

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului

Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 7-9, iulie-septembrie 1998

Editorial: *Provocarea modernității* ● **Studii:** *Teologia euharistiei la Alexander Schmemmann, de pr. Cornel Toma; De la analogia entis la analogia fidei, de Daniel Fărcaș; Câteva remarci asupra angelologiei Sfântului Thoma d'Aquino, de Ciprian Vălcan; T. S. Eliot: Murder in the Cathedral. Drama poetică și modelul liturgic, de Cristina Neagu; Educația și învățământul în Dacia romană. Studiu arheologic și epigrafic, de Remus Feraru; Caracteristici semantice ale fericirii creștine, de Iuliana Neacșu* ● **Texte patristice:** *Fericitul Theodoret, episcop al Cyrului, Tămăduirea bolilor elinești. Cap. VIII: Despre cinstirea martirilor; Sfântul Simeon al Tesalonicului, A celui între sfinți Părintele nostru de Dumnezeu-purtătorul arhiepiscop al Tesalonicului, Simeon, cuvânt despre mântuitoarea numire și chemare a Domnului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, sfânta cu adevărat și dumnezeiasca rugăciune [isihastă]* ● **Mari teologi ai secolului XX:** *Jean-Louis Chrétien, Limbajul îngerilor potrivit scolasticii; Jean-Luc Marion, Orbul la Siloe; Emmanuel Lévinas, Este ontologia fundamentală?* ● **Note, discuții, comentarii** ● **Restituiri** ● **Cronică bisericească** ● **Prezentări bibliografice**

Altarul Banatului

revista eparhiilor din Mitropolia Banatului: Arhiepiscopia Timișoarei, Episcopia Aradului și Episcopia Caransebeșului.

Redacționale:

- Colaboratorii sunt rugați să trimită textele dactilografiate la două rânduri. Tematica colaborărilor e de dorit să se încadreze în specificul revistei și al rubricilor existente. Solicităm colaborări din toate cele trei eparhii și cu subiecte vizând pe lângă problemele de teologie, spiritualitate și cultură de asemenea probleme vizând trecutul și viața bisericească din fiecare eparhie.
- Punctele de vedere exprimate în materialele publicate aparțin autorilor.
- Materialele publicate pot fi reproduse cu condiția de a se menționa sursa.
- Manuscrisele nepublicate nu se restituie.
- Adresa redacției la care se pot trimite colaborările este: Arhiepiscopia Timișoarei, pentru redacția revistei "Altarul Banatului", 1900 Timișoara, bd. C. D. Loga, nr. 7.

Administrative:

- Revista apare trimestrial.
- Prețul unui număr este de 10 000 lei, iar al abonamentului pe an este de 40 000 lei.
- Suma reprezentând abonamentul la revistă se trimite prin mandat poștal, specificând destinația, la adresa Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 – 1900 Timișoara, sau se poate depune în contul 45.10.8.192 la Bancă Comercială Română – filiala Timișoara.

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 81 sau fax-ul nr. 056 - 19 11 76 sau pot expedia un mesaj pe următoarea adresă e-mail: <altarul@rrmb.sorostm.ro>.

PROVOCARE A CONDINIȚIILOR

ALTAIRUL BANATULUI

7-9



Anul IX (XLVIII), serie nouă, nr. 7-9
iulie-septembrie 1998

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

Altarul Banatului

COMITETUL DE REDACȚIE

Președinte: I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului.

Vicepreședinți: P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmeagului
P.S. Laurențiu, Episcopul Caransebeșului

Membri: Preot Ilie Maier, vicar administrativ la Arhiepiscopia Timișoarei; preot Iacob Bupte, vicar administrativ la Episcopia Aradului; preot Ioan Petraș, vicar administrativ la Episcopia Caransebeșului; preot Vasile Pop, consilier cultural la Episcopia Aradului; preot Ioan Tulcan, decanul Facultății de Teologie din Arad; preot Nicolae Morar, prodecanul Facultății de Teologie din Timișoara; preot Ionel Popescu, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș; preot Sorin Cosma, lector la Facultatea de Teologie din Timișoara.

Redactor responsabil: Robert Lazu

Corectori: Preot Ioan D. Țirnea
Constantin Gurău

Redacția și administrația: Arhiepiscopia Timișoarei – bd. C. D. Loga nr. 7 –
1900 Timișoara – telefon: 056 - 19 02 87 – fax: 056 - 19 11 76

PROVOCAREA MODERNITĂȚII

Pentru creștinismul occidental reprezentat de Biserica Romano-Catolică, primul deceniu al secolului XX a fost marcat de confruntarea cu o nouă „ispită” ce amenința grav credința moștenită și transmisă de Magisteriul latin: modernismul. Sprijinindu-se pe o argumentație care specula cu abilitate anumite aspirații ale credincioșilor acelei epoci, curentul menționat s-a insinuat în concepțiile multor teologi și filosofi catolici, obligând în cele din urmă Vaticanul să ia atitudine și să condamne oficial această periculoasă doctrină strecurată „în însăși inima Bisericii” (Papa Pius al X-lea). În consecință, două documente pontificale – decretul *Lamentabili*, publicat în *Osservatore Romano* la 17 iulie 1907 și enciclica *Pascendi*, publicată la 16 septembrie a aceluiași an tot în *Osservatore Romano* – au condamnat categoric modernismul, prezentând o listă a erorilor de care acesta se făcea vinovat. În fond, eroarea sa fundamentală era una singură: relativizarea Revelației creștine întreprinsă în numele „științei” pozitivistice. Care este însă originea unui asemenea fapt „lamentabil”? Cel care ne va da posibilitatea să găsim răspunsul corect la această întrebare este teologul Rudolf Bultmann, un exponent desăvârșit al spiritului modernist. Precizăm că menționarea unui autor protestant nu este întâmplătoare, printre cei dintâi gânditori europeni care au folosit termenul „modernism” fiind chiar părintele Reformei, Martin Luther [„An die Burgermeister... in deutschen Landen” (1524), în *Luthers Werke*, ediția de la Weimar, t. XV, p. 52, apud Jean Riviere, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1929, p. 14].

Preocupat în special de problemele exegezei și hermeneuticii biblice, Bultmann se vede confruntat cu o problemă extrem de dificilă: cum putem noi, credincioșii secolului XX, să înțelegem corect cuvintele Mântuitorului Hristos conținute în Noul Testament, cuvinte care se adresau oamenilor unei epoci atât de diferite de cea modernă? Mai putem oare avea acces la universul semnificațiilor biblice astăzi, în era telecomunicațiilor și a călătoriilor spațiale? Răspunsul său este negativ: „Nu putem folosi lumina electrică și aparatul de radio, nu putem apela, în caz de boală, la procedeele medicale și la clinici moderne și în același timp să continuăm să credem în lumea spiritelor și în miracolele Noului Testament” [„Neues Testament und Mythologie” (1941), în *Kerygma und Mythos I*, Hamburg, 1948, p. 18, apud Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, trad. de Diana Morărașu, Iași, Institutul European, 1995, p. 101]. Pe acei cititori cărora răspunsul lui Bultmann – întemeiat pe disjunția aparentă dintre tehnică și Revelație – le-ar putea părea simplist ne grăbim să-i asigurăm că se înșală. Ceea ce teologul protestant denunță în mod implicit, nu este incompatibilitatea dintre tehnica contemporană și credința creștină, ci incompatibilitatea dintre concepțiile care au fundamentat știința modernă și credință. Fortând puțin nota, am putea spune că ceea ce ne relevă afirmația

bultmanniană este, în termenii lui Thomas Kuhn, o schimbare revoluționară de „paradigmă”: trecerea de la credința întemeiată pe Revelația hristică la o altă „credință”, sprijinită pe metodele experimentale ale științei moderne. Omul secolului XX nu mai poate crede în Dumnezeu, minuni, îngeri și demoni, deoarece *el crede în altceva*. În ce? Știm bine cu toții: în progres și evoluție, în forțele fizicii, în energie, în capacitățile para-normale și, nu în ultimul rând, în... extraterestre.. Pentru un astfel de „credincios” minunile săvârșite de Mântuitorul Hristos sau enunțurile Simbolului de credință niceo-constantinopolitan sunt pură mitologie. Care nu poate și nu trebuie acceptată. Căci, spune Bultmann, „o acceptare oarbă a mitologiei neotestamentare ar fi o hotărâre arbitrară (...). A se supune acestei exigențe ar însemna a împlini cu forța un *sacrificium intellectus*, iar cel care ar proceda astfel ar fi în chip aparte divizat cu el însuși și ar rămâne în minciună, afirmând prin credință o imagine a lumii pe care ar nega-o prin viață” (*apud* Jean Borella, *o.c.*, p. 17). Constatând ruptura dintre credință și experiența zilnică care caracterizează viața multor credincioși moderni, soluția propusă de autorul protestant e așa-numita „demitologizare a Bibliei”. Înfăptuită prin eliminarea tuturor acelor evenimente scripturistice „mitologice” care contravin experienței oamenilor epocii moderne, ea are ca scop adecvarea Revelației creștine la viața noastră cotidiană. În opinia teologului german, doar astfel mai putem fi credincioși creștini, rămânând totodată oameni ai timpurilor noastre.

Prezentând sumar concepția lui Rudolf Bultmann am pătruns în însăși esența modernismului. Putem acum să arătăm că doctrina în discuție își află rădăcinile în conștientizarea „distanței” care separă lumea acestui sfârșit de mileniu de epoca în care Mântuitorul Hristos a trăit pe pământ. Desigur, nu e vorba de o distanță fizică, spațială sau temporală, ci de o distanță spiritual-culturală, perceptibilă sub forma diferențelor îngrijorătoare dintre concepțiile moderne și cele neotestamentare, specifice antichității târzii. Cum putem noi reveni la puritatea și efervescența duhovnicească a creștinismului primar, singurul „adevărat”? Soluția propusă de moderniști (fie ei protestanți sau catolici) e una „puritanistă”: Revelația creștină trebuie purificată de acele concepții de sorginte păgână sau iudaică, proprii sistemului de cunoaștere al epocii în care a predicat Hristos dar complet inadecvate epocii noastre. În urma acestei operații vom obține „adevărata” credință, în stare pură care, eventual, poate fi înveșmântată în concepțiile specifice modernității. Pentru a putea întreprinde o astfel de operație „purificatoare”, este necesară delimitarea exactă – în conținutul Revelației exprimată sub forma dogmelor – a nucleului original, unicul „adevărat”, de cunoștințele ocazionale în care a fost vehiculat în epoca respectivă. Odată acceptat acest deziderat, porțile relativismului au fost larg deschise. Într-un marș impetuos, o bună parte a teologilor protestanți au pășit pe drumul liberalismului dogmatic, ajungând până la spectaculoasa dar (vai!) aberanta „teologie a morții lui Dumnezeu” (*God-is-Dead-Theology*), ai cărei apostoli nu se mai numesc Ioana, Pavel sau Petru, ci Nietzsche, Heidegger și Sartre.

Înainte de a vedea dacă (și cum) modernismul reprezintă o problemă pentru Biserica ortodoxă, se impune o precizare: cu toate că nu putem accepta soluții de genul celei propuse de Bultmann, trebuie să recunoaștem că problema adecvării credinței creștine la viața (post)modernă este legitimă. Într-adevăr: ce valoare mai poate avea, de exemplu, simbolismul liturgic, pentru un credincios care trăiește într-un

spațiu invadat prin mass-media de un imaginar idolatru covârșitor, întruchipat în mii de reclame, clipuri ș.a.m.d.? Sau cum ar mai putea fi pătruns de duhul apofatic specific teologiei Părinților și Doctorilor Bisericii cineva care a învățat la școală că totul are o explicație științifică, rațională? Și pentru a încheia lanțul întrebărilor „moderniste“, enunțăm interogația esențială: cum mai putem crede în „cele nevăzute“ (= Dumnezeu, Ierarhiile cerești descrise de Dionisie Areopagitul, lumea inteligențelor pure etc.) mărturisite de Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, când întreaga civilizație modernă – care a declarat prin gura lui Nietzsche că „Dumnezeu a murit“ – pare a fi clădită exclusiv pe „cele văzute“ – temei și criteriu absolut al științei și adevărului? De fapt, cum mai poți fi credincios într-o lume pentru care nu poate exista un *Adevăr* ci doar *niște adevăruri*?

Un eveniment care ilustrează un anumit mod de a răspunde gravelor interogații de mai sus s-a petrecut recent în lumea ortodoxă rusă, readucând în prim plan problema modernismului. În data de 5 mai a.c., cărțile mai multor teologi ruși au fost arse public la Ekaterinburg, o localitate situată în Ural. După diferite surse, totul a început de la reuniunea diecezană prezidată de episcopul Nikon, care a ordonat apoi telefonic responsabililor seminarului teologic din Ekaterinburg să ardă „imediat și public“ operele preotului martir Alexandre Men și a celebrilor teologi ortodocși americani Alexandru Schmemmann și John Meyendorff. Totodată, un tânăr preot din respectiva localitate, Oleg Vokhamianin, a fost caterisit „pe viață“(!) pentru că a refuzat să asculte ordinul aceluiași episcop Nikon, care îi ceruse să nu se mai refere în predicile sale la operele autorilor incriminați. Din actul emis cu ocazia acestor gesturi de-a dreptul inchizitoriale, aflăm că respectivele măsuri au fost luate „din rațiuni ce țin de încăpățânarea sa (a p.ă. Oleg Vokhamianin – n.n.) în eroare și de atașamentul său față de învățăturile cele noi, care se împotrivesc tradiției Sfinților Părinți și nu sunt în acord cu plenitudinea Bisericii Ortodoxe“, dar și din cauza „refuzului său de a coopera pentru a pune capăt difuzării acestor periculoase rătăcirii eretice“. Departe de a fi doar simple acte de autoritarism personal, hotărârile episcopului din Ekaterinburg sunt caracteristice pentru o anumită stare de spirit ce domină un segment larg al clerului ortodox rus. Deja în anii 1995 și 1996, un grup de preoți și laici ortodocși de aceeași etnie au publicat două culegeri de articole cu scopul de a „păstra integritatea și sfințenia ortodoxiei“ față de curente considerate ca fiind „moderniste și reformiste“, cărora le era în principal reproșată tendința de a vehicula „doctrine filosofico-religioase contemporane, impregnate de spiritul reformei protestante, de modernismul latin actual și de ideile teologice liberale ale școlii de la Paris“. Care anume sunt acele concepții și idei vehiculate de curente moderniste nu știm, întrucât, până în prezent, autoritățile bisericești în cauză nu au dat publicității vreo listă care să le prezinte. Oricum, ceea ce putem constata este faptul că o soluție îmbrățișată fără ezitări de o facțiune ortodoxă substanțială e anatimizarea modernismului. Simplu și eficient. Este însă corectă o asemenea atitudine? Credem că nu. Și asta pentru un motiv evident: nerecunoașterea existenței unei profunde crize a lumii (post)moderne, percepută și trăită dramatic de o parte semnificativă a credincioșilor ortodocși, nu înseamnă că respectiva criză nu există! În plus, înrâncenarea și fanatismul nu pot fi răspunsuri demne de Biserica întemeiată de Cel care ne-a învățat că cea mai mare poruncă este iubirea.

Într-o incitantă conferință intitulată „Condamnarea lui Galilei și Crezul de la Niceea” susținută în data de 8 mai 1997 în Aula Magna a Universității de Vest din Timișoara, Horia-Roman Patapievici a abordat deschis problema raporturilor dintre credința creștină și modernism, prezentând și analizând viziunea cosmologică susținută de Galileo Galilei care, la vremea respectivă, a provocat un controversat proces. Miza reală a polemicilor dintre astronomul italian și Inchiziție pare a fi fost schimbarea unei întregi paradigme a cunoașterii care fundamentase timp de mii de ani o viziune ierarhică, simbolică asupra lumii și omului. Procesul lui Galilei este evenimentul ce „a marcat – arată H.-R. Patapievici, de o manieră definitivă, semnalul decuplării conștiente a alianței dintre ontologia fundamentală a creștinismului și interpretarea naivă potrivit căreia reprezentările adecvate acesteia ar fi în acord cu viziunea cosmologică a antichității greco-romane” („Niceea și Galilei: 325 & 1633”, în *Orizont*, nr. 2/1998, p. 8). Respectiva „alianță” fusese legată în anul 325 d.H. cu ocazia Sinodului ecumenic de la Niceea, când în Simbolul credinței promulgat aici au fost asimilate anumite date proprii viziunii cosmologice de sorginte greco-latină: „atunci când a fost formulat Simbolul credinței, în «haloul» sau în «aura» de reprezentări metafizice și culturale care înconjura înțelesurile acordate spontan noțiunilor textului sinodal s-a produs o cuplare neintenționată (dar ținând de logica timpului) între viziunea cosmologică a lumii greco-romane și principiile metafizice de sorginte fundamental biblică”; „spiritul în care a fost înțeles aproape un mileniu și jumătate textul Crezului de la Niceea a fost în mod decisiv înfrâuit de cuplarea «de la sine înțeleasă» dintre o ontologie creștină și reprezentările cosmologice greco-romane” (*idem*, art. cit., p. 8). În urma evenimentelor petrecute în anii 325, respectiv 1633 d.H., au rezultat anumite consecințe maligne cu care se confruntă (inclusiv) credincioșii creștini moderni: „noi ne-am îndepărtat de religia noastră deoarece nu mai putem crede cu adevărat în reprezentările cosmologice greco-romane. Or, faptul este absurd, deoarece, printr-o perversă obișnuință istorică noi asociem în mod spontan raporturilor de transcendență (așa cum sunt ele configurate în afirmațiile Simbolului de credință) niște reprezentări cosmologice greco-latine. Aceste reprezentări au fost definitiv decuplate de ontologia creștină tocmai prin condamnarea lui Galilei. Concluzia mea – conchide H.-R. Patapievici – este că, dacă putem în genere vorbi de o ontologie creștină, reprezentările ei rămân încă a fi descoperite” (*idem*, art. cit., p. 9). Parțial putem fi de acord cu autorul nostru. Orice credincios și, mai ales, orice profesor de religie știe ce dificultăți întâmpină atunci când încearcă să-și explice sieși sau să explice elevilor primul articol al Simbolului de credință, care se referă la Dumnezeu Tatăl, „creatorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute”. Contradicțiile dintre explicațiile supranaturale proprii teologiei creștine ortodoxe, – care identifică „cele nevăzute” cu lumea inteligențelor angelice (vezi *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 56) –, și cosmologia modernă, – pentru care cauzele lumii fizice nu pot fi decât exclusiv naturale –, par greu de trecut. Iată-ne din nou confrunțați cu interogația capitală asumată de E. Rudolf Bultmann: cum mai putem crede în Dumnezeu, în minuni, în îngeri și demonii în telecomunicațiilor și a călătoriilor interplanetare? La originea acestei situații în care mărturisim un crez ce pare să intre în contradicție cu viața noastră cotidiană, se află ceea ce H.-R. Patapievici a numit „inversiunea modernă a atributelor platoniciene”:

„cele nevăzute“ sunt exilate într-o transcendență radicală, inaccesibilă mijloacelor și metodelor „științifice“ experimentale, în timp ce atributele caracteristice lor – infinitate, imutabilitate, eternitate etc. – sunt transferate asupra „celor văzute“, adică asupra tuturor fenomenelor vizibile și perceptibile cu ajutorul complicatelor aparate tehnice. Astfel „pentru noi (modernii – n.n.), în mod natural, superiorul a încetat să mai existe“ („Inversiunea modernă a atributelor platoniciene“, în *Cuvântul*, nr. 2/1998, p. 11). Deci, nu mai putem crede astăzi în „cele nevăzute“ la fel ca Părinții și Doctorii Bisericii, crezând, în același timp, în „dogmele“ științei moderne. În final, ceea ce se propune autorul în discuție e tot o soluție „puritanistă“ (similară, într-o oarecare măsură, cu demitologizarea bultmanniană a Sfintei Scripturi), care presupune purificarea Simbolului de credință niceo-constantinopolitan de „impuritățile“ păgâne greco-latine.

Cum am mai spus, recunoaștem îndreptățirea problematicii abordate de autori ca Rudolf Fultmann și Horia-Roman Patapievici. De asemenea, parțial înțelegem și acceptăm tentativele lor de a soluționa criza care afectează conștiințele multor credincioși (post)moderni. Totuși, suntem datori să arătăm că există (cel puțin) o altă cale ce poate fi urmată, și care este la fel de îndreptățită ca soluția „demitologizării“. Înainte de a o prezenta, vom arăta pe scurt maniera în care conflictul (aparent) dintre știință și credință a fost soluționat în contextul creștinismului apusean, fie el catolic sau protestant. Primul și cel mai semnificativ rezultat obținut în acest sens îl constituie *delimitarea clară și neechivocă a domeniilor și metodelor proprii științei și teologiei*. Într-un cuvânt adresat Academiei Pontificale de Științe cu ocazia celei de-a 60-a aniversări a prestigioasei instituții, actualul Papă al Bisericii Catolice, Ioan Paul al II-lea, afirma următoarele: „Luarea în considerare a metodei folosite în felurilele domenii ale cunoașterii permite să se pună de acord două puncte de vedere care par imposibil de împăcat. Științele care se întemeiază pe observație descriu și măsoară cu mereu mai multă precizie numeroasele manifestări ale vieții și le înscriu pe linia timpului. Momentul trecerii la cele spirituale nu este tipul unei observații de acest gen, care oricum poate vădi, la nivel experimental, o serie de semne foarte prețioase ale specificului ființei omenești. Dar experiența cunoașterii metafizice, a conștiinței de sine și a reflexivității sale, aceea a conștiinței morale, aceea a libertății sau încă experiența estetică și religioasă, sunt de resortul analizei și al reflecției filosofice, în timp ce teologia degajă sensul ultim potrivit planului Creatorului“ (vezi editorialul „Fază nouă în raporturile dintre credință și știință“, în *Altarul Banatului*, nr. 1–3/1997, p. 5). Comentând alocuțiunea suveranului pontif, publicația franceză *Le Monde* din 25 octombrie 1996 arăta cu pertinentă că în felul acesta, „contenciosul dintre Biserică și știință este diminuat. Și una, și cealaltă sunt chemate la o mereu mai mare modestie. Știința nu mai pretinde a se afla în posesia unei cunoașteri totale a legilor universului și a întemeia, pe baza acesteia, mesajele etice. Biserica, la rândul ei, progresează, încetând să mai substituie datele revelației cercetării științifice și recunoscând, în sfârșit, știința ca exigență a culturii“. Tot în favoarea delimitării clare a domeniilor se pronunță unul dintre cei mai importanți teologi protestanți ai momentului, Wolfhart Pannenberg. Angajat într-o dezbateră de mare anvergură – declanșată în anul 1970 prin publicarea unui articol, *Naturgesetz und Kontingenz* („Legea naturii și contingență“), ce a făcut timp de mulți ani obiectul unor discuții intense între teologi și fizicieni – al cărei țel este

descoperirea raporturilor juste dintre conceptele specifice teologiei creației și cele specifice fizicii, teologul protestant solicită o atitudine echilibrată, caracterizată de ceea ce el numește „prudență sceptică” atunci când sunt analizați termeni (cum este cel de «lege») comuni celor două domenii. Dacă Galileo Galilei și astronomii Inchiziției ar fi înțeles cu anticipație ceea ce Papa Ioan Paul al II-lea și Wolfhart Pannenberg afirmă astăzi, procesul din 1663 nu ar mai fi avut loc. Adevărata „decuplare” nu ar fi fost cea dintre cosmologia greco-latină și Crezul niceo-constantinopolitan, ci aceea dintre teologie, care „invadase” teritoriul cosmologiei și fizică, care la rândul ei „invadase” domeniul teologiei. În schimb noi, credincioșii secolului XX, putem înțelege care este delimitarea precisă dintre știință și teologie. Fapt ce ne oferă șansa evitării gesturilor radicale, fie „moderniste” fie „tradiționaliste”: nu este necesar nici să combatem interpretarea patristică dată Simbolului credinței cerând eliminarea „reziduurilor” greco-latine, nici să anatemizăm știința și modernitatea solicitând întoarcerea la „Tradiția strămoșească”. E suficient să fim... ortodocși. Aici și acum, în plină post-modernitate!

În opinia noastră, cauza cea mai profundă a tentativelor moderniste de soluționare a crizei actuale care îi afectează deopotrivă pe credincioși și necredincioși, pe creștini ca și pe aderenții altor religii, constă în ceea ce putem numi *degradarea conștiinței simbolice*. În repetate rânduri Mircea Eliade, spre pildă, a vorbit de o criză acută a simbolismului religios vizibilă sub forma „degradării simbolurilor”. Deși nu a insistat niciodată asupra motivelor acestei degradări, a lăsat să se înțeleagă că originea respectivului fenomen se află în însăși criza (subiectivă) a omului modern care, după o serie de „demitologizări” succesive suferite în decursul ultimelor trei secole, a pierdut conștiința simbolică ce-i permitea accesul în universul semnificațiilor simbolismului religios. La rândul său, influențat probabil (și) de Mircea Eliade, părintele Alexandru Schmemmann a descris cu o deosebită acuratețe criza simbolismului liturgic care este cauza principală a degradării vieții ecleziale ortodoxe: „De mult timp se vorbește despre «simbolismul» slujirii divine ortodoxe și nu ne îndoiim că într-adevăr ea este simbolică. Dar ce trebuie să înțelegem prin acest cuvânt, care este conținutul lui concret? Răspunsul cel mai răspândit la această întrebare este **identificarea simbolului cu preînchipuirea pe care o reprezintă**. De exemplu, când spunem: intrarea mică (vohodul mic) de la Liturghie «simbolizează» ieșirea lui Hristos la propovăduire, înțelegem că ritualul intrării **preînchipuie** un anumit eveniment din trecut; un asemenea «simbolism» este extins atât asupra slujirii divine ca întreg, cât și asupra ritualurilor și lucrărilor sfinte în parte. Întrucât această tâlcuire a «simbolismului» – care a început târziu în Bizanț – s-a înrădăcinat adânc în cele mai evlavioase trăiri, puțini pot înțelege că aceste interpretări simbolice nu numai că nu corespund ideii fundamentale a slujirii divine creștine, dar chiar o intervertesc, devenind una din cauzele căderii ei contemporane.

Cauza acestei căderi este interpretarea «simbolului» nu numai ca ceva deosebit de **realitate**, dar, în esența sa, chiar contrar realității. Vom arăta în continuare că accentul latin – specific Apusului – cu privire la **prezența reală** a lui Hristos în darurile euharistice, a apărut mai ales din teama de a nu reduce această prezență la un «simbol». Dar pentru ca să apară această teamă, a trebuit ca noțiunea de «simbol» să nu mai reprezinte **realitatea**, să fie transformată într-o antiteză a realității. Acolo unde avem de-a face cu realitatea, nu este nevoie de simbol și, invers, simbolul este

acolo unde nu este realitate. Această stare a dus la înțelegerea simbolului liturgic ca «preînchipuire», dar chiar în măsura în care preînchipuirea este «necesară», ea nu este reală. În urmă cu 2000 de ani, Mântuitorul a ieșit la propovăduire în chip **real**; acum, ni preînchipuim această ieșire **simbolic**, pentru a ne aminti sensul acestui eveniment, valoarea lui pentru noi etc. Repet, toate acestea sunt intenții evlavioase. Dar, un simbolism apare adeseori arbitrar, artificial (**intrarea** cu Evanghelia de la Liturghie se transformă în simbolul «ieșirii» la propovăduire) și reduce faptic cu nouăzeci de procente ritualul liturgic la nivelul înscenărilor didactice – în sensul «mergeri călare pe măgar» sau «purtării de grijă» – și astfel le lipsește de **conținutul intern**, de referința lor la **realitatea** slujirii divine. Ele apar ca montări, înfrumusețări simbolice, prin două sau trei «momente» care alcătuiesc realitatea Tainei și sunt considerate necesare și «suficiente». Că este într-adevăr așa, repet, rezultă din teologia noastră șolară oficială, care s-a depărtat de mult de «interesul» faptic pentru întreaga slujire a liturghiei, reducând întreaga Euharistie la un singur «moment», la o singură «formulă săvârșirii Tainei». Pe de altă parte, oricât ar apărea de straniu, s-a depărtat chiar de «vlavia însăși». Nu este întâmplător că, în Biserică, crește numărul oamenilor pe care îngărădirea de tâlcuiri simbolice îi **împiedică** să se roage și să ia parte cu adevărat la Liturghie, îndepărtându-i de acea realitate spirituală, de contactul nemijlocit care și alcătuiește de fapt esența rugăciunii. «Simbolismul de preînchipuire» apare astfel de prisos teologului, ca și credinciosului adevărat» (Alexandru Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, București, Editura Anastasia, f.a., pp. 16–37). Am reproduș acest citat masiv din scrierile teologului american deoarece-l surprinde și descrie, cu o deosebită luciditate, toate aspectele degradării conștiinței simbolice. Ea se datorează, după cum am aflat mai devreme de la H.-R. Patapievi, „inversării atributelor platoniciene”: *realitatea* „celor nevăzute” întrupată în simbolismul liturgic a ajuns să fie considerată „ireală”, în timp ce aparențele fenomenele ale „celor văzute” sunt azi considerate *unica realitate*, care eventual „preînchipuie” (adică „simbolizează”) fapte din trecutul îndepărtat al istoriei bisericești, fără nici o legătură cu actualitatea. Comentând afirmația lui Nietzsche „Dumnezeu a murit”, Martin Heidegger prezintă în propria sa manieră pervertirea atributelor platoniciene: „Lumea suprasensibilă a scopurilor și a măsurilor nu mai trezește și nu mai suportă viața. Această lume a devenit ea însăși fără de viață: moartă. Există, firește, oarece credință creștină, ici și colo. Dar iubirea care se desfășoară într-o astfel de lume nu este un principiu eficient și operatoriu a ceea ce se întâmplă acum. Temeiul suprasensibil al lumii suprasensibile (adică Dumnezeu – n.n.), luat ca realitate eficientă a întregului real, a devenit ireal. Iată înțelesul metafizic al vorbei gândite metafizic: *Dumnezeu a murit*” (fragment extras din eseu „Le mot de Nietzsche «Dieu est mort»”, în *Chemins qui ne menent nulle part*, trad. fr., Paris, 1962, pp. 173–219, *apud* Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, trad. de Dan Petrescu, București, Editura Nemira, 1994, p. 422, nota 22). Într-o asemenea perspectivă Biserica nu e decât un muzeu pios, unde oamenii evlavioși își pot reaminti din când în când că Dumnezeu a fost pe pământ, însă fără ca această anamneză să aibă vreun efect „existențial” influențându-le viețile desfășurate aici și acum, într-o epocă ce nu pare a mai avea vreo legătură cu lumea Noului Testament. Tocmai pe fondul acestei degradări a conștiinței simbolice a credincioșilor creștini, evidențiată atât de gânditorii religioși cât și de către reprezentanții mentalității seculare,

modernismul ne provoacă propunându-ne ca remediu diferite tipuri de „demitologizare“. Recunoscându-i meritele și bunele intenții, trebuie la rândul nostru să supunem modernismul demitologizării, propunând totodată o soluție întemeiată pe constantele fundamentale ale vieții ecleziale, de natură liturgic-sacramentală, ascetică și dogmatic-catehetică.

Din punct de vedere metodologic, o eroare specifică modernismului constă în folosirea abuzivă a inferenței prin inducția incompletă, a cărei concluzie este întotdeauna *probabilă* iar nu sigură. (Am învățat cu toții de la Karl Popper că atunci când există o *singură* lebădă neagră, chiar dacă restul surzătorilor ei ar fi albe nu este corect să afirmăm că *toate* lebedele sunt albe). Neținând cont de acest caracter probabil al concluziilor ce pot fi obținute inductiv, moderniștii proiectează asupra întregii Biserici, ba chiar asupra întregii lumi moderne, unele simptome de criză constatate în cazul anumitor contemporani. De exemplu, pentru *Rudolf Bultmann*, în contextul modernității minunile din Noul Testament sunt de neacceptat și de necrezut. La fel pentru *mulți* alți (ne)creștini. În consecință, conchide teologul german, *toți* credincioșii creștini se află în aceeași situație. Concluzie complet falsă. Chiar dacă ar mai exista doar *un singur* creștin care crede în minunile Noului Testament, și tot nu am avea dreptul să afirmăm că *nici un* credincios nu mai poate crede în miracolele săvârșite de Hristos. Ceea ce vrem să combatem prin această remarcă de natură metodologică nu e atât lipsa de logică a modernismului, cât *fatalitatea* pe care o implică premisele sale. S-ar părea că în mod definitiv suntem subjugăți acestui „factor“ descris de H.-R. Patapievici astfel: „Modernitatea este factorul care desparte apele istoriei societăților umane în două: aceasta deoarece societățile care au intrat în logica ei specifică se despart *irreversibil* de cele care au rămas în afara ei și pe care, din acest motiv, le numim, cu nostalgia celor care nu se mai pot niciodată întoarce înapoi, societăți tradiționale“ („Niceea și Galilei: 325 & 1633“, în *Orizont*, nr. 2/1998, p. 9). De data aceasta nu putem fi de acord cu admirabilul apologet al modernității. Tradiția – implicit așa-numitele „societăți tradiționale“ – nu a rămas niciodată în afara modernității, iar reșezarea în perspectiva ei nu presupune cu necesitate o „întoarcere înapoi“. „din punct de vedere spiritual, nimic nu este mai periculos decât să trăiești iluzoriu într-un trecut re-creat artificial, să cauți niște ritualuri «vechi», venerabile și pitorești, un refugiu împotriva unui prezent prozaic și penibil“, arată p. A. Schmemmann (*Din apă și din Duh*, trad. de pr. prof. Ion Buga, București, Editura Symbol, 1992, p. 119). În cuvântul introductiv al unei monografii dedicate Sfântului Grigore al Nisei (*Presence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris, 1942), Cardinalul Hans Urs von Balthasar se delimitează de orice orientare „neo-patristică“ cu nostalgii față de trecut, arătând că a te ocupa cu studiul Părinților înseamnă a căuta să înveți să fii cu adevărat actual, deci modern, în pas cu problemele lumii de azi, învățând de la marii teologi creștini ai primelor secole cum poți rămâne fidel Crezului creștin în contextul și epoca în care Dumnezeu ți-a rânduit nașterea și viața. În acest sens putem afirma că între Tradiție și modernitate nu există o despărțire radicală. Decalogul, suprema poruncă a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, Simbolul credinței, dogmele hristologice stabilite în Sinoadele ecumenice, simbolismul liturgic ș.a.m.d. reprezintă o moștenire pe care nu o putem înlocui cu nimic. Suntem de acord că înțelegerea noastră este alta decât cea a credincioșilor de acum o mie de ani; însă suportul

înțelegerii noastre e același. Rostul Bisericii este de a păstra și de a ne transmite nealterat acest nucleu „tare” revelațional, pe care trebuie să ni-l însușim fără pretenții de originalitate. Astfel putem fi „tradiționaliști” rămânând moderni, amintindu-ne că Cel care conduce Biserica e chiar Creatorul istoriei, Hristos, care „este același, ieri, astăzi și în veac” (Evrei 13, 8). Iar dacă există vreo criză, ea este a noastră: simbolurile „tac” nu pentru că ar fi mute, ci pentru că nu mai știm cum să le „ascultăm”. Nu „Dumnezeu este mort”, ci noi suntem „morți” pentru Dumnezeu. Ceea ce înseamnă că adevărata soluție la criza lumii moderne nu poate fi eliminarea simbolismului liturgic, ci pregătirea („învierea”) noastră adecvată pentru a-l înțelege.

Fără a nega valoarea descoperirilor și creațiilor științei, artei și culturii contemporane, nouă, credincioșilor acestui frământat sfârșit de mileniu, ne revine dificila datorie de a ne pune întreaga inteligență în slujba Revelației, arătând care sunt limitele și sarcinile fiecărui domeniu (inclusiv al teologiei), înlăturând cu grijă vechile confuzii dintre „lumea de jos” și cea „de sus”, precizând, de asemenea, care sunt raporturile corecte dintre „cele văzute” și „cele nevăzute”, dintre fizică și metafizică, dintre creatură și Creator. Urmându-l pe Paul Evdokimov care, citând-o pe Simone Weil, susținea că „ateismul purifică ideea de Dumnezeu de orice context sociologic sau teologic perimat și ridică exigența unei «sfințenii care să aibă geniu»”. (*Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, trad. de Teodor Baconsky, București, Editura Anastasia, f.a., p. 23), nutrim convingerea că modernismul, ca și ateismul, ne provoacă printr-o tainică rânduială a Iconomiei spre întărirea și maturizarea noastră ca mădulare ale Bisericii (= Trupul mistic al lui Hristos). Pentru a ne apropia de măsura exigențelor unei „sfințenii geniale” avem nevoie de pregătire, de un „antrenament” deopotrivă spiritual și intelectual întemeiat pe bazele de neclintit ale asceticii și dogmaticii creștine îndelung exersate în intimitatea universului liturgic și sacramental. „Acest lucru nu se poate face decât prin educație, care a fost totdeauna înțeleasă – cel puțin în Biserica primară – ca un tot indivizibil cuprinzând învățământul (catehetica – n.n.), experiența liturgică și efortul spiritual (ascetica – n.n.). De această educație avem astăzi nevoie mai multă decât orice, cu scopul de a face ceea ce noi credem, de a crede ceea ce noi facem și de a trăi în armonie cu ceea ce ne este dat ca viață și ca putere” (Alexandru Schmemmann, *o.c.*, pp. 123–124).

Cu speranța inaugurării unui dialog fertil care să deschidă drumul unui învățământ teologic (dar și filosofic, științific sau artistic) modern, capabil să contribuie la soluționarea crizei denunțate de admirabilii gânditori prezentați anterior, încheiem aici propunând spre meditație tuturor celor interesați, fie ei „moderniști” sau „tradiționaliști”, o afirmație a lui Paul Evdokimov menită să ne ajute a înțelege mai bine „misterul istoriei” (Jean Daniélou): „Dumnezeu a vrut ca Împărăția Lui să nu fie accesibilă decât dacă treci prin haosul acestei lumi; transcendența nu este un corp străin transplantat în trupul lumii, ci revelația profunzimii ascunse a lumii însăși” (*o.c.*, p. 135).

TEOLOGIA EUHARISTIEI LA ALEXANDER SCHMEMANN*

CORNEL TOMA

În marea și strălucita pleiadă de teologi și filosofi ruși din diaspora rusă europeană (Vl. Lossky, L. Uspensky, N. Affanasiev, P. Evdokimov, B. Bobrinskoy) și americană (G. Florovsky, J. Meyendorff), care a făcut efortul grandios de a reacheza teologia pe bazele ei patristice și de a prezenta ortodoxia într-o manieră cultă, ca răspuns la problemele moderne ale umanității, se numără și părintele A. Schmemann, valoros cercetător și istoric liturgist și totodată un remarcabil exeget al cultului și spiritualității ortodoxe¹.

În perioada sa de formare teologică, A. Schmemann i-a avut ca mentori pe istoricul și filosoful A. N. Kardiashev, pe reputatul patrolog G. Florovsky, alături de celebrul filosof N. Berdiaev și de liturgistul N. Affanasiev². În opera sa teologică a urmat întru totul linia impusă de Institutul Sf. Serghie din Paris, caracterizată îndeosebi printr-o sinteză sau îmbinare ciudată între teologia patristică și filosofia europeană modernă³. Format și consacrat ca teolog al exilului, părintele Schmemann se confruntă în mod direct cu cultura europeană modernă, caracterizată prin ascensiunea pozitivismului și apariția existențialismului, dar și cu teologia apuseană marcată de tensiuni și conflicte între tradiționalism și modernism. În catolicism apare conflictul dintre scolastica neotomistă dominantă și începutul mișcării neo-liturgice și patristice, iar în protestantism se desfășoară confruntarea dintre culturalismul liberal și teologia dialectică, la care se adaugă mișcarea ecumenică care încearcă să rezolve cu metode inedite criza decreștinării avansate a societăților occidentale pe fondul scandalului dezbinărilor confesionale⁴.

* Referat susținut în cadrul cursurilor de doctorat în teologie de la Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj Napoca, sub îndrumarea P. C. Pr. prof. dr. Ioan Ică.

¹ Pentru o cunoaștere mai aprofundată a vieții, activității și operei părintelui Schmemann se poate consulta numărul omagial al revistei *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 1/1984, pp. 3–26.

² John Meyendorff, „A Life Worth Living” în rev. *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 1/1984, pp. 5–7.

³ Față de orientarea teologică a institutului Sf. Serghie din Paris au existat multe rezerve și din partea unor teologi ruși, ca părintele G. Florovsky, care părăsește această școală din cauza liberalismului teologic; și din partea teologului Vl. Lossky, care condamnă erezia sofianistă a lui S. Bulgakov cât și din partea sinodului rus ultraconservator de la Karloviț care numește această școală „cuib de eretici”. Pentru o mai bună documentare a se vedea studiul introductiv al diac. Ioan I. Ică jr. la *Vederea lui Dumnezeu* a teologului Vl. Lossky, Sibiu, Editura Deisis, 1995, pp. V–IX, și Nichols, *Theology in the Russian Diaspora 1893–1966*, Cambridge University Press, 1989.

⁴ Diac. Ioan I. Ică jr., „Vl. Lossky și Vederea lui Dumnezeu” – studiu introductiv la lucrarea *Vederea lui Dumnezeu*, Sibiu, Editura Deisis, 1995, p. XV.

În acest context cultural și teologic se naște filosofia religioasă și teologia ortodoxă rusă modernă promovată îndeosebi de Institutul Sf. Serghie din Paris, caracterizată printr-o dezvoltare speculativ-creatoare a dogmaticii în sens filosofic cu puternice accente de heghelianism, neokantianism și existențialism (reprezentată îndeosebi de S. Bulgakov prin liberalismul său teologic), dar și printr-un relativism teologic exprimat în libertatea speculației dogmatice și metoda ecumenică (caracterizată prin efortul de unire a Bisericilor pe baza unui minimum dogmatic redus la Simbolul de Credință – singura „condiție” obligatorie pentru intercomuniunea euharistică)⁵.

Poziția pe care o ocupă părintele A. Schmemmann în rândul teologilor ruși din diaspora nu este cea tradiționalist-patristică, reprezentată de Vl. Lossky, G. Florovsky, L. Uspensky, ci cea liberal-progresistă, ilustrată de teologii de la Institutul Sf. Serghie și de filosofi religioși din diaspora rusă europeană ca: S. Bulgakov, N. Aftanasiev, P. Evdokimov, O. Clément. Poziția teologică liberal-progresistă a părintelui A. Schmemmann reiese în mod clar din stilul și metoda de expunere a ideilor sub formă de eseu teologic, ca meditații și reflecții subiectiv-personale asupra unor probleme teologice dogmatice, liturgice și spirituale cu care se confruntă Biserica astăzi. Lipsită de un sistem teologic bine articulat și de o argumentară biblică și patristică solidă și coerentă, teologia părintelui A. Schmemmann prezintă mari dificultăți în efortul de analizare și sintetizare a elementelor sale.

Trebuie să remarcăm și faptul că părintele A. Schmemmann este continuatorul „școlii istorice liturgice” rusești reprezentată de N. F. Krasnoseltev, A. A. Dimitrievsky, I. D. Mansvetov, N. N. Skaballanovich, A. I. Karabinov, A. P. Gobubstov și episcopul Porfiry Uspensky⁶. Această școală avea ca scop cercetarea și analizarea cultului creștin și evoluția sa în Biserică pentru o înțelegere istorică autentică și justă, dar, mai ales, pentru o apreciere conștientă a relației dintre Biserică și cult de către credincioșii ortodocși. Misiunea acestei pleiade de teologi și liturgiști ruși a fost aceea de a depăși „criza liturgică” pe care a început să o traverseze tocmai „Biserica ortodoxă care este o Biserică liturgică prin excelență”, în timpul „captivității” apuseane a teologiei și spiritualității ortodoxe⁷.

În opinia noastră criza liturgică a apărut în Biserica ortodoxă datorită influenței teologiei scolastice. Astfel, cultul este redus la un ansamblu de rituri și ceremonii cu o dublă funcție: ca obiect de adorație în sine însuși și pentru satisfacerea necesităților practice ale credincioșilor. O altă cauză a crizei liturgice o reprezintă pietismul liturgic, caracterizat printr-un entuziasm și o pseudo-evlavie față de ceremoniile și ritualurile Bisericii⁸.

Părintele A. Schmemmann consideră că secularismul modern manifestat prin raționalism și pietism a dus la o concepție greșită cu privire la locul și funcția cultului

⁵ *Idem*, o.c., p. XX.

⁶ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical theology*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1986, p. 11.

⁷ *Idem*, o.c., pp. 14–15. Expresia „captivitatea apuseană a teologiei ortodoxe” lansată de păr. G. Florovsky, desemnează perioada de după căderea Constantinopolului, până în epoca modernă, în care teologia ortodoxă a suferit o dublă „pseudomorfoză” catolică și protestantă. (*Proces Verbaux du Premier Congres de Theologie Orthodoxe a Athenes 29 nov.-6 dec. 1936*, Athenes, 1939, pp. 238–242).

Această sintagmă teologică a fost preluată și de discipolii săi, J. Zizioulas, P. Nellas și A. Schmemmann. Cel din urmă dezvoltă și analizează această expresie teologică în planul vieții liturgice în studiul „Theology and Eucharist”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 4/1963, pp. 20–23.

⁸ *Idem*, o.c., pp. 14–15.

în Biserică (în privința formei și structurii cultul e neschimbat). E vorba de o neînțelegere nu numai a textelor, slujbelor și limbajului bisericesc, ci de o falsă înțelegere și interpretare a cultului și a trăirii lui determinată de opoziția dintre cultul public și cultul privat. Această criză liturgică poate fi depășită atât printr-o înțelegere justă a cultului ca mijloc de revelare a Bisericii și centru al întregii vieți ecleziale, cât și printr-o reînviere liturgică în care cultul ortodox, considerat „marea rugăciune a Bisericii primare” să constituie nu o funcție a Bisericii ci revelarea și realizarea Bisericii, viața nouă în Hristos și unirea cu Hristos în Duhul Sfânt⁹.

Pe de altă parte, părintele A. Schmemmann arată că Biserica nu se confundă cu cultul și nu poate fi redusă la o societate cultică. Însă, pentru depășirea înțelegerii pietiste și individualiste este necesar să se ajungă la o descoperire a cultului ca viață a Bisericii; la o întoarcere prin cult la Biserică și prin Biserică la cult. Doar acest echilibru dogmatic și liturgic ne ajută să evităm cele două extreme: 1) de a reduce cultul la un act privat, sau necesitate individuală; 2) de a cădea într-un izolaționism liturgic în care Biserica devine o societate cultică¹⁰.

Criza liturgică bazată pe opoziția dintre cultul public și cel privat a culminat în epoca contemporană într-o acută și gravă criză a vieții bisericești. Astfel, părintele Schmemmann constată că în conștiința credincioșilor distincția între cultul public și cultul privat răspunde doar unor necesități individuale. De pildă, tainele Botezului, Mirungerii și Cununiei, nemaivorbind de celelalte servicii (recviemuri) și de slujbele funerare, au căzut în categoria ceremoniilor private. Această distincție între cultul colectiv și cel privat este generată de o contradicție cu privire la vechiul și fundamentalul concept de «cult creștin», ca act public al Bisericii în care nu este și nu poate fi ceva privat (deoarece aceasta ar distruge chiar natura Bisericii)¹¹.

⁹ *Ibidem*. În teologia ortodoxă contemporană se resimte o puternică criză liturgică nu atât din punctul de vedere al ritualului și al practicării slujbelor religioase ci mai ales datorită lipsei unei hermeneutici și exegeze liturgice care să promoveze o gândire simbolică autentic patristică, corespunzătoare rigorilor spiritului modern. În Tradiția patristică creștină interpretarea cultului și a Liturghiei a fost făcută printr-o serie de comentarii liturgice: Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească și Ierarhia bisericească*, trad. D. Stăniloae, Editura Paideia, 1996; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, P.G. 91/657–718; Gherman al Constantinopolului, *Istoria bisericii și a misticii contemplative*, P.G. 98/383–454; Simeon al Tesalonicului, *Biserica*, P.G. 155/697–749; Nicolae Cabasila, *Explicarea dumnezeiștii liturghii*, P.G. 150/368–492, trad. Ene Braniște, București, 1992.

¹⁰ În perioada modernă teologii ortodocși au făcut eforturi grandioase pentru recuperarea gândirii simbolice liturgice dar și pentru o înțelegere reală și autentică a Liturghiei, debarasată de interpretările pseudo-simbolismului raționalist analogic. În acest context menționăm lucrările părintelui A. Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom*, Crestwood Press, 1988 (ed. rom. trad. Boris Rădulescu, Xenia Mămăligă, Editura Anastasia, 1994) și *Introduction to Liturgical Theology*, London, Faith-Press, 1966; părintele D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1986; părintele P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972; Paul Evdokimov, *La priere de l'Eglise d'Orient*, Desclée de Brouwer, 1985 (ed. rom. *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, trad. Carmen Bolocan, Polirom, 1996); Vasilios Gondikakis, *Hymn of Entry, Liturgy and Life in The Orthodox*, Crestwood – New York, 1984 (ed. rom. *Intrarea în Împărăție, inițiere în taina liturgică a unității Ortodoxiei*, Trad. pr. prof. Ioan Ică, Sibiu, Editura Deisis, 1996); Constantin Andronikoff, *Le sens de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme*, Paris, 1988.

¹¹ Depășirea crizei liturgice a fost percepută ca o reîntoarcere la sursele patristice și liturgice autentice ale creștinismului primar. Ea a fost realizată printr-un proces dublu, susținut atât de școala istorică liturgică care urmărea originea și evoluția ritului liturgic, cât și de școala de exegeză liturgică care avea ca scop oferirea unei interpretări plauzibile și certe a misterului liturgic.

Această reînnoire liturgică a fost susținută în mare parte și de teologi apuseni, care au militat la rândul lor pentru o redescoperire și revalorificare a surselor patristice și liturgice. În acest sens amintim pe Louis Bouyer, *La vie de la liturgie*, Paris, 1956, Yves Congar, *Le mystère du temple*, Paris, 1958, J. M. Dalmain, *Les liturgies d'Orient*, Paris, 1959, *Initiation a la liturgie*, Paris, 1958, Jean Danielou, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, S. Salaville, *Les liturgies orientales* (3 vol.), Paris, 1942.

Părintele Schmemmann consideră că pomenita criză liturgică poate fi depășită prin revenirea la adevărata concepție patristică și apostolică cu privire la Biserică, în care Biserica se realizează și se manifestă prin adunarea credincioșilor pentru Sfânta Taină și jertfa a Euharistiei sub conducerea episcopului, și prin comuniunea euharistică din cadrul Sf. Liturghii. Prin această concepție, părintele Schmemmann se numără între teologii care au fondat eclesiologia euharistică¹².

¹² Bazele eclesiologiei euharistice au fost puse de teologii ruși din diaspora. Printre marii promotori ai acestei doctrine eclesiologice, opusă, evident, eclesiologiei instituționalist-juridice apusene, se numără: Serghei Bulgakov, *The Orthodox Church*, Crestwood, NY: SVV Press, 1988; *Le dogme eucharistique*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1987, pp. 40–49 și *By Jacob's Well*, în *A. Bulgakov Anthology*, Nicolas Zernov and James Pain eds. (Philadelphia: Westminster, 1976), pp. 100–113; Ciprian Kern, *Euharistia*, Paris, YMCA Press, 1947.

Cel mai de seamă reprezentant și promotorul prin excelență al eclesiologiei euharistice este Nicolas Afanasieff. În lucrările *L'eglise du Saint Esprit*, Paris, Ed. Cerf, 1977; „Una sancta”, *Irenikon*, nr. 36 (1963), pp. 436–475; „L'eucharistie principal entre les catholiques et les orthodoxes”, *Irenikon*, nr. 38 (1965), pp. 337–339; „Reflexions d'un orthodoxe sur la colégialité des évêques”, *Les Messager Orthodoxe*, 1965, pp. 7–15 – acest remarcabil teolog dezvoltă eclesiologia euharistică bazată pe triada Biserică, Euharistic și Episcop, exagerând rolul și poziția Bisericii locale. Potrivit acestei teorii, Biserica se constituie ca monadă eclesială închisă în sine, izolată și separată de celelalte Biserici sau de Biserica Universală. O critică de mare rigoare teologică a eclesiologiei euharistice proprie lui N. Afanasiev au întreprins-o teologii: Harkas, „The local Church: an eastern orthodox perspective”, în *Ecumenical Review*, nr. 29 (1977), p. 143; P. Plank, *Die Eucharistie versammlung als Kirche*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1980 și Michael Plekon, „Always Exeryone and Always togheter»: the eucharistic Eclesiology of Nicolas Afanasiev's The Lord's Super Revisited”, în *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 41, nr. 2–3/1997, pp. 141–174.

Părintele Schmemmann se înscrie pe aceeași linie teologică, considerând că numai eclesiologia euharistică este adevărata eclesiologie a Bisericii apostolice și patristice. Această teză eclesiologică a fost dezvoltată în lucrările: *The Eucharist: Sacrament of Kingdom*, Crestwood-Press, 1988; *For the life of the world*, Crestwood-Press, 1963 și 1973 (ed. franc. *Pour la vie du monde*, Desclee, 1969), „Unity division, reunion in the Light of Orthodox Eclesiology”, *Theologia*, nr. 22 (1955), pp. 242–254, „The Eucharist and the doctrine of the Church”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 2/1954, pp. 7–12, „Theology and Eucharist”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 5–4/1961, pp. 10–23.

Un alt exponent de marcă al eclesiologiei euharistice este mitropolitul grec Ioannis Zizioulas. El a dezvoltat doctrina eclesiologiei euharistice, completându-i și corectându-i pe cei doi teologi ruși. Tezele sale eclesiologice sunt expuse în lucrările: *He henotes tes Ekklesias en te theia Eucharistia kai to Episkopô kata tous treis protous aionas*, Athena, 1965 (ed. franc. *L'eucharistie, l'Evêque et l'Eglise durant les trois premiers siècles*, Ed. Desclee de Brouwer, 1994); *Being as Comunion. Studies in Personhood and the Church*, London, 1985; *L'etre eclesial*, Geneva, Labor et fides, 1981 (ed. rom. *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996); „La vision eucharistique du monde et l'homme contemporain”, în *Contacts*, nr. 19 (1967), pp. 83–92; „Die pneumatologische Dimension der Kirche”, în *International Catholische – Zeitschrift*, nr. 2 (1973), pp. 133–147; „Implications eclesiologiques de deux types de pneumatologie”, în *Communio Sanctorum*, Labor et fides, Genève, 1981, pp. 141–154; „Le mystere de l'Eglise dans la tradition orthodoxe”, *Irenikon*, nr. 60 (1987), pp. 323–335.

Eclesiologia euharistică este susținută și de alți teologi remarcabili contemporani ca: J. Meyendorff (în lucrările: „Le Christ. L'evêque et l'unité de l'eglise chez Saint Ignace d'Antioche”, în *Le Messager orthodoxe*, nr. 9 (1960), pp. 24–30; *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960; *Living Tradition*, New York, 1978; „Die Lehrautorität in der Tradition der orthodoxw Kirche”, *Concilium*, 1976, nr. 12, pp. 426–428), Oliver Clément (*L'eglise orthodoxe*, Paris, 1965 și *Orient-occident deux passeur: Vl. Lossky și P. Evdokimov*, Geneva, Labor et Fides, 1985), Kalistos Ware („Communion and Intercomunion”, *Sobornost*, nr. 7 (1978), pp. 550–567 și *Toward the Authentic Church, orthodox christians discours their connverson: a collection essay*, vol. edit. de Thomas Doulis, Ed. Light Life

I. Sfânta Euharistie și Biserica

1. Dimensiunea eclesiologică a Sfintei Euharistii

În concepția părintelui Schmemmann Biserica este o taină divino-umană în care Hristos, prin Duhul Sfânt, se extinde în umanitate prin Sf. Taine. În ea se realizează atâtunitatea Creatorului cu creația și întrepătrunderea elementului spiritual cu cel material și al celui nevăzut cu cel văzut. Această concepție ontologică despre Biserica redă adevărata imagine a Bisericii apostolice și patristice văzută nu ca o realitate abstractă și impersonală ci ca o taină divino-umană exprimată în relația intimă și experiența vie a credincioșilor ca mădulare ale trupului lui Hristos (cap al Bisericii). „Biserica e o taină“ spune părintele Schmemmann, și istoricii teologiei au observat în repetate rânduri că în tradiția primară a Sfinților Părinți nu aflăm definiții date Bisericii. Aceasta nu se datorește faptului că teologia de atunci nu era dezvoltată, cum cred unii teologi, ci pentru că în tradiția primară Biserica nu este un obiect care să se poată defini; ea este o trăire vie a vieții celei noi. Trăirea în structura instituțională a Bisericii – ierarhică, canonică, liturgică etc. – este tainică, simbolică prin însăși esența ei, căci Biserica există pentru a fi permanent transformată în acea realitate pe care o descoperă, a fi împlinirea celor nevăzute în cele văzute, a celor spirituale în cele materiale¹³.

În constituția teandrică a acestei taine, elementul uman, ca cel de al doilea component fundamental al Bisericii, este încorporat prin Sf. Taine, cu ajutorul cărora se formează, realizează și se desăvârșește trupul tainic al lui Hristos. Astfel, în structura ontologică a Bisericii există o interdependență sacramentală, o legătură

publishing, Mineapolis, Minesota, 1966, pp. 145–168) și Hristos Yanaras (*Verité et unité de l'Eglise*, Ed. Axios, 1989 și *The freedom of morality*, Crestwood-Press, 1984).

O critică și o analiză obiectivă a acestei teorii eclesiologice o întâlnim la părintele D. Stăniloae în studiul „Biserica Universală și Sobornicească“, *Orthodoxia*, nr. 2/1966, pp. 168–198; la mitropolitul grec Maxime de Sardes, în vol. *Le patriarhat ecumenique dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1975, pp. 26–51; la teologul german Peter Plank, „Die Eucharistiersammlung als Kirche“, Augustinus Verlag, Würzburg, 1980; și la teologul scoțian Paul Mac Parthan, „The Eucharist Makes The Church: Henri de Lubac and John Zizioulas“, în *Dialogue*, Edinburg Clark, 1995.

Merită să semnalăm și contribuția teologilor catolici la reasezarea eclesiologiei pe baza unei ontologii sacramentale. În acest sens menționăm actele Conciliului II Vatican, cu *Lumen Gentium*, în care Biserica a fost numită „corpus Christi“ (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, Vatican, 1971, vol. 1–3 și *Catehismul Bisericii Catolice*, București, 1993, pp. 172–184).

Pe baza acestei noi orientări eclesiologice, în teologia apuseană au apărut o serie de contribuții remarcabile: Hans Urs von Balthasar, „Who is the Church?“, în *Explorations in Theology*, vol. 2, spouse of the Word San Francisco: Ignatius Press, 1991; Boff, *Church Charism and Power*, NY: Orbis, 1985; *Ecclesio genesis*, NY: Orbis, 1986; Tillard, *Church of Church: Ecclesiology of Communion*, Collegeville: Glazier Liturgical Press, 1992; Kaspers, *Theology and Church*, NY, 1989.

Un progres eclesiologic bazat pe ontologia sacramentală se poate observa și în dialogul dintre Bisericile tradițional creștine. See *Ecumenical Perspective on Baptism, Eucharist and Ministry*, Maxim Thurian ed. (Geneva, 1983); *Churches Respond to Baptism, Eucharist and Ministry*, 6 vol., Max Thurian ed. (Geneva, WCC, 1986–88); *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, G. Limouris and NM. Vapouris ed., Brookline MA: Holy Cross Orthodox Press, 1985.

¹³ A. Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, trad. Boris Răduleanu și Xenia Mămăligă, București, Editura Anastasia, 1993, p. 41 și G. Florovsky, *Bible and Church Tradition in Eastern Orthodox View*, Crestwood-Press, 1972, pp. 57–58.

strânsă și organică între taine, prin care subiectul uman intră, înaintează și crește în existența divino-umană. Urmând concepției patristice a Sf. Dionisie Areopagitul și a Sf. Nicolae Cabasila, părintele Schmemmann arată că adevărata intrare a catehumenilor în Biserică se realiza nu numai prin Botez ci îndeosebi prin Euharistie, ca împlinire și încoronare a Botezului: „Botezul, ni se spune, ne încorporează în Biserică. Dar dacă natura și esența ultimă a Bisericii se revelează în și prin Euharistie, dacă Euharistia este realmente taina Bisericii, și nu numai o taină a Bisericii, atunci, în mod necesar, a intra în Biserică înseamnă a intra în Euharistie și Euharistia este realmente împlinirea Botezului”¹⁴.

În viziunea părintelui Schmemmann, Sf. Taină a Euharistiei este considerată Taina tainelor și împlinirea și încoronarea fiecărei Taine în parte, dar și Taină a Bisericii prin care se realizează și se desăvârșește trupul mistic al lui Hristos și unitatea deplină a Bisericii: „Dacă Mirungerea încununează botezul, Euharistia înseamnă încununarea Mirungerii. Încununare sau dacă preferăm desăvârșire, nu înseamnă aici validitate, fiecare taină fiind validă prin ea însăși ci corelația dinamică existențială și spirituală a acestor taine în viața nouă primită de la Hristos. În botez noi renaștem din apă și din Duh, și această naștere ne deschide accesul în Biserică, permițându-ne să stăm la masa lui Hristos în Împărăția Sa. Suntem botezați cu scopul de a putea primi Duhul Sfânt; primim Duhul Sfânt cu scopul de a deveni membri ai Trupului lui Hristos și să creștem la sânul Bisericii până devenim plener și veridic creștini”¹⁵.

În relația dintre Biserică și Euharistie, Taina Euharistiei este Taina Bisericii prin excelență întrucât, pe de o parte, credincioșii se împărtășesc în modul cel mai înalt posibil de Hristos în existența lor pământească, pe de altă parte, prin această Taină se realizează cea mai deplină unitate de comuniune dintre credincioși. După părintele Schmemmann, Sf. Euharistie constituie natura și scopul Bisericii și realizarea Bisericii prin unirea credincioșilor cu Dumnezeu și a tuturor credincioșilor între ei. La baza structurii Bisericii stă trinitatea ca: Adunare, Euharistie și Biserică. Biserica – „eclisia” – ca adunare are ca scop revelarea și realizarea Bisericii. Elementul uman constituit din cler și credincioșii se adună în Biserică pentru ca să se unească și să se împărtășească cu Hristos euharistic; prin această unire și comuniune cu trupul și sângele Domnului se realizează (manifestă) și se exprimă Biserica. „În această adunare euharistică – ca o împlinire și încununare a ei se săvârșește Cina Domnului, «frângerea euharistică a Pâinii»... la care credincioșii sunt chemați să participe prin comuniune”¹⁶.

Plecând de la această realitate ontologică părintele Schmemmann scoate în evidență interdependența și intercondiționarea dintre Euharistie și Biserică, considerând că: „Euharistia nu este una dintre taine, una din slujbele divine, ci este descoperirea și înfăptuirea Bisericii în toată puterea, sfințenia și plinătatea ei”, iar „Biserica e chipul și realizarea Trupului lui Hristos și numai de aceea cei adunați pot să se împărtășească,

¹⁴ *Idem, Din apă și din Duh*, trad. I. Buga, București, Editura Symbol, 1992, p. 107. În Biserică se intră prin Euharistie, deoarece, ritualul Botezului, în perioada creștinismului primar, se făcea în pridvor în baptisteriu. Prin Taina Euharistiei credincioșii pătrund și înaintează în Biserică. Potrivit Sfinților Părinți, prin botez se crează trupul mistic al Bisericii, iar Euharistia îl desăvârșește.

¹⁵ *Idem, o.c.*, p. 106.

¹⁶ A. Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, pp. 17–18.

adică să fie în comuniune prin Trupul și Sângele lui Hristos, căci ei îl descoperă pe El în adunarea lor¹⁷.

În perioada modernă, marcată de secularizare, concepția despre Biserică a fost denaturată de teologia scolastică prin clericalizarea Bisericii și prin ruptura structurii dialogice dintre clerici și laici. Există astăzi în Biserică cele două boli cronice ale conștiinței bisericești, „clericalismul” și „laicismul”, în care mirenii sunt priviți ca elemente pasive, iar clerul este cel care satisface dorințele duhovnicești ale credincioșilor¹⁸.

Secularizarea vieții bisericești a generat o dihotomie între Biserică și Euharistie cu consecințe grave și dăunătoare pentru realizarea comuniunii dintre credincioși și Hristos și cu pierderea unor aspecte esențiale ale eclesiologiei cum ar fi cel eshatologic și cel social-misionar. În consecință, această ruptură dintre Biserică și Euharistie a adus la o criză gravă în viața Bisericii. „Considerăm important să menționăm scoaterea Euharistiei din Liturghie și prin aceasta, separarea Euharistiei de Biserică, de sensul și esența ei eclesiologică. Desigur separarea aceasta nu este vizibilă în exterior, căci spiritul tradiției este prea puternic în Biserica ortodoxă spre a schimba formele slujirii divine. Totuși, această separare este reală. Și este reală pentru că Biserica nu mai este în această interpretare «împărțitoarea» Tainelor, ci devine, dimpotrivă obiectul lor; Biserica încetează de a se împlini pe sine «în lumea aceasta» ca Taină a Împărăției lui Dumnezeu «Care vine» în putere. Chiar din trăirea, din explicarea și definirea Euharistiei s-a sters începutul ei, adică «adunarea în Biserică» și totodată s-a sters și sfârșitul și împlinirea ei, adică descoperirea și prezența Împărăției lui Dumnezeu. Prin aceasta se vadește într-adevăr principiul tragic determinat de această înțelegere și restrângere săvârșită¹⁹. Această criză, care nu se referă la natura Bisericii ci la modul de înțelegere și trăire a vieții bisericești, poate fi depășită, după părintele Schmemann, printr-o aprofundare și cercetare mai atentă a eclesiologiei din primele veacuri creștine și prin reîntoarcerea la experiența și practica vieții bisericești din timpul apostolilor și al Bisericii primare. În paralel cu această pledoarie părintele Schmemann ne oferă și soluțiile viabile pentru reîntoarcerea la adevărata eclesiologie:

1. Euharistia este Taina Bisericii prin excelență – prin care se realizează și se desăvârșește Biserica –, și nu o Taină a Bisericii, sau un mijloc de sfințire a credincioșilor;
2. Euharistia este Taina tainelor și împlinirea și încoronarea celorlalte Sfinte Taine ale Bisericii;
3. Biserica e Taina divino-umană în care elementul uman compus din clerici și laici constituie o structură dialogică bazată pe conslujire (adunarea euharistică, rugăciunile sunt rostite la plural, dialogul liturgic dintre preot și credincioși, și revenirea la unele practici din Biserica primară: sărutarea păcii – aducerea și oferirea darurilor de credincioși, înlăturarea diferenței dintre cei consacrați și cei neconsacrați);

¹⁷ *Idem*, o.c., p. 30. În acest context, părintele Schmemann demonstrează că ontologia Bisericii este sacramentală și nu instituțională. Biserica este cea care face Tainele, dar și Tainele zidesc Biserica.

¹⁸ *Idem*, o.c., p. 118.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 35.

4. Activarea și deconsiderarea poziției laicilor în Biserică prin realizarea trinității eclesiale: Adunare, Euharistie și Biserică, participarea mai mare și împărtășirea deasă a credincioșilor.

2. Dimensiunea eshatologică a Sfintei Euharistii

În Sfânta Taină a Euharistiei, Hristos este prezent cu viața și Împărăția Lui deschizând Bisericii o perspectivă eshatologică. Prin Întruparea Sa în istorie, Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu face ca veșnicia să pătrundă în timp. Întrucât, Fiul lui Dumnezeu este cel care crează timpul, îl plinește și-l transcende: Hristos este același astăzi, ieri și întotdeauna, după mărturia Sf. Apostol Pavel. Odată cu înființarea Bisericii la Cincizecime, se inaugurează timpul cel nou, sau timpul Duhului Sfânt și al Bisericii: „la Cincizecime coborând asupra Bisericii Duhul Sfânt se inaugurează timpul cel nou. Iată: noi le facem pe toate” (*Apocalipsa* 21, 5)²⁰.

Biserica, prin Hristos, în Taina Euharistiei se manifestă ca un nou eon. Ea deține încă de acum și trăiește în mod anticipat timpul eshatologic. Deși în celebrarea Sf. Euharistii se actualizează un eveniment împlinit în trecut, datorită semnificației eshatologice el este un eveniment care are loc întotdeauna (în mod etern).

În Sf. Taină a Euharistiei Hristos este conceput ca prezență și (sur)venire. Pentru acest motiv, venirea lui Hristos în Liturghie a fost considerată încă din Biserica primară ca o parousie sacramentală: „toată noutatea, unicitatea reală și absolută a Liturghiei creștine a fost inclusă în esență eshatologică drept «parousia viitorului, descoperirea viitorului, părăsirea la Împărăția veacului viitor»”²¹. Prin timpul eshatologic nu se neagă timpul, spațiul și lumea aceasta ci, dimpotrivă, se afirmă prezența lui Dumnezeu și a Împărăției Sale prin Euharistia Bisericii în lume. „Euharistia este parousia, prezența și arătarea lui Hristos care este același astăzi, ieri și întotdeauna” (*Evrei* 13, 8). Prin participarea la Cina Sa, creștinii primesc în ei înșiși viața Lui și Împărăția Lui, adică Noua Viață și Noul Eon. Cu alte cuvinte, eshatologia Euharistiei nu este renunțare la lume, nu este o abandonare a timpului ci, mai presus de orice, afirmarea realității și a prezenței Împărăției lui Hristos care este înăuntrul nostru și care este deja aici, în Biserică, dar care va fi arătată în toată slava ei doar la sfârșitul „acestei lumi”²².

Prin participarea la Liturghie și la comuniunea euharistică cu Hristos, credincioșii intră în Împărăția Lui cea veșnică și trăiesc încă de acum și de aici în mod anticipat ca o pregustare realitatea spirituală și veșnică a Noului Eon și a Împărăției lui Dumnezeu. Relația dintre Biserică și Împărăția lui Dumnezeu este fondată pe Hristos euharistic, pe prezența Lui în Taine ca Domn și Stăpân al vieții, care înnoiește și transfigurează lumea aceasta și o face să participe la Împărăția lui Dumnezeu: „Această Împărăție mesianică sau viață în eon este actualizată și devine reală în adunarea Bisericii (eclesia), când credincioșii vin împreună să fie împărtășiți din trupul Domnului. De aceea, Euharistia este manifestarea Bisericii ca nou eon; este participarea în Împărăție ca *parousie*, ca prezență a Domnului Înviat și Dătător de

²⁰ *Idem*, o.c., p. 223.

²¹ *Idem*, o.c., p. 49.

²² A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical theology*, p. 73.

viață. Nu este repetarea apariției ori a venirii Lui în lume ci ridicarea Bisericii în parousia Sa, participarea Bisericii la slava Lui cerească²³.

În cadrul Sf. Liturghii, în timpul epicleziei euharistice, Hristos coboară prin Duhul Sfânt asupra darurilor și înalță Biserica Sa în cer, făcând-o părtaşă la Împărăția Lui. De aceea Biserica, ca eclezie este în permanentă stare de veghe, de așteptare a parousiei sacramentale – a venirii lui Hristos euharistic –, ca prin comuniunea și împărtășirea cu trupul și sângele lui credincioșii să se înalțe la cer în Împărăția Lui. Biserica nu trăiește numai un *timp* eshatologic ci, prin Euharistie și prin locașul Bisericii, intră într-un *spațiu* eshatologic potrivit învățaturii Părinților care consideră Biserica „cerul pe pământ”. Liturghia, spune părintele Schmemmann, se slujește pe pământ, dar ea se săvârșește totuși în cer, în timpul cel nou al creației celei noi, în timpul Duhului Sfânt²⁴.

În concepția părintelui Schmemmann dimensiunea eshatologică a Euharistiei este dată de relația de mediere pe care o face Biserica între lumea de aici și Împărăția lui Dumnezeu, între timpul prezent și eternitate. „Biserica aparține noului eon al Împărăției lui Mesia și în relația cu această lume, ea este Împărăția veacului ce vine. De aceea ea nu este din această lume; dar, totuși, Biserica există în această lume, în acest eon. În Hristos, Împărăția a intrat în această lume și există în ea, în Biserică. Din perspectiva acestei lumi Împărăția lui Dumnezeu ține de viitor, însă în Dumnezeu ea este eternă, actuală precum și viitoare²⁵.”

În perioada primară a Bisericii săvârșirea Euharistiei a fost legată de Ziua Domnului – considerată și ziua a opta, deci situată în afara timpului cronologic, întrucât ea relevă noul eon sau timpul cel nou al Împărăției mesianice. După Sfinții Părinți, ziua a opta depășește limitele ciclului săptămânal și este dedicată Euharistiei – în care Domnul înviat și slăvit era prezent cu Împărăția Lui în mijlocul ucenicilor – evenimentul principal – în constituirea și realizarea Bisericii. De aceea, ziua Domnului nu era considerată ziua odihnei (duminica înlocuind sâmbăta) ci ziua Împărăției, prima zi a noii creații în care Domnul a înviat și a biruit moartea și răul, sau ziua a opta (simbol al infinitului și al eternității) în care Biserica trăiește timpul veșniciei²⁶.

Legătura Euharistiei cu Ziua Duminicii relevă natura și caracterul eshatologic al acestei Taine prin care Biserica se împărtășește și trăiește viața veșnică în Noul Eon și în Împărăția lui Dumnezeu.

În viziunea părintelui Schmemmann, Taina Euharistiei prin săvârșirea ei în ziua Domnului are și o dimensiune pascală, întrucât fiecare duminică, datorită Sfintei Liturghii, este un mic Paște. De fapt, dimensiunea eshatologică a Sf. Euharistii nu poate fi percepută fără misterul pascal al Sfintei Liturghii prin care se face posibilă trecerea de la această lume la Împărăția lui Dumnezeu și de la timpul prezent la Noul Eon. În acest sens părintele Schmemmann arată că legătura dintre misterul pasca

²³ *Idem, o.c., p. 72.*

²⁴ A. Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, p. 223. Expresia „Biserica e cerul pe pământ” semnifică spațiul eshatologic al noii Împărății. Această expresie teologică a fost preluată din imnografia ortodoxă: „În Biserica mării stând în cer mi se pare a sta Născătoare de Dumnezeu” (stihire la pavercești din Postul mare).

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ *Idem, o.c., pp. 76–77; ziua 1 și ziua 8 sunt expresii care desemnează veșnicia sau noul eon (ziua fără de sfârșit).*

și dimensiunea eshatologică a Împărăției reprezintă elementul fundamental al credinței și trăirii creștine. „Tocmai în aceasta și constă întreaga bucurie a creștinului, esența pascală a credinței lui, că acest veac viitor – viitor raportat la lumea aceasta – este deja descoperit, deja dăruit, deja «în mijlocul nostru». Însă și credința noastră este deja «realizarea» (*hypostasis* – realitate) «celor nădăjduite, este, încredințarea celor nevăzute» (Evrei 9, 1). Credința noastră descoperă și dăruiește realitatea spre care este îndreptată: prezența în mijlocul nostru a Împărăției lui Dumnezeu care vine, și prezența luminii neînserate a acestei Împărății»²⁷.

Părintele Schmemmann evită aspectul de Jertfă al Sf. Euharistii și nu este de acord cu săvârșirea Liturghiei zilnice, considerând că Liturghia este un eveniment eshatologic și o sărbătoare a Bisericii, fapt pentru care trebuie să se săvârșească numai Duminica, în ziua a opta, când comunitatea Bisericii participă la Împărăție într-un timp și spațiu nou: Sfânta Euharistie este astfel hrană nemuririi, „pâinea cea cerească, iar apropiindu-o de Sf. Masă ea se înalță cu adevărat la Cer. Sfânta Euharistie este astfel sărbătoarea Bisericii, sau mai bine spus, este Biserica însăși ca sărbătoare, ca împărtășire din prezența lui Hristos ca anticipare a bucuriei veșnice a Împărăției lui Dumnezeu»²⁸.

3. Dimensiunea social-comunitară și misionară a Sfintei Euharistii

Biserica fondată pe Hristos euharistic, nu are numai o dimensiune eshatologică, orientată spre noul eon sau spre Împărăția lui Dumnezeu, ci ea se îndreaptă deopotrivă spre întreaga umanitate, lume și cosmos. Credincioșii, ca mădulare ale trupului tainic al lui Hristos se împărtășesc și se hrănesc din Euharistie nu numai pentru a-și satisface o necesitate spirituală personală sau pentru a realiza o comunitate eclezială, ci pentru a îndeplini o misiune: aceea de a aduce și integra lumea în misterul Euharistic. Sf. Taină a Euharistiei nu reprezintă un scop în sine. Mântuitorul la Cina cea de Taină relevă sensul deplin și autentic al Sf. Euharistii, oferindu-și trupul și sângele spre iertarea păcatelor și dobândirea vieții veșnice atât apostolilor cât și tuturor oamenilor: „Beți dintru acesta toți. Acesta este sângele meu al Legii celei noi care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor“ (Matei 26, 26–28).

Biserica se manifestă și realizează prin Taina Sfintei Euharistii, dar ea are și un rol misionar: acela de a se extinde în lume și de a cuprinde în mod real și actual întreaga umanitate în trupul mistic al lui Hristos²⁹.

În cadrul Bisericii, elementul uman este reprezentat de clerici și laici, care sunt egali ca mădulare ale trupului tainic al lui Hristos, dar care îndeplinesc misiuni diferite în slujirea lui Hristos față de lume: „Preoția «împărătească sau universală în Biserică nu este societatea preoților întrucât în Biserică sunt preoți și laici», ci Biserica fiind un întreg, Trupul lui Hristos care are slujirea preoțească față de lume împlinește

²⁷ A. Schmemmann, *Euharistia. Taina Împărăției*, p. 41.

²⁸ *Idem, o.c.*, p. 75. În această privință a săvârșirii Liturghiei numai în zi de duminică, părintele Schmemmann nu are argumente suficiente și convingătoare. Fiecare liturghie zilnică își păstrează caracterul festiv-pascal și eshatologic.

²⁹ A. Schmemmann, *For the Life of the World*, Crestwood, 1963 și 1973, p. 59.

Preoția și mijlocirea lui Hristos Însuși³⁰. Misiunea Bisericii exprimată atât prin preoția sacramentală – ierarhică, cât și prin preoția mirenilor, este aceea de a împărtăși Sfințenia Bisericii și a lui Hristos întregii lumi prin slujirea lui Hristos în lume și față de lume; față de fiecare om în parte ca persoană și chip al lui Dumnezeu și față de întreaga lume ca și creație a lui Dumnezeu. „Pe de altă parte deosebirea dintre preoți și laici înăuntrul Bisericii este necesară, pentru ca Biserica să poată fi un organism sfânt în integritatea sa, căci dacă preoții sunt slujitorii Tainelor, prin Taine se sfințește și se consacră întreaga Biserică pentru slujirea lui Hristos. Mirenii nu sunt preoți de categoria a doua în Biserică, întrucât slujirile sunt diferite și niciodată nu trebuie amestecate, ci preoția mirenilor constă în aceea că – fiind credincioși, adică mădulare ale Bisericii, sunt consacrați în slujirea lui Hristos față de lume și o realizează în primul rând prin participarea lor în aducerea jertfei pentru lume”³¹.

Desigur că prin Sfintele Taine se realizează Biserica, iar prin participarea credincioșilor la Sfintele Taine ei înșiși devin Biserici vii, „popor sfânt”, „neam agonisit de Dumnezeu”. Credincioșii sunt Biserici pentru că Biserica nu este în afară de noi, nu este deasupra noastră; noi suntem întru Hristos și Hristos în noi.

Misiunea Bisericii față de lume se realizează prin manifestarea Bisericii în afară. Un mod de manifestare a Bisericii față de lume îl constituie preoția universală a laicilor. Laicii, prin participarea și comuniunea în Sfintele Taine cu Hristos euharistic, devin mădulare ale trupului tainic al lui Hristos – hristofori și pneumatofori –, și sunt chemați să mărturisească în lume pe Hristos și Împărăția Sa. „În această slujire este consacrat și închis fiecare din cei care s-au unit cu Hristos prin botez și au devenit mădulare ale Trupului Lui. Întrucât cu toți la un loc alcătuiesc Biserica, fiecare este consacrat să aducă jertfă lui Hristos adusă pentru păcatele lumii – și aducându-o să mărturisească această mântuire”³².

II. Taina Sfintei Euharistii și unitatea Bisericii

1. Unitatea Bisericii în Sfânta Euharistie și episcop

După învățătura ortodoxă, unitatea Bisericii este de natură ontologică sau supraontologică și este ancorată în Taina Sfintei Treimi. Urmând această linie patristică tradițională, părintele Schmemmann se numără printre teologii moderni care au militat pentru depășirea concepției juridic formaliste asupra Bisericii – redusă la o simplă instituție sau societate umană – și pentru reîntoarcerea la adevărata eclesiologie apostolică și patristică fondată pe Sfintele Taine și pe lucrarea directă a Duhului Sfânt și a lui Hristos în umanitate. Unitatea Bisericii este o unitate de sus, o unitate divino-umană, întrucât viața Bisericii există în mod ontologic prin lucrarea și viața Sfintei Treimi. „Cuvântul unitate este dumnezeiesc pentru că în trăirea

³⁰ *Euharistia, Taina Împărăției*, p. 98. A se vedea și lucrările: *Church, World, Mission: Reflections on Orthodoxy in the West*, Crestwood, 1979; „The problem of the Church's Presence in the World in Orthodox Consciousness”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 21 (1977), pp. 3–17.

³¹ *Idem*, o.c., p. 98.

³² *Ibidem*.

credinței creștine el se referă în primul rând la Dumnezeu însuși, la descoperirea Vieții dumnezeiești ca Unitate. Unitatea fiind conținutul și plinătatea vieții dumnezeiești, Dumnezeu se descoperă pe sine în Trinitatea Sa și descoperă Trinitatea ca fiind viața, ceea ce înseamnă că El este izvorul și Începutul întregii vieți, este cu adevărat viața vieții³³.

„Unitatea de sus” constituită din viața și lucrarea Sf. Treimi este comunicată Bisericii prin Hristos de al doilea Ipostas al Sfintei Treimi, cap și trup al Bisericii, întrucât prin unirea în Persoana Lui a firii dumnezeiești cu cea umană, El este Unicul și Singurul Mediator între Sf. Treime și Umanitate. Această unitate de sus, împărtășită de Hristos și Duhul Sfânt Bisericii se realizează: prin Sfintele Taine ale Bisericii și prin primirea și mărturisirea învățaturii de credință și a Adevărului mântuitor: „venirea în lume a lui Hristos și întru El a Unității de sus, porunca Lui dată apostolilor și deci Bisericii este să vestească Evanghelia la toată făptura, botezând: «în numele Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh». Aceasta înseamnă a introduce unitatea de sus în Biserică, a înfăptui, a introduce în lumea aceasta «ultima și definitivă despărțire»³⁴.

În concepția părintelui Schmemmann, cu privire la unitatea Bisericii, „Sf. Euharistie este în egală măsură definită și trăită ca Taină a Bisericii, Taină a comunității, Taină a Unității”; „s-a amestecat cu noi” – scrie Sf. Ioan Gură de Aur – „și ne-a împărtășit trupul său, astfel încât noi să putem fi deplinătate și un trup unit cu Capul”³⁵.

Părintele Schmemmann consideră că slăbirea comuniunii și a unității dintre credincioși se datorează concepției scolastice cu privire la Sf. Euharistie și la împărtășirea rară a credincioșilor, fapt care a produs o ruptură în realitatea triadică dintre credință, Biserică și Euharistie. „Prin teologia școlară scolastică se exclude unitatea care, în trăirea Bisericii, alcătuiește adevăratul conținut al vieții celei noi, pe care o primim prin credință, o trăim în Biserică și ni se dăruiește în Euharistie prin împărtășirea aceluiași Duh”³⁶.

Deși „epoca noastră este obsedată ca nici o altă epocă de cultul și patosul unității, omul modern a înlocuit credința cu sentimentul religios și unitatea de sus cu unitatea de jos”, ceea ce constituie, după părintele Schmemmann, „o ispită eretică a zilelor noastre”³⁷.

Atât pietismul dogmatic cât și raționalismul și umanismul contemporan constituie două mari erori și boli care au săpat și sapă la unitatea vieții bisericești prin înlocuirea unității de sus cu unitatea de jos. Părintele Schmemmann susține că „orice unitate de jos, nu numai că în esență devine fără valoare, dar inevitabil devine idol și, oricât de groaznic ar suna, această unitate de jos trage chiar religia, chiar creștinismul în jos, în idolatrie”³⁸.

E adevărat că în epoca contemporană a existat și încă mai există o formă denaturată a unității și în Biserica ortodoxă (unitatea ca fundament lingvistic, etnic, național), dar aceasta nu este definitorie și caracteristică ortodoxiei.

³³ *Idem, o.c.*, p. 153.

³⁴ *Idem, o.c.*, p. 158.

³⁵ A. Schmemmann, *Postul cel Mare*, trad. Andreea Stroe și Laurențiu Constantin, București, Editura Univers Enciclopedic, 1995, p. 122.

³⁶ *Idem, Euharistia. Taina Împărțirii*, p. 146.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Idem, o.c.*, p. 151.

În Biserica primară, legătura dintre Taina Euharistiei și unitatea Bisericii era confirmată și realizată de către episcop. În Taina Euharistiei se realiza unitatea Bisericii; episcopul are proiestosul sau conducătorul adunării euharistice și simbol al unității Bisericii. „Săvârșitorul propriu-zis al Euharistiei în Biserica primară a fost episcopul. Întrucât Euharistia se concepea și se trăia, înainte de toate ca taina adunării, taina Bisericii – adică unitatea poporului lui Dumnezeu – săvârșitorul ei văzut era acela a cărui slujire cuprindea în sine crearea, exprimarea și păstrarea acestei unități”³⁹.

„În conștiința Bisericii contemporane – afirmă părintele Schmemmann – ideea pastorației e legată mai mult de preot decât de episcop, care s-a transformat în păstor și este privit tot mai mult ca fiind capul și autoritatea clerului, administrator al Bisericii, decât purtător al unității și punctul central al vieții bisericești”⁴⁰. Așadar, episcopul este cel care menține unitatea Bisericii, întrucât el menține unitatea între preoții unei Biserici locale pe un teritoriu și o comunitate liturgică mai mare numită eparhie.

În ciuda faptului că preotul este astăzi proiestosul adunării euharistice, totuși, săvârșirea Tainei Euharistice și manifestarea ei ca Taină a Unității și a Bisericii este legată de Episcop ca factor care creează, exprimă și menține unitatea Bisericii: „Dintr-un punct de vedere foarte adânc (care nu se referă la nici o categorie administrativă și canonică), Euharistia – și acum și totdeauna și pretutindeni – se săvârșește după porunca episcopului, sau în limbaj juridic sub stăpânirea lui și prin delegația lui”⁴¹.

Relația dintre episcop și preot în săvârșirea Sfintei Euharistii ca Taină a Bisericii și Unității este exprimată prin delegația ce i-o acordă episcopul preotului pentru Liturghie prin antimis, care este semnul legăturii și unității dintre ei. „E suficient să subliniem că pentru întreaga Biserică ortodoxă și ca un semn normativ al antimisului este legătura lui cu episcopul. Ca și sfântul mir, antimisul se sfințește numai de episcop și, ca o condiție a eficienței lui servește iscălitura pe antimis. Oricare ar fi adausurile cu diferite sensuri privind antimisul, el a însemnat inițial «delegația» dată de episcop prezbiteriului său, drept de a săvârși Sfânta Euharistie”⁴².

În concepția ortodoxă, preotul sau episcopul este un „transparent” al lui Hristos, un colaborator, o icoană a mântuitorului, și nu un *alter Hristus* sau un locțiitor al lui Hristos. Chiar și în Sfânta Liturghie săvârșitorul jertfei este Hristos, întrucât El este jertfă și jertfitor: „Tu ești Cel ce aduci, Cel ce Te aduci și Cel ce Primește”. De aceea actul prin care se realizează unitatea Bisericii e un act sinergic sau teandric și are o dimensiune ontologică și nu una juridică formală.

În săvârșirea Liturghiei, legătura sau unitatea dintre preot și adunare „simbolizează unitatea dintre Hristos și Biserică. Adunarea în Biserică este chipul trupului lui Hristos, iar chipul Capului este preotul. În această Taină preotul este «Însuși Hristos» după cum adunarea este trupul lui. Fiind capul adunării, Hristos arată în Sine unitatea Bisericii, unite cu Sine a tuturor mădulelor”⁴³.

³⁹ *Idem*, o.c., p. 101.

⁴⁰ *Idem*, o.c., p. 102.

⁴¹ *Idem*, o.c., p. 100.

⁴² *Idem*, o.c., p. 100.

⁴³ *Idem*, o.c., p. 30.

Dacă părintele Schmemmann a atras în mod deosebit atenția asupra unității Bisericii prin Episcop și Euharistie, foarte puțin sau aproape deloc nu apare poziția sa față de unitatea în credință. Probabil, orientarea sa teologică liberal-progresistă dată de Institutul Sf. Serghie l-a făcut pe teologul liturgist rus să rezume întreaga credință ortodoxă la o formulă comună, favorabilă ecumenismului. Acest relativism dogmatic, bazat pe minimul de credință (adică Simbolul de credință), va justifica, în mod sigur, larga și unilaterală teorie a eclesiologiei euharistice favorabilă intercomuniunii euharistice.

În viziunea sa, în Biserica primară, credința mărturisită la Botez, adică Simbolul de credință era norma suficientă și unică pentru primirea credincioșilor la comuniunea euharistică. „În ceea ce privește Euharistia, știm că ea se săvârșește în adunarea închisă a credincioșilor, adică a celor care cred, care s-au renăscut «din apă și din duh», care au primit ungerea de sus. În conștiința Bisericii primare, ea presupune unitatea în credință a tuturor participanților adunării. De aceea, includerea Simbolului credinței în Liturghie s-a extins foarte repede pretutindeni și a confirmat legătura vădită, organică dintre unitatea credinței și autoîmplinirea Bisericii în Euharistie, legătura aceasta alcătuind centrul trăirii și al vieții Bisericii primare”⁴⁴.

Astăzi însă, deși toate cele trei mari confesiuni creștine au același simbol de credință, unitatea credinței nu mai poate fi înțeleasă și realizată prin această mărturisire, întrucât unitatea credinței a rămas plenară și neștirbită numai în ortodoxie.

III. Împărtășirea și practica Sfintei Euharistii

Dacă în privința legăturii Euharistiei cu Biserica părintele Schmemmann se apropie într-un anumit fel de Tradiția și viața Bisericii primare, prin concepția sa idealistă cu privire la împărtășirea deasă ca soluție viabilă și unică la criza secularismului teologul rus este străin de viața și Tradiția Bisericii. Încă de la început precizăm că nu împărtășirea deasă sau participarea întregii comunități la comuniune euharistică ar fi o eroare sau o practică greșită, ci modul în care ea este înțeleasă și trăită constituie o abatere gravă de la spiritualitatea și viața Bisericii în Ortodoxie.

În concepția părintelui Schmemmann clericalizarea Bisericii prin diferența exagerată dintre clerici și laici a dus la o concepție greșită cu privire la participarea mirenilor la Sfintele Taine, încât „împărtășania a devenit pentru laici mai degrabă excepție decât regulă pe motiv că se profanează Sf. Taine prin împărtășania cu nevrednicie”⁴⁵. Pornind de la acest fapt, părintele Schmemmann se întreabă cum au putut generații întregi să participe la Sf. Liturghie, fără să se simtă excomunicați și fără să considere că ar trebui să se împărtășească?⁴⁶ La această întrebare teologul rus ne oferă un răspuns bazat pe o solidă argumentare istorică și teologică:

1. creștinarea imperiului roman a dus la o scădere religios morală a creștinilor⁴⁷;

⁴⁴ *Idem*, o.c., p. 145.

⁴⁵ A. Schmemmann, *Postul Mare*, p. 123.

⁴⁶ *Idem*, o.c., p. 124.

⁴⁷ *Ibidem*.

2. apariția monahismului a dat naștere la practica liturghiilor zilnice, private și în unele cazuri la o împărtășire mai rară⁴⁸;

3. teologia scolastică dominantă în timpul „captivității” apusene a teologiei și spiritualității ortodoxe, a adus o concepție legalistică și juridică cu privire la Sf. Euharistică⁴⁹;

4. în epoca noastră Euharistia și-a pierdut înțelesul eclesiologic; Euharistia a devenit un mijloc al evlaviei individuale, iar Biserica a încetat să mai fie măsurată prin participarea la Taina Unității Bisericii în credință, dragoste și viață;⁵⁰

5. toate aceste cauze au dus la o neglijență și delăsare duhovnicească, la o împărtășire rară (anuală) sub pretextul nepregătirii și nevredniciei⁵¹.

Aceste aprecieri ar fi juste dacă părintele Schmemmann ar situa Taina Euharistiei în cadrul spiritualității ortodoxe, și dacă ar vedea în actul comuniunii euharistice nu numai un act mecanic redus la sacramentalism – o simplă și formală participare la masa euharistică, ci un act de comuniune în care persoana umană este chemată să crească, să se desăvârșească în mod ontologic în procesul îndumnezeirii.

În viziunea părintelui Schmemmann, în actul comuniunii euharistice lipsește cu desăvârșire dimensiunea persoanei umane, în detrimentul aspectului comunitar al euharistiei care absoarbe și aproape exclude contribuția și participarea persoanei umane la primirea Sf. Taine.

În teologia ortodoxă, actul comuniunii euharistice e un act transfigurator, în care persoana umană ajunge la forma maximă și deplină de îndumnezeire. Or, dacă în acest act nu se operează o schimbare reală și profundă a existenței umane, el rămâne un act liturgic mecanic și formal, golit de sens și de plinătate. Sfinții Părinți au sesizat în mod admirabil acest aspect al dezechilibrului dintre dimensiunea persoanei și a comunității în actul de comuniune al credincioșilor cu Dumnezeu, și au luptat pentru promovarea unei concepții autentice cu privire la participarea persoanei la Euharistie pentru realizarea comunității eclesiale. Lipsa unei comuniuni directe și depline a persoanei umane „pe verticală” cu Hristos euharistic, duce în mod necesar și la o săbire ontologică „pe orizontală” a legăturii credincioșilor cu Hristos între ei, și, în cele din urmă, a comunității bisericești. Acest aspect de transformare, curățire, iluminare, de desăvârșire a persoanei umane în comuniunea „pe verticală” cu Hristos euharistic este recomandat, pentru ca apoi, prin această comuniune, să se realizeze legătura „pe orizontală” a credincioșilor în Hristos și între toți laolaltă. În timpul Sf. Ioan Gură de Aur, credincioșii se împărtășeau des, frecvent, dar comuniunea bisericii nu se realiza pentru că nu era o participare personală și responsabilă. În acest sens

⁴⁸ A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical theology*, p. 142.

Părintele Schmemmann arată că prin introducerea Liturghiilor zilnice în mănăstiri, Euharistia și-a pierdut semnificația ei eclesiologic-comunitară și dimensiunea eshatologică, întrucât a fost supusă ritmului vieții ascetice a monahilor. Această teză o ilustrează cu cazul lui Avva Marcu din Pateric, care timp de 50 de ani nu ieșise din chilie și un preot venea la el în chilie și săvârșea Liturgia.

Nu avem spațiu suficient să dezvoltăm un răspuns la această teză eronată a părintelui Schmemmann, întrucât Liturghiile zilnice sunt expresii ale jertfei de laudă și de mulțumire; iar cazul Avvei Marcu din Pateric nu indică o distorsiune și o denaturare a aspectului comunitar-eclesial al Euharistiei, ci relevă pregătirea ascetică și jertfelnică ce ar trebui să o aibe orice creștin care participă la Împărtășanie.

⁴⁹ A. Schmemmann, *Postul cel Mare*, p. 126.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Idem*, o.c., p. 124.

Sf. Ioan Gură de Aur arată că Sf. Euharistie are aceeași putere și eficiență în Biserică, ca întotdeauna, dar, datorită faptului că persoanele umane nu primesc acest act al comuniunii ca o schimbare, Hristos rămâne neactiv și nelucrător în ei. „Dacă noi toți ne împărtășim cu același lucru și devenim același lucru, de ce nu arătăm noi, de asemenea, aceeași dragoste și nu devenim una prin aceasta? Înainte, pe vremea strămoșilor noștri, așa era. Pentru că stă scris: «Mulțimea celor care credeau avea o singură inimă și un singur suflet» (*Faptele Apostolilor* 4, 32). Astăzi, însă, nu mai este așa, dimpotrivă, acum sunt războaie numeroase și variate pentru toți și noi ne purtăm unii față de alții mai crud decât fiarele sălbatice față de mădularele altuia. Hristos te-a făcut să te unești cu El pe tine care te-ai depărtat așa de mult de El. Tu nu socotești ca lucru vrednic să te unești cu fratele tău cu grija și cu cinstea cuvenită, ci să te despați de le, tu care beneficiezi de atâta dragoste și viață din partea Stăpânului”.⁵²

Acest demers al părintelui Schmemmann, care decupează și trunchiază Taina Euharistiei de viață și spiritualitatea Bisericii ortodoxe se va observa mult mai clar și evident în condițiile de pregătire pentru această Taină.

În concepția părintelui Schmemmann prima problemă legată de condițiile pentru Împărtășanie constă în minimalizarea Tainei Spovedaniei ca o condiție *sine qua non* pentru participarea la comuniunea euharistică. Această învățătură și practică „care consideră Taina Pocăinței ca o condiție *sine qua non* nu e numai o îndepărtare de la Tradiția inițială și universală a Bisericii ci, de asemenea o trunchiere a învățaturii ortodoxe a Bisericii a Euharistiei și a Tainei pocăinței”.⁵³ Prin această practică, părintele Schmemmann consideră că:

1. se neagă apartenența deplină a laicilor, adică participarea la Taina în care Biserica se împlinește ca trup al lui Hristos;⁵⁴

2. se deformează Taina Pocăinței însăși pentru că, prin transformarea Tainei Spovedaniei într-o condiție formală și de fapt unica condiție pentru Împărtășanie, ea înlocuiește adevărata pregătire pentru Împărtășanie, pregătire ce constă, după cum am văzut, în pocăința lăuntrică. Considerarea Tainei Pocăinței ca obligatorie pentru Sf. Euharistie face ca întreaga trăire a acestei Taine să se schimbe din pocăință în „dezlegare”. Această dezlegare este pur formală, jumătate magică jumătate legalistă, și nu mai reprezintă împăcarea cu Biserica.⁵⁵

După părintele Schmemmann, Taina Spovedaniei ca și condiție *sine qua non* pentru Euharistie a generat un adevărat conflict între Spovedanie și Euharistie, cu consecințe grave și dăunătoare pentru viața și spiritualitatea ortodoxă:

1. neglijarea tainelor a dus la o împărtășire rară sau anuală a credincioșilor; Spovedania a devenit o stavilă, un obstacol pentru comuniunea euharistică, întrucât credincioșii se excomunică singuri prin neparticiparea la Euharistie și atunci împăcarea cu Biserica e absolut obligatorie;⁵⁶

⁵² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia XXIV, 2 la Epistola I către Corinteni*, PGLXI, pp. 200–201, apud I. Coman, „Sensul ecumenic al Sf. Euharistii la Sf. Ioan Gură de Aur”, *Ortodoxia*, nr. 4/1965, p. 525.

⁵³ A. Schmemmann, *Postul Mare*, p. 138.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Idem*, o.c., p. 139.

⁵⁶ *Ibidem*.

2. monahii au introdus o nouă formă de spovedanie de tip nesacramental prin mărturisirea gândurilor în fața unui călugăr bătrân – numită spovedania spirituală;⁵⁷

3. cele două spovedanii au fuzionat și au produs o denaturare a spiritualității;⁵⁸

4. Taina Spovedaniei spirituale și sacramentală obligatorie pentru împărtășanie, a contribuit la o confuzie care astăzi și în împrejurările actuale face mai mult rău decât bine:

a) necesitatea sumarelor noastre Spovedanii de 3–5 minute pentru îndeplinirea unei obligații anuale;

b) preoții tineri nu au destulă și suficientă experiență pentru a rezolva toate problemele și pentru a le înțelege;

c) Spovedania sacramentală poate să se rezume la mărturisirea păcatelor, iar în privința spovedaniei spirituale sau a îndrumării duhovnicești e nevoie să se consulte episcopul sau preoții cu experiență duhovnicească; ea poate fi folosită și sub forma pastorației.⁵⁹

5. teologia scolastică a mutat accentul de la o pocăință – „împăcare cu Biserica” – spre o iertare dată de preot, reprezentată aproape exclusiv în termenii puterii juridice, în care „iertarea devine o putere în sine”.⁶⁰

Încă din perioada primară a creștinismului, Spovedania a precedat Taina Sfintei Euharistii, întrucât duhovnicul este cel care constată starea de sănătate spirituală a credinciosului sau stadiul de progres spiritual în procesul de desăvârșire. În învățătura celor 12 apostoli se spune: „În Biserică mărturisește-ți păcatele tale și nu te duce la rugăciune cu conștiința rea”,⁶¹ iar în alt loc zice: „când vă adunați în duminica Domnului frângeți pâinea și mulțumiți (săvârșiți Sf. Euharistie), după ce mai întâi v-ați mărturisit greșelele voastre pentru ca să fie curată jertfa voastră”.⁶² „...Cine este sfânt să vină, iar dacă nu să se pocăiască”.⁶³

⁵⁷ *Idem*, o.c., p. 140.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Idem*, o.c., p. 141. În articolul *Some reflections on Confession*, părintele Schmemmann exprimă o poziție aparte față de Taina Spovedaniei. Dacă în celelalte lucrări consideră că Spovedania a apărut doar ca dezlegare de păcate, în acest studiu se recunoaște și rolul pozitiv al preotului de a îndruma și educa spiritual pe credincioși. Mai mult, se poate observa că părintele Schmemmann arată că există și o pregătire specială pentru spovedanie, deși nu este prea explicit referitor la condițiile acesteia. E adevărat că încearcă să prezinte cele trei trepte ale Spovedaniei pe baza relațiilor cu Dumnezeu, cu aproapele și cu sine însuși, marcate de dorința sinceră de schimbare a penitentului.

Atunci când se referă la dezlegarea de păcate, părintele Schmemmann consideră că ea poate fi oferită tuturor, dacă există pocăință, cu excepția a trei cazuri: „dacă nu este creștin ortodox și respinge învățăturile fundamentale ale Bisericii; dacă nu părăsește starea de păcat: de exemplu adulter, dezbinări profesionale, ura; dacă refuză să-și recunoască greșelile sau păcatele lui ca păcate”.

Prin urmare, se poate constata că părintele Schmemmann a adoptat și alte poziții teologice față de Spovedanie. Cu toate acestea, pentru părintele Schmemmann, Taina Spovedaniei nu e o condiție *sine qua non* pentru Euharistie. Acest fapt poate fi dăunător pentru credincioșii ortodocși contemporani care sunt lipsiți de o cateheză elementară și de o orientare spirituală clară și certă. Vezi A. Schmemmann, „Some Reflection on Confession”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 3/1961, pp. 38–44.

⁶⁰ *Idem*, o.c., p. 141.

⁶¹ *Învățătura celor doisprezece apostoli*, trad. de D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de misiune al B.O.R., București, 1979, p. 27.

⁶² *Idem*, o.c., p. 31.

⁶³ *Idem*, o.c., p. 30.

În această problemă a relației dintre Spovedanie și Euharistie, părintelui Schmemmann îi scapă din vedere rolul persoanei umane în procesul de curățire și îndumnezeire, precum și relația sa pe verticală cu Hristos. Totul este privit în mod unilateral, exclusivist, fiind axat numai pe coordonata orizontală, pe aspectul unității, comunității cu Hristos.

Într-adevăr, dacă Spovedania ca și condiție *sine qua non* pentru Împărtășanie „înlocuiește adevărata pregătire pentru Euharistie” și pocăința lăuntrică, ne întrebăm: cum ar putea să aibă cineva o pregătire mai temeinică pentru Sf. Taine, înlăturând spovedania? Sau unde s-ar putea realiza „pocăința lăuntrică și împăcarea cu Biserica” dacă nu în Taina Spovedaniei?

Sf. Ioan Gură de Aur accentuează în mod deosebit pe rolul transfigurator al persoanei umane și implicit al comunității în actul comuniunii euharistice, care se realizează printr-o pregătire și curățire specială a credincioșilor: „Nimeni să nu se împărtășească dacă nu este ucenic... Această mulțime (de credincioși) este și ea trupul lui Hristos. Fii deci atent tu care slujești tainelor, să nu mănii pe Stăpânul dacă nu curățești acest trup (mulțimea credincioșilor). Nu da sabie în loc de hrană. Dacă cineva vine la împărtășanie fără să cunoască condițiile legate de aceasta nu te teme să-l oprești”.⁶⁴

În disputa athonită din secolul XVIII cu privire la împărtășirea deasă sau rară, în tomosul sinodal din 1785 se precizează că spovedania este condiție obligatorie pentru Euharistie: „dar, din pricina alunecării și neputinței omului de a se împărtăși în fiecare zi, a hotărât Biserica așa, ca fiecare să se apropie de Sf. Împărtășanie atunci când, mărturisindu-se duhovnicului său, este găsit vrednic de dumnezeiasca Împărtășire și primește dezlegare pentru aceasta de la duhovnic”.⁶⁵

Este ciudat să constatăm că Sfânta Taină a Pocăinței, care reprezenta baia renașterii, botezul lacrimilor pentru Sf. Părinți, a devenit în concepția teologului rus „un simplu bilet spre Împărtășanie” sau o condiție formală, un simplu act spiritual de Unire sau Împăcare cu Biserica.⁶⁶

Spre deosebire de teologia patristică, părintele Schmemmann ne oferă o altă listă cu condițiile necesare pentru participarea la Sf. Împărtășanie, care pot fi considerate pe bună dreptate un *ad aggiornamento* al spiritualității ortodoxe:

1. prima condiție este încredințarea vieții, cu toate aspectele ei, lui Dumnezeu și trăirea între Euharistie ca Taină a aducerii aminte și Taină a nădejzii și pregustării;⁶⁷

2. conștientizarea nu numai a principiilor ci a Împărtășaniei însăși; creștinul să trăiască într-o amintire neîncetată că mâine va primi Împărtășania;⁶⁸

3. ciclul de rugăciuni, înainte și după Spovedanie are rolul de a-l conștientiza pe credincios pentru acest act. În cadrul Liturghiei, rugăciunea comunității are un rol

⁶⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII, 6 la Evangelia după Matei*, P.G. LVIII, 744, 745, 746, după I. Coman, o.c., p. 531.

⁶⁵ Manuel Ghedeon, *κατανυκτικὴ διακρίσις*, t. II Constantinopol, 1881, pp. 153–154, după Petre Vintilescu, „Sf. Împărtășire în spiritualitatea creștină. Deasă sau rară?”, în *Studii teologice*, an V, nr. 56/1953, p. 396.

⁶⁶ A. Schmemmann, *Eucharistia. Taina Împărtășiei*, p. 243 și „Theology and Eucharist”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, nr. 4/1961, pp. 10–23.

⁶⁷ *Idem*, *Postul cel Mare*, p. 132.

⁶⁸ *Idem*, o.c., p. 133.

purificator de a ierta păcatele ușoare (în rugăciunea Trisaghionului, Tatăl nostru și în rugăciunile înainte de Împărtășire);⁶⁹

4. cercetarea de sine la părintele Schmemmann nu presupune Taina Mărturisirii, ci o schimbare lăuntrică radicală; pocăința nu stă în preocuparea asupra sinelui ci în contemplarea sfințeniei darului lui Hristos. Totodată ea ne face să realizăm totala nevrednicie, întrucât, descoperindu-ne nevrednicia, pocăința ne umple de acea dorință, de acea ascultare, care singură, în fața lui Dumnezeu, ne face vrednici;⁷⁰

5. motivul principal pentru participarea la Împărtășanie e dragostea. Primirea Împărtășaniei pur și simplu pentru că-l iubim pe Hristos și dorim să fim uniți cu El. Dragostea e dincolo de dorința de iertare, împăcare și tămăduire, ea transcende și problema vredniciei și a nevredniciei pentru că scopul întregii pocăințe și nevoițe și rugăciuni e să-l iubim pe Hristos.⁷¹

În toate aceste condiții se observă o tendință de psihologizare a spiritualității, de liberalizare a condițiilor formale și legaliste, de reducere sau aproape de excludere a ei din toată Tradiția și viața Bisericii ortodoxe. Pietismul euharistic care este definitoriu pentru concepția teologică a părintelui Schmemmann și specific teologiei catolice, are la bază elanul sentimental și entuziasmul psihologic către unirea cât mai deasă, dar formală și mecanică cu Hristos euharistic.

Spre deosebire de pietismul euharistic care este lipsit de duhul ascetic, în spiritualitatea ortodoxă Euharistia nu este numai Taină ci și Jertfă, iar credincioșii ortodocși se unesc cu Domnul jertfit, în stare de jertfă, pentru ca prin împărtășirea cu El să sporească în starea de jertfă și în duh de jertfă. „Hristos Domnul este în stare permanentă de jertfă și ne stă la dispoziție pentru ca să ne stragă și pe noi în această stare, singura prin care dobândim, ca și El, învierea”.⁷²

Conștientizarea credinciosului de împărtășanie, redusă la acte psihologice de exercitare a memoriei; iertarea păcatelor ușoare prin rugăciunile comunității, cercetarea de sine printr-o introspecție interioară, nu prin cercetarea sinelui, ci printr-o contemplare abstractă; conferirea pocăinței, a vredniciei și iubirii lui Hristos prin aceste metode psihologice de tip protestant-subiectivist, pot fi considerate acte tipice ale unei psihanalize religioase.

Relativizarea Spovedaniei, a rolului preotului în dezlegarea păcatelor, a postului și a condițiilor de curățire trupească și sufletească din pregătirea pentru Taina Euharistiei, precum și a simțirii și trăirii după primirea lui Hristos euharistic, situează teologia părintelui Schmemmann în afara spiritului teologiei ortodoxe, poziție favorabilă ecumenismului contemporan prin îmbinarea ortodoxiei cu elemente catolice și protestante.

Este adevărat că părintele Schmemmann susține și rolul Sf. Spovedanii pentru primirea Euharistiei, dar numai în cazuri de excepție, când credincioșii săvârșesc păcate de moarte, care-i excomunică de la Împărtășanie. Distincția pe care o face teologul rus între păcatele de moarte (care excomunică) și păcatele ușoare (care nu opresc participarea la Euharistie) este destul de subtilă și lasă loc la multe interpretări arbitrare. „Credincioșii care n-au săvârșit păcate de moarte ce i-ar putea despărți de

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Idem*, o.c., p. 134.

⁷¹ *Idem*, o.c., p. 135.

⁷² D. Stăniloae, „Motivul și urmările dogmatice ale schismei din 1054”, *Orthodoxia*, nr. 2-3/1954, p. 241.

Hristos nu sunt întru nimic opriți să se împărtășească cu Sf. Taine și să devină părtași la sfințire. Și pentru aceste păcate e nevoie de pocăință și de iertare, dar nu e nevoie de Taina Spovedaniei; dezlegarea sacramentală se aplică numai celor excomunicați.⁷³

Și în această privință se crează o stare de ambiguitate întrucât în perioada primară unii teologi ruși susțin că existau doar trei păcate care aduceau excomunicarea: apostazia, uciderea și desfrâul. Însă în spiritualitatea ortodoxă, pe lângă aceste păcate mai sunt considerate păcate de moarte și mândria, invidia, lăcomia, lenea, iubirea de arginți, toate culminând cu pierderea stării de har. În Tradiția Bisericii, îndeosebi în viețile sfinților, s-a întâmplat adeseori ca eroii și martirii credinței să-și piardă harul dumnezeiesc și să cadă din această stare de har din cauza unor păcate ușoare sau a răcelii spirituale (prin nelucrare), și nu numai din cauza unor păcate de moarte. Ceea ce de fapt ne arată