éternelles qui ont gouverné toujours en histoire. On peut anticiper que à la fin du postmodernisme – la période actuelle qui se manifestent comme transition – sera un retour à la culture authentique qui est conforme à sa nature et à l'ouverture au mystère de Dieu.

### ***Introducere.***

În general, întreaga literatură de specialitate se oprește asupra marilor perioade din istoria culturii omenirii, fără să facă referiri amănunțite asupra perioadelor de trecere. Perioadele de tranziție nu sunt atractive datorită faptului că nu sunt productive din punctul de vedere al vieții intelectuale și spirituale, fiind perioade în care curentele gândirii înaintașilor nu mai sunt actuale pentru majoritate, în timp ce valorile trecutului nu mai sunt valorificabile, în locul lor vehiculându-se pseudovalori ce nu pot dura – într-un cuvânt tranziția reprezintă o perioadă de criză.

Tranzițiile nu reprezintă o noutate în istoria omenirii. Acestea se reflectă mai ales la nivelul culturii, manifestându-se ca o criză a valorilor trecutului pe fondul decăderii celor care le promovează, urmată de o perioadă de confuzii și convulsii sociale de care profită cei care preiau autoritatea, pentru a se ajunge apoi la segregarea valorilor autentice și restaurarea armoniei; acest din urmă moment reprezintă redescoperirea valorilor autentice – unice, veșnice, neschimbabile – prezentate însă pe un fundal nou. În esență este o reîntoarcere la normalitate, după ce evoluția culturală a unei epoci trece printr-o perioadă de glorie, de decădere și, în cele din urmă, de dezintegrare a sistemelor inadecvate adaptării la cerințele umanității și reinstaurarea echilibrului adaptat noilor condiții. Se dezintegrează sistemele care nu pot prezenta omului "nou" valorile autentice, care se vor identifica în cele din urmă cu valorile tradiționale, perene ale civilizației umane.

De aceea omul<sup>1</sup> ajunge în cele din urmă la experimentarea relației dintre ceea ce ține de intimitatea existenței sale și izvorul întregii ființări, pe care îl identifică cu ceea ce spiritualitatea omenirii numește Dumnezeu. Orice tranziție necesită o purificare și o reîntoarcere la trecut sub o altă formă. De aceea omul care dorește să se identifice din punct de vedere tipologic cu așa numitul "om nou" descoperă în cele din urmă, atunci când agitația tranziției s-a oprit și are sinceritatea să recunoască, că "este același" om, cu aceleași aspirații și probleme existențiale, dar mai ales cu aceeași unică soluție de salvare, de mântuire.

### ***Din istoria tranzițiilor***

Evoluția culturală a omenirii face ca tranzițiile să fie prezente ori de câte ori se trece de la o perioadă bine delimitată în istorie la alta, de la o perioadă din gândirea omenirii la alta sau de la un anumit mod de viață la altul. Evoluția spiritului în lume implică trecerea prin tranziții.

O primă perioadă de tranziție a caracterizat desprinderea hominizilor de regnul animal și apariția *spiritului uman* în lume.<sup>2</sup> Poziția erectă schimbă în mod radical viziunea asupra lumii; dacă poziția patrupedă oferă o viziune bidimensională asupra universului înconjurător, axa verticală și verticalitatea conștientizată reprezintă deschiderea spre o nouă dimensiune, o direcție ce nu poate să fie decât în aspirațiile ființei conștiente, prizonieră unui ambient, unor limite, "sus" devenind infinitul. A fi în poziția "în picioare" sau a fi "așezat", "culcat", etc, își depășesc semnificația de simplă poziție, devenind "gesturi" în raport cu deschiderea spre infinit. Este o perioadă de descoperire a valorilor, a transcendentului, a religiei ca legătură dintre om și Transcendentul absolut – Dumnezeu. Se schimbă raportul dintre om și natură, lumea căpătând o nouă și profundă semnificație dată de Creator: orice acțiune în sensul intervenției asupra ordinii naturale – aflate în mâinile Creatorului – este sacră. Astfel vânătoarea devine mult mai mult decât simpla dobândire a hranei, viața fiind de domeniul sacralului. Relațiile interumane se fac pe alte principii, de exemplu, chiar dacă se amestecă planul spiritual cu instinctul în alegerea liderului grupului, care trebuie să îmbine arhetipul masculului dominant cu harismaticul conducător, superior celorlalți prin intermediul altor abilități decât cele legate de regnul animal. Printre altele, specialiștii în antropologie paleontologică își pun problema dacă *Homo sapiens* îl trata pe omul de Neanderthal ca pe un om sau, datorită inferiorității era tratat asemenea unui animal și era vânat. Vânătoarea, culesul fructelor și lupta pentru supraviețuire și perpetuare – încărcate cu o valoare sacră – constituie prima activitate omenească din istoria creației. Mircea Eliade

---

<sup>1</sup> Prin om trebuie înțeles mult mai mult decât individul biologic care se manifestă doar prin subzistența pur biologică într-o existență socială. Omul devine om pe măsura actualizării potențelor sale pur umane, spirituale, care transcend limitele existenței biologice și, în cele din urmă, a limitelor impuse de condiționarea componentei materiale din unitatea ontologică trup-suflet. Aceste potențe se actualizează ca produse ale spiritului uman care se materializează în istorie sub forma culturii.

<sup>2</sup> Această situație corespunde viziunii evoluționiste. Având o serie argumente acceptate în ambientul pozitivist, o încercare de îmbinare a evoluționismului cu creaționismul se realizează prin viziunea evoluționismului dirijat expus de Teilhard de Chardin.



afirmă faptul că operele paleoantropilor sunt umane deoarece demonstrează o inteligență care nu poate fi definită altfel decât "omenească."<sup>3</sup> Perceperea sacralității lumii (care într-o anumită măsură poate fi identificată cu "religiozitatea") și religia sunt acele elemente care garantează umanitatea actului efectuat de un individ. Eliade este de părere că: "Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacralului. Prin experiența sacralului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens."<sup>4</sup> Omul este om în măsura în care este *homo religiosus*.

Cea mai îndelungată tranziție, amplu prezentată din punct de vedere religiologic de către Mircea Eliade, reprezintă trecerea de la modul de viață nomad și seminomad specific populațiilor de culegători și vânători, la viața sedentară, bazată pe agricultură. Această tranziție începe în mezolitic și se încheie în neolitic.

Sfârșitul epocii glaciare (cca. 8000 îH) se caracterizează prin încălzirea climei, retragerea ghețurilor, înaintarea pădurilor spre latitudinile nordice, răspândirea florei și faunei și apariția endemismelor, peisajul natural devenind asemănător cu variațiile peisagistice cunoscute și astăzi. Vânatul migrează spre nord și se dispersează pe întinderi mari de teren bogat în surse de hrană, implicând populațiile de vânători care-l urmăreau, au urcat spre regiunile septentrionale.<sup>5</sup> Datorită răspândirii pădurilor care înlocuiesc stepele arctice, populațiile de vânători au fost obligate să se stabilească, la început temporar, apoi permanent, pe văi, pe malurile lacurilor sau pe țărmurile mărilor și oceanelor, pescuitul devenind o ocupație necesară asigurării subzistenței. Mai întâi în Orientul Apropiat, apoi și în celelalte regiuni, se descoperă valoarea nutritivă a cerealelor sălbatice, care au fost recoltate și prelucrate cu instrumente specifice ce prefigurează apariția agriculturii. Tot în mezolitic începe procesul de domesticire a animalelor, proces ce se generalizează la începutul neoliticului. În acest moment ne aflăm în plină tranziție între civilizația vânătorii și a culesului și civilizația agriculturii.

Vânătoarea implica însușirea unor tehnici, o inițiere care apela la sentimentul sacralității vieții și mai ales la contactul cu Stăpânul Creației, a vieții și a morții, o întâlnire mistică care îi schimba individului concepția despre lume și îi întărea convingerile sădite prin limbajul mitologic, plin de analogii și simboluri prin care era actualizat în istorie Adevărul. Postura vânătorului este legată de vitalitate, forță brută – uneori instinctivă animalică – de pătrunderea sensurilor spirituale, ascunse, prezente într-o realitate ascunsă experienței empirice, fiind o ocupație tipic masculină.

Agricultura înseamnă valorificarea mirajului fertilității și a feminității. Cerealele și plantele cultivate sunt daruri ale divinității care are grijă de om sau chiar se sacrifică pentru a da rod după moarte: ori sămânța care germinează sau o parte a unei plante care încolțește renaște spre o nouă viață, aducând mai mult rod. Sexualitatea, nașterea și moartea capătă semnificații mult mai profunde; dacă pentru vânător sângele, oasele și mai ales craniul ca sediu al sufletului au o valoare sacră, de acum înainte alături de

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.3.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *La Nostalgie des Origines*, 1969, p.7 sq, în *op.cit.*, p.IX.

<sup>5</sup> pentru prezentarea descoperirii agriculturii și amănunte asupra acestei tranziții din perspectiva istoriei religiilor vezi M.Eliade, *op.cit.*, § 8 - § 15.

sânge ca esență a vieții, un loc din ce în ce mai important îl ocupă sfera sexualității. Apare simbolismul antropocosmic care asociază luna cu ciclurile ei și femeia, pământul ca teren capabil de a deveni fertil cu feminitatea și maternitatea, pentru a se privi viața în ansamblu, nu numai în legătură cu Creatorul care o dăruiește tuturor viețuitoarelor, ci ca o componentă cosmică și un mister la care omul participă după legități naturale – sădite în adâncul ființei umane – dar de drept divin: "[...] Creșteți și vă înmulțiți și umpleți și stăpâniți pământul! [...]" (Geneza 1, 28). Viața, sexualitatea, munca de supunere a pământului, devin astfel drept și obligație pentru om, purtătoare de noi și profunde semnificații. Munca devine un mod prin care individul își manifestă creativitatea, nu atât ca putere de a chema la ființă din neființă putere rezervată doar creației divine, ci ca transformare a creației în scopul ordonat de spiritul uman care se manifestă în istorie. Apare relieful antropocentric, omul modificând în mod vizibil peisajul înconjurător atât prin agricultură cât și prin inginerie. În plus orice invenție umană capătă și o semnificație religioasă clară: dacă vânătorul intervine în ciclul viață-moarte și cere permisiune/iertare pentru actul său de la Creatorul și Stăpânul vieții, meșteșugarul care construiește, modelează, inventează sau conducătorul grupului care stabilește o lege, participă la acțiunea de guvernare a lumii împreună cu Creatorul și Stăpânul a toate.

Apariția păstoritului reprezintă asumarea unui nou mod de viață, diferit de viața sedentară a agriculturii dar și de viața vânătorului. În scurt timp au apărut populații întregi care au adoptat un mod de viață seminomad, cu reguli stricte care asigurau relațiile intertribale și subzistența turmelor, mai ales în regiunile deșertice. Un exemplu al modului de viață tribal, seminomad, îl reprezintă viața triburilor din regiunea Orientului Apropiat, descrisă în cazul lui Israel începând cu capitoul 12 al Genezei. Aici ne aflăm într-o perioadă târzie, sec. XVIII - XVII îH, însă sunt interesante regulile care provin încă din perioadele anterioare. Ambientul cultural specific lui Israel în prima parte a existenței ca popor se caracterizează în primul rând prin nomadism. Populațiile tribale ale regiunii duceau fie o viață caravanieră (cămile sau măgari), fie migrau sezonier în cazul păstorilor de oi și capre sau duceau practic un mod de viață seminomadă. Și într-un caz și în altul, contactele intertribale erau limitate, spațiul vital obligând comunitățile mari la separare.<sup>6</sup> Un exemplu în acest sens îl constituie și despărțirea lui Avraam de Lot argumentată în Biblie prin faptul că "averile lor erau multe și nu-i încăpea locul să trăiască împreună" (Geneza 13,1-18). Din punct de vedere organizatoric, triburile erau alcătuite din toți cei care se considerau a avea un descendent comun. "Legătura de sânge" îi face pe toți să se considere frați, organizația internă fiind fondată pe arborele genealogic al neamului respectiv. Apartenența la un trib era dobândită prin naștere, dreptul de a face parte din comunitate putându-se dobândi și prin adopție (sau cazul sclavilor care deveneau membrii fără drepturi ai seminției respective), fiind posibilă și primirea oficială cu aprobarea bătrânilor.

Este specifică și reunirea intertribală, populațiile reunindu-se sub forma unor confederații în scopul alcătuirii unei armate mai puternice în caz de nevoie (de exemplu: Gen. 14, 1-16). Legătura de sânge din interiorul tribului se exprima și prin apartenența la "Casa Tatălui" – *Bet' Ab'*, la conducerea căruia se afla cel mai în vârstă din familia conducătoare.

<sup>6</sup> Krzysztof Bardski, *Historia Zbawienia*, scrypt dla studentów, *Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja Sw. Jana Chrzciciela*, Warszawa.

## ANTROPOLOGIA TRANZIȚIEI

Viața în regiunile deșertice sau semideșertice trebuia să țină cont și de alte reguli; de exemplu pășunile erau comune, distanțele dintre turme permițând regenerarea pășunilor. Existau reguli stricte referitoare la utilizarea fântânilor. Obligația apărării comunității revenea tuturor bărbaților apti de luptă, fiind obligatorii și legile ospitalității pentru călători. Asemenea organizației tradiționale a Arabiei Saudite de astăzi, nu exista nici un individ care să nu aparțină unui trib, unei populații anume. Solidaritatea internă a tribului se baza pe legătura de sânge (prezent de altfel în orice alianță ca element sacru care certifică validitatea înțelegerii), astfel încât o împutemicire, o binecuvântare sau un blestem au consecințe spirituale și de drept administrativ asupra descendenților. De aici și obligația răzbunării, a răscumpărării, etc, transmise uneori din generație în generație.

În prima fază a tranziției, valorile și modul de viață specific vânătorilor cad în dizgrație în fața noilor forme economico-culturale. Vânătorii sunt considerați "primitivi," valorile și concepțiile religioase specifice lor cad în desuetudine, viața economică devine din ce în ce mai precară, în timp ce noul mod de viață, sedentară și bazată pe agricultură, prosperă. Modul specific de viață specific vânătorilor rămâne însă îmbrăcat într-o aură mitologică, comuniunea cu natura sălbatică, beatitudinea vieții în armonie cu întreaga creație, înțelegerea "limbajului" viețuitoarelor, fiind idealizat de către sedentari. Agricultorii prosperă, însă ciclul muncilor agricole, lupta de domesticire a naturii – dificilă și permanentă – sentimentul neputinței în fața fenomenelor naturale catastrofice (seceta, inundațiile, furtuna) și chiar atacurile animalelor sălbatice asupra satelor, fac ca modul de viață sedentară să pară mult mai dificil și mai puțin atractiv. Primele coabitări între vânători și sedentari au fost generate de necesitatea apărării împotriva atacurilor animalelor sălbatice sau a altor populații, ajungându-se treptat la un mod de viață simbiotic, formându-se o primă diviziune socială în cadrul tribului. Este plauzibilă existența așezărilor de tranziție, locuitorii ocupându-se atât de agricultură și de activitatea meșteșugărească cât și de pescuit și vânătoare. În spiritualitatea și practicile religioase ale agricultorilor pătrund elemente din concepțiile religioase ale vânătorilor, ajungându-se la un sincretism acceptat de ambele părți.

Pe măsură ce sedentarizarea se generalizează, societatea tribală se separă, apărând o clasă a membrilor cu drepturi și obligații în cadrul comunității, apti pentru a se implica în activități cu caracter militar. Agricultorii și meșteșugarii, la început asimilați clasei luptătorilor, se separă treptat, formând structuri ale populației specializate, moment când apare și o castă sacerdotală specializată, care preia cultul public și o serie din privilegiile avute de conducătorul tribului și al capului familiei în ceea ce privește viața de rugăciune. Dacă la începutul tranziției valorile societății de vânători erau în decădere, la sfârșitul tranziției se observă un alt fundal economico-social, o altă organizare, o religie cu o înfățișare nouă, însă valorile trecutului – acum idealizate – sunt din nou prezente. În ceea ce privește căutarea valorilor demne ca să devină motorul motivațional al întregii existențe, putem vorbi despre întoarcerea la valorile autentice ale trecutului, purificate, esențializate și prezentate în noul context istorico-cultural.

Pentru culturile sedentarelor, pretutindeni se observă prezența activității de vânătoare ca un exercițiu militar – Mircea Eliade afirmă că modelul mitic al cuceririi unui teritoriu și întemeierea unui stat este acela al urmăririi și doborârii vânatului – ca obicei inițiativ pentru aristocrație, vânătoarea fiind însoțită și astăzi de senzații și trăiri atavice ce dau naștere unor întâmplări fabuloase, ca să nu vorbim despre prestigiul pe care un trofeu prețios îl aduce în casa vânătorilor. Este rezultatul sutelor de mii de ani de simbioză dintre vânători și sedentari, care transpune peste milenii în contexte diferite, după terminarea perioadei de tranziție.

Făcând un salt în timp, o altă tranziție poate fi urmărită în secolele VI – VII în cadrul populațiilor semite arabe, când schimbarea vechii aristocrații preislamice cu noua clasă a comercianților bogați, va genera o nouă religie – islamul.

Civilizația arabă preislamică era centrată în jurul orașului Mecca și mai ales a sanctuarului *Ka'ba*. *Ka'ba* și piatra neagră încastrată – de origine cerească – constituia și în ambientul politeist preislamic scopul pelerinajelor, stăpân al sanctuarului fiind Dumnezeu – *Allah*. Cinstirea lui *Allah* se reducea la practicile populare specifice ambientului politeist preislamic, fiind considerat un Dumnezeu, Tată al zeităților, cultul restrângându-se la ofrande din primele daruri.<sup>7</sup> Cele mai importante zeități feminine erau *Manat* – Soarta, *al-Lat* – femininul lui *Allah* și *al-Uzza* – Puternica, numite și ficele lui *Allah*, divinități deosebit de populare și răspândite în Arabia Centrală.

Puternicul trib al qurayshiților trecea printr-o perioadă în care uzura vechii aristocrații și decăderea vechilor valori tribale era pusă față în față cu ridicarea unor noi clase a negustorilor bogați. Născut la Mecca, din tribul qurayshit, *Muhammad ibn al-Muttalib*, cunoscut sub numele latinizat *Mohamed* a trăit între anii 567/572 și 632 d. H. Mohamed, născut la Mecca făcea parte din puternicul trib al qurayshiților. A rămas orfan la vârsta de șase ani și a fost crescut de către bunicul său iar apoi de unchiul său Abu Talib. A intrat în slujba unei văduve bogate, Hadige, ocupându-se de comerț. În scurt timp se va căsători cu stăpâna sa (în 595) și în ciuda diferenței de vârstă (15 ani), Hadige va juca un rol deosebit asupra vieții și vocației sale religioase. Au avut șapte copii, dintre care primii trei băieți au murit în copilărie, supraviețuind patru fete. Datorită averii soției sale a dobândit o poziție fruntașă printre comercianți. Om deosebit de pios, Mohamed se retrăgea în pustiu pentru meditație și rugăciune, probabil, după modelul asceților creștini cu care s-ar fi putut întâlni în timpul călătoriilor sale caravaniere.

Către anul 610 Mohamed are primele viziuni, conform textelor Coranului (sura 53,81 și 90) reiese că viziunile au fost însoțite de revelații auditive, singurele considerate autentice de către Profet. La început revelațiile au fost împărțite doar Hadigei și unui bogat negustor, Abu Bakr. În scurt timp vor adera la învățătura Profetului 50 de persoane, în general tineri din familiile bogate din Mecca. Activitatea lui Mohamed începe într-o perioadă de criză și decădere a tradițiilor arabe preislamice mai ales apartenența la o familie sau alta, care influențau relațiile sociale și economice. Anumite familii influente își pierd substratul economic în timp ce altele care nu aparțineau vechii aristocrații se îmbogățesc foarte mult de pe urma comerțului, tinzând spre ocuparea unei alte poziții sociale decât cea impusă de tradiție. În timp ce vechea aristocrație luptă pentru păstrarea ordinii vechi, Mohamed caută să salveze anumite valori morale care se deteriorau, precum solidaritatea intertribală, întrajutorarea, bunătatea. Mohamed începe să propovăduiască adevărul despre atotputernicia lui Dumnezeu: sensul vieții constă nu în acumularea bogățiilor ci în supunerea – *islam* – față de voința divină și așteptarea unei răsplate. Există o instanță supremă care știe totul și va judeca cu dreptate pe fiecare.

<sup>7</sup> Descrierea religiei preislamice în M.Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică, București, 1991, §259. Este demn de semnalat și prezența unei minorități susținătoare a monoteismului, așa numiții *hanif*, care susțin legătura cu religia patriarhilor.

Noua doctrină a trezit opoziția familiilor bogate din Mecca care se temeau că religia propovăduită de Mohamed va schimba tradiția și va afecta cultul sanctuarului *Al Ka'ba*, centru de pelerinaj pentru toți arabii preislamici. Acest lucru ar fi modificat în viziunea lor atât importanța comercială și religioasă a Meccăi cât și autoritatea locală, mai ales că Mohamed nu aparținea vechii oligarhii. În anul 614 numărul adepților crește, Mohamed începându-și activitatea publică, amintind tuturor despre judecata de apoi, despre un singur Dumnezeu – *Allah* care a creat și guvernează universul.

Politeismul arab este înlocuit cu monoteismul propovăduit de Mohamed, învățăturile sale pătrunzând și printre săraci. Valorile trecutului care nu mai erau respectate de vechea aristocrație. În anul 622 Mohamed se refugiază în orașul Iatrib unde avea un grup de adepți care se angajează să-l apere. Emigrarea – *Al Hiğra*, de la Mecca la Iatrib avea să însemne începutul erei musulmane. Orașul Iatrib va fi numit de acum înainte Medina – *Madinat an Nabi*, orașul prorocului. Medina asemenea orașului Mecca trecea prin criză datorită trecerii de la economia specifică triburilor migratoare la agricultură și la comerțul concentrat în jurul unor mari centre.

Se duceau lupte între principalele triburi arabe locale și cu evreii. În aceste condiții era nevoie de noi principii politice unificatoare. Mohamed avea să se impună cu autoritatea sa religioasă, fiind conducător politic, judecător și întemeietor al unui nou tip de comunitate. În locul vechii solidarități tribale se va impune mentalitatea islamului. Treptat islamul avea să devină religia tuturor arabilor. Datorită creșterii numărului adepților, Medina ocupă o poziție deosebită și taie practic legăturile comerciale ale Meccăi cu Siria. După câteva acțiuni militare Mohamed devine atât de puternic încât se hotărăște să ia cu asalt orașul Mecca. În anul 630 Mecca avea să se predea fără luptă, eveniment ce avea să fie numit *Al Fatah* – Cucerirea.

Concentrând activitatea religioasă în jurul Ka'bei, Mecca având o importantă putere economică și militară, toate triburile arabe se vor subordona Profetului și vor adera la noua religie. Arabii vor deveni astfel o mare putere în Orientul Apropiat. Mohamed va pregăti din punct de vedere diplomatic noile acțiuni militare, dar va organiza și comunitatea musulmană în amănunt. A murit în 6 iunie 632 în casa celei mai tinere soții Aisha. Datorită islamului, devenit o ideologie religioasă simplă, adaptată noilor condiții politico-economice dar și a cristalizării unității și solidarității triburilor arabe, situația echilibrului de forțe din zonă se schimbă. Califul Umara (634-644) cucerește Siria, Palestina, Egiptul, intrând în conflict cu Imperiul Bizantin și Persia. Cuceririle vor continua sub califii dinastiei Omaizilor (661-750) care cuceresc Nordul Africii supunând triburile berberilor și ajung la țărmul Atlanticului. În anul 711 forțele reunite arabo-berbere cuceresc Spania și în anul 732 la Poitiers și Tours conducătorul francilor, Carol Martel va stăvili expansiunea arabă spre Europa (la numai 100 de ani de la moartea Profetului !). În același timp expansiunea arabă continuă și în Răsărit ocupând în anul 715 Afganistanul și Nordul Indiei. În sec. VIII Imperiul musulman al Omaizilor se întindea de la granița Chinei și Indiei până la Oceanul Atlantic. Capitala Imperiului se mută în Damasc, limba oficială devine limba arabă, ideologia comună – islamul. În locul tradiției preislamice, purtătoare a unor tradiții și valori specifice ambientului Orientului Apropiat, întreaga viață culturală, economică și religioasă, morala și justiția, vor fi de acum înainte conduse de preceptele Coranului.

Ca o concluzie, întreaga schimbare de la cultura preislamică la islam trece printr-o perioadă de tranziție, relativ scurtă, însă zbuciumată. Valorile vieții tribale preislamice care nu mai erau respectate de către aristocrația tradițională, erau propovăduite în doar din spirit conservator, pentru a se menține neschimbată ordinea de drept. Mohamed valorifică monoteismul – cunoscut în ambientul preislamic – valorile tribale și morala tradițională, proiectându-le pe un fundal nou, argumentat de islam. În timpul vieții profetului se observă o permanentă adaptare la noul sistem etico-religios pe care încearcă să-l implementeze. Practicile trecutului – de exemplu pelerinajul la Mecca în jurul sanctuarului Ka'ba – sunt valorificate, căpătând o semnificație nouă, în care vechea ideologie este inculturată în noua doctrină. Închinarea în timpul rugăciunii se făcea inițial cu fața către Ierusalim, însă Profetul schimbă această practică datorită neînțelegerilor cu reprezentanții evreilor din teritoriul arab, rugăciunea făcându-se de atunci "cu fața spre Mecca", obligație asimilată de orice musulman. Ceea ce este revelat se îmbină cu tradițiile autohtone, rezultând o nouă formă de monoteism ce va da naștere de acum înainte unei civilizații islamice.

### ***Tranzițiile în istoria gândirii***

Istoria filosofiei împarte întreaga operă a spiritualității și gândirii umane în trei mari perioade: Antichitatea, Evul Mediu, Epoca modernă. În cadrul Epocii moderne, ultima perioadă pe care o numim convențional Epoca contemporană, are aparența unei perioade de tranziție de la modernism la o nouă perioadă pe care antropologii culturii o denumesc în general postmodernism !

Trecând în revistă etapele evoluției fiecărei epoci, se regăsesc câteva structuri analoge în timp, ceea ce sugerează o evoluție aparent ciclică. Prima perioadă din gândirea filosofică a omenirii o constituie filosofia antichității. După tranziția de la gândirea strict religioasă (respectiv mitologică) la gândirea filosofică, o primă etapă, de început, a filosofiei antice o reprezintă perioada apariției filosofiei (sec. VI – V îH).<sup>8</sup>

Înlocuind Dumnezeu unic, creator a tot ceea ce există, cu un principiu unic, o cărămidă de bază a ființării – ἀρχή, gândirea primei etape se concentrează mai mult asupra problematicii cosmologice, a naturii – φυσικῆ, de unde și atributul de fizicieni acordat primilor gânditori din spațiul cultural european. În această categorie includem filosofi ca Tales din Milet, Heraclit, Parmenides, Empedocles, Anaxagoras, Democrit sau Pitagora.

A doua perioadă este a iluminismului antic, secolul V îH, gândirea filosofică concentrându-se asupra problematicii antropologice. Dintre reprezentanții acestei perioade putem aminti pe Protagoras și sofistii epocii, precum și pe marele Socrates.

A treia mare etapă o constituie apariția marilor sisteme filosofice ale Antichității din secolul al IV-lea îH. Devenită și perioada "clasică" a Antichității, se caracterizează printr-o varietate a preocupărilor, de la metafizică la antropologie, cosmologie, etică și gnoseologie, toate axate pe un sistem de gândire nou, argumentat pe baza unui punct de plecare bine definit, cu o metodologie proprie ce valorifică în mod critic trecutul și îl adaptează cerințelor științifice ale vremii. Este perioada lui Platon și Aristotel.

---

<sup>8</sup> Władysław Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 1995, p.18.

## ANTROPOLOGIA TRANZIȚIEI

Urmează etapa școlilor filosofice, secolele III – I îH, în care preocupările principale se axează pe problematicile etice. Este perioada stoicismului, a epicureismului și scepticismului antichității, perioada finală a Antichității constituind-o sincretismul secolelor I – VI dH, dintre gânditorii păgâni putând enumera contribuțiile lui Filon din Alexandria și Plitin. Școlile filosofice vor căpăta un caracter creștin, filosofia și teologia reunindu-se prin lucrările Epocii Patristice, prin contribuțiile școlilor alexandrine și capadociene (Origenes, Clemens Alexandrinul, Vasile cel Mare, Grigore de Nazians, Grigore de Nissa, Tertulian sau Augustin).

Dacă Dumnezeu era înlocuit în gândirea ionienilor cu un principiu al lumii, în etapa de sfârșit a Antichității omenirea se întoarce din nou la Dumnezeu, conturându-se de acum înainte o filosofie creștină sau concentrată asupra valorilor religioase. Tranziția de la Antichitate la Evul Mediu este îndelungată, fiind greu de stabilit momentul concret al desprinderii de gândirea trecutului și consolidarea unui nou sistem filosofic. Desprinderea de trecut se observă în cultura Imperiului Bizantin prin trecerea de la preocupările metafizice și antropologice clasice la trăirea unei realități în care spiritualul se îmbină în mod iconic cu realitatea empirică. Victoria împotriva iconoclasmului înseamnă implementarea unei noi concepții despre lume pe care o regăsim în spiritualitatea Bisericii Orientale, în special în ritul greco-bizantin. Apusul trece prin aceeași etapă, însă face un pas înainte prin gândirea scolastică, în timp ce Răsăritul rămâne relativ conservator trecutului, înghețând prin intermediul "tradiției," pentru multe secole, universul cognitiv și deschiderea critică spre valorile culturale ale creștinismului apusean.

Prima etapă a Epocii medievale, sec. VI – XII, începe prin dezvoltarea unor noi concepte ce se cristalizează prin contribuția lui Eriugena, a lui Anselm de Canterbury, a lui Bernard de Clairvaux, Pierre Abelard și alții, o punte de legătură între sistemele antice și noile sisteme de gândire realizându-le filosofia mozarabă (Alfarabi, Avicenna, Averoes, Algazel și Avicbron sau Maimonides). Perioada Evului Mediu timpuriu dă naștere gândirii scolasticii, gândirea științifică conviețuind alături de preocupările marilor mistici ai Epocii.

A doua mare etapă o constituie apariția sistemelor filosofice ale Evului Mediu, din secolul al XIII-lea. Este perioada lui Bonaventura care reprezintă linia augustinismului, a averroistilor și aristotelistilor, a empirismului lui Roger Bacon, a lui Albert cel Mare și Toma de Aquino care dau naștere unui nou sistem filosofic numit aristotelico-tomist, sau a lui Duns Scottus. Gândirea scolastică avea să capete în viitor noi subtilități prin introducerea distincțiilor (*distinctiones*): *distinctio rationalis, formalis, ex natura rei, modalis, realis, essentialis, subiectiva, obiectiva*. Apare astfel o luptă între raționalizarea excesivă a neoscolasticii, care risca să devină o știință sterilă și gândirea teologiei spirituale care valorifică experiența misticiei vremii.

Ultima etapă a Evului Mediu o constituie criticismul medieval, secolul XIV, când înfloresc școlile filosofice. Acestea dezvoltă din punct de vedere metodologic așa numita *via antiqua* (tomismul susținut de dominicani, scotismul susținut de franciscani, augustinismul și averoismul) sau *via moderna* (reprezentată de criticismul lui Ockham sau de misticismul lui Eckhart). Perioada de tranziție între Evul Mediu și Epoca modernă o constituie de fapt perioada Renașterii, secolele XV – XVI, când cultura europeană se redescoperă valorile antichității și le reiașează pe un fundament nou. Dumnezeu, prezent în gândirea Renașterii și în preocupările

primilor filosofi moderni, începe să fie detronat, omul prin subiectivismul său caracterizând de acum înainte orice demers cognitiv. Teocentrismul antic și medieval este înlocuit de antropocentrism. Pe acest nou fundal Dumnezeu și valorile umanismului vor fi valorificate de noile generații de filosofi.

Renașterea a însemnat umanismul reprezentat de filologi (Marsilio Ficino sau Pico della Mirandola), de psihologi (Michel de Montaigne) sau de teologi (Francisc de Sales), reîntoarcerea spre cosmologie, empirismul lui Francisc Bacon, dar și modernizarea scolasticii prin Francisc Suarez. Regăsim astfel toate preocupările epocilor trecute actualizate noilor premise.

Urmează o primă etapă a sistemelor filosofice din secolul XVII, dezvoltate de Galilei, Cartesius, Pascal, Malebranche, Hobbes, Spinoza, Leibniz sau Newton. Secolul XVIII aparține iluminismului și criticismului prin Locke și Berkeley în Anglia, D'Alembert, Rousseau, ș.a. în Franța sau Wolf și Kant în Germania, radicalizându-se subiectivismul cognitiv și scepticismul față de posibilitatea de cunoaștere a lumii și a lui Dumnezeu.

O a doua etapă a sistemelor filosofice moderne începe în sec. XIX.. Această etapă este caracterizată de continuarea direcțiilor apărute în sec. XVII de către Fichte, Schelling, Hegel sau Schopenhauer, dar și de apariția pozitivismului lui August Comte și John Stuart Mill, a materialismului dialectic susținut de Marx și Engels, precum și de răspândirea scientismului și teoriei evoluționismului. Sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX reprezintă o perioadă a pluralismului școlilor filosofice, de la filosofia clasică adaptată criticii contemporane, la materialism, neopozitivism, fenomenologie sau existențialism.

Existențialismul, prin radicalizarea subiectivismului uman, reprezintă trecerea de la Epoca modernă la o nouă epocă ce se conturează în zilele noastre. Ne aflăm astăzi în plin proces de tranziție culturală, adevărul fiind relativizat pe fondul unei aparente crize a valorilor.

### **Cultura în tranziție**

Se poate vorbi astăzi despre o criză a valorilor tradiționale. Se poate vorbi și despre o criză a spiritualității contemporane, declanșată mai ales începând cu anii '50 ai secolului XX de apariția așa numitei societăți de consum.

Cultura reprezintă materializarea spiritualității umane. Indiferent de concepția despre om pe care individul o acceptă, acesta este obligat să accepte existența a "ceva" care reprezintă acest "spirit". Chiar și adeptul materialismului care nu acceptă existența spiritului, a sufletului spiritual și subzistent și a lumii spirituale va fi obligat să recurgă la definirea unui spirit și a unei spiritualități, cel puțin atunci când vorbește despre cultură; în acest din urmă caz ceea ce numim cultură înseamnă a observa empiric natura și apoi a "intelectualiza natura" ceea ce semnifică totodată "însuflețirea/spiritualizarea" acestei naturi, reduse în acest caz doar la o realitate materială neînsuflețită.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. Mieczysław Albert KRAPIEC, *Dziela, Ja – człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991, p.

138 – 239. În acest tratat de antropologie filosofică se subliniază printre altele și caracterul intențional al culturii, prin faptul că orice operă provine din trăirea estetică a artistului, este apoi materializată prin actul creator, expus și destinat unui "receptor", în cazul de față tot spiritului uman, care dematerializează opera de artă și o "citește", ajungând la aceeași tăire estetică a artistului: în



Orice manifestare din domeniul culturii este influențată de ceea ce se consideră a fi "valorile acceptate" de majoritatea membrilor care se încadrează în această cultură. Vorbim astfel despre *axiologie* sau "teoria valorii", un domeniu al filosofiei care ne ajută să înțelegem modificările din cadrul gândirii contemporane.

Astăzi, mai mult ca oricând, se observă coexistența unui pluralism față de însăși înțelegerea valorii în sine, aceasta fiind: ceea ce este prețios (în sens material), ceea ce este conform cu natura a ceea ce acționează sau ființează ca etalon al unei scări a valorilor, ceea ce este obiectul dorinței/voinței (situație în care vorbim despre atributele *util*, *delectabil* sau *onest*, care caracterizează ființarea), ceea ce este conform scopului propus (teleologism etic), ceea ce satisface anumite necesități psihice, fizice, fiziologice, etc.

În cele din urmă, datorită relativizării Adevărului, a căutării valorilor etalon a societății și datorită pluralismului de păreri subiective care devin normative pentru individ sau pentru grupuri restrânse, se observă coexistența mai multor concepții despre lume: de la cele specifice tradiției culturale proprii, la un *weltanschauung* religios cu elemente din alte religii sau curente sincretice religioase, sau pur și simplu la simpla "trăire" a clipei fără ordonarea în timp a vieții. Un pluralism de valori liber alese conduce la manifestarea unui pluralism cognitiv-comportamental, fapt care în cele din urmă fragmentează unitatea omenirii: dacă umanitatea este *una* din perspectiva metafizicii, din punct de vedere fenomenologic, însă mai ales din perspectiva ideologiilor, observăm sciziuni între societăți primitive, industriale, postindustriale, discriminări generate de așa numite *politici globale*, diferențe culturale pe care interese de moment le transformă în adevărate "divergențe", etc.

În mijlocul acestor probleme se află însă unul și același om, care în ciuda tuturor modelelor de *om nou* seamănă în mod exasperant, pentru cei care doresc să fie altfel decât semenii lor care au trăit în alte timpuri istorice, cu *vechiul și eternul* om.<sup>10</sup> Problemele existențiale rămân mereu aceleași: omul va pleca în spațiu însă se va întoarce mereu pe Pământ, își prelungește durata vieții sale însă va lupta mereu cu moartea, experimentează opoziția dintre mărțișorul destinului său și mizeria condiției de ființă condiționată de materie, de spațiu și timp. Pe acest fundal se manifestă deriva omului contemporan aflat în căutarea valorilor care să merite subordonarea tuturor acțiunilor personale față de acestea.

Societatea de consum oferă cea mai simplă cale spre dobândirea unor așa numite "valori": reclama crează o scală axiologică efemeră, relativă, prin crearea unui sistem de valori raportat la ceea ce este "la modă", mai dorit de majoritate. Se naște astfel consumul, nevroza societății contemporane postindustriale, când grija principală nu mai este "supraviețuirea" și asigurarea existenței de mâine de către individ sau acumularea de capital, ci petrecerea timpului liber, cumpărarea a tot ceea ce este "la modă" și investirea *finanțelor* care reprezintă o "valoare" la care se raportează totul: calitatea vieții, cultura și în cele din urmă interesul pentru religie, pentru Absolut. Dacă religia și Biserica au stat la baza culturilor antice și medievale, industria a constituit baza pe care s-a clădit lumea modernă,<sup>11</sup> chiar

---

consecință ceea ce reprezintă o operă de artă provine din sufletul creatorului și există atâta timp cât va exista un receptor similar căruia, de altfel, îi este destinată.

<sup>10</sup> Cf. Charles MULLER, Herbert VORGRIMLER, *Karl Rahner*, Ed. Fleurus, Paris 1965, p. 70.

<sup>11</sup> Cf. Marko Ivan RUPNIK, *Dall'esperienza alla sapienza*, Ed. Lipa, Roma 1990, pp. 6-7.

Bisericile fiind puternic influențate de dezvoltarea industrială și de tendințele micilor îmbogățiți locali de a rupe privilegiile și relațiile tradiționale (unul din motivele triumfului Reformei protestante, a sprijinului material pe care l-a primit și a rapidei răspândiri în ambientele culturale unde economia începea să se dezvolte); la baza postmodernismului sau, așa cum mai este numit, a societății postindustriale, se află finanțele, "măsura tuturor lucrurilor" astăzi în locul formulei socratice care îl pune pe om ca etalon și măsură a tuturor lucrurilor. Orice acțiune tinde astăzi, nu spre un bine în sens aristotelic și nici spre personalism, ci spre un anume tip de pragmatism existențial.

Observațiile lui Max Scheler (1873-1928) se confirmă: există o scară a nevoilor care pornesc de la cele bazale, necesare subzistenței (nutriția), pentru a se trece la plăcerea legată de buna funcționare a omului (căldură constantă, sex și confort în sens de homeostazie), după care omul tinde spre un stadiu superior, legat însă de materie, căutarea utilitarismului existențial (utilitățile vieții). Aceste necesități sunt fie fiziologice, fie legate direct de ceea ce este material, de aceea ocupă un loc inferior pe scara axiologică a valorilor unanim recunoscute. Există și o barieră între aceste "nevoi" fiziologice și psihologice și celelalte acțiuni umane care implică ceea ce este spiritual în om. Urmează integrarea socială, dificil de dobândit – în mod normal – pentru cei care nu au capacitatea de a actualiza mai mult din ceea ce îl apropie de perfecțiune. Însă, ciclic se observă în istorie un schimb de reprezentanți ai valorilor, între o aristocrație, nobilime, burghezie, clasă conducătoare decăzută sau cu posibilități minime de a mai se impune în societate și apariția unor alți lideri, care propovăduiesc valorile tradiționale pervertite, însă actualizate după condițiile specifice timpului istoric și locului cultural unde schimbarea se petrece. În acest sens stau mărturie schimbările survenite în istorie, de la criza brahmanismului și apariția buddhismului și celorlalte curente antibrahmane, la criza relațiilor tribale la care s-a adăugat sărăcirea aristocrației preislamice și apariția unei noi clase a comercianților, fapt care duce la triumful islamului, și exemplele ar putea continua. Valorile autentice dăinuie însă în istorie. În perioada de decădere a reprezentanților unei anumite elite istorice apare parvenitismul, sau obținerea unei fațade asemănătoare omului "de valoare" prin orice mijloace, de către cei care nu sunt capabili de acte de valoare. După lichidarea vechii elite, sau după convertirea ei, apar fenomene de segregare în cadrul societății în scopul delimitării unei noi și autentice clase reprezentative a "valorilor". Ori aceste valori sunt unice, veșnice și neschimbabile, altfel spus transcend istoria (din păcate existența individului care reprezintă valoarea este istorică).

Pentru omul contemporan însă, mult mai important decât valoarea eternă este să promoveze doar ceea ce îi este propriu, ceea ce este al său, ceea ce corespunde propriilor așteptări, reunindu-se de cele mai multe ori cu cei care au idei asemănătoare, chiar dacă acestea vin în contradicție cu Adevărul. Aflat în căutarea Adevărului și mai ales în căutarea satisfacerii unei trăiri mistice – trăirea Adevărului – în special adolescentul și tânărul, apoi omul aflat la vârsta maturității create, poate rătăci printre falșii proroci care vestesc un adevăr "al lor" și al celor care aderă la această himeră, astfel încât va porni pe cărări care se vor împotmol mai devreme sau mai târziu. De aceea este nevoie de o cunoaștere a ceea ce reprezintă cu adevărat Adevărul.

## ANTROPOLOGIA TRANZIȚIEI

Postmodernismul contemporan, prin exaltarea subiectivismului, duce la fragmentarea culturală a omenirii și la manifestarea unei adevărate crize în ceea ce privește alegerea valorilor adevărate; schimbările viitoare la nivelul culturii trebuie să valorifice ceea ce este cu adevărat specific existenței umane, mai ales că adevărata valoare "ființează" pe lângă ceva ce este cu adevărat "bun" sau pur și simplu există.

Pierderea sensului valorilor duce în primul rând la desacralizarea vieții. Mecanismele artificial create de societate, relațiile din ce în ce mai instituționalizate dintre oameni duc la depersonalizare. Omul nu mai este un individ cu drepturi și nici nu mai putem vorbi despre o anumită demnitate, atâta timp cât se transformă într-un cod numeric personal, de fapt este vorba despre un reduționism excesiv la o schiță, într-un număr de dosar care trebuie rezolvat, atâta timp cât omul se trezește într-o lume alcătuită din suprastructuri artificiale și impersonale.

Reducerea omului la un simplu "obiect" sau la un simplu element – și acesta oricând dispensabil – dintr-un angrenaj social, nu poate decât să lezeze demnitatea de persoană a individului. În acest context este imposibil de vorbit despre sacralitatea vieții. Omul ca *homo religiosus* acceptă în trăirea sa că toate acțiunile vieții sale sunt sacre: a supraviețui, a mânca, relațiile sexuale, a interveni asupra naturii prin vânătoare, agricultură, construcții, tot ceea ce reprezintă manifestări artistice (muzică, dans, pictură, sculptură, etc.) sunt acte sacre în strânsă legătură cu religiozitatea individului și de grup (trăirea psihică legată de existența lui Dumnezeu/Absolutul) și cu perceperea unei legături între om și Realitatea Absolută; acest Absolut creator sau principiu al Universului devine punctul de plecare și de întoarcere pentru om, devenind în același timp valoarea supremă față de care toate celelalte valori se subordonează.

În cazul creștinismului european se observă în primul rând rejectarea Bisericii ca instituție tradițională; astfel se manifestă creșterea numărului de creștini adepți ai sectelor neoprotestante (care nu recunosc un cler hirotonic și nici toate sacramentele), a tinerilor care caută să-și ordoneze viața conform valorilor altor religii, pseudo-religii și chiar anti-religii (de exemplu hinduismul, New-Age – ul și satanismul) sau se observă manifestarea indiferentismului religios. În cazul membrilor Bisericilor tradiționale se manifestă de asemenea o serie de schimbări care caracterizează contextul actual al credinței și al comunității credincioșilor. Pe fondul schimbărilor culturale și mai ales a modelului impus de științele pozitive, există un număr de credincioși care pun cunoașterea mai presus de credință. Acest tip de raționalism sufocă viața spirituală bazată pe experiența irațională, acategorială, transcendențială, a individului. Există pericolul înlocuirii adevărilor de credință cu un sistem de valori gnostic, care se manifestă tocmai datorită faptului că Biserica și-a pierdut autoritatea, fapt care conduce în continuare la manifestarea, în ceea ce privește anumiți indivizi, unui dualism schizoid: lumea exterioară Bisericii și manifestărilor religioase se călăuzește după regulile și ideile lumii secularizate, în timp ce participarea la orice manifestare de credință este subordonată de individ sistemului de valori și Adevărului specific gândirii tradiționale.

Există oameni care s-au trezit creștini într-un univers al pluralismului religios din care ar fi ales "altceva", în timp ce alții reduc viața religioasă doar la rolul istoric și social al Bisericii pentru cultura omenirii. Dezintegrarea unității creștinismului face ca omul contemporan să se afle în fața mai multor tipuri de creștinism și în fața mai multor Biserici care își arogă legitimitatea. După redescoperirea sacralului, după trăirea Adevărului unic, veșnic, neschimbabil, omenirea va trece din necesitate la refacerea unității pierdute, cel puțin la nivel spiritual, altfel nu se va mai putea vorbi despre umanitate sau cultură ci doar despre un mozaic alcătuit din indivizi izolați și valori relative.

Experiența unității distruse a Bisericii, în general, și în special fragmentarea valorilor culturale tradiționale de pretutindeni, conduc la existența unui pluralism de opțiuni și compromisuri în raport cu acțiunile care decid asupra vieții și existenței omului.<sup>12</sup> Creștinul catolic se află astfel în fața unor situații noi cu profunde implicații asupra modului cum își subordonează viața valorilor acceptate: știința relativizează imaginea despre lumea înconjurătoare, pluralismul religios și cultural fragmentează unitatea omenirii ca întreg. Unitatea Bisericii Catolice înțeleasă sub adevărata sa formă – unitate în diversitate<sup>13</sup> – constituie un model posibil să fie extins întregii omeniri. Căutarea, descoperirea și recunoașterea adevăratelor valori, unice și etern prezente în istoria omenirii constituie o bază comună de dialog și în același timp îl va ajuta pe om să se regăsească pe sine, să-și redescopere demnitatea sa ontologică și să găsească un răspuns la întrebările sale existențiale care să-i satisfacă cele mai intime așteptări.

### **Concluzii**

Postmodernismul nu este încă o epocă a istoriei gândirii și culturii umanității, ci reprezintă o etapă de tranziție. Pluralismul tuturor școlilor filosofice, sincretismele manifestate în cadrul așa numitelor noi religii cu pretenții universale – din familia *New Age*, criza valorilor unanim acceptate de toate națiunile și conturarea unor noi raporturi de forțe ce caută să răstoarne organisme internaționale ca ONU (aflată la ora actuală în fața redefinirii propriei identități sau destrămarea și reconstruirea unei alte instituții similare pe alte baze), etc, toate conduc spre concluzia că omenirea se află într-o perioadă de tranziție culturală. Tranziția economică a României de astăzi este un proces dublat de tranziția culturală ce se desfășoară pe cale globală; în cele din urmă și în țara noastră se va așterne un echilibru în care valorile lumii vor fi repuse în drepturi și se vor segrega pseudo-valorile de ceea ce este real, însă va fi deja un alt substrat – nici capitalismul interbelic și nici comunismul ante-'98. Se poate prevedea și faptul că Biserica Ortodoxă soră își va schimba discursul regăsindu-se pe sine ca o valoare pe fundamentul pluralismului Bisericii Universale, de unde poate și o mișcare de refacere a unității distruse de orgolii istorice, politice și de moment. Cei ce slujesc aceleiași valori vor răzbi lucrând împreună la propovăduirea Adevărului. Lumea de mâine va avea o altă înfățișare. Trăim fenomenul de accelerare a istoriei, când

<sup>12</sup> Cf. Hans WALDENFELS, *Manuel de théologie fondamentale*, Ed. du Cerf, Paris 1990, p. 538.

<sup>13</sup> Vezi Conciliul Ecumenic Vatican II, *Decret despre Bisericile Orientale catolice* – "Orientalium ecclesiarum".

## ANTROPOLOGIA TRANZIȚIEI

evenimentele se succed cu viteza informației care circulă. Umanitatea se află în convulsie și caută o cale prin care "egocentrismul" generat de subiectivismul pus în centrul preocupărilor individului să coabiteze cu finanțele care guvernează interesele de grup ale națiunilor. Grupurile caută să se alieze pe criterii care să reunească o identitate comună: UE, "extra-comunitari," americani, etc. Individul însă pendulează pe drumul căutării unui model de "om nou," cel mai radical observându-se acest fenomen în cadrul sub-culturii care propun un model, o muzică, o ideologie (sau pseudo-ideologie), o ținută prin care să iasă în evidență, un *modus vivendi*: rockeri, punkiști, raperi, etc. Generațiile vechi s-au domolit revenind la "normalitate," păstrând în memorie nostalgia căutărilor tinereții, descoperind că omul "nou" sau "vechi" este unul și același om, cu aceleași aspirații, crize, probleme existențiale, care călătorește în spațiu-timp, prin istorie. Individul este trecător sub aspect istoric, însă spiritualitatea omenirii este metaistorică. Omul contemporan își pierde credința pentru a rătăci, a acumula experiențe traumatizante și a se întoarce în cele din urmă la Adevăr asemenea fiului risipitor.

Dacă există o soluție de a depăși crizele și deviațiile de la normalitate, tradiționalul părând "acum" depășit, aceasta este tocmai reîntoarcerea la valorile autentice, care stau la baza culturii europene și a lumii civilizate și actualizarea lor după limbajul și gândirea omului contemporan, astfel încât omenirea să redescopere mesajul Evangheliei.

Biserica se află astăzi în postura de salvatoare, nu numai prin vocația ei soteriologică în Isus Hristos, ci mai ales prin mesajul *ad gentes*, care nu este din înțelepciunea lumii acesteia ci izvorește prin Spiritul Sfânt din dinamismul Treimii: Vestea cea Bună – Evanghelia.

Valorile creștinismului și mesajul său corespund așteptărilor omenirii, însă omenirea trebuie să primească cu adevărat credința și să se convertească cu adevărat, fapt care se va concretiza prin ceea ce putem numi reevanghelizarea lumii. Epoca viitoare nu poate fi decât religioasă, însă bazată pe Adevăr.

## STUDIA PHILOSOPHICA

### TRANSCENDENȚA PLOTINIANĂ ȘI NATURA SA EXEGETICĂ

GABRIEL CHINDEA

**RÉSUMÉ.** *La transcendance plotinienne et sa essence exégétique.* l'étude, qui a comme sujet l'exégèse plotinienne de Platon et son influence dans la constitution de la transcendance néoplatonicienne, découpe de l'ensemble de l'œuvre de Plotin les deux premiers traités de la Ve *Ennéade*, dont elle essaye au début de montrer l'unité chronologique et systématique. Elle avance ensuite dans une incursion historique des possibles sources de l'interprétation métaphysique du *Parménide* qui arrive à s'imposer définitivement avec Plotin. Après le témoignage important mais insuffisant de Proclus, l'article analyse les moments de référence de l'exégèse néopythagoricienne du *Parménide*, pour montrer aussi l'importance pour l'apparition de cette exégèse de la dynamique interne du courant platonicien, souvent négligée. On voit ainsi que le contresens de la lecture plotinienne du *Parménide* n'est pas une exception. En reposant sur des arguments ontologiques, il concerne aussi d'autres dialogues platoniciens, notamment la *République*, pour offrir finalement une vision unitaire et systématique, même si erronée, de la philosophie de Platon.

#### **1. Observații generale asupra primelor două tratate ale celei de a cincea Enneade**

După cum se știe, Plotin este unul dintre puținii filosofi ai Antichității a cărui operă ne-a fost transmisă în întregime. Grație lui Porfir, dispunem de o «ediție» de șase *Enneade* (grupuri de câte nouă tratate) constituită la treizeci de ani de la moartea filosofului, despre care știm, totodată, cum a fost alcătuită. Ceea ce nu ușurează, însă, sarcina cercetătorului modern, ale cărui precauții cresc, poate, tocmai din cauza acestei antice munci editoriale.

E suficient, de altfel, să citim pasajele în care Porfir vorbește despre felul în care a asamblat într-un corp omogen ansamblul scrierilor plotiniene pentru a ne da seama, de pildă, de diferența, adesea semnificativă dintre ordinea tratatelor acestei ediții savante și ordinea cronologică în care Plotin și-a scris textele. Din relatarea Porfir<sup>1</sup> rezultă că lucrările lui Plotin erau scrise prost, cu greșeli de stil și de ortografie, deoarece filosoful nu își recitea scrierile din cauza unei boli de ochi care îi facea lectură dificilă. Tratatele, de dimensiuni inegale, nu aveau titlu, ci erau identificate prin cuvintele lor de început. În fine, scrise într-o lungă perioadă de timp (21 dintre tratate ar fi fost redactate înaintea întâlnirii lui Plotin cu Porfir, 24 în vremea coabitării lor la Roma, iar 9 după despărțirea celor doi, Porfir plecând în Sicilia, iar Plotin în Campania), opusculele plotiniene au circulat, înainte de a fi editate de Porfir, ordonate doar cronologic.

---

<sup>1</sup> Porphyrios, *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*, Iași, 1998, p. 127-131

Or, cronologia unei opere poate fi adesea de o importanță capitală pentru istoricul filosofiei. Să ne gândim, de pildă, la ipoteză lui W. Jaeger<sup>2</sup>, după care contradicțiile și inadvertențele existente în opera lui Aristotel, și în special în *Metafizica*, se pot explica prin momentul diferit în care o carte, sau un pasaj au fost redactate, sau la importanța cronologiei relative a lui *Timaios* în raport cu *Parmenide* în stabilirea locului teoriei Ideilor în gândirea lui Platon<sup>3</sup>.

Dacă succesiunea cronologică a acestor tratate ne este, totuși, cunoscută, informațiile de care nu dispunem ne obligă la diverse alte ipoteze. Așa, de pildă, nu știm în ce măsură și după ce criteriu a corectat Porfir manuscrisele lui Plotin. E clar, însă, că intervenția sa nu a fost neglijabilă: Eusebiu din Cesareea citează<sup>4</sup>, de exemplu, un pasaj absent din editia Porfir, care se referă la suflet și care se găsea în cuprinsul capitolului 7 din *Enneada* a IV-a. Porfir ne vorbește apoi de 54 de tratate plotiniene; numărul ar putea fi întâmplător, dar semnificația lui simbolică nu trebuie ignorată și ea poate să fi contribuit, și nu în mică măsură, la recompunerea materialului editat. Căci 54 este produsul lui 6 și 9, adică al produsului dintre primul număr par (doi) și primul număr impar (trei) și al produsului primului număr impar (trei) cu sine însuși. Compoziția numărului se reflectă și în ordonarea tratatelor în șase *Enneade*. Căci *enneada* este treimea perfectă, în care fiecare membru îi cuprinde în sine pe ceilalți doi, fiind el însuși o treime, iar prezența ei aici indică influența de care neopitagorismul se bucura în interiorul platonismului mediu și târziu.

Despre importanța aritologiei în filosofia platonistă a epocii avem de altfel o sumedenie de mărturii: ele privesc sinteza dintre platonism și pitagorism începută în a două jumătate a secolului întâi din era noastră și continuată fără îndoială și de Plotin. E suficient să ne gândim la atributul de unu al Binelui, sau la tratatul dedicat explicit numerelor (*Enneade* VI, 6) pentru a nu subestima importanța chestiunii. Ceea ce nu înseamnă, însă, că rațiunile aritologice care se ghicesc în spafele edirii Porfir ar fi fost anticipate sau urmărite de Plotin. Dimpotrivă, în acest caz puseul aritmetic este, probabil, contribuția originală a lui Porfir, care ordonează cele șase *Enneade* în trei volume sistematice, pentru a reflecta ascensiunea de la lumea sensibilă la cea inteligibilă și apoi dincolo de această, însoțită de o micșorare concomitentă a numărului de principii, ce le fac obiectul: 1) Despre materie; Despre fizică; Despre Univers; 2) Despre Suflet; Despre Intellect; 3) Despre Unu<sup>5</sup>. Și această chiar dacă ordinea lor mai ține seama de o subdiviziune curentă în epocă a filosofiei, în etică, fizică și epoptică (sau despre primele principii), care, regăsindu-se în ordonarea *Enneadelor*, corespunde totodată celor trei mari dialoguri platonice comentate în neoplatonism: *Republica* (despre virtute), *Timaios* (despre cosmos) și *Parmenide* (despre Unu).

<sup>2</sup> W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

<sup>3</sup> Dacă *Timaios* îi este posterior lui *Parmenide*, se poate presupune că critica teoriei Ideilor din *Parmenide* nu a dus la abandonarea definitivă a acestei doctrine, așa cum s-ar putea susține dacă cronologia ar fi inversă.

<sup>4</sup> Cf. Eusebiu din Cesareea, *Preparatio evangelica*, XV, 10 și 22.

<sup>5</sup> Despre ascensiunea către primul principiu ca unificare și despre descindere ca multiplicare cf. Porfir, *Sententia*, 11 (ed. Lamberz): «Ipostazele corporale se divid și se multiplică atunci când coboară în individuale, slăbindu-și puterea, pe când atunci când trec dincolo se unifică și se întorc laolaltă, crescând în putere.»

lată, deci, câteva din rațiunile care fac din travaliul editorial antic un fapt deloc inocent, care se reflectă în aspectul mai elaborat sau mai abrupt al doctrinei expuse, în prezența sau absența unor teme, în elipse sau inovații și care se explică prin discrepanța dintre momentul scrierii unui tratat plotinian și locul ocupat în ediția Porfir. Cel mai cunoscut este cazul tratatului VI, 9, care, după Porfir, ar trebui să reprezinte vârful speculației plotiniene, întrucât încheie șirul *Enneadelor*, dar care nu este decât un text timpuriu despre Unu, ce ocupa locul al nouălea în ordinea cronologică. E motivul pentru care cele mai recente editări ale operei lui Plotin încearcă să nu mai țină seama de ansamblul sistematic ajuns la noi din Antichitate, ci consideră fiecare tratat plotinian ca un întreg de sine statator, identificabil nu printr-un titlu supraadăugat, ci prin cuvinte de început ale tratatului<sup>6</sup>.

Pe de altă parte, există uneori coincidențe fericite, când tratate cronologic alăturate se regăsesc ca atare și în ansamblul propus de Porfir. Este cazul cu primele două opusculi ale celei de a cincea *Enneade*, care se succed cronologic, fiind imediat ulterioare *Enneadei* VI 9, tocmai amintite. Socot astfel de situații un criteriu în plus în încercarea de a regrupa lucrările plotiniene într-o manieră cât mai convenabilă. Iată de ce, dacă studiul de față își propune să trateze despre exegeza lui Plotin la *Parmenide*, prezentă în capitolul 8 din *Enneada* V, 1, el va ține seama, ca de un întreg, de ansamblul mai larg, alcătuit de cele două tratate care deschid *Enneada* respectivă. Căci legătura dintre ele se impune după ambele criterii.

## **2. Istoricul exegezei dialogului *Parmenide***

### **a) Mărturia lui Proclus**

Cea mai importantă sursă doxografică privitoare la interpretările antice ale lui *Parmenide* este comentariul lui Proclus la acest dialog. Deși păstrat parțial<sup>7</sup>, el cuprinde o schiță istorică, de altfel singura din Antichitate, a celor mai importante interpretări aduse acestei scrieri platoniciene.

Proclus deosebește, de fapt, două mari tipuri de comentarii: unele interesate de forma logică a dialogului, altele de fondul și de obiectul pus în discuție. Pentru comentarii din prima categorie, *Parmenide* nu este decât un amplu exercițiu logic. Argumentul lor era formal: fiecare dialog al lui Platon poartă două subtitluri, unul ce corespunde intenției și obiectului tratat (*skopos*), altul trăsăturii sau mărcii distinctive exterioare, deci formei (*charakter*). Or, cum primul dintre ele, *Despre Idei (peri ideon)*, nu acoperă decât o mică parte a dialogului, rezultă că nu acesta constituie obiectul veritabil al textului, ci mai degrabă exercițiul discursiv (*logike gymnasia*) de probare (*dokimazein*) a unor ipoteze expuse atât în

<sup>6</sup> Reeditările recente din Plotin încearcă să nu mai țină cont de ediția Porfir; cf. de pildă felul în care P. Hadot a editat și tradus *Enneada* VI, 7, ca fiind *Tratatul* 38, sub titlul: «Lorsque le Dieu ou l'un des Dieux envoya les âmes dans le devenir ...».

<sup>7</sup> Cf. Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, suivi du *Commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, trad. par A.-Ed. Chaignet, Frankfurt am Main, 1962. Referințele ce urmează sunt cuprinse în coloanele 630-640. Din comentariu ni s-a păstrat doar exegeza la începutul dialogului, la critica teoriei Ideilor și, în fine, la prima ipoteză din șirul celor propuse de *Parmenide*.



formă afirmativă cât și negativă. În fine, dacă pentru unii comentatori, mecanismul logic era doar un instrument polemic și oarecum gratuit prin care Platon ar fi urmărit să-l contrazică pe Zenon folosindu-i propria metodă și demonstrând pluralitatea lucrurilor<sup>8</sup>, pentru alții el era un exercițiu necesar iubitorilor de adevăr<sup>9</sup>, în lipsa căruia Socrate însuși ar fi fost incapabil să apere teoria Ideilor.

A două categorie de exegeți a văzut aici o știință pozitivă. Proclus vorbește în primul rând de cei pentru care obiectul dialogului ar fi *Unul care este (to hen on)*, adică ființa absolut unitară în funcția ei de ipostază fondatoare a pluralității Ideilor, așa cum este monada pentru număr. Acest prim principiu (Unul) ar fi, așadar, o formă (*eidos*) superioară, ce oferă explicația subtitlului *Despre Idei* al dialogului<sup>10</sup>. Mai mult, deși Proclus nu aduce detalii suplimentare, se poate presupune că această interpretare, care făcea din Unu un principiu al formelor, încerca să depășească și contradicțiile interne ale teoriei Ideilor, expuse în prima parte a dialogului, așa cum Ideile însele fuseseră invocate de Socrate pentru a explica în mod coerent pluralitatea lumii sensibile, respinsă dialectic de Zenon.

Principala obiecție a lui Proclus în fața unei asemenea exegeze reia de altfel o idee plotiniană. El denunță confuzia pe care comentatorii ar fi făcut-o între obiectul dialogului *Parmenide* și cel al *Poemului naturii* al filosofului Parmenide. Luând Unul ca existent, așa cum o făcuse Parmenide, și reducându-l apoi la o formă supremă, comentatorii ar fi admis implicit multiplicitatea în chiar interiorul acestei unități: Unul astfel conceput nu este pur, ci amestecat cu ființa și, deci, multiplu. Platon, de partea sa, îl criticase pe Parmenide invocând în *Sofistul* același argument<sup>11</sup>: unitatea poate exista, dar Unul însuși nu este un existent. Or, această ar fi, după Proclus, și concluzia primei ipoteze din *Parmenide*, care afirmă că Unul nu există.

<sup>8</sup> Așa cum Zenon demolase ipoteza pluralității lucrurilor pe seama concluziilor contradictorii ce decurg din ea (de exemplu, că lucrurile sunt totodată asemenea și neasemenea), tot astfel Platon ar fi urmărit, pe seama consecințelor ipotezei Unului (de pildă, că e în mișcare și în repaos, egal și inegal cu sine și cu celelalte lucruri, altele decât sine, sau că, dimpotrivă, nu e nici în mișcare, nici în repaos, nici egal, nici inegal etc.), să infirme doctrina eleată. Mai mult, în acest caz răsturnarea teoriei lui Zenon se face nu doar preluându-i metoda, ci aplicând-o dincolo de limitele ei inițiale: ea nu doar afirmă contrarele simultan, ci le și suprimă. Iar caracterul polemic astfel înțeles explică poate de ce Albinus, în *Isagoge* 3, clasează dialogul *Parmenide* printre cele refutative (*elegktiko*).

<sup>9</sup> Nu e, deci, de mirare că Alkinoos, care vedea în *Parmenide* un tratat de logică, regăsește în *Didaskalikos* cele zece categorii ale lui Aristotel.

<sup>10</sup> Proclus nu e explicit în referințele sale, iar doctrinele amintite sunt descrise într-o manieră destul de generală. O posibilă identificare o face Karl-Otto Weber, *Origenes, der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*, în *Zemata* 27, München, 1962; doctrina indicată aici ar fi cea a lui Origene, discipolul lui Ammonios Saccas. Pe de altă parte, aluzia la număr și la analogia sau poate chiar identitatea dintre *hen* și *monas* poate foarte bine să trimită la Vechea Academie și la doctrinele aritmologice corespondente.

<sup>11</sup> Cf. Platon, *Sofistul* 244 b: ființa una a lumii (*hen to pan*), despre care vorbește Parmenide, nu poate fi numai unu (*hen monon einai*). A spune că toate sunt una înseamnă a afirma identitatea dintre realități deosebite, deci o unitate a diferiților, și nu o unitate simplă. Apoi, cum întregul lumii este, după Parmenide, asemeni unei sfere, el are un centru și o circumferință, deci părți, și este multiplu.

Cum însă această ipoteză nu este singura, ci doar prima, mai rezultă, după Proclus, că dialogul lui Platon nu are un singur obiect, cum crezuseră comentatorii amintiți până aici, ci mai multe. Astfel, în ordinea realității, pe care dialogul o descrie prin multiplele sale ipoteze, s-ar număra, pentru început, Unul veritabil, purificat de orice pluralitate și de aceea separat și superior ființei, căruia îi urmează Unul care există în mod veritabil și care este de fapt multiplu, cuprinzând în sine, într-o formă unificată, toate realitățile și determinațiile ființei. În al treilea rând ar veni ființa care este una, apoi realitatea ce participă la Unu și care are astfel parte de toate atributele și în fine, pe ultimul loc, realitatea lipsită de unu (materia) și care este privată de orice atribut.

Mărturia lui Proclus, rezumată mai sus, este importantă, cu atât mai mult cu cât este singura care ni s-a păstrat din Antichitate. Dar ea clasifică fără să explice genealogia istorică a exegezei «metafizice» la *Parmenide*. Singura indicație, care trimite la critica filosofului Parmenide din *Sofistul* și care încearcă să lege ontologia lui Parmenide de a doua ipoteză a dialogului care îi poartă numele, este ingenioasă, dar nesatisfăcătoare din punct de vedere istoric. E nevoie, așadar, înainte de a analiza felul în care Plotin ajunge să și-l aproprie pe *Parmenide*, să încercăm o scurtă istorie a ceea ce a pregătit sinteza neoplatonistă din al treilea secol de după Hristos.

### **b) pitagorismul**

Istoria «de manual» a platonismului cuprinde câteva repere importante, care trebuie, însă, în cazul de față nuanțate. Căci doctrinele închise între limitele astfel stabilite cronologic sunt adesea obscure, iar asupra unor chestiuni fundamentale istoricii filosofiei fie nu îndrăznesc să facă afirmații categorice, fie au păreri împărțite. Oricum, dacă acceptăm episoadele tradițional stabilite ale acestei istorii, e limpede că Noua Academie și orientarea sa socratică au prea puțină legătură cu geneza interpretării plotiniene a lui *Parmenide*. Pe de altă parte, chiar dacă am descoperi o posibilă sursă în Vechea Academie și în medioplatonism, nu putem ignora influența pitagoreică, despre care am vorbit deja, prezentă ea însăși în platonism sub diferite forme și în momente diverse, dar care trebuie identificată ca atare, ca fiind unul din elementele decisive ale viitoarei sinteze.

E evident că din perspectiva istorică care ne interesează acum contează prea puțin care va fi fost semnificația veritabilă a celei de a doua părți din *Parmenide*<sup>12</sup>: a) o pregătire în vederea *Sofistului*, adică o fază preliminară în care teoria unei existente neamestecate a Ideilor e prezentată ca sursă a unor aporii indiscutabile<sup>13</sup>; b) o completare a înseși dialecticii Ideilor deja acceptate în *Sofistul* și imaginea cea mai fidelă din câte dispunem a celebrei doctrine nescrise a lui Platon<sup>14</sup>; c) o modestă critică a cosmologiei eleate, elaborată doar la nivelul sensibilului<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Este și părerea unui A. H. Armstrong; cf. *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*, Amsterdam, 1967, p. 36.

<sup>13</sup> E opinia lui Armstrong în *op. cit.*, p. 36: esența demonstrației din *Parmenide* s-ar reduce la faptul că, dacă acceptăm că unul și ființa se exclud reciproc, atunci dialectica devine imposibilă.

<sup>14</sup> Este teza susținută de M. Migliori, pe urmele școlii de la Tübingen, în *Dialettica e Verità* (commentario filosofico al *Parmenide* di Platone), Milano, 1990, ca și de A. Séguy-Duclot în *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Editions Belin, 1998. Condiția este, însă, acceptarea anteriorității lui *Parmenide* în raport cu *Sofistul*, care nu e indiscutabilă.

<sup>15</sup> Este opinia unui Luc Brisson, cf. Platon, *Parménide*, Paris, Flammarion, 1999, *Introduction*.

Singurul fapt relevant este în ce moment și în ce manieră o lectură a lui *Parmenide* apropiată de cea plotiniană a fost cu puțință în sânul platonismului. Or, interpretarea metafizică a celei de a doua părți din *Parmenide* nu pare să urce dincolo de curentul neopitagorist din primul secol al erei noastre. Așa cum arată Dodds<sup>16</sup>, după mărturia lui Simplicius<sup>17</sup>, părintele unei astfel de exegeze este Moderatus din Gades. Iată și textul «fondator»: «Cei dintâi dintre greci care au avut această concepție despre materie sunt, după câte se pare, pitagoreicii și, după ei, Platon, cum o spune Moderatus. Într-adevăr, acesta<sup>18</sup>, urmând doctrina pitagoreicilor, arată că Unul prim (*to proton hen*) este deasupra faptului de a fi și a oricărei substanțe (*huper to einai kai pan ousian*), că al doilea Unu (*to deutron hen*), care este fiindul veritabil (*to ontos on*) și inteligibilul, reprezintă Ideile și că al treilea (*to triton*) este Unul relativ la Suflet, participând la Unul prim și la Idei [...]».

Moderatus ne este prezentat aici ca un pitagoreic, dar ca unul apropiat platonismului, ceea ce duce la întrebarea asupra momentului în care, pe de o parte, pitagorismul a influențat platonismul și în care, pe de altă parte, a determinat o turnură metafizică în exegeza dialogului *Parmenide*. În ce privește legătura dintre platonism și pitagorism, ea urcă, fără îndoială, până la Platon însuși. Dar elementele pitagoreice ale platonismului originar sunt greu de reconstituit: puțin prezente în dialoguri, ele trebuie deduse din surse posterioare și în special din informațiile transmise de Aristotel, unde referințele, mai mult sau mai puțin obiective, îi privesc deopotrivă pe Platon și pe urmașii săi direcți, Speusip și Xenocrate.

De altfel, dintre toți vechii platonisti, Speusip pare cel mai aproape de platonismul pitagorizant. Dar și în cazul lui planează echivocul. Cât despre legătura dintre Speusip și Plotin, ea rămâne încă o sursă de dispută între specialiști<sup>19</sup>. Oricum, dacă ar fi să urmărim sugestia lui J. Dillon<sup>20</sup>, ar trebui să acceptăm că interpretarea ontologică a lui *Parmenide* își face loc în interiorul

<sup>16</sup> Cf. E.R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the origin of the neo-platonic «One»*, C.Q., 22, 1929, p. 135-138.

<sup>17</sup> Cf. Simplicius, *In. Phys.*, 230-231, Diels.

<sup>18</sup> Dodds demonstrează într-un mod convingător că *houtos* din textul lui Simplicius nu se referă la Platon, ci la Moderatus.

<sup>19</sup> Cf. articolul lui John Dillon, *Plotinus, Speusippus and the platonic Parmenides*, *Kairos*, nr. 15, 2000, p. 61-74. După autor, există în posterioritatea imediată a lui Platon (Speusip și Xenocrate) o serie de interpretări la dialogurile târzii, dintre care trebuie reținute elementele unei exegeze ontologice a lui Speusip la a doua parte din *Parmenide*, elemente ce se regăsesc la Plotin, care în *Tratatul despre numere* (*Enn. VI 6*) pare să reia o doctrină speusipiană care deriva numărul din Unu și Multiplu, conform unei lecturi proprii a celei de a doua ipoteze din *Parmenide* (144 d-144 a). Articolul lui Dillon se opune explicit la ceea ce califică drept scepticismul lui Leonardo Tarán din cap. V al cartii *Speusippus of Athens*, Leiden, 1981, p. 86-107. Desigur, Dillon nu poate să nu observe că aritmetologia plotiniană este mult mai complexă decât cea presupusă a fi fost împărtășită de Speusip, de exemplu, chiar dacă ambii filosofi vorbesc într-un sens ontologic despre generarea numărului din Unu și Multiplu (fidei lui Platon însuși, care expune în *Parmenide*, geneza numărului din diada alcătuită de Unu și Ființa), la Plotin apare o diferență mai subtilă între Număr și numerele individuale, ca și o altă între Număr și Idei, care sunt absente la Speusip.

<sup>20</sup> Cf. nota precedentă.

platonismului imediat după dispariția lui Platon, întrucât ontologia lui Speusip ar relua, într-o cheie proprie, dar urmând îndeaproape a două ipoteză din *Parmenide*, mecanica generării numărului, și deci a realității inteligibile care se confundă cu el, din cele două principii supreme, care sunt Unul și Multimea (*plethos*)<sup>21</sup>, sau Diada indefinită.

Este, însă, o asemenea legătură aritmică suficientă pentru a face din Speusip un exeget neoplatonic «avant la lettre» al lui *Parmenide*? După Dillon, care aduce ca mărturie un fragment din Proclus<sup>22</sup>, dovada că Speusip ar fi adoptat o interpretare ontologică a dialogului stă în distincția dintre principii, ale căror atribute ar anticipa exegeza ontologică a primelor două ipoteze ale dialogului: «Căci aceștia [Speusip și cei de la care se revendica, adică pitagoreicii] susțin că Unul este mai înalt decât Fiindul și că este sursă Fiindului; și îl eliberează pe acesta chiar de funcția de principiu. Căci ei susțin că, dat numai Unul, în sine însuși, conceput ca separat și singur, în afără celorlalte lucruri, cu nici un element adăugat, nimic altceva nu ar mai veni la ființă. Și astfel ei au introdus Diada indefinită ca principiu al fiindurilor».<sup>23</sup>

Altfel spus, după lectură lui Speusip și în interpretarea lui Dillon, principiul prim al realității este Unul, o realitate absolut simplă și de aceea superioară ființei, despre care tratează de altfel și prima ipoteză din *Parmenide*. Dar acest principiu, luat în sine este incapabil să producă singur existentele. Singurătatea lui îl izolează, lipsindu-l în cele din urmă de funcția creatoare. De unde nevoia unui nou principiu și, se subînțelege, a unei noi ipoteze, care să descrie satisfăcător modul în care sunt generate existentele, și în primul rând numerele, care ocupa primul loc în cadrul acestora, fapt care se petrece în a două ipoteză a dialogului *Parmenide*<sup>24</sup>. Ordinea ipotezelor ne-ar oferi ordinea realității, iar multitudinea lor s-ar explica prin mulțimea principiilor care trebuie în cele din urmă admise și care culminează în dualism.

O asemenea interpretare a lui Speusip schimbă, desigur, radical, datele istorice stabilite odată cu Dodds, care fac din Moderatus primul precursor al exegezei plotiniene a lui *Parmenide*. Cu atât mai mult cu cât, dintr-o mărturie a lui Porfir<sup>25</sup>, reiese că Moderatus ar fi profesat un pitagorism agresiv, criticându-l pe Platon pentru că ar fi furat doctrina vechilor pitagoriști, dar lăudându-i pe Speusip și Xenocrate de a o fi profesat din nou în mod explicit.

Obiecția cea mai severă împotriva concluziei lui Dillon ar putea fi, însă, textele neoplatonice care se referă în mod clar la doctrina despre Unu a lui Speusip ca la o teorie complet eronată din perspectiva interpretării ontologice a lui *Parmenide*<sup>26</sup>. În ce fel, deci, s-ar putea stabili o legătura între Plotin sau alți neoplatonici și un filosof atât de îndepărtat în timp, la care ei nu se referă decât într-o formă negativă?

<sup>21</sup> Cf. mărturia citată de Dillon din Iamblichos, *De communi mathematica scientia*, cap. 4.

<sup>22</sup> Cf. Proclus, *In Parmenidem*, p. 38-40, Klíbanky.

<sup>23</sup> Speusippus, Fr. 48, Tarán.

<sup>24</sup> Cf. în special Platon, *Parmenide*, 143a-144a.

<sup>25</sup> Cf. Porfir, *Viața lui Pitagora*, 53.

<sup>26</sup> Cf. de exemplu, Plotin, *Enn.* VI, 9, 6; sau [Porfir], *In Parmenidem* I, 1.

Pentru a răspunde la toate acestea trebuie să ținem seama de ansamblul doctrinei lui Speusip, așa cum poate fi el refăcut din mărturiile ajunse până la noi<sup>27</sup>. Or, din ceea ce știm de la Aristotel, Speusip vede în Unu un principiu non existent, pe care îl compară cu o sămânță. Într-o primă instanță, s-ar părea că maniera negativă de a concepe primul principiu este apropiată de cea a neoplatoniștilor. În realitate, deși vorbește despre Unu, principiu la limita existenței, Speusip o face în termeni negativi luați într-un sens propriu și care nu-l vizează ca pe o realitate transcendentă. Deosebirea capitală în raport cu neoplatonismul, stă, deci, în faptul că, pentru Speusip, ceea ce este perfect apare, în ordinea lucrurilor, la sfârșit, iar nu la început<sup>28</sup>. Pentru el, Unul este doar un element sursă (pentru numere, mărimi sau suflet), dar nu o realitate desăvârșită, inspirat fiind, fără îndoială, de vechiul pitagorism, unde Decada era numărul deplin și realitatea divină desăvârșită, în vreme ce Unul era doar un element, sau o virtualitate a acesteia. Încât, după expresia lui Armstrong, Unul lui Speusip ar putea fi caracterizat ca *anousion*, dar nu și ca *hyperousion*<sup>29</sup>.

Confuzia lui Speusip este sancționată de majoritatea neoplatoniștilor. Plotin, dar și Porfir îi reproșează a fi redus principiul prim la un minim nu doar în ordinea sensibilă (de pildă la un corespondent al punctului, indivizibilul ca limită a mărimii), dar și ca putere productivă; «or, ceva ce nu se găsește în altceva<sup>30</sup>, nu este, deci, o realitate divizibilă, dar el nu este indivizibil în maniera unui minim; de fapt el este lucrul cel mai mare dintre toate, nu prin dimensiuni, ci prin putere ...».<sup>31</sup> Sau: «Dintre toate celelalte nume acesta este, deci, cel care îi convine zeului care este deasupra a toate și [...] cel potrivit în cazul lui, dacă nu cumva cineva, precum Speusip, din cauza micimii [...] și...] datorită faptului că este foarte mic și indivizibil, ar fi înclinat, auzind cuvântul *unu*, spre lucrul cel mai străin de zeu. Căci [îi atribuim] acestuia noțiunea [...] de unu având în minte o putere infinită, cauza tuturor celor ce sunt și principiul a toate câte vin după el, pentru faptul că această putere nu pretinde nimic [...] și pentru faptul că ea lasă în urmă chiar și noțiunea de unu, nu datorită micimii [...], ci din cauza caracterului absolut diferit al acestei ipostaze de neconceput, care nu are parte nici de multiplicitate, nici de activitate, nici de gândire, nici de simplitate, nici de vreo alta dintre noțiunile posterioare, deoarece ea este deasupra acestora și e gândită deasupra tuturor [...]».<sup>32</sup>

E limpede, așadar, că reducerea Unului la nimic, sau, împreună cu Diada, la un simplu element al numărului a trezit critica, iar nu entuziasmul neoplatoniștilor, pentru care principiul prim, într-o canonică tradiție platonistă, care îl asociază Binelui, este desăvârșit. Nu atât dualismul lui Speusip, cât ideea lui despre generare îl fac străin de tradiția platonismului ulterior, chiar dacă ideea după care și el a găsit principiile realității în dialogul *Parmenide* poate fi acceptată ca ipoteză istorică.

<sup>27</sup> Cf. Aristotel, *Metafizica* A 6, 987b 23; 9, 991b 9 și 22; L8, 1073a 18; M 6, 1080b 13; 1081a 7; 8, 1083a 18; 9, 1086a 5 ; i 12; N 3, 1090a 17; 4, 1092a 8.

<sup>28</sup> Cf. Aristotel, *Metafizica* Z 2, 1028b 21; L 7, 1072b 30, N 4, 1091a 35; 5, 1092a 11-15.

<sup>29</sup> Cf. *op. cit.*, p. 37.

<sup>30</sup> Formula provine din prima ipoteză din *Parmenide*, 138a.

<sup>31</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9, 6.

<sup>32</sup> <Porfir>, *In Parm.* 1, I și II.

Căutând elementele pitagoreice ale neoplatonismului incipient, am ignorat, însă, aspectele specific platoniste ale acestuia, ca și contaminarea inversă, pe care pitagorismul a suferit-o dinspre platonism. În cazul acestui neopitagorism, diferențele față de cel vechi sunt evidente: tehnic, el extinde și în același timp simplifică procesul de generare a numărului, ajungând la un monism riguros. Dar motivul căutării acestui principiu prim este fără îndoială străin de pitagorismul original, fiind animat de un puseu spre transcendent apropiat mai degrabă de platonism. Astfel, după mărturia lui Eudorus, citat tot de Simplicius<sup>33</sup>, deducem că, pentru noii pitagoreici, Unul prim, absolut simplu, este dincolo de elementele ce alcătuiesc numărul, prin urmare dincolo de opoziția, care la Speusip era originară, dintre unu și diadă. De unde admiterea unui *hen arche ton panton* anterior lui *hen to tei duadi antikeimenon*, ultimul, numit și monadă și având împreună cu diada natură de *stoicheion*. Această diferență îi permite apoi lui Moderatus să descopere deosebirea dintre cei doi de Unu în *Parmenide*, interpretând dialogul în mod metafizic, și să identifice Unul cu Binele, adică unitatea non predicabilă ce nu poate fi concepută decât negativ cu principiul suprem desăvârșit.

### c) medioplatonismul

Originalitatea doctrinei lui Plotin trebuie, însă, explicată și printr-o serie de elemente care țin de evoluția internă a platonismului și de trecerea de la medio la neoplatonism, care coincide cronologic cu apariția lui Plotin și a filosofiei sale. În general, cum, spre deosebire de Academia platonice, ambele curente platoniste aveau la baza doctrinelor profesate comentariul de text, diferența dintre medio și neoplatonism este recunoscută ca manifestându-se în importanța primordială pe care fiecare dintre cele două filosofii o acorda în învățământul ei unui anume dialog al lui Platon. Iar dacă pentru medioplatonism dialogul fundamental era *Timeul*, neoplatonismul ar începe în momentul în care apare primul comentariu «metafizic» la *Parmenide*, odată cu Plotin.

Pasajul de la medio la neoplatonism poate fi, însă, ilustrat la fel de bine de polemica declanșată de Porfir în cadrul școlii lui Plotin de la Roma și care ne este transmisă în capitolul 18 al *Vieții lui Plotin*. Problema dezbătută privea statutul inteligibilelor, apărând din întrebarea dacă totalitatea inteligibilelor, despre care Platon spunea în *Timaios* că fuseseră luate ca model în momentul configurării lumii de către Demiurg, sunt la același nivel cu Demiurgul (luat aici ca Intellect divin), anterioare sau posterioare lui.

Din relatarea să știm că Porfir împărtășea inițial opinia după care inteligibilele se găsesc în afara Intellectului divin. După mai multe dezbateri, însă, el se va alătura tezei lui Plotin, acceptând că inteligibilele nu-și pot avea locul în afara Inteligenței divine. Există de altfel și o mărturie a lui Proclus, care enumeră pozițiile lui Plotin, Porfir și Longin în această chestiune: «Într-adevar, dintre cei vechi, unii, ca Plotin, au pus demiurgul însuși ca și cuprinzând în sine modelele universului, pe când ceilalți, refuzând o asemenea opinie, au plasat Modelul fie înainte Demiurgului, fie după el: înainte ca Porfir, după ca Longin» (*In Timaeum* I, 322.18-24).

<sup>33</sup> Cf. Simplicius, *op. cit.*, 229-230, Diels.

GABRIEL CHINDEA

E clar, pe de altă parte, că poziția lui Longin corespunde medioplatonismului clasic: principiul suprem al întregii realități nu poate fi decât un zeu, respectiv Demiurgul, așa încât Modelul inteligibil rămâne să-i fie inferior, conform schemei de mai jos:

Demiurgul  
Inteligibilul-Model  
Cosmosul însuflețit de un Suflet universal

Pentru o astfel de teorie, referințele la *Timaios* sunt suficiente, chiar dacă ele instituie o ordine ierarhică nu întrutotul precizată de Platon. Dar această lectură a dialogului nu a fost singura propusă de medioplatonism. Dimpotrivă, la Numenius din Apameea găsim o poziție diferită, în care, ca mai târziu la Porfir, Demiurgul ocupă doar un loc secund în raport cu Modelul din care se inspiră. Există mai multe rațiuni pentru a explica această inversiune ierarhică, dar cea mai probabilă ține de căutarea necesară a unui principiu al Modelului inteligibil al lumii. Or, acest principiu nu poate fi decât unul intelectual. Inteligibilul trebuie să fie produsul unui intelect și cum acest intelect nu este cel demiurgic, al cărui rol contemplativ este mai degrabă pasiv, el trebuie să-i fie anterior. De unde noua ierarhie:

Primul intelect (Idea Binelui, sau Binele)  
Al doilea intelect (Demiurgul)  
Cosmosul însuflețit de un Suflet universal

Această nouă schemă nu mai putea fi însă explicată prin simplă referire la *Timaios*, în care nu se vorbește nicăieri despre un prim intelect. De altfel nici alte dialoguri platonice nu sunt mai generoase în sensul acesta, cu excepția *Republicii*, unde, chiar dacă fără vreo referință la un intelect suprem, suntem trimiși la o Idee a Binelui, înțeleasă ca principiu al celorlalte Idei, a căror totalitate se presupune că reprezintă Modelul inteligibil al lumii<sup>34</sup>. Fragmentul din *Republica* îi permitea, deci, lui Numenius o inovație exegetică<sup>35</sup>: identificarea primul său intelect, și deci a principiului întregii realități, cu Ideea platonice de Bine (*idea tou agathou*) și alăturarea într-o interpretare unitară a cosmologiei din *Timaios* și a ierarhiei suprasensibile din *Republica*.

Mai rămânea problema inteligibilului, care trebuia situat undeva în raport cu aceste două intelecte, iar rezolvarea ei va fi opera lui Plotin. Pe de altă parte, singura indicație clară a istoriei problematizării locului inteligibilului față de intelectul divin o găsim în pasajul din *Viața lui Plotin* la care am trimis deja. Dar, în afara unei soluții expuse sumar, textul respectiv este sărac din punct de vedere speculativ, în vreme ce multiplele indicații plotiniene legate de această chestiune nu își trădează decât arareori contextul istoric. Vom încerca, așadar, să reconstituim răspunsul istoric la această problemă pe baza primelor două tratate din *Enneada* a V-a și să avansăm astfel spre determinarea rolului jucat aici de dialogul *Parmenide*.

<sup>34</sup> Cf. Platon, *Republica*, 508e-509 b.

<sup>35</sup> Cf. Numenius, fr. 29, Leemans.

### 3. Ipostazele plotiniene

Definindu-se ca platonist, Plotin urmărea fără îndoială o restaurare a gândirii originare a lui Platon în raport cu curentele rivale ale filosofiei grecești târzii, aristotelismul sau stoicismul, ori cu teologia creștină, și în mod particular gnosticismul. Iar platonismul însemna, într-un sens foarte general, deducția sensibilului din inteligibil. Această deducție trebuia să fie, însă, radicală, adică monistă, în vreme ce la Platon inteligibilul, cel puțin într-o fază istorică a gândirii sale, așa cum rezultă ea din dialoguri, este multiplu. Se putea spune astfel că inteligibilul nu poate fi el însuși principiu veritabil, iar a afla principiul sensibilului înseamnă a merge mai departe, căutând principiul inteligibilului însuși.

Acest principiu va fi, prin urmare, dincolo de inteligibil, deși, în calitate de principiu al inteligibilului el va fi totodată principiu a tot ce există. Altfel spus, trebuie admis un principiu suprem, fără ca acesta să fie, însă, singurul principiu, adică fără ca rolul principal al inteligibilului în raport cu sensibilul să fie în vreun fel diminuat.

Dar principiul a tot ce există nu poate fi un existent. Altfel spus, în calitate de principiu, el «este toate lucrurile și nu este nici unul dintre ele; căci este principiul tuturor lucrurilor fără a fi toate lucrurile. [...] Pentru că nimic nu este în el, toate provin din el; pentru ca ceea ce este (*to on*) să existe, [el nu poate fi] ceva ce este, ci producător a ceea ce este; iar apariția a ceea ce este reprezintă efectul său prim».<sup>36</sup> Tot așa, mai trebuie spus că, acest principiu «este puterea a toate (*dynamis panton*) [...]». El este indivizibil (*ameriston*) pentru că nu este nici unul dintre lucruri (*ekeino meden ton panton*); căci toate vin din el pentru că el însuși nu se găsește prins în nici o formă; căci el este numai unu, în vreme ce Intellectul este acela ce este tot ce se găsește în lucruri. De aceea [principiul suprem] nu este nimic din ceea ce se găsește în Intellect, deși de la el provin toate.»<sup>37</sup>

Rezultă astfel că primul atribut al principiului suprem este absoluta transcendență în raport cu lucrurile al căror principiu este. Principiu a toate, el nu este nimic din toate acestea; de unde calitățile sale intrinseci: el este unu pur, absolut simplu, lipsit de orice multiplicitate.

Pe de altă parte, Unul astfel determinat nu este singurul principiu al lucrurilor. În primul rând pentru că, deși este principiul a toate, din el nu pot să decurgă în mod direct toate. La rigoare, dacă după Unu urmează ceva (o necesitate asupra căreia Plotin insistă, dar nu întotdeauna suficient de convingător), lucrul respectiv nu poate fi decât tot un Unu. Căci ceea ce provine în mod imediat din Unu nu are un alt principiu decât Unul și deci nu poate fi diferit de acela.

Și totuși, ceea ce provine din Unu este, în mod evident altceva decât Unul, încât în mod paradoxal trebuie spus că al doilea Unu, cel care provine din primul, va fi și totodată nu va fi unu. La fel cum, fiind totuși cauza a toate, atunci când dă naștere unui al doilea Unu, primul Unu trebuie să genereze în același timp toate lucrurile, care vor fi cuprinse în acest Unu secund. Acest fapt explică de altfel în ce mod al doilea Unu, care este Intellectul divin, mai poate fi, la rândul lui, principiu: nu pentru că nu este nici unul din lucrurile pe care le generează, asemeni Binelui

<sup>36</sup> Plotin, *Enn.* V, 2, 1.

<sup>37</sup> Plotin, *Enn.* V, 1, 7.



suprem, ci tocmai întrucât le conține pe toate. Pe de altă parte, tocmai pentru că le cuprinde pe toate, Intellectul divin va fi diferit de fiecare lucru în parte, care nu se cuprinde decât pe sine însuși. Căci Intellectul este toate fără a fi vreunul dintre ele separat, și nici reunirea acestora. Fiind toate într-una, el nu seamănă nici cu toate, nici cu vreuna. El este, deci, o multiplicitate unificată, iar diferența radicală față de lucruri este, la rândul ei, o reafirmare, de data aceasta pe seama transcendenței, a naturii sale de principiu înrudit cu Unul.

Fiind principiu în ambele sensuri, adică într-o raport de generare a lucrurilor de care este totodată diferit, Intellectul (*nous*) este, însă, înainte de toate, ceva ce este (*on*), simplă ființă fiind suficientă pentru a-l deosebi radical de Unu. De aceea, cum este în primul rând Fiind, Intellectul va fi Fiindul veritabil și eminent, sau realitatea propriu-zisă (*to ontos on*), corespunzând naturii ontologice a Ideilor din platonismul clasic<sup>38</sup>.

Mai mult, din punct de vedere temporal, Intellectul va fi o simultaneitate absolută, *eternitatea* (*aion*) ca și coincidentă a tuturor lucrurilor din timp. Apoi, cum le cuprinde pe toate, nu are de ce și încotro să se schimbe sau să se miște; în ce s-ar putea transforma, dacă nu este nimic în afară lui? El va fi, prin urmare, în *repaos* (*stasis*) și în *identitate* (*tautotes*) cu sine.

Dar identitatea sa nu este una simplă: este identitate a tuturor, căci în Intellect toate sunt identice. Identitate a diferiților, Intellectul va cuprinde în sine și *diferența* (*heterotes*). Iar diferența e vizibilă doar prin mișcare. Rezultă, așadar, că există o *mișcare* (*kinesis*) internă, nu externă, a stabilității perfecte care este Intellectul.

În fine, această multiplicitate de termeni este exprimabilă numeric și însumabilă. Avem, deci, prezent aici și *numărul* (*arithmos*) și *cantitatea* (*poson*), care determină ansamblul atributelor de mai sus, așa cum *calitatea* (*poion*) exprimă caracterul propriu fiecăruia<sup>39</sup>.

Deși le cuprinde pe toate, nici Intellectul nu produce în mod direct lucrurile al căror principiu este. Căci există o altă realitate intermediară, care are rolul de a media între totalitatea unificată a lucrurilor și totalitatea lucrurilor multiple. Altfel spus, există o unitate a lucrurilor ipostaziată ca Intellect și o unitate a lucrurilor ca atare, care le reunește pe toate, dar nu într-una, ci ca mulțime. Va exista, prin urmare, și un principiu al acestei reuniri a lucrurilor, care, deși diferit de ele, le cuprinde ca atare, în pluralitatea lor, un principiu al «angrenării» lucrurilor, iar acesta este Sufletul universal.

El este principiul tuturor în măsură în care se găsește în toate. Iar cum lucrurile sunt corpuri, sufletul va fi în toate corpurile și de aceea nu va fi exclusiv în nici unul din ele, adică nu va fi corp. Transcendent și immanent corpului, Sufletul reafirmă natura de principiu existentă deja în primele două lpostaze: «Mai multe

<sup>38</sup> Cf. Plotin, *Enn.* V, 1, 4.

<sup>39</sup> Pentru toate aceste determinații ale Intellectului cf. *Enn.* V, 1, 4. Această deducție, poate cea mai temerară din istoria filosofiei de până atunci, încearcă să sintetizeze datele unor tradiții diferite. Platon e prezent prin cele cinci genuri supreme, ca și prin legătura, afirmată în *Sofistul* dintre ceea ce ființează desăvârșit (*pantelos on*), viața și intelect. Aristotel e amintit prin categorii, iar pitagorismul prin număr. Nu în ultimul rând simțim influența stoicismului, prin ideea amestecului (*krasis*) universal și a prezenței totului în tot, chiar dacă acum la nivel inteligibil și nu cosmic.

corpuri nu pot fi în același loc; unul este aici, altul dincolo și sunt separate unul de celălalt, fie că sunt sau nu în regiuni contrare. Sufletul nu este astfel; el nu se fragmentează pentru a anima prin fiecare din părțile sale fiecare parte a corpului; ci toate părțile [corpului] trăiesc prin întregul suflet, care este prezent pretutindeni, asemănător, prin unitatea și omniprezența sa, tatălui care i-a dat naștere. Cerul care e multiplu și are părți diferite este una prin puterea acestui suflet.»<sup>40</sup>

Vedem cum, deși animând corpurile și amestecat cu natura sensibilă, sufletul nu poate fi totuși confundat cu această. Căci dacă Sufletul prezent în multiplu ar fi la rândul său multiplu, adică s-ar fragmenta, ar fi nevoie de un alt principiu care să fie veritabilul suflet și care să asigure, prin nefragmentare, coeziunea celui dintâi. Unitatea care este sufletul e, deci, una pe care nici cel mai perfect corp nu o poate reproduce, fără a fi, totuși, doar o unitate pentru sine, ci și una de coeziune corporală, iar acest aspect îi dictează locul în posterioritatea Intellectului. Sufletul este, totodată, ultima unitate ce vizează totalitatea, altfel spus al treilea și ultimul Unu, în vreme ce unitățile care îi urmează sunt doar particulare.

#### 4. Exegeza

##### a) Republica

Am văzut că exegeza implicită pe care Numenius o făcuse la unele dintre dialogurile lui Platon căzuse deja în contrasens în momentul interpretării Ideii de Bine din *Republica* ca principiu intelectual suprem și distinct de un al doilea intelect, reprezentând Demiurgul din *Timaios*. Pe baza acestei noi doctrine se putea discuta apoi dacă modelul inteligibil care inspiră acțiunea intelectului demiurgic se găsește în intelectul însuși sau este reprezentat de primul intelect, anterior acestuia. Într-un anumit sens, Plotin va răspunde afirmativ la ambele întrebări, împingând mai departe decât Numenius interpretarea *Republicii* și apropiind-o decisiv de *Parmenide*.

E limpede că, dintr-un anume punct de vedere, simplitatea principiului suprem tranșează problema inteligibilului. Acesta nu se poate reprezenta (datorită multiplicității sale intrinseci și datorită distincției pe care o presupune în raport cu intelectul care îl produce sau cunoaște) o realitate absolut simplă. Dacă inteligibilul trebuie situat într-un intelect, acest intelect nu poate fi, însă, principiul suprem al întregii realități. Aristotelismul este astfel depășit în același timp cu ceea ce s-ar putea numi platonismul clasic, prin postularea unui principiu suprem lipsit de inteligență și care nu este în sine inteligibil, fără a înceta să reprezinte, însă, Binele absolut.

Inteligibilul se va găsi atunci în singurul intelect rămas, cel demiurgico-divin (pentru a întrebuinta terminologia lui Numenius). Dar el va fi totodată rezultatul contemplației imediate pe care Intellectul o are asupra Binelui supraintelegibil care îl precede. Iar în acest sens, Binele însuși reprezintă modelul la care Intellectul privește pentru a-și forma la rândul său totalitatea Ideilor care constituie modelul inteligibil al lumii. Intellectul divin are, deci, această calitate de a-și crea și în cele din urmă de a fi o imagine imediată a Binelui care îl precede<sup>41</sup>. Imagine inteligibilă a Binelui non inteligibil, Intellectul îi permite Unului să fie principiul inteligibilului fără a fi un intelect, sau măcar o realitate inteligibilă.

<sup>40</sup> Plotin, *Enn.* V, 1, 2.

<sup>41</sup> Cf. Plotin, *Enn.* V, 1, 7.

Respingerea caracterului nonintelectual al Binelui ar putea reprezenta o apropiere de litera *Republicii*, căreia Numenius îi fortase sensul interpretând principiul suprem ca pe un intelect, dacă ea nu ar conduce la suprimarea concomitentă a naturii inteligibile a ceea ce Platon numea totuși *Ideea* de Bine. Dar inovația exegetică a lui Plotin nu se oprește aici. Pasajul din *Republica* 509b, care vorbește despre eminența Binelui în raport cu celelalte Idei este interpretat ca exprimând transcendența radicală a principiului suprem aflat dincolo de ființa. În acest fel, apropierea dintre *Parmenide* și *Republica* este realizată, în contrasens însă, așa cum vom vedea, cu ambele dialoguri.

### b) *Parmenide*

După cum se știe, prima dintre ipotezele dialogului *Parmenide*<sup>42</sup> se referă la Unul ca unu, ce exclude din sine orice pluralitate și care se dovedește incapabil să participe la timp și, în felul acesta, lipsit și de ființa. Cu totul inexistent, el nu poate fi nici cunoscut, nici exprimat, mai mult, despre el nu se mai poate spune nici măcar că este unu. Cum o asemenea concluzie pare expresia unui impas absolut, a două ipoteză<sup>43</sup> reia Unul, dar ca existent, ceea ce presupune apoi o infinită multiplicitate, ca și participarea la o serie de atribute contrare (printre care mișcarea și repaosul, egalitatea și inegalitatea), precum și la timp. Condiția unității multiple din a două ipoteză rămâne să fie, apoi, expusă în cea de-a treia<sup>44</sup>: trecerea de la un contrariu la celălalt se face în afara timpului, instantaneu. Prin urmare, condiția unului multiplu, expus în a două ipoteză, se dovedește a fi un Unu luat în sine, substrat al schimbării atributelor contrare, dar care nu se schimbă, atemporal, impredicabil și incognoscibil, aproape analog Unului din prima ipoteză. Totuși, ca substrat al multiplului, acest Unu, chiar dacă nu mai cuprinde în sine pluralitatea, precum în ipoteză a două, este totuși în relație cu ea, și e astfel diferit de Unul din cea dintâi ipoteză. Atributele celor trei de Unu pot fi puse, așadar, în corespondență cu cele trei lpostaze plotiniene: avem un Unu indicibil, întrucât e absolut simplu, lipsit de orice determinare sau figură, un Unu multiplu, care cuprinde, în principiu, toate atributele posibile și un Unu în relație cu multiplul, chiar dacă în sine golit de acesta<sup>45</sup>.

Din *Parmenide* lipsește, însă, un element esențial: referirea explicită la transcendența Unului, absență care îl obligă pe filosof să caute confirmarea doctrinei sale în alte scrieri platoniste, pe care să le asimileze dialecticii parmenidiene. În felul acesta are loc apropierea dintre *Ideea* Binelui din *Republica* 509 b și obiectul primei ipoteze din *Parmenide*, Unul care este numai unu. Asimilarea celor două texte face posibil apoi un discurs despre primul Unu ca despre un principiu care este atât «dincolo de Intelect» (*epekeina nou*), cât și «dincolo de ființa» (*epekeina ousiais*)<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Cf. Platon, *Parmenide*, 137c-142a.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 142b-155e.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 155e-157b.

<sup>45</sup> Cf. Plotin, *Enn.* V, 1, 8.

<sup>46</sup> Cf. *Enn.* V 1, 8, 7-8.

Desigur, apropierea dintre *Parmenide* și *Republica* este forțată. Dar, la majoritatea comentatorilor moderni ce se referă la exegeza plotiniană, distorsiunea pe care platonismul original o suferă aici este vizibilă doar parțial. După ei, abuzul stă exclusiv în modul de interpretare a lui *Parmenide*, legat arbitrar de ontologia *Republicii*, în vreme ce lectură pasajului din *Republica* 509 b e socotită exagerată doar în măsură în care doctrina transcendenței absolute a Binelui expusă aici nu face decât o figură marginală în scrierile lui Platon.

E cu atât mai important, așadar, să semnalăm existența unui articol relativ recent al lui Luc Brisson, care reia chestiunea dintr-o perspectivă inedită<sup>47</sup> și care demonstrează în ce măsură o doctrină a caracterului supraființial al Binelui nu era doar slab atestată la Platon, ci întrutotul absentă. După Brisson, pentru a-și susține referința, Plotin redă incomplet pasajul din *Republica*, într-un mod care, însă, ajunge să se impună nu doar în neoplatonism, ci în toată tradiția istorică a platonismului, inclusiv la comentatorii moderni sau contemporani, unii de altfel deloc sensibili la metafizică. Or, dacă în lectură lui Plotin Binele din *Republica* 509 b este văzut ca depășind în mod absolut ființa, o analiză atentă a fragmentului din Platon arată ca transcendența în cauză nu e una absolută, ci calificată: Binele depășește ființa celorlalte Idei în *demnitate și putere* și nicidecum ființa ca atare.

În acest fel, pentru a-și susține presuposițiile metafizice, Plotin propune o exegeză sintetică și originală a dialogurilor lui Platon. Interesul său teologic pentru primele trei ipoteze din *Parmenide* (care va fi extins în neoplatonismul ulterior la totalitatea dialogului) se asociază unei lecturi inedite a *Republicii*. Și într-un caz ca și în celălalt există deja o tradiție de comentariu filosofic a celor două dialoguri, pe care am încercat să o evidențiem. Dar, așa cum rezultă din analiza noastră, Plotin o depășește în mod decisiv, ceea ce îi permite de altfel să lege cele două texte platonice. Pe de o parte, el nu se multumește cu simplă reluare a teoriilor lui Numenius despre Bine, a cărui transcendență o radicalizează, după cum, pe de altă parte, adaugă aritmologiei principiilor din exegeza pitagoreică a lui *Parmenide* suflul cosmic al doctrinei din *Timaios*. Se vede, așadar, cum, departe de a fi un simplu comentator<sup>48</sup>, așa cum se crede uneori, sau doar un mistic inspirat, filosoful a reușit, e drept că la confluența mai multor tradiții, să descopere în textele predecesorilor noutatea propriei sale gândiri.

<sup>47</sup> Cf. Luc Brisson, *Lectures de Platon. Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon*, Annexe 3; *République* VI 509a 9-c 10, Paris, 2000, p. 83-89.

<sup>48</sup> E opinia unui Jean-Michel Charrue în *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1978. Cf. p. 43-115 care se referă la exegeza la *Parmenide*.

## IMMANUEL KANT ȘI FRIEDRICH SCHLEIERMACHER DESPRE HERMENEUTICA TEOLOGICĂ

CORNELIU C. SIMUȚ

**ABSTRACT.** *Immanuel Kant and Friedrich Schleiermacher am the Theological Hermeneutic.* This article investigates the relationship between Kant and Schleiermacher in the field of biblical interpretation. Heavily influenced by Hume's stress upon the necessity of empirical information and Leibnitz's preoccupation for the importance of reason, Kant proposed a practical epistemology which became the very foundation for his entire philosophy. Kant's reflection upon the various categories of human mind pushed him towards the conclusion that only some specific items belonging to reality may be treated as objects of knowledge. The intention beneath this way of thinking lies within Kant's desire to solve the intricacies of metaphysics thus saving both the absolutism of science and the fundamental veracity of religion. In this respect, Kant uses a sort of hermeneutics which takes after the classical allegoric interpretation. Consequently, the key to biblical interpretation is whether the reader understands a certain text authentically or doctrinally. Should the reader be prone towards an authentic understanding of the text, it means that the interpretation is literal or pursued philologically. On the other hand, should the reader accept the doctrinal understanding of the same text, the interpretation will be delivered philosophically. In the latter case, the reader is free to insert within the text a certain interpretation which he obtains by means of exegesis as a result of a practical and moral perspective impressed upon the text itself. Actually, Kant argues that the pursue of true religion implies the acceptance of doctrinal interpretation, which does not need to know empirically the meaning the author intended for the text but the doctrine which is "read" into the text by human reason. Though obviously influenced by Kant in matters which concern the rational interpretation of the sacred text, Schleiermacher cannot give away his Lutheran Pietist upbringing and conviction. Thus, he focuses upon the author of the text and urges the reader firstly to understand the author and his perspective on the things he describes. Once the reader is aware of the author's intention, he is allegedly capable to understand the text even better than the author himself. Schleiermacher actually suggests that the reader is able to identify new meanings which the author had never had in mind. Thus, based on Kant, Schleiermacher proposes a grammatical and psychological interpretation which is set to disclose both the original intention of the author and new dimensions of meaning which lie within the reader's capacity to understand the text by means of reason.

Raționalismul a adus o nouă metodologie în gândirea umană, profund marcată de Evul Mediu nu de mult apus. Acum, când metodele sale au ajuns să fie analizate și, mai ales, contestate, lumea postmodernă consideră că nu a făcut altceva decât să reducă rațiunea umană la un simplu proces de raționare. În acest caz, rezultatul ar fi fost îngustarea viziunii umane în general și sărăcirea culturii în particular. În realitate, însă,

s-a mers până acolo încât dacă o credință sau o anumită practică nu putea fi demonstrată rațional, în conformitate cu anumite reguli restrictive ale rațiunii, era respinsă fără a lua în considerare învățăturile ei.<sup>1</sup> Ținând cont de acest fapt, în studiul nostru vom analiza comparativ metoda hermeneutică a doi mari raționaliști: filosoful Immanuel Kant și teologul Friedrich Schleiermacher.<sup>2</sup> De asemenea, vom studia modul în care filozofia lui Kant a ajuns să influențeze teologia lui Schleiermacher.

## I. IMMANUEL KANT ȘI INTERPRETAREA SCRIPTURII

### 1. Bazele ideologice ale filozofiei lui Kant

Filosofia lui Immanuel Kant (1724-1804) a ajuns la maturitate după ce a trecut prin două faze importante, puternic influențate de filosofia lui Leibnitz<sup>3</sup> și a lui Hume<sup>4</sup>. În tinerețe, Kant a adoptat abordarea raționalist-deductivă a lui Leibnitz, care presupunea că lucrurile au legătură între ele.

<sup>1</sup> C. Gunton, *The Actuality of Atonement. A Study of Metaphor, Rationality and Christian Tradition*, T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 1. Din punct de vedere strict teologic, hermeneutica medievală se deosebește de cea raționalistă tocmai pentru că, deși era întemeiată pe rațiune, accepta ca autoritate finală teologia Sfintei Scripturi, în timp ce hermeneutica raționalistă își limitează autoritatea doar la capacitatea de analiză a rațiunii.

<sup>2</sup> Trebuie să recunoaștem că includerea lui Schleiermacher printre raționaliști nu este unanim acceptată. De pildă, unii consideră că Schleiermacher este mai degrabă un teolog romantic, nu unul raționalist. Vezi Alister E. McGrath, *Christian Theology. An Introduction*.

<sup>3</sup> Gottfried-Wilhelm Leibnitz (1646-1716), jurist, diplomat, istoric, matematician și filosof german. A fost unul dintre spiritele enciclopedice al vremii sale. Trăsătura caracteristică a gândirii sale este tendința spre concilierea opozițiilor, spre armonie. Conciliind noțiunea carteziană de substanță, a cărei proprietate fundamentală este independența, cu noțiunea democritiană de atom, corpuscul simplu, indivizibil și etern, Leibnitz creează noțiunea de monadă, cu ajutorul căreia explică existența întregului univers. Dumnezeu, monada supremă, a creat toate monadele astfel încât fiecare dintre ele, dezvoltându-se potrivit legii ei proprii, să concorde cu celelalte monade. Astfel, nu mai e nevoie de intervenția constantă a divinității în fiecare caz în parte. Conform acestui principiu, sufletul și trupul stau în concordanță între ele. Dar nu numai ele, ci toate monadele din univers constituie o unitate în multiplicitate, se află într-o deplină armonie, pe care Dumnezeu a stabilit-o dintru început, odată cu crearea lor. E ceea ce Leibnitz a numit *armonie prestabilită*. Fiind creația lui Dumnezeu, lumea este cea mai bună dintre câte erau posibile, cea mai bună în ansamblu, ca sistem, nu și în amănunte. Dacă există rău metafizic și moral în lume, se datorează faptului că lucrurile și ființele din ea sunt finite. Răul îndeplinește în lume același rol pe care îl joacă într-o compoziție muzicală disonanțele și într-o pictură umbrele: să-i pună în valoare frumusețea. Lumea existentă, care este cea mai bună din câte erau posibile, a fost concepută de Dumnezeu prin înțelepciunea lui, aleasă prin bunătatea lui și realizată de puterea lui (în filosofie, acesta se numește optimismul concepției leibnitziene). Vezi I. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, 1995, p. 284.

<sup>4</sup> David Hume (1711-1776), om de stat, istoric și filosof englez. Trăsătura definitorie a filosofiei sale este problema cauzalității. Orice efect este cu totul diferit de cauza care îl determină, deci nu putem spune niciodată *a priori* ce efecte vor urma unui eveniment. Noțiunea de cauză și cea de efect nu pot fi deduse matematic. Ceea ce ne îndreptățește să afirmăm că există o legătură cauzală între două evenimente este experiența. Aceasta este dascălul care ne învață cum să procedăm în lumea faptelor. Hume adaugă experienței obișnuința: am văzut de mai multe ori că un obiect a fost însoțit de un altul și de aceea de câte ori vedem pu unul ne așteptăm să-l vedem și pe celălalt. Această rezolvare a principiului cauzalității de către Hume, l-a determinat pe Kant să o numească scepticism. După Kant, principiul cauzalității este un principiu *a priori* al intelectului (vezi I. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 283).

În opoziție cu acest raționalism, Hume a apărut un empirism care doar constata (nu presupunea) că lucrurile au legături între ele și că, uneori, au loc în același timp. După cum mărturisea Kant, Hume l-a trezit din "somnul dogmatic". Prin urmare, Kant a respins raționalismul deductiv. Era convins că nu există nici o garanție că fenomenele au legătură între ele în modul în care Leibnitz a presupus.

Kant a încercat să propună o epistemologie care să fie potrivită cu știința, dar care să ofere loc și religiei. În concepția lui Kant, știința constă în îmbinarea dintre datele empirice (preocuparea lui Hume) și rațiune (preocuparea lui Leibnitz). Pentru Kant, epistemologia a devenit fundamentul filosofiei. Cu ajutorul reflecției sale asupra categoriilor minții umane, Kant a ajuns să specifice ce anume poate sau nu poate fi obiect al cunoașterii.<sup>5</sup> Această sentință determina ce anume putea sau nu putea fi parte a lumii, ce putea sau nu putea fi judecat rațional. În final, era acceptat doar lucrul care putea fi judecat rațional. Acest fel de gândire a influențat mult gândirea lui Kant despre Dumnezeu și despre credință, după cum vom vedea în secțiunea următoare.

## 2. Teologia lui Kant

Kant a fost preocupat de tensiunea creată de Iluminismul între știință și religie (vechea problemă filosofică dintre rațiune și credință, acum în "haine" noi). Soluția lui Kant a fost despărțirea lor. O astfel de despărțire presupunea difinirea rolurilor fiecăreia dintre ele. Religia, de exemplu, trebuie să-și recunoască limitele: fundamentul credinței nu poate fi dovedit de rațiunea teoretică. Dar și știința are limite: cei care observă lucrurile nu vor vedea aceste lucruri cum există ele *in se*, în ele însele. În *Critica rațiunii pure*, Kant a încercat să rezolve toate problemele metafizicii și să salveze absolutismul științei și adevărul esențial al religiei. El a limitat știința la lumea perceptibilului, cu care se poate lucra doar cu ajutorul antinomiilor, deci "a salvat" știința, neinterferând-o cu probleme de metafizică. Cele mai elocvente și mai incisive porțiuni ale cărții au argumentat că obiectele credinței (un suflet liber și nemuritor, un Creator bun și perfect etc.) nu pot fi niciodată dovedite de rațiune, deci a "salvat" și religia, neamestecând-o cu știința.<sup>6</sup>

În concepția lui Kant, ideea de Dumnezeu este o idee perfectă, fără defect, pentru că ne oferă posibilitatea să ne gândim la totalitatea lucrurilor. În timp ce pentru rațiunea speculativă ființa supremă rămâne doar un ideal, aceasta este totuși un ideal fără defect, un concept care

<sup>5</sup> V. Poythress, *Science and Hermeneutics*, p. 27-30.

<sup>6</sup> Nu e de mirare că preoții germani au protestat energic împotriva unei astfel de "salvări" și s-au răzbunat numindu-și câinii Immanuel Kant (vezi Silva, Moisés, *Has The Church Misread The Bible?*, p. 115, care citează pe W. Durant, *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, p. 274-275).

completează și încoronează întreaga cunoaștere umană.<sup>7</sup> Deci, Kant acceptă că Dumnezeu poate fi obiect al cunoașterii. Întrebarea de la care pornește Kant este dacă Dumnezeu (conceptul de Dumnezeu) aparține fizicii (și, prin urmare, metafizicii) sau moralei. Concluzia lui Kant este că doar principiul moral îl poate admite pe Dumnezeu ca fiind perfecțiunea supremă. Prin urmare, legea morală este cea care determină (prin conceptul de Bine suveran) conceptul de ființă originară ca ființă supremă, ceea ce procedeul fizic (și, implicit, metafizic) nu putea face.<sup>8</sup> Dar să vedem ce se întâmplă dacă Dumnezeu este cunoscut prin legea morală.

Referitor la această problemă, în continuare vom discuta despre *autonomie*, doctrina conform căreia fiecare persoană, în mod individual și complet, este responsabilă pentru acțiunile sale morale și trebuie să fie liberă de orice autoritate "externă", cum ar fi tradiția sau biserica. Trebuie să amintim că tradiția augustiniană și reformată (spre deosebire de pelagianism) învață despre o cădere radicală a omului și, în consecință, despre necesitatea unei mântuirii istorice. Raționalismul modern, în opoziție cu această învățătură, este foarte optimist, încrezător în capacitățile umane. Răspunsul raționalismului ia două forme: una intelectuală și una practică. Din punct de vedere intelectual, raționalismul pretinde că mintea umană, care nici pe departe nu e afectată de căderea omului în păcat, are capacitatea înăscută de a descoperi fără nici un fel de asistență din partea unei autorități din afară un cod comportamental adecvat nevoilor vieții în lume. Din punct de vedere practic, raționalismul pretinde că voința rațională este capacitatea nu numai de a descoperi, ci și de a pune în practică pretențiile moralei. Kant este figura crucială în dezvoltarea doctrinei moderne pentru că a fost un raționalist conștient de slăbiciunile raționalismului.

În contextul *autonomiei* (pe care am definit-o mai sus), Kant consideră că faptele umane vorbesc pentru ele însele: este naiv să fim optimiști în privința capacităților omului, după cum pretinde raționalismul. Referitor la problema existenței răului, Kant credea că răul moral consta în coruperea a ceea ce este în mod esențial bun. Rațiunea sa coincide cu credința creștină, pentru că el crede în mântuirea a ceea ce a devenit rău. Kant, însă, se deosebește radical de credința creștină atunci când vorbește despre ce anume este mântuirea și cum anume are ea loc. Concepția lui Kant este complet opusă celei creștine. Kant nu credea că mântuirea este realizată de Dumnezeu prin credința în moartea justificatoare a lui Hristos, ci de Dumnezeu care lucrează prin rațiunea morală umană. Cum poate fi obținută mântuirea? Răspunsul lui Kant este: "prin faptele fiecăruia". El crede că dacă ar trebui să fim mai buni, înseamnă că trebuie să putem să fim mai buni. Părerea lui Kant diferă de cea creștină, care spune că noi nu suntem în stare să fim mai buni, chiar dacă știm că ar trebui. Deci, Kant credea că mântuirea are loc cu ajutorul

<sup>7</sup> C. Gunton, *The One, The Three and The Many*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993 p. 23

<sup>8</sup> I. Kant, *Critica rațiunii practice*, București, 1995, p. 165, 166.



unei acțiuni divine, dar pentru el Dumnezeu era în rațiunea și acțiunea morală umană, nu era un creator personal și un Mântuitor. Dacă suntem salvați de răul moral radical prin capacitatea noastră înăscută, atunci nu mai avem nevoie să fim salvați de jertfa lui Hristos pe cruce, pentru căne salvăm noi înșine, cu ajutorul unui Dumnezeu din interiorul nostru.<sup>9</sup>

Ce se întâmplă dacă Dumnezeu aparține metafizicii? În lumea fizică folosim logica, rațiunea. Prin urmare, în metafizică folosim supra-logica, supra-rațiunea sau ceea ce credem că putem numi credință. În opinia noastră, credința nu este lipsită de rațiune, dimpotrivă, este rațiune. O rațiune aparte, într-adevăr (nu în sens raționalist), dar rațiune. A spune despre credință că este supra-rațională nu înseamnă că este dincolo de rațiune. Dimpotrivă, credința este, în ultimă instanță, un "fel" de rațiune. Pentru Kant, există *credință* și *credință doctrinală*. Putem vorbi de *credință* atunci când considerarea despre un lucru este subiectiv suficientă și în același timp este obiectiv insuficientă.<sup>10</sup> Când însă, chiar dacă nu se poate întreprinde nimic referitor la un obiect, și deci considerarea lui ca adevărat este pur teoretică, totuși, în multe cazuri, pentru a stabili certitudinea lucrului, dacă ar exista un mijloc în acest scop, putem cuprinde în gând și ne putem imagina o întreprindere pentru care credem că avem suficiente temeiuri, există în judecățile noastre pur teoretice o *analogie* cu cele *practice*, unde cuvântul de credință se potrivește considerării a ceva adevărat, fapt pe care îl putem numi *credință doctrinală*.<sup>11</sup>

Această dihotomie dintre *credința* și *credința doctrinală* este foarte importantă, deoarece definește sferele fiecăreia în parte. Kant însuși menționează că doctrina despre existența lui Dumnezeu aparține *credinței doctrinale*. Totuși, apare întrebarea dacă nu cumva credința doctrinală nu este un alt fel de credință în raport cu credința (s-o numim, de pildă, credință obișnuită). Mai degrabă, este o excepție a credinței obișnuite. Dumnezeu nu putea fi înțeles cu ajutorul credinței obișnuite, cel puțin așa cum o definește Kant, pentru că ea este obiectiv insuficientă și subiectiv suficientă. Aceasta înseamnă că pentru mine Dumnezeu există, dar pentru ceilalți nu (cel puțin, nu le pot demonstra că există). Credința doctrinală este ca o axiomă, adică Dumnezeu există, lucru clar atât pentru mine, cât și pentru ceilalți; Dumnezeu există atât subiectiv, cât și obiectiv. Definirea credinței doctrinale este o dovadă a slăbiciunii raționalismului, de care Kant era conștient. Rațiunea (așa cum este ea definită de raționalism) nu

<sup>9</sup> C. Gunton, *The Actuality of Atonement*, 1-16.

<sup>10</sup> În condițiile în care *păreră*, *credința* și *știința* sunt considerări în raport cu convingerea (care este considerarea a ceva ca fiind adevărat, dacă este valabilă pentru oricine, în măsura în care posedă rațiune și principiul ei este obiectiv suficient). *Păreră* este considerarea a ceva ca adevărat, având conștiința că această considerare este insuficientă atât subiectiv, cât și obiectiv. *Credința* am definit-o în text. *Știința* este considerarea suficientă atât subiectiv, cât și obiectiv. Suficiența subiectivă se numește *convingere* (pentru mine însumi), iar suficiența obiectivă se numește *certitudine* (pentru oricine). Vezi I. Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 583.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 585.

poate dovedi existența lui Dumnezeu. Singura posibilitate ca rațiunea să opereze cu conceptul de Dumnezeu este printr-o axiomă, pe care Kant o numește *credință doctrinală*, care, după cum spuneam, presupune existența lui Dumnezeu atât subiectiv, cât și obiectiv.

### 3. *Hermeneutica lui Kant*

Dacă Scripturile posedă o autoritate obiectivă, atunci această obiectivitate poate fi dobândită de om? De-a lungul secolelor s-a presupus că percepția pe care noi o avem asupra lucrurilor corespunde realității obiective (dacă eu văd iarbă verde, atunci trebuie să fie verde și trebuie să fie iarbă!). Dacă acest lucru este adevărat pentru omul de știință (care interpretează fenomenele fizice), atunci trebuie să fie adevărat și pentru cel care interpretează literatura, deși s-a recunoscut că, în acest caz, există mai multe posibilități de a greși. În primele secole, interpreții Bibliei au fost conștienți de rolul pe care îl joacă subiectivismul, dar ei, pur și simplu, erau convinși că îl pot depăși fără probleme.

Kant a meditat asupra acestor lucruri și a sugerat că ar trebui să abordăm Biblia într-un mod care seamănă destul de mult cu interpretarea alegorică.<sup>12</sup> Astfel, Kant consideră că arta interpretării biblice constă în problema pe care și-o pune interpretul, și anume să clarifice dacă ceea ce citește trebuie înțeles ca fiind *autentic* sau *doctrinal*. În primul caz, interpretarea trebuie să fie literală (făcută din punct de vedere filologic). În al doilea caz, cititorul are libertatea să "scrie" în text (din punct de vedere filosofic) acel înțeles pe care îl obține prin exegeză, din punct de vedere moral, practic. Prin urmare, numai interpretarea doctrinală, care nu are nevoie să cunoască (empiric) ce fel de înțeles a dat autorul cuvintelor sale, ci, mai degrabă ce fel de doctrină poate rațiunea să citească în textul Bibliei, numai o astfel de interpretare dogmatică este "singura metodă biblică și evanghelică de învățare a religiei adevărate, lăuntrice și universale".<sup>13</sup> Interpretarea doctrinală presupune și un studiu asupra autorului, pentru că autorul a vrut să spună ceva prin acel text. Cu toate acestea, interpretarea doctrinală merge mult mai departe. Căutând să găsească ce doctrină poate vedea rațiunea în text (inclusiv pe baza cunoașterii autorului), interpretarea doctrinală poate merge până acolo încât să nu evidențieze intenția autorului sau, poate, chiar să o scape din vedere (la Schleiermacher, o "mai bună" înțelegere a textului, după cum vom vedea în secțiunea următoare).

---

<sup>12</sup> M. Silva, *Has The Church Misread The Bible?*, p. 113.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 115 (Traducerea lui M. Robinson la introducerea sa la ediția retipărită a cărții lui Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, New York, Macmillan, 1968, xvii).

## II. FRIEDRICH SCHLEIERMACHER ȘI INTERPRETAREA SCRIPTURII

### 1. Teologia lui Schleiermacher

Încercarea lui Kant de a traduce creștinismul în termenii modernismului a fost urmată de cea a lui Friedrich Schleiermacher (1768-1834). El a fost gata să răspundă provocărilor lansate teologiei de gândirea lui Kant. De fapt, a fost preocupat de abordarea sistematică a hermeneuticii biblice pe baza concepției post-kantiene despre lume.<sup>14</sup> Referitor doar la teologie, spre deosebire de Kant, Schleiermacher a arătat că religia creștină este o religie a mântuirii care nu poate fi redusă la rațiune, morală sau la o combinație între cele două. Mântuirea derivă din persoana istorică a lui Isus din Nazaret și, nefiind nici pe departe o realizare a unor indivizi autonomi, capătă formă într-o comunitate istorică. Mai mult, Schleiermacher s-a deosebit de Kant pentru că a vrut să evite orice lucru care putea sugera o mântuire proprie, deoarece era convins că pelagianismul este o erezie (vezi discuția despre *autonomie*).

Schleiermacher poate fi judecat pentru a fi produs un raționalism care servea, într-o anumită măsură, transferării într-un alt plan a raționalismului iluminist propus de Kant.<sup>15</sup> Acest plan este cel teologic. Pietist german și pastor lutheran, Schleiermacher nu a permis sistemului său filosofic să triumfe asupra credinței sale religioase. El a îmbinat *idealismul* (realitatea este determinată de procesele raționale) cu *romantismul*, ceea ce l-a determinat să spună că, de fapt, credința religioasă este înrădăcinată în sentimentul absolutei dependențe de Dumnezeu. Pentru Schleiermacher, acest sentiment este o funcție a intelectului și sistemul său hermeneutic reflectă acest lucru.<sup>16</sup>

### 2. Hermeneutica lui Schleiermacher

Wilhelm Dilthey (1833-1911) a făcut o afirmație care este un excelent punct de pornire în studiul hermeneuticii lui Schleiermacher: "O hermeneutică eficientă se putea naște doar într-o minte care era în stare să îmbine interpretarea filologică și veritabila capacitate psihologică. Un om cu o astfel de minte a fost Schleiermacher".<sup>17</sup> El începe o nouă era în hermeneutică, făcând trecerea de la o hermeneutică a cercetării la o hermeneutică a înțelegerii, centrată pe autor. Scopul interpretării lui este reconstruirea mesajului original al autorului. Interpretării, prin studiu istoric și critic, se alinază acestui înțeles original, al autorului. Schleiermacher a aplicat spiritul Iluminismului procesului interpretării, evitând o abordare dogmatică și tratând Biblia ca pe oricare alt document. Cu toate acestea și după cum aminteam mai înainte, filosofia lui nu a triumfat asupra sentimentului său de absolută dependență a omului de Dumnezeu. Cheia interpretării este înțelegerea dintre subiect și obiect, dintre cititor și text.

<sup>14</sup> M. Silva, *Has the Church Misread the Bible?*, p. 115.

<sup>15</sup> C. Gunton, *The Actuality of Atonement*, p. 16.

<sup>16</sup> G. Osborne, *The Hermeneutical Spiral*, p. 368.

<sup>17</sup> M. Silva, *Has The Church Misread The Bible?*, p. 115.

Sistemul lui Schleiermacher are două mare componente, aspecte: 1. *gramatical* și 2. *psihologic*, care corespund la două sfere ale cunoașterii: 1. *codul lingvistic extern* și 2. *conștiința internă*. Aspectul gramatical încercă să dezvolte dimensiunea lingvistică, demarcând înțelesul conceptelor individuale pe baza cuvintelor care le conțin și nu numai a lor. Schleiermacher a avut idei avansate pentru vremea sa: el vedea înțelesul textului ca un întreg, nu ca părți izolate. Aspectul psihologic presupune că cititorul trebuie să se alinieze minții autorului și să re-creeze întregul înțeles al textului ca parte a vieții autorului. Sarcina interpretului este, așadar, reconstruirea nu numai a textului, ci și a întregului proces de creare a textului de către autor.

Dar cum s-a ajuns la această perspectivă a autorului? La vremea când Kant scria *Critica rațiunii pure*, în hermeneutică se vehicula foarte mult noțiunea de "punct de vedere" (*Sehe-Punkt*), elaborată de Johann Martin Chladinius (1710-1759). El numea hermeneutica arta de a ajunge la o înțelegere completă a comunicării, fie ea orală sau scrisă. Chladinius pune accent pe rațiune și pe faptul că înțelegerea și interpretarea presupun a vedea lucrurile dintr-o anumită perspectivă, pe care el o numește *Sehe-Punkt* (punct de vedere). Odată cu Kant, noțiunea de punct de vedere începe să se transforme în ceea ce, mai târziu, vor elabora Husserl și Heidegger, conceptul de "orizont".<sup>18</sup> Pentru a înțelege o scriere, trebuie să înțelegem punctul de vedere al scriitorului, precum și limbajul și situația de viață care stau la baza textului. După cum spuneam mai înainte, Schleiermacher începe o nouă eră în hermeneutică, pentru că face trecerea de la o hermeneutică a cercetării la una a înțelegerii. De vreme ce trebuie să cunoaștem punctul de vedere al autorului, înseamnă că trebuie să cunoaștem autorul. Cunoscând autorul, înțelegem textul, pe care îl putem înțelege chiar mai bine decât autorul însuși, putem extrage sensuri noi, la care autorul poate nici nu s-a gândit.

Cum aprecia Schleiermacher rolul presupuzițiilor interpretului? El nu a folosit acest principiu pentru a justifica exegeza arbitrară. A recunoscut, însă, importanța "cercului (spiralei) hermeneutic" și a căutat să-l integreze în ansamblul hermeneuticii.

Interpretarea unei anumite afirmații este întotdeauna bazată pe ceva anterior, o cunoaștere preliminară a ființei umane, o cunoaștere preliminară a problemei la care se referă subiectul. Cunoașterea completă implică întotdeauna un cerc aparent, fiecare parte trebuie înțeleasă separat de întreg, dar căruia îi aparține și vice-versa. Orice cunoaștere științifică trebuie construită în acest fel.<sup>19</sup> Consecința firească este că un text nu poate fi niciodată înțeles imediat. Dimpotrivă, fiecare citire ne oferă posibilitatea unei mai bune înțelegeri a textului.

---

<sup>18</sup> A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1992, p. 194, 195.

<sup>19</sup> M. Silva, *Has The Church Misread The Bible?*, p. 115, după F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, 1977, p. 59, 113.

Acest proces circular (în spirală) nu se mișcă doar între hermeneutica gramaticală și psihologică, între general și particular, ci și între prezicere (presupunere) și comparație. Schleiermacher spune că interpretarea psihologică încearcă să înțeleagă ideile creative, inclusiv gândurile care stau la baza întregului sistem. O oarecare doză de presupunere se găsește în orice întrebare în legătură cu un anumit text.

Păreră noastră este că hermeneutica gramaticală și psihologică a lui Schleiermacher își au originea în hermeneutica lui Kant, și anume în interpretarea autentică și doctrinală. În concepția lui Schleiermacher, drumul spre interpretarea finală este parcurs pe două căi: textul și autorul. Textul presupune limbaj, care are două aspecte: primul este limba în general, iar al doilea este limbajul particular (*langue*, respectiv *parole*, după definiția lui Ferdinand de Saussure<sup>20</sup>), ambele conducând la interpretarea gramaticală. Autorul este privit ca o individualitate particulară, care e înțeleasă prin comparație cu tipul general uman căruia îi corespunde acesta. Așadar, este vorba de interpretarea psihologică. Finalul interpretării gramaticale și psihologice este o "mai bună" înțelegere a textului, mai bună chiar decât a autorului însuși.

Poate fi textul înțeles mai bine decât l-a înțeles autorul său? Considerăm că nu, pentru că o astfel de încercare ne abate de la adevăratul (sau presupusul adevărat) sens original, pe care l-a intenționat autorul. Nici acest sens original nu poate fi identificat cu exactitate (poate autorul uman nu și-a dus scopul până la capăt, dar cu siguranță autorul divin a făcut-o), deoarece nu avem suficiente posibilități de a cunoaște pe deplin autorul și contextul istoric în care acesta a trăit. Poate autorul uman nu și-a dus scopul până la capăt, dar cu siguranță autorul divin a făcut-o.

## CONCLUZII

Atât Kant, cât și Schleiermacher au avut propriul lor sistem filosofic și teologic, care s-a reflectat în interpretarea biblică. Raționalismul i-a influențat puternic pe amândoi, deși în teologie au avut păreri total diferite. Considerăm că greșeala lui Kant a constat în a nu se putea elibera de raționalism într-o măsură care să-i permită să facă mai puține erori teologice. Cu toate că era conștient de slăbiciunile raționalismului, Kant nu a putut rezolva problema mântuirii decât cu ajutorul lui, astfel încât a ajuns să afirme că mântuirea este o acțiune divină în interiorul nostru și că nu avem nevoie de o mântuire istorică. Interpretarea doctrinală a lui Kant poate duce la identificarea unui sens greșit, departe de a fi cel intenționat de autor.

Schleiermacher nu a permis filosofiei sale să ia locul convingerii religioase. În ciuda acestui lucru, raționalismul iluminist a lui Kant l-a influențat mai ales în interpretare. Aspectele gramatical și psihologic ale hermeneuticii lui Schleiermacher sunt "hainele noi" ale mai vechii interpretări doctrinale kantiene. Schleiermacher instalează autorul în centrul procesului hermeneutic. Neuitând contribuția semnificativă adusă teologiei și hermeneuticii de către Schleiermacher, remarcăm totuși că poate fi acuzat de reducăționism prin simplificarea procesului complex al înțelegerii și transformarea acestuia într-un studiu psihologic al autorului, care poate să ne îndepărteze atenția de la sensul intenționat de autor.

<sup>20</sup> A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, p. 228.

## TRUPUL ȘI EGO-UL PUR ÎN EXPERIENȚA ALTERITĂȚII DIN FENOMENOLOGIA HUSSERLIANĂ

IONUȚ MIHAI POPESCU

**RÉSUMÉ. LE CORPS DE CAHIR ET L'EGO PUR DANS L'EXPERIENCE DE L'ALTÉRITÉ.** La philosophie de Husserl s'organise autour de la conception de la vérité considéré comme évidence: être vraie n'est pas que l'être qui se donne avec évidence, par l'intuition, une «vision intellectuelle» qui se porte dans le milieu éidétique. L'étonnement qui a engendré la radicalité du démarche husserlien se produit devant l'existence des opacités. Face à cette situation il propose une philosophie qui finira par spiritualiser la matière, mais qui pose des problèmes quasi-insolvables, comment serait celle de la contingence de la liaison entre l'ego pur et son «avoir», le corps de chair. À cause de son attachement à un monde bien dirigé, Husserl introduit l'ego en tant qu'élément organisateur, mais aussi en tant qu'élément originaire. L'ego en tant que principe originaire ultime mène à un résultat contraire par rapport à l'intention initiale, parce que la visibilité du monde devient moins claire.

Atitudinea filosofică este generată, conform lui Platon, de o uimire; grecii, de exemplu, erau uimiți în fața lumii ca manifestarea a dialecticii unității și multiplicității. Pentru a descoperi mirarea care a generat radicalitatea demersului husserlian vom pleca de la concepția sa despre adevăr, considerat ca evidentă. Existența adevărată este numai existența care se oferă cu puterea evidenței, prin intuiție, aceasta fiind un fel de "vedere intelectuală" care acționează în mediul eidetic. Filosofia nu își poate realiza funcția cognitivă decât după îndepărtarea prejudecății celei mai răspândite legate de cunoaștere: pozitivismul care creditează existența obiectelor lumii, iar pentru a o îndepărta trebuie să efectuăm reducția fenomenologică, ajungând astfel la conștiință ca existența adevărată, care se autoconstituie și care dă sensul existențelor transcendente. Aceste procese sunt reglate de legile rațiunii, deoarece numai aceasta poate să asigure exigența universalității cerută de cunoașterea absolută, singura care poate să asigure transparența totală. Mirarea lui Husserl apare în fața existenței opacităților, a umbrelor și el încearcă să răspundă acestei mirări elaborând o filosofie care va spiritualiza materia, dar care va întâlni probleme aproape insolvabile, cum ar fi cea a contingentei legăturii dintre ego-ul pur și trupul său. Acesta este pe de o parte un corp ca oricare al lumii exterioare, pe de altă parte, el nu poate fi separat de fluxul trăirilor. Fenomenologia urmărește în mod programatic descrierea, nu explicația, însă Husserl, din cauza atașamentului său pentru legitatea rațiunii, față de lume bine dirijată, se va îndepărta de cerința descrierii, introducând ego-ul ca element originar-explicativ și, prin aceasta, ca element organizator. Astfel înțeles, însă, ego-ul duce la un rezultat contrar intenției inițiale, vizibilitatea lumii originare devenind mai

puțin clară. În continuare vom prezenta reducția fenomenologică, creșterea importanței ego-ului în operele husserliene, problemele determinate de autoconstituirea ego-ului și de experiența alterității pe care o are eul pur și soluțiile pe care le sugerează fenomenologia franceză contemporană, în special lucrările lui Merleau-Ponty.

### **Reducția fenomenologică**

În *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*,<sup>1</sup> Husserl afirmă că, într-un anumit sens, filosofia modernă începe cu reducția fenomenologică. Este un alt mod de a spune că filosofia modernă a început printr-o centrare pe subiect. El se refera la Descartes și la îndoiala metodică, care este înrudită cu reducția fenomenologică, în ciuda tuturor diferențelor, prin simplul fapt că au același scop: să găsească o știință independentă de orice prejudecată, întemeiată pe evidențe apodictice. Așa cum este cunoscut, Descartes supune îndoielii toate cunoștințele care ne pot veni prin simțuri sau chiar prin intelect, singura care rezistă fiind aceea că eu execut acest demers dubitativ și de aici pot conchide că exist. Am, așadar, o certitudine de nezdruccinat, eu însumi, ca ceva (cineva) care gândește, un punct fix, plecând de la care Descartes reconstruiește lumea, cu ajutorul principiilor înăscute, însă în acest proces filosoful francez păstrează, pe de o parte, teza distincției nete între *res cogitans* și *res extensa* și, pe de altă parte, le menține pe amândouă la același nivel de existență. Astfel, îndoiala carteziană care a fost (sau ar fi trebuit să fie) aplicată întregii lumi, a păstrat o certitudine care aparține chiar lumii puse în discuție.

Îndoiala metodică și subiectul cartezian au fost criticate de Husserl tocmai din cauza insuficienței lor radicalități, ego-ul cartezian aparținând lumii naturale în aceeași măsură ca eul empiric, la amândouă raportându-ne printr-o atitudine naturală, atitudinea obișnuită a omului, în care este creditată experiența, categoriile spațiului și timpului infinite în care se desfășoară relațiile lui cu obiectele și ceilalți oameni. "«Realitatea» [...] este ceva pe care eu o descopăr ca existând și pe care o primesc așa cum mi se dă"<sup>2</sup>, încrederea în existența lumii impunându-se spontan și, se pare, fără mediere. Naivitatea atitudinii naturale este, însă, total diferită de cea a fenomenologului: "această «teză» [a lumii] nu constă în mod natural într-un act original [...]. Este ceva care persistă atât cât durează atitudinea, adică atât cât viața conștiinței vigilente își urmează cursul natural. Tot ceea ce, în fiecare clipă, percep sau actualizez, pe scurt, tot ceea ce vine dinspre lumea naturală și accede la cunoștință pe calea experienței și anterior oricărei gândiri, este afectat în mod global și în toate ramificațiile sale de indicele «aici», «prezent»".<sup>3</sup> Această prezență este fundamentul implicit al științelor naturii și al psihologiei. Cunoștințele și legile lor sunt rezultatele experienței, pentru că ele se referă la o realitate al cărei garant este experiența și, prin urmare, universalitatea lor este, dacă putem spune așa, o

<sup>1</sup> P. 146

<sup>2</sup> Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*; tome première, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. par P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950 I, p. 95

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 96

universalitate relativă. Pentru a depăși relativitatea unor astfel de cunoștințe trebuie să ieșim din terenul lor, prin reducția fenomenologică: "Ceea ce noi nu mai credim este teza generală care ține de esența lumii; punem între paranteze absolut tot ceea ce ea include în ordine ontică: *prin urmare toată această lume naturală* care este în mod constant «aici pentru noi» și care nu încetează să rămână aici cu titlul de «realitate» pentru conștiință, chiar și atunci când prefer să o pun între paranteze. Când procedez astfel, așa cum stă pe deplin în puterea libertății mele, nu neg această «lume», ca un sofist; nu mă îndoiesc de existența ei, ca un sceptic, ci operez reducția «fenomenologică» care îmi interzice absolut orice judecată despre existența spațio-temporală."<sup>4</sup>

Ceea ce obținem este eul pur și trăirile sale, eul "vigilent" fiind cel care realizează conștiința de-a lungul fluxului de trăiri. Deosebirea dintre acesta și realitate este dată și de cele două moduri prin care cele două se oferă. Astfel, obiectele realității se oferă printr-o percepție transcendentă și trăirile printr-o percepție imanentă. Prima oferă lucrurile prin schițări, care tind mereu spre unitate, dar care rămân mereu incomplete. Din cauza manierei transcendente în care se oferă, ele nu pot constitui terenul absolut cerut de fenomenologie. Cu totul alta este situația în ceea ce privește "percepția imanentă" sau reflecția, prin care mă îndrept spre propria mea conștiință: "Orice percepție garantează în mod necesar existența (Existenz) obiectului ei. Când reflecția se aplică asupra unei trăiri pentru a o sesiza, am sesizat un absolut în el însuși, a cărui existență (Dasein) nu poate fi negată din principiu".<sup>5</sup>

Limbajul este cartezian: în *cogito* avem o certitudine de neclintit a cărei evidență se impune în mod apodictic și care, din acest motiv, este cu totul diferit de orice altă ființare. În plus, el este o regiune a existenței considerată ca regiune autoconstituantă, având lumea drept corelat. Proprietatea cea mai generală a fluxului de trăiri este reflecția, care se referă la "anumite acte în care fluxul trăirilor poate fi sesizat și analizat de manieră evidentă." Așa cum spune și numele, fluxul este ceva care curge. Se pune, deci, problema în ce măsură putem vorbi de o sesizare originară a întregului fluxului, dacă este o singură fază absolut originară, momentul prezentului viu, problemă care anunță dificultatea unității fluxului trăirilor și a raportului între flux și eul pur. În atitudinea naturală eul este cel care realizează unitatea actelor conștiinței. Ce se întâmplă după reducție? *Ego*-ul subzistă chiar dacă nu se confundă cu vreuna din trăiri sau cu întregul trăirilor: el are straniu statut de "transcendența din sânul imanentei", centrul din care pornește privirea intențională. Husserl afirmă în mod explicit: "nici o excludere nu poate să abolească forma *cogitoului* și să suprimă «subiectul» pur al actului; faptul «de a fi îndreptat înspre», «de a lua poziție față de», «de a face experiența a», «de a suferi de» include în esența sa a fi în mod precis o rază care emană dinspre mine, sau, în sens invers, o rază care se îndreaptă înspre mine; acest eu este eul *pur*, nici o reducere nu acționează asupra lui."<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 102

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 149

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 270



Reducția se aplică lucrurilor lumii, dar raportul cu ele este prezent în permanență în flux. Prin urmare, structura transcendențială este *ego-cogito-cogitatum*, unde ultimul termen este obiectul vizat de cogito. Astfel, în percepția unei case, ea este prezentă în calitate de perceput, în imaginația unei case, ea este prezentă în calitate de imaginat și în mod asemănător pentru oricare proces al conștiinței. Această structură este relevată de definiția intenționalității: "termenul intenționalitate nu înseamnă nimic altceva decât această particularitate generală și fundamentală a conștiinței, de a fi conștiința *despre* un obiect și, în calitatea ei de *cogito*, de a purta în sine propriul său cogitatum."<sup>7</sup>

Fiecare trăire are un strat material, fără formă, și un strat intențional, care este corespondentul formei, asigurând, astfel, unitatea celor două momente. Acest ultim strat este stratul noetic, noesa. Ea reprezintă "ceea ce formează materia pentru a o face o trăire intențională, ceea ce produce elementul specific al intenționalității."<sup>8</sup> Ea este privirea eului care face ca o trăire să fie trăire, care dă un sens datelor senzoriale. Acest strat (care ține de intenționalitate) are corelatul său, care ține de *ceva*-ul vizat: "datele susceptibile de a fi exhibate în intuiția pură" oricare ar fi actul prin care conștiința vizează *ceva* (percepție, imaginație, amintire) există, drept corelat, vizatul în calitate de vizat. Ultimii doi termeni ai structurii ternare devin corelația intențională a noesei și noemei. Acesta este maniera în care obiectul transcendent se regăsește în conștiință, manieră care prezintă același gen de dificultăți cu problema carteziană a corespondenței dintre gândurile noastre despre lucruri, pe de o parte, și lucrurile însele, pe de altă parte, garantată, la Descartes, de principiile înnăscute și de intervenția lui Dumnezeu. În ce măsură, însă, putem să vorbim despre o corespondență între obiectul din realitate și conștiință, dacă după reducere toate punctele spre realitate au fost ridicate? În percepția unui arbore, arborele ca atare aparține spațiului fizic și, prin urmare, poate fi distrus. Pe de altă parte, arborele ca ceea ce este perceput, care aparține conștiinței și care este separat de lumea naturii este, grație conferirii de sens, independent de distrugerea arborelui, ceea ce nu înseamnă că perceputul nu ar avea nici o relație cu arborele, ci că el nu aparține realității.

Noema aparține trăirii, dar într-un fel ambiguu: "trăirea percepției implică în esența sa «arborele perceput ca atare» sau noema completă, care rămâne intactă atunci când scoatem în afara circuitului realitatea arborelui."<sup>9</sup> Noema are, deci o prezență, dar o prezență care nu este reală. Percepția unui arbore prilejuiește conștiinței mai multe momente hiletice, referitoare la culoare, formă, ei adăugându-i-se momentul noetic, care conferă sensul și se obține noema, elementul constituit transcendențial de conștiință. Opoziția imanentă-transcendență se regăsește, astfel, în interiorul imanenței, sub forma opoziției dintre constituant și constituit. Se revine la problema corespondenței dintre conștiința pură și un obiect al lumii, sub forma corelației dintre noemă și noesă. Același solidaritate între noematic și noetic se găsește și în celelalte moduri de manifestare ale conștiinței, pe lângă percepție (amintirea, reprezentarea, imaginația).

<sup>7</sup> Husserl, *Meditații carteziane*, trad. A. Crăiuțu, Humanitas, București, 1994, p. 64

<sup>8</sup> Husserl, *Idées*, I, p291

<sup>9</sup> *Ibidem*, p 336

Prin dubla sa calitate de a aparține conștiinței și de a fi orientată spre obiect, noema ar satisface pretenția conștiinței de a se raporta la obiect. Modul în care noema se raportează la obiect rămâne în continuare misterios: "orice noemă are un «conținut», anume «sensul» său, prin el se raportează noema la obiectul «său»"<sup>10</sup>. Dar ce sens ar avea constituirea obiectelor realității dacă ele se găsesc doar sub forma unor sugestii, a unor propuneri de sens? În conștiință toate obiectele sunt constituite prin determinare cu ajutorul predicatelor atribuite unui X identic. Problema se referă acum la tipul naturii pe care acest X poate să îl aibă. Este vorba de o legitimitate necesară, eidetică, între esența conștiinței și esența realității, nu de coincidența factuală.

Evidența originară se realizează atunci când intenționalității conștiinței îi corespunde un obiect care se oferă în persoană. Prezența naturală a lucrurilor nu legitimează existența lor; ele ni se oferă în anumite modalități, dar conștiința păstrează o rezervă față de realitatea lor, existența adevărată fiind cea care se impune cu evidență: "Este limpede că adevărul, respectiv adevărata realitate a obiectelor nu pot fi create decât din evidență; numai datorită ei capătă sens pentru noi orice obiect «realmente» existent, adevărat și legitim valabil, de orice formă și tip ar fi el, împreună cu toate determinațiile sale proprii, care-i aparțin și care reprezintă pentru noi felul său adevărat de a exista. Orice legitimitate rezultă de aici; prin urmare ea provine din însăși subiectivitatea noastră transcendentală. Orice adecvare inimaginabilă se produce sub forma propriei noastre confirmări, ea este sinteza noastră și își are în noi fundamentul său ultim."<sup>11</sup> Concordanța dintre obiectul vizat intențional și obiectul său are mai multe grade de plenitudine. Actele intuitive se împart în acte care oferă obiectul într-o manieră originală și cele care au o anumită plenitudine, dar nu oferă obiectul însuși. Peisajul care se dă într-o amintire nu are aceeași plenitudine cu cel care se dă într-o percepție, chiar dacă este vorba de același peisaj. Primul gen de acte oferă obiectele însoțite de indicația *ca și cum*, spre deosebire de actele de percepție, în care obiectul se dă el însuși. La fel se întâmplă cu orice tip de lucru, numai cu cele materiale: raporturile dintre numerele teoremei lui Pitagora se pot da de o manieră evidentă într-o intuiție categorială și astfel putem să utilizăm teorema în mod "mecanic", fără ca obiectul său să se mai dea într-o intuiție categorială. Nu putem spune că peisajul care se dă prin amintire este lipsit de evidență, dar el se oferă într-o manieră mediată, printr-o înlănțuire de amintiri care ajunge până la percepție pe un traseu în care este posibil să intervină alte amintiri, care lămuresc prima amintire, a cărei evidență depinde de acest parcurs în care peisajul inițial poate să fie confirmat sau infirmat. Pentru orice act al conștiinței, altul decât cele perceptive funcționează același tip de transfer.

Un alt tip de transfer seamănă inferenței logice: plecăm de la evidențe imediate și, urmând pași necesari, ajungem la alte evidențe, care sunt necesare, dar de o manieră mediată: ajungem la ele numai prin intermediul unor poziții intermediare. Percepția unui lucru concret este întotdeauna imperfectă, perfectibilă cu ajutorul sintezelor care vin să confirme intenția inițială. Evidența realității sale este neadecvată, ea vizează numai apariția unui arbore "aici și acum". Legitimitatea este numai cea a experienței, iar procesul de confirmare poate fi oricând întrerupt. În

<sup>10</sup> *Ibidem*, p 436

<sup>11</sup> Husserl, *Meditații carteziane*, p. 92

ceea ce privește un obiect concret, cursul experienței se impune conștiinței cu evidentă deplină, care permite confirmări neîntrerupte sau infirmări. Lucrul real nu se poate da în mod adecvat într-o percepție reală, pentru el a se da în mod perfect nu este posibil decât sub forma unei serii neîncetate de confirmări, într-o neîncetată confirmare a posibilităților conținute *a priori* în tipul eidetic.

### **Ego-ul**

În *Concepte fundamentale ale fenomenologiei*, ego-ul își începe ascensiunea, fiind considerat ca principiu de unitate și identitate. Conștiința este un flux cu trăiri unitare, dar numai în prezent. Trăirile care au trecut îmi aparțin, însă, tot ca trăiri prezente. Ego-ul este aici elementul semnificativ, conștiința trecutului și conștiința prezentului sunt una și aceeași pentru că reprezintă conștiința mea. În plus, ego-ul este și un element de identitate, delimitând, în intropatie, conștiința mea de conștiința celuilalt. În *Idées I* importanța ego-ului continuă să crească: este ochiul de unde se îndreaptă orice privire intențională, sursa oricărei trăiri, care se păstrează ca ceva diferit de oricare dintre ele, ego-ul fiind considerat acum "centrul de referință pentru orice conținut de care sunt conștient". Paragrafele 80-83 din *Idées I*, stabilesc solidaritatea dintre temporalitate și ego, apartenența la un flux unic însemnând apartenența la un unic eu pur. În cazul constituirii unității timpului, fluxul absolut al conștiinței nu este un flux propriu-zis, deoarece nu există momente care să vină din viitor sau care să meargă spre trecut. Trăirile se succed în conștiința mea. Ele pot să apară și să dispară, dar fluxul nu încetează să curgă, unitatea temporală este organizată de intenționalitatea care organizează datele, formând obiectul. Conștiința asigură, de exemplu, unitatea unui sunet, dar unitatea fluxului, de unde provine? Cum am putea vorbi de un "nu încă" și de un "imediat după" la un nivel la care nu există timp? Fluxul care generează unitatea duratei unui sunet produce de asemenea propria sa unitate, printr-o intenționalitate retențională longitudinală, alături de intenționalitatea retențională transversală. Acesta asigură unitatea constituirii obiectului, în timp ce prima se îndreaptă spre diferitele faze retenționale al impresiei originare. Cele două intenționalități sunt inseparabile: "grație uneia se constituie timpul imanent, un timp obiectiv, autentic, în care există durata și ceea ce durează; în cealaltă se constituie inserția quasitemporală, care posedă întotdeauna acum-ul «fluent»".<sup>12</sup>

Împletirea celor două intenționalități ne descoperă o solidaritate neașteptată<sup>13</sup>, între temporalitatea și unitatea trăirilor, pe de o parte, și unitatea "temporalității" fluxului constituant, care nu este altceva decât subiectivitatea absolută, pe de altă parte. Intenționalitatea longitudinală vizează această subiectivitate, fără a o transforma în obiect. În acest sens poate ea să fie numită "o intenționalitate fără obiect". Această solidaritate are o consecință neașteptată, pentru scopurile lui Husserl, deoarece se pune în discuție caracterul transcendent absolut al fluxului conștiinței, de vreme ce are nevoie de temporalitatea trăirilor. S-ar părea, astfel, că sursa ultimă a intenționalității este o subiectivitate care nu este în mod necesar ego-ul. În calitate de sursă ultimă a intenționalității, această subiectivitate ar putea fi considerată subiectivitatea absolută, dar ea nu ar mai fi egologică.

<sup>12</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, P.U.F., Paris, 1964, p.117;

<sup>13</sup> Granel, *Le sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris, 1968

### **Constituirea ego-ului**

Obiectele se constituie în unități grație intenționalității ego-ului, fie că este vorba de obiecte ale conștiinței, fie că este vorba de obiecte ale lumii, a căror realitate se legitimează printr-o continuă experiență confirmantă. Clarificarea constituirii obiectelor implică, deci, studierea ego-ului, în calitatea lui de celălalt pol al intenționalității. *Ego*-ul se oferă întotdeauna cu evidență și deja constituit, nu mai este doar un flux de trăiri, ci este «polul identic al "trăirilor"»; nu este un "pol de identitate vid", ci se îmbogățește cu o nouă proprietate permanentă în urma fiecărui act împlinit. Chiar dacă actul a trecut, eu rămân, ca cel care a efectuat actul. Pot să iau o hotărâre și apoi pot să mă răzgândesc, dar voi rămâne pentru totdeauna cel care la un anumit moment a luat respectiva hotărâre. Actele conștiinței curg fără încetare, dar ele se schimbă în funcție de un "caracter personal" datorită căruia ego-ul este un pol identic și substratul *habitus*urilor care se adaugă fluxului conștiinței, astfel încât el include cei doi poli ai intenționalității, sarcina fenomenologiei fiind constituirea sa. În acest proces se disting două etape: geneza pasivă și geneza activă, prin aceasta ego-ul "producând" obiecte pe baza celor deja existente în conștiință, iar o geneză activă presupune o geneză pasivă, fiindcă obiectele se oferă în primul rând în experiența pasivă, care oferă "materia" pentru sinteza activă. În măsura în care lucrurile sunt obiecte în calitate de *cogitatum*, explicarea constituirii lor se reduce la explicarea constituirii ego-ului. Acesta este sursa unde se constituie sensul existenței tuturor obiectelor, fie că aparțin imanenței, fie că aparțin transcendenței. Fiecare transcendență se constituie în interiorul ego-ului, prin urmare nu se poate pune problema unei corelații între transcendență și imanență, ca și cum ele ar fi cu totul separate, legătura dintre ele constând tocmai în "concrețea unică și absolută a subiectivității transcendente".

Dacă eul stă la originea sensului lumii, și dacă alteritatea se obține prin sinteze a căror ultimă confirmare aparține ego-ului, atunci este fenomenologia un solipsism? Felul în care se realizează experiența alterității, modul în care ceilalți mi se oferă ca transcendențe și participă la constituirea aceleiași lumi, sunt aspecte care îndepărtează un răspuns afirmativ.

### **Experiența alterității**

Lucrurile lumii sunt obiective în măsura în care sunt rezultatul mai multor subiectivități, dar, pe de altă parte, eu percep subiectele în cauză ca obiecte. Am o intenționalitate specifică prin care vizez celelalte subiecte ca pe un alter ego și care are o natură specifică, pentru că ea transcende ego-ul meu, constituind un *alt* eu. Explicația genezei alterității trebuie să evite un *alter ego* ca unitate constituită și să evite, de asemenea, actele sale constituante. Astfel, obțin propria mea sferă de apartenență, proprietatea mea asupra lumii, care nu poate să fie obiect pentru nici un subiect. La nivelul transcendental ea include temporalitatea fluxului trăirilor și potențialitățile care îi aparțin și care aparțin, de asemenea, și trupului meu, în calitatea lui de a fi singurul corp din natură pe care îl pot anima. Ea include și transcendențele constituite numai prin intenționalitățile mele, un fel de transcendență de gradul întâi, suportul pe care "construim" transcendențele de grad superior, constituite de celelalte ego-uri. Experiența alterității înseamnă că celălalt se oferă

În mod original conștiinței mele, dar dacă s-ar oferi în esența sa nu ar fi un alt eu, ci chiar eu. În plus, dacă trupul, care se oferă sferei mele de apartenență, nu ar fi decât un simplu corp al naturii, nu ar trimite spre un alt *ego*. Celălalt, în esența sa, nu se poate oferi prin experiență. Există, prin urmare, un alt tip de intenționalitate, o "intenționalitate mediată", care semnaleză prezența celui alt în calitate de coexistență, dar care nu este prezent "în persoană", care se numește *aprezentare*. Specificitatea ei vine din faptul că ea nu are nevoie de prezența cuiva, pentru a-i certifica existența, așa cum are nevoie reprezentarea. Când un trup apare în sfera mea primordială este considerat ca un *analogon* al trupului meu și se află aici printr-o aperccepție prin analogie, nu ca o concluzie al unui raționament prin analogie după percepția unui corp susceptibil de a fi un trup, asupra lui se realizează un transfer de sens. Sensul lui de trup vine dinspre trupul meu, prin care am experiența unui *aici*, în jurul căruia se organizează spațiul. Dacă este *aici*, nu poate fi simultan și *acolo*, de unde rezultă că celălalt trup aparține unui *alter ego*, chiar dacă aparține și sferei mele e apartenență. Celălalt se oferă printr-o *aprezentare*, prin trupul său, iar evidența sa depinde de o experiență confirmantă, deoarece se oferă prin experiența transcendentă. Transpunerea sensului dinspre mine înspre el presupune că el are și menține un comportament specific unui trup. Într-un prim moment el se prezintă ca un corp al naturii *mele*, apoi este *aprezentat* ca un trup al *celuilalt*. Primul nu este un semn pentru cel de-al doilea, ci relevă existența unui alt *ego* în sfera mea, care are propria lui lume naturală, în care trupul meu este corpul altcuiva. El aparține sferei mele, iar eu aparțin sferei lui, această dublă incluziune însemnând că cele două lumi proprii coincid. Este aceeași lume fenomenală, aceeași lume obiectivă. Prin intermediul acestei lumi obiective eu îl întâlnesc pe celălalt, primul grad al transcendenței mele se prezintă ca un caz particular al lumii ce este obiect al comunității de monade, o "intersubiectivitate transcendentă". Ea se constituie pentru mine și prin intenționalitatea mea, dar se constituie în mod identic și pentru alte *ego*-uri.

În acest fel, interpretarea solipsistă a fenomenologiei husserliene nu ar putea fi susținută, deoarece în conștiința mea am experiența unei alterități. Acesta mi se oferă într-o manieră specifică (*aprezență*) prin experiența empirică a trupului ei, fără să însemne păstrarea unei atitudini naturale, fiindcă întâlnesc existența celui alt explicitând propria mea constituire, cu ajutorul unei intenționalități empirice (solipsismul ar putea fi invocat dacă celălalt nu ar fi o consecință necesară a existenței mele). Problema care apare este a posibilității conștiinței pure de a fi o "existență absolută": fiecare obiect își dobândește sensul grație conștiinței, dar conștiința ar exista fără ceva care să-i fie obiect? Constituirea comunității monadelor plecând de la conștiința mea are nevoie de prezența corporalității, de prezența transcendenței conștiinței. Pot să fac un transfer de sens prin care un corp va deveni trupul unui *alter ego*, dar acest transfer nu ar avea loc dacă *ego*-ul meu nu ar fi deja membru al acestei comunități. Se pare, astfel, că prăpastia ce separă transcendența (corporalitatea) de imanență (viața conștiinței) este străbătută de o punte camuflată. Fără îndoială *ego*-ul concret se realizează prin intenționalitățile *ego*-ului pur, dar modul în care se realizează experiența alterității pune în discuție puritatea conștiinței.

***Ego-ul personal***

Trupul meu are, față de celelalte lucruri ale lumii, o legătură privilegiată cu ego-ul pur: "este unicul obiect care poate fi pus în mișcare în mod spontan și imediat prin voința ego-ului meu pur [...] Lucrurile materiale nu sunt susceptibile decât de mișcări mecanice și spontaneitatea lor este una mediată."<sup>14</sup> Nu este un simplu corp material, ci este un trup, localizarea spațio-temporală a senzațiilor psihice și a conștiinței pure. Totuși, ego-ul fizico-psihic nu este un ego personal. Primul este o unitate fizico-psihică. Nonspațialitatea senzațiilor psihice diferă de nonspațialitatea conștiinței pure, acesta nu are legătură cu realitatea, nu este legată de un corp spațial. Trăirile psihice se derulează într-un flux temporal, asemănător fluxului de trăiri ale conștiinței, dar primul curge într-o temporalitate obiectivă, în timp ce al doilea instituie propria sa formă de temporalitate. Până aici a fost vorba de ego-ul ca obiect al științelor naturii și al psihologiei, pentru care ego-ul meu nu contează decât ca "atom" prins în diferite interacțiuni, dar eu nu sunt numai atât. Sunt subiect într-o lume înconjurătoare și îmi păstrez individualitatea în diferitele roluri sociale (cetățean al statului, prieten, membru al familiei, al unei Biserici etc.): "este atitudinea în care suntem în orice moment, când trăim laolaltă, când vorbim unul cu altul [...] în care suntem prinși atunci când considerăm lucrurile din jurul nostru ca un mediu și nu ca în științele naturii, drept o natură «obiectivă»"<sup>15</sup>

Pentru științe (inclusiv pentru psihologie) ego-urile sunt răspândite în spațiu și timpul omogene, iar trăirile psihice sunt legate de cauzalități. Ego-ul în calitate de persoană organizează lumea din jur, care nu este o lume *in sine*, ci o lume *pentru mine*. Obiectele lumii sunt evaluate și organizate în funcțiile de nevoile mele și modificate în funcție de scopurile mele, care mă determină să acționez într-un fel sau într-altul asupra unui obiect sau asupra altuia. Ego-ul personal este un ego care acționează. În calitate de ego personal eu recunosc caracterul de persoană al celorlalți, care sunt, de asemenea subiecte care acționează asupra lumii lor înconjurătoare (ar fi obiecte numai într-o viziune naturalistă). "Avem raporturi cu o lume înconjurătoare comună – suntem într-o colectivitate de persoane: cele două lucruri merg împreună. nu am putea să fim persoane pentru alte persoane dacă dincolo de o comunitatea, dincolo de o convivialitate intențională internațională ne stă în față o lume înconjurătoare comună și reciproc, fiindcă este vorba de o corelație."<sup>16</sup> Aici se anunță o slăbire a relației *eu-tu* în favoarea unui *noi* care ar fi intersubiectivitatea propriu-zisă și se stabilește, dacă nu o reversibilitate, cel puțin o interdependență între lumea numită a *spiritului* (comunitatea subiecților) și lumea numită *materială* (obiectele naturii) relațiile subiecților vizează realizarea unui consens în raporturile cu lumea, constituirea unei *lumi a comunicării*. Fiecare obiect are, pe lângă lumea comună, o lume proprie, la care ajunge dacă face abstracție de relațiile cu ceilalți. Intersubiectivitatea nu se realizează pentru că subiecții sunt subiecți ai acelorași obiecte, ci pentru că ei cooperează în raporturile cu obiectele, realizează o unitate de conștiință care include lumea, conferindu-i o semnificație spirituală.

---

<sup>14</sup> Husserl, *Idées*, II, p. 176

<sup>15</sup> *Ibidem*, II, p. 369

<sup>16</sup> *Ibidem*, II, p. 471

Prin intermediul trupului am experiența sensibilă a obiectivităților lumii, grație lui am senzațiile de plăcere și de durere sensibile, care îmi aparțin, fără ca prin aceasta să fie *ego*. La fel și în ceea ce privește trupul meu, existența unei legături privilegiate cu *ego*-ul nu înseamnă că ar fi *ego*, ci că experiențele sensibile ale *ego*-ului sunt localizate în el. Toate obiectivitățile sunt constituite prin intenționalitatea *ego*-ului, mai puțin datele senzoriale, în calitatea lor de date anterioare activității *ego*-ului, care nu sunt *ego*, dar îi aparțin, ca o "avere subiectivă", ele nu se raportează la el în aceeași manieră ca celelalte obiectivități constituite. Există, deci, două tipuri de raport între subiectivitate și realitate: raportul intențional, care se stabilește între *ego*-ul propriu-zis (fără "averea subiectivă") și un obiect din realitate și, al doilea tip, raportul dintre un obiect și mine în măsura în care, prin trupul meu, aparțin lumii. Eu interacționez cu obiectele sub aspectul în care le vizez și în această calitate ele determină acțiunile mele asupra lor. Aceasta este determinată de proprietățile obiectelor, dar numai prin sensul pe care îl dă *ego*-ul influențelor pe care le exercită asupra mea. Existența celor două aspecte ale trupului meu (suport al senzațiilor și suport al libertății mele de mișcare) arată împletire a două lumi, a naturii și a spiritului. Pentru Husserl, însă, spiritul nu este condiționat în existența sa de natură, fiindcă după "eliminarea" naturii rămâne *ego*-ul cu viața conștiinței, fiind "singura și unica individualitate originară.

### ***O lume fără ego?***

Prin reducere descoperim conștiința, ca dat primordial al experienței, iar lumea este corelatul conștiinței, care este condiția de posibilitate a fenomenelor. *Ego*-ul transcendent, în calitate de punct unificator al trăirilor conștiinței, nu este, pentru aceasta, un fiind privilegiat, care să aibă nevoie, la rândul lui, de un alt *a priori*, ci este punctul zero din care pornesc razele care constituie lumea. Fără acestea el nu ar fi nimic, el există numai în măsura în care este un organizator a ceva, trimite spre lume ca întreg, spre un orizont originar care face posibil în ceea ce apare, ci fenomenul apariției. Separarea "printr-o prăpastie" a transendenței de imanență duce la dificultăți în ceea ce privește autoconstituirea *ego*-ului și experiența alterității. Idealul adevărului ca evidență l-a făcut pe Husserl să ignore posibilitatea unei lumi neorganizate, pentru el haosul și neantul fiind sinonime, astfel încât nu poate concepe o lume în absența unui *ego* organizator. dar adevărul nu poate fi niciodată o coincidență perfectă între intențiile și intuițiile mele. Reducția nu poate adopta în mod legitim o atitudine de neutralitate decât față de lumea științelor. Legile constituirii sunt legi eidetice, reducția eidetică și intuiția categorială ne oferă accesul la esențe și numai așa putem să ajungem la adevăr. Accesul la esențe presupune o experiență pură în care ele s-ar oferi, o vizibilitate totală, fără zone întunecate ale obiectului vizat. Aceste esențe, însă, țin de lumea obiectivă a științelor, iar umbrele acestei lumi nu se interpun între privirea mea și lucruri. Pe lângă realitatea naturală, însă, există o "lume sălbatică" (Merleau-Ponty), care nu este obiect pentru construcțiile *ego*-ului, "asupra ei nici o reducere nu poate să acționeze". Acestă lume intervine întotdeauna în procesele mele de cunoaștere și împiedică accesul la esențele pure, la legile eidetice care nu au nici o prejudecată. Nu există o transparență totală a lumii, căci există o anumită densitate a lumii care

## TRUPUL ȘI EGO-UL PUR

nu poate fi nici redusă nici ignorată. Pe lângă lumină există și umbre, determinate de această densitate, iar acestea determină jocul dintre vizibil și invizibil. "Viziunea intelectuală" presupune un invizibil, esențele sunt vizibilul unui invizibil și sunt vizibile grație acestui invizibil. Totdeauna există o densitate care impune o distanță ce împiedică coincidența între conștiința mea și obiect, dar această densitate nu înseamnă opacitate, dimpotrivă este mijlocul lor de comunicare. Invizibilul este ceea ce este aici fără a fi obiect și fără a fi *ego*. Pentru Husserl *ego*-ul asigură identitatea trăirilor conștiinței într-un singur flux, problemă pe care o rezolvă cu prețul separării nete între conștiință și lumea exterioară. Pentru a evita solipsismul Husserl a înzestrat *ego*-ul cu o intenționalitate specifică, o deschidere spre celălalt: "Transcendentalul, fiind o depășire a lui *mens sive anima* și a psihologismului, este o depășire a subiectivității în sensul de contra-transcendență. Husserl a avut dreptate când a spus că trecerea la intersubiectivitate nu este contradictorie decât față de o reducere insuficientă, dar o reducere suficientă duce dincolo de pretinsa imanență transcendențială, duce la spiritul absolut înțeles ca *Weltlichkeit*"<sup>17</sup>.

Reducția husserliană nu elimină dualismul subiect-obiect în favoarea unui al treilea termen, conștiința cu fluxul ei de trăiri, teza ireductibilității *ego*-ului este contrazisă de o inexplicabilă coexistență a trupului și a trăirilor conștiinței, Husserl însuși având rezerve față de separarea necesară între conștiință și trup. Am nevoie de un "trecut" comun pentru a recunoaște un *alter ego*, trebuie să existe o lume pre-egologică, originară chiar în raport cu *singura diferențiere originară* care este *ego*-ul, lumea unei *ființe sălbatice* (Merleau-Ponty), care nu a cunoscut diferențierile civilizatoare ale *ego*-ului.

---

<sup>17</sup> Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1991, p. 226



## **STUDIA HISTORICA**

### **REFORMA PROTESTANTĂ ȘI LITERATURA RELIGIOASĂ ÎN LIMBA ROMÂNĂ TIPĂRITĂ ÎN TRANSILVANIA ÎN SECOLELE XVI - XVII**

**ANA DUMITRAN**

***ABSTRACT. The Protestant Reform and the Romanian Religious Literature Printed in Transylvania During the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries.***

The study focuses on the Transylvanian Romanian printing activity from 1544 to 1696 and analyses it from the prospect of its contribution to the transformation of the Transylvanian Romanian Church and the configuration of an identity integrated within the reforming process characterising the Christian spirituality of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries. The religious literature printed in the Romanian language during the epoch of the predominating Protestant Reform can be divided into several categories. The catechising literature – containing 5 titles (N<sup>o</sup> 1, 3, 17, 18, 22) – was meant to help bring the Transylvanian Romanians under the wings of Protestantism, but its missionary goal, insufficiently supported from the dogmatic point of view, dispelled, while the 4 respective Catechisms printed in Cyrillic characters proved useful to the Orthodoxy in its effort to improve the religious life of its followers. The moral and doctrinary edification literature consisting of the so-called ‘Cazanii’ (sermons on various religious fests and funereal discourse) numbers 7 titles (N<sup>o</sup> 7a, 13, 16, 23, 24, 27b, 28) almost all of which represent Orthodox teachings having the same purpose as the previous category. Although it did not manage to offer a complete translation of the Bible, the category formed by the translations from the Holy Scriptures provided the clergy with all the texts necessary to both their professional development and the Byzantine ritual (The Gospels, The Deeds of the Apostles, The Psalter). This category comprises 10 titles (N<sup>o</sup> 2, 4, 6, 8, 9, 12, 14, 15, 19, 20). Among the ritual books 3 are made up of religious services in the Protestant style (N<sup>o</sup> 7b, 11 and 22b), the remaining 5 being Orthodox religious service books (N<sup>o</sup> 10, 25, 26, 27a, 29). The juridical literature, consisting of 2 titles (N<sup>o</sup> 5 and N<sup>o</sup> 21), renders fragments from the Orthodox Canon Law and the Princes’ resolutions exempting the Romanian clergyman from taxes issued in the first half of the 17<sup>th</sup> century (1609-1653). Quantitatively, the Orthodox literature seems to predominate, yet all the books printed in Romanian in Transylvania during the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries bear the influence of the authorities’ attempts to attract the Romanians to Protestantism. This was achieved to a very small extent, the number of converts being insignificant compared to the one of the Orthodox dwellers. Nevertheless, the literature printed in Romanian facilitated the modernisation of the Orthodox Church, contributed to the improvement of the evangelising effort and – last, but not least – to the formation of the literary Romanian language.

Secolele XVI-XVII reprezintă în istoria Transilvaniei o etapă distinctă, nu numai pentru că în această perioadă a fost experimentată o formulă de conducere aparte – principatul, ci mai ales pentru că segmentul cronologic respectiv a fost un moment de turnură, de tranziție de la medieval spre modern, pilonul principal în jurul căruia s-a desfășurat acest proces fiind Reforma protestantă.

Născută în sfera de acțiune a Bisericii Catolice, Reforma protestantă a devenit curând un fenomen cu implicații profunde, regăsite de la domeniul vestimentației cotidiene până la cel al politicului și de la domeniul structurării societății până la cel al formării spirituale. Efervescenta socială, politică, economică și culturală pe care a generat-o s-a bazat desigur pe ideile pe care le-a profesat, dar s-a bazat în special pe posibilitatea de difuzare a acestor idei prin intermediul cuvântului scris, al cărții tipărite. Colportate de negustori și foști studenți ai universităților occidentale, operele "părinților" Reformei protestante au ajuns curând și în spațiul transilvan, determinând și aici prefaceri dintre cele mai semnificative. Astfel, pe parcursul celor două secole, au fost destul de frecvente momentele când apartenența confesională la spectrul Reformei și-a spus cuvântul, întărind indentitatea politico-statală a Principatului și guvernându-i acțiunile. De asemenea, pe plan intern, Transilvania s-a individualizat ca statul celor patru confesiuni recepte (catolică, luterană, calvină și unitariană), și chiar dacă relațiile interconfesionale nu au fost întotdeauna dintre cele mai amabile și nu a existat un raport de paritate între cele patru Biserici, atmosfera confesională de aici a fost una dintre cele mai respirabile din epocă – desigur din acea epocă ce a generat războiul de 30 de ani și, ulterior, a trăit sub presiunea consecințelor lui.

Obiectul studiului de față îl constituie însă raporturile stabilite între Reforma protestantă și Biserica Ortodoxă din Transilvania, mai precis acea latură a lor care s-a materializat, prin intermediul presei tipografice, în cărțile românești puse în circulație de oficiile epocii. Cercetarea acestei teme are o vechime considerabilă, dar a rămas mereu de actualitate datorită continuei aprofundări a semnificațiilor Reformei protestante, sub semnul căreia s-a născut literatura în limba română. S-a subliniat adeseori că primele cărți tipărite în limba română, datorită caracterului lor indubital misionar, au avut în fapt o destinație anti-românească, menită să conducă la dezagregarea unității spirituale bazate pe Ortodoxie, mai apoi la diminuarea cantitativă a populației românești transilvănene prin deznaționalizare – fenomen până de curând asociat invariabil în istoriografia românească cu acela al schimbării confesiunii. Singurii care au acceptat fără rezerve valoarea intrinsecă a acestor texte au fost filologii, accentul pus de ei pe semnificația fenomenului de transpunere în românește a textelor sacre și mai ales pe corectitudinea traducerilor și pe cursivitatea și expresivitatea limbii în care au fost redată reușind să tempereze în timp agresivitatea discursului teologilor vizavi de ele și pe cel al acelorora dintre istorici care s-au lăsat ghidați mai ales de sentimentalisme naționaliste și mai puțin de dorința de a reconstitui pur și simplu trecutul.

Este o realitate faptul că raporturile dintre Protestantism și Ortodoxie în spațiul transilvan s-au desfășurat sub directa supraveghere a autorităților politice și uneori cu concursul direct al acestora. Misionarismul declarat de Dieta Transilvaniei în 1566 – moment în care a fost înființată Episcopia românească reformată – și prozelitismul brutal prin care a fost reactivată intenția de convertire a românilor spre mijlocul secolului al XVII-lea au cu siguranță multe în comun.

Efectele benefice pentru confesiunea ce devenea majoritară prin convertirea masei românilor și pentru statul ce se apropia astfel de idealul absolutist – acea entitate politică a cărei coeziune era asigurată de faptul că supușii profesau credința conducătorului lor – se combinau cu binefacerile de care urmau să se împărtășească românii înșiși, însușirea "adevăratei credințe creștine" urmând să se facă cu ajutorul cărților sfinte traduse în limba română, pentru ca mesajul lor să poată fi înțeles și asumat responsabil, și prin intermediul unui cler instruit, capabil să facă față solicitărilor presupuse de efortul evanghelizator. Acest scenariu de convertire a românilor la Protestantism era însă mult prea ambițios pentru epoca ce i-a dat naștere.

Neputința de a aplica programul reformator în litera și spiritul său a făcut imposibilă existența unei Biserici românești protestante. Dar, pe lângă acele consecințe negative atât de des invocate (împrocesarea unor vlădici, controlul strict al ierarhiei ecleslastice românești de către Biserica Reformată maghiară, infestarea credinței și a cultului cu elemente specifice în speță calvinismului), dialogul dintre Reforma protestantă și Ortodoxia trasilvăneană a avut și o serie de consecințe ale căror efecte s-au dovedit cu adevărat benefice nu numai pentru evoluția Bisericii românești din Transilvania și pentru spiritualitatea ortodoxă de aici, ci și pentru evoluția neamului românesc văzut în integralitatea posibilităților sale de manifestare. Însumăm la acest capitol valoarea filologică de excepție a traducerilor scripturistice, preluate de versiunile care au văzut lumina tiparului în exteriorul Carpaților și cu deosebire de *Biblia* de la București (1688), integrarea românilor în moda culturală a timpului, prin alcătuirea de psalmi versificați – și la acest capitol mitropolitul moldovean Dosoftei cu a sa *Psaltire în versuri* reprezintă doar cazul cel mai celebru în literatura română, în Transilvania acelor timpuri uzitarea acestor creații tinzând să devină un fenomen de masă –, precum și prin alcătuirea de orații funebre, și ele deosebit de gustate în epocă. La aceste aspecte cu o rază de acțiune general românească se adaugă alte câteva transformări care i-au vizat cu deosebire pe românii transilvăneni, contribuind decisiv la conturarea unei coeziuni naționale cu o tot mai pronunțată potență de a se exprima în numele unor interese românești.

În primul rând, cel puțin din punct de vedere cronologic, se cuvin a fi evidențiate realizările și semnificațiile etalate de Episcopatul românesc reformat, înființat la 1566 sub zodia calvinismului dar a cărui traiectorie identitară a deviat curând, sub presiunea masei ortodoxe pe care Dieta i-a dat-o spre păstorire. Datorită ei, raporturile Episcopatului românesc cu Reforma protestantă au început să se rezume la introducerea unor înnoiri cu caracter general, traducerea în limba română și tipărirea în 1570 a liturghiei bizantine fiind o probă clară a limitelor până la care se putea extinde reforma. Editarea în limba română a liturghiei bizantine nu poate fi interpretată ca o fază tranzitorie spre deplina convertire la calvinism sau la oricare altă denominație protestantă deoarece, prin semnificația sa de profesiune de credință și prin conținutul său, de acum înțeles și asimilat de credincioși, liturghia bizantină se află în totală contradicție cu dogmele protestante. Cu toate acestea, *Liturghierul* tipărit la 1570 a fost un pas uriaș spre reformă, o reformă înțeleasă în sensul de îmbunătățire a formelor de manifestare religioasă tradiționale.

Necesitatea acestei reforme este principala moștenire lăsată de Episcopatul românesc întemeiat la 1566, dar semnificațiile lui nu se rezumă la atât. Mai întâi, această instituție ecleziastică s-a impus pe scena religioasă a Transilvaniei ca o Biserică românească, nu cu sensul anterior de "schismatică" sau, în cel mai bun caz, de membră a spiritualității bizantine, ci cu acela derivat în mod definitiv din etnia celor pe care îi reprezenta. Astfel, deși urma să profeseze un crez protestant identic cu cel al autorităților de al căror sprijin îi depindea existența, această Biserică urma să fie în mod esențial una a românilor datorită utilizării limbii române ca limbă de cult.

În acest context, este deosebit de semnificativ interesul pe care această Biserică îl stărnește în rândurile clasei conducătoare, pe care a sensibilizat-o la nevoile unui neam până atunci proscris sau tratat cu indiferență. Contribuția financiară a potentatilor epocii la tipărirea cărților românești a fost decisivă, dar motivația ei – speranța convertirii românilor și a obținerii din aceasta a unor binefaceri politice – era legată de un fapt incert și de un viitor nesigur, în timp ce românii puteau profita imediat și de mesajul cărților și de eventualele facilități socio-economice pe care le-ar fi oferit convertirea. Apoi, prin activitatea culturală, de traducere, tipărire și difuzare în rândurile credincioșilor a unor minime cunoștințe teologice, a rugăciunilor fundamentale și a textelor Scripturii, chiar dacă nu s-au făcut pași spectaculoși în domeniul aculturației și cu atât mai puțin în cel al convertirii, s-a realizat cel puțin acel minim care a făcut posibilă depășirea convingerii că puritatea dogmatică a textului sacru este dependentă de haina lingvistică slavonă în care fusese înveșmântată până atunci. Acest fapt, care nu a fost acceptat în exteriorul Carpaților decât foarte târziu, spre începutul secolului al XVIII-lea, a fost de natură să creeze în spațiul românesc ardelean o libertate pe care în restul lumii ortodoxe și-o asumau doar marii învățați. Desigur, dezvoltarea scrisului în limba română și evoluția acesteia spre obținerea statutului de limbă literară s-ar fi produs oricum. Dar fără aportul Reformei protestante, care a contribuit la accelerarea acestor fenomene, nu ar fi existat nici una din cele 11 cărți românești tipărite în secolul al XVI-lea. Este deci important că istoria cărții românești tipărite începe acum și este cert că efectul său asupra societății românești a fost cu adevărat benefic, indiferent de confesiunea celor care au făcut posibil ca această carte să existe.

Dacă în secolul al XVI-lea modalitatea prin care urma să fie îmbunătățită trăirea lor religioasă a fost lăsată la latitudinea românilor, Biserică românească reformată urmând să se alăture celorlalte Biserici protestante din Principat, în secolul al XVII-lea calvinismul maghiar, în efortul său de a ocupa un loc cât mai important pe eșichierul confesional din Transilvania, a încercat să și-i asocieze pe români atât pentru că numărul acestora i-ar fi asigurat o incontestabilă predominanță, cât și pentru a-și etala astfel intențiile misionare sincere. Interesul pe care Biserică Reformată maghiară l-a manifestat pentru români a fost direct proporțional cu regresul Protestantismului în Europa și s-a asociat tendințelor centralizatoare, uniformizatoare și disciplinatorii promovate de conducătorii politici, colaborarea strânsă între principii și superintendenții calvini redimensionând în Transilvania noțiunile de stat, de leader politic și de supus credincios al celui care guverna "din mila lui Dumnezeu". Rațiunea de stat și slăbiciunea politică au contribuit însă în mod decisiv la temperarea tendințelor acaparatoare ale Bisericii calvine maghiare, sistemul confesional consacrat în secolul al XVI-lea continuând să fie animat de spiritul toleranței.

Acest context confesional-politic s-a dovedit prielnic pentru domeniul aculturației, permițând o disciplinare socială care, prin supervizarea strictă a comportamentului credincioșilor, a obținut succese semnificative în planul asumării responsabile a valorilor creștine. Obligativitatea folosirii limbii române ca limbă de cult, a învățării după catehism a rugăciunilor fundamentale, a eliminării superstițiilor care contrastau flagrant cu învățătura Bisericii, a utilizării predicii ca mijloc de educare a credincioșilor în spiritul unor autentice valori creștine au fost în epocă atât imperative ale programului reformativ conceput de superintendentii maghiari și impus conducătorilor spirituali ai românilor, cât și intenții clare ale acestora din urmă de a depăși stadiul de inerție și de autosuficiență practicat în lumea ortodoxă, conform căruia botezul în "pravoslavnică credință" era suficient pentru mântuire, în ultimă instanță de a depăși statutul de Biserică și națiune tolerată consacrat prin Constituțiile Aprobate. Efortul misionar și disciplinatoriu promovată de Biserica Ortodoxă a Transilvaniei s-a bazat pe o reală reformă, ale cărei trăsături și direcții de acțiune s-au conturat în timp, pe măsură ce au fost conștientizate pe de o parte lipsurile creștinismului profesat de români, pe de alta avantajele care se puteau obține prin aplicarea anumitor principii protestante. Astăzi, această nevoie de renovare a spiritualității și a Bisericii românești este cel mai bine reliefată de literatura tipărită și manuscrisă a epocii, ea probând existența la sfârșitul secolului al XVII-lea a unei instituții eclesiastice perfect conștiente de rolul pe care era chemată să-l joace în evoluția istorică a neamului pe care îl reprezenta.

Aceste aserțiuni prezentate cu titlu introductiv sunt menite să faciliteze orientarea în cuprinsul repertoriului care urmează, descrierea sumară dar sper succintă a fiecăreia dintre tipăriturile în cauză urmând să se constituie pe de o parte în argumente ale concluziilor deja exprimate, pe de altă parte într-o încercare de prezentare a unei noi viziuni asupra istoriei Bisericii românești ardelenice pe parcursul segmentului cronologic delimitat de dezmembrarea regatului Ungariei în urma înfrângerii de la Mohács și de reconstituirea sa prin intermediul victoriilor antiotomane obținute de Imperiul Habsburgic. Disoluția catolicismului în această perioadă și incontestabilele realizări ale Bisericilor protestante întemeiate în Transilvania au obligat Biserica Ortodoxă de aici să se interogheze asupra menirii sale, facilitându-i astfel renovarea internă, o reformă care, deși dacă a fost inspirată de principiile Reformei protestante, fiind chiar nevoită să țină cont de acestea, a fost totuși necesară. Profunzimea sa, limitată de condițiile epocii, de statutul social-economic precar al populației asupra căreia își exercita jurisdicția Mitropolia bălgrădeană, a fost, prin comparație cu restul lumii ortodoxe, suficient de amplă pentru a pune bazele unei noi mentalități, neamul românesc din Transilvania aspirând prin aceasta la o schimbare radicală a locului său pe eșichierul politic și confesional zdruncinat în ultimii ani ai secolului XVII de instaurarea stăpânirii habsburgice.

Repertoriul a fost alcătuit pe baza următoarei scheme: poziția fiecărei tipărituri în cadrul corpusului de referință alcătuit de Ioan Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, vol. I (1508-1716), vol. IV (*Adăogiri și îndreptări*), București, 1903-1944, menționat abreviat sub forma *BRV*; destinația reformatoare a cărții respective fie datorită patronajului sub care a fost tipărită, fie a mesajului său intrinsec, expus în limba română; încadrarea în segmentul cronologic în care Protestantismul a deținut o poziție predominantă în Transilvania, imposibil de subminat, perioadă care dealtfel

coincide cu însăși existența *de facto* a Principatului autonom aflat sub suzeranitate otomană; bibliografia de ultimă oră sau cea mai reprezentativă a cărții analizate; edițiile moderne, în cazul în care există. Nu au intrat deci în discuție ultimele trei tipărituri românești bălgrădene (*Chiriacodromionul* și *Bucoavna* din 1699 și catehismul intitulat *Pâinea pruncilor* din 1702), deoarece acestea se încadrează unui alt segment din istoria confesională a Transilvaniei, acela al recuperării sale pentru Catolicism prin convertirea protestanților și unirea cu Biserica Romei a ortodocșilor. A fost inclusă însă literatura slavo-română tipărită în interiorul Carpaților din inițiativă sau doar cu sprijin financiar extracarpatic, care a fost cu siguranță difuzată și în Transilvania și a contribuit la îmbunătățirea prestației clerului românesc căruia i se oferea posibilitatea de a se raporta cu mai mult profesionalism la textele slavone, dar și la îmbunătățirea formației spirituale a credincioșilor, fie prin citirea directă a traducerilor românești, fie prin utilizarea lor ca bază pentru explicarea textelor rostite în limba slavonă. Mai trebuie precizat că efortul de renovare a Ortodoxiei ardelene a beneficiat considerabil și de pe urma tipăriturilor românești editate în Țara Românească și Moldova, unele dintre ele, cele mai utilizate însă, având chiar un mesaj vădit antiprotestant. Dar ele nu au putut fi cuprinse în repertoriu pentru că ies de sub incidența subiectului propriu-zis al acestei lucrări. Literatura românească extracarpatică a fost un sprijin binevenit pentru Biserica Ortodoxă ardeleană, dar limitarea la el ar fi fost insuficientă, cele mai remarcabile dintre rezultatele obținute bazându-se de fapt pe producția proprie de carte religioasă.

### 1. [CATEHISM], Sibiu, 1544

*BRV*, vol. I, nr. 5.

Nu s-a păstrat nici un exemplar și astfel tot ce se poate afirma despre conținutul acestei prime cărți tipărite în limba română rămâne de domeniul ipoteticului. Imprimat de Filip Moldoveanu, acest text a avut fără îndoială o amprență luterană.

*Bibliografie:* Sigismund Jakó, *Pe urmele catehismului românesc din anul 1544*, în *Revista Bibliotecilor*, XXIII, 1970, nr. 11-12; Demény Lajos, *Tipografia chirilică de la Sibiu la mijlocul secolului al XVI-lea și prima carte apărută în limba română*, și *Încă o dată despre începuturile tiparului în limba română*, în Demény Lajos, Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea. Studii, articole, comunicări*, București, 1986.

### 2. EVANGHELIAR slavo-român, Sibiu, 1551-1553

*BRV*, vol. I, nr. 10.

Traducerea în limba română, realizată după versiunea slavonă dar revizuită prin comparație cu traducerea lui Martin Luther, comportă vizibile influențe luterane. Fiind o inițiativă a mediului protestant sibian, acestui text i-a fost asociat un caracter prin excelență misionar.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Un fragment din Evangheliarul slavo-român de la Sibiu (1551-1553)*, în *Limba Română*, XXVII, 1978, nr. 2; Demény Lajos, *Tipografia chirilică de la Sibiu la mijlocul secolului al XVI-lea și prima carte apărută în limba română*, și *Încă o dată despre începuturile tiparului în limba română*, în Demény Lajos, Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea. Studii, articole, comunicări*, București, 1986.

*Ediție modernă: Evangheliarul slavo-român de la Sibiu. 1551-1553.* Studiu introductiv filologic de acad. Emil Petrovici. Studiu introductiv istoric de L. Demény, București, 1971.

### **3. ÎNTREBARE CREȘTINEASCĂ, Brașov, 1560**

*BRV*, vol. IV, nr. 4.

Acest catehism tipărit de Coresi a fost editat de Johannes Benkner "cu știrea" principelui Ioan Sigismund Zápolya și a episcopului ardelean Sava de Geoagiu-Lancrăm, fiind închinat mitropolitului Efrem al Ungrovlahiei. Materialul lingvistic, insuficient cantitativ pentru a permite o localizare precisă, provine din arealul nord-transilvănean, din Banat-Hunedoara și din Moldova. Adăugând la acest fapt și imposibilitatea încadrării exacte a textului într-unul din curentele tipice ale Reformei protestante, înclin să cred că trebuie să vorbim nu de traducătorul ci de traducătorii textului în cauză sau de o relativ largă circulație a sa înaintea tipăririi, în acest caz între traducere și versiunea dată la tipar interpunându-se mai multe copii, realizate în puncte geografice aflate la distanță apreciabilă unele de altele. Varianta finală a fost probabil comparată cu un catehism maghiar tipărit între 1530-1540. Dată fiind aria largă de răspândire a ideilor protestante în mediul românesc, este de presupus că peste tot a fost nevoie de o lucrare de referință, în baza căreia au fost însușite și răspândite noile învățături. Traducerea s-a putut face astfel după variante germane, maghiare sau slavone, luterane sau impregnate de zwinglianism, editarea, în scop misionar dar sub patronajul a două Biserici ortodoxe, presupunând o ultimă revizuire, destinată să evite o flagrantă contradicție cu mesajul doctrinar al celor din urmă, pentru a nu compromite din start acțiunea evanghelizatoare. Acest catehism combină deci pentru prima dată principiile Reformei protestante cu încercările ierarhiei ortodoxe de îmbunătățire a prestației pastorale a clerului românesc.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 55-64.

*Ediție modernă: Catehismul lui Coresi.* Text stabilit, studiu filologic, studiu lingvistic și indice de Alexandra Roman Moraru, în *Texte românești din secolul al XVI-lea*, coordonator Ion Gheție, București, 1982.

### **4. TETRAEVANGHEL, Brașov, 1560-1561**

*BRV*, vol. I, nr. 10.

Operă de traducere colectivă, născută în aceleași condiții ca și lucrarea anterioară, această tipăritură coresiană a fost și ea editată de primarul brașovean Johannes Benkner, misionarismul protestant pe care îl presupune gestul său fiind probabil asociat cu intențiile manifestate în anumite medii ortodoxe de a realiza o versiune slavo-română, menită a înlesni învățarea limbii slavone și a îmbunătăți-renova astfel prestația pastorală a clerului românesc.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 67-76.

*Ediție modernă: Tetraevanghelul tipărit de Coresi (Brașov, 1560-1561) comparat cu Evangheliarul lui Radu de la Mănăstiri (1574)*, ediție alcătuită de Florica Dimitrescu, București, 1963.

### **5. PRAVILA, Braşov, 1560-1562**

*BRV*, vol. IV, nr. 10.

Editată sub patronajul lui Johannes Benkner, această tipăritură coresiană are fără îndoială un conţinut şi o finalitate ortodoxă. Rostul său disciplinatoriu şi traducerea în limba română probează o serioasă implicare a Bisericii Ortodoxe (transilvănene) în procesul reformat, efervescenta restructurărilor suferite de Bisericile maghiară şi germană dovedindu-se molipsitoare şi pentru mediul românesc.

*Bibliografie:* Ion Gheţie, Alexandru Mareş, *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*, Bucureşti, 1994, p. 80-87.

*Ediţie modernă:* *Pravila lui Coresi*. Text stabilit, studiu filologic, studiu lingvistic şi indice de Gheorghe Chivu, în *Texte româneşti din secolul al XVI-lea*, coordonator Ion Gheţie, Bucureşti, 1982.

### **6. APOSTOL, Braşov, 1566**

*BRV*, vol. I, nr. 12.

Editarea sub patronajul familiei Benkner şi utilizarea în vederea alcătuirii versiunii finale a unei traduceri efectuate după Biblia lui Luther sunt probe ale penetrării principiilor protestante în viaţa spirituală a românilor ardeleni. Pentru cealaltă traducere utilizată, de provenienţă bănăţeană-hunedoreană sau vest-transilvăneană, precum şi pentru variantele manuscrise databile în aceeaşi perioadă (*Apostolul* popii Bratu, 1559-1560, *Apostolul Iorga*, 1551-1583) este de presupus şi manifestarea unei nevoi interne a Bisericii Ortodoxe transilvănene de a-şi ridica nivelul pastoraţiei, de a-şi face mult mai intim simţită prezenţa în sufletele credincioşilor.

*Bibliografie:* Ion Gheţie, Alexandru Mareş, *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*, Bucureşti, 1994, p. 90-98.

### **7a. TÂLCUL EVANGHELIIOR (Cazania I), Alba Iulia (?), 1567-1568**

*BRV*, vol. I, nr. 13.

Apărută cu sprijinul financiar al nobilului Forró Miklós de Hopârta, la un interval foarte scurt de la întemeierea Episcopatului românesc reformat, această colecţie de predici este cu siguranţă prima tipăritură în limba română care îşi asumă în mod deliberat apartenenţa la curentul reformat de sorginte protestantă. Influenţele calvine s-au aplicat însă unui fond ortodox de factură slavă, cea aşazisă *Postilla de Neagovo*, realizându-se astfel încă de la început o simbioză între vechea credinţă răsăriteană şi înnoirile protestante clamate de episcopul Gheorghe de Sângeorz.

*Bibliografie:* Ion Gheţie, Alexandru Mareş, *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*, Bucureşti, 1994, p. 102-108; Eugen Pavel, *Carte şi tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 14-23.

*Ediţie modernă:* *Coresi, Tâlcul Evangheliilor şi Molitevnice rumânesc*, ediţie critică de Vladimir Drimba, cu un studiu introductiv de Ion Gheţie, Bucureşti, 1998.



**7b. MOLITEVNIC RUMÂNESC, Alba Iulia (?), 1567-1568**

*BRV*, vol. I, nr. 13.

Textul face corp comun cu tipăritura anterioară și este, pentru slujbele aferente Tainelor și pentru tipicul liturghiei, o prelucrare nu foarte liberă după *Agenda* luterană tipărită de Gaspar Heltai la Cluj în 1551 și 1559. Tot de inspirație protestantă sunt și cântecele și, probabil, și ritualul înmormântării, dar despre acesta din urmă, deoarece nu s-a păstrat, nu se pot face decât speculații. Slujbele utreniei și vecerniei descind însă fără îndoială dintr-un original slavon și au un conținut în consonanță cu textele similare folosite de Biserica Ortodoxă. Acest amestec dovedește pe de o parte necesitatea Episcopatului românesc reformat de a se adapta din mers, în funcție de contextul spiritual în care evolua și de preferințele credincioșilor asupra cărora își exercita jurisdicția și, pe de altă parte, predispoziția sa spre simbioză, neputința de a-și păstra direcția dogmatică inițială.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 117-120.

*Ediție modernă:* *Coresi, Tâlcul Evangheliilor și Molitevnic rumânesc*, ediție critică de Vladimir Drimba, cu un studiu introductiv de Ion Gheție, București, 1998.

**8. PSALTIRE slavo-română, Brașov (?), 1568**

*BRV*, vol. I, nr. 14.

Tipărită sub patronajul familiei Benkner, această tipăritură coresiiană reprezintă, datorită formei bilingve, un punct de convergență între principiile protestante și nevoia de reformare internă a ortodoxiei.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 122-124.

**9. PSALTIRE, Brașov, 1570**

*BRV*, vol. I, nr. 16.

Editarea acestei tipărituri coresiene se datorează episcopului român reformat Pavel Tordași.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 124-125.

**10. LITURGHIER, Brașov, 1570**

*BRV*, vol. IV, nr. 9.

Și editarea acestei tipărituri coresiene se datorează inițiativei episcopului Pavel Tordași. Importanța sa capitală constă în faptul că, punând la dispoziția clerului textul liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur, însuși sensul reformei sub semnul căreia a luat ființă Episcopatul românesc reformat era deturnat dinspre protestantism spre o veritabilă ortodoxie, din acest moment apartenența confesională a credincioșilor aflați în jurisdicție stabilizându-se între limitele creștinismului oriental.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 132-138.

*Ediție modernă:* *Liturghierul lui Coresi*. Text stabilit, studiu introductiv și indice de Alexandru Mareș, București, 1969.

### **11. [CARTE DE CÂNTECE], [Cluj], [1570]**

*BRV*, vol. IV, nr. 7.

Prima tipăritură în limba română cu alfabet latin, această colecție de cântări bisericești este o traducere după lucrările similare semnate de Francisc Dávid și mai ales de Szegedi Gergely. Datorită aspectului său grafic particular, care demonstrează folosirea sa doar în mediul românesc protestant, această lucrare poate fi o dovadă a divizării Episcopatului românesc reformat, a desprinderii celor care perseverau în profesarea unui crez protestant autentic, preferința lor pentru o altă tipografie decât cea la ale cărei servicii apela episcopul Pavel Tordași exact în aceeași perioadă pentru imprimarea Psaltirii și a Liturghierului putând fi interpretată ca o probă a disensiunilor din interiorul Episcopatului și ca o încercare de afișare a unei identități protestante indubitabile din partea celor nemulțumiți de concesile făcute ortodoxiei de către propriul superintendent.

*Bibliografie:* Sztripszky Hador, Alexics György, *Szegedi Gergely énekeskönyve XVI. századbeli román fordításban. Protestáns hatások a hazai románságra*, Budapest, 1911.

*Ediție modernă:* *Fragmentul Todorescu*. Text stabilit, studiu filologic, studiu lingvistic și indice de Ion Gheție, în *Texte românești din secolul al XVI-lea*, coordonator Ion Gheție, București, 1982.

### **12. PSALTIRE slavo-română, Brașov, 1577**

*BRV*, vol. I, nr. 19.

Înrudirea foarte strânsă a versiunii românești cu cele tipărite în 1568 și 1570 face ca această tipăritură coresiană, al cărei scop renovator în ceea ce privește calitatea profesională a clerului românesc este indubitabil, să se afle și ea la confluența cu principiile protestante.

*Bibliografie:* Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 126-129.

*Ediție modernă:* *Coresi, Psaltirea slavo-română (1577) în comparație cu Psaltirile coresiene din 1570 și 1589*, Text stabilit, introducere și indice de Stela Toma, București, 1976.

### **13. EVANGHELIE CU ÎNVĂȚĂTURĂ (Cazania II), Brașov, 1580-1581**

*BRV*, vol. I, nr. 29.

Versiune românească a *Cazaniei* tipărite în 1569 de Ivan Feodorov la Zabludov, cuprinzând în cea mai mare măsură omilii alcătuite de patriarhul constantinopolitan Ioan Caleca, această culegere de predici nu este o operă de traducere unitară, ci însumează cazanii bănățene și moldovene traduse anterior, la care s-au adăugat unele traduceri alcătuite de preoții brașoveni Mihai și Iane. În ciuda conținutului său aparent "curat ortodox", tipărirea acestei *Cazanii* nu poate fi disociată de persoana pastorului luteran Johannes Scherer-Nyiró, chemat la Brașov "pentru credința românilor noștri" și care era și proprietarul tipografiei. Implicarea financiară a lui Lukas Hirscher, chiar dacă a avut și motivații lucrative, nu a fost nici ea străină de intențiile prozelite și o foarte bună dovadă în acest sens este dimensiunea evanghelizatoare cu care a fost asociat, în memoria familiei, gestul judeului brașovean: la 1630 Johann Hirscher nota pe un exemplar al cărții că

era oferit în dar de mama sa, Martha Benkner, bisericii românești din Șchei "ca să ușureze reîntoarcerea păgânilor la adevărata credință a domnului Isus Hristos". Deși *Cazania* a apărut într-un moment de derută, cauzată de revitalizarea ierarhiilor eclesiastice ortodoxe și de divizarea Episcopatului românesc reformat, amândouă aceste evenimente conducând la o marginalizare a "reformei românești" instituționalizate, ea este o probă a efectelor pozitive pe care existența lui a avut-o asupra vieții spirituale a românilor ardeleni, ortodoxia transilvăneană înțelegând să continue procesul de reformare-renovare a propriei prezențe în viața credincioșilor prin preluarea mesajului și perpetuarea moștenirii Episcopatului reformat.

*Bibliografie:* Arnold Huttman, Pavel Binder, *Geneza Cazaniei a II-a (1581) și legăturile diaconului Coresi cu tipografia latină din Brașov*, în *Studii de limbă literară și filologie*, vol. I, București, 1969; Ion Gheție, Alexandru Mareș, *Diaconul Coresi și izbânda scrisului în limba română*, București, 1994, p. 108-113.

*Ediție modernă: Carte cu învățătură. 1581*, ediție de S. Pușcariu și Al. Procopovici, vol. I, Textul, București, 1914.

#### 14. PALIA, Orăștie, 1581-1582

*BRV*, vol. I, nr. 30.

Tradusă și tipărită sub îndrumarea episcopului român reformat Mihail Tordași, această versiune românească a Vechiului Testament urma să cuprindă mai multe volume, al căror conținut respecta schema stabilită de teologii protestanți. Acest detaliu și sprijinul financiar oferit de nobilul Geszti Ferenc nu sunt totuși indicii că Episcopatul românesc reformat ar fi profesat în mod deliberat crezul calvin. În aceeași perioadă luteranul Lukas Hirscher sprijinea tipărirea unei cărți cu un conținut ortodox mult mai afișat. Desigur, în ambele cazuri spiritul misionar trebuie să fi avut un important cuvânt de spus. Reforma însă pe care au determinat-o cărțile în cauză a avut o altă direcție.

*Ediție modernă: Palia de la Orăștie, 1581-1582*, Text-Facsimile-Indice, Ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, 1968.

#### 15. PSALTIRE slavo-română, Brașov, 1588

*BRV*, vol. IV, nr. 14.

Acest text face parte din seria celor menite a îmbunătăți prestația profesională a clerului, indicând astfel o predispoziție a ierarhiei ortodoxe românești de a se renova din interior.

*Bibliografie:* Demény Lajos, *Psaltirile chirilice tipărite în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XVI-lea*, în Demény Lajos, Lidia A. Demény, *Carte, tipar și societate la români în secolul al XVI-lea*, București, 1986.

#### 16. EVANGHELIE CU ÎNVĂȚĂTURĂ, Alba Iulia, 1641

*BRV*, vol. I, nr. 40.

Reprodusă cupă cea de-a doua *Cazanie* coresiană, dar după o prealabilă selecție a predicilor la sărbătorile dedicate sfinților – consecință a reactivării spiritului prozelitist de către autoritățile politico-eclesiastice maghiare –, această lucrare continuă practic opera de reformare a ortodoxiei din punctul unde fusese lăsată în secolul trecut, combinând, datorită vremurilor neprielnice, compromisul cu

predispoziția spre sincretism, cu scopul absolut lăudabil și care nu avea de ce să aducă vreun prejudiciu ortodoxiei de a face "să se întărească legea creștinească și credința dumnezeiască", "să se înmulțască cuvântul lui Dumnezeu și pren toate besereacile să le fie preoților de propovedanie". Astfel, deși face parte dintr-un program editorial menit să conducă la calvinizarea Bisericii românești transilvănene, această *Cazanie* a contribuit în fapt, prin învățătura sa ortodoxă, la fortificarea vechii credințe.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 27-30.

### **17. [CATHISMUS CREȘTINESC], Prisac, 1642**

*BRV*, vol. I, nr. 38.

Nu s-a păstrat nici un exemplar, toate informațiile despre această tipăritură provenind dintr-o lucrare polemică ulterioară. Cele mai aprinse dispute în jurul său au avut ca obiect anul și locul apariției, conținutul calvin indubitabil ridicând mai puține probleme în legătură cu originalul de pe care s-a făcut traducerea, pornindu-se de la premisa că invocarea limbii "slovenești" era menită doar să confere legitimitate textului. Cât privește anul apariției, 1640 sau 1642, cel de-al doilea este categoric cel corect. Pentru locul tipăririi, în ciuda termenului relativ comun cu care este denumit satul și a frecvenței sale în toponimia transilvană, s-a opinat că este vorba de Presaca Ampoiului, localitate situată în apropiere de Alba Iulia, prezența aici a tiparniței fiind motivată fie prin încercarea autorităților de a ascunde scopul prozelit al lucrării, fie prin așezarea în acest sat a meșterului tipograf și totodată proprietar al uneltelor tipografice, în urma unei eventuale căsătorii. Prima explicație este puerilă, câtă vreme în prefață se specifica faptul că traducerea s-a făcut din îndemnul și sub supravegherea pastorului Curții princiare, Gheorghe Csulai, precum și cu cheltuiala acestuia. În legătură cu originalul de pe care a tradus popa Gheorghe de la mănăstirea Secu, este adevărat că nu se cunoaște nici o versiune slavonă de catehism calvin, iar reeditarea în anii imediat anteriori la Alba Iulia (1634, 1636, 1639) și la Oradea (1640) a Catehismului de la Heidelberg în formă bilingvă, latino-maghiară, pune la îndemâna traducătorului – care este mai puțin probabil că știa latinește dar trebuie să fi fost un bun cunoscător al limbii maghiare, câtă vreme el ne apare în documente ca un om de încredere al oficialităților – un text mult mai ușor de tradus. Nu cred însă că amintirea limbii "slovenești" poate fi luată în calcul ca o încercare de a evita eventualele rețineri față de conținutul cărții, deoarece și popa Gheorghe și Gheorghe Csulai erau persoane foarte cunoscute, iar politica de calvinizare nu era un secret. Enigma nu va putea fi însă spulberată decât atunci când se va putea face o comparație între textul *Catehismului* în cauză și presupusele sale surse.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 30-33; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 40-42.

### **18. CATECHISMUS, Alba Iulia, 1648**

*BRV*, vol. I, nr. 53.

Traducere după una dintre versiunile latino-maghiare ale Catehismului de la Heidelberg amintite anterior, la care se mai pot adăuga două ediții albaiulieni (1643 și 1647) și una orădeană (1644), operă a lui Ștefan Fogarasi, pastorul

bisericii calvine româno-maghiare din Lugoj, tipărită cu sprijinul financiar al banului Acatus Barcsai, această lucrare a fost destinată exclusiv comunității românești calvine, datorită aspectului său grafic, mai precis a editării cu alfabet latin, ea fiind cu totul ineficientă în procesul de atragere la Reforma protestantă a mării mase românești, pentru care uzuală era scrierea chirilică.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 44-46; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 60-63.

*Ediție modernă:* Tamás Lajos, *Fogarasi István Kátéja fejezet a Bánság és Hunyadmegyei ruménség művelődéstörténetéből*, Kolozsvár, 1942.

### 19. NOUL TESTAMENT, Alba Iulia, 1648

BRV, vol. I, nr. 54.

Operă de înaltă ținută științifică și tipografică, realizată sub presiunea promotorilor prozelitismului calvin și făcând parte din programul editorial de reformare-calvinizare a Bisericii românești, această traducere românească a Noului Testament respectă însă cu strictețe trimerile tipicului bizantin. Deoarece este de presupus că ipostaza sa de carte de slujbă ortodoxă a surclasat-o pe aceea de carte de lectură particulară, și sensul protestantizant al reformei a fost astfel deviat spre unul cu accent pe valorile ortodoxiei.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 34-44; Mihai-Alin Gherman, *Tiparul bălgrădean între tradiție și modernitate*, în Iacob Mârza, Ana Dumitran, *Spiritualitate transilvană și istorie europeană*, Alba Iulia, 1999; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-60.

*Ediție modernă:* *Noul Testament tipărit pentru prima dată în limba română la 1648 de către Simion Ștefan mitropolitul Transilvaniei*, reeditat cu binecuvântarea episcopului Emilian al Alba Iuliei, Alba Iulia, 1988; un tiraj al aceleiași ediții a mai fost scos în 1998.

### 20. PSALTIRE, Alba Iulia, 1651

BRV, vol. I, nr. 60.

Această lucrare ocupă un loc cu totul similar tipăriturii anterioare.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 46-49; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 43-60.

*Ediție modernă:* *Psaltirea de la Alba Iulia, 1651, tipărită acum 350 de ani sub păstoria lui Simion Ștefan, Mitropolitul Ardealului*, reeditată cu binecuvântarea arhiepiscopului Andrei al Alba Iuliei, Alba Iulia, 2001.

### 21. [DIPLOME PRIVILEGIALE], Alba Iulia, 1653

BRV, vol. I, nr. 63.

Nu se cunoaște nici un exemplar. Conținutul tipăriturii a putut fi însă reconstituit cu o mare aproximație datorită informațiilor documentare păstrate și a diverselor reproduceri ale diplomelor în epocă și în cronicile ulterioare. Culegerea, tipărită în formă bilingvă sau în ediții separate, latină și românească, cuprindea un

număr de 5 acte emenate de principii Transilvaniei conținând o serie de scutițe acordate clerului românesc ardelean. Editarea lor a făcut probabil parte din programul de codificare juridică desfășurat pe scară largă în acel timp în Transilvania și care s-a încheiat cu alcătuirea și tipărirea primului corpus legislativ al Principatului. Această atenție acordată Bisericii românești este o probă că statutul de toleranță cu care a fost înregistrată în *Approbatæ Constitutiones* semnifică inițial protecție și nu desconsiderare, cum s-a interpretat ulterior în istoriografie.

*Bibliografie:* Aurel Răduțiu, *Actele românești tipărite la Alba Iulia în 1653*, în *Revista de Istorie*, tom 28, 1975, nr. 6; Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 49-50.

#### **22a-b. SCUTUL CATICHIZMUȘULUI, Alba Iulia, 1656**

*BRV*, vol. I, nr. 64.

Constituind o replică la *Răspunsul împotriva catehismului calvinesc* al mitropolitului moldovean Varlaam tipărit la mijlocul deceniului al cincilea al secolului XVII, la rândul său o replică la *Catehismul* imprimat în 1642, *Scutul Catichizmușului* s-ar putea să fie, parțial, o reeditare a acestuia din urmă. Textul său reprezintă ultima încercare a promotorilor prozelitismului de a înstăpâni crezul calvin în Biserica românilor. Însoțit de o *Agenda* cu titlul **Cinul și învățatură pre scurt de Sfintele Taine** [...] cumu-i despre botezu, despre cina Domnului și despre sfânta căsătorie și despre despărțeniile cu ocă direaptă și de alte lucruri carele-s de lipsă creștinilor, acest *Catehism* reprezintă în fapt materializarea declarațiilor exprimate în programul reformator alcătuit de superintendenții maghiari calvini și impus vlădicilor bălgrădeni, virulența sa fiind indirect o probă a lipsei de prejudecăți cu care s-a acționat încă de la început. Este indiscutabil că ambele *Catehisme* au fost folosite de către preoții români din Transilvania și poate nu numai de către ei. Identitatea lor confesională nu a fost însă afectată deoarece, cel puțin în cazurile pentru care ni s-au păstrat informații documentare, aceste texte nu au fost receptate ca mijloace deliberate de schimbare a confesiunii, ci ca instrumente ale evanghelizării primare, ele fiind utilizate în special pentru învățarea rugăciunilor fundamentale și nu în vederea unei fundamentări dogmatice. Chiar și partea a doua, acel impropriu numit molitvenic, a putut suplini, cel puțin o vreme, lipsa cărților de slujbă similare traduse în limba română după versiunea liturgică bizantină, fără ca acest fapt să implice o atașare la confesiunea calvină nici în ochii autorităților și cu atât mai puțin în percepția românilor.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 51-53; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 63-65.

*Ediție modernă:* George Barițiu, *Catehismul calvinescu impusu clerului și poporului romanescu sub domnia principilor Georgiu Rákoczy I. și II. Transcris cu litere latine după edițiunea II tipărită în anulu 1656, însocitu de una escursiune istorică și de unu glossariu*, Sibiu, 1879.

**23. Ioan Zoba din Vinț, SICRIUL DE AUR, Sebeș, 1683**

BRV, vol. I, nr. 80.

Denumită în prefață "pârğa dintâi a tipografiei noastre", cu alte cuvinte prima carte tipărită în tipografia Mitropoliei bălgrădene, cele anterioare fiind imprimate într-o secție chirilică a tipografiei princiare sau într-o tiparniță particulară (cea a popii Dobre), această colecție de predici funebre este fără îndoială și prima operă de autor de acest tip care a văzut lumina tiparului în spațiul românesc. Inspirată de Reforma protestantă ca gen, ca modalitate de organizare a discursului și ca o consecință a lecturilor din literatura specifică ale autorului său, propovedania protopopului din Vinț este însă o certă lecție de ortodoxie, accentul său căzând în special pe necesitatea faptelor bune și a unui comportament creștin autentic. Imprimarea cărții la Sebeș, la fel ca și în cazul tipăririi ulterioare, nu are nimic de-a face cu o eventuală dezavuare pe criterii profesionale a activității protopopului vințean și a colaboratorilor săi de către mitropolitul bălgrădean Ioasaf, fiind vorba doar de un acut conflict de autoritate. Depus în cadrul sinodului general al protopopilor și preoților români, vlădica grec Ioasaf a continuat să fie privit ca un intrus de către deținătorii principalelor funcții de conducere din cadrul Bisericii românești, funcționând o vreme, până la decesul acestuia, o jurisdicție paralelă.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 68-72.

*Ediție modernă:* Ioan Zoba din Vinț, *Sicriul de aur*, ediție îngrijită de Anton Goția, București, 1984.

**24. CĂRARE PRE SCURT PRE FAPTE BUNE ÎNDEREPTĂTOARE, Sebeș, 1685**

BRV, vol. I, nr. 82.

Traducere a lui Ioan Zoba din Vinț după *Kegyess cselekedetek Rövid ösvenykeje ... mellyet Szedegetett és fordított Angliai nyelvből a kegyes életre vágyodoknak hasznokra. K[ezdi] Vasarhelyi M[at]kó Istvan F[első] Bányai Ecclesiának együgyü Tanitoja, Szebenben, Nyomtatta Szenci Abraham, 1666*, lucrarea reprezintă prima tentativă românească de a intra în contact cu literatura engleză, realizată deocamdată printr-un intermediar maghiar. Text de inspirație pietistă, cuprinzând diverse sfaturi și reglementări privind comportamentul zilnic și raportarea la principalele elemente ce jalonează existența umană (părinții, prietenii, profesia, căsătoria, frecventarea bisericii, creșterea și educarea copiilor, cumpătarea moravurilor și înțelepciunea în administrarea avutului), această traducere a fost privită de alcătuitoarea sa ca o cale de îmbunătățire a comportamentului credincioșilor, de renovare-reformare a spiritului creștin în mediul românesc, invitat să ia "folos și înrămare" din învățăturile sale. Constituind mai degrabă un cod moral și comportamental, cartea în cauză nu propovăduiește un crez anume, deci nu poate fi subsumată unui program de calvinizare a românilor, ci reprezintă doar o încercare de disciplinare a credincioșilor și de preluare mai strânsă de către Biserică a controlului asupra vieții lor cotidiene.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 72-73.

*Ediție modernă:* în pregătire, realizată de Mihai-Alin Gherman și Bela Kelemen.

## **25. CEASLOVEȚ, Alba Iulia, 1685-1686**

*BRV*, vol. I, nr. 84.

Carte de cult ortodoxă, a cărei traducere din limba slavonă a fost probabil realizată de Ioan Zoba din Vinț în colaborare cu Gheorghe Pop din Daia. Cei doi se pare că au contribuit și financiar, împreună cu mitropolitul Varlaam, la editarea acestei tipărituri, care face parte dintr-un adevărat program de dotare a Bisericii românești transilvănene cu cărțile de slujbă necesare, principial reforma fiind încheiată, de acum trecându-se la aplicarea sa practică. Acest proces a început de fapt în 1683, prin editarea colecției de omilii funebre *Sicriul de aur*, succesiunea titlurilor fiind probabil aleatorie, determinată de ordinea în care erau finalizate materialele ce urmau să fie date la tipar și nu de respectarea unui proiect editorial prestabilit.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 73-75; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 72.

## **26. RÂNDUIALA DIACONSTVELOR, Alba Iulia, 1687**

*BRV*, vol. I, nr. 280.

Traducere sau doar revizuire a unei traduceri anterioare, la fel ca și tipăritura precedentă, ediția are binecuvântarea mitropolitului Varlaam, continuând șirul cărților de cult ortodoxe prin intermediul cărora se intenționa atât îmbunătățirea prestației profesionale a clerului cât și satisfacerea nevoii de "mângâiere sufletească" a românilor.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 75-77; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 73-74.

### **27a. MOLITVENIC, Alba Iulia, 1689**

*BRV*, vol. I, nr. 87.

Cumulând un mare și foarte divers număr de slujbe de factură răsăriteană, acest *Molitvenic* era menit să pună în sfârșit capăt utilizării *Agendaelor* calvine și versiunilor compozite, ce combinau frânturi de ritual ortodox cu rugăciuni și indicații tipiconale preluate din tipăriturile de inspirație protestantă. Datorită conținutului său bogat, lucrarea s-a bucurat de un succes enorm.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 77-79; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 74-75.

### **27b. Ioan Zoba din Vinț, [CAZANII LA OAMENI MORȚI], Alba Iulia, 1689**

Componentă a tipăriturii anterioare, această colecție de predici funebre continuă seria celor de la 1683, dovedind interesul deosebit în epocă pentru astfel de creații. S-au bucurat de un succes răsunător, nu numai ca parte a *Molitvenicului*, ci și de sine-stătător, în secolul următor ele constituind obiectul unui număr apreciabil de reproduceri manuscrise.



*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 80-82; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 74-75.

#### **28. POVESTE LA 40 DE MUCENICI, Alba Iulia, 1689**

*BRV*, vol. I, nr. 88.

Tipărită sub formă de broșură, această cazanie destinată a fi citită cu ocazia sărbătorii din 9 martie a avut se pare un impact deosebit în epocă, tipărirea sa fiind probabil rezultatul unei solicitări din partea preoților, familiarizați cu conținutul său prin intermediul *Cazaniei* de la Dealu din 1644 sau al altor versiuni manuscrise. Ea ilustrează nevoia de învățătură duhovnicească resimțită de societatea românească, atașamentul său pentru anumite creații și, în mod deosebit, pentru ideea de sacralitate a limbii române, fiind practic cel de-al treilea titlu editat în cursul anului 1689, altfel unul dintre cei mai grei ani fiscali din istoria Principatului intracarpatic.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 79-80; Eugen Pavel, *Carte și tipar la Bălgrad (1567-1702)*, Cluj-Napoca, 2001, p. 76.

#### **29. CEASLOVEȚ, Sibiu, 1696**

*BRV*, vol. I, nr. 101.

Reeditare a *Ceaslovețului* tipărit la Alba Iulia în 1685, o consider ultima tipăritură din seria celor apărute sub zodia Reformei, protestante inițial și în viziunea promotorilor prozelitismului calvin, ortodoxe însă în esență, datorită conținutului său și a interesului tot mai manifest al autorităților eclesiastice românești din Transilvania de a contribui la îmbunătățirea vieții spirituale a enoriașilor lor. Deși epoca predominanței calvine era încheiată la 1696, fiind o reluare a unui text alcătuit într-un moment în care Biserica românească transilvăneană încerca să-și încropească o proprie fizionomie, *Ceaslovețul* din 1696 continuă în mod firesc acel efort, într-o vreme în care pretențiile de unire cu Biserica Romano-Catolică și intrarea în sfera de influență a acesteia nu deveniseră încă o prioritate nici pentru autoritățile habsburgice, nici pentru elita eclesiastică românească.

*Bibliografie:* Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia. 1577-1702*, Sibiu, 1998, p. 85-88.

## UN DOCUMENT INEDIT DIN ANUL 1750 DESPRE BISERICA DIN ORADEA -VELENȚA

KLÁRA PAP, BLANKA GORUN – KOVÁCS

**ZUSAMENFASSUNG.** *Ein Unbekannt Dokument von 1750 Jahre Über die Grosswardeinische – Welentza Kirche.* Die Urkunde zeigen ein Anmerkung vor die, die Augenzeugen gaben in eine Untersuchung über die Bewegungen von 1750 Jahre welches die griechisches ritus Kirche von Welentza (heutige Stadtviertel in Grosswardein) geschehen hätte. Nach die Untersuchung, die Ursache bewegungen ist der Ablauf meistens Einwohners von Welentza an Kirchenunion, über der einfluss griechisch – katholisches Bischof von Grosswardein, Meletie Kovács. Es folgt fie Feindseligkeit serbischen und griechischen Gemeinden die in Neustadt (heutige ein anderes Stadtviertel Grosswardeins) die, die selbe Kirche frequentieren haben. Die Zeugenaussagen bekennen dass die griechisches ritus Gemeinde von Welentza freiwillig der Union mit Rom wolten machen, ohne Zwang und Gegners von jemanden, aber nach Union, die serben und griechen von Neustadt diese Kirche umgesetzlich besetzt und der Eintritt uniertes verboten haben. Die Kirchegebäude war gebaut mit der Hilfes des Mihai Kébell, katolisches Vikar, in die dritte Jahrzehntes XVIII Jahrhunderts ohne die Beitrag serbische oder griechisches Gemeinde, die haben nur der Anteil für verpflegungs Zehlungen und priester Unterhaltung.

În istoriografia mai veche s-a încetățenit părerea că, dintre cele patru târguri care au alcătuit – prin unirea lor administrativă din anii 1850 și 1860<sup>1</sup> – orașul modern Oradea, târgul Velența ar fi fost locuit în majoritate de locuitori a căror confesiune ar fi fost predominant ortodoxă.<sup>2</sup> Această părere a fost întărită și de o realitate istorică indiscutabilă, și anume că în Velența s-au stabilit, imediat după recucerirea cetății orădene de sub turci (august 1692), elemente de populație de naționalitate sârbă, greacă și macedo – română, cu toții practicanți, alături de români, ai cultului greco – oriental, adică a Ortodoxiei.<sup>3</sup> Însă rezultatele unor cercetări mai noi ilustrează că, spre mijlocul secolului al XVIII-lea, elementele etnice de origine sârbă și greco – (macedo –)

<sup>1</sup> *Istoria orașului Oradea*, coord. Liviu Borcea și Gheorghe Gorun, Oradea, 1996, p.215. Velența a fost târgul cel mai mic dintre cele cinci târguri care au compus în final orașul Oradea. *Ibidem*, p. 212

<sup>2</sup> Vezi mai ales Nicolae Iorga, *Vechimea și originea elementului românesc în părțile Bihariei (Bihorulului)*, Ed. Cele Trei Crișuri, seria Crișul Negru, nr. 3, Oradea, 1921; Ștefan Lupșa, *Istoria bisericească a românilor bihoreni*, I, Până la 1829, Oradea, 1935, *passim*; Nicolae Fîru, *Comercianții români din Oradea în secolul al XVIII-lea*, în *Revista economică*, XIV, nr. 1-2, 1940, p. 24-34 și Gheorghe Lițiu, *Biserica Ortodoxă Română din Eparhia Oradea din veacul al XVIII-lea până în zilele noastre*, în *Mărturii – Evocări*, Oradea, 1980

<sup>3</sup> Caracterul cosmopolit, predominant sârbesc, al Velenței din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, este ilustrat pregnant și de organizarea tipic militară a localității, mai ales a administrației locale care, spre deosebire de mai toate așezările cu caracter mai mult sau mai puțin urban din stat, nu avea în frunte un jude – primar, ci un căpitan, obicei ce perpetuează o tradiție străină locurilor și care, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a dispărut, confirmând și în acest mod dizolvarea comunității sârbești locale.

română nu numai că nu au dominat statistic Velența, numărul lor reducându-se spectaculos, ci că ele s-au diluat, răspândindu-se în celelalte târguri orădene, mai cu seamă în Oradea ("Mare") și Orașul Nou.<sup>4</sup> Din mai vechile realități de la începutul secolului al XVIII-lea s-a păstrat doar numele de Oraș militar (*Katona város*) sau, mai rar, Orașul sârbesc (*Rácz város*).

O descoperire arhivistică recentă aruncă un fascicul de lumină consistent asupra istoriei bisericii "grecești" din târgul Velența, despre care literatura mai veche susține că ar fi aparținut, de la bun început, comunității ortodoxe compuse din sârbii și grecii de aici, la care s-au adăugat apoi și românii.<sup>5</sup> Acest document este procesul verbal de audiere a martorilor într-o anchetă judiciară referitoare la niște evenimente petrecute la finele anului 1749 și care au avut ca obiect chiar clădirea bisericii în discuție. Ancheta a fost efectuată de Ioan Csernyánszky, asesor al tablei judiciare al comitatului Bihor și Ștefan Sémberi, jude nobiliar substituit al comitatului Bihor, în urma unui ordin emis la 17 noiembrie 1749, de către Consiliul Locumtenential din Bratislava, în care se pretindea lămurirea imediată a împrejurărilor în care s-au produs tulburările care au avut ca obiect biserica din Velența.<sup>6</sup> Ordinul guvernamental de cercetare a împrejurărilor conflictului din Velența a fost prezentat în congregația nobiliară a comitatului Bihor, la care au participat și mai mulți invitați speciali, care altminteri nu aveau căderea să asiste la lucrările acesteia: Jacob Fabri, episcop de Dulcineea, prepozitul mic Ștefan Luby, precum și canonicii Gheorghe Gyöngyössy Francisc Ujváry și baronul Mihai Vécsey, în semn că toată chestiunea reprezenta un interes major (Velența se situa pe domeniul Capitlului Episcopiei romano-catolice de Oradea). Audierea martorilor s-a petrecut însă în prima parte a anului 1750, fiind prezentat forului superior al comitatului în ziua de 16 februarie 1750.

Au fost audiați zece martori, cu toții localnici, participanți la evenimente și, deci, bine informați. Importanți din punct de vedere social par a fi primii cinci martori, care nu aparțin comunității românești ori comunității confesionale răsăritene din Velența. Dintre toți se remarcă cel de-al patrulea martor, Ioan Pár, fost jude primar al comunității din Velența în momentul în care a avut loc trecerea la Unire și care nu aparținea comunității religioase răsăritene, deci în principiu nu poate fi suspectat de subiectivism. În schimb, cunoștea bine toate evenimentele și implicațiile lor asupra comunității. Aceleiași categorii de martori îi aparține și primul martor, nobilul Mihai Hrabovszky, al cărui familie a dat comitatului Bihor, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, numeroși magistrați, el însuși ocupând ulterior (în momentul anchetei avea 34 de ani) înalte funcții comitatense. Nici acest martor nu făcea parte din comunitatea religioasă răsăriteană, având o oarecare detașare de evenimentele anchetate. Ceilalți cinci martori par a fi cu toții oameni simpli, dintre

<sup>4</sup> Blanka Sidonia Gorun – Kovács, "Grecii" din Bihor în secolul al XVIII-lea, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia graeco-catholica Varadiensis, nr. 2, 2002, p. 121-137

<sup>5</sup> Gheorghe Lițiu, *Biserica ortodoxă română în Istoria orașului Oradea*, coord. L. Borcea și Gh. Gorun, Oradea, 1996, p. 434 pe baza informațiilor preluate din A. Horvat, *Despre bisericile ortodoxe din Oradea*, în *Calendarul pe anul de la Hristos 1902*, Arad, 1901, p. 111-118. A. Horvat a fost parohul bisericii din Velența în perioada anilor 1880-1926.

<sup>6</sup> Nu există alte referințe istoriografice referitoare la aceste tulburări, ele fiind necunoscute în istorie până acum

care patru au fost membri ai comunității confesionale "grecești", iar unul, al nouălea, Andrei Szigethi, a fost romano-catolic și probabil ungar, dar implicat serios în viața localnicilor, arătându-se foarte bine informat în chestiuni care, în principiu, nu l-ar fi interesat direct și nemijlocit.

Comisia de anchetă a pus tuturor martorilor cinci întrebări care alcătuiesc două grupe de probleme: momentul unirii locuitorilor de rit grecesc din Velența cu Biserica Romei (întrebările 1 – 3) și raporturile grecilor și sârbilor ce rezidau în târgul Orașul Nou cu biserica din Velența<sup>7</sup> (întrebările 4 – 5). În ceea ce privește prima grupă de întrebări, care viza împrejurările în care s-a petrecut trecerea de la ritul ortodox la cel greco-catolic, cei zece martori mărturisesc unanim că aceasta s-a făcut cu acordul quasi-unanim al locuitorilor la propunerea directorului domenal Martonossy, și nu numai că nu au existat opozanți, ci locuitorii s-au arătat chiar recunoscători față de acesta pentru demersul său. Pe de altă parte, martorii remarcă singuri că directorul Martonossy nu a recurs la nici un mijloc de presiune, nu a arătat sub nici o formă că trecerea la Biserica greco-catolică ar fi fost dorită de autorități,<sup>8</sup> tocmai pentru a obține o adeziune sinceră la Unire și le-a oferit locuitorilor o perioadă de reflecție, pentru a judeca pasul ce urmau să-l facă din toate punctele de vedere. Apoi, după scurgerea perioadei de reflecție, locuitorii și-au declarat singuri dorința de unire și abia apoi a apărut în mijlocul comunității episcopul Meletie, care a sfințit biserica și l-a instalat pe preotul Gabrileti – un localnic – ca paroh, totul decurgând firesc, fără nici un fel de obstacol. Din păcate, în document nu se menționează nici un moment calendaristic care ar putea fi utilizat pentru precizarea exactă a evenimentului. Credem însă cu certitudine că evenimentul s-a produs în primăvara sau vara anului 1749, căci Meletie Kovács a fost consacrat ca episcop la 11 decembrie 1748, instalat la 19 decembrie 1748, iar la 4 ianuarie 1749 a primit de la Roma facultatea de a dezlega de iregularitatea schismei și a ereziei pe preoții sfințiți de pseudo-episcopi,<sup>9</sup> fără de care orice inițiativă a sa nu era posibilă. Pe de altă parte, unele documente indică faptul că episcopul Meletie a intrat în rol abia în martie 1749, când a și consacrat primii preoți.<sup>10</sup>

Problemele au apărut la scurtă vreme după trecerea locuitorilor din Velența la Unire, ele apărând dinspre grecii și sârbii care rezidau în Orașul Nou, dar care frecventau biserica din Velența. Aceștia au pus mâna – prin preotul lor Petru Briscul, dar cu concursul unui localnic, Petru Popa – pe cheile bisericii, pe care le-au confiscat și nu au mai permis localnicilor să intre în ea. Pentru deblocarea situației a fost nevoie de intervenția personală a directorului domenal Martonossy, care a venit la Velența însoțit de episcopul Meletie. La sugestia localnicilor, Martonossy a dispus ca un meșter lăcătuș să forțeze ușa bisericii și să facă alte chei, pe care le-a încredințat comunității locale.

<sup>7</sup> În întrebare se preciza că este vorba de biserica ce exista în acea vreme, ridicată de locuitorii din Velența după ce o construcție anterioară, edificată de "schismatici" la o dată necunoscută – dar foarte probabil imediat după anul 1711 – fusese demolată.

<sup>8</sup> Martorul Ioan Patura declara că Martonossy le-a atras atenția asupra seriozității chestiunii spunându-le locuitorilor că "... este adevărat că există un ordin, dar vedeți ce faceți, căci eu nu vreau să vă oblig...".

<sup>9</sup> Gheorghe Gorun, *Biserica românească și societatea transilvăneană. Studii de istorie a Bisericii greco-catolice românești*, Oradea, 2002, p. 98

<sup>10</sup> Arhivele Naționale – Direcția județeană Cluj, *fond Episcopia de Oradea*, dos. 2, nr. 50. Primul preot sfințit de el a fost Ioan Pap din Crestur, consacrat la 4 martie 1749.

În aparență confiscarea cheilor bisericii din Velența a fost numai un incident care, în sine nu ar avut urmări funeste. Cea care face lumină în evoluția evenimentelor este depoziția martorului Petru Ruscaș, al șaptelea dintre cei zece audiați. Acesta precizează – ca martor ocular – că ieșirea comunității din Velența de sub autoritatea episcopului orădean Meletie nu s-a produs din cauza incidentului amintit, ci ca urmare a cererii episcopului, adresată consiliului local, ca aceasta să elibereze un atestat din care să rezulte că târgul ar fi fost "unit". Acesta este momentul culminant al evenimentelor din 1749, care lămurește o chestiune de mentalitate foarte interesantă a credincioșilor români de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Pentru că martorul – de față fiind – declară că juzii târgului Velența ar fi acceptat să dea un atestat care să arate că ei "... recunosc pe înălțimea sa [episcopul Meletie] drept cap al lor și că ascultă de el...", dar nu acceptă ca atestatul să conțină termenul de "unit" pentru că nu știe ce înseamnă acesta. Astfel că au refuzat să dea atestatul, justificând gestul prin aceea că "până și înălțimea sa [episcopul Meletie] a mărturisit că Biserica răsăriteană nu este una cu Sfânta maică Biserica a Romei".

La întrebarea următoare (a patra) Petru Ruscaș declară din nou că nu știe ce altceva ar fi putut duce la ruptură decât solicitarea amintitului atestat de către episcopul Meletie, găsind că vina aparține locuitorilor care s-au speriat de termenul "unit", iar teama lor a fost potențată chiar de episcop care a admis că Biserica răsăriteană nu este una și aceeași cu Biserica romană, ceea ce nu a putut decât să tulbure și mai mult conștiințele localnicilor. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât în cursul preparativelor pentru trecerea localnicilor la unire, aceștia și-au afirmat – o mărturisesc mai toți martorii – dispoziția de a trece sub autoritatea spirituală a episcopului orădean numai dacă acesta nu le va tulbura obiceiurile și practica rituală. Iar Petru Ruscaș continuă ideea afirmând că în timpul "domnului Mihai Kébell"<sup>11</sup> locuitorii nu au fost nicicum tulburați în obiceiurile lor", deși preotul de atunci din Velența asculta de episcopul de Oradea – adică de episcopul romano-catolic Emeric Csáky, mai târziu arhiepiscop de Kalocsa.<sup>12</sup> Pentru a-și întări mărturia, Petru Ruscaș se aduce pe sine drept exemplu, declarând cu candoare că "... și atunci a crezut și a ținut tot ceea ce crede și ține și astăzi", semnaland în felul său specific, posibilitatea păstrării neștrămutate a credinței răsăritene și sub autoritatea unui episcop catolic de rit latin.<sup>13</sup>

În urma ordinului forului guvernamental, comisia de anchetă s-a arătat interesată să stabilească cine s-a făcut vinovat de părăsirea intempestivă a Unirii de către locuitorii din Velența. Mai toate mărturiile îi indică pe judele primar de

<sup>11</sup> Vicarul episcopului romano-catolic orădean Emeric Csáky în perioada imediat următoare anului 1711 și pînă la 21 aprilie 1721, când a fost numit prepozit mare. A murit în 9 februarie 1734. Málnási Ödön, *Gróf Csáky Imre bibornok élete és kora (1672-1732)*, Kalocsa 1933, p. 106

<sup>12</sup> Este posibil ca aici Petru Ruscaș să facă o confuzie între calitatea de episcop a lui Emeric Csáky și calitatea acestuia de stăpân domenal, chiar dacă Velența a fost domeniu – încă incomplet recuperat – al Capitlului Episcopiei romano-catolice.

<sup>13</sup> Este interesant că Petru Ruscaș vorbește despre Kébell ca și cum acesta ar fi fost episcopul locului. Adevărul este că în februarie 1719, Mihai Kébell a fost propus ca episcop de Timnă, titlu pe care până la urmă, la insistențele lui Emeric Csáky, l-a și primit. Dar acesta a fost doar un titlu onorific, el rămînând la Oradea pînă la moarte (*Ibidem*). Este curios că la aproape două decenii de la moartea acestuia în Velența se mai știa de calitatea acestuia de episcop.

atunci, Ladislau (Vasile) Zahary, în casa căruia s-au strâns – ulterior – toți cei care au complotat pentru abandonarea autorității spirituale a episcopului greco-catolic Meletie și unde s-a luat și hotărârea finală de abandon a Unirii, deși Zahary a fost primul care a acceptat-o inițial, de comun acord cu juzii locali și cu stegarul obștii, Ladislau Szerezli. Dar coautori au fost și cei doi preoți, Ioan Gabrileți și Petru Briscul, al doilea se pare preot al grecilor și sârbilor din Orașul Nou, care a grăbit deznodământul furând pur și simplu cheia bisericii, fapt pentru care a sfârșit prin a fi arestat și închis pentru o scurtă vreme. Dar în context apar și două figuri de instigatori misterioși – Besseneyi și Nistor<sup>14</sup> – la a căror ivire în mijlocul comunității din Velența, preotul nu a mai avut curajul să militeze în favoarea Unirii ci, rostind un discurs exact invers ca până atunci, a stârnit uimirea credincioșilor.

De o oarecare răspundere nu poate fi exonerat nici episcopul Meletie Kovács, care se pare că a gestionat greșit chestiunea Unirii locuitorilor din Velența, ulterior practic pierduți pentru cauza acesteia pentru mai bine de două secole.<sup>15</sup> Din relatările martorilor reiese că acesta nu i-a convins pe credincioși asupra adevărilor Unirii, mulțumindu-se să obțină doar o adeziune formală scrisă. Evident, nu avem deocamdată suficiente elemente pentru a judeca întregul complex al chestiunii Unirii locuitorilor din Velența. Este însă limpede că inițiativa i-a aparținut directorului bunurilor episcopale, Martonossy, care a încercat să pună în aplicare un ordin aulic. Însă acesta nu a încercat să profite de autoritatea sa și să le impună locuitorilor, prin abuz, o opțiune religioasă care, în anii următori, va fi sever contestată în tot comitatul. Iar episcopul Meletie Kovács nu a fost capabil să facă față unei dispute teologice publice cu preotul Petru Briscul, ducând în cele din urmă la pierderea acestei comunități.

Documentul de față mai are o importanță nu numai pentru evenimentele din anul 1749 legate de Unirea din Velența, ci și pentru o perioadă cu mult anterioară, din primele decenii ale secolului al XVIII-lea, despre care se știe foarte puțin. Știm că preoții români din comitatul Bihor au trecut, la 13 septembrie 1692, sub autoritatea spirituală a episcopului greco – catolic de Munkaci, Iosif de Camillis.<sup>16</sup> Nici mai târziu informațiile nu sunt mai abundente. Știm numai despre existența protopopului *Demetrius ex Ráczváros ad Varadinum*, căruia noul episcop greco-catolic al Transilvaniei, Atanasie Anghel, i-a adresat, la 20 iulie 1701, o scrisoare prin care îl soma să vină sub autoritatea sa spirituală.<sup>17</sup> Apoi, datorită

<sup>14</sup> Primul a fost considerat de un martor ca autor al unor întâmplări similare petrecute în câteva localități din comitatul Bihor, iar al doilea cunoscut lider al sârbilor din Orașul Nou (Nistor Csehovics), care a obținut anterior pentru aceștia un privilegiu religios nici până astăzi cunoscut istoriografiei. Pentru Nistor vezi Blanka Gorun-Kovács, *O cercetare judiciară a „grecilor” din Oradea din anul 1749*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, seria Theologia graeco-catholica Varadiensis, XLVIII, 1, 2003, p. 198.

<sup>15</sup> A mai existat o tentativă de aducere a acestora spre Biserica greco-catolică în anul 1780, prin intermediul protopopului din Velența, Ioan Miatovici, care până la urmă nu a mai reușit din cauza intervenției episcopului ortodox din Arad, Pahomie Cnezevici. Arhiva județului Hajdu Bihar Debrecen, *fond IV.A.1/b*, cutia 143, fascicol I, 1780, doc. nr. 390

<sup>16</sup> Zsatkovics Kálmán, *De Camellis József munkácsi püspök naplója*, în *Történelmi Tár*, 1895, p. 716; vezi și Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667-1761)*, Cluj, 2001, p. 140

<sup>17</sup> Nicolaus Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae Orientalis in terris coronae S. Stephani*, Innsbruck, 1885, p. 387-388

răscoalei rákócziene din perioada anilor 1703-1711, torul devine cețos; se pare că în Bihor ritul greco-catolic a fost abandonat. El este reluat după anul 1711, dar informațiile documentare ulterioare acestui an sunt foarte puține și imprecise: problema românilor greco-catolici a aparținut Episcopiei romano-catolice orădene, intrând în competențele vicarului Mihai Kébell și protopopului Paul László. Documentul de față întărește faptul că cei doi preoți romano-catolici s-au ocupat cu adevărat de credincioșii de rit grecesc care au locuit în târgurile orădene, dar fără a se putea deduce dacă aceștia erau cu adevărat uniți sau numai subiecți ai administrației domeniiale episcopale.

În orice caz, Mihai Kébell a fost acela care a aprobat demolarea unei biserici mai vechi și construirea unei noi biserici din Velența, respectiv a interzis grecilor și sârbilor din Orașul Nou să-și construiască și ei un locaș de cult, expediindu-i – probabil datorită numărului lor foarte mic și a distanței relativ reduse – să frecventeze biserica din Velența. Totuși, după trecerea câtorva decenii, credincioșii din Velența vorbesc despre Mihai Kébell cu deferență, ca despre o "epocă de aur", în care nu s-a făcut nici o încercare de schimbare a ritului lor răsăritean, deși există anumite indicii că Mihai Kébell a încercat totuși măcar să-i disciplineze pe preoți și să colaboreze cu preoții romani, care au celebrat frecvent în biserica din Velența, fără să fi stârnit resentimentele localnicilor. Probabil că viitoare cercetări mai ample privind această perioadă istorică vor putea folosi mai complet informațiile oferite de documentul nostru pe care îl publicăm în cele ce urmează în întregime, în forma sa originală și în traducerea părții în limba maghiară, pentru a fi mai accesibil tuturor celor interesați în această chestiune.

## ANEXĂ

Anno 1749 die 13-a novembris in oppido Várad Olaszi celebrata est particularis incltyti comitatus Bihariensis congregatio sub praesidio spectabilis, ac generosi domini Francisci Ferdényi ordinarii vice-comitis praesentibus illustrissimo, ac reverendissimis dominis Jacobo Fabri, episcopo Dulcinensi, Stephano Luby praeposito minore, Georgio Gyöngyössy cathedrali, domino Francisco Ujváry, barone Michaele Vécsey canonicis, perillustri item, ac generoso domino Ladislao Laczkovis substituto vice-comite, et aliis tabulae iudicariae assessoribus, et magistratualibus officialibus. Cuius in exordio.

Lectae, et publicatae sunt excelsi Consilii Regii Locumtenentialis Posonii die 23-a novembris 1749 emanatae gratiosae intimatoriae in eo: ut in negotio occupatae Katona városiensis ecclesiae statim uberionis informationis qui nominanter, et quot schismaticorum ante, aut etiam ipso occupationis ecclesiae tempore sacram sint amplexi Unionem? qui vice versa, et quot ad schisma reversi sint? aequi nominanter unicum seductis, quis item seductionis author praeter popam Petrum Briscul fuerit? quotve actu universim schismatici Varadini reperiantur? Excelso eidem Consilio Regio ex parte incltytus comitatus genuina quantociis relatio fiat. Cuius intuitu, ut inquisitio instituat, decisum est, et ad eam peragenda domini Ioannes Csernyánszky, et Antonius Buczi ambo tabulae iudicariae assessorio relationem desuper in proxime celebranda congregatione facturi deputati sunt.

Illustrissimi, reverendissimi, spectabiles, ac magnifici, perillustrem, ac generosi domini nobis observandissimi!

Infacto templi praesciti, pro parte unitorum Magno Varadini recepti, et et dein rursus per schismaticos via facti attentatae reoccupationis quoniam oberior adhuc in eo, informatio requiritur numero 1-o quot nimirum, et nominanter qui ex toto ex schismaticis piaevie, et occasione dicti templi pro parte unitorum receptionis Sacram Unionem amplexi sint? Item dein iterum quot, et nominanter qui ad schisma reversi, aut seducti extiterunt? quisve huius seductionis praeter praescitum popam Petrum Briskul, author fuerit? Demum actu in toto Magno Varadini quot numero ex unitis existant? hique num et quale, et ubi templum suum habeant?

Quare praetitulatae diminutiones vestrae de his quoque uberiolem, eamque specificam informationem Consilio huic Regio Locumtenentiali quantocius submittere noverit. Datum ex Consilio Regio Locumtenentiali Posonii die 29-a mensis octobris anno 1749 celebrato. Praetitulatam dominationem vestram ad officia paratissimi comes Georgius Erdödy mp. Georgius Fábiánkovics mp., Michael Domsics mp.

Instrumentum sub A est tenores sequentis. Numero 2. Infrascripti notum facimus significantes quibus expedit universis: quod nos gratiosum excelsi Locumtenentialis Consilii Regii mandatum ex particulari imclzti istius comitatus Bihariensis congregacione die 13-a mensis novembris 1749 Varadini celebrata exmissim negotio Sacrae Unionis, quam nonnulli communitatis Katonaváros inhabitatores in schisma reveriti fecerunt iuxta subinsecta deutri puncta subsequentes colle querimus testium fassiones sub iuramento erutas.

#### De eo utrum?

1-mo. Tudgyae, láttae, avagy hallottae a tanu, kik és hányan voltak az katonavárosiak akik az váradi méltóságos püspököt előljártjoknak fogatták, vagy választották az lelki dolgokban, és ugyan katonavárosi templomot praetitulált püspöknek birtoka alá bocsátották, és hányan állattak melléje említett váradi méltóságos püspöknek?

2-do. Minek utána egyszer az váradi méltóságos püspök után halgattak az lelki dolgokban katonavárosiak, most már ujjonnan kik és hányan vannak azok? akik el csábitatván, el volna álva tüle mai naponis?

3-tio. Ezenel csábitásnak, vagy elidegenítésnek Briskul Popa Péteren kívül ki volt, vagy lehetett legfőbb oka?

4-to. Tudgyae az tanu ezek katonavárosi templom volte ezelőttis az váradi méltóságos püspöktül függő? s nem de nem érte olyan időt? hogy az keresztjáró héten az váradi processiois járt beléje? és isteni szolgálatis végben ment benne?

5-to. Ezen most fen álló templom mikor és ki által állitatott fel? mivel az előbbeniek épülettye, a kit schismaticusok állittottak fel el rontatott, és ez mostanit nem az ujjvársi görögök, vagy ráczok építették, és ki engedelmibül jártak és járnak görögök és ráczok beléje? s főbbelinek tartatnak é benne, vagy csak selléreknek az ráczok és görögök?

Egregius Michael Hrabovszky annorum 34 catholicus juratus examinatus fatetur. Ad 1-um. Kik és hányan voltak az katonavárosiak közül, a kik Martonosy ur kérésére az lelki dolgokban váradi méltóságos püspököt fogatták elől járójoknak, nevek szerint nem nevezheti azt mindazoknálal jóll tudgya, hogy Gersus uram háza



félinél lévén az egész község olly conditioval ha az szokásokat és czeremoniajokat az váradi püspök meg nem háborította, igenis örömet melléje állanak mivel az fatens jelen lévén hallotta, hogy közönségessen fel kiáltottak, és contradictor ezen dologban senki nem is volt, és így magok az lakosok a lelki dolgokba előjáróknak fogadván az váradi püspököt, az katonavárosi templomot is birtoka alá atták.

Ad 2-um. Egyebet nem tud a fatens, hanem hallotta, hogy minekutánna az lelki dolgokban az váradi méltóságos püspöknek utánna halgatni kezdettek az ujjvárosi görögök, és ráczok alattomban éczakának idején az Isteni szolgálatot el végzetek, az templom kulcsait is el vitték magokkal, úgy hogy a katonavárosi lakosok azon nap minden Isteni szolgálat nélkül maradtanak, akkoron azért a váradi méltóságos püspököt meg szólították, kérvén, hogy mivel elől járójokka tette az Isten, templomjokatis meg tartaná, az kiis elérhetvén Katona városra mindenképpen az templom kulcsát kérdezte, de mivel itten Katona városon nem találhatta fel, kéntelenitetett Szerezly László javaslásárais az lakatossal felnyitvatni, felnyitvatot templomot az egész helyben hagyta, és kérésére benedicalván az váradi püspök, az Isteni szolgálatnak gyakorlását meghagyta, úgy az templom őrizetét recommendálta, amint hogy egy kétt nap strása is állott az lakosok akarattokból, így lévén az dolog az ujjvárosi rácz és görögöktől úgy tiltatta el, hogy ha az magok schismaticusok popájokkal akarnának Isteni szolgálatot tartatani, de ha az maga jurisdikciója alatt lévő pap által teendő Isteni szolgálatot kívánna, akár ki közüllök halgatni, szabad légyen. Ad 3-ium. Briskul Popa Péteren kívül az el idegenítésnek leg főbb okát lenni Szerezly László uramot hallotta. De ottan senkit sem Martonosy ur, sem az váradi püspök az Unióra nem kénszerített, hanem együt lévén az egész község minden hathatós okokkal kérte, hogy magokat Isten szent világ előtt kedveltessék, az mellyet is halván nagy számú sokasága az városnak, úgy lépett önkint minden erőszak nélkül a püspök után való halgatásra, minthogy punctumokat készek magoknak a püspöktől iratni, ezen fatens saját kezivelis irta, hogy ritusokban meg nem fogja háborítani.

Secundus testis Franciscus Szent Martony annorum circiter 41, catholicus juratus examinatus fatetur ad 1-um. Szerelzy László ur, biró Zahary László, Trefa János, Lessán Péter, Pap Józseph, Ruzskas Péter, Magyar János, Trefa Gábor, Percze Tógyer, Siminyi Demeter, Pap Miklós, Battyányi Gábor, öreg Gabrileti György, Aradi György, Imre Gábor, Puskás Péter, Patkos János, Vasadi Péter, Perecs Illés, Guro Paskul, Sütő Simon, Trefa Péter, Szász Mihály, Pucz Togyer, Bibarcs János, Potura János, Szilágyi Fuxtius, Vadaj Miklós, Rosa Pétere, Madarászi Gábor, Zahary Togyer, Doroczy János, Szabó Mihály, Borbély Tógyer oláh lakatos, Baján Miklos, Bándul Gábor, Vladul György, Gombos Mihály, Bándul Gábor, Sipos Demeter, Sipos Gábor, Sipos György, Szilágyi Tógyer, Bayan Michael, Alpári Koszta, Alpári János, Alpári Szikok, Opra György, Bencze Gligor, Bencze Imre, Bencze Urszul, Rácz Gyurka, Mlagsziro Tógyer, Puskás Lukács, Guro Paszkuly, Toja Gábor, Klincza János, Ruzskás András, Ruzskás János, Vitez Karácsony, Gordán Gábor, Guzó Demeter, Ieremia Imre, Tréfa János s lehetek még ezeknél is többen, minthogy biró tételre mind fel voltak vetve, de az tanu nem emlékezik mindenikére, s voltak minden ezeken kívül pápisták, és kálvinisták, és azt bizonyosan tudgya, mivel jelen volt az fatens, hogy az meg nevezett oláhok minnyájan köz akarattal fel kiáltottak hogy az Isten áldja meg érette Martonosy

uramot, hogy az lelki dolgokban elől járójoknak szervezte az váradi méltóságos püspököt, de mivel minnyájan Gersics ur háza feliben be nem férhettek abeli declaratioknak nagyobb valóságára, ki is jöttek az urak az házbul, és ugy vették fel ajánlásokat, az honnétis következik, hogy mivel az lelki dolgokban a váradi püspököt vették előljárójoknak az templomjoknak pedig ellene nem mondtak, magokkal együt az templomjokat is igazgatása alá bizták az váradi püspöknek azután némely napokkal, hogy az újvárosi görögök és rácok az Isteni szolgálatra az iten való templomban el végezték, hallotta, hogy Szerezli uram adott volna hirt Martonossy urnak, mi dolog van ezen a varoson, úgy az bíró Zahary László bizonyos eskütteket is küldött, sőt az bírótól oláh lakosokkal az ide való pápistaságot arra is kérte, hogy mivel az újvárosi rácok és görögök között ide való lakosoknak attyafiai is volnának, valamelly zenebona ne támadgyon, védelmezni ne sajnállyák, amint ezen fatens is fegyverben volt akkorn vagy harminczadmagával, és magok részekrülis tettek rendeléseket, hogy ha reggeli isteni szolgálatra jönnének, bé ne bocsáttassanak az templomban, a mellyreis el jöven Martonosy úr, és Kovács Melietus úr ő nagysága, tanakodtanak, hol vegyenek embert, a ki felnyithassa a templomot, arra Szerezli ur lakatosokat lenni az városban állitván, érette küldötte Martonosy úr az bírót a fatensel együtt, hogy lássák miképpen lehet felnyitni, a mellyetis akkori bíró Zahary László felesed magával az oláh lakatossal fel nyitatta, és ugyan a fatensel adott hirtis Kovács Meliteus úr ő nagyságának, akiis oda menvén az templomban, azt benedicalta Gabrileti Pópát plebanusnak installalta, az templomjoknak minden edényeit megnézte, az jelen volt kösségnek tellyes contentumára, az hol egy legkissebbnek sem volt ellenire, sőt annak felette köszöntékis ő nagysága fáradságát. Ad 2-dum. Kik legyenek azok, akik el vannak csábitva, csak váradi méltóságos püspöktől el állottak, neveket szerint meg nem nevezheti, csak azt tudgya, hogy oláh fél tanács egészen el állott, vagyon mindazonáltal az városban talán többis, az ki az történt dologban magát okának nem ismeri, sőt inkább azt vallyá s állittyta, hogy a mennyire rajta áll, ma is úgy kíván az váradi püspök után halgatni valamint az előtt halgatott, míg az város el nem állott. Ad 3-um. Leg főbb okának tudgya lenni Szerezli Lászlót az váradi püspöktől való el idegenítésben, mivel az fatensnek olly helyen vagyon az kerte az hova jártában Szerezli úr házához kik járatossak könnyen meg láthatni, s tapasztalta nem csak Briskul Péter Popa, hanem Gabrileti váradi püspök alá felajánlott pópán kívül, az újvárosi görögök és rácok felettébb voltak járatosok, és ottan tartották tanácsokat, egyszer a többi közül történet szerint ment az fatens Zahary László bíró házához, és ottan találta Toja Gábort, Pap Józsephet, Ruszkás Andrást, és Magyar Jánost, az említett kétt popát újvárosi rácokat és görögöket, és mihelyest az fatenst meg látták, azonnal egyenkint ki szivárodtak, úgy hallotta de nem látta, hogy azon éczaka egy lisztát kereszt vonással erősítettek volna meg, de mit foglallyon magában nem tudgya, mindazonáltal mint hogy parancsolattyok volt az vigyázásra, az minémü dolgot akartak végben vinni, estvedenkint kellett el végezni, mivel nappal nem volt tanácsos. Ad 4-ta. Nihil mivel csak mintegy 18 esztendeje, hogy ide való lakos, azt mindazonáltal tudgya, hogy director úr itt létiben az idevaló lakosok kérdezettek, minemő közök lehet az újvarosi görög és rácoknak az ide való templomhoz, és öreg Gabrilety György, Zahary László, Tréfa János, Toja Gábor, Szász Mihály, Magyar János, Pap József és a megholt Puczó

Tógyer mindenek fölök hallottára azt vallották, hogy egyéb közök nem lehet, hanem hogy ünnep nap, és vasárnaponként midőn az persellyel járnak az templomban, akkoron a mit ők is szoktak mint ide valók adni, és abbul conservaltatik az templom, de hogy az fel építésben volna legkissebb közök is a katona városi lakosok attyokon kívül szoroson tagadják abban pedig az jelen lévőök közül egyikis nem hátrálta szavokat.

Tertius testis Michael Pár annorum circiter 34, catholicus juratus examinatus fatetur ad 1-um. Kik legyenek az kik katona városi lakosok közül az váradi püspököt elől járójoknak fogatták, egyébként nem mondhattya, hanem mivel az egész lakosok az bíró választásra fel voltak hivatva, és jobbjára mind jelen voltak nem csak az oláhok, de az pápisták és kalvinisták is úgy hogy az előbbeni tanu által neveket személyeken kívül, lehettek még sok többen is de mindenikének neve nem juthat esziben, bizonyosnak mondhattya hogy egytül egyik mindnyájan fogatták, és választották mivel az fatens jelen volt, akkor maga Gersics úr háza féliben, az holis director Martonosy úr minden helyes, és törvényes okokkal gerjesztette a váradi méltóságos püspök pásztorsága alá való menetelre, az holis nem csak egy vagy kettő az kozségnek képekben kiáltotta, hogy igenis oda állonak, hanem közönségessen, úgy hogy minden csavargás annyival inkább el távoztasson még director ur Kovács Meliteus úr ő nagyságának az udvarra is kijöttek, hogy minnyájokat meg láthassák, mivel az házban nem férhettek, s akkoron csak egy volt közulök aki ellene mondott volna az váradi püspök jurisdictionának, hanem azt háladással vették director uramtúl minnyájan. Már midőn minnyájan magokat Kovács Meliteus úr ő nagysága alá fel ajánlották, és az templomjának ellene nem mondtak, onnét gondolya hogy magokkal együtt a templomjokatis igazgatása alá bocsátották ő nagyságának, annak utánna pedig némelly napok eltelvén, mivel az újvárosi görögök és ráczok Briskul Popa által karácson napján éczakának idején el végeztek isteni szolgálattyokat, az mellyet úgy hallotta bé zárt ajtó alatt végzettek el az templomban, úgy tudgya, hogy az Zahary László akkori bíró némelly eskütt által hire tette director uramnál, hogy pedig Szerezli uramis czédulát irt volna, csak hallotta ismét director Kovács Meliteus úr ő nagyságával el jöttek, és midőn az kulcs keresésirül emlékezetet tettek volna, Szerezli László úr mondotta legelőször hogy lakatossal fel lehet nyitlatni, arra director úr küldvén az bírót, az kitis többed magával felnyitattván mihelyest hire lett director úrnak azonnal ő nagyságával együtt az templomban onent, minek előtte bé érkezett volna, minden oltárokon az gyertyákat meg gyújtogatták, és meg várták ő nagyságát, amennyire emlékezik róla, harangoztakis, ő nagysága bé menvén a sanctuariomot meg kerülte, templomot benedicalta, Gabrileti Pópát installalta plebanusoknak, templomjoknak minden edényeit meg vizsgálta, az mellyet az jelen lévő község örömmel és köszönettel vett, nem is volt senkitül is ellenkezés. Az ide való akkori bíró több oláh lakosokkal az papistaságot kérte arra, hogy valamely zenebona ne támadgyon közöttök, tudván hogy némellyek az újvárosi görögséggel és ráczokkal attyafiság, hogy assistentiával legyenek, az minthogy ezen fatens fegyverben volt aznapon, hogy ha reggeli isteni szolgálatrúlis ki akarnak rekeszteni az görögök és ráczok az templombul, ellenek álhassanak az mellyhez hasonló dispositiot tettek magok részekrúlis az oláhok, hogy pedig valakit valaki az Únióra erőltetett volna ennyit tud az fatens benne, hogy director Martonosy úr az kiáltásokat halván, fent szóval meg mondotta, most

vagyon előttök, ha önkint akarják legyenek, ha pedig ellenkezés vagyon valakibe, mondgya meg, mert nem akarja hogy valaki jövendőben azt mondhasa, hogy erőltette volna, hanem ha egy, két, vagy tiz, tizenkettő volna csak ellenkező, mivel annyi szám teszi ezen községet, azutánis meg válhatik, mi tévő léssen velek de ha egészen nem volna akarattyok, egészen ne mondgyák hogy helyben hagyták akarattyát, jövendőben engem ne okozzatok. Ad 2-dum. Kik állottak el ő nagyságátúl, úgy láttya, hogy el vonták magokat minnyájan, hanem egytül mástül hallotta a fatens, hogy néki nem volt akarattyából az hogy az váradi püspöktől el állyanak, a többi közül Gordán Gábor mondotta a fatensnek, hogy egy lajstromra véleis keresztet vonattak, a mellyet midön kérdezett volna, mire való az, azt felelték néki te sem vagy jobb a többinél, mi gondod rea, csak vond a keresztet. Potura János, Imre Gábor eskütt emberek pedig mondgyák, hogy akkoris mondották volna, hogy hagyának annak békét, de mivel az elei a lakosoknak meg indultak benne, ezek nem tehettek róla, tudnak benne, hogy ha reája kelne az dolog, felinélis többen hoznának, akiknek arra akarattyok nem volt, huszanis van az kik az Únió változásnak okait átkozák, az többi köze Trefa János, Csapos János, Percze Tógyer, Potura János, az kik noha nem nevezik, mindazáltal kétt, három emberrül tévén emlékezetett, az környül álló dolgoknak, néhai birát Zahari Lászlót, Gabrileti János popát és Szerzli Lászlót gondollya, hogy átok alá veték, melyhez biró meg holt is Csapos János olá hul azt mondotta, elvitte már az ördög egyéket, az ki az várost el rontotta, és böjt hetiben meg kissebbitette, de a többinek sem késő még. Az elidegenítésnek legnagyobb okait gondollya megnevezett néhai Zahari Lászlót, Gabrileti Pópát, és Szerzlit amellynek így kevés nehéztelése onnét támadott, hogy fiscalis csapszéket, és a méltóságos püspöktül az váradi király dézsmát arenda képpen meg nem nyerhette. Ad 4-us et 5-us. Egyebet nem tud a tanu mivel nincs több 14 esztendönél való lakásánk, hanem biró tételkor hallotta, hogy director Martonosy úr kérdést tett az idevaló templomhoz minemő közöllök tarhattyák az újvárosi görögök és ráczok akkor nyilván, és világossan az népnek öregjei mondották, hogy semmi sincs, és nem is lehet, mivel katona városiak elei építették, hanem az miolta belé járnak az görögök és ráczok perselyekben ők is egyszer máskor adnak, úgy temetéskor is némellyike hagy reája, de azt már ők régen kivettét onnét, amint hogy az fatens emlékezetire volt ezen templomnak ezer forintyais, de ma nem hiszi hogy ötszáz is lehessen benne, mivel a sok deputatusok Bécsben el kávézták Csekovics Nyisztor is alkalmasint ki faragott benne, mikor Bécsbe sétált az mint Pap Józseph egyháznak atya, Német Mihály fogadott kocsisnak egykor azt is beszéllette, hogy Zahari László biró azon levelet, a mellynek ereje mellet a templomot építették az újvárosi görögöknek és ráczoknak által atta, és azon levélnek ereje mellet, a görögök és ráczok az felsőbb instantiakot megfutván, már első véget magoknak tulajdonittyák katona városiak pedig zeltereknek tartják, és így a dolog már nem maradhat, hogy kegyelmed az két esküttel vigye fel Posenban, hanem Szererli uramot fogja az biró küldeni.

4-tus testis Ioannes Pár iudex primarius communitatis annorum circiter 44 catholicus iuratus examinatus fatetur. Ad 1-um. Kik voltak minnyájan, akik az váradi méltóságos püspököt az lelki dolgokban elől járójoknak választották, meg nem tudgya nevezni, hanem anyin voltak, amennyin a Gersics ur háza féliben bé fértek, sőt az magyarokat ki kellett küldeni, hogy inkább az oláhság férjen be, az pitvar is teli volt vélek, azon beszédet pedig kezdettek elébb Kelemen Miklós és

Trefa Gábor, akik kérdeztetvén ha magok nevekkal szóllának e vagy az kösség nevekkal, felelnek hogy az kösség nevével, akkoron azután úgy kérdezte director úr ha akarnák mindnyájan, amit azon személyek mondattak volna, s ha akarják egészen mondanák, és úgy feleltek, hogy igenis akarják mindnyájan. Ad 2-dum. A kik pedig már most újjonnan el állotak, úgy látzanak, mintha mindnyájan el pártoltak volna. Ad 3-um. Ki lehetett indítójak az elpártolásra, nem tudhatta bizonyosan, mivel arra nékik gyűlések külön volt, hallotta, mindazon által Németh Mihály, Szerezli ur szomszédgyátul, hogy Gabrileti Popa Jánoson kívül, Szerezli is volna oka, minthogy úgy mondotta, mintha valamit forralna az a két ember magában, mivel nem elég estvélenkint nyoltz óráig othon tanácskozni, de az mezőre is együtt járnak. Ad 4-um et 5-um. Nihil mivel nincs több 14 esztendőknél hogy itten lakik az fatens.

Quintus testis Gabriel Imre annorum circiter 60 valachus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Kik és hányan választották az lelki dolgokban elől járókoknak az váradi méltóságos püspököt, külömben nem tudhatta mondani, hanem jelen volt Gersics ur háza féliben az fatens is, az katona városi lakosok is annyin voltak, hogy az nagy házban mindnyájan bé nem férhettek, hanem az másik házban, pitvarban és kamarában is voltak, és azok mindnyájan választották, és azok között csak egy sem volt olyan, a ki azt mondotta volna, hogy ne választasson, hanem inkább mindnyájan bé vették örömmel minden kérdés nélkül, erőltetés nélkül, mert mikor director Martonosy ur ide jött először, requirumot kért, az kösség három napot mindgyárt meg adta s többet kívánt volna is, meg adni kívánta, és azon úttal az templomot is magok részére kívánták az lakosok, meg tartani. Ad 2-dum. Mibül eredt az elcsábitása az lakosoknak az fatens nem tudgya, hanem azt tudgya, hogy váradi méltóságos püspök levelet kért, arra azonnal Gabrileti Popa János osztolni kezdett az püspökkel, Briskul Péter is protestált, hogy az ő halgatói, az ujjvárosi görögök, és ráczok részit a templomban nem engedi, azután egyik egy felé, másik más felé hajolván másnapig sem tudgya, honnét és miről származott az egyetlenség közöttök. Az templomban menetele is volt a püspöknek. Szabad akarattýból az helységnek mivel hogy Gávrileti Popa az kulcsát gyermekek kezibe azért adta, hogy azt ki söpörjék, Briskul ki kapta az gyermekek kezibül, és küldötte az ujjvárosi görögöknek, és azért küldött három esküttet Katona város director uramhoz Szerezli ur levelivel, és azért jött ide közönséges végzésbül fel nyittatta az ajtót lakatossal, és más pléhet és kulcsot csináltatott reája, templomban létiben az püspök megáldotta az templomot, Gábrilétit installálta, és az templomot meg nézte, és ezek mind akarattýból lettek az városnak. Ad 3-um. Gabriléti Popa osztozott az püspökkel, de miért az fatens nem tudgya. Ad 4-um. Tudgya, és érte, hogy néhai Kébel Mihály ur ő nagysága idejében az Katona városi templom az váradi méltóságos püspöktül függött, és Keresztjáró héten váradi processio is járt beléje, sőt Vízkereszt napján az pápista pap az oláh házában is szintén úgy ment valamint az pápista házakhoz, és az oláh pap is elment az pápista házhoz, és jó szível fogadták mind addig valamig Pap János rácz püspökhöz nem ment, az pedig akkor esett, mikor néhai László Pál lett esperessé, mert azolta soha sem volt. Ad 5-um. Mikor építették az templomot nem tudgya, de hogy Horváth Márton, és Kis Balás építették, először hallotta Vesze Mihálytül és mikor el rontották az fatens már akkoron itt volt, és segítette is rontani,

az mostanit pedig csinálták tatár járáskor, de hány esztendeje nem tudgya. Az ujjvárosi rácok, és görögök hogy építették volna más külömben nem tudgya, hanem hogy alamisnálkodtak reája, azt nem tagadhatni, mi okra, avagy ki engedelmibül az görögök és rácok az ide való tempolomban, egyebet nem tud felőle, hanem hogy ide jövelekor is a fatensnek ide jártak, azt tudgya, ellehet hinni mind azáltal, hogy engedelmekbül inkább, mintsem hogy örökösöknek tartották volna eleintén magokat, mivel ide jövelekor az fatensnek magokat gazdáknak nem tartották az templomban.

Sextus testis Ioannes Tréfa annorum circiter 60 graeci ritus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Kik választották az lelki dolgokban elől járójoknak az váradi méltóságos püspököt az Katona városiak közül, egyebet nem tud mondani, hanem mivel az egész város jelen volt, úgyhogy az házban is nehezen férhettek meg, egész város választotta minden kényszerítés és erőszak nélkül azt mindazáltal meg kívánták, hogy a szokásokban meg ne háborítsa, az minthogy adott is levelet, de mivel írást nem tud a fatens, egyebet nem mondhat azon írásról, hanem látta, hogy fekete volt az fejéren, az templom felül is volt oly beszédgyek, hogy az görögöket belé ne bocsássák, de hogy jött be, mivel ithon nem volt, nem tudgya. Ad 2-um. Közönségessen az egész város el állott a püspöktül, mivel attestatiot kért, hogy unitusok lettek, az kik is az unitus nevet nem akarták viselni, és azért el állottak tölle, az fatens is az többivel. Ad 3-um. A biró néhai Zahary László házánál végződött el egyenlő akarattal, hogy az unitus nevet ha kíványa a püspök reá ne állyanak. Ad 4-um. Tudgya hogy Pap János, Kébel Mihály ur ő nagysága idejében az váradi püspöktül függött, és Keresztjaro hétben az váradi processio is járt ide a fatens jelenlétiben, s isteni szolgálatot is végben vittek. Ad 5-um. Ki építette a templomot, az elébb fent állott, nem tudgya, hanem, hogy az ujjvárosi görögök és rácok segítséget attak, gondollya, de azt is nem tudgya meg nevezni. Kicsoda mennyit, s ki engedelmibül jártak az ujjvárosi görögök, és rácok beléje nem tudgya.

Septimus testis Petrus Ruszkás annorum circiter 69 graeci ritus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Váradi méltóságos püspököt az lelki dolgokban elől járójoknak fogatták először az biró, tanács, papok Gabriléti János, zászló tartó Szerezki ur, azután az egész közösség akik között a fatens is volt, azon választás pedig így történt, hogy az ur director ur ide jöven, az tekintetes nemes kamara parancsolatit előttök mutatta, és maga is lelki pásztorságát Kovács Melitaeus ur ő nagyságának hathatóssan commendálta, azokat halgatván sokan kérték magoknak harmadnapig respiriumot, s legelső kérésekre is meg atta, sőt ha kívántatott volna, egy hétig való üdövel is kínálta, el telvén azért a respirium, az mellynek alatt az biró házánál gyülest tartottak, s ottan úgy végzették el magok között, hogy mivel annyira recomandálta director ur, ha csak az bé vett szokásokban nem fogja meg háborítani, elől járójoknak és fejeknek fogadgyák ő magasságát, és függönek az lelki dolgokban, de ha külömbözöt fogna töllök kívánni, azonnal szabadossan el is álhassanak, az minthogy harmadnap múlva el jöven Martonossy ur ő nagyságával, ő nagysága fogadást tett hogy csak egy köröm feketényi változást sem téssen, s még arrul levelet is adott nekik, és így közönségessen, és örömet reája állottak minden erőltetés nélkül, és csak egy is ellent állója nem volt ezen dolognak a városban, és mivel az templomját ezen városnak zárva találták mint hogy Gabriléti papájok gyermekekel söpörtetvén az

kulcsot nekik attá, Popa Péter pedig töllök el vevén, Ujvárosra küldötte, két eskütt embereket küldött az város Martonosy uramhoz, a mellyet értvén ide jött ő nagyságával, és lakatossal fel nyitatta akarattyából a városnak, akkora volt templomjokban is, és álitást tett, mint hogy maga is jelen volt az fatens. Ad 2-dum. Egészlen ismét el állottak ilyen okon, hogy egykor püspök ur ő nagysága követyét küldötte az bíróhoz, hogy ezt tanácsot öszve gyűjtse, és attestatiot adgyanak neki az melly kívánságára a meddig üszve gyűjthette az bíró a tanácsot, maga is el érkezett ő nagysága, és az maga kívánságát meg vallotta, és az birák Simonka Imre Gábor által az kösségnek ki nyilatkoztatta, hogy ő nagyságának az volna akarattyá, hogy adgyanak attestatiot, hogy ezen város unitussá lett, az melyre az kösség arrul akart ugyan adni, hogy ő nagyságát fejinek ismerik, és halgatnak utánna, de hogy unitus név benne légyen, mivel nem tudgyák mit téssen, nem akart adni, ennek pedig az volt az ok az mivel ő nagysága is meg vallotta, hogy az nap keleti templom meg nem egyez az a római anyaszentegyházzal. Ad 3-um. Egyéb okát el idegenítéseknek nem tudgya az fatens, hanem hogy az püspök attestatiót kért, és az kösség az unitus nevet fel nem válalhatta, mivel nem tudgya mit téssen, és ő nagysága is megvallotta, hogy az napkeleti templom meg nem egyek az romai anyaszentegyházzal. Ad 4-um. Tudgya, hogy néhai Kébel Mihály ur ő nagysága idejében az ide való pap az váradi püspök után halgatott, még néhai László Pál ur is volt, de hogy processio ide járt volna, arrul meg emlékezik, hihető hogy az fatens ollyankor ide haza nem volt, annyivalis inkább hogy isteni szolgálatot tettek volna benne, nem tud semmit felőle, az mindazonáltal jól tudgya, hogy Kébel Mihály ur ő nagysága idejében legkissebb szokásokban sem háborították meg, az mint ezen fatens is maji napig is mind azokat hiszi, és tartya, valamelyeket azelőtt hitt, és tartott. Ad 5-um. Az első templomot építette volt katona városi obester Kis Balás, ujvárosi Horváth Márton, és katona városi Szücs Mihály hadnagy de azt minekutánna el rontották, hagyott egy ujvárosi oláh özvegy aszszony Budáné, akinek semmi féle maradéka nincsen, egy szőlött az váradi hegyen, amellet néhai Popa Péter esperes mind addig birt, valamig az hasznából ki nem vett ött száz forintokat, a mellyeken fel építette az mostan fent álló templomot, azután megint vissza hatta a templomnak, az melly most már el vagy on adva, és birja bizonyos várbeli tiszt mai napon is azon templom a melly most fent áll, épített az azon időben, midön még függött az váradi püspök Kébel Mihálytól, már most az ujvárosi görögök, és ráczok engedelmet nem kérnek bele járn, hanem közösöknek tartják magokat benne, mivel akartak volna Váradon templomot építeni, de néhai Kébel ur ő nagysága nem engette, hanem az mint hallota minden személytől kért 40 forintot, az melly azt mondották, hogy némelyek meg is atták volna, de ugyan csak ő nagysága az katona városi templomban küldötte őket.

Octavus testis loannes Patura annorum circiter 46 graeci ritus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Minek utánna director Martonosy ur ide érkezett volna Kovács Melitaeus ur ő nagyságát ő felsége által fő lelki pásztornak rendeltetett, az oláhok között beszélvén, mindenképpen recommendálta, hogy vegye bé ezen város mert ingyen sem gondolkodhatnak, hogy ő felsége másképpen akarna, egszer püspöknek tévén, se annak felette, ha önként választanák, tehetségek egy

szolgálatyaival is biztatta a kösséget, ezen szókra az kösség magának harmadnapig való respirio amellyet örömet meg is adott Martonosy ur, az alatt a kösség tanácsot tartott, és meg egyesült abba hogy a szerint mint néhai Kébel Mihály ur ő nagysága idejében, ha minden szokásokban meg fognak tartatni, csak elől járójoknak, és fejeknek fogadhatták ő nagyságát, minekutánna eltölt az idő, újonnan el érkezett director ur ő nagyságával, és az elébbeni beszédgyit meg újította, az mellyek közöt ollyat is ejtett, mint ha ezen városnak nem lévén haszna, ha különbözőt cselekednének, szabad volna el is menni, akkoron zászló tartó Szerezli ur fel kiálta, hogy igenis akarjuk választani, amint hogy azután választották is, nem csak egyszer hanem háromszor is kérdeztettek egyenlő akarattal választották, úgyhogy inkább bé férhessenek az oláhok, az magyarokat ki is küldötték az házbúl, és így a ki a háznál volt az honnét nem hiszi ki maradott volna valaki mindnyájan választották, és a fatens is arra szintén úgy reá állott mint az többi, nem kívánván magát egész kösségtül ki venni, azt is hozzá tette director Martonosy ur, lássátok, mit cselekesztek, az parancsolat ugyan meg vagyon, de mégis erővel nem kényszeritelek benneteket, a választás után, némeltyek ő nagyságához el mentek, azok között a fatens, és ő nagysága egy levelet maga subscribált, és pecsételt, az után Martonosy Tokódy ur harminczados ur, és Martonosy ur sógora Bartal ur az mellyek bizonyossá tették a várost, hogy igenis a szokásokban meg nem háborityák a várost, és Popa Jánost is kérdezte ő nagysága maga házánál, ha hivségit meg tartana é hozzája, az ki is úgy felelte, hogy az Attya Isten úgy segillye őtet, meg hajtán magát, igaz embere léssen, és tölle kíván halgatni. Az után el közelgetvén Karácsony napja, Gabriléti Popa János a templomot separtetni kívánván, az kulcsot gyermekek keziben attá, Briskul Péter pedig töllök el vette, és az ujjvárosi görögök , és ráczokhoz szaladott véle, megtudván az kösség Szerezly ur levelivel Martonosy urnak is hirt adott, az kiis másnap ő nagyságával ide érkezvén, Briskul Pétert hivatta, de kelt hívásokra el nem jött, hanem nagy nehezen harmadikra jött, és hogy a templom kulcsát ellopta, aristomban küldötte és bennünket is pirongatott, hogy nem vigyáztunk az kulcsra, de nekünk hirünké nem lett az dolog, mig nem esett, akkoron azután a templom ajtáját az lakatossal fel nyitatta, és más lakatot, és kulcsot csináltatott reája a kit a biró Popa Jánosnak adott, az hová tette, nem tudgya, az püspök bent lévén meg áldotta a népet, és az templomot edényeit meg vizsgálta, s volt olly hir is, hogy kereszt el veszett volna egy az templombul az mellyért Briskul Péterre volt az gyanu hogy el vitt volna, akit már aristomban küldött volt director ur. Ad 2-um. Mivel ő nagysága levelet adott volna, hasonló levelet kívánt az kösségtül magának is adatni, de az biró azt hire nélkül a kösségnek nem cselekedte, noha ithon a fatens s akkor nem volt, de az hire ilyen volt azután ő nagysága kívánságára az biró öszve gyűjtötte az kösséget, és már mivel Nyisztor társaival meg jött a biró másképpen beszéllett, mintha meg rontotta volna magát az város azzal, hogy unitussá lett, mert meg nem egyek az romai anyaszentegyházzal az ő vallások, de ő nagysága is azt mondotta, hogy az magok szolia soktúl nem javasollya hogy el mennyenek, már pedig alája adván magokat, attúl el mentek, imitt cselekedtek jól vizsgálják meg? Ezen fatens mondotta, hogy a mitt egyszer cselekedtek, attól nem illik el menniek s bajt is láthatnak miatta, hagyának békit, arra a sok közül elegen mondották a fatensnek, csak magad is olyan ember vagy, és így mint egy



elpártoltnak tartatott és így lévén a dolog, közönséggel el állottak, a fatens, vagy más hasonló személy egy város végzése ellen semmit sem tehetett, mert néhai bíró Zahary László e félékre nem sok tanácsot kért, hanem bizgatója Bessenyei után halgatott, az ki valahol meg fordult mindenüt izgága szerző volt: Püspökiben, Diószegen, Debrecenben, itten, s most pedig Ujvároson, az honnét az minémő irás most érkezett, hogy az királyi városság meg szerzésében egyet értsen Katona város Ujvárossal, úgy hallatik, mintha az ő írása volna. Ad 3-um. Legfőbb okának gondollya lenni ezen elidegenítésnek zászló tartó Szerezly Lászlót, Gabriléti Popa Jánost, és az bírót Zahari Lászlót, az popa ugyan mindenkor azt monddotta hogy ha az nép reá áll, ő is reá áll, az minthogy megbizonyította, mivel az hova látta hajlandónak oda nógatta Bessenyei és Nyisztor ostromlották erőssen az bírót, neki pedig lévén kedve, könnyen reája hajlott, és így következet ezen egyenetlenség. Ad 4-um. Tudgya, hogy azon templom az váradi püspöktül függött ez előtt néhai Kébel idejében, és jártak is ezen templomban az pápista páterek az oláhok bé szállottak, és oláh papok is az papistáktül szivesen láttattak, de az unitus névnek hire nem volt akkor. Ad 5-um az előbeni templomot mikor építették nem tudgya, hanem hallotta, hogy Kis Balás obester, öreg Horváth, de hogy kicsiny volt el rontották, és a ki most fent áll, akkor építették, mikor négy compania volt lovas, és kettő gyalog volt, az ujjvárosi görögök, és ráczok is az kiknek volt marhája el mentek az erdőre, és hoztak fát, úgy segítették, mikor pedig reducalattak az katonák, némellek az Ujvarosra be mentek lakni Varga János, Kelemen, s mások a kik nem nevezhet, némellek ismét visza is jöttek, és amikor építették, még Kébell Mihály uramtul függött az templom, ki engedelmibül jártak ujjvárosi görögök, és ráczok, nem tudgya a tanu, csak azt tudgya, hogy ők is részeseknek tartják magokat benne, de sokan közülök tudgya lsten, hol voltak akkor midön építették az templomot, régiek közül Guzit, Kis Mihályt tudgya az többit jövevényeknek gondollja, de nem tudgya, mivel katona lévén, számot nem tartott reája.

Nonus testis Andreas Szigethi annorum circiter 42 catholicus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Minthogy az egész város öszve volt gyűjtve, tudgya, és látta is, hogy az oláhság az lelki dolgokban elől járójának fogatták az váradi méltóságos püspököt, s nem is hallott akkoron senkit ellen állani, leg kissebbet is közülök, erőltetést sem vett észre, hanem az több beszéd között oly szót teczik, mintha ejtett volna director ur, hogy ha valaki lesz csak az ki nem állana mellé, ki is fog mehetni a városbúl de hogy azt erőssen állította volna, nem mutatta, mivel minek utánna mutatták volna hajlandóságokat, azt is monddotta, ha akartok lesztek, ha pedig nem akartok is szabadok vagytok véle. Az templomban létit a püspöknek nem tudgya, mivel maga ottan nem volt, catholicus lévén maga felekezeti templomára vagyon nagyobb gondgya. Ad 2-um. Egyebet nem tud, hanem egytül mástul hallotta hogy köz akaratbúl fordítván meg az dolgot, egészlen elállottak, de nevezet szerint mellyik elébb, vagy utóbb közülök állott el, nem tudhattya. Ad 3-um. Kí lett oka éppen nem tudhattya, hanem csak hallotta, hogy beszéllették, hogy ők azt meg fordították, mivel tanácsot is tartottak magok között, sőt egykor midön hallotta a cselédjeitül, hogy meg fordították az oláhok az unitusságokat, másképpen a püspök hintója háza előtt állott, ki menvén házából látta, hogy ki Zahary László háza felől jött, ki pedig háza felé ment, akkor meg kérdezett egyet, de hogy feles népet látott fel s alá járni, nem emlékezik róla, kicsodát mi dolog

vagyon közöttök, az ki is azt adá feleletül, hogy mivel a püspök attestatiót kér tőlük az Uniorúl, tehát mi meg fordítván az dolgot, már nem adunk, ez elmenvén dolgára, egyebet nem tud felőle mondani. Ad 4-um 5-um. Minthogy csak 12 esztendeje mióta lakik a városban semmi képpen nem is kérdeztethetett.

Decimus testis Josephus Pap annorum circiter 36 graeci ritus iuratus examinatus fatetur ad 1-um. Azon időben midőn director Martonosy ur az bírót választotta, akkor az együtt lévő népet arra is ösztönözte, mivel ő felsége Kovács Melitaeus ur ő nagyságát az oláhok fő lelki pásztorának küldeni méltóztatott, ő nagyságát válasza az kösség elő járójának az lelki dolgokban, bizonyára fog adván, hogy ha ő nagysága az szokását az oláhságnak meg nem háborította ha némellyike fogna csak ellenkezőt cselekedni, és köz lehet lenne, hogy ki fog az városból harmadnap alatt ismerni, azon beszédgyeire kérték respiritumot magoknak, holott is director ur három napot az gondolkodásra, az meg lévén, ugy azután a város meg egyezett abban, hogy ő nagysága a szerint kívánná a várost meg tartani mint Pap János, és Kébel Mihály ur ő nagysága idejében volt, melléje álhatnak, amint hogy el jövén másszor director ur az püspökkel, és azon declaratioját az egész városnak bé vette, és így az egész város maga elől járójának a lelki dolgokban, és nem csak kettő vagy három fogatta, s irást is adott az püspök a városnak, hogy hitiben, és szokásában, változást nem téssen és ebben volt az város egy vagy két holnapig, de nem tudgya bizonyos ideit békességessen. Ad 2-um. Egykor a püspök meg szöllittata a bírót, hogy őt, hat személy öszve gyűlvén, adna bizonyos attestatiót arról, hogy az város unitussá lett, de az bíró azt felelte az püspöknek hogy mivel azon dolog nem egy két ember előtt lett, nem is lehetne egy két ember által ki adatni. Azért ő nagysága meg mondotta, csak tudhassa mikorra gyűlnek öszve, hogy maga is közikben mégyen, öszve gyűjtvén bíró az népet, közönségessen meg egyeztek azon, hogy mivel néhai Kébel idejében semmi hire nem volt az unitusnak, és schismaticusnak, azon ő nagysága nem elégszik meg azzal, hogy a város azon régi Kébel idejében volt szokások meg tartására ígérte Martonosy ur előtt magát, meg üzenték ő nagyságának, hogy arról irást nem adnak, akkor azután ő nagysága arról meg nem elégedet, hanem maga személye szerint is el jött, és az városnak szándékját tapasztalni kívánta, az holott is jelen volt Gabrileti Popa János is, és Popa Jánost erőltette az város, hogy mondgya meg miből ál azon Unió, akkor azután kezdett a püspök el beszélni az kivel jelen volt ujjvárosi Pap Péter is, és beszélgetvén meg nem egyezhettek, hanem az püspök mégis meg mondotta, hogy nem lehet tagadni, hogy meg nem egyezz de mivel ő felségitül egy darabb kenyere vagyon így rendelve, ő is meg tartya maga szokását, s az Katona város tarcsa meg a magáét, és azért ő nagyságátul mint hogy az Uniora nem is kötelezték magokat, hanem az régi szokások meg tartására. Ad 3-um. Az elidegenítésnek leg főbb okát tudgya, s tapasztalta az unitust. Ad 4-um. Processio járásról Váradról ezen templomba nem emlékezik, hanem hallotta másoktul, mivel háznál szolgált, az után Kis Mihálynál kalmárkodott, de hogy Kébel ur ő nagyságátul függött, azt jól tudgya mint egy 25 esztendeje lévén, hogy Katona városban lakik. Ad 5-um. Az első templomot mivel kicsiny volt el rontották, az fent állott pedig azon szöllőből, melyet néhai Budainé, aki oláh aszszony volt, testált, építették, segítséget egytül mástul kérvén, az ujjvárosi ráczok, és görögök is segítségül voltak hozzája, és azon

időben építették, midőn az váradi méltóságos püspöktől függött, egykor mindazonáltal az ujbárosi ráczokhoz, és görögökhöz valahonnét egy püspök jött, és az pedig ő mellet választottak helyt magoknak, és egy házat felszentelvén bele kezdettek járn, de meg tudván Pap János ide való esperes, hogy az görögök és ráczok nem járnak ide, hirt adott Kébel Mihálynak, az kiis meg büntetvén kit 12 forintig, kit 20 forintig kit az ő értékje szerint, ujjonnan ide járnak, és azolta gyakorolják és ennyi iussokat tartják hozzája máskint, hogy az tempom Katona városé, onnét inkább mondhattya mivel akkoronis, midőn Briskul Péter bent szolgált az görögöknek, és ráczoknak az kulcs kezekhez jutván, akkoron tudgya a fatens, hogy a város director uramhoz küldött, hogy orvosollya meg, és ne engedgye saját templomjokból ki rekeszteni, s erőszakkal pedig nem itélték ellenek állani illendőnek minthogy atyafiságok sokaknak vagyon hozzájok, és azért az uraságoktól kértek segítséget azt pedig nem cselekedte volna az város ha igasságát nem tartaná hozzája.

Super quibus antelato modo diebus quippe 6-ta et 7-a mensis februarii anni fluentis collectis testum fassionibus inquisitionem eatenus praesentem an ipso origine sive fragmento inclytae universitati comitatus Bihariensis referimus. In generali inclyto comitatus Bihariensis congregatione die 16 mensis februarii anno 1750 in oppido Várad Olaszi celebrata. Ioannes Csernyanszky inclyto comitatus Bihariensis tabulae iudicariae assessor mp. Stephanus Sémberí Inclyto comitatus Bihariensis substitutus iudicialium.

**Copie autenticată, Arhiva județului Hajdu - Bihar, Debrecen, fond IV.A. 1/a, cutia 12, f. 97 - 142**

Traducerea textului în limba maghiară:

Punctele anchetei.

1. Știe, a văzut sau a auzit martorul cine și câți au fost cei din Orașul militar care l-au primit pe înălțatul episcopo de Oradea ca întâistător sau l-au ales în chestiuni spirituale și care au transferat biserica din Orașul militar în proprietatea amintitului episcop și câți s-au alăturat amintitului înălțat episcop orădean?

2. După ce locuitorii din Orașul militar au ascultat odată de înălțatul episcop orădean în treburile spirituale, acum mai nou cine și câți sunt cei care, amăgiți fiind, s-ar despărți de el și în ziua de astăzi?

3. În afară de popa Petru Briscul, cine a mai fost cu această amăgire, sau ce a putut fi principala cauză?

4. Știe martorul dacă această biserică din Orașul militar a mai depins și înainte de aceasta de înălțatul episcop orădean? și nu a fost o vreme în care în săptămâna când se merge cu crucea procesiunea din Oradea a mers și în ea și s-a săvârșit acolo și slujbă religioasă?

5. Această biserică ce există și acum când și de cine a fost ridicată? întrucât clădirea mai veche, ce a fost ridicată de schismatici, a fost stricată, iar cea de acum nu a fost construită de grecii sau sârbii din Orașul Nou și cu a cui permisiune au mers și merg în ea grecii și sârbii? și dacă ei se consideră principali, în ea sau grecii și sârbii sunt doar zilieri?

Onorabilul Mihai Hrabovszky, de 34 ani, catolic, depune mărturie sub jurământ. La 1. Cine și câți au fost dintre cei din Orașul militar care, la cererea domnului Martonosy, l-au acceptat pe înălțatul episcop orădean ca fruntaș al lor în treburile spirituale, nu-i poate numi după nume, cu toate acestea știe bine că, fiind pe la mijlocul casei domnului Gersus, sub condiția că dacă episcopul orădean nu le tulbură obiceiurile și ceremonia, într-adevăr, întreaga comunitate să se alăture lui, cu bucurie, întrucât martorul fiind de față, a auzit cum au scandat împreună și nici nu a fost nimeni care să fie contrazicător în această treabă și așa, înșiși locuitorii l-au primit ca fruntaș în treburile spirituale pe episcopul orădean și au dat și biserica din Orașul militar în proprietatea sa.

La doi. Martorul nu știe altceva, dar a auzit că după ce au început să asculte în treburile spirituale de înălțatul episcop orădean, grecii și sârbii din Orașul Nou au făcut serviciul divin noaptea pe furiș, au dus cu ei și cheile bisericii, așa că în acea zi locuitorii din Orașul militar au rămas fără nici un fel de serviciu divin, și atunci s-au adresat pentru aceea înălțatului episcop orădean, cerându-i, că întrucât Dumnezeu l-a făcut conducătorul lor, să le păstreze și biserica, acesta ajungând afară în Orașul militar, a întrebat în tot felul despre cheile bisericii, dar cu nu le-a putut găsi aici în Orașul militar, a fost nevoit și de propunerea lui Ladislau Szerezley să o deschidă cu ajutorul lăcătușului, și a lăsat locului biserica deschisă, la cerere episcopul orădean binecuvântând-o și stabilind practicarea serviciului divin, a recomandat păzirea bisericii, iar câteva zile, din voința locuitorilor, a stat acolo și o strajă, iar treaba ajungând până aici, în așa fel a interzis [biserica] sârbilor și grecilor din Orașul Nou, cum că dacă aceia ar fi dorit, să-și țină serviciul divin cu preotul lor schismatic, dar dacă oricare dintre ei ar cere serviciul divin ținut de către preotul de sub jurisdicția sa, atunci să le fie permis. La trei. În afară de popa Petru Briscul, [martorul] a auzit ca principal motiv al înstrăinării pe domnul Ladislau Szerezli. Dar acolo nimeni nu a obligat la Unire, nici domnul Martonosy, nici episcopul orădean, ci, întreaga localitate fiind împreună, a cerut, cu motive întemeiate, să se facă plăcuți înaintea lumii sfinte a lui Dumnezeu, iar mulțimea târgului, în număr mare, auzind aceasta, au pășit de bunăvoie la ascultarea episcopului, fără nici un fel de silă, cum că ar fi fost gata să își scrie cu episcopul anumite puncte, pe care martorul le-a și scris cu mâna lui, că nu vor fi tulburați în ritul lor.

Al doilea martor, Francisc Szent Martony, de aproximativ 41 ani, catolic, a fost examinat sub jurământ. Domnul Ladislau Szerezli, judele Ladislau Zahary, Ioan Trifa, Petru Leșan, Iosif Pop, Petru Ruscaș, Ioan Maghiar, Gavril Trifa, Teodor Perțe, Dumitru Simini, Nicolae Pop, Gavril Battyányi, Gheorghe Gabrilei bătrânul, Gheorghe Aradi, Gavril Imre, Petru Pușcaș, Ioan Pătcaș, Petru Vașadi, Ilie Pereci, Pascu Gurău, Simion Sütő, Petru Trifa, Miah Sas, Teodor Puț, Ioan Bibarț, Ioan Potura, Fuxtius Silaghi, Nicolae Vadai, Petru Roja, Gyvril Mădăras, Teodor Zahari, Ioan Doroți, Mihai Sabău, Mihai Sabău, lăcătușul român Teodor Borbely, Nicolae Boian, Gavril Bandul, Gheorghe Vladul, Mihai Gombos, Gavril Bandul, Dumitru Șipoș, Gavril Șipol, Gheorghe Șipoș, Teodor Silaghi, Mihai Baian, Costa Alpari, Ioan Alpari, Sicoc Alpari, Gheorghe Opra, Gligor Bențe, Irimie Bențe, Ursu Bențe, Ghiurca Raț, Teodor Mlagsiro, Lucaci Pușcaș, Pascu Gurău, Gavril Toia, Ioan Clința, Andrei Ruscaș, Ioan Ruscaș, Crăciun Vitez, Gavril Gordan, Dumitru Guțu, Irimie Ieremia, Ioan Trifa și au putut fi și mai mulți decât aceștia, întrucât au fost cu

toții scriși pentru alegerea de jude, dar martorul nu și-i amintește pe toți și în afară de aceștia au fost și papistași și calvini, și știe sigur fiindcă martorul a fost de față, că numiții români au strigat imediat, cu voință unită, că Dumnezeu să-l binecuvânteze pentru aceasta pe domnul Mártonosy, pentru că l-a convins pe înălțatul episcop orădean să le fie fruntaș în treburile spirituale, dar cum nu au încăput cu toții în jumătate din casa domnului Gersics, spre o mai mare credibilitate a acelei declarații, domnii au ieșit afară din casă și așa și-au prezentat oferta, de unde urmează că întrucât l-au luat pe episcopul orădean ca fruntaș al lor în treburile spirituale și nu au făcut nimic împotriva bisericii, încredințând episcopului orădean, odată cu ei înșiși, și biserica lor, după aceea, la câteva zile, întrucât grecii și sârbii din Orașul Nou au săvârșit slujba divină în biserica de aici, a auzit că domnul Szerezli ar fi dat de știre domnului Martonosy ce treabă ar fi în acest târg, iar judele Ladislau Zahary a trimis și anumiți jurați, ba chiar judele i-a rugat prin lăcătușul român pe catolicii de aici că întrucât printre locuitorii de aici sârbii și grecii din Orașul Nou ar avea cumetri, să nu izbucnească vreun conflict, să nu ezite să apere, cum și acest martor a fost atunci înarmat împreună cu alți 30, și au luat măsuri și din partea lor că dacă ar fi venit să slujească serviciul divin de dimineață, să nu-i lase să intre în biserică, la care au venit domnul Martonosy și înălțimea sadomnului Meliteus Kovács și s-au sfătuit de unde să ia om care să deschidă biserica, la care domnul Szerezli a susținut că ar fi lăcătuș în târg, domnul Martonosy l-a trimis după el pe jude împreună cu martorul, să vadă în ce chip poate fi deschisă [biserica], pe care judele de atunci Ladislau Zahary a deschis-o cu lăcătușul român, și tot cu martorul l-a anunțat pe domnul Meliteus Kovács care s-a dus acolo în biserică și a binecuvântat-o, l-a instalat ca paroh pe popa Gabrileti, s-a uitat la toate vasele bisericii, spre mulțumita întregii comunități prezente și care nu a avut nimic împotriva, ba chiar i-au mulțumit foarte mult înălțimii sale pentru oboseală. La al doilea. Cine să fie cei care sunt amăgiți și care s-au despărțit de înălțatul episcop orădean nu-i poate numi, știe doar că jumătatea românească a consiliului [local] s-a despărțit complet, dar de aceea sunt în târg chiar și mai mulți care nu se recunosc drept cauză în cele întâmplate, ba chiar mărturisesc și susțin că, în măsura în care depinde de ei, și azi ar fi doritori să asculte de episcopul orădean așa cum au ascultat mai înainte, până când târgul nu s-a separat. La al treilea. Principalul motiv de înstrăinare de episcopul orădean pe care îl știe este domnul Ladislau Szerezli, întrucât martorul are o grădină într-un loc din care se vede cu ușurință cine obișnuiesc să umble în casa domnului Szerezli și a constatat că nu numai popa Petru Briscul, ci și că în afară de preotul Gabrileti pe care l-a recomandat episcopul orădean, au fost foarte frecvenți vizitatori și grecii și sârbii din Orașul Nou și acolo și-au ținut adunările, odată s-a întâmplat printre altele martorul s-a dus la casa judei Ladislau Zahary și i-a găsit acolo pe Gavril Toia, Iosif Pop, Andrei Ruscaș și Ioan Maghiar, cei doi popi amintiți și pe sârbii și grecii din Orașul Nou și de cum l-au zărit pe martor, imediat au dispărut unul câte unul, așa a auzit, dar nu a văzut, că în noaptea aceea ar fi întărit o listă prin trasarea unei cruci, dar nu știe ce a conținut aceea, totuși, cum aveau poruncă să păzească [târgul], orice treabă ar fi vrut să sfârșească, a trebuit să fie dusă până la sfârșit spre seară, întrucât ziua nu a fost recomandabil. La a patra. Nimic, fiindcă este locuitor de aici numai de 18 ani, totuși știe că domnul director găsindu-se aici,

i-a întrebat pe locuitorii originari din târg ce treabă ar putea să aibă grecii și sârbii din Orașul Nou în biserica de aici și bătrânul Gheorghe Gabrileti, Ladislau Zahari, Ioan Trifa, Gavril Toia, Mihai Sas, Ioan Maghiar, Iosif Pop și decedatul Teodor Puțo au mărturisit în auzul tuturor că aceia nu pot să aibă altă treabă în afară de aceea că, în zilele de sărbători și duminicile, când se umblă cu colecta prin biserică, atunci ceea ce obișnuiesc să dea [la fel] ca localnicii, din aceea se conservă biserica, dar ca în ridicarea bisericii, în afară de părinții locuitorilor din Orașul militar, să fi avut chiar și cea mai mică contribuție, localnicii neasgă categoric și nici unul din cei de față nu și-au retras vorbele.

Al treilea martor, Mihai Pap, de aproximativ 34 ani, a depus mărturie sub jurământ, la prima. Cine să fie cei dintre locuitorii din Orașul militar care l-au acceptat de fruntaș pe episcopul orădean nu poaste să spună altceva decât că întrucât toți locuitorii au fost chemați pentru alegerea primarului și cei mai mulți au fost de față, nu numai românii, ci și catolicii și calviniștii, și așa că în afara numelor persoanelor date de martorul dinainte, au putut fi de față și mulți alții, dar nu le poate veni în minte numele tuturor, spune însă cu singuranță că toți ca unul au primit și au ales, căci martorul a fost însuși de față atunci la casa domnului Gersics, acolo unde domnul director Martonosy i-a indemnă cu toate motivele corecte și legale, să meargă sub păstoria înălțatului episcop orădean, unde nu numai unul sau altul au strigat, în numele localității, că într-adevăr, aderă, ci cu toții împreună, așa că pentru a îndepărta cu atât mai mult orice fel de hoinăreală, însă și domnul director a ieșit împreună cu înălțatul domn Meliteus Kovács în curte, ca să îl vadă cu toții, căci nu au încăput cu toții în casă și atunci măcar dacă ar fi existat măcar unul care să se fi opus jurisdicției episcopului orădean, dar cu toții au fost recunoscători domnului director. După ce cu toții s-au recomandat sub înălțatul domn Meliteus Kovács și nu s-au opus bisericii acestuia, de aceea crede că au trecut sub conducerea înălțimii sale și biserica, după care, peste câteva zile, întrucât grecii și sârbii din Orașul Nou au săvârșit prin popa Briscul serviciul divin din ziua de Crăciun în timpul nopții, despre care așa a auzit că ar fi fost săvârșită cu ușile închise, așa știe că judele de atunci, Ladislau Zahary, i-a dat de știre prin câțiva jurați domnului director, iar domnul Szerezli i-ar fi scris un bilet, numai că a auzit că domnul director a venit din nou cu înălțatul Meliteus Kovács și când au amintit despre căutarea cheii [bisericii], domnul Ladislau Szerezli a spus primul că poate fi deschisă cu lăcătușul, la care trimitându-l domnul director pe jude, acesta, împreună cu mai mulți, au deschis-o, iar știrea ajungând la domnul director, acesta a plecat de acolo imediat la biserică împreună cu înălțimea sa și înainte ca ei să fi ajuns acolo, au fost aprinse lumânările la toate altarele și l-au așteptat pe înălțimea sa și, pe cât își amintește, au tras și clopotele, iar înălțimea sa intrând [în biserică] a ocolit sanctuarul, a binecuvântat biserica, l-a instalat ca paroh pe popa Gabrileti, a examinat toate vasele bisericii, iar cei care au fost de față au luat act cu bucurie și cu mulțumire, nici nu a existat opoziție din partea nimănui. Primarul local de atunci i-a rugat pe catolici ca pentru a nu izbucni ceva tulburări între ei, știind că unii [locuitorii] sunt cumetri cu grecii și sârbii din Orașul Nou, să fie de ajutor, de aceea acest martor a fost în acea zi înarmat, căci chiar dacă grecii și sârbii vor să-i excludă de la serviciul divin de dimineață, să se poată opune, la care și românii au luat, din partea lor, măsuri asemănătoare, iar cum că cineva ar fi obligat pe cineva la Unire,

martorul atâta știe despre asta că, auzind strigătele [locuitorilor], domnul director Martonosy a spus cu voce tare că acum este în fața lor și dacă vor atunci să fie, dar dacă există în cineva opoziție să o spună [deschis], căci nu ar vrea ca în viitor cineva să poată să spună că l-ar fi forțat [la Unire], ci dacă ar fi împotriva numai unu – doi sau zece – doisprezece, întrucât această comunitate este compusă dintr-o asemenea mulțime, ei pot să se separe și după aceea, dar ce să facă cu ei dacă nu ar avea [acum] voință de loc, să nu spună că i-au aprobat voința și în viitor să nu mă găsească pe mine vinovat. La a doua. Cine s-a îndepărtat de înălțimea sa, așa vede că l-au părăsit cu toții, dar martorul a auzit de la unul și altul că ei nu au vrut să se separe de înălțatul episcop orădean, iar dintre ceilalți Gavril Gordan i-a spus martorului că și pe el l-au pus să își pună crucea pe o listă, despre care atunci când ar fi întrebat la ce folosește aceasta, i-au răspuns că nici tu nu ești mai bun decât ceilalți, ce treabă ai cu ea, fă numai crucea. Iar jurații Ioan Potura și Gavril Imre spun că și atunci ar fi spus să lase [Unirea] în pace, dar cum frunțașii locuitorilor au pornit în acțiune, ei nu au putut face nimic, dar știu că dacă treaba s-ar întoarce împotriva lor, ar aduce mai mult de jumătate care nu au avut voință [să se opună], sunt chiar și 20 care blestemă cauzele schimbării Unirii, între ceilalți sunt Ioan Trifa, Ioan Csapos, Teodor Perțe, Ioan Potura care, deși nu îi numesc, au amintit despre doi sau trei oameni, despre care crede că sunt Ladislau Zahari, popa Ioan Gabrileti și Ladislau Szerezli, că aceștia ar fi sub blestem, la care despre primarul care a murit Ioan Csapos a spus românește că dracul l-a dus deja pe unul din cei care au stricat târgul și l-au micșorat în săptămâna de post, dar nici celorlalți nu le este prea târziu. Cele mai mari motive ale înstrăinării le consideră a fi răposatul Ladislau Zahari, popa Gabrileti și Szerezli, al căror supărare s-a ivit de acolo că nu au putut câștiga cârciuma fiscalului, iar din partea înălțatului episcop nu au câștigat arenda dijmei regale din Oradea. La patru și cinci. Altceva nu știe martorul, întrucât nu are locuință [în târg] de mai mult de 14 ani, dar la instalarea primarului a auzit că domnul director Martonosy a pus întrebarea despre biserica de aici, că ce legătură au cu ea grecii și sârbii din Orașul Nou, atunci bătrânii poporului au spus limpede în public că nu au nici o legătură și nici nu pot avea, căci a fost construită de predecesorii celor din Orașul militar, dar de când grecii și sârbii vin în ea, uneori pun și ei în cutia milei, și unii dintre ei, la înmormântare, îi donează câte ceva, dar ei au luat [donațiile] de acolo de mult, după cum își amintește martorul, această biserică a avut chiar și 1000 de florini, dar astăzi nu crede să mai fie 500 din ei, căci mulți deputați au băut din ei cafele la Viena, ocazional și Nistor Cekovics a ciopârțit din ei, când s-a plimbat prin Viena, așa după cum a povestit odinioară curatorul bisericii, Iosif Pap, căruțașului Mihai Németh, că primarul Ladislau Zahari a predat grecilor și sârbilor din Orașul Nou scrisoarea aceea în baza căreia a fost construită biserica, iar pe baza puterii acelei scrisori, grecii și sârbii din Orașul Nou au fugit repede la instanțele superioare și au luat-o în posesia lor, iar pe locuitorii din Orașul militar îi consideră zelteri, dar situația nu mai poate rămâne așa, ca domnia ta, împreună cu doi jurați să o ducă sus la Bratislava, ci primarul îl va trimite pe domnul Szerezli.

Al patrulea martor, Ioan Pâr, judele primar al comunității, de aproximativ 44 ani, catolic, a depus mărturie sub jurământ. Nu îi poate numi pe cei care au fost care l-au ales ca și cap în treburile spirituale pe înălțatul episcop orădean, căci au fost atât de mulți, încât nu au încăput în casa domnului Gersics, ba chiar a trebuit să-i trimită afară pe unguri, ca să încapă mai ales românii, până și tinda a fost plină

cu ei, iar acele discuții au fost începute mai întâi de Nicolae Chelemen și Gavril Trifa, care fiind întrebați dacă vorbesc în numele lor sau în numele comunității, au răspuns că în numele comunității, atunci domnul director a întrebat dacă ar dori cu toții ceea ce persoanele acelea ar fi spus, și dacă voiesc să spună pe de-a întregul, și au răspuns că da, voiesc cu toții. La al doilea. Iar cei care acum, mai noi, voiesc să se despartă, așa par ca și cum ar dori să se despartă cu toții. La al treilea. Cine a putut să pornească despărțirea nu poate ști sigur, întrucât au avut pentru asta o adunare separată, dar a auzit de la Mihai Németh, vecinul domnului Szerezli că, în afara popii Ioan Gabrileti, și Szerezli ar fi cauză, căci a spus că se pare că cei doi ar pregăti ceva singuri, căci nu este de ajuns că pe înserate se sfătuiesc acasă până la ora opt, dar merg împreună și la câmp. La al patrulea și al cincilea. Nimic, întrucât nu sunt încă 14 ani de când martorul locuiește aici.

Al cincilea martor, Eremia Gabor, de aproximativ 60 de ani, român, a fost audiat sub jurământ la prima. Cine și câți l-au ales pe înălțatul episcop orădean ca fruntaș în treburile spirituale nu poate ști să spună, dar și martorul a fost de față la casa domnului Gersics, și locuitorii din Orașul militar au fost de față atât de mulți, încât nu au putut încapa cu toții în casa aceea mare, și au fost și în cealaltă casă, în tindă și în cămară și aceia l-au ales cu toții [pe episcopul orădean], și dintre aceia nu a fost nici unul care să fi spus ca să nu fie ales, ci mai degrabă cu toții l-au acceptat cu bucurie, fără nici o întrebare, fără să fie forțați, căci atunci când domnul director Martonosy a venit aici prima dată, a cerut solicitări, localitatea le-a dat imediat după trei zile și ar fi dorit și mai mult, și ar fi dorit și mai mult, ar fi dorit, și cu acea ocazie locuitorii au dorit să păstreze pentru sine și biserica. La al doilea. Martorul nu știe de unde izvorăște amăgirea locuitorilor, dar știe că înălțatul domn episcop orădean a cerut o scrisoare, la care popa Ioan Gabrileti a început împărțeala cu episcopul, și Petru Briscul a protestat, cum că auditorii săi, grecii și sârbii din Orașul Nou, nu lasă partea lor din biserică, apoi unul a tras într-o parte, celălalt în alta, nu au știu până a doua zi de unde și din ce a pornit neînțelegerea dintre ei. A fost și intrarea în biserică a episcopului. Din voia liberă a localității, căci întrucât popa Gabrileti de aceea a dat cheia în mâna copiilor ca să o mîture, Briscul a luat-o din mâna copiilor și a trimis-o grecilor din Orașul Nou și de aceea a trimis Orașul militar trei jurați cu scrisoarea domnului Szerezli la domnul director și [acesta] de aceea a venit aici, ca din voință comună să deschidă ușa [bisericii] cu un lăcătuș și a făcut o altă placă și cheie, iar în timpul prezenței episcopului în biserică a sfințit-o, l-a instalat pe Gabrileti și a vizitat biserica și toate acestea s-au petrecut cu voința târgului. La al treilea. Popa Gabrileti a avut de împărțit cu episcopul, dar nu știe de ce. La al patrulea. Știe și a trăit atunci când în timpul înălțimii sale domnului Mihai Kébell, biserica din Orașul militar a depins de înălțatul domn episcop orădean și în săptămâna Patimilor procesiunea din Oradea a venit în ea, ba la Bobotează preotul catolic a mers la casele românilor la fel ca și în cele ale catolicilor, iar preotul român a mers și el la casele catolicilor și a fost primit cu inimă bună, până atunci până ce Ioan Pap nu s-a dus la episcopul sârb, iar aceea s-a întâmplat când răposatul Paul László a devenit protopop, căci de atunci nu a mai fost niciodată. La al cincilea. Nu știe când au construit biserica, dar că au construit-o Martin Horváth și Bălaj Kis a auzit întâia dată de la Mihai Vese, iar când au dăruit-o atunci martorul era deja aici și a și ajutat la dăruit, iar cea de



acuma a fost făcută la atacul tătarilor, dar nu știe de câți ani. Altminteri nu știe dacă sârbii și grecii din Orașul Nou ar fi construit la ea, dar că au donat pentru ea asta nu se poate nega, din ce motiv sau cu permisiunea cui [au contribuit] grecii și sârbii la biserica de aici, altceva nu știe, dar știe că la venirea martorului aici [în târg] umblau aici [la biserică], se poate crede că la început ei s-ar fi considerat mai degrabă contribuitori decât moștenitori, pentru că la venirea aici a martorului, ei nu s-au considerat ca stăpâni ai bisericii.

Al șaselea martor, Ioan Trifa, de aproximativ 60 de ani, de rit grecesc, a fost depus mărturie sub jurământ la prima. Cine dintre locuitorii din Orașul militar l-au ales pe înălțatul episcop orădean ca fruntaș în treburile spirituale nu poate spune altceva, dar cum a fost de față tot târgul, într-atâta încât abia au încăput în casă, tot târgul l-a ales, fără nici o forțare sau violență, totuși au dorit să nu fie tulburați în obiceiuri, iar despre aceea că s-a dat o scrisoare altceva martorul nu poate spune întrucât nu știe să scrie, altceva nu poate spune despre scriere decât că a văzut că era negru pe alb, au avut vorbe și despre biserică, ca să nu-i lase în ea pe greci, dar cum au intrat în ea nu știe pentru că nu a fost acasă. La al doilea. Tot orașul împreună s-au îndepărtat de episcop pentru că a cerut un atestat că au devenit uniți, cei care nu au vrut să poarte numele de uniți s-au depărtat de el, și martorul împreună cu ceilalți. La al treilea. S-a săvârșit la casa defunctului Ladislau Zahari, cu voință comună, că dacă episcopul dorește numele de unit, să nu fie de acord cu el. La al patrulea. Știe că Ioan Pap, în timpul domnului Mihai Kébell, au depins de episcopul din Oradea și că în săptămîna mare și procesiunea din Oradea a venit aici, în prezența martorului, și au săvârșit și serviciu divin. La al cincilea. Cine a construit biserica, cînd s-a ridicat întîi, nu știe, dar gîndește că grecii și sârbii din Orașul Nou au dat ajutor, dar nu-l poate numi pe acela. Cine, cât și cu permisiunea cui au umblat în ea grecii și sârbii din Orașul Nou, nu știe.

Al șaptelea martor, Petru Ruscaș, de aproximativ 69 ani, de rit grecesc, a depus mărturie sub jurământ la prima. Prima dată l-a primit ca fruntaș în treburile spirituale pe înălțatul episcop orădean judele primar, consiliul, preotul lor Ioan Gabrileti, stegarul lor domnul Szerezli, apoi întreaga comunitate între care a fost și martorul, iar acea alegere s-a petrecut așa că venind aici domnul director, a prezentat porunca înaltei și nobilei cămări și el însuși l-a recomandat cu tărie arhipăstoria înălțatului domn Melitheus Kovács, și auzind toate acelea, mulți au cerut pentru sine o perioadă de respirație de trei zile, care le-a fost acordată de întîia dată, ba chiar dacă s-ar fi dorit, atunci s-ar fi dat o perioadă de o săptămîna, expirînd perioada de respirație, în timpul căreia au ținut o adunare la casa judeului primar, și acolo au hotărât între ei că, întrucât domnul director l-a recomandat atât de mult, dacă nu le va tulbura obiceiurile, să îl accepte ca și fruntaș și cap pe înălțimea sa ca să depindă de el în treburile spirituale, dar dacă va pretinde de la ei lucruri diferite, atunci să de despartă de el imediat, și după ce au trecut cele trei zile, venind domnul Martonosy cu înălțimea sa, înălțimea sa a promis că nu va face nici o schimbare nici cât negru sub unghie, și chiar le-a dat o scrisoare despre aceasta și așa, cu toții împreună, și cu bucurie au trecut [la Unire], fără nici o forțare și nu a fost nici măcar unul care să se fi opus acestei trebi în tot târgul, și cum au găsit închisă biserica acestui târg, întrucât popa Gabrileti măturînd biserica cu copiii le-a dat lor cheia, iar popa Petru le-a luat-o, a trimis-o în Orașul

Nou, târgul a trimis doi oameni jurați la domnul Martonossy, care a înțeles și a venit aici împreună cu înălțimea sa și a deschis-o cu un lăcătuș, din voința târgului și atunci a fost și în biserica lor [prima dată] și a făcut afirmația întrucât și martorul a fost de față. La doi. S-au îndepărtat complet [de Unire] din nou pe motivul că odată înălțimea sa domnul episcop și-a trimis un delegat la primar ca acesta să adune consiliul și să îi elibereze lui un atestat, la care dorință până a putut primarul să adune consiliul, a sosit acolo și înălțimea sa și și-a mărturisit dorința și juzii, prin Emeric Gavril Șimonca a declarat comunității că dorința înălțimii sale ar fi aceea ca să i se dea un atestat că acest târg a devenit unit, la care comunitatea ar fi vrut să dea despre aceea că o recunosc ca și cap al lor pe înălțimea sa și ascultă de el, dar ca numele de unit să fie în ea, cum nu au știut ce înseamnă, nu au vrut să dea, iar aceasta de aceea a fost pentru că însăși înălțimea sa a recunoscut că biserica răsăriteană nu este identică cu sfânta maică biserică a Romei. La al treilea. Martorul nu știe o altă cauză a înstrăinării lor, ci numai că episcopul a cerut un atestat și comunitatea nu a putut să își asume numele de unit pentru că nu știe ce înseamnă și înălțimea sa a recunoscut că biserica răsăriteană nu este identică cu sfânta maică biserică a Romei. La al patrulea. Știe că în timpul înălțimii sale regretatului Mihai Kébell preotul de aici a ascultat de episcopul de la Oradea, a mai fost și regretatul domn Paul László, dar ca vreo procesiune să fi venit aici, despre asta nu-și amintește, dar este de crezut căci uneori martorul nu a fost acasă, cu atât mai mult nu știe dacă s-ar fi celebrat serviciul divin în ea, dar cu toate acestea știe bine că în timpul înălțimii sale domnului Mihai Kébell nu au fost tulburați cătuși de puțin în obiceiuri, și deci și acest martor pînă în ziua de astăzi crede și ține toate cele pe care le-a crezut și ținut [atunci]. La al cincilea. Prima biserică a fost construită de fostul colonel al Orașului militar Kis Balas, Martin Horváth din Orașul Nou și locotenentul din Orașul militar, Mihai Szücs, dar aceea, după ce a fost stricată o văduvă româncă din Orașul Nou, doamna Buda, care nu a avut nici un fel de urmași, a lăsat o vie pe Dealul Oradiei pe care fostul protopop Popa Petru a ținut-o pînă când din venitul ei nu a obținut 500 de florini cu care a construit biserica ce există acum, apoi a dat-o înapoi bisericii și care acum este vîndută și o posedă un oarecare ofițer din cetate, biserica ce stă în picioare și în ziua de astăzi a fost construită în acel timp în care mai depindea de episcopul orădean Mihai Kébell, iar acum grecii și sârbii din Orașul Nou nu mai cer permisiunea de a umbla în ea ci se consideră a fi părtași întrucât au dorit să construiască o biserică în Oradea, dar înălțimea sa regretatul domn Kébell nu le-a permis, ci după cum a auzit, a cerut de la fiecare persoană 40 de florini, la care au spus că unii i-au și dat, dar tot înălțimea sa i-a trimis în biserica din Orașul militar.

Al optulea martor, Ioan Patura, de aproximativ 46 ani, de rit grecesc, a depus mărturie sub jurământ la prima. După ce domnul director Martonossy a sosit aici [a spus că] maiestatea sa le-a ordonat ca principal păstor sufletesc pe înălțatul domn Meliteus Kovács, vorbind printre români le-a recomandat ca acest târg să-l accepte neapărat căci nici gratuit nu se pot gândi că maiestatea sa ar dori să fie în alt fel, și odată pus ca episcop și pe deasupra dacă l-ar alege benevol, a îndemnat comunitatea și cu posibilitățile și serviciile sale, la care cuvinte comunitatea, cerând un respiro de pînă la trei zile, pe care domnul Martonossy l-a acordat cu bucurie, comunitatea a ținut un sfat și s-a unit în aceea că dacă le vor menține toate

obiceiurile ca pe vremea înălțimii sale Mihai Kébell, tot îl vor primi pe înălțimea sa [episcopul Meliteus Kovács] ca întâi stătător al lor, după ce a expirat timpul acordat, a venit din nou domnul director împreună cu înălțimea sa și și-a reînnoit vorbele de dinainte, printre care a scăpat și așa ceva ca ți cum acest târg nu a avea nici un folos dacă ar face altfel, ar fi voie chiar și să plece, atunci domnul stegar Szerezli a strigat că ba vrem să-l alegem [pe episcop] și după aceea l-au și ales, nu odată ci de trei ori au fost întrebați și l-au ales, așa că pentru ca românii să încapă, ungurii au și fost trimiși afară din casă și așa, cei care au fost la acea casă și nu crede că ar fi lipsit cineva, l-au ales cu toții, și martorul a fost de acord ca și toți ceilalți, nedorind să se sustragă din comunitate, iar domnul director Martonossy a adăugat: vedeți ce faceți, într-adevăr există ordinul, dar eu nu vă oblig cu forța, după alegere câțiva dintr ei s-au dus la înălțimea sa, iar printre ei a fost și martorul, iar înălțimea sa a semnat și sigilat o scrisoare, apoi domnul Martonossy, domnul tricesimator Tokódy, și cumnatul domnului Martonossy, domnul Bartal au fost cei care au asigurat târgul că într-adevăr, târgul nu va fi tulburat în obiceiuri și popa Ioan a și întrebat la casa înălțimii sale dacă ar menține credința față de el, la care i-a răspuns așa că Dumnezeu așa să-l ajute pe el, și închinându-se [i-a spus] că îi este credincios și dorește să îl asculte. După aceea, apropiindu-se ziua de Crăciun, popa Ioan Gabrileti a dorit să fie măturată biserica, a dat cheia [bisericii] în mâna copiilor, iar Petru Briscul a luat-o din mâna lor și a fugit cu ea la grecii și sârbii din Orașul Nou, aflând comunitatea, a dat de știre și domnului Martonossy prin scrisoarea domnului Szerezli, iar acesta a sosit aici a doua zi cu înălțimea sa, l-a chemat pe Petru Briscul, dar la chelarea lor nu a venit, ci doar cu greu la a treia [chemare] și cum a furat cheia bisericii, l-a trimis la închisoare și ne-a rușinat și pe noi că nu am avut grijă de cheie, dar noi nu am știut de treabă până nu s-a întâmplat, atunci apoi a pus de a deschis ușa bisericii de un lăcătuș și a făcut o cheie nouă pe care primarul a dat-o popii Ioan, care unde a pus-o nu știe, episcopul fiind în interiorul bisericii a binecuvântat poporul și a examinat vasele bisericii și a circulat și o știre că ar fi dispărut din biserică o cruce pentru care Petru Briscul a fost suspectat că ar fi dus-o, pe care domnul director l-a trimis deja la închisoare. La a doua. Întrucât înălțimea sa [episcopul] ar fi dat o scrisoare, ar fi dorit pentru sine o scrisoare asemănătoare din partea comunității, dar primarul nu a putut-o face fără știrea comunității, deși atunci martorul nu a fost acasă, dar a circulat apoi știrea că, la dorința înălțimii sale, primarul a adunat comunitatea, dar cum a venit deja Nistor cu tovarășii săi, primarul a vorbit altfel, de parcă orașul s-ar fi stricat prin aceea că a devenit unit, căci religia lor nu este una cu Sfânta maică biserică a Romei, dar și înălțimea sa [episcopul Meliteus] a spus că nu le recomandă să plece singuri de capul lor, iar dacă odată s-au supus acestuia, au plecat de la el, să cugete bine ce fac. Acest martor a spus că ce au făcut odată, nu se cade să plece căci vor vedea necazuri din această cauză, să le dea pace, la care mulți i-au spus martorului că și tu ești un om din acela și a fost considerat de mulți ca un apostat, iar treaba stând în acest fel, au părăsit [Unirea], martorul sau altă persoană ca el nu a putut face nimic, căci defunctul primar Ladislau Zahary nu a cerut prea multe sfaturi ci a ascultat de instigatorul său Bessenyei, care peste tot pe unde a umblat a fost un agitator: în Episcopia [Bihar], Diosig, Debrețin, aici, iar acum și în Orașul Nou, acolo de unde acum a sosit o scriere că în obținerea titlului

de oraș regal Orașul militar să se pună de acord cu Orașul Nou și se aude că ar fi scrierea lui. La al treilea. Crede că principala cauză al înstrăinării a fost stegarul Ladislau Szerezli, popa Ioan Gabrileți și primarul Ladislau Zahari, deși preotul a spus totdeauna că dacă poporul este de acord atunci și el va fi de acord, așa după cum a și dovedit-o, căci încotro a fost dispus, într-acolo l-au îndemnat Bessenyei și Nistor care l-au îndemnat cu putere pe primar, iar el având poftă, s-a înduplecat cu ușurință și așa s-a produs această nedreptate. La al patrulea. Știe că mai de mult această biserică a depins, în timpul defunctului Kébell, de episcopul de Oradea și preoții catolici au și umblat în această biserică, și românii i-au acceptat, iar preoții români i-au primit cu plăcere, dar atunci nici nu a existat știre despre numele de unit. La al cincilea, nu știe când a fost construită biserica anterioară, dac a auzit că colonelul Kis Balás și bătrînul Horváth, dar cum a fost mică, au stricat-o și atunci au construit-o pe aceasta care există și azi, când au fost patru companii de cavalerie și două de pedestri, iar grecii și sârbii din Orașul Nou, care au avut vite, s-au dus la pădure și au adus lemne, așa au ajutat, iar cînd soldații au fost demobilizați, unii dintre ei s-au dus să locuiască în Orașul Nou, alde Ioan Varga, Kelemen și alții pe care nu poate să-i numească, alții s-au întors înapoi și, când au construit-o, biserica depindea de domnul nostru Mihai Kébell, martorul nu știe cine le-a permis grecilor și sârbilor din Orașul Nou să vină [în această biserică], știe doar atîta că și ei se pretind a fi părtași în ea, dar mulți dintre ei numai Dumnezeu știe unde au fost atunci când a fost construită biserica, dintre cei vechi îi știe doar pe Guzi, Mihai Kiss, pe ceilalți îi crede a fi venetici dar nu știe [sigur] căci fiind militar, nu a ținut cont de ei.

Al nouălea martor, Andrei Szigethi, de circa 42 ani, catolic, a depus mărturie sub jurământ la prima. Cum întregul târg a fost adunat la un loc, știe și a văzut că românii l-au acceptat pe înaltul episcop orădean ca întâistător al lor și nu a auzit atunci pe nimeni să se fi opus cătuși de puțin, nu a observat nici să-i fi forțat, ci în timpul mai multor discuții a auzit ca și cum domnul director ar fi scăpat asemenea cuvinte cum că dacă va fi cineva care nu se va alătura, va și putea pleca din târg, dar nu a arătat că că ar fi afirmat-o cu putere, căci după ce [locuitorii] au arătat predispoziție [spre Unire] a spus că dacă vreți, veți fi, iar dacă nu vreți, sunteți liberi. Nu știe despre prezența episcopului în biserică întrucât nu a fost de față, catolic fiind are gânduri mai mari pentru biserica de ritul său. La al doilea. Nu știe altceva decât ce a auzot de la unul și altul, că treaba a fost întoarsă cu voință comună, separându-se complet, dar nu știe cu numele cine dintre ei s-a separat mai întâ și cine mai pe urmă. La al treilea. Chiar nu poate ști cine a fost de vină, dar a auzit că au vorbit că ei au întors-o, întrucât au ținut și sfaturi între ei, ba chiar odată a auzit de la servitorii săi că românii și-au întors unirea lor, altminetri trăsura episcopului s-a oprit în fața casei lui și ieșind din casă, a văzut cine a venit de la casa lui Ladislau Zahary și cine a mers spre casa acestuia, atunci l-a întrebat pe unul, dar cum a văzut mergând în sus și în jos lume amestecată, nu își amintește despre el, că ce treabă ar fi între ei, și acela i-a răspuns că întrucât episcopul le-a cerut un atestat despre Unire, deci noi, întorcând treaba, nu mai dăm, iar acesta plecând în treaba lui nu a putut spune altceva despre ea. La al patrulea și al cincilea. Cum sunt numai 12 ani de când locuiește în târg, nu poate fi întrebat sub nici o formă.

Al zecelea martor, Iosif Pap, de aproximativ 36 ani, de rit grecesc, a depus mărturie sub jurământ la prima. În timpul în care domnul director Martonossy l-a ales pe primar, tot atunci a îndemnat poporul ca, întrucât maiestatea sa a binevoit să-l trimită pe înălțimea sa domnul Meliteus Kovács ca principal păstor al românilor, comunitatea să o aleagă pe înălțimea sa ca fruntaș al lor în treburile spirituale, dacă înălțimea sa nu va tulbura obiceiurile românilor, dacă careva va întreprinde ceva contrar, aceasta poate fi cunoscută în târg după trei zile, la care cuvântare [locuitorii] au cerut pentru sine un respiro, și domnul director le-a dat trei zile de gândire, și după aceea târgul s-a înțeles în aceea că dacă înălțimea sa dorește să țină târgul în felul în care a fost în timpul popii Ioan și a înălțimii sale Mihai Kébell, i se pot alătura, și cum domnul director a venit a doua oară și a acceptat acea declarație a întregului târg, și așa întregul târg [l-a acceptat] ca întâistător în treburile spirituale, și nu a fost acceptat numai de doi sau trei, și episcopul a dat târgului o scrisoare că nu face nici o schimbare în credință și obiceiuri, iar târgul a fost vreo două luni [în această situație], dar nu știe exact timpul exact al păcii. La al doilea. Odată episcopul l-a somat pe primar ca, adunând cinci sau șase persoane, să dea un anumit atestat despre aceea că târgul a devenit unit, dar primarul a răspuns episcopului că, întrucât acea treabă nu s-a făcut de unul sau doi oameni, nici nu s-ar putea da de unul sau doi oameni. De aceea înălțimea sa a spus ca numai să știe când se vor aduna, căci va merge și el între ei, primarul adunând poporul, s-au înțeles împreună că întrucât în timpul defunctului Kébell nu s-a știut nimic despre uniți și schismatici, iar înălțimea sa [episcopul Meliteus] nu se mulțumește cu aceea că a promis în fața domului Martonossy că va respecta obiceiurile târgului din vremile vechi ale lui Kébell, să nu dea scrisoarea [cerută] și atunci înălțimea sa nu s-a mulțumit cu atâta ci a venit în persoană și a dorit să constate intenția târgului, unde a fost de față popa Ioan Gabrileti și târgul a insistat la popa Ioan ca să spună în ce constă acea Unire, apoi a început să vorbească episcopul cu popa Petru din Orașul Nou care era de față și discutând nu s-au înțeles, ci episcopul a spus totuși că nu se poate nega că nu se înțelege, dar cum maiestatea sa a dispus pentru el pe această cale o bucată de pâine, el își păstrează obiceiul, iar Orașul militar să îl păstreze pe al său, întrucât nici nu s-au obligat la Unire ci la păstrarea vechilor obiceiuri. La al treilea. Știe și a constatat că principala cauză a înstrăinării este Unirea. La al patrulea. Nu își amintește despre procesiuni din Oradea în această biserică, dar a auzit de la alții, întrucât a servit pe la case, apoi a negustorit la Mihai Kis, dar că a depins de înălțimea sa Kébell, asta o știe bine, căci sunt deja 25 de ani de când locuiește în Orașul militar. La al cincilea. Prima biserică fiind mică, au stricat-o, iar cea existentă a fost construită din via lăsată moștenire de defuncta doamnă Budai care a fost româncă, cerând ajutor de la unul și altul, au fost de ajutor și sârbii și grecii din Orașul Nou și a fost construită atunci când a depins de înălțatul episcop de Oradea și odată a venit la sârbii și grecii din Orașul Nou de undeva un episcop, iar ei și-au ales un loc lângă el și, sfințind o casă, au început să umble în ea, dar aflând protopopul de aici, popa Ioan, că grecii și sârbii nu umblă aici [în biserica din Orașul militar], a dat de veste lui Mihai Kébell, care a amendat pe unul cu 12 florini, pe altul cu 20 de florini, pe unii după posibilitățile lor și au început să umble iarăși aici și de atunci practică, și altminteri consideră că au atâta drept la ea, că biserica

UN DOCUMENT INEDIT DIN ANUL 1750

este al târgului Orașul militar, dar pot să spună că de acolo când Petru Briscul le-a servit grecilor și sârbilor cheia, de atunci martorul știe căci târgul l-a trimis la domnul director ca să rezolve și să nu lase să fie excluși din propria lor biserică, și nu au socotit că se cuvine să se opună cu forța împotriva lor întrucât mulți sunt cumetri cu ei și de aceea au cerut ajutor de la domeniul, iar târgul nu ar fi făcut așa ceva dacă dreptatea nu ar fi fost de partea lor.

Asupra cărora referăm în mod asemănător că în zilele de 6 și 7 februarie al anului curent au fost luate mărturiile judiciare, și prezentate în întregimea lor, înaltului comitat Bihor. În congregația nobiliară a înaltului comitat Bihor, ținut în 16 februarie 1750 în Oradea – Olosig. Ioan Csernyánszky mp., asesor al tablei judiciare a comitatului Bihor, Stefan Sémberi mp., jude nobiliar substitut al comitatului Bihor.

## REVOLUȚIA ÎNAINTE DE REVOLUȚIE

CRISTIAN BARTA

**RÉSUMÉ: *La révolution avant la révolution.*** La Révolution de 1848 ne peut pas être considérée un fait isolé et absolument spontané dans l'histoire du peuple roumain. Il est nécessaire qu'elle soit analysée à travers ses antécédents. Sa préparation idéatique a commencé au moins au XVIII-ième siècle, sur la voie ouverte par l'union de l'Église Roumaine de Transylvanie avec l'Église de Rome, par le combat socio-politique initié par l'Evêque gréco-catholique Inochentie Micu Klein. Les idées de cet esprit éclairé se retrouvent dans *Supplex Libellus Valachorum*. Il y a en réalité une profonde convergence entre la pensée de Inochentie et les idées de *Supplex*, mais on peut y observer une augmentation des arguments de *Supplex*, qui deviendra les années à venir le manuel politique dans le combat pour les droits des Roumains. Les années entre le *Supplex* et la Révolution de 1848 ont été le creuset dans lequel se sont cristallisés l'idéal et le programme national. C'est dans ce procès que les coryphées de l'École Transylvaine, Simion Bămuțiu, George Barițiu, August Treboniu Laurian, Timotei Cipariu et beaucoup d'autres se sont impliqués. On ne peut pas ignorer le fait que, l'idée politique lancée par Inochentie Micu Klein, étant intimement liée à la situation du peuple roumain de Transylvanie, a réussi à animer les esprits des intellectuels, des prêtres et des laïcs, gréco-catholique et orthodoxes, a évolué thématiquement par une mise en évidence encore plus précise de ses buts, et par l'ouverture de l'horizon argumentatif, étant statuée dans le *Supplex* et ensuite dans les décisions de l'Assemblée Nationale de Blaj. On voit ainsi comment une idée juste et bénie par Dieu aspire à dépasser le concept pour devenir vie.

Am intitulat astfel articolul nostru nu într-un spirit retoric, ci pentru a pune în lumină, de la bun început, firul logic și istoric pe care dorim să îl urmărim. De fapt Nicolae Bălcescu, cugetând asupra Revoluției de la 1848, scria: "Revoluția generală fu ocazia iar nu cauza revoluției române. Cauza ei se pierde în zilele veacurilor. Uneltorii ei sunt optsprezece veacuri de trude, suferințe și lucrare a poporului român asupra lui însuși".<sup>1</sup> Spațiul acordat unei comunicări nu permite trecerea în revistă a tuturor evenimentelor din cele optsprezece veacuri. De aceea ne vom angaja pe calea unei scurte priviri retrospective asupra momentelor fundamentale din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Acesta este timpul în care a prins contur revoluția în idei, adică procesul de conștientizare a identității naționale românești și lupta pentru idealul național, care a precedat și a pregătit revoluția în fapt de la 1848.

---

<sup>1</sup> Nicolae Bălcescu, *Mersul revoluției în istoria românilor*, 1850, p. 1.

### **CONTEXTUL GENEZEI IDEALULUI NAȚIONAL ÎN TRANSILVANIA. LA ÎNCEPUT A FOST INOCHENTIE...**

La sfârșitul secolul al XVII-lea și începutul secolul al XVIII-lea situația românilor din Transilvania era caracterizată de o mare nedreptate. Încă din secolul al XVI-lea cele trei națiuni privilegiate (nobilimea maghiară, sașii și secuții) care aparțineau celor patru religii recepte (romano-catolică, luterană, calvină și unitariană) controlau în întregime problemele politice și economice ale Transilvaniei, până la excluderea aproape totală a românilor.<sup>2</sup> Într-un asemenea context, guvernat de membrii stărilor privilegiate și ai religiilor recepte, este evident că interesele politice, sociale, religioase și materiale ale românilor erau ignorate.

Pe de altă parte, structura societății românești, cu excepția unui număr restrâns de intelectuali, era lipsită de mijlocirea umană potrivită și eficientă prin care românii să-și poată pretinde drepturile. Mai mult de 90% din populația română a Transilvaniei erau țărani, în mare parte iobagi, care nu știau să scrie și să citească. "O nobilime proprietară de pământuri, clasa care în mod normal asigură conducerea într-o societate agrară ca cea din Transilvania, dispăruse în realitate deoarece fusese asimilată de către nobilimea maghiară înainte de secolul al XV-lea".<sup>3</sup> În felul acesta se înțelege de ce la sfârșitul secolul al XVII-lea Biserica și clerul sunt cam singurii reprezentanți ai românilor. Instituția Bisericii își asumă această misiune socială și politică. Rolul ei crește simțitor la începutul secolul al XVIII-lea când Biserica românilor din Transilvania s-a unit cu Biserica Romei. Actul Unirii a fost însoțit de două diplome imperiale care promiteau clerului unit aceleași drepturi și privilegii cu ale clerului religiilor recepte. Actul Unirii și diplomele leopoldine constituie de fapt baza legală a luptei sociale și politice a Episcopului Inochentie Micu Klein. În sensul acesta istoricul David Prodan sublinează că Inochentie Micu este cel care "deschide lupta politică națională a românilor din Transilvania, îi pune temelii solide programatice și-i trasează clar drumul către viitor".<sup>4</sup> Episcopul Inochentie deschide orizontul luptei sociale și politice ale românilor, depășind cadrul ecleziastic. Scopul luptei trebuie să fie național: întreaga națiune, toți românii - nu numai clerul -, trebuie să-și redobândească drepturile firești, adică națiunea română să nu mai fie numărată între stările privilegiate și deci să fie recunoscută ca națiune politică. Elocvent este și faptul că, în numeroasele sale memorii, Inochentie se raportează mereu la a doua diplomă leopoldină, care spre deosebire de prima venea cu un adaos important: numărarea între stări și a mirenților care vor adera la Unire.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Keith Hitchins, *Conștiința națională și acțiunea politică la românii din Transilvania, 1700-1868*, I, Cluj, 1987, p. 118-120.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 91

<sup>4</sup> David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Ed. Științifică, București, 1967, p. 137.

<sup>5</sup> De pildă, într-un memoriu din 6 iulie 1734, Inochentie formulează trei puncte: "[...] În mod explicit mai întâi, acolo unde slujesc preoți valahi uniți să perceapă zeciuială de la locuitorii tot valahi. În al doilea rând, așa cum slujitorii altor religii recepte din această provincie se bucură de un drept anual al sării nobililor, să se bucure de acest beneficiu și preoții valahi. În al treilea rând, valahii laici, care prin unire au intrat în sânul bisericii romane, să fie adăugați la starea catolică" - în Dumitru Snagov, *Românii în arhivele Romei, sec. XVIII*, ediția a doua, Cluj, 1999, p. 115.



### **SUPPLEX LIBELLUS VALACHORUM**

Lupta lui Inochentie pentru propășirea națională a românilor nu a rămas fără efect cel puțin asupra clerului și mirenilor români. În anul 1791 nu mai găsim un singur personaj care să redacteze memoriile românilor în memorii de protest, ci se poate vorbi despre un grup de intelectuali - Samuil Micu, Ioan Piuariu Molnar, Iosif Mehesi, vicarul de Năsăud Ioan Para, Petru Maior, Gheorghe Șincai și alții - strânși în jurul Episcopului de Oradea, Ignatie Dărăban. Toți au contribuit la redactarea "celui mai important act politic al românilor din Transilvania în cursul secolului al XVIII-lea"<sup>6</sup>: *Supplex Libellus Valachorum*. Conținutul documentului depășește barierele confesionale; aici nu se cer doar drepturile clerului și ale mirenului greco-catolici ci ale tuturor românilor din Transilvania; de pildă Ioan Piuariu Molnar era ortodox.

Dincolo de argumentațiile de ordin istoric, – vechimea și majoritatea românilor pe pământul Transilvaniei, latinitatea, drepturile făgăduite de Împăratul Leopold în 1701 clerului și mirenului uniți<sup>7</sup> -, sau de ordin social, întâlnim și recursul la dreptul natural al omului chiar în prologul documentului: "atât drepturile omului cât și ale societății civile, să se extindă la toți membrii care o alcătuiesc prin unirea lor și susțin și cu viața și cu avutul lor sarcinile conservării ei".<sup>8</sup> Aceasta este și în spiritul Revoluției Franceze, dar despre dreptul natural vorbise adesea și Inochentie.<sup>9</sup>

Supplexul cere de fapt o egalitate a națiunii române cu celelalte națiuni. Aici nu este vorba de o egalitate socială. "Egalitatea, mutată de pe plan social pe plan național, nu mai rămâne o egalitate în sens vertical între diferitele pături suprapuse ale aceleiași societăți; ea devine o egalitate în sens orizontal între păturile sociale corespunzătoare ale națiunilor puse în raport de egalitate".<sup>10</sup> Nu se poate nega un influx al ideilor Revoluției Franceze asupra Supplexului, dar acesta își trage rădăcina din trecutul transilvănean dominat de figura lui Inochentie. Trebuie apoi să mai spunem că Supplexul nu a fost un act revoluționar, ci un memoriu adresat împăratului de la care se așteptau reformele cuvenite. Acest act politic, marcat mai mult de iluminism decât de revoluție, este străbătut de "viziunea reformistă a împăratului Iosif și nu de asaltul răscolitor al Revoluției Franceze".<sup>11</sup>

### **DE LA SUPPLEX LA REVOLUȚIA DE LA 1848**

Supplexul nu a avut o soluționare imediată, empirică a problemelor, dar a devenit manualul politic pentru următorii ani până la Revoluția de la 1848; ideile lui însuflețesc de asemenea operele Corifeilor Școlii Ardelene: Samuil Micu Klein, Gheorghe Șincai, Petru Maior. Conținutul Supplexului se reflectă de asemenea în memoriul înaintat Curții Imperiale în 1834 de Episcopul Unit Ion Lemeni și Episcopul Ortodox Vasile Moga, prin care se cerea ca națiunea română să fie ridicată la rangul de națiune de sine-stătătoare și întru toate egală cu celelalte națiuni recepte ale Transilvaniei.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> David Prodan, *op. cit.*, p. 9

<sup>7</sup> Cornelia Bodea, *1848 la Români. O istorie în date și mărturii*, vol. I, Ed. Științifică, București, 1982, p. 39.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. 31.

<sup>9</sup> David Prodan, *op. cit.*, p. 443-444.

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p.450.

<sup>11</sup> *Ibidem.*, p. 451.

<sup>12</sup> Octavian Bârlea, *Metropolia Bisericii Române Unite proclamată în 1855 la Blaj*, în *Perspective*, München, an. X, nr. 37-38, iulie-decembrie 1987, p. 49.

Lupta pentru drepturile naționale se va accentua, astfel, în deceniul premergător anului 1848. În 31 ianuarie 1842, în Dieta de la Cluj, delegații au hotărât ca limba maghiară să devină limba oficială a Principatului Transilvaniei într-o perioadă de 10 ani. Într-un moment în care ortodocși nu ajunseseră să-și manifeste oficial nemulțumirea, pe care în mod sigur o simțeau, reacția Blajului Greco-Catolic a fost imediată și fermă. Consistoriul de la Blaj și profesorii au redactat un protest, care să fie înaintat Curții Imperiale. După stil pare a fi conceput de Simeon Bărnuțiu, dar poartă semnăturile lui Simeon Crainic și Ștefan Marfi. "Mărturisim adică deschis că nu numai după zece ani, dar nici după zece veacuri, ba niciodată, în vecii vecilor, noi și națiunea noastră nu putem fi obligați printr-o legecare, pentru datinile și credința noastră, pregătește un capitol și un obstacol, iar pentru naționalitatea noastră ruină și pieire".<sup>13</sup> Documentul argumentează importanța limbii pentru națiune, fiind "strâns legată de personalitate fiecărui om și cu naționalitatea fiecărui popor".<sup>14</sup> Impunerea unei limbi străine românilor este contrară cu legea dreptului, cu moralitatea cea adevărată și cu înțelepciunea statului. De aceea așa cum fiecare popor are dreptul la limbă și la naționalitate ca la viață, tot așa românii trebuie să-și apere limba ca și viața.<sup>15</sup>

Declanșarea Revoluției Maghiare în martie 1848 la Budapesta și hotărârea ungarilor de a îngloba Transilvania în Ungaria a creat o situație de criză. Cel care va deveni ideologul Revoluției de la 1848, Simeon Bărnuțiu, dictează colegului său Ioan Pușcariu în 24 martie 1848 o proclamație către români în care condiționează unirea Transilvaniei cu Ungaria de recunoașterea națiunii române ca națiune politică. Tot în acest discurs apare un element care nu este prezent în Supplex: ștergerea iobăgiei.<sup>16</sup> Desființarea iobăgiei este propusă în 15 martie 1848 și de Gheorghe Barițiu în Gazeta de Transilvania.<sup>17</sup>

În 31 martie (12 aprilie) 1848 profesorul Aron Pumnul, după ce s-a înțeles cu profesorii, clericii și alumnii Blajului, a redactat o Proclamațiune prin care îi convoca pe români la Blaj în Duminica Tomei. Textul nu este un îndemn la răzvrătire; dimpotrivă amintește de iubirea aproapelui. Prin el însă, românii sunt îndemnați să vină la Blaj deoarece, până acum, n-au avut drepturile ce se cuvin unui neam. "Pentru aceea, e datoria fiecărui protopop, preot sau mirean, a se învoi fără întârziere ca să se adune pe Duminica Tomei în Blaj toți protopopii cu câte doi preoți și cu câte doi oameni din tot satul românesc, fie uniți, fie neuniți, tot atât, căci toți sunt români".<sup>18</sup> În aceste cuvinte se reflectă idea că lupta pentru neam depășește orice barieră confesională.

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 59-61

<sup>14</sup> Apud Cornelia Bodea, *op. cit.*, vol. I, p. 186.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 188.

<sup>16</sup> Simeon Bărnuțiu, *Pentru dreptul națiunii române. Împotriva unirii cu Ungaria*, în Cornelia Bodea, *op. cit.*, I, p. 401-403.

<sup>17</sup> Gheorghe Barițiu, "tire despre desființarea iobăgiei hotărâtă în Dieta Ungariei", în Cornelia Bodea, *op. cit.*, I, p. 388-399.

<sup>18</sup> Aron Pumnul, *Proclamație circulariu pentru convocarea adunării pe Duminica Tomei*, în Cornelia Bodea, *op. cit.*, I, p. 406-408.

## REVOLUȚIA ÎNAINTE DE REVOLUȚIE

Teologul Vasile Moldovan, în memoriile sale, exprimă elocvent înalta stare de spirit a blăjenilor, mai cu seamă a intelectualilor. De pildă, cu două zile înainte de plecarea în vacanță, când teologii și elevii din clasele superioare ale liceului ieșiseră la plimbare în "Grădina Pedului" de lângă Târnava Mică, teologul Eliscu Todoran (din anul III), nemaiputând-și stăpâni însuflețirea și nerăbdarea se urcă pe o bancă și zise colegilor: "Fraților! Focul aprins în mine și dorul de a vesti românilor ziua libertății nu-mi permit ca să aștept ora în care ni se va decreta vacanța; sunt silit să rup disciplina. Adio, fraților, să ne vedem în Duminica Tomei".<sup>19</sup>

În pofida opoziției autorităților, românii s-au adunat în Duminica Tomei. Această întâlnire a fost preludiul și pregătirea întâlnirii din 3(15) mai 1848 la Blaj, pe Câmpia Libertății. De fapt, deja, în 2(14) mai Simeon Bărnuțiu ținuse un discurs mulțimilor adunate în jurul catedralei, dând glas tuturor cererilor formulate de la Episcopul greco-catolic Inochentie până la acest moment. Se insistă însă și pe libertatea tiparului, pe egalitatea civică, pe ideea constituirii unei gărzi naționale, înființarea școlilor române în limba română în toate satele și orașele. Cu această ocazie tonul lui Bărnuțiu devine mult mai imperativ: "Să jurăm, fraților! Și ca frații de un sânge să ieșim la luptă în contra aceluia dușman al naționalității noastre care vine către noi cu flamura de uniune nouă de la Țara Ungurească!".<sup>20</sup>

Toate aceste doleanțe au fost apoi cuprinse în hotărârile Adunării Naționale de la Blaj. Documentul final cuprinde 16 puncte,<sup>21</sup> ce pot fi rezumate în următoarele idei: libertate și independență națională garantate prin instituirea unei Gărzi Naționale; libertate și egalitate civică; libertate economică; Biserica românească independentă,<sup>22</sup> refacerea Mitropoliei române și dotarea clerului român din casa statului.

## CONCLUZII

Revoluția de la 1848 nu poate fi considerată un fapt izolat și absolut spontan în istoria poporului român. Este necesar ca ea să fie analizată în antecedentele sale. Pregătirea sa ideatică a început cel puțin din secolul al XVIII-lea, pe calea deschisă prin unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei, prin lupta social-politică inițiată de Episcopul greco-catolic Inochentie Micu Klein. Ideile acestui spirit luminat se regăsesc în *Supplex Libellus Valachorum*. Există de fapt o profundă convergență între gândirea lui Inochentie și ideile *Supplex*-ului; se observă însă o amplificarea a argumentelor din *Supplex* care devine pentru următorii ani manualul politic în lupta pentru drepturile românilor.

<sup>19</sup> Coriolan Suci, *Cum a fost pregătit 3/15 mai 1848*, Blaj, 1925, p. 21

<sup>20</sup> C. Bodea, *op. cit.*, I, p. 459

<sup>21</sup> *Ibidem.*, pp. 484-486.

<sup>22</sup> Aici se vorbește numai despre o Biserică românească, fără conotații confesionale. Nu se fac alte precizări asupra modului de realizare a acestui proiect. În acest caz unirea religioasă este privită ca un instrument în slujba împlinirii idealului național. Amintim ca precedent și tentativa de unire din 1798, propusă de P. Maior și Ioan Para din partea greco-catolică iar de Ioan Popovici vicarul apostolic de la Sibiu din partea ortodoxă.

CRISTIAN BARTA

Anii dintre *Supplex* și Revoluția de la 1848 au fost creuzetul în care s-au cristalizat idealul și programul național. În acest proces s-au implicat corifeii Școlii Ardelene, Simeon Bărnăuțiu, George Barițiu, August Treboniu Laurian, Timotei Cipariu și mulți alți români. Nu putem să nu observăm că ideea politică lansată de Inochentie Micu Klein, fiind intim legată de situația poporului român din Transilvania, a reușit să însuflețească cugetele intelectualilor preoți și laici, greco-catolici și ortodocși, a evoluat tematic prin precizarea mai clară a scopurilor și prin deschiderea orizontului argumentativ, a fost statuată în *Supplex* iar apoi în hotărârile Adunării Naționale de la Blaj. Vedem astfel cum o idee justă și binecuvântată de Dumnezeu tiinde să depășească conceptul pentru a deveni viață.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Comunicare susținută la Simpozionul *Blajul și revoluția de la 1848*, organizat de Primăria Municipiului Blaj și ASTRA, Despărțământul Blaj, în 10.05.2001.

## O MĂRTURIE DESPRE ACTIVITATEA DIN TIMPUL REVOLUȚIEI DE LA 1848 - 1849 A EPISCOPULUI ORĂDEAN VASILE ERDELI

GHEORGHE GORUN

**ZUSAMMENFASSUNG.** *Ein Beweis Über das Tätigkeit in Zeit des 1848-1849 – Er Revolution des Grosswardeiner Bischoff Vasile Erdeli.* Nicht sehr bekannt aus Dokumenten, die politische Einstellung und Verhaltung des griechisch katholischen großwardeiner Bischoff Vasile Erdeli ist geschichtlich kontradiktorisch geschätzt. Diese Zustand ist bestimmt von Abwesenheit des Dokumenten aus der Zeit des Revolution, zugrunderichtet absichtlich noch ins Zeitalter dass man nicht als juridische Beweis benützen konnten sein. Selten kommen einige Dokumenten die die Geschichte lassen hinter des Wand sehen, so einz ist das Deklaration publiziert von griechisch Pfarrer Petru Pășcuț, Mitarbeiter des Bischoffs, ein gute Kenner des Ereignisen. Das Dokument, ist sehr subjektiv und beschreibt das Diplomatie und die Bemühungen des Vasile Erdeli ergeben zu bleiben für österreichische Souverän, zu weichen hineinziehen des Pfarrers und des Glaubigens ins Revolution aus und zu beschützen diesen von das Agresivität des Revolutionletiers die wollten diesen implizieren.

Despre atitudinile politice și activitatea episcopului greco - catolic orădean Vasile Erdeli din timpul anilor extrem de dificili ai Revoluției de la 1848 există atât mărturii, cât și păreri foarte diferite, multe divergente, pe care le-am trecut în revistă cu alt prilej.<sup>1</sup> Discuția asupra acestei chestiuni rămâne însă deschisă până la o evaluare cât mai exactă, fără îndoială imposibil de realizat în acest moment, din cauza insuficienței izvoarelor documentare. Ceea ce nu înseamnă că – cel puțin în momentul unor descoperiri documentare mai importante – să nu poată fi reluată.

Dincolo de toate discuțiile *pro* și *contra*, rămâne certă împrejurarea că, după încheierea cercetării judiciare la care episcopul Vasile Erdeli a fost supus imediat după înfrângerea revoluției (11 august 1849), el nu a fost găsit vinovat de colaborare cu aceasta și, spre deosebire de alți înalți prelați catolici din acea perioadă, a rămas și pe mai departe în înaltul post pe care l-a deținut până atunci.<sup>2</sup> Ceea ce, în acele împrejurări, a constituit un fapt remarcabil, pentru că comisia imperială de anchetă, condusă temutul general Haynau, a anchetat extrem de

<sup>1</sup> Gheorghe Gorun, *Sub semnul schimbării. Studii de istorie a românilor din Partium, Oradea, 2002*, p. 110-112

<sup>2</sup> Spre exemplu, tot atunci episcopul romano-catolic de Oradea, Bémer László, a fost arestat, judecat și condamnat la moarte (ulterior ea a fost comutată la detenție pe viață), iar episcopul blăjean Alexandru Lemeni a fost nevoit să își părăsească postul. Atitudinea episcopului Bémer László a fost cu atât mai ciudată cu cât se apreciază că Biserica catolică a evitat, pe cât posibil, implicarea în revoluție. Ziarul *Alföldi Hirlap* din 25 februarie 1849 nota că, în general, preoții catolici "au dat citire [proclamațiilor] dar au făcut în așa fel, încât nimeni să nu înțeleagă din ele măcar un rând." În provinciile austriece care aparțineau de coroana Sfântului Ștefan, Vasile Erdeli a fost singurul episcop catolic care și-a păstrat postul! În același timp, întâmplător sau nu, episcopul ortodox de Sibiu, Andrei Șaguna, a fost decorat de suveran, împreună cu comitele sașilor, Franz Salmen, cu cea mai înaltă distincție.

amănunțit și cu mare acribie toate cazurile personalităților mai importante implicate în evenimentele acelor ani.<sup>3</sup> Mai mult, evenimentele ulterioare anului 1849, arată că episcopul greco-catolic orădean și-a păstrat – și chiar întărit – prestigiul personal în fața Curții imperiale, el devenind personalitatea care a reprezentat în fața acesteia, cu cel mai mare succes posibil în acele momente, interesele românilor din întregul Imperiu, având cea mai mare audiență în fața forului suprem de conducere politică. Iar unul din secvențele semnificative ale audienței – și, implicit, a influenței sale – a reprezentat-o rolul pe care episcopul Erdeli l-a jucat în demersurile premergătoare ale reînființării Mitropoliei greco-catolice transilvănene, când acesta a reprezentat Biserica greco-catolică românească în tratativele cu Curtea și forurile bisericești superioare.

Se știe că actele cercetărilor judiciare de după încheierea revoluției nu sunt accesibile cercetării istorice, singurele informații referitoare la activitatea comisiei Haynau provenind din surse secundare.<sup>4</sup> Altminteri, bună parte din documentele eclesiastice referitoare la același eveniment au fost și ele distruse deliberat, tocmai pentru a le face inutilizabile în perioada imediat următoare, când era evident că vor urma anchete judiciare pentru stabilirea responsabilităților din timpul revoluției. Astfel că suntem nevoiți să luăm în considerare orice document care datează din perioada respectivă, ori aruncă un cât de mic fascicol de lumină asupra culiselor epocii revoluționare pașoptiste. Un asemenea caz este și documentul de față, al cărui autor este preotul "greco – unit" Petru Pășcuț, preot la catedrala episcopală Sf. Nicolae și vice-protopop de Oradea, un colaborator relativ apropiat al episcopului Vasile Erdeli, deci bun cunoscător al activității acestuia din timpul revoluției.

Evident, declarația lui Petru Pășcuț prezentată comisiei imperiale de anchetă, nu poate fi absolută de subiectivism, de o anumită părtinire, de tendința absolut omenească de a-și apăra superiorul ierarhic direct, de care trebuie să se țină seama. Pe de altă parte, în același timp și în aceeași situație, alți preoți greco-catolici nu numai că l-au acuzat pe episcop de tot felul de atitudini antiimperiale, dar în timpul revoluției s-au străduit chiar să-l oblige să acționeze împotriva convingerilor sale favorabile Curții, și să-l arunce în brațele revoluției. Un asemenea caz a fost celebra reuniune de la Sarcău, din organizată la inițiativa preotului local Ioan Munteanu, la care câțiva preoți greco-catolici, entuziasmați la modul juvenil de revoluție, au adoptat o "Proclamație" prin care au cerut episcopului nici mai mult, nici mai puțin decât să se alăture, în ultimă instanță, partidei politice a lui Kossuth Lajos! Din prudență politică, Vasile Erdeli nu le-a dat un răspuns deschis, ci a dus inițiativa pe plan bisericesc, convocând pentru 29 august 1848, un conciliu eparhial, unde o bună parte a preoților s-au raliat punctului de vedere ilustrat de autorii "Proclamației de la Sarcău". În urma afișării acestei atitudini politice, care i-a

<sup>3</sup> Totuși în Transilvania ancheta nu a fost chiar atât de dură ca în Ungaria, unde s-au dat și cele mai multe sentințe de condamnare la moarte. *Erdély rövid története*, coord. Köpeczi Béla, Budapest 1989, p.466. De remarcat că episcopul Vasile Erdeli a fost anchetat în Ungaria.

<sup>4</sup> Spre exemplu, Hegyesi Márton, autorul celei mai complete monografii a revoluției de la 1848 din comitatul Bihor până la ora actuală, în capitolul privind reprimarea, folosește ca surse documentare doar relatări ulterioare și memorii ale participanților la revoluție și nici un izvor primar, deși în epoca în care și-a redactat lucrarea arhivele nu erau deranjate ca în secolul al XX-lea. *Bihar vármegye 1848-1849-ben*, ediția II-a, Debrecen, 2000, *passim*.

displăcut episcopului, Vasile Erdeli a închis conciliul după trei zile de discuții și chiar l-a șters din lista conciliilor eparhiei orădene, ca și cum nici nu ar fi avut loc vreodată.<sup>5</sup>

Declarația preotului Petru Pășcuț este, fără îndoială, o superbă dovadă de fidelitate față de episcopul său, dar și un splendid discurs, în cea mai bună tradiție oratorică a epocii. Dar în același timp, el sugerează care au fost punctele de interes ale anchetatorilor față de persoana episcopului: atitudinea din timpul revoluției față de suveran și casa domnitoare, relațiile și comportamentul său cu autoritățile revoluționare locale și dacă a dat citire în catedrala episcopală Declarației de independență a Ungariei față de Austria.

Punctul de greutate al declarației îl constituie credința episcopului față de împărat, pe care Petru Pășcuț l-a abordat din abundență, ocupând aproximativ jumătate din el. Petru Pășcuț nu are nici un dubiu în privința acestei chestiuni, altminteri foarte greu de demonstrat prin fapte directe, reproducând un fragment foarte sugestiv din discursul pe care episcopul l-a rostit cu ocazia conciliului început în 29 august 1848, și care nu ni s-a păstrat din alte izvoare: "...noi, care îi datorăm până și existența diecezei noastre, a fundațiilor, a educației frumoase, extinse și de neprețuit de folositoare a întregii noastre națiuni, chiar și întreținerea noastră, îngrijirea văduvelor și orfanilor noștri și nenumărate alte bunuri necesare care ținutiesc cultura, bunăstarea și fericirea noastră, toate le datorăm milei maiestății sale regelui și casei domnitoare și îi datorăm, înainte de toate, credință, dragoste și supunere." Prudența sa proverbială, de care a dat dovadă totdeauna și care l-a făcut celebru pe Erdeli, conferindu-i renumele de bun diplomat, se reflectă în expunerea accentelor pe care episcopul le-ar fi expus colaboratorilor săi cum că nu era suficient ca credința față de împărat să fie doar enunțată, ci trebuia să se evite "...chiar și umbra contrarie, adică chiar și cea mai îndepărtată bănuială ce ne-ar putea marca cu dezgustătorul păcat al nerecunoștinței."

Piatra unghiulară a argumentației poziției politice a episcopului Erdeli în viziunea lui Petru Pășcuț a fost conciliul diecezan. Iar aceasta este întărită și cu ocazia altor manifestări publice, dar mai ales private, mai cu seamă în discuțiile particulare cu preoții săi, când i-a sfătuit ca "... pentru evitarea pângăririi și pustiirii bisericii noastre și scurtarea hotărâtă a națiunii noastre" să evite publicarea în biserici "... pe cât permite ocolirea isteată a oricărui fel de ațâțări" a actelor și dispozițiilor autorităților revoluționare. Și vice-protopopul orădean relatează momentul dificil al obligației publicării în catedrală a Declarației de independență a Ungariei, în care episcopul a dispus practic evitarea citirii documentului, ci numai o menționare a existenței lui în predica cotidiană. Tot un gest de credință față de suveran este considerată și frecventarea caselor în care erau încartiruiți ofițeri imperiali austrieci prizonieri, prilej cu care episcopul îi îmbărbăta, consolându-se reciproc și reconfirmându-și fiecare încrederea în viitorul dinastiei.

Declarația lui Petru Pășcuț mai relevă o situație din perioada revoluției, sesizată cu greu din alte izvoare: izolarea în care s-a aflat comunitatea românească pe tot parcursul acesteia. Știm că episcopul Vasile Erdeli, și în general românii din dieceza orădeană, nu au prea avut legături cu revoluția

<sup>5</sup> Vezi despre acest conciliu articolul lui Ioan Boroș, Anul 1848 și sinoadele protopopești și cel diecezan din eparhia unită de Oradea Mare, în *Cultura creștină*, nr.4, 1922, p. 82-91. Vezi și Gheorghe Gorun, *Sub semnul schimbării*, p. 112

românească din Transilvania, nu au participat – spre exemplu – la adunările acestora de genul celei din 3-5 mai 1848 de la Blaj și nici în alte frământări care au marcat acțiunea lor. Cu alt prilej, am susținut că această izolare s-ar fi datorat presiunilor la care a fost supusă dieceza greco-catolică orădeană din partea autorităților revoluționare prin susținerea ofensivei Bisericii ortodoxe de recuperare a parohiilor din comitatul Arad.<sup>6</sup> La această situație reală se mai adaugă și izolarea comunității românești orădene în ansamblul său, ce transpare din declarația lui Petru Pășcuț, care afirmă că episcopul i-a avertizat pe colaboratorii săi că erau păziți "... ca nici cuvintele regelui, nici ale trimișilor săi să nu ajungă la noi, încât soarta noastră nu diferă de loc sau numai foarte puțin de cea de prizonieri." În plus, printr-un regim de teroare, toate acțiunile, gesturile și chiar gândurile le-au fost cenzurate, fiind sever controlate și direcționate: "... ne-au dat ordine nu numai pentru faptele, pentru predicile noastre, ci și pentru gândurile noastre, prin amenințările furioase cu pustiirea și moartea groaznică." Este firesc că, în această situație izolată, atât episcopul cât și colaboratorii săi să nu înțeleagă de la început de ce trupele țariste au intrat în Transilvania, fiind cât pe ce să se ridice împotriva lor. Pășcuț mărturisea că "... până aproape la sosirea muscalilor la noi, niciodată nu ne-a fost limpede sosirea lor, căci nu am putut pricepe de ce și-ar putea trimite acel împărat aliat soldații înarmați împotriva noastră din propriul său interes, iar noi care, în afara comunicatelor și ordinelor guvernului terorist, nu am putut primi nici un fel de informații directe, în conformitate cu acestea, i-am considerat armata ca dușmană a patriei, libertăților, averilor și religiei noastre și, din acest motiv, precum și de frica guvernului, am dat curs poruncilor așa și așa". Este exemplul cea mai limpede al derutei în care s-au aflat românii din Oradea din cauza penuriei de informații exacte asupra mersului evenimentelor din anii 1848 – 1849.

Evident că, în asemenea împrejurări, episcopul Erdeli și colaboratorii săi nici nu au putut face altceva decât să încerce să supraviețuiască<sup>7</sup> și să îndrume credincioșii spre evitarea violențelor care le-ar fi putut fi fatale. Astfel că episcopul Vasile Erdeli i-a îndemnat pe preoții săi în sensul că "... poporul nu trebuie agitat cu predici, dar este într-adevăr necesar să fie învățat în particular împotriva agitațiilor și a amenințărilor", tocmai pentru evitarea expunerii la eventuale acțiuni de reprimare. Iar pe preoții pe care iluzia revoluției i-a contaminat, i-a determinat să nu se înroleze în garda națională, avertizându-i asupra pericolelor ce planau asupra lor nu numai cu ocazia conciliului diecezan din august 1848 când, dintr-o prudență justificată, formulările sale au fost mai voalate, ci și direct și cu asprime, ca în cazul aceluia preot pe care îl amintește și Petru Pășcuț în declarația sa, căruia episcopul nu s-a sfiit să-i spună că în cazul că se va alătura gărzii naționale a lui Kossuth "... nu-l va primi înapoi ca preot, îl va șterge pentru totdeauna din rândul clerului, pentru că supunerea față de dispozițiile ministeriale la care acesta s-a

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>7</sup> O scrisoare pastorală a episcopului Erdeli, din 11 mai 1848, a fost publicată în *Pesti Hirlap*, nr. 71 din 1 iunie 1848. Ea este interpretată de Hegyesi Márton (*op. cit.*, p. 48) ca o dovadă a alinierii episcopului la cauza revoluției; în realitate, formulările din scrisoarea pastorală sunt atât de generale, încât ele pot fi înțelese și exact invers: îndemnul la înțelegere cu națiunea ungară și la dragostea de patrie pot avea și sensul de menținere a unității sub sceptrul imperial austriac.



*referit a încetat.*"<sup>8</sup> A fost, fără îndoială, un act de curaj al lui Erdeli, pentru că pericolul denunțării a planat, fără discuție, și asupra lui, dar și o hotărâre fermă de a statua un exemplu pentru toți ceilalți "reformiști".

În opinia noastră, declarația din 15 noiembrie 1849 a preotului greco-catolic Petru Pășcuț, pe care îl publicăm integral în cele ce urmează după procedurile obișnuite, în original și în traducere, se constituie într-un document fundamental în evaluarea acțiunilor românești din Oradea din timpul revoluției pașoptiste și cu deosebire a opiniilor, activității și atitudinilor liderului de necontestat al acestora, care a fost episcopul Vasile Erdeli.

### ANEXĂ

Alulirt lelkiismeretem azon tisztaságára mellyel Istenem és Megváltóm szent oltárának szolgálni magamat kötelesnek ösmerem, őszintén vallom, és hiteles bizonyoságot teszek arról, hogy méltóságos és főtisztelendő püspököm Erdélyi Vazul ur felséges királyunk és az egész uralkodóház eránti mindenkori hűségét, tiszteletét és hozzájai leghűségesebb ragaszkodását, szakadatlan, de legnyilvánabb, és legünnepélyesebben főkép azolta tünteti, miolta az utolsó pozsonyi ország gyűlésén átlátta, és meggyőződött arról, miként az ugynevezett oppositioi párt országunkban erőre kapván, veszedelmes szelleme a legerősebb gátokat is megtörő hatalmas árvíz gyanánt mindenfelé terjedvén, hazánk több leghűbb és békésebb polgárait is vagy elsodrá, vagy megiszaposítá, midön hogy ezen ragadványos véstől papjait, és általok megyejének összes hű nyáját megovja, a mult 1848-ik évi augusztus 29-kén megyei tanácskozás véget öszvehivott clerusát nemcsak a tanácskozást megnyitó elnöki és főpásztori erély telyes beszédében, hanem, és még leginkább és leghatályosabban a mint a tanácskozást folytán néhányaknak a reformok utáni tulzó sovárgásából gyanítá, hogy az oppositio szellemétől mán nem tiszták, egész clerusát figyelmezteté ekkor, és inté, hogy habár a honnak minden népei és országnak minden megyei érzik és élvezik királyunk, és az egész uralkodóház atyai gondosságát, és határtalan jótékonységát, mindazonáltal mi, kik magát is ez egyházmegyének létét, alapítványainkat, szép és az egész nemzetünkre megbecsülhetetlen hasznu nevelkedénket, minmagunk ellátását, özvegyeink és árváink ápolását, és számtalan más miveltségünkre, jólétünkre és boldogságunkra czélzó javainkat mint felséges királyunk és az uralkodóház erántünki kiválló kegyelmeit birjuk, az erántai hűségre, szeretet és engedelmeségre minden többiek felett lekötelezve vagyunk, az ellenlezőnek csak legkissebb árnya,

<sup>8</sup> Cu siguranță că este vorba de cazul preotului din Sarcău, Ioan Munteanu, inițiatorul celebrei *Proclamații de la Sarcău*, care s-a înrolat în garda națională, a fost o vreme aghiotant și traslator pentru limba română al generalului Bem și care a căzut în mâna imperialilor în 5 februarie 1849. Scăpat din prizonierat, a revenit la generalul Bem, care l-a trimis, la 16 mai 1849 ca parlamentar la Orșova Nouă, la Osman – pașa, pentru a trata condițiile refugiului elementelor armatei revoluționare din Transilvania în Imperiul otoman. Ulterior a fost arestat și deținut de comisia imperială de anchetă din Oradea. Hegyesi Márton, *op. cit.*, p. 198. Biografia – destul de inexactă - a lui Ioan Munteanu, cu ocolirea unor secvențe nu tocmai "lăudabile" la Constantin Mălinaș, Iudita Călușer, *Contribuții la cunoașterea vieții și activității cărturarului bihorean Ioan Munteanu (1806. 1860)*, în *Crisia*, XI, 1981, p. 141-160

avagy csak legtávolibb gyanújától is mely bennünket a háladatlanság legundokabb bűnével bélyegezne meg mindenképpen ovakodni, és hiveinket is arra oktatni, és példáinkal vezetni tartozunk, sőt ezzel sem elégedvén, mind tanácskozmányaink közben, mind azok után privát atyai intései és tanításainak mindenikünkkel egyik tárgya ez volt, melyet utóbb anyival állandóbb és szilárdabban szorgalmazott, mennyivel a kiűtött alsobb tartományokkai testvéri háboru mellynek elébb ugyan itten se okát, se célját igazán nem leheté megértenünk, az önkéntes csapatok felállításával, és a nemzetörök katonai szolgálatra kényszerítése által napról napra gyanusabb, és félelmesebbé kezdet válni. Meg vagyok győződve miszerint püspököm ő méltóságának ez való leginkább nézete és oka midőn az urbériség megszűntével jövedelme csökkenését, és beteges létét használva, a pesti és debreceni országgyűlései megjelenéstől felmentetni, hű megyéje és hivei kormányzása és vezetésére székhelyében megmaradni igyekezett, mely főpásztori gondosságának igazi jótékonyosságát akkor láttuk át és tapasztaltuk leginkább, mikor a testvéri háboru igazi felség elleni lázadás, sőt utobb forradalmmá fajulván el, ily hűséges és hivei telyes bizalmát méltán bíró kormányzó szüksége valóban bekerült.

Mit? És mennyit tett ez időben osztán püspök ő méltósága királyunk és uralkodónk hűsége erányában bizonyítják a papjai, kik közül a lázadok telyes ereje sem birt egyetlen egyet sem fegyver fogásra rábirni, bizonyítja az egész megyénk hiveinek tántorithatatlan hűsége, melyet a terroristicus kormánynak ha imitt amott némű részben egy kis időre elfojtani, de egészben legyőzni soha, és sehol sem sikerült, bizonyítják papjainknak a menzetörsegi szolgálatoktól mellyekre szorítottak nehogy az által utóbb akaratjuk ellen is hűségük megszegésére vezettesenek, és növendék papjaink katonákká leendő besoroztattasátoli felmentésében tett sok fáradozásai. Tanuja voltam, midőn egy kitudja micsoda nézetek avagy ígéretekkel elszédített a nemzetörséggel tisztí ranggal elmehetni kívánkozó papunknak mind ezek elősorolása után azt mondá: hogyha mind ezek ellenére elmenend papjának többé vissza nem fogadja, clerusából örökre kitörlendi – mert a ministerialis rendeletek irányábani engedelmesség parancsa mellyre emez hivatkozott megszűnt – és midőn csak néhány perczel utóbb egy esperesnek az ezen lelkészel törtétek elbeszélése után azt mondá, hogy megjöttek immára a kisértet sulyos napjai, a pásztori okosságra most leend szükség, a néppel együtt hűségbe maradni, és a veszedelmet még is kikerülni – nem kell a népet hirdetésekkel izgatni, de az izgatásak és fenyegetődzések ellen igen is szükséges öt privatban okosan oktatni.

Lakhelye a zendülők által mintegy katonai tanyává fordittatván, maga pedig ő méltósága tisztí látogatások és beszélgetésekkel csaknem szakadatlan ostromoltatván, mihelyest modját ejthette, menhelyét és enyhülését kereste a császári tiszték társaságában vagy főtisztelendő kanonok Pák János urnál hol egy császári királyi kapitán, vagy nálam hol két császári királyi főhadnagy mint hadi foglyok huzamos időis szállásolván, gyakran asztalához is meghivott – tanuja voltam midőn ezekkel beszélgetés közben püspök ő méltósága előadván miképpen vagyunk mi is a pártosoktól körül véttetve, személyeink sőt beszédeinkre nézve is nagy vigyázat alá vettetve, és ugy öriztetve, hogy se királynak se küldötteinek szava hozzánk ne juthasson, sorsunk a fogságtól vagy semmit, vagy bizonyára nem nagyot különbözik – egymást kölcsönösen vigasztalták, béketérés és állandó hűségre biztatták.

Mit? és mennyit tett püspökünk ő méltósága királyunk és az egész uralkodóház hűsége irányában midőn a pártosok gonoszsága a függetlenség kikiáltásával a forradalmat tetőpontjára, és ezzel a terroristikus kormányuk hatalmaskodását is oda emelték, midőn mán nemcsak tetteink és beszédeink tőlle kiszabottan parancsolták, hanem még gondolatink is pusztítás, szörnyű halál, és kürtás dühös fenyegetődzéseivel ha hogy lehetne bennünket is kárhozatos rögyökben lesodorjanak minden kitelkedő modon iga alá vetelván, a midőn anyira mentek volt dolgaink, hogy magam is a város majorjánál örállásom alkalmával társalgási beszélgetés közben Kossuth és a zendülők elleni myilatkozatomért, egy Zaránd vármegyei ember által bevádoltatva, életem megmaradását csak a térparancsnok lovagiaságának köszönhetem, midőn ha az uttzán vagy piaczon mutatkoztunk füleink halattára mindnyájan akarsztófára kárhoztattunk, ha Isten tiszteletére templomba gyülekeztünk, templomunkat a kutyával mivelgették és feldulásal fenyegették, mit és mennyit tett püspökünk ő méltósága ez időben királyunk és az uralkodó ház hűsége irányában, azt csak Isten tudja, és hivei érzék midőn ekkor mán egy szava, vagy előbbi nyilatkozatai és intéseire emlékezve és környülményeit tekintve egy intése, egy sohajja, avagy zavarodása is a tőlle függő clerusra értelmesebb és hatályosabb is volt Bardocz lelkesítő, sőt a lázadók főnöke izgató ékes szollásainál is. Mert a környülményeket fontolva, jól tudtuk, hogy valamint mások előtt, úgy sőt annál inkább írásba a terroristikus kormány parancsait nem pedig tulajdon szive érzelmeit és akarátát velünk közleni kéntelen.

De bárha erről ha talán nem is minnyájunkra, legalább többünkre nézve biztos lehetett ő méltósága, ezzel még sem tudott megelégedni, hanem a felett mind azoknak a kikkel magány beszélhetett, azt adta utasításul, miszerént ha szintén üldöztetésünk, egyházunk szentségtelenítése, és elpusztítása, és nemzetünk elhatározott kurtása kikerülése tekintetéből ő circularis leveleit a közlöny értelméhez képest szerkeztetni ki nem kerülheti, mi még is azokank hirdetését a mennyire csak az okosság mindennemű ingerültség előidézése kikerülésére engedheti mellőzük, és román hiveinknek az uralkodó "imperat" irányában velük született örökös hú jelemét fentartani, ápolni és öregbiteni igyekeztünk. Nem szollok másrul, és nem is hivatkozok senkire, hanem ha a mivel igazságnak tartozok még is meg kell vallanom, lelkiösmeretem tisztaságára vallom, hogy a forradalmiak czélmüve a függetlenségi nyilatkozat irányában aprilis 29-án estve magához hivatván azt kérdé, ki prédikál holnap? feleltem én, készen vagy e? feleltem igen is, ekkor kezében vévén azon nyilatkozatot egy nyomtatott példányát látható zavarodásal egy sohaj után folytatá, itt Magyarország függetlenségi nyilatkozata, kormány rendeletbűl ezt neked holnap a szószékről hirdetni kellene, te azonban a mint bizok is hozzád légy okos, ne olvass belőle egy szót se, mert én ezt nem akarom kihírdettetni, vigyáz ne botránykoztassanak híveink, ezt adom utasításul minden papjainknak is a kiknek csak lehet – és így tévén megmentettett székesegyházunk, és úgy hiszem a hol csak lehetett megyénk több egyházai is az azon káromló nyilatkozat kihirdetése általi megfertőztettéstől. Ezt követtem a többi, és jelesen a népfelkelési rendelet irányában is.

GHEORGHE GORUN

Mert ha a mi a muszka császári sereg elleni népfelkelései, az ugynevezett imádság és processiók tartására felszólítást illeti, lelkiösmeretesen kell szollanom, meg kell vallanom, miszerint a muszkák csak nem egészen hozzánk érkeztekig soha sem voltunk bejövetelük erányában tisztában, mert noha meg nem foghattuk mikép küldhetné azon szövetséges császár csak ön érdeke tekintetéből fegyvereseit ellenünk, mi még is kik itten a terroristicus kormány hirdetményei, és parancsain kívül semmi más utasító tudositásokat nem kaphattunk, ezek szerént pedig seregét hazánk szabadságunk, vagyonunk és vallásunk ellenségének tartottuk, és ezen tekintetből és a kormány félelméből a parancsolatokat ugy a mint telyesítettük is, azt még is ugy tettük és intéztük, miszerint habozásunkból hiveink ugyan határozattabb, és őszintébb nyilatkozatunkra várakozva (mellyet utobb a hol és a mennyire lehetett) gondosan anyira meg is tettük, hogy igen kevés hiveink csak erőszak, és a legborzasztobb fenyegetődzésekkel birattak itt ott a népfelkelésre hová külömben néhány papjaink is erőszakoltattak, és csak kicsibe mult hogy kanonokjaink, sőt maga püspökünk ő méltósága is ki nem hurczoltatott, a pártokat pedig tudva jellemunket, és látván magunk viseletét, valamint még akkor is mikor a processiót (oly nap mellyen külömben is mint a Várad Olaszi egyház dedicatioja ünnepeén más evekben oda szoktunk menni) tartottuk, borzasztó káromlások közben kiáltoztak utánunk, hogy nem a magyar ügyért, hanem a királyért imádkozunk, ugy azután uton utfélén a hol csak találtak, azon szemre hányással köszöntek, hogy meghalgnának könyörgéseink, megjött az annyira ohajtott muszka, s mi kik előbb a rögtön, és vérbiróság félelméből mindent nagy türelem és halgatásal türtünk, most már egy kis bátorságot véve, hála Istennek, kel is köszöngethettünk vissza.

Mely mind maga püspök ő méltóságának ő felsége és az egész uralkodóház irányában hűsége, mind a mi és híveink ezen hűségbeni megtartásunkra tett igyekezeteiről hűséges előadásom hitelűül adom ezen nevem aláírásával és szokott pecsétemmel megerősített bizonyítóoklevelemet. Kelt Nagy Váradon november 15. 1849

Paskutz Péter mp.

Nagyváradai görög egyesült lelkesz és alesperes

**Copie simplă, Arhivele Naționale – Direcția jud. Cluj, fond Episcopia greco-catolică de Oradea, cutia 12, nenumerotat**

Subsemnatul, cu conștiința curată la care mă simt obligat să celebrez în fața sfântului altar al Dumezeului și Mântuitorului meu, mărturisesc sincer și declar oficial despre fidelitatea, respectul și atașamentul cel mai credincios din totdeauna față de maiestatea sa regele și de întreaga dinastie, a episcopului meu, înălțimea sa onoratul domn Vasile Erdelyi, iar respectul și atașamentul cel mai fidel și l-a arătat și l-a manifestat în public cel mai tare și mai solemn mai ales de atunci când a întrezărit la ultima dietă de la Bratislava și s-a convins cum așa-zisa partidă de opoziție, spiritul ei periculos întărindu-se în țara noastră, se extinde în toate părțile ca o inundație imensă care rupe toate digurile, târându-i ori înămolindu-i și pe cei mai credincioși și pașnici cetățeni ai patriei, iar pentru a-i feri de această primejdie

contagioasă pe preoții săi, dar și pe toți credincioșii diecezei sale reprezentați de către aceștia, i-a avertizat pe toți preoții pe care i-a convocat în 29 august al anului trecut 1848 la un sinod diecezan, nu numai în discursul plin de forță [în calitate] de președinte și arhiepiscop din deschiderea sinodului ci, și mai ales și mai eficient, după ce în timpul sinodului, întrucât i-a suspectat pe câțiva de năzuințe spre reforme și, a știut că nu sunt curați de spiritul opoziției, și le-a atras atenția că, deși toate popoarele și comitatele țării simt și se bucură de grija părintească și bunăvoința nețărmurită a regelui nostru și a întregii case domnitoare, cu toate acestea noi, care îi datorăm până și existența diecezei noastre, a fundațiilor, a educației frumoase, extinse și de neprețuit de folositoare a întregii noastre națiuni, chiar și întreținerea noastră, îngrijirea văduvelor și orfanilor noștri și nenumărate alte bunuri necesare care ținutiesc cultura, bunăstarea și fericirea noastră, toate le datorăm milei maiestății sale regelui și casei domnitoare și îi datorăm, înainte de toate, credință, dragoste și supunere, trebuind să evităm chiar și umbra contrarie, adică chiar și cea mai îndepărtată bănuială ce ne-ar putea marca cu dezgustătorul păcat al necunoaștinței, și să-i educăm și pe credincioșii noștri și suntem datori să-i conducem cu exemplul nostru personal, ba chiar nici nu s-a mulțumit cu atâta și atât în timpul consfăturilor noastre, cât și mai apoi prin îndemnul și învățăturile sale particulare către fiecare din noi, unul din obiective a fost aceasta, pe care mai pe urmă a insistat cu atâta mai permanent și mai puternic cu cât a izbucnit războiul fratricid în comitatele sudice, pe care la început nu le-am putut înțelege cu adevărat nici cauza și nici scopul, și care a devenit, pe zi ce trecea, mai suspect și mai înfricoșător din cauza recrutărilor trupelor de voluntari și a obligării la serviciu militar în gărzile naționale. Sunt convins că mai ales acesta a fost punctul de vedere al episcopului meu și cauza pentru care atunci când veniturile au început să-i scadă din cauza ștergerii urbarului, și-a folosit boala ca pretext pentru a se scuti de a se prezenta la dietele de la Pesta și Debrețin, străduindu-se să fie prezent în reședința din mijlocul diecezei sale pentru conducerea credincioșilor săi, iar adevărata binefacere a grijii sale am văzut-o și constatat-o mai ales atunci când războiul fratricid s-a transformat într-o adevărată răscoală împotriva maiestății sale, ba a degenerat mai apoi chiar în revoluție, necesitatea unui conducător credincios și care beneficia de întreaga încredere a credincioșilor săi a devenit evidentă.

Ce și cât a făcut episcopul în acest timp în privința credinței față de maiestatea sa regele și domnitorul nostru o demonstrează preoții săi dintre care nici întreaga forță a răsculaților nu a reușit să determine nici măcar pe unul singur să pună mâna pe armă, o demonstrează credința nezlăcinită a credincioșilor din întreaga noastră dieceză pe care guvernul terorist, chiar dacă ici și colo, pentru puțin timp și doar parțial a putut să înăbușe, dar nu a reușit nicăieri și niciodată, să învingă în întregime, o demonstrează asta eforturile preoților noștri de a se sustrage de la serviciul de gardă națională la care au fost constrânși, ca nu cumva prin aceea să fie conduși, împotriva voinței lor, la încălcarea credinței, precum și pentru scutirea tinerilor noștri clerici de la viitoarea recrutare ca soldați. Am fost martor când a înșirat toate acestea unui preot al nostru pe care l-au amestecat cu cine știe ce puncte de vedere sau promisiuni, cu gradul de ofițer, și care voia să plece, și la urmă i-a spus că dacă în ciuda tuturor acestora va pleca, nu-l va primi înapoi ca preot, îl va șterge pentru totdeauna din rândul clerului, pentru că supunerea față de dispozițiile ministeriale la care acesta s-a referit a încetat și după care, la câteva

minute, după ce i-a povestit unui protopop întâmplările cu preotul respectiv, a spus că iată, au venit vremurile grele ale ispitelor, acum este nevoie de istețimea păstorului, să se rămână cu poporul în credință și să se ocolească primejdia; poporul nu trebuie agitat cu predici, dar este într-adevăr necesar să fie învățat în particular împotriva agitațiilor și a amenințărilor.

Fiindu-i reședința transformată de răsculați într-o cazarmă militară, iar însuși înălțimea sa fiind asediată aproape neîntrerupt atât de vizite cât și de discuții ofițerești, dar cum a putut găsi ocazia, a căutat refugiu și alinare în societatea ofițerilor imperiali, ori la foarte onoratul domn Ioan Pac, unde era un căpitan imperial, sau la mine unde erau doi locotenenți imperiali, cu toții prizonieri, încartiruiți pe o perioadă mai lungă, adesea m-a invitat la masă, și am fost martor când în cursul discuției cu aceștia, înălțatul episcop a expus cum suntem noi înconjurați de către partizani [ai revoluției], avertizându-ne să avem mare grijă atât de persoana noastră, dar mai ales de vorbele noastre și [spunând] că așa suntem de păziți ca nici cuvintele regelui, nici ale trimișilor săi să nu ajungă la noi, încât soarta noastră nu diferă de loc sau numai foarte puțin de cea de prizonieri; s-au consolat reciproc îndemnându-se la răbdare și continuă fidelitate.

Ce și cât a făcut înălțimea sa episcopul nostru în privința credinței față de rege și de întreaga casă domnitoare când, prin declararea independenței, răutatea partizanilor au ridicat revoluția la punctul culminant și, cu asta abuzul guvernului nostru revoluționar s-a înălțat până acolo încât ne-au dat ordine nu numai pentru faptele, pentru predicile noastre, ci și pentru gândurile noastre, prin amenințările furioase cu pustiirea și moartea groaznică, cum s-ar putea să ne condamne și pe noi, să ne înjuge târându-ne sub orice formă îndoielnică, de cum treburile noastre au ajuns până acolo încât eu însumi, cu prilejul străjii pe care am făcut-o la ferma orașului, în timp ce vorbeam despre Kossuth, un om din comitatul Zărand m-a denunțat pentru declarația mea împotriva răsculaților și mi-am salvat viața numai datorită cavalerismului comandantului garnizoanei, în timp ce numai dacă ne arătam pe stradă sau la piață, suntem condamnați, în auzul urechilor noastre, la spânzurătoare, dacă ne adunăm în biserică pentru cinstirea lui Dumnezeu, biserica noastră este necinstită cu ajutorul câinilor și ne amenință cu devastarea; ce și cât a făcut înălțimea sa episcopul nostru în acele timpuri în direcția credinței către rege și casa domnitoare aceea o știe numai Dumnezeu, credincioșii săi au simțit când printr-un cuvânt, sau amintindu-și de declarațiile și îndemnurile de mai devreme, având în vedere împrejurările, un gest, un oftat, ori chiar și o tulburare a fost mai de înțeles și mai eficient decât însuflețirile lui Bardocz, sau discursurile împodobite ale șefului răsculaților. Pentru că evaluând împrejurările, știm bine că înaintea altora, sau mai ales în scris, a fost obligat să ne comunice poruncile guvernului terorist, iar nu sentimentele inimii sale ori voința sa.

Dar despre asta înălțimea sa a putut fi sigur, chiar dacă nu despre noi toți, dar cel puțin despre mai mulți dintre noi, însă nu s-a putut mulțumi numai cu atâta, ci pe deasupra a spus celor cu care a putut să vorbească în particular, că dacă, în sensul poruncit, nu va putea ocoli să publice circularele sale pastorale fără pericolul prigonirii noastre, pentru evitarea pângăririi și pustiirii bisericii noastre și scurtarea hotărâtă a națiunii noastre, să evităm publicarea lor pe cât permite ocolirea istețată a oricărui fel de ațâțări și să ne străduim să menținem, să cultivăm și să stimulăm în credincioșii noștri români caracterul lor înnăscut de credință în

direcția "împăratului" care domnește. Nu mai spun altele și nici nu fac referiri la alții, ci cu ceea ce dătez adevărului trebuie totuși să mărturisesc, și mărturisesc pentru curățenia spiritului meu că, în seara zilei de 29 aprilie m-a chemat la el în privința scopului final al revoluționarilor, a declarației de independență, și m-a întrebat cine predică mâine? Am răspuns că eu; ești pregătit? Am răspuns că da și atunci, luând în mână un exemplar tipărit al acelei declarații, după un oftat, a continuat vădit stânjenit, spunând că aici este declarația de independență a Ungariei, din dispoziție guvernamentală mâine tu ar trebui să o faci publică din amvon, dar tu, după cum am încredere în tine, fii deștept, nu citi din ea nici un cuvânt, pentru că eu nu vreau să o fac publică, ai grijă ca credincioșii noștri să nu se scandalizeze, am să poruncesc aceasta și tuturor preoților noștri cărora se poate, și procedând în acest fel, catedrala noastră a fost salvată și cred că acolo unde s-a putut, și alte biserici ale diocesei noastre au fost scutite de infectare prin publicarea acelei declarații blasfemiatoare.

Dacă în ce privește chemarea poporului împotriva armatei imperiale muscălești, a celebrării așa-zisei rugăciuni și procesiuni, trebuie să spun după conștiință și să mărturisesc că, până aproape la sosirea muscalilor la noi, niciodată nu ne-a fost limpede sosirea lor, căci nu am putut pricepe de ce și-ar putea trimite acel împărat aliat soldații înarmați împotriva noastră din propriul său interes, iar noi care, în afara comunicatelor și ordinelor guvernului terorist, nu am putut primi nici un fel de informații directoare, în conformitate cu acestea, i-am considerat armata ca dușmană a patriei, libertăților, averilor și religiei noastre și, din acest motiv, precum și de frica guvernului, am dat curs poruncilor așa și așa, dar din cauza ezitărilor noastre, credincioșii au așteptat declarații mai hotărâte și mai sincere din partea noastră, pe care (mai târziu unde și cât s-a putut) le-am și făcut cu atâta grijă încât doar prea puțini credincioși de-ai noștri au putut fi deterniți, numai prin forță și cu cele mai groaznice amenințări, la ridicarea generală la care, altminteri, au fost forțați și câțiva din preoții noștri și a mai trebuit doar foarte puțin ca și canonicii noștri, ba chiar și înaltul nostru episcop să nu fie dus cu forța afară, iar partidele, cunoscându-ne caracterul și văzându-ne comportamentul, încă și atunci când am ținut procesiunea (într-o zi în care, de altfel ca și în alți ani, am obișnuit să mergem la sărbătoarea hramului bisericii din Oradea – Olosig), între înjurături îngrozitoare, au strigat după noi că nu ne rugăm pentru cauza maghiară ci pentru împărat, apoi așa, peste tot pe drum, acolo unde ne-au găsit, ne salutau reproșându-ne că ar vrea să ne asculte implorările; au venit mult așteptații muscali și noi, care înainte am îndurat cu răbdare și în tăcere de frica tribunalelor marțiale și de sânge, mulțumită lui Dumnezeu primind puțin curaj, trebuie să le și mulțumim.

Drept pentru care dau prezenta mărturisire credincioasă, atât în privința credinței înălțimii sale episcopului față de maiestatea sa și a întregii case domnitoare, cât și a străduințelor noastre pentru păstrarea comportamentului credincioșilor noștri, pe care pentru o mai mare credință o semnez cu numele meu și o întăresc cu sigiliul meu obișnuit. Dat la Oradea, la 14 noiembrie 1849

Petru Pășcuț mp.

Preot greco – unit și vice-protopop de Oradea

## **STUDIA PAEDAGOGICA**

### **PERSPECTIVE EDUCATIVE ÎN ÎNVĂȚĂMÂNTUL RELIGIOS**

**MIHAELA S. GOȚIA**

**RIASSUNTO. Prospettive educative nell'insegnamento religioso.** La "didattica" che sta assumendo oggi un'importanza strategica nei processi di insegnamento-apprendimento, non va certamente concepita semplicemente come tecnica programmatoria, ma come competenza squisitamente umana, in quanto consente l'organizzazione di tutta quella serie di attività che permettono l'incontro con la cultura, con la vita. La programmazione collegiale dunque, che opera una continua sutura fra la teoria e la prassi, si realizza come risultante di un sottile gioco di equilibri fra due dimensioni: l'intenzionalità e il contesto situazionale.

Omul are o existență multidimensională și se raportează la realitate nu numai prin raționalitate sau intenționalitate pragmatică ci și prin simțire și trăire contemplativă. Religia îi oferă omului această șansă de a se proiecta într-un orizont de valabilitate ce transcende orice dat factual.

Principiul pedagogic care acreditează ideea că cel care predă trebuie să renunțe la ipostaza de atotcunoscător, de superior față de cel care urmează să fie format, nu este o descoperire a modernității actuale, ci este o achiziție mult mai veche, ipostaziată pregnant în textele biblice.<sup>1</sup> Motivul *servirii* aproapelui, prin estomparea personalității celui care transmite înțelepciunea sau adevărul, este marcat de mai multe ori în Sfintele Evanghelii. Educatorul autentic știe să stea în umbra discipolului, să-l secondeze discret, să-l consilieze în caz de nevoie, să-i sugereze o cale ca și când ar fi egalul lui și nu deținătorul suprem al adevărului.

Sunt modalități de a transmite adevărul care ocultează sau denaturează informația. La fel cum poate exista o formă cuminte de prezentare simbolică, sugestivă care fixează informația pentru totdeauna; poate exista și un fel dăunător care strivește și bagatelizează experiența celui care primește.<sup>2</sup>

Dascălul autentic nu este acela care dă... lecții. Autoritatea profesorală nu provine din înălțimea de la care se privesc lucrurile, ci este generată de instaurarea unei egalități securizante, bazată pe firescul de a deschide o cale de a arăta și descoperi o lume celui aflat în căutare. Crearea unei relații cu cel ce urmează să fie educat contează în primul rând. Transmiterea învățaturii propriuzise urmează după aceea.

---

<sup>1</sup> Goția, M. , *Înoirea Catehezei. Elemente de metodologie*, Cluj – Napoca, 1998, p. 18

<sup>2</sup> Danciu, A., *Metodica predării religiei în scolile primare, gimnaziale și licee*, București, 1999, p. 54-56



Profesorul trebuie să stabilească un dialog, o stare de comuniune naturală în procesul de învățare. Înainte de a transmite ceva cuiva, trebuie să te orientezi către acesta, să-i dai importanța cuvenită, să-l iei în seamă, să-i devii similar. Când te simte că ești ca el, se deschide la rândul său către tine. După aceea, îi poți comunica ce dorești. Pe de altă parte, dascălul trebuie să fie pregătit pentru a imprima elevilor nevoia de a se educa permanent. Nimeni nu deține adevărul întreg și ultim și, ca urmare, este nevoie să-l recucerești, să-l reîmpărtășești, să-i repovestești. Prin reiterare și redeschidere, adevărul se preface, se înnoiește, ține pasul cu vremurile. De aceea, este bine ca educatorul să se comporte la orele sale ca un model al autoeducației pentru elevii săi. Este indicat ca el să-și asume sau să mimeze o anumită precaritate a cumulului de cunoștințe deținute.

Într-un anumit sens, profesorul devine un "coleg de învățare", alături de elevii pe care îi educă. Trebuie demitizate prejudecățile vechi privind atotcunoașterea sau infailibilitatea cognitivă a dascălilor. Cadrele didactice însele vor "cobori" de pe soclurile lor pe care s-au așezat, cu sau fără voia lor, cu precauție și sinceritate, căutând – împreună cu elevii sau studenții – soluții, rezolvări, adevăruri ca pentru prima dată sau chiar pentru prima dată. Trebuie să avem inițiativa de a ne etala adevărata față (căci sinceritatea și inocența pot cucerii).<sup>3</sup>

Se știe că Sfântul Augustin, în calitate de pedagog, recomanda învățătorilor să facă din fiecare curs o creație, o reîncepere a cunoașterii, alături de elevi căci : "cu cât suntem mai aproape de elevii noștri cu atât ni se prefac lucrurile vechi în lucruri noi".<sup>4</sup> Starea de inocență, de "neștiință" este benefică începutului unei căutări. Se va crea un parteneriat și o comuniune de cunoaștere în exercitiul predării – învățării în câmpul căruia nu se va mai putea delimita cu strictete "cine dă și cine primește".<sup>5</sup>

### **Modelul epistemologic. Însușirea unui cod moral**

Căutarea și promovarea modelelor formative au fost și sunt preocupări explicite ale tuturor paradigmelor educaționale, sau ale unor proiecte socio-culturale. Modelul educativ este o construcție ideatică, abstractă, cuprinzând imperative și valori în care se pot identifica modul de a fi sau de a deveni a unei personalități. El poate fi conștientizat sub forma unui ideal, care-l animă și-l poate propulsa pe individ pe un traseu existențial superior.

Idealul educațional al școlii românești este: "dezvoltarea integrală și armonioasă a individualității umane, formarea personalității autonome și creatoare a elevilor".<sup>6</sup> Așa cum se subliniază în această definiție a idealului educațional, idealul urmărit de educație rămâne tributار autonomiei și rațiunii umane în materie de educație și morală. Această rațiune practică este golită de orice heteronomie, cu atât mai mult de teonomie. Conduita elevului, a omului, este rezultatul întrupării artificiale ale idealului moral. Conform acestui model educațional, Dumnezeu este exclus din viața elevului, omul fiind, în același timp, legiuitorul propriu și autonom, autorul și supusul existențialității.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Cucuș, C., *Educația religioasă. Repere teoretice și metodice*, Iași, 1999, p. 78-79

<sup>4</sup> Sfântul Augustin, *De magistro*, București, 1994, p. 48

<sup>5</sup> Goția, M., *op cit.*, p.17-18

<sup>6</sup> *Programa activității didactice*, București, 1995, p. 7

<sup>7</sup> Danciu, A., *Metodica...*, 1999, p. 11

La nivelul practicilor educaționale curente se invocă deseori idealul educațional, o întruchipare normativă cu date caracterial-comportamentale ale personalității. Totuși, se dovedește că indivizii sunt mai degrabă atrași de concretețea pe care o oferă un model față de construcția ideatică a unui set de valori.

### ***Însușirea unui cod moral***

Dimensiunea transcendentă a unui model devine efectivă și lucrătoare asupra candidatului în formare prin interiorizarea lui sub formă de cod moral. Modelarea făcută de alții trebuie să conducă la conturarea unei autonomii și a unei responsabilități în ceea ce privește automodelarea. Căutarea de unul singur a codului autentic potrivit propriului "eu" ar trebui să constituie ținta supremă a oricărui program de pregătire.<sup>8</sup> Prin codare personală individul ajunge să se autodefinească într-o manieră individuală intimă.

Exemplaritatea modelului creștin derivă din dimensiunea transcendentă a unui mod virtual de existență. Comparativ cu alte idealuri educaționale vehiculate în istorie, modelul formativ hristic rezonază atât cu pornirile metafizice ale omului cât și cu dorința de autoîmplinire în limitele umane. Idealul creștin vizează raportarea și apropierea omului de Dumnezeu. Această dimensiune nu este erodabilă și nu suportă relativismul idealului profan. Relevanța pedagogică trebuie cătutată nu numai în cumulusul ideatic relevat în scrierile biblice ci și în felul în care învățătura primară s-a reflectat în experiența oamenilor.

Actul pedagogic adevărat apare dintr-o anumită transformare a umanului după liniile de forță a transcendentului. Exemplul personal pare a fi temelia oricărei educații. Exemplaritatea de ordin scriptural vetero-testamentar și exemplaritatea mundană a apostolilor gravitează în jurul exemplarității formativ hristice. Didactica modernă sugerează faptul că eficiența însușirii unui cod moral creștin pe măsură ce se privilegiază relația educator-educat.<sup>9</sup>

Desăvârșirea umană este reîntipărirea pe chipul omului a frumuseții divine prin efort propriu, prin libera alegere și prin imitația activă. Scopul educației creștine este însușirea codului moral creștin, întruparea în om a atributelor accesibile ale divinității. Prin intermediul acestui aport personal, omul își apropiază tendințial frumusețea originară, desăvârșită, devenind consubstanțial cu expresia neprihănită a valorilor primare. Avem în acest caz, o altă ipostază a metaforei plasticității prezentă în Geneză: aceea a facerii omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; dar de această dată, prin automodelare, prin continuă căutare liberă de către creatură, a atributelor perfecțiunii, întruchipate în Hristos.<sup>10</sup>

### ***Principiile unui cod moral creștin***

Reconstituirea personalității pe principiile unui cod moral creștin având ca model paideic exemplul hristic are la bază următoarele repere:

<sup>8</sup> Cucos, C., *Educația...*, p. 73-75

<sup>9</sup> Ionescu, M., Radu, I., *Didactica modernă*, Cluj-Napoca, 1995, p. 224-227

<sup>10</sup> Cucos, C., *op. cit.*, p. 144

- ancorarea în transcendență - izvor valoric de relevanță și stabilitate, practica primelor trei porunci divine
- postularea iubiri aproapelui - acomodarea omului cu valorile supreme emise de divinitate, practica celorlalte șapte porunci divine
- racordarea la posibilitățile și atributele individuale, corelativitatea dintre disponibilitate și limitele umane
- valorizarea libertății interioare și a dispoziției către activitate a discipolului; creștinismul nu impune ci propune un model de conduită, încorporarea modelului este liberă și autonomă
- valorizarea pozitivă a inocenței, a plasticității potențialității încă neîmplinite; a vedea chemarea lui Hristos la accederea maturului la puritatea copilului
- deschiderea funciară către toate ființele, indiferent de apartenența inițială sau avaturile existențiale, precum și evitarea culpabilizării omului; educația creștină nu are un caracter închis exclusiv național ci are o adresabilitate generală.<sup>11</sup>

Există diverse argumente, bogat susținute, în favoarea asumării codului moral creștin. Ele vin din mai multe domenii ale cunoașterii: psihologie, etică, istorie, sociologie, cultură, pedagogie, teologie etc.

#### ***Argumente pentru asumarea unui cod moral creștin***

Din punct de vedere psihologic, educația religioasă invită la reflecție, la evidențierea Eu-lui, la autocunoaștere. Această activitate nu înseamnă numai transmitere de mesaje specifice, ci și de conturare sau reformare a persoanei din perspectiva unor standarde valorice superioare. Desigur, prin religie se vizează palierele atitudinale, de credințe, de reprezentări, de sentimente ale persoanei umane. În măsura în care substratul atitudinal și de credințe nu este impus ci doar propus, acesta are o funcționalitate importantă pentru multe persoane. Educația religioasă poate deveni un prilej de fortificare interioară, de identificare a sinelui, de descoperire a idealurilor, de reconvertire a persoanei spre lumea valorilor absolute. Pentru mulți semeni de-ai noștri, recursul la religie poate fi vindecător dar în nici un caz nu trebuie înțeles ca o instanță "psihanalitică". Nu trebuie "folosită" ca o supapă a pulsionilor personale.<sup>12</sup> Se constată însă că oamenii credincioși sunt mai moderați, mai cumpătați, mai echilibrați.

Din perspectiva etică înainte de a ajunge la autonomia morală, persoanele parcurg o perioadă de eteronomie morală, respectiv de ascultare, de supunere față de normative etice externe. Religia presupune o normativitate cu un evident conținut moral. Există persoane rebele care nu acceptă atât de ușor regulile impuse de instanțele comune. Pentru acesta, dar și pentru ceilalți oameni, reliefaarea unor comandamente transcendente, ce au o altă autoritate valorică și care pretind un anumit comportament, poate constitui o cale operativă de reglementare a conduitelor într-o situație dată. Apare însă o chestiune de ordin deontologic: religia nu trebuie folosită ca un instrument pentru a rezolva o

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 13-15

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.155

problemă, fie ea și presantă, dar circumstanțială. Preceptul religios nu trebuie să devină o "sperietoare" pentru firile dificile, ci trebuie interiorizat, încorporat natural în modul de a fi sau de a face.

Într-o perioadă de disoluție a reperelor morale, educația religioasă aduce un suflu nou în ceea ce privește aspectele relaționale, comportamentale la nivel individual sau social. Este evident că societatea românească trece printr-o perioadă de criză morală și spirituală. Chiar și codurile de sorginte laică sunt puse sub semnul întrebării și generează o anumită neîncredere datorită conotațiilor lor ideologice.<sup>13</sup> Morala de tip religios ne poate ajuta să depășim anumite sincopede de orientare existențială.

Din punct de vedere sociologic valorile religioase au virtutea de a aduce oamenii laolaltă, de a crea legături durabile, de a solidariza și cimenta unitatea grupală, comunitară. Identitatea unei comunități se exprimă prin îmbrățișarea unor valori religioase comune ce sunt adoptate și exprimate în mod liber. Educația în perspectiva valorilor religioase, formează persoane ce se deschid ușor spre alții, se manifestă generos prin iubire, dăruire și înțelegerea aproapelui. Religia creștină funcționează ca un flux spiritual integrator, ca o formă subtilă de coagulare a acțiunilor la nivel social. Avem nevoie în continuare de activități solidare particulare stabilizate cultural care nu se disipează în contact cu alte experiențe culturale. Acesta nu înseamnă că grupul confesional, se va izola "sau va ataca" un alt grup cu alte reperi religioase. Orice comunitatea se va caracteriza și prin o anumită sintalitate spirituală, o formă personalizată de manifestare, va da dovadă de demnitate, se va prezenta ca personalitate distinctă, o marcă aparte, fără infatuări gratuite.<sup>14</sup> Este un lucru apreciat păstrarea identității și lipsa aroganței în raport cu credințele și practicile religioase.

Ca o argumentare pedagogică a fi inițiat din punct de vedere religios înseamnă a fi educat în acest spirit, a avea capacitatea de a-ți spori credința. Educația religioasă deschide apetitul de perfecționare a persoanei și din punct de vedere intelectual, moral, estetic, civic, etc. Reprezintă o modalitate de responsabilizare a eului în legătură cu opțiunile ulterioare. Cine este educat din punct de vedere religios are un start existențial favorizant și este pasibil de perfecționare.<sup>15</sup>

O dovadă incontestabilă din punct de vedere istoric este faptul că creștinismul a fost un factor de continuitate socială și culturală. Multe secole de cultură românească și universală s-au consumat pe lângă Biserică. Clerici importanți s-au implicat în marile evenimente istorice care au marcat evoluția omenirii. Credința creștină în spațiul românesc a acționat ca un factor de cristalizare și perpetuare a identității. A cunoaște toate aceste realizări constituie nu numai un semn de onestitate, de probitate retrospectivă ci și de valorizare din perspectivă contemporană a unor noi tipuri de solidaritate.

Din perspectivă ecumenică instrucția noastră religioasă ne predispune într-o măsură mai mare la înțelegerea aproapelui. Numai în măsura în care suntem formați religios devenim mai generoși cu alții, nu mai suntem suspicioși și nu mai vedem în ceilalți virtuale "pericole". Numai cel ce se îndoiește de credința lui fuge

<sup>13</sup> Wach, J., *Sociologia Religiei*, Iași, 1997, p. 144

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 69 -123

<sup>15</sup> Cionchi G., *Cathecisti si divenda*, Torino, 1998, p. 72

de celălalt și se închide în sine, se izolează. În măsura în care o persoană experimentează credința proprie ajunge la capacitatea empatică necesară pentru a înțelege credința celuilalt. Dialogul interconfesional se face între persoane bine situate religios instruite suficient în cunoștință de cauză în ceea ce privește religia proprie sau alte confesiuni și respectă sincer alteritatea confesională.

Ca argument teologic putem considera faptul că fiecare religie se perpetuează prin credincioșii ei. Problema răspândirii credinței a formării religioase tine de miezul intim al oricărui edificiu religios. De altfel fiecare religie își asigură un program educațional, pedagogic în măsură să cultive și să propage adevărurile de credință. Credința pretinde împărtășire, mărturisire, efuziune de idei și sentimente. Pentru clerici educația religioasă constituie o obligație explicită de ordin deontologic, pastoral și educațional. Fiecare persoană trebuie îndreptată spre Dumnezeu, trebuie să ajungă la un sens profund al vieții și existenței în comuniune cu Dumnezeu.

### ***Vocația la iubire - etalonul educației creștine***

Valoarea centrală a creștinismului este iubirea: iubirea lui Dumnezeu față de lume și a noastră față de Dumnezeu și de aproapele. Iubirea arhietipală este dăruirea spirituală pe care creștinul o revarsă față de Dumnezeu și față de semen, nu forțat de perspectiva pedepsei sau a răsplatei, ci răspunzând firesc la darul de iubire venit de la Dumnezeu. În înțelesul creștin, iubirea este un atribut dumnezeiesc care se revarsă prin Duh Sfânt asupra credincioșilor și reprezintă o virtute cardinală alături de credință și de speranță. Dacă în Vechiul Testament valoarea centrală este dreptatea, în Noul Testament este etalată valoarea iubirii și a libertății.

Niciunde și nicidecum iubirea nu a fost preamărită ca în creștinism unde i se conferă o dimensiune generoasă. Credința devine lucrătoare prin dragoste. Ea vizează nu numai persoana capabilă sau care răspunde în ceași măsură la acest sentiment, ci și pe cel indiferent, pe dezaprobator. Ea este îndreptată nu numai spre prieten, ci și către dușman. "Respectul și iubirea trebuie să se extindă și asupra acelor care gândesc sau acționează diferit de noi în cele sociale, politice și chiar religioase; de altfel cu cât mai multă umanitate și iubire vom aprofunda modul lor de a simți cu atât mai ușor vom iniția un dialog cu ei." <sup>16</sup>

Iubirea aproapei nu înseamnă pasivitate, acceptare de orice, ci presupune o relație de bunăvoință, fraternitate și iertare a celor care din anumite rațiuni, se află în eroare sau greșesc față de noi. Vinovăția interioară a cuiva nu o stabilim noi, oamenii. De această demnitate se bucură doar divinitatea. Dumnezeu înseamnă iubire generoasă care se revarsă către oameni: El generează iubire și iertare între oameni, pace și fraternitate între comunități și popoare. Iubirea care trebuie să ne caracterizeze pe noi, oamenii constituie o imitație a iubirii divine față de omenire.

Principiul hristocentric stă la baza tuturor elementelor parcursului formativ în direcția interiorizării valorilor creștine. Credința noastră îl are în centrul ei pe Isus Hristos, Dumnezeul-om, Învățătorul Suprem care învață cu "putere de sus" și care dă sens și viață creștinilor. În același timp, trebuie arătat că normativitatea pretinsă de Hristos nu este una teoretică ideatică ci una trăită, exemplificată, faptică. <sup>17</sup> Dacă

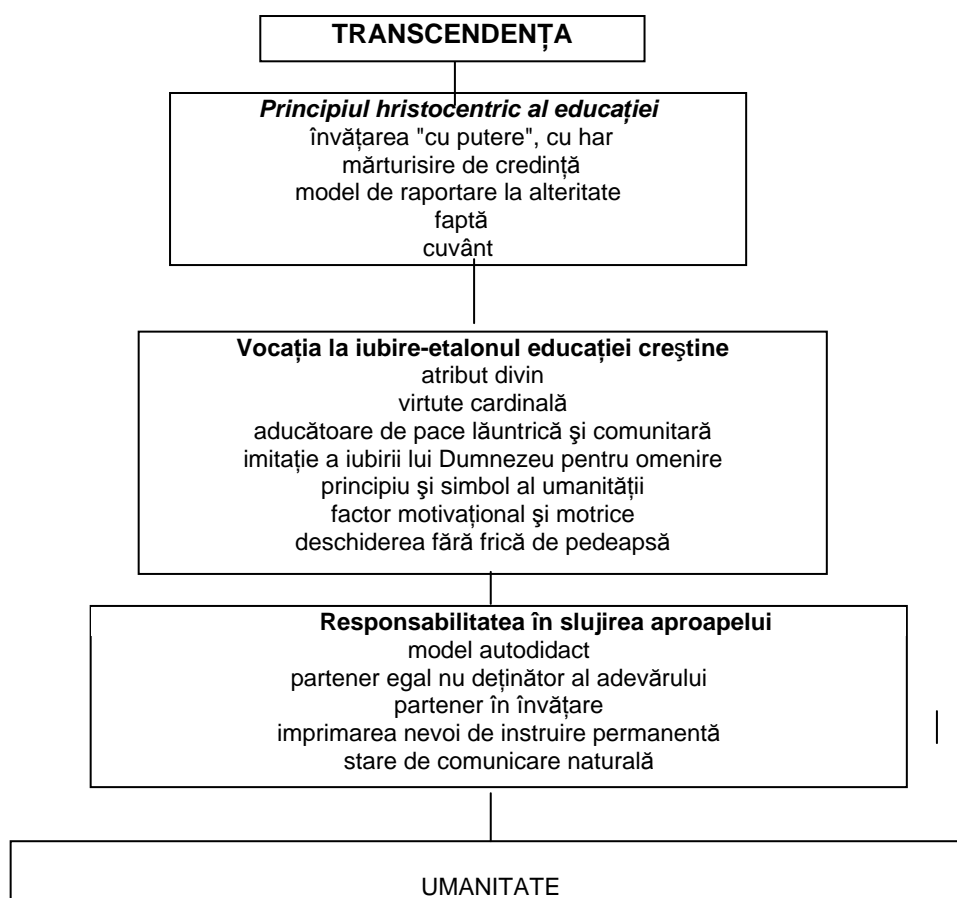
<sup>16</sup> *Conciliul Vatican II, Constitutii, decrete, declarații*, Niregyháza, 1990, p. 23.

<sup>17</sup> *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993, p 533-546

## PERSPECTIVE EDUCATIVE ÎN ÎNVĂȚĂMÎNTUL RELIGIOS

această conduită exemplară ar fi rămas numai la stadiul unui discurs relevant, abstract, supraindividual, valoarea acestui model, ar fi rămas destul de palidă . Dar după cum știm Isus Hristos, prin vorbele și faptele sale și-a trăit învățătura și ne-a arătat trăind ca noi, că putem să-i urmăm exemplul.

Modelul hristic, fiind el însuși întrupat în fapte expresive, pretinde și îngăduie aceeași tendință de împlinire, de continuare infinită prin gândurile și faptele noastre de fiecare zi. El nu se cere a fi numai cunoscut, ci și mărturisit. Mărturisirea și reeditarea faptelor prime nu vin de la sine ci trebuie să fie învățate prin iubirea creștină - un model de raportare la alteritate.



## TEORIA DISCREPANȚEI SINELUI – O MODALITATE DE ABORDARE A STIMEI DE SINE

KARLA BARTH

### **ABSTRACT. *The Self – Discrepancy Theory – A Mean To Talk About Self-Esteem***

The Self-Esteem is a big problem of our society. A person with high Self-Esteem has more succes in his/her life. Torry Higgins proposes a new theory of Self-Esteem named The Self-Discrepancy Theory. The author talks about six types of representations of self; the discrepancy between them lead to a low Self-Esteem.

Stima de sine este o temă centrală aflată în preocupările multor specialiști ai psihologiei personalității. Și totuși nu există un consens în legătură cu conceptualizarea sa.

Originea termenului se află în latinescul *aestimare*, a estima, a aprecia. Stima de sine poate fi definită ca evaluare pozitivă sau negativă a propriei persoane, exprimată prin aprobare sau dezaprobare, indicând măsura în care persoana se vede pe sine ca fiind capabilă, importantă, valoroasă.<sup>1</sup>

Stima de sine are mai multe surse. În primul rând, putem vorbi despre procesul de autoevaluare. În cadrul acestui proces persoana pornește de la informații extrase din: observarea propriului comportament, introspecția, compararea comportamentului propriu cu cel al altor persoane și cu anumite repere fixate de grup, aprecierea celorlalți.

O altă sursă este reprezentată de comparația cu alții. Apar trei situații de comparare: cu indivizi asemănători persoanei, cu indivizi ce îi sunt superiori la care persoana se raportează neconținut și cu indivizi inferiori, ceea ce îi asigură tocmai menținerea sau ridicarea nivelului stimei de sine.

Altă sursă a evaluării de sine o constituie reperele oferite de grup, imaginea în fața grupului. În astfel de cazuri, persoana evaluează gradul în care dispune de anumite caracteristici ce sunt prețuite de grup, dar sesizează și impresia pe care ceilalți o au despre sine, valoarea care îi este atribuită de alte persoane.

Teoria discrepanței sinelui propusă de Torry Higgins<sup>2</sup> este o altă modalitate de abordare a stimei de sine. Autorul pornește de la ideea existenței unor relații între problemele emoționale ale persoanei și tipuri specifice de "inconsistență" ce apar în sistemul de convingeri referitoare la sine. Consecințele emoționale ale discrepanței aprecierii sinelui pot fi grupate în:

---

<sup>1</sup> Radu, I., *Psihologie socială*, Editura Sincron, Cluj-Napoca, 1992

<sup>2</sup> Higgins, T., *Self-Discrepancy: A Theory Relating Self and Affect*, în *Psychological Review*, vol. 94, 1987, nr. 3

- stări emoționale relaționate cu deprimarea: insatisfacție, tristețe, lipsă de valoare, disperare sau
- stări emoționale legate de anxietate: îngrijorare, vină, amenințare.

Această teorie postulează existența a două dimensiuni cognitive prin a căror conlucrare rezultă diferite reprezentări ale stării și evaluării sinelui: domeniile sinelui și punctele de vedere asupra sinelui, laturi despre care vom discuta în continuare.

### **1. Domeniile sinelui**

Sistematizând fațetele sinelui ce au fost identificate pe parcursul timpului (sinele actual adică tipul de persoană care crede cineva că este în prezent, imaginea persoanei despre modul cum o văd ceilalți, convingerea persoanei despre felul în care și-ar dori să se prezinte la modul ideal), T. Higgins distinge:

- *sinele actual* care cuprinde reprezentarea atributelor pe care cineva (tu sau altă persoană) crede că le posezi ;

- *sinele ideal* sau reprezentarea caracteristicilor pe care cineva (tu sau altă persoană) dorește la modul ideal să le posezi. Sunt incluse aici aspirațiile și dorințele persoanei.

- *sinele cuvenit*, adică reprezentarea caracteristicilor pe care cineva (tu sau altă persoană) crede că ar trebui să le posezi. Este vorba de obligații, responsabilități.

### **2. Punctele de vedere asupra sinelui**

Pot fi definite ca poziții de pe care o persoană poate fi evaluată și reflectă un anumit set de atitudini și valori. Există două astfel de puncte de vedere: propriu și al unei alte persoane, semnificativă pentru individ. Prin combinarea domeniilor sinelui cu punctele de vedere asupra acestuia se obțin șase tipuri de reprezentări ale stării sinelui:

- sinele propriu actual (*actual own*)
- sinele social actual (*actual other*)
- sinele propriu ideal (*ideal own*)
- sinele social ideal (*ideal other*)
- sinele propriu cuvenit (*ought own*)
- sinele social cuvenit (*ought other*).<sup>3</sup>

Teoria lui T. Higgins consideră că persoanele sunt motivate să atingă situația în care starea lor actuală se potrivește cu cea ideală sau cu cea cuvenită (adică situația în care conceptul de sine se potrivește cu standardele utilizate în evaluare). În funcție de care dintre cele două standarde, cel ideal sau cel cuvenit, este motivată persoana să se pună de acord, vor apărea diferențe între indivizi. Discrepanța apare în cazul în care conceptul de sine al persoanei nu este congruent cu standardele utilizate în autoevaluare. Relațiile discrepante între stările actuale ale sinelui și diversele repere interne au consecințe emoționale diferite:

---

<sup>3</sup> *Ibidem*



## TEORIA DISCREPANȚEI SINELUI

- Discrepanța dintre sinele actual și sinele ideal poate conduce la stări afective relaționate cu depresie

- Discrepanța dintre sinele actual propriu și sinele cuvenit este asociată unor stări afective relaționate cu anxietatea.<sup>4</sup>

T.Higgins arată faptul că stima scăzută de sine a fost foarte des conceptualizată în literatura de specialitate ca discrepanță dintre sinele actual și cel ideal. Pentru a măsura această discrepanță autorul creează un instrument numit "Chestionarul eurilor" (*Selves questionnaire*). Acesta cere subiecților să enumere zece trăsături sau atribute asociate cu domeniile sinelui. Discrepanța dintre sinele actual și cel ideal este determinată în două etape:

- Caracteristicile sinelui actual sunt comparate cu atributele sinelui ideal și se determină atributele care se suprapun și care nu se potrivesc.

- Se calculează scorul discrepanței prin scăderea numărului de suprapuneri din numărul de cazuri de nepotrivire.

Utilizând această procedură Moretti și Higgins (1987) au stabilit măsura în care corelează scorul discrepanței dintre sinele actual și sinele ideal și nivelul stimei de sine măsurat cu ajutorul a două scale ale acesteia. Rezultatele obținute de ei sunt redate în tabelul nr. 1, indicând relația inversă între magnitudinea discrepanței și nivelul stimei de sine.

**Tabel nr.1:**

**Corelații între discrepanța sinelui actual cu sinele ideal și nivelul stimei de sine.**

Scale	Coeficienți de corelație
Rosenberg Self-Esteem Scale - 1965	-.45*
The Self Esteem Inventory - 1967	-.50*

\*p<.01

Se poate observa că rezultatele sunt semnificative la un prag mai mic decât .01, de unde rezultă că există o corelație între discrepanța dintre sinele actual și sinele ideal și nivelul stimei de sine, chiar dacă este vorba despre o corelație inversă.

În 1995, M.Mikulincer<sup>5</sup> utilizează un alt mod de cotare a răspunsurilor la „Chestionarul eurilor” creat de Higgins (1985). Se lucrează cu trei foi, pe fiecare apărând o definiție a unui domeniu al sinelui, care le sunt oferite subiecților. Ei au sarcină de a enumera câte zece atribute pentru fiecare domeniu și de a evalua gradul în care posedă respectiva caracteristică, cu ajutorul unei scale cu patru gradații (de la 1- în foarte mică măsură, la 4 - în foarte mare măsură). Pentru cotare se utilizează următoarea procedură:

- ◆ se determină numărul de nepotriviri semantice între două domenii adică numărul de atribute dintr-un domeniu ale căror atribute apar în celălalt domeniu.

<sup>4</sup> Higgins, T., Bond, R., Klein, R., Strauman, T., *Self-Discrepancies and Emotional Vulnerability: how Magnitude, Accessibility and Type of Discrepancy Influence Affect*, în *Journal of Personality and Social Psychology*, vol.51, nr. 5, 1986

<sup>5</sup> Mikulincer, M., Attachment Style and Mental Representation of the Self, în *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 69, 1995, nr. 6

- ◆ se calculează numărul de nepotriviri ale gradului în care atributele sunt descriptive, adică numărul de sinonime ce apar în cele două domenii, dar diferă ca și măsură a descriptivității lor cu mai mult de o gradație.
- ◆ se calculează și numărul de suprapuneri, sinonime, prezente în ambele domenii care nu diferă cu mai mult de o gradație.

Nepotrivirile semantice sunt cotate cu două puncte, atât în privința gradului de descriptivitate cât și al suprapunerilor, iar în cazul apariției numai uneia dintre cele două caracteristici se acorda câte un punct. Se realizează diferența dintre numărul punctelor totalizate pe baza nepotrivirilor și numărul de puncte obținute prin cotarea suprapunerilor. Scorul obținut indică magnitudinea discrepantei dintre cele două domenii. Această metodă de măsurare a stimei de sine prezintă câteva avantaje: este indirectă, are validitate concurentă semnificativă și oferă informații nu numai despre nivelul stimei de sine ci și despre domeniile sinelui: actual, propriu și cuvenit.

Teoria discrepantei sinelui este o altă abordare a stimei de sine contestată de unii, dar care oferă noi explicații domeniului atât de complex al imaginii despre propria persoană.

Fiind o problema atât de controversată este normal ca, de-a lungul timpului, au existat o serie de teorii ale stimei de sine. Teoria propusă de Torry Higgins, cea a discrepantei sinelui încearcă să ofere câteva explicații în legătură cu anumite stări emoționale relaționate cu anxietatea sau deprimarea, stări caracteristice fiecărui individ în parte. Cunoscând cauzele care duc la apariția acestor stări este mult mai ușoară alegerea și folosirea unui anumit tip de terapie pentru un anumit individ. Nivelul înalt sau scăzut al stimei de sine se manifestă în comportamentul individului, în modul în care acesta relaționează cu cei din jur. Un nivel înalt al stimei de sine va duce la obținerea rezultatelor dorite, la o bună adaptare la condițiile impuse de societatea în care trăim și care se află într-o continuă schimbare.

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ – DREPT SAU OBLIGAȚIE? UN PUNCT DE VEDERE CANONIC

WILLIAM BLEIZIFFER

**RIASSUNTO. L'EDUCAZIONE RELIGIOSA E CATECHETICA, DIRITTO OPPURE OBBLIGO? UN PUNTO DI VISTA CANONICO.** L'educazione catechetica, diritto ed obbligo allo stesso tempo, rappresenta una realtà di cui la Chiesa si mostra non soltanto consapevole, ma anche molto impegnata. L'affermazione, così come ci viene presentata nel presente articolo, è sostenuta lungo la trattazione dell'argomento dal grande numero dei documenti pubblicati nella chiesa Cattolica e quali trattano questa materia. Il presente articolo, considerando l'argomento soprattutto alla luce del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali tenta di mettere in risalto l'importanza dell'impegno educativo. L'autore si propone di considerare questo impegno visto sotto tutti i suoi aspetti. Coinvolti nel processo della formazione cristiana sono tutti i cristiani. E questo aspetto viene ben messo in risalto. Facendo riferimenti concreti ai canoni del CCEO, l'articolo prende in esame tutte le istanze educative: dalla famiglia ai padrini, dal Vescovo eparchiale al catecheta, dal laico alle strutture parrocchiali oppure a quelle centrali a livello della Curia Romana. Un'attenzione particolare è accordata ai Concili Provinciali della Chiesa Greco-Catolica Romana, che trattano la materia. Vengono messi in risalto anche i contributi concreti portati dai testi legislativi emanati da questi Concili, e si fa notare l'interesse di questa Chiesa per quanto riguarda la formazione religiosa e catechetica. In conclusione, l'autore sottolinea il fatto che è molto difficile stabilire dove finisce il diritto e dove comincia l'obbligo educativo, queste due dimensioni trovandosi in una pericorese quasi perfetta. Il risultato dei nostri impegni educativi non si fanno vedere se non attraverso la legge dell'amore, che si deve manifestare in tutti quelli che vogliono chiamarsi cristiani, e che supera la lettera della legge canonica.

Educația este un drept consfințit de cele mai importante documente naționale și internaționale în materie<sup>1</sup> și plecând de la această premisă vom încerca să abordăm în prezentul studiu poziția Bisericii Catolice referitor la acest argument așa cum se reflectă din câteva documente magisteriale. Educația, orice natură ar avea, este un proces care impune prezentarea unor informații sistematice cu scopul de a dezvolta anumite însușiri intelectuale mai ales, dar și morale sau fizice, cu scopul de a fi asimilate, elaborate, puse în practică și mai apoi retransmise generațiilor următoare.

---

<sup>1</sup> Vezi numai art. 26 din Declarația Universală a Drepturilor omului, adoptată și proclamată de Adunarea generală O.N.U. prin Rezoluția 217 A (III) din 10 decembrie 1948, sau art. 32 din Constituția României care garantează deopotrivă dreptul la educație și învățatură.

### **Educație religioasă și catehetică**

"În linii generale, catezeha este o educare a credinței copiilor, a tinerilor și a adulților, care cuprinde în mod special o învățătură a doctrinei creștine, în general făcută în mod organic și sistematic, cu scopul de a-i iniția la plinătatea vieții creștine"<sup>2</sup>.

Conciliul Ecumenic Vatican II nu a emanat nici un document specific asupra catehismului, dar a cerut în schimb redactarea unui Îndrumător catehetic general<sup>3</sup>, publicat în 1971<sup>4</sup>, pe baza căruia CCEO a dedicat articolul II al Titlului XV, cann. 617-626, referitor la scopul catehezei, persoane implicate, competențe etc. Chiar dacă Codul Canoanelor Bisericilor Orientale<sup>5</sup> a acordat spațiu și educației catolice în Capitolul III al aceluiași titlu cann. 627-650, canoanele referitoare la educație în general (educație religioasă, creștină, catehetică) nu se găsesc grupate, ci mai degrabă răspândite pe toată desfășurarea Codului<sup>6</sup>.

Indiferent de măsurile organizatorice pe care statul le întreprinde în acordarea unei educații religioase cetățenilor lui, Biserica, depozitara nemijlocită a mesajului divin, se îngrijește în mod constant de buna educare a membrilor ei. CCEO abordează această tematică încă de la începutul desfășurării firești a canoanelor conținute, atunci când afirmă la can. 20<sup>7</sup>:

"Credincioșii creștini deoarece sunt chemați prin botez să ducă o viață corespunzătoare doctrinei evanghelice, au dreptul la educație creștină prin care să fie formați corect pentru a dobândi maturitatea persoanei umane și totodată pentru a cunoaște și trăi misterul mântuirii."

<sup>2</sup> *Catechesi tradendae*, în *Enchiridion Vaticanum* (în continuare *EV*), 6/1979, 1769-1939, nr. 18; Ioan Paul al II-lea, *Catechesi tradendae*, exortatie apostolică a Sanctității sale Papa Ioan Paul II către episcopatul, clerul și credincioșii întregii Biserici Catolice despre cateheză în timpul nostru, Editura Presa Buna, Iași, 2001, nr. 18.

<sup>3</sup> CD 44, în *EV* 1/1962-1965, nr. 701. Pentru textul tradus în limba română vezi Conciliul Ecumenic Vatican II, (CV II) traducerea Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, Nyíregyháza, 1990. "... Conciliul stabilește și redactarea unor îndreptare generale privitoare la păstoria sufletelor [...] Se va redacta de asemenea un îndreptar special pentru pastorala anumitor grupuri de credincioși, în funcție de diferitele situații ale fiecărei națiuni sau regiuni, precum și un Îndreptar pentru instruirea catehetică a poporului creștin....".

<sup>4</sup> Congregazione per il Clero, *Direttorio generale per la catechesi*, (= DGC) în *EV* 4/1971-1973, nr. 453-654. În românește, tradus doar în parte în *Formarea formatorilor, organizarea catehezei și predarea religiei în școli*, Ed. Viața Creștină, Cluj Napoca, 2000, pp. 77-146.

<sup>5</sup> Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Paulli PP. II promulgatus – Fontium annotatione auctus*, Libreria Editrice Vaticana, 1995; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, AAS 82 (1990); *EV* 12/695-887; *Codului Canoanelor Bisericilor Orientale, ediție pro manuscripto*, Presa Universitară Clujeană, 2001

<sup>6</sup> Vezi I. Žužek, "Educatio", "Institutio", "Institutio catechetica", "Formatio", "Instructio", "Catechismus", *Index Analyticus Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*, KANONIKA 2, P.I.O., Roma 1992.

<sup>7</sup> La fel și can 217 din *Codex Iuris Canonici*, AAS (1983); *EV* 8/637-1089; *Codul de drept canonic, traducere pro manuscripto*, Institutul Teologic romano-catolic, Iași, 1995.

Canonul se inspiră nemijlocit din Declarația Conciliară *Gravissimum Educationis 2* a Conciliului Vatican II referitoare la educația creștină<sup>8</sup>.

Înțelegem ca simplu raport al omului cu Dumnezeu, religia este considerată ca o cunoaștere naturală ce se realizează și se manifestă prin concluzii raționale trase de om pe marginea unor experiențe concrete, și a concluziilor care pot fi extrase din realitatea înconjurătoare. Omul prin natura sa caută nemijlocit acest contact pornind de la nevoia de a-l onora pe Acela de la care și prin care există. Începe astfel un dialog între Dumnezeu și om, dialog care este cu atât mai intim cu cât înclinația spre cunoaștere este mai firească și mai spontană. Cunoașterea este desigur văzută ca un efort de voință în ceea ce privește asimilarea cunoștințelor și experiențelor pe care un altul ni le comunică. Și acest altul nu este altcineva decât educatorul religios, care a fost și el educat la rândul lui, și care are ca obligație morală aceea de a transmite mai departe conținutul cunoștințelor religioase pe care le posedă.

În virtutea participării la funcția profetică a lui Cristos, fiecare creștin are dreptul și obligația de a participa în limitele competenței proprii la exercitarea evanghelizării celorlalți membri ai Bisericii prin tot ceea ce îndeplinește în mijlocul poporului lui Dumnezeu; are dreptul ca prin trăirea și mărturia vieții să fie un constant predicator și apărător al doctrinei revelate, în consecință are dreptul la educație religioasă<sup>9</sup>. Desigur aici nu ne referim la acea educație religioasă care este propusă în instituțiile specializate de învățământ teologic cum ar fi Seminariile teologice sau Facultățile de teologie și care sunt propuse de specialiști. Posibilitatea accesului la educație religioasă este un element natural care se realizează nu numai prin activitatea preoților sau a cadrelor angajate în procesul educativ religios, chiar dacă aceștia sunt primii chemați la propovăduire. Educația religioasă, subliniază în acest sens Conciliul Vatican II, «este îndreptată în primul rând spre a dezvălui lumii, prin cuvinte și fapte mesajul lui Cristos și a-i împărtăși harul Lui. Acest lucru se realizează mai ales prin slujirea cuvântului și a sacramentelor, care este încredințată în mod deosebit clerului, dar în care laicii au și ei un rol de mare importanță pe care trebuie să-l împlinească pentru a fi "împreună lucrători ai adevărului" (3 Io. 8)»<sup>10</sup>.

Vocația fiecărui credincios în parte, presupune deci, posibilitatea accesului la instruirea catehetică conform propriei condiții, dar și cea a perfecționării educației creștine.

### ***Factori implicați în educația religioasă***

#### ***Educația religioasă în familie***

Responsabila educației religioase este *întreaga comunitate creștină*, care are obligația de a sprijini moral, de a fi mărturie exemplară și de a participa la catehizare<sup>11</sup>. Fără doar și poate primul factor implicat în educația religioasă este

<sup>8</sup> GE 2, în *EV* 1/1962-1965, 825.

<sup>9</sup> Pio Vito Pinto (a cura di) *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, p. 28-29

<sup>10</sup> AA 6, în *EV* 1/1962-1965, 933.

<sup>11</sup> AG 14, în *EV* 1/1962-1965, 1124.

propria familie<sup>12</sup>. *Familia* este prima care trebuie să-și îndeplinească obligația de educatoare catehetică a propriilor fii (can. 618) Cu toate că este prematur să vorbim despre promovarea vocațiilor în vederea primirii ordinilor sacre, amintim doar faptul că familia este prima care trebuie să se implice în educația religioasă. Canonul 329 precizează în acest sens că:

"Opera de promovare a vocațiilor, mai ales pentru slujirile sacre, aparține întregii comunități creștine, care prin co-responsabilitatea sa trebuie să fie atentă la necesitățile slujirii Bisericii universale astfel:

1° părinții, învățătorii și alți educatori primari ai vieții creștinești, se vor îngriji astfel încât, animând familiile și școlile în spirit evanghelic, copiii și tinerii să poată asculta și răspunde în mod liber Domnului care îi cheamă prin Spiritul Sfânt;"

În familie sunt buse primele baze ale viitorului adolescent care se va manifesta ca și credincios sau ateu. Această primă inițiere se consolidează atunci când cu ocazia diverselor evenimente religioase, familia împărtășește fiilor conținutul religios al acestora. Familia poate deveni astfel locul privilegiat unde pentru prima dată copilul poate lua sau nu contact cu realitatea religioasă. *Părinții* sunt primii chemați să creeze în sânul familiei o atmosferă propice în care valorile creștine să fie propuse cu ușurință, și în care virtuțile creștine să fie un fapt cotidian. Desigur, pentru îndeplinirea funcției sale de educatoare, familia are nevoie de sprijinul întregii comunități în sânul căreia se află, pentru că dacă anumite drepturi sunt strict aparținătoare familiei, multe altele pot fi transferate comunității care trebuie să caute și să orânduiască binele comun. Can. 627 subliniază obligațiile pe care părinții sau *tutorii* le au în educarea copiilor, garantând pentru procesul educativ, atât libertatea de a apela la diversele structuri educative, cât și aceea de a alege în lipsa oricărei constrângeri instrumentele educative pe care le consideră cele mai potrivite conform condiției și capacităților copiilor. Această libertate a părinților este garantată și impusă de legea canonică, atunci când aceasta sancționează educatorii primari (părinți, tutori) care își neglijează îndatoririle educative (can. 1439)<sup>13</sup>.

Prin căsătoria a două persoane de sex divers<sup>14</sup> se realizează "celula de bază a societății", expresie care chiar dacă a fost mult vehiculată în vechiul regim, are în esența sa nu numai un sâmbure de adevăr ci reprezintă și o realitate de necontestat. CCEO recunoaște între soți o anumită simetrie, atunci când se referă la drepturile și obligațiile pe care aceștia le au în acordarea educației religioase a

<sup>12</sup> Vezi recentul studiu al lui Sorin Marțian, *La famille, premier lieu Catéchétique*, în *Studia Theologia Catholica*, nr. 2, Cluj Napoca, 2001, p. 135-144.

<sup>13</sup> Părinții sau cei care țin locul părinților care își dau copii pentru a fi... educați într-o religie acatolică, să fie pedepsiți cu o pedeapsă adecvată.

<sup>14</sup> Am ținut să fac această precizare datorită faptului că există și "căsătorii" în care "soții" au același sex. Care sunt valorile morale pe care această pseudo-familie le poate oferi eventualilor "fii" adoptivi, sau ce conținut vor avea informațiile educaționale privitoare la viața familiară, sexuală etc.? este o întrebare la care nici măcar cei în cauză nu reușesc să ofere un răspuns. Suedia, spre exemplu, în urma aprobării Legii Nr. 313/1978 a pus pe picior de egalitate juridică homosexualitatea și căsătoria.

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ

fiilor. Referindu-se desigur la cele trei *bona*<sup>15</sup>, can. 777 stabilește: «din căsătorie se nasc între soți drepturi și obligații egale cu privire la ceea ce ține de consorțiul vieții conjugale».

Canonul imediat precedent, amintește în mod explicit faptul că generarea și educarea fiilor face parte integrantă din consorțiul conjugal. O chestiune delicată pe care o ridică educația religioasă și catehetică a fiilor sunt căsătoriile mixte. Referitor la aceste căsătorii normativă canonică este clară, însă posibilitatea de interpretare oikonomică, condescendentă, oferă soților posibilitatea de a alege ceea ce este mai bun pentru educarea copiilor dar și pentru păstrarea consorțiului vieții conjugale: licență pentru celebrarea unei astfel de căsătorii se poate oferi dacă sunt îndeplinite anumite condiții, una dintre acestea fiind promisiunea părții catolice că *va face tot ce-i va sta în putință* pentru a boteza și educa fii rezultați din căsătorie în Biserica Catolică (conf. can. 814, 1<sup>o</sup>). Legislația ortodoxă prevede de altfel același lucru. Limita dintre a fi obligat și a *promite că se va face tot ceea ce este posibil* este clară și nu lasă spațiu interpretărilor eronate. Soții sunt cei care în intimitatea căminului, deplini conștiinței și responsabili vor hotărî ce tip de educație religioasă vor acorda fiilor, dar această alegere comună nu va trebui luată în detrimentul relațiilor dintre ei sau în detrimentul căsniciei. Este greu de imaginat cum un soț își poate sili partenerul de viață familială să accepte, ca pe o realitate impusă, un anumit tip de educație religios-confesională. Și aici nu putem face distincția dintre soț catolic, ortodox, protestant... etc. Oricum, catolicii sunt invitați să-și trimită fii la școli catolice (can. 633 §2), acest lucru fiind absolut normal atâta timp cât și celelalte Biserici cer propriilor membrii același lucru.

Familia nu trebuie redusă doar la nucleul acesteia, nucleu care este format din părinți și copii: o extindere a competențelor educaționale la nivel familial se poate manifesta și prin delegarea celorlalți membrii care chiar dacă nu fac parte din nucleu pot să-și asume ca pe o obligație morală educația religioasă. Același lucru îl pot face chiar și prietenii și apropiații familiei, fiecare în limitele competenței și responsabilității pe care le au. Un rol important însă în această educație îl asumă *nașii de botez* (can. 618). Obligația nașului de botez,<sup>16</sup> figură importantă în procesul educativ al finului, amplifică și lărgeste în sens spiritual familia. Funcția pe care trebuie să o îndeplinească acesta nu este pur și simplu aceea de a prezenta la botez pe copilul ce urmează să primească sacramentele de inițiere creștină, ci mai ales aceea de a colabora cu părinții pentru ca mărturia de credință exprimată în numele botezatului să fie ulterior transpusă în practică, printr-o atentă și acurată grijă spirituală (can. 684 §2). CCEO cere astfel ca la funcția de naș să fie admis numai un credincios creștin al Bisericii Catolice (can. 685 §2).

---

<sup>15</sup> Este vorba despre ceea ce dreptul matrimonial numește *bonum prolis* (binele fiilor, deci implicit educația), *bonum fidei* și *bonum sacramenti*. Pentru detalii vezi D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel Nuovo Diritto Canonico delle Chiese Orientali*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1994, p. 17, 166 ss.

<sup>16</sup> Congregația pentru Bisericile Orientale, *Instrucțiune pentru aplicarea normelor liturgice ale CCEO*, Libreria editrice Vaticana, 1996, Roma, n. 44.

Educația fiilor este o exigență pe care CCEO o ia în considerație și în cazuri mai nefericite. Chiar dacă nu este vorba de divorț, Biserica admite în ultimă instanță procedura de separare a soților *manente vincolo*. În precedentă însă, se cere ca prin procedee oportune să se prevadă în mod convenabil nu numai la buna întreținere materială a fiilor, dar și la educația acestora (can. 865). În altă ordine de idei, apartenența la o Biserică *sui iuris* este dată în anumite cazuri și de specificul educației pe care o va primi copilul. Așa se întâmplă în cazurile copiilor ai căror părinți nu se cunosc, sau nu sunt creștini. Tipul de educație religioasă pe care aceștia o vor primi din partea părinților adoptivi, reprezintă un element esențial pentru înscrierea într-o determinată Biserică *sui iuris*. Canonul 29 precizează acest lucru atunci când stabilește: dacă fiul care nu a împlinit încă vârsta de 14 ani provine din părinți necunoscuți, este înscris în Biserica *sui iuris* la care sunt înscrși cei care în mod legitim îi vor asigura îngrijirea; iar dacă este din părinți nebotezați este înscris la Biserica *sui iuris* la care aparține cel care și-a asumat educația sa catolică.

### **Biserica și educația religioasă**

Cum se poate implica însă **Biserica** în educarea catehetică, una din prerogativele sale fiind și cea de învățătoare, funcție transmisă de însuși Învățătorul suprem? Dacă Biserica este sfințitoare, învățătoare și conducătoare, atunci toate aceste calități vor putea exista numai dacă se găsesc în relație intimă cu Fondatorul ei. Tot ceea ce nu este în legătură cu Cristos este înlăturat, cateheza și educația religioasă având ca scop propovăduirea creștinismului. Încă de la începuturile ei, Biserica s-a străduit să transmită elementul revelat în manieră nealterată<sup>17</sup> așa cum l-a receptat de la Cristos prin intermediul apostolilor, dar a și sancționat prin canoane bine stabilite modalitatea de desfășurare a acestui tip de educație. Dacă inițial învățătura catehetică era propusă doar celor care doreau să facă parte din Biserică, catecumeni sau eretici<sup>18</sup>, mai târziu Biserica ia măsuri concrete de organizare a acestei activități.

Biserica își afirmă în mod concret obligația ce-i revine, alături de familie, în educația religioasă a membrilor ei. Indiferent dacă este vorba de educație religioasă sau catehetică, una implicând-o pe cealaltă, Biserica afirmă limpede obligația pe care trebuie să și-o asume prin membrii ei în realizarea educației religioase. Canonul 628 afirmă:

§ 1. "Biserica, întrucât prin botez a generat noi creaturi, trebuie să se îngrijească de educația lor catolică, împreună cu părinții.

§ 2. Toți cei cărora li s-a încredințat grija sufletelor, trebuie să-i ajute pe părinți în educarea fiilor lor, să-i facă conștienți de propriile drepturi și obligații și să ia măsuri pentru educația religioasă mai ales a tineretului."

<sup>17</sup> Jared Wicks, *La divina rivelazione e la sua trasmissione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1994.

<sup>18</sup> Can. 7 Conc. Ec. Constantinopol I (381); Can. 95 Conc. Trulan (691) în P. P. Ioannou, *Fonti, Fascicolo X Les Canons des Conciles Ecumeniques*, Tipografia S. Nilo, Grottaferrata, 1962; Ioan Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, Sibiu, 1992.



În aceiași termeni, dar mult mai concisi, can. 617 vorbește despre *gravis obligatio catechesos tradendae*, obligație ce revine fiecărei Biserici *sui iuris* în parte, dar și episcopilor acestora. Înțelegând prin cateheză totalitatea eforturilor depuse de Biserică pentru a duce la maturitate credința și pentru a forma în credincios o conștiință mai profundă și mai ordonată a doctrinei lui Cristos în vederea unei adeziuni tot mai strânsă la persoana Sa, canonul ne oferă o definiție riguroasă a catehezei. Canonul poate fi interpretat ca fiind generic în formulare: însă la o analiză mai profundă a termenului *Biserică* se poate înțelege ușor faptul că obligația catehizării revine în final tuturor membrilor acesteia. Dacă ar fi să considerăm obligațiile și drepturile pe care fiecare membru al Bisericii le are, observăm că printre acestea fac parte și păstrarea, profesarea, aprofundarea credinței (can. 10); propovăduirea mesajului divin (can. 14); dreptul de a beneficia de ajutoare spirituale (can. 16). Însă cel mai important canon referitor la tematica tratată este can. 20:

"Credincioșii creștini, deoarece sunt chemați prin botez să ducă o viață corespunzătoare doctrinei evanghelice, *au dreptul la educație creștină* prin care să fie formați corect pentru a dobândi maturitatea persoanei umane și totodată pentru a cunoaște și trăi misterul mântuirii."

Dacă canoanele mai sus amintite sunt generice și se referă pur și simplu la *christifidelis*, o altă seamă de canoane se referă în mod strict la determinate categorii de credincioși creștini. Ca și prim predicator în eparhia încredințată spre păstorire prin exercitarea puterii legislative, executive și judecătorești, Episcopul eparhial este primul chemat să-și exercite prerogativele de păstor, preot și învățător. Episcopul eparhial este chemat astfel să propună și să explice poporului încredințat adevărurile de credință printr-o predicare frecventă. Acesta nu se va îngriji numai de corecta prezentare a doctrinei catolice, dar prin reglementări cu caracter general va supraveghea ca omeliile și formarea catehetică să cuprindă întreaga doctrină creștină (can. 196). În mod analog, toți ceilalți episcopi ai unei determinate eparhii au aceleași sarcini.

**Episcopii sunt invitați**, așadar, să vestească învățătura creștină recurgând la mijloacele variate pe care le oferă tehnica pentru ca educația religioasă să fie adecvată timpurilor în care trăim: "în primul rând la predicare și la instruirea catehetică, mijloace care dețin în continuare primul loc, dar și la expunerea doctrinei în școli și universități, în conferințe și întruniri de tot felul, și în sfârșit, la răspândirea ei prin declarații publice făcute cu ocazia anumitor evenimente, prin presă și prin diferite mijloace de comunicare socială, a căror utilizare este absolut necesară pentru a vesti Evanghelia lui Cristos"<sup>19</sup>. În activitatea catehetică desfășurată de Episcop un loc cu totul privilegiat trebuie să-l ocupe copiii. Dar dacă aceștia se bucură de o grijă cu totul particulară, nu trebuie subestimat faptul că toate grupurile de vârstă trebuie să poată beneficia de o cateheză adecvată proprie lor condiții sociale: tineri, adolescenți, persoane de vârstă medie, bătrâni etc. Întreaga învățătură propusă corespunzător trebuie să țină cont de capacitățile, vârsta, condițiile de viață ale ascultătorilor, și trebuie să aibă ca prim izvor Sfânta Scriptură. "Pe lângă aceasta Episcopii să aibă grijă ca toți cateheții să fie bine

<sup>19</sup> CD 13, în *EV* 1/1962-1965, 601

pregătiți pentru sarcina lor: să cunoască în profunzime învățătura Bisericii și să-și însușească, în teorie și în practică, legile psihologiei și disciplinele pedagogice<sup>20</sup>. Dacă episcopul este cel dintâi responsabil al catehezei în eparhie, atunci el devine și garantul unei bune desfășurări a acesteia prin coordonarea întregii activități a colaboratorilor într-adevăr competenți și demni de încredere. Adresându-se Episcopilor în exortația apostolică *Cathechesi Tradendae*, Sfântul Părinte insistând asupra necesității de a organiza eficient cateheza, cere acestora nu doar să mențină o autentică pasiune pentru această activitate, ci să ofere și mijloacele, instrumentele și resursele necesare pentru o bună desfășurare a acesteia<sup>21</sup>.

Ca primi colaboratori ai episcopului, **preoții** sunt și ei angrenați în catehizare. Chiar dacă nu pare deloc curioasă ordinea funcțiilor pe care un **paroh** le poate exercita odată ajuns în parohie, trebuie subliniat faptul că legislatorul a dorit evidențiere importanței funcției de învățător, situând-o pe aceasta în fața celei de sfințire și guvernare. Este de la sine înțeles faptul că numai printr-o clară instruire asupra misterelor mântuirii se poate ajunge la sfințenie. Sfințenia poate să existe și fără știință, însă o sfințenie justificată poate să facă din purtătorul acesteia un mesager fervent și un predicator atent. Canonul 289, stabilind *triplex munus* pe care parohul trebuie să le exercite, situează așadar la loc de frunte, dar nu în detrimentul celorlalte două funcții, funcția de învățător. Aceasta este prima misiune a preotului care în concret constă din: predicarea cuvântului lui Dumnezeu la toți credincioșii care se găsesc în parohie și instruirea credincioșilor în adevărurile de credință pentru ca aceștia să poată ajunge la o mai mare cunoaștere a misterului lui Cristos. În desfășurarea acestei activități, parohul se poate bucura, și trebuie să o facă, de colaborarea imediată pe care membrii institutelor de viață consacrată și laicii o pot oferi.

Rămânând totuși la preoți, trebuie să facem referință la un alt canon, care de această dată nu se mai referă *stricto sensu* la parohi. Preoții, și în general toți clericii, indiferent de starea lor "au ca primă obligație anunțarea cuvântului lui Dumnezeu tuturor" deci și promovarea catehezei și a educației religioase (can. 367). Cât despre promovarea vocațiilor, can. 380 cere tuturor clericilor să facă acest lucru cu mare acuratețe, nu numai prin predicare, cateheză, sau prin alte mijloace potrivite, ci și prin însăși mărturia vieții personale.

Un alt factor în procesul catehetic îl reprezintă *persoanele consacrate*. Multe ordine și case călugărești s-au născut în urma acestor exigențe și au ca și carismă educația în general, o educație care este împărtășită tuturor. Chiar dacă specificul vieții călugărești este trăirea propriei carisme prin practicarea celor trei voturi, însăși apartenența la Biserica lui Cristos și trăirea mai deplină a unei vieți religioase, face din călugări și călugărițe cateheți și învățători privilegiați. Persoanele consacrate sunt desigur practice ale votului ascultării, însă dintr-un motiv special sunt supuse ascultării de propriul Episcop. Fiind deci supuse puterii lerarului locului, acestea vor trebui să se conformeze directivelor referitoare la practicarea cultului public, al predicării cuvântului lui Dumnezeu, al educației religioase și morale, al instruirii catehetice (can. 415). Este de la sine înțeles faptul

<sup>20</sup> CD 14, în EV 1/1962-1965, 602-604

<sup>21</sup> CT 63, în EV 6/1979, 1909-1912.

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ

că o colaborare fructuoasă dintre persoanele consacrate și Episcop, care de altfel nu trebuie să fie privită doar ca un simplu act de supunere în fața autorității, constituie un bun prilej pentru realizarea scopurilor catehezei. Indiferent de statutul juridic al casei călugărești, ajutorul pe care membrii acesteia trebuie să-l ofere este deja subînțeles. Cu toate acestea o seamă de canoane reglementează tipurile de raporturi care se realizează între lerarh și călugări, în ceea ce privește colaborarea catehetică (cann. 479, 542, 624 §2).

**Laicii**<sup>22</sup> sunt și ei chemați să ocupe un loc activ, împreună cu parohul, la *cura pastorale*. Reconsiderată fiind valoarea acestora de către Conciliul Vatican II<sup>23</sup>, laicii au intrat să facă parte activă în toate acțiunile întreprinse de Biserică. Rolul acestora a fost mai apoi aprofundat și subliniat și de o seamă de documente magisteriale care au trasat cu claritate limitele lor de competență. Astfel, laicul, *secundum suam condicionem*, poate fi cooptat și poate să-și ofere serviciile sub supravegherea autorității competente, în toate acele activități care se referă la creșterea corpului lui Cristos (can. 11), la promovarea creșterii în Biserică (can. 13), și în general la promovarea și susținerea tuturor activităților apostolice ale Bisericii (can. 19).

Afirmăm că laicii pot participa în mod activ, dar numai sub tutela autorității ecleziastice competente, la *cura pastorale*. Conform propriilor calități și talente, laicii sunt într-adevăr chemați să se implice în mod concret în viața Bisericii mai ales în acele locuri în care din motive obiective prezența miniștrilor sacri este imposibilă sau dificilă. Cât despre funcția acestora de a fi învățători, trebuie să subliniem faptul că aceștia pot participa activ la vestirea Evangheliei și la apostolat (cann. 14, și 406), motiv pentru care au dreptul și obligația, ca pe lângă instrucția catehetică propusă lor încă din copilărie, să acumuleze o mai profundă cunoaștere a doctrinei creștine (can. 404 §1). Participarea laicilor la funcția de învățători constă în dreptul acestora de a exercita, conform formulării acestui canon, operele de evanghelizare prin trăirea, mărturia, anunțarea și apărarea doctrinei revelate. Apostolatul laicilor presupune înaintea de toate dreptul și obligația pe care aceștia le au referitor la instrucția catehetică și la permanenta educație creștină adaptată propriilor condiții. De altfel, acesta mai implică dreptul de a coopera la buna desfășurare a procesului educativ în calitate de *cateheți*, *educatori* sau *profesori*. Laicii pot de altfel să-și exercite propriul *munus docendi*, ca și colaboratori ai episcopilor, preoților și parohilor (can. 409 §1), în predicarea cuvântului, în operele de catehizare (can. 624 §§2-3) și chiar în predarea științelor sacre (cann. 404 §3; 340 §1)<sup>24</sup>. Cateheții laici vor trebui de altfel formați astfel încât să-și poată desfășura activitatea misionară și evanghelizatoare, în teritoriile de misiune și nu numai, în modul cel mai bun posibil și conform dreptului particular *iustam remunerationem habeant* (can. 591 §1).

<sup>22</sup> Vezi W. Bleiziffer, *Christifidelis laici în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale - Titlul XI cann. 399-409*, în *Cultura Creștină*, nr. 3-4, 2002, Blaj, p. 113-127.

<sup>23</sup> Nu trebuie să amintim decât Decretul despre apostolatul laicilor *Apostolicam Actuositatem* în EV 1/1962-1965.

<sup>24</sup> O analiză chiar și superficială a *Ordo anni accademici* a Universității Pontificale Gregoriana din Roma, demonstrează aplicabilitatea acestor canoane: într-adevăr, multe din cadrele de specialitate de la diferitele catedre sunt laici, bărbați sau femei.

### **Serviciul Sfântului Scaun și structuri eparhiale**

Chiar dacă în tratarea noastră acordăm ultimul loc instituțiilor ecleziastice care se ocupă cu educația creștină și cateheza, acest lucru nu înseamnă că importanța lor este minoră. Dimpotrivă, CCEO tratează în manieră explicită tema catehezei și a educației catolice în titlul XV<sup>25</sup>.

"Porunca lui Cristos de a vesti Evanghelia la toată făptura se adresează în primul rând și nemijlocit Episcopilor, împreună cu Petru și sub conducerea lui Petru"<sup>26</sup>. Ministerul succesorului lui Petru asumă o funcție fundamentală, care nu trebuie privit "doar ca un serviciu global, care ajunge la fiecare Biserică *din exterior*, ci ca o componentă ce aparține esenței fiecărei Biserici particulare din interior"<sup>27</sup>. Ministerul lui Petru în cateheză nu se realizează numai prin învățătura sa, ci se manifestă în mod imediat și particular prin intermediul diferitelor Congregații ale Curiei Romane<sup>28</sup>. La nivel central, acela al Curiei Romane, există o seamă de dicasterii, consilii, oficii sau organisme care au în competența lor și chestiuni referitoare la educație.

Constituția apostolică *Pastor bonus* din 28 iunie 1988<sup>29</sup> ne prezintă sistematic structura internă a acestor instituții ecleziastice și diversele lor grade de competență. Se poate astfel observa că, în ciuda existenței unei Congregații pentru Educație Catolică,<sup>30</sup> competențele acesteia nu sunt exhaustive. Această Congregație are în atribuții: formarea celor care sunt chemați la primirea ordinilor sacre; îi asistă pe Episcopi în caz de necesitate în ceea ce privește solida formare a seminariștilor proprii; promovează și organizează educația catolică; stabilește norme pentru înființarea școlilor catolice având o grijă deosebită pentru ca în toate școlile să fie oferită elevilor o adecvată cateheză și asistență spirituală; înființează sau aprobă Universitățile ecleziastice, ratifică statutele acestora și este atentă la salvagardarea integrității credinței catolice<sup>31</sup>. Dar cu siguranță, privind la aspectul și la atribuțiile specifice ale acestei Congregații, ne putem da seama că ele se cer a fi completate în multe direcții în ceea ce privește tematica abordată în acest material.

<sup>25</sup> *Titlul XV, Magisterul ecleziastic, Capitolul II-IV*, cann. 607-666. Printre tematicile abordate de acest titlu regăsim: predicarea cuvântului lui Dumnezeu; formarea catehetică; educația catolică; mijloacele de comunicare în masă etc.

<sup>26</sup> AG 38, în *EV* 1/1962-1965.

<sup>27</sup> Giovanni Paolo II, *Allocuzione ai Vescovi degli Stati Uniti durante l'incontro nel Seminario minore di Nostra Signora di Los Angeles* (16 septembrie 1987): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3 (1987), p. 556; DGC 270.

<sup>28</sup> CCEO can. 48 stabilește: Sub numele de Scaun Apostolic sau Sfântul Scaun se înțelege, în acest Cod, nu numai Pontiful Roman, ci și, dacă dreptul nu dispune altfel sau nu rezultă altfel din natura lucrurilor, Dicasterile și celelalte instituții ale Curiei Romane.

<sup>29</sup> Constituția apostolică *Pastor bonus*, 28 iunie 1988, în *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988), 841-912; *EV* 11/787-1070. (*Pastor Bonus* = PB).

<sup>30</sup> PB aa. 112-116.

<sup>31</sup> Cf. T. Bertone, *La congregazione per l'educazione cattolica (dei Seminari e degli Istituti di studio)* în *La Curia Romana nella Cost. Ap. «Pastor Bonus»* (Studi Giuridici XXI), Città del Vaticano, 1990, p. 379-394

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ

Colaborarea interdicasterială<sup>32</sup> oferă așadar abordarea problemei din punctul de vedere al competențelor celorlalte dicasterii, astfel încât în urma acestei colaborări tematica să poată fi prezentată din toate punctele de vedere. În ceea ce privește de exemplu catehismele ca și primele materiale în educația catehetică, competență în aprobarea acestora este Congregația pentru Cler.<sup>33</sup> Completând evantaiul de competențe la nivel catehetic al celorlalte Congregații, PB stabilește că:

art. 94. "În baza calităților sale, aceasta [Congregația pentru Cler] se îngrijește de promovarea formării religioase a credincioșilor de orice vârstă sau condiție; emană normele oportune pentru ca învățământul catehetic să fie prezentat în manieră convenabilă; se îngrijește pentru ca formarea catehetică să fie corect realizată; oferă prescrisă *aprobare* a Sfântului Scaun pentru catehisme și celelalte scrieri referitoare la educația catehetică, cu consensul Congregației pentru Doctrina Credinței; asistă oficiile catehetice și urmărește inițiativele referitoare la formarea religioasă și care au caracter internațional, coordonează activitățile acestora și dacă este necesar le oferă ajutor."

Această colaborare oferă deci tratarea tematicii din mai multe puncte de vedere, și sub diferite aspecte. Desigur, competența Congregației în ceea ce privește aprobarea Catehismelor este o competență strictă și se aplică în cazul acelor catehisme care au un caracter general. Importanța activității Episcopilor este evidențiată tocmai în această nuanțare terminologică: Episcopii au dreptul de a-și organiza la nivel de eparhie sau dieceză activitatea catehetică chiar și prin publicarea de catehisme particulare, clare în exprimare și sigure în conținut, care să nu necesite aprobarea acestei Congregații<sup>34</sup>. Fără a intra în amănunte de ordin canonic, putem afirma ca această colaborare interdicasterială referitoare la educația religioasă și catehetică poate vedea antrenate mai multe Congregații, Consilii sau Oficii, în funcție de specificul și particularitatea problemei care se cere a fi rezolvată<sup>35</sup>. Cu siguranță, o colaborare fructuoasă între acestea nu face altceva decât să perfecționeze modalitățile de aplicare ale directivelor referitoare la învățământ catehetic și religios.

La acest punct al prezentării noastre se impune însă o clarificare de ordin major și care privește tocmai competențele referitoare la orientalii catolici. În ordine de precedență, Congregația pentru Bisericiile Orientale, urmează ca importanță imediat după Congregația pentru Doctrina Credinței. Articolele 56-61 ale PB stabilesc

---

<sup>32</sup> Recent, între 8-11 octombrie, prin colaborarea mai multor organisme ale Curiei Romane s-a desfășurat la Roma un *Congres Catehetic Internațional*. Ocazionat de aniversarea a 10 ani de la apariția *Catehismului Bisericii Catolice* și 40 de ani de la începerea lucrărilor *Conciliului Vatican II*, Congresul s-a bucurat de o largă participare. Pentru mai multe detalii: <http://www.catholica.ro/arhiva/2002-10/CES%2011.10.2002.eml>

<sup>33</sup> PB aa. 93-104.

<sup>34</sup> Este astfel bine pus în evidență principiul subsidiarității. Vezi A. Lauro, *La Congregazione per il Clero*, în *La Curia Romana... op. cit.*, p. 332-333

<sup>35</sup> Putem aminti colaborarea interdicasterială pe această temă între: Congregația pentru Episcopi; Congregația pentru Evanghelizarea Popoarelor; Congregația pentru Viață consacrată și pentru Societăți de viață consacrată; Consiliul Pontifical pentru Laici; Consiliul Pontifical pentru Familie; Consiliul Pontifical pentru Comunicații Sociale etc.

competențele acestei Congregații: cu excepția unor cazuri bine determinate, competența acesteia este generală în ceea ce privește Bisericile Orientale, atât referitor la persoane cât și la lucruri. Cu alte cuvinte:

PB art. 58 § 1. "Competența acestei Congregații se extinde la toate chestiunile care sunt proprii Bisericilor Orientale și care trebuie să fie deferite Scaunului Apostolic, fie referitor la structura și organizarea Bisericilor, fie referitor la exercitarea funcțiilor de *învățare*, sfințire și de guvernare, fie referitor la persoane, statutul acestora, drepturile și obligațiile lor."

Din interpretarea acestui articol, și considerând și conținutul celorlalte articole mai sus amintite, putem afirma că în materie de cateheză și învățământ religios această Congregație este deplină competentă în ceea ce privește această activitate desfășurată în favoarea orientalilor, sau teritoriilor orientale. Rămâne însă intactă competența Congregației pentru Doctrina Credinței în ceea ce privește aprobarea catehismelor naționale (PB aa. 51, 58 §2, 94).

*Centrul catehetic*, la care ne vom referi în cele ce urmează, nu face parte din acele structuri de vârf care se găsesc la nivelul Curiei Romane. Instituirea acestuia are ca scop organizarea sistematică a predării catehezei la nivel de întreagă Biserică *sui iuris* dar și de eparhie. Dacă părinții sunt cei dintâi chemați să asigure o educație adecvată fiilor lor (can. 618), parohia și în general orice comunitate creștină trebuie să se îngrijească de buna desfășurare a acestei instruirii asigurând acolo unde se cere sprijin și susținere (can. 619). La nivel de eparhie – am mai spus-o – cel care se îngrijește cu cea mai mare sollicitudine de promovarea, conducerea, reglementarea activității catehetice este Episcopul eparhial (can. 623), iar la nivel de parohie aceste atribuții revin automat parohului (can. 624), care poate înființa, conform dreptului particular oportune consilii pentru tratarea problemelor pastorale și economice (can. 294).

Analizând canoanele referitoare la organismele care îl ajută pe episcopul eparhial în guvernarea eparhiei (cann. 235-278) observăm la prima vedere o "lacună" a legislatorului în ceea ce privește monitorizarea activității catehetice. În ciuda existenței unui consiliu pastoral (can. 272-275) care are atribuții în studierea, evaluarea și propunerea unor concluzii practice referitoare la activitatea pastorală desfășurată în eparhie, canoanele de mai sus nu folosesc cuvântul "cateheză". Lacuna amintită este însă spulberată de o seamă de alte canoane, care presupun în sine abordarea tematicii:

Episcopul eparhial poate în funcție de necesitățile și utilitatea eparhiei să înființeze și alte oficii (can. 243 §3). Un *oficiu catehetic eparhial* nu este deci de exclus;

Episcopul eparhial poate să constituie în propria eparhie unul sau mai mulți *Sinceli*<sup>36</sup>. Un *Sincel cu probleme catehetice și de învățământ* nu este deci exclus.

<sup>36</sup> Un *syncellus* (în greacă, literar "împreună + chilie" pentru a indica împreună trăirea în aceeași chilie) era în origini un monah, tovarăș de chilie al monahului ales episcop, și din acest motiv împărțeau în comun aceeași chilie. Confident și om de încredere, acesta devenea în majoritatea cazurilor foarte influent, iar în cazul vacanței scaunului episcopal de cele mai multe ori devenea Episcop. Cunosând o extraordinară dezvoltare la nivel organizatoric, cu timpul s-au născut alți termeni cum ar fi *protosyncellus* (primul între sinceli). Protosincelul și Sincelii (cann. 245-251) sunt numiți de Episcopul eparhial și participă la puterea executivă a acestuia în limitele stabilite de lege. Oficiile lor corespund vicarului general și vicariilor episcopali din CIC (cann. 475-481). Cf. G. Nedungatt, *Glossario dei termini principali usati nel CCEO*, în *EV* 12/1990, p. 912-913

## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ

"Lacuna" este înlăturată definitiv prin interpretarea canonului 622 care vorbește în mod explicit de *comisie catehetică și centru catehetic*:

§ 1. "În fiecare Biserică *sui iuris* va exista o comisie pentru probleme catehetice, care poate fi constituită chiar și cu alte Biserici *sui iuris* pentru același teritoriu sau regiune socio-culturală.

§ 2. Comisia pentru probleme catehetice va avea la dispoziție și un centru catehetic, care este sprijinul aceluiași Biserici, pentru a organiza inițiative catehetice în mod coordonat și mai eficace și, pe lângă aceasta, pentru a servi formării, chiar permanente, a cateheților."

Aceste exemple sunt suficiente pentru a pune în evidență importanța pe care legislatorul o acordă învățământului catehetic și religios. Rămâne desigur, la latitudinea fiecărui Episcop eparhial, date fiind *necesitățile sau utilitatea eparhiei* (can. 243 §3), înființarea sau nu a unui astfel de centru catehetic eparhial. Considerăm totuși că existența unui astfel de centru, duce implicit la o organizare centralizată a tuturor eforturilor catehetice și automat la rezultate vizibile, pentru că orice activitate pastorală care nu este susținută de persoane într-adevăr bine formate, este condamnată la faliment. O colaborare strânsă între factorii de decizie și o activitate sistematică și programată nu va întârzia să-și arate roadele.

### **Educația religioasă în Conciliile Provinciale<sup>37</sup>**

Ca și foruri de cel mai înalt nivel în reglementarea canonică a tuturor activităților Bisericii Române Unite cu Roma (Greco-Catolică), Conciliile provinciale desfășurate și aprobate până în acest moment au constituit puncte de referință în rezolvarea unor probleme administrative, sacramentale sau disciplinare, fiind în fond colecții de legi de drept particular. Desigur că nu toate cele trei Concilii provinciale au tratat tematica abordată de noi în acest material. Și asta nu datorită unui dezinteres față de problema educației religioase. Până la celebrarea primului Conciliu Provincial au existat o seamă de concilii desfășurate la nivel eparhial, și care de cele mai multe ori trata problemele timpului<sup>38</sup>. Odată cu ridicarea provinciei bisericești la rang de Mitropolie, s-a simțit nevoia unei mai bune organizări a Bisericii la nivel central, și astfel se naște ideea unei organizări unitare a întregii Provincii Mitropolitane<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Este vorba de cele Trei Concilii Provinciale pe care Biserica Greco-Catolică Română (Unită cu Roma) le-a celebrat în trecut: 1872, 1882, 1900. *Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1872*, Blasiu, 1882 (= AJ I); MANSI 42 (1961), coll. 453-952; *Concilium Provinciale Secundum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1882*, Blaj, 1885 (= AJ II); Mansi 45, coll. 663-800; *Concilium Provinciale Tertium Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis, celebrato anno 1900*, Tipografia Seminarului Arhidiecezan, Blaj 1906 (= AJ III).

<sup>38</sup> Vezi numărul mare de Concilii și Sinoade celebrate în Eparhiile Bisericii greco-catolice în *Appendice I* din W. Bleiziffer, *Disciplina dei sacramenti e culto divino, considerazioni canoniche*, Ed. Aeternitas, Alba Iulia, 2002, pp. 113-114.

<sup>39</sup> Desigur un rol hotărâtor l-a avut în acest sens intervenția Sfântului Scaun prin organizarea la Blaj, în perioada imediat anterioară Conciliului, a Nouă conferințe cu episcopii români între 13-22

Primul Conciliu Provincial, cel mai amplu și mai bogat tematic dintre toate cele trei Concilii, găsește loc pentru considerarea educației religioase în varietatea de teme tratate. Tratând *De ordine S. Basilii Magni*, Conciliu consideră ca fiind solidă formarea intelectuală a unora dintre membrii ordinului. Din acest motiv li se vor încredința funcții:<sup>40</sup> "...celoru mai destinsi de-intre densi de Spirituali in Seminarii, ori de Profesori la Teologia, seau de Religiune in scoli normali si preparandiali, precum si concrederea eventuala a conducerii unoru institute de crescere a tinerimei, precum ar fi Seminarile de prunci si convinctele greco-catholice romane ale acestei Provincie."

Atenția părinților conciliari nu se oprește însă numai la fixarea unor norme care să prevadă "crescerea tinerimii" prin indicarea personalului competent în realizarea acestuia. Titlul imediat următor, IX, tratează în extenso *Despre Institutiunea junimii*. Este aproape inutil să subliniem grija marea pe care Conciliul o acordă educației religioase a acelor care aspiră la primirea ordinelor sacre. Clerul tânăr se bucură de o atenție deosebită nu numai în ceea ce privește înființarea unor "institute theologice numite astadi si Seminarii" ci și referitor la organizarea concretă a acestora, care "pretindu tota solecitudinea Ordinariatelor". De fapt, întreg Cap. I din Titlul IX tratează aproape exhaustiv tematica organizării Institutelor teologice așa cum le găsim azi organizate în conformitate cu CCEO can. 331-341<sup>41</sup>. După ce amintește de necesitatea înființării unor astfel de Institute, Conciliul insistă asupra organizării interne a acestora, atât referitor la administrarea internă economică și disciplinară, cât și la direcțiunea și pregătirea teologică. Găsim astfel amintiți "Direcțiunea Seminarielor..., spiritualu..., cadrele professorali...." bărbați "intielepti, cu experientia și devotati crescerei tinerimi clericali, si încātu este cu potintia celibi.....barbatu blandu, piu, affabilu, eloquentu si erudit in scientiele sacre.... barbati de eruditiune si pietate comprobata...". Este amintită desigur și modalitatea de realizare a educației spirituale, care va fi întărită cu propunerea de a prezenta exerciții spirituale de 2 ori pe an. Capitolul mai amintește de posibilitatea înființării unui seminar central "la Scaunulu Mitropolitanu" unde vor putea avea acces tineri din toate celelalte eparhii, și unde profesorii "Doctori de Teologia ori licentiatii in dreptulu basericescu" să editeze manuale, care aprobate de Sinod să fie tipărite, și să constituie puncte de referință în studiile

---

septembrie 1858. Actele în Arhiva Sfintei Congregații De Propaganda Fide, Fondul CP 161, *Protocollo delle Conferenze tenute coi Vescovi della Provincia di e Fogaras e Alba Iulia di rito orientale*, pp. 20-51 (270-286); *Relazioni*, pp. 3-112 (206-260). Vezi de asemenea N. Bocșan, I. Cârja, *Biserica Română la Conciliul Ecumenic Vatican I (1869-1870)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj – Napoca, 2001, p. 115 s. u.

<sup>40</sup> Titlului VIII, capu IV. *Despre aplicarea acelor'a dupa cercustari si la alte institute de crescere*.

<sup>41</sup> Nu trebuie să surprindă faptul că AJ I, cel puțin în această temă, devine izvor de drept pentru CCEO. Vezi *Codex Canonum... op. cit.*, pp. 129-132. Din cele 11 canoane ale Art. I, *De seminariis erigendi et regendis*, patru canoane fac referință directă la *Syn. prov. Alba-Iulien. et Fagarasien. Rumenorum, a. 1872, tit. IX, cap. I*. Este vorba de canoanele 332 §2, 338 §1, 339 §1 și 340 §1



## EDUCAȚIA RELIGIOASĂ ȘI CATEHETICĂ

propuse în "tote institututele teologice din Provincia".

Același titlu IX, continuă cu abordarea tematicii învățământului în general: *despre scolele gimnasiali confesionali* (Cap. II), *despre institututele pedagogice (preparandiile) diecesane* (Cap. III), *despre scolele normale capitale diecesane* (Cap. IV), *despre scolele elementari* (Cap. V). Este analizată așadar modalitatea de organizare a tuturor instituțiilor de învățământ de sub patronatul Bisericii, cu scopul evident de a revigora la nivel de Provincie mitropolitană educația tinerilor. Tratănd chestiunea educației, Sinodul nu trasează numai modalitățile și mijloacele concrete de realizare a acesteia, ci se preocupă și de dotarea lor cu personal corespunzător misiunii importante pe care trebuie să o asume școlile. Este interesant de subliniat calitățile pe care trebuie să le aibă cei în grija cărora cad aceste atribuții: "barbati de scientia si pietate probata, dela cari tinerimea să primésca nu numai invetiatura solida in scientia, ci si educatiunea religioasa-morala,...barbati greco-catholici,... barbati basericesci autorisati,...barbati esperti,"<sup>42</sup>... "barbati cualificati in metodu propunerei cunoscienteloru elementari, si totu una data inzestrati cu portarea morala exemplara,...barbati basericesci cualificati in scientiele pedagogice"<sup>43</sup>. Preocuparea părinților sinodali pentru stabilirea calităților intelectual-morale ale cadrelor didactice este suficientă pentru a ne da seama de seriozitatea cu care era tratată problema educației la diferitele nivele.

În mod și mai clar ne dăm seama de importanța educației strict religios-catehetice, prin analiza capitolului VI, al aceluiași titlu IX. Faptul că există un capitol care tratează *Despre scoli repetitionali de domenic'a si despre catechisare*, este grăitor și nu mai are nevoie de nici o prezentare. Scopul imediat al acestor școli este acela de a acorda în manieră concretă o formare pe care noi în termeni moderni o numim *formare permanentă*<sup>44</sup>. "Sinodulu apretiuindu importanti'a acestei institutiuni necesarie si folositorie, oblęga pre toti Parochii si docentii că in tote dominecele si serbatorile obligate, sa adune tineretulu de ambe sexele la prelegerile repetitionali, si in propunere astufeliu se se acomodeze, incatu feciori se amble la scol'a repetitionala dupa cultulu divinu de demanęti'a, ęra fetele inainte de inseratu, tienendu-li docentele prelegeri din obiectele prescise pentru scolele elementari.. Ęra la inseratu se se afle cu toti la catechisarea tienęnda prin Parochu, amesuratu statutelor diecesena, si numai dupe inseratu se fia iertatu a-si petrece inse fora periclitarea moralitatei".

Cel de-al doilea Conciliu Provincial tratează despre școli, dar nu și despre educație: și aceasta pentru că titlu VI stabilește în III capitole *Statute cu privire la administrarea averilor bisericesci si scolastice*. Necesitatea abordării unei astfel de teme, în mod firesc lasă să se înțeleagă faptul că structura scolastică a Provinciei Mitropolitane era extinsă și bine înzestrată cu mijloacele care promovau educația și învățământul. În sfârșit, ultimul Conciliu Provincial ale cărui acte au fost publicate<sup>45</sup>, nu abordează tematica noastră.

<sup>42</sup> AJ I, titlu IX, cap. II, pp. 161-163

<sup>43</sup> *Ibidem*, cap. III, p. 163-165.

<sup>44</sup> *Ibidem*, cap. VI, p. 171.

<sup>45</sup> Între 1998-2000, s-au desfășurat sesiunile celui de-al patrulea Conciliu Provincial al Bisericii Române Unite cu Roma (greco-catolică), însă actele acestuia nu au fost încă publicate.

### ***Educația religioasă, drept sau obligație?***

Este oare dificil să răspundem unei astfel de întrebări mai ales după ce am încercat să punem în relief importanța unei astfel de preocupări în care suntem implicați cu toții? Preocupare civică și morală, pentru că omul are o dimensiune fizică, circumscrisă unei societăți și epoci, dar și preocupare spirituală, supranaturală, pentru că omul prin natura sa tinde spre Creator. Relația omului cu Dumnezeu transcendent îi dă celui dintâi posibilitatea de a se depărta de sine pentru a-l "cunoaște" și a pătrunde în misterele Sfintei Treimi, mistere care rămân de nepătruns, dar care se prezintă omului mai întâi ca element informativ, iar mai apoi ca experiență proprie, personală. De la acel "învățați de la Mine" continuând cu "amin, amin, zic vouă", și terminând cu porunca adresată apostolilor de a "învăța toate neamurile", întreaga activitate a lui Cristos s-ar putea reduce tocmai la această operă de educare. Astfel, prin mandat divin, apostolii și succesorii lor se fac instrumente vii în transmiterea și explicarea a tot ceea ce în mod autentic le-a fost transmis: cuvintele, faptele, minunile și învățăturile Mântuitorului.

Evitând un rigorism juridic, nu vom încerca să subliniem când educația religioasă și catehetică este un drept, și când o obligație. Ar fi greșit să încercăm o delimitare concretă a acestor două atitudini, tocmai pentru faptul că acestea se regăsesc într-un foarte strâns și indisolubil raport: până unde este *obligat* parohul să acorde educație religioasă propriilor parohieni (can. 289) și până unde se extinde *dreptul* laicilor de a primi din partea acestuia o educație creștină autentică (cann. 20, 404 §1)? Drepturile și obligațiile asumate în interiorul comunității creștine, sunt de multe ori atât de intim legate între ele încât de multe ori se regăsesc în aceeași persoană tocmai datorită misiunii asumate. În accepțiunea unui canonist contemporan care încearcă – și reușește – să stabilească tipurile de raporturi care există între etică și drept, "ceea ce este o datorie este totdeauna un drept; și nu poate să fie datorie ceea ce nu este un drept", și în această perspectivă "fiecare are dreptul de a-și îndeplini datoria"<sup>46</sup>.

Fiecare botezat, tocmai datorită faptului că a fost chemat de către Dumnezeu la maturitatea credinței, are nevoie, și implicit are dreptul, la o catehizare adecvată. Prima misiune a Bisericii, prin mandat divin, este aceea de a răspunde acestei chemări în mod adecvat și de a realiza satisfăcător nevoile propriilor membrii. Simțindu-ne membre vii ale acestei Biserici în care primim educație religioasă, și la rândul nostru acordăm educație religioasă, vom tinde la depășirea literii legii – cât drept?, câtă obligație? –, pentru a lăsa să vorbească prin tot ceea ce împlinim legea iubirii.

O lege care se poate împlini dacă suntem într-adevăr atașați nevoilor și preocupărilor Bisericii. La fel ca Sf. Pavel, pentru care exigența predicării capătă valențe mântuitoare: "Vai mie dacă nu voi vesti" (1 Cor. 9, 16).

---

<sup>46</sup> V. Del Giudice, *Nozioni di diritto canonico*, Milano, 1970<sup>12</sup>, p. 12

## **RECENZII - BOOK REVIEWS**

Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, Introducere în exegeza biblică, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă Asupra ediției și indici de Marian Ciucă, Introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, Humanitas, București, 2002, 461 p.

Editura Humanitas a publicat recent traducerea reputatului clasicist Marian Ciucă din Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*. Traducător, între altele, al dialogului platonician *Theaitetos*, profesorul M. Ciucă prezintă cititorului român una dintre capodo-peretele augustinene și unul dintre textele fondatoare ale culturii medievale într-o ediție bilingvă elegantă, corectă din punct de vedere filologic, cu un aparat critic și o bibliografie impresionantă, dovadă a unui studiu îndelungat și minuțios al operei augustinene. Introducerea, notele și bibliografia sunt semnate de Lucia Wald, iar stabilirea textului latin, traducerea, nota asupra ediției și indicii de Marian Ciucă. Prezența unui asemenea text în limba română, contextul apariției, cele câteva mărunte remarci de ordin filosofic care se pot face la adresa traducerii suscită o meditație mai largă asupra modului în care cultura română receptează traducerea filosofică și, în particular, traducerile din Sfântul Augustin.

*De doctrina christiana* este tratatul prin care Sfântul Augustin enunță o înțelegere a gândirii ca hermeneutică a textului sacru, îi stabilește regulile și propune principii de transmitere didactică a ei. Încadrând experiența artei retoricii în noul proiect hermeneutic, Sfântul Augustin lansează un program filosofic de stabilire a sensurilor multiple ale textului sacru, pledând pentru acceptarea

caracterului multiplu al acestei interpretări. Prezența unui asemenea text în limba română trebuie să satisfacă, din aceste motive, mai multe exigențe: să clarifice proiectul hermeneuticii augustinene, să indice traseul pe care acest text întemeiază discuțiile medievale asupra statutului teologiei ca știință purtate în secolele XII-XIII și să ofere cititorului o terminologie unitară care să redea textul Sfântului Augustin unui circuit savant în mai mare măsură decât circuitului afectivăietist căruia i s-a adresat o parte a traducerilor augustinene mai vechi.

Cultura română a beneficiat de traduceri foarte numeroase din cultura augustiniană, chiar dacă nu există încă, după știința noastră, un nomenclator limpede al tuturor textelor disponibile (așa cum există deja, de exemplu, pentru Sfântul Toma din Aquino). Preocuparea pentru Sfântul Augustin este întărită de două monografii originale, semnate de Alin Sebastian Tat (*Sfântul Augustin și filosofia*, ed. Galaxia Gutenberg, Cluj, 2002) și de Anton Adămuț (*Filosofia Sfântului Augustin*, Polirom, Iași, 2001). Preferința pentru acest autor al Evului Mediu a provenit în mod original, probabil, dintr-un soi de simpatie față de instaurarea subiectivității și de primatul afectivității afirmate în opera augustiniană, concepte mult mai interesante pentru modernitatea filosofică instalată tardiv în cultura română decât construcțiile scolasticii. Diversitatea traducerilor a creat un teren deschis celor mai variate stiluri de traducere, de la o latinizare radicală a lexicului folosit în traducere (stil adoptat de Vasile Sav în volumele care deschid proiectul unei traduceri complete a operei Sfântului Augustin la Editura Dacia), la o folosire a

## RECENZII

terminologiei pietiste ortodoxe în traduceriile lui N. Barbu (într-o mai veche traducere a *Confesiunilor*) și, în fine la un limbaj decent al unei terminologii conceptuale care să poată atesta calitatea Sfântului Augustin de întemeietor al câtorva teme fundamentale ale culturii medievale (este cazul recenteii traduceri din *De doctrina christiana*). Între aceste extreme, s-au încercat totate stilurile, toate formele de exprimare terminologică.

Consecința imediată a acestei varietăți este o impresie de eclecticism problematic al textelor Sfântului Augustin însuși, fapt care creează o premisă dezavantajoasă în încercarea de întemeiere a unei exegeze augustiniene în cultura română. Cauzele acestui aspect sunt emblematice pentru o situație de fapt în producția de traducere filosofică în limba română: absența unei receptări critice, a unei școli de traducere a textului filosofic vechi (grecolatin), caracterul nesistematic al proiectelor de traducere. Citim *Confesiunile* în excelenta traducere a profesorului Eugen Munteanu și *De doctrina christiana* în traducerea prezentă, dar *Solilocviile* într-o traducere ezitantă și cu un aparat critic discutabil, *De musica* într-o limbă română foarte diferită terminologic de ceea ce am numi un stil riguros conceptual. Fără a ne permite judecăți de valoare sau opțiuni definitive, diversitatea acestor stiluri nu poate produce decât insuficiența unei perspective unitare asupra operei Sfântului Augustin și, în cele din urmă, o nouă ratare a receptării profesionale a Sfântului Augustin în cultura română. (Scriem aceste rânduri asumând efectiv principiul conform căruia impostura și provincialismul din filosofia românească academică ține în primul rând de traduceriile proaste și dezorganizate din autorii clasici).

Apoi, sesizăm în aparatele critice ale traducerilor (atunci când ele sunt profesionale, și este cazul primelor citate) numeroase referințe la alte pasaje augustiniene corelative celui adnotat, trimiteri la surse latine ale filosofiei sale, dar foarte puține trimiteri la sursele neoplatoniciene și aproape niciodată nu întâlnim trimiteri la dezvoltarea pasajelor augustiniene în gândirea medievală, ca dovadă a faptului că această filiație este puțin cultivată în cultura română și interesează prea puțin modul de receptare al filosofiei Sfântului Augustin. Dar, dacă suntem de acord cu principiul conform căruia sensul unei afirmații este adesea condiționat de dezvoltarea lui istorică, atunci evaluarea influenței textelor augustiniene din perspectiva culturii medievale ulterioare ar fi un fapt imperios necesar. De exemplu, putem discuta despre caracterul oportun al traducerii unui pasaj tocmai din *De doctrina christiana*, I, 8, unde distincția dintre *peregrini/ in patriam* este tradusă cu cuplul terminologic *călători/în țara noastră*, ceea ce este corect din punct de vedere formal, dar blochează înțelegerea modului în care această relație a rodit în mistica victorină, oferind la Hugo de aint Victor, de pildă, distincția *in via/in patria* (pe cale/în patrie), unde deosebirea se referă la statutul vieții pămâtenă și a celei din paradis, care este văzut aici ca "țară a tatălui", reflex târziu al interpretării plotiniene a transcendenței platoniciene a lumii inteligenței ca loc ce aparține Tatălui transcendent. Traducând *patria* prin "țară", în ciuda corectitudinii gramaticale, sensul teluric al "țării" pierde conotația paternității transcendente. Un alt exemplu: în aceeași *De doctrina christiana*, I, 15, Sfântul Augustin se referă la Dumnezeu ca la *aliquid quo nihil sit melius atque sublimius*, ceea ce în traducerea românească devine "ceva

## RECENZII

*mai bun și mai sublim decât orice altceva*", deși o traducere impusă de o urmare strictă a gramaticii ar fi condus la formula "*acela decât care nu există nimic mai bun și mai sublim*", ceea ce construiește o semnificație diferită. Ar fi fost loc, probabil, aici de un comentariu care să arate că intenția Sfântului Augustin a fost aceea de a da un nume simultan pozitiv și negativ transcendentei, că formula filologică are rădăcini în Plotin și se află în mai multe tratate augustiniene și că ea a dat la Sfântul Anselm un celebru argument al existenței divine. Desigur, traducerea românească este corectă, dar ea închide poarta receptării sensului istoric al textului.

Nu este cazul aici să aducem remarci negative traducerii acestui tratat, realizată în cel mai înalt grad de profesionalitate pe care l-au atins în ultimii ani traduceri din Sfântul Augustin în limba română, ci este vorba mai degrabă de a sublinia cu ocazia acestei apariții editoriale caracterul improvizat în care se traduce din Sfântul Augustin și, în general, din autorii antici, fără un program și o unitate terminologică, fără o instanță critică în stare să deconstruiască metodele adoptate și să le enunțe presuposițiile tacite. O asemenea schimbare, probabil, ar trebui să aibă următoarele trăsături: ea ar trebui să fie inițiativa unui colectiv și nu a unei persoane, ar trebui să fie susținută de un program național de traduceri (personal, pledez pentru ideea că este mai de folos pentru cultura română să inițiem un program de traduceri profesionale din textele fondatoare ale culturii europene decât să cheltuim inutil în reeditarea textelor vetuste ale culturii române care

au făcut parte odată dintr-o panoplie a unei spiritualități naționale din care nu a mai rămas decât o fantomă fără sens actual) și, în cele din urmă, să fie rezultatul efortului unei singure generații. Probabil, forța catalizatoare a traducerilor ține de *rapiditatea* cu care sunt ele făcute, deoarece, realizate rapid, ele pot fixa contextul unei terminologii și pot asigura o sinteză intelectuală, aspecte fatalmente pierdute în ediții proiectate pe mai multe decenii. Fără un asemenea program, se pot acum traduce (ca să ne rezumăm la Sfântul Augustin) lucrări cum sunt *Confesiunile*, *De libero arbitrio* sau *De doctrina christiana*, dar niciodată nu vor putea deveni performanțe traducerile unor tratate cum sunt *De trinitate*, sau *De civitate Dei* (vezi eșecul lamentabil al traducerii unei prime părți a acestui din urmă text la Editura Științifică cu mai mulți ani în urmă, comparabil doar cu caracterul total neștiințific al traducerii la aceeași Editură a unei părți minuscule din *Summa theologica* a Sfântului Toma, traducere de care s-a amuzat recent într-un serial din "*Vatra*" dl. Vasile Sav).

Este evident că traducerea tratatului *De doctrina christiana* este una dintre performanțele cele mai reușite în traducerile augustiniene. Tocmai din acest motiv, dorim să salutăm apariția acestui volum exprimându-ne așteptarea unei noi atitudini culturale, mai sistematice, mai mature terminologic și cu standarde critice mai larg asumate în recuperarea autorilor fundamentali ai tradiției europene.

**ALEXANDER BAUMGARTEN**

## RECENZII

Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică. Formarea unei colonii balcanice*, București, 2002, 310 p., cu o postfață de Victor Rizescu

Editura Corint din București a scos la lumină o lucrare de analiză istorică cu adevărat interesantă pentru cititorul român, aparținând unui istoric american, Daniel Chirot, care nu mai este la începuturile carierei sale și care are o vastă experiență în analiza societăților aflate în zona periferică a Europei. Probabil că acesta va fi șocat de termenul de "periferie", introdus în analiză de Școala Analelor cu destui ani în urmă și folosit mai ales de Pierre Chaunu în discuția civilizației europene clasice și moderne, dar încă neobișnuit cititorului român. Însă acest tip de analiză nu este neobișnuit în istoriografia euro-atlantică; însuși Daniel Chirot a coordonat, cu mai bine de un deceniu în urmă, un volum colectiv intitulat *The Origins of Backwardness in Eastern Europe: Economics and Politics from the Middle Age until the Early Twentieth Century*, apărut la Berkeley în 1989, și la care au colaborat mai mulți istorici din regiunea analizată, care a analizat cauzele și condițiile economice din estul continentului nostru considerat, în mod explicit, o periferie a dezvoltării economice continentale. De altfel, autorul explică metoda de analiză în în capitolul introductiv al cărții.

Cartea în sine nu este complet nouă. Ediția sa originală a apărut în S. U. A. în 1976, într-o editură foarte prestigioasă. Nu întâmplător ea a fost tradusă cu o întârziere de mai bine de un sfert de secol; însăși societatea românească a trebuit să atingă un anumit nivel – relativ înalt – al capacității de înțelegere, pentru a putea suporta o asemenea carte, chiar dacă ea se adresează totuși unui cerc relativ

restrâns de cititori. Căci a vorbi despre Țara Românească (și, prin poribila extensie a concluziilor și despre Moldova) pe de o parte ca despre o societate periferică, iar pe de altă parte o "colonie" și încă una "balcanică", probabil că poate trezi resentimente în spiritele prea pline de o mândrie patriotardă asociată cu o megalomanie specifică exact tipului de societate denumit de autor.

Cartea istoricului american – altminteri foarte bun cunoscător atât al realităților românești (ca fost bursier în România), cât și al istoriografiei noastre – analizează evoluția socială românească din Țara Românească (pe care autorul o numește Valahia) dintr-o perioadă extrem de lungă: 1250 – 1918, demers nefiresc la noi, dar foarte obișnuit în istoriografia occidentală. Natural, autorul fragmentează această perioadă istorică lungă, distingând epocile de tip "comunitar – comercial" care ar corespunde Evului mediu dezvoltat (1250 – 1600), de tip "proto-colonial" (1600 – 1821), care ar corespunde perioadei de sfârșit al Evului mediu, urmată de o perioadă de "tranziție la colonialismul modern" (1821 – 1864) și, în final, perioada de tip "colonial" (1864 – 1917), acestea două din urmă corespunzând epocii denumite îndeobște de istoriografia românească drept "modernă". Lucrarea lui Daniel Chirot se încheie cu un capitol concluziv în care analizează schimbarea socială nu numai la noi, ci la modul general, în toate "societățile periferice", dar axându-se pe modelul românesc.

Ca și cum ar fi intuit că lucrarea istoricului american ar putea stârni reacții adverse, chiar resentimente (care până la ora actuală nu s-au produs totuși), traducătorul lucrării, Victor Rizescu, s-a simțit obligat să doteze volumul cu o postfață care să

## RECENZII

netezească calea înțelegerii dintre cititorul român și perspectiva istoriografică a lui Chirot. Ca atare, ne explică – altminteri foarte pertinent – de ce istoricul american reduce Valahia Mare la "periferie", pornind de la o analiză a punctelor de vedere românești din perioada precomunistă care s-au constituit într-o tradiție de gândire pluralistă. Numai că ideea aceasta, pe care o regăsim la toți adepții teoriei sistemului mondial, a făcut carieră în istoriografia occidentală în perioada ulterioară a celui de-al doilea război mondial (cu deosebire prin istoricii francezi ai *Școlii Annalelor*), fiind

Ovidiu Ghitta, *Nașterea unei Biserici. Biserica greco-catolică din Sătmăr în primul ei secol de existență (1667 – 1761)*, Presa universitară clujeană, Cluj – Napoca, 2001, 411 p.

Așteptată de noi cu mare interes, cartea istoricului și profesorului clujean Ovidiu Ghitta a ieșit pe piață cu o oarecare întârziere care s-a dovedit până la urmă benefică. Excelentă ca realizare editorială, ea va rămâne însă în istoriografie nu pentru aspectul ei estetic, ci ca analiză istorică a unei teme prea puțin cercetate până în prezent și cel mai adesea "scufundată" în problematica mai generală a nașterii Bisericii greco – catolice românești care avea ca punct de pornire anul (1697 -) 1700.

Lucrarea de față reprezintă prima parte a unei teze de doctorat susținută cu brio la Universitatea din Cluj în urmă cu câțiva ani. Nu tema este o noutate, cât interpretarea ei de către un autor extrem de bine informat și care a făcut cercetări documentare extinse la foarte multe arhive, părăsind formula devenită

cunoscută și la noi dacă nu altfel, prin Pierre Chaunu și a sa *Istorie a Europei clasice* apărută la noi în traducere în anul 1989.

Traducerea și editarea lucrării de față a lui Daniel Chirot este, fără îndoială, nu numai un fapt conexas la istoriografia contemporană, ci și o lărgire a plajei punctelor de vedere, care ar putea deschide calea unor majore reevaluări interpretative a poziției spațiului românesc în context european.

BLANKA GORUN - KOVÁCS

deja clasică a izvoarelor interne. Altminteri, însuși autorul se declară (p. 11) surprins de mărimea volumului de informații inedite, obligându-l să-și restrângă aria geografică cercetată numai la Sătmăr. Căci așa cum și reiese din lucrarea de față a lui Ovidiu Ghitta, chestiunea unirii Bisericii românești din Transilvania și Partium nu a fost numai o chestiune internă, ci mai ales una externă, internațională. Fiindcă este indiscutabil că impulsul inițial al Unirii religioase a venit din exterior. Ori, din acest punct de vedere, era imperios necesar a avea în vedere evenimentele care au precedat Unirea, atât a celei din 1697 – 1700, cât mai ales a primului demers de acest fel, cel de la 1 mai 1690 care s-a produs la Sătmăr și care l-a anticipat pe cel din principat.

Autorul începe dezbateră Unirii reli-gioase sătmărene din punctul cronologic cel mai îndepărtat posibil, anul 1667, când Curtea imperială vieneză a emis primul edict în care se face referire la obligația unor comunități grecești de pe teritoriul Cărmării scepusiense de a se uni cu Biserica

## RECENZII

Romei, stabilind prin aceasta o linie politică ce a devenit constantă în teritoriile achiziționate de austrieci în următoarea jumătate de secol.

Lucrarea este structurată în trei părți mari, aproximativ egale: I. *Unirea*; II. *În umbra episcopatului "latin" (1716-1761)*; III. *Criza Unirii*, încheindu-se cu un capitol de *Concluzii* și obișnuitele anexe (un rezumat mai consistent în limba engleză, o bibliografie extinsă, tabele, hărți și indice). Firește, ne este imposibil a intra în amănuntele extrem de diverse ale lucrării care îi conferă o anumită monumentalitate. Am reliefa doar câteva, care conferă interpretării o notă de inedit, sau din contră, care merg pe linia interpretativă mai veche a istoriografiei românești, atribuindu-i o notă de continuitate pe care autorul pare să o fi căutat cu obstinție.

În prima categorie intră afirmarea Unirii în cadrul evenimentelor militare și politice din Europa Centrală, mai exact a Contrareformei al cărui principal exponent în această parte a Europei a fost, în mod evident, suveranul austriac. Apoi, este benefică introducerea în ecuația Unirii a ideii de control al disciplinei sociale din partea Curții imperiale, ceea ce a fost o realitate de netăgăduit. Căci în lipsa unor instituții specifice ale statului, prin care noua putere ar fi putut să își impună punctul de vedere, a recurs la colaborarea cu Biserica, în tradiția îndelung verificată în Europa apuseană, atribuindu-i calități pe care în partea răsăriteană nu a deținut-o niciodată.

În a doua categorie, a judecăților de valoare tradiționale, am include persistența autorului în a vedea ca principal motor al aderenței la Unire a clerului răsăritean în accesul la un statut juridic privilegiat și abia apoi "... să se emancipeze de sub aculturanta tutelă calvină" (p. 350). Fără îndoială că

a existat și o motivație de acest gen. Dar după convingerea noastră fermă, principala cauză a aderenței la Unire a fost voința de ieșire de sub autoritatea Bisericii protestante și intrarea într-o stare de normalitate canonică care garanta siguranța mântuirii, esența vieții religioase. Nu avem acum intenția de a intra în polemică, dar subordonarea răsăriteților la o instituție eclesiastică ce era considerată de catolici și ortodocși deopotrivă drept dubioasă explică și viteza Unirii din spațiul cercetat, dar și problemele care s-au ivit ulterior, în perioada de după 1716, când Biserica catolică a făcut aceeași greșală ca și protestanții, de a-i subsuma necondiționat pe răsăriteți. Am putea discuta în contradictoriu și chestiunea aderenței sau respingerii de către laicat a Unirii, cât și despre realitatea istorică a extinderii mișcării lui Sofronie în Sătmar care nu este susținută documentar în mod ferm.

Natural, istoria este o știință care pri-lejuiește discuții interpretative pe baza unor surse documentare. Iar o unanimitate a punctelor de vedere ar ridica multe semne de întrebare privind seriozitatea lor. Lucrarea lui Ovidiu Ghitta se constituie, din acest unghi, într-un demers cu adevărat novator, care lărgiște mult discuția privind fenomenul Unirii religioase la români, redusă până nu de mult doar la Transilvania.

Relansarea de după 1990 a cercetărilor privind această chestiune va mai aduce în viitorul apropiat, cu siguranță, multe surprize, multe schimbări de opinie. Prin contribuția sa prezintă Ovidiu Ghitta impune acum, cu seriozitate, o asemenea schimbare de opinie care mai are nevoie o anumită perioadă de timp pentru a fi receptată la adevărata sa valoare. Mai ales dacă ea va fi urmată de continuarea firească a lărgirii cercetărilor în spațiile românești



## RECENZII

extra – transilvane. Abia atunci imaginea Unirii religioase românești va primi greutate, confirmând – sau infirmând – actualele puncte de vedere. Deocamdată Ovidiu Ghitta a pus pe masa discuției istorice o contribuție decisivă care se înscrie în linia istoriografică ce evoluează

pe traiectul Augustin Bunea – Zenovie Pâclișanu – Octavian Bârlea, ceea ce îi induce acesteia și o mulțime de noi obligații științifice.

GHEORGHE GORUN

Alexandru Buzalic, Vianney Ioan Abadi OSBM, *Creștinism sau neopăgânism!?*, Casa de Editură Unitas, Cluj-Napoca, 2002, 101.p

Avem în fața minții și spiritului nostru o lucrare care se ocupă din toate punctele de vedere cu problemele noastre cotidiene, atât în ceea ce privește viața consacrată și eclezială, cât și cea laică, lumească.

Ca orice carte, și cea de față debutează cu un *Cuvânt înainte*. Cartea este compusă din două mari capitole, ambele având subcapitole în care sunt dezbătute temele anunțate în titlul capitolului principale. *Cuvântul înainte* conține părerile autorilor despre civilizația noastră contemporană; oare omul contemporan se comportă doar ca să supraviețuiască, ori este vorba de o autodistrugere. Căutând Adevărul (adică pe Dumnezeu) oamenii vor descoperi valorile umane veșnice. Problema cu care se confruntă civilizația și societatea noastră nu are origini doar în prezent, ci chiar în Renaștere, când "atacurile păgânismului" s-au dublat cu cele ale culturii laice.

Primul capitol, *Cultură și religie*, are în componența sa patru subcapitole. Chiar la început autorii își pun întrebarea dacă "se poate vorbi despre o criză a valorilor tradiționale?", răspunsul lor fiind ușor circumspect: "Se pare că da". Sau întrebarea foarte frecvent pusă de oricine dintre contemporanii noștri, mai ales după

evenimentele din 11 septembrie 2001 de la New York, "oare putem vorbi și despre o ciocnire a civilizațiilor?". Iar soluția propusă de cei doi autori: reîntoarcerea la valorile autentice.

În primul subcapitol, care a primit un titlu semnificativ *Cultura contemporană, încotro?* întâlnim o descriere a societății de consum și ni se indică ce ușor se găsește o "valoare" în acest tip de societate. Dar ne este prezentat cât de periculoasă poate fi pierderea sensului valorilor; astfel se desacralizează viața. În opinia autorilor căutarea, descoperirea sau redescoperirea valorilor adevărate îl poate ajuta pe om să se regăsească pe sine.

În al doilea subcapitol, *Religie și religiozitate*, ne este prezentată baza religiei, care este relația intimă dintre Dumnezeu și om. Mai apoi, autorii se ocupă în sub-capitolul al treilea de *Neopăgânism*. Geneza neopăgânismului se găsește după părerea celor doi autori în căutarea sa-tisfacerii religiozității anumitor oameni care nu se mulțumesc cu "formalismul și superficialitatea" existentă în anumite comunități creștine. După autori în viitor avem două posibilități: ori omul va fi dezrădăcinat de cultură și fără religiozitate, ori acesta "se va trezi la realitate și va sluji Adevărului unic".

Al patrulea subcapitol este intitulat *Spre o ciocnire a civilizațiilor?* Acest capitol dezbate ideea foarte interesantă a lui Huntington, conform căruia

## RECENZII

"marile religii sunt fundamentele pe care marile civilizații se odihnesc".

În partea a doua a lucrării, *Ocultism, vrăjitorie și satanism*, autorii ne prezintă neopăgânismul și poziția Bisericii față de *Ocultism* (primul subcapitol), *Vrăjitoria* (al doilea subcapitol), *Spiritismul* (al treilea subcapitol), *Satanismul* (al patrulea subcapitol) folosind, în același timp, și argumente biblice și teologice. Autorii afirmă că Creștinismul nu frânează aspirațiile individuale ale omului la libertate. În Biserica catolică cel mai bun exemplu în acest sens este Conciliul Vatican II. Căci totul depinde de om: dacă omul îl acceptă pe Dumnezeu și îl alege pe El, sau refuză libertatea care i-a fost dăruită omului chiar de către Creator (Dumnezeu).

În subcapitolul al cincilea, *Satanismul și reprezentanții lui*, găsim amintiți atât pe

reprezentanții care au "fondat" satanismul, cât și semnele și simbolurile folosite de ei. Apoi, în ultimul subcapitol, *Lupta spirituală*, ne este prezentat ce poate face un creștin când întâlnește aceste probleme, care sunt prezente cât se poate de real în viața cotidiană.

În *Concluzie*, autorii arată că, începând cu Conciliul Vatican II, Biserica catolică și-a propus actualizarea mesajului creștin (*aggiornamento*), ajutând astfel omului modern să aleagă, deoarece "omenirea va alege".

Cartea este un real ajutor atât pentru preoți, studenții teologi care au a se pregăti pentru a-i ajuta pe credincioși spre o alegere cât se poate de bună, dar și pentru laici, confruntându-i pe aceștia cu problemele și dificultățile alegerii.

BLANKA GORUN - KOVÁCS

Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, *Persecuția Bisericii Catolice din România. Documente din Arhiva Europei Libere 1948-1960*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2002

Lucrarea a apărut ca volum în Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Catolica, fiind un număr special al acesteia. Lucrarea cuprinde, alături de o introducere mai amplă care prezintă politica religioasă a regimului comunist din România în privința Bisericii Catolice și un număr de 41 de documente, toate inedite, publicate și comentate ca atare, toate aducând lumină într-o anumită latură a istoriei Bisericii.

Cei doi autori scot la lumină un număr însemnat de informații noi despre care până în prezent nu se știa

decât din mărturiile bătrânilor care au trăit epoca. Acum însă, toate aceste date noi vin să întărească cele știute până în prezent din izvoare orale și să-i ajute pe istoricii specialiști în probleme de istorie contem-porană. Lucrarea se bazează pe un mare număr de documente extrase din arhiva Radio Europa Liberă, ele aducând, în mare parte, informații noi despre perioada anilor 1948-1960. Documentele publicate de cei doi autori sunt ordonate cronologic, tratând – fiecare în parte – câte un moment din istoria Bisericii Catolice, sau despre unul din personalitățile acestei biserici.

Studiul introductiv prezintă felul în care puterea politică aflată la conducerea țării în anii de după cel de-al doilea război, pregătită și ghidată de puterea sovietică, avea drept sarcină să scoată, cu orice preț, religiozitatea din conștiința poporului, chiar și cu

## RECENZII

prețul unor jertfe umane. Ceea ce documentele publicate de cei doi autori lasă nu numai să se înțeleagă, este că în ciuda presiunilor oficiale, angajamentul religios al majorității credincioșilor a rămas neschimbată. Mai mult chiar, în ceea ce privește Biserica Greco-Catolică, ea a continuat să ființeze chiar și în acele condiții vitrege, ducând o luptă continuă în condiții de clandestinitate. Baza acestei lupte au constituit-o preoții "nereveniți" care au continuat să officieze ceremonii liturgice prin case particulare, ale lor sau ale unor credincioși, rămași fideli Bisericii năpăstuire de comuniști, în ciuda regimului de teroare inaugurat de acesta.

Un alt aspect relevat de documentele publicate de Ioan-Marius Bucur, Lavinia Stan, și pe care am dori să-l semnalăm cu această ocazie, este cel al dialogului continuu între cele două jumătăți de Creștinătate, dialog care a îmbrăcat, uneori, după cum arată studiul celor doi autori, forme neașteptate. Un mare merit al autorilor

constă în felul în care au știut să sintetizeze materialul documentar, descoperit, cercetat și tradus, pentru a oferi o imagine cât mai clară a situațiilor ivite în acea perioadă, toate redând modul în care au acționat oamenii regimului, care au încercat să se infiltreze în mai toate domeniile componente ale societății românești: școală, biserică, familie etc.

Apariția lucrării celor doi tineri istorici poate fi de bun augur din perspectiva completării consistente a informațiilor privitoare la tema încă insuficient dezbătută a vieții în ilegalitate a Bisericii Greco-Catolice de după anul 1948. Prin studiul clar, convingător, acest volum altminteri foarte bogat în substanță, foarte bine exemplificat și beneficiind de o bibliografie bogată, ei aduc, fără îndoială, un aport consistent la acest segment al istoriei Bisericii Greco-Catolice din România care plutește încă, din păcate, într-o aură legendară.

ALEXANDRU DRAGOȘ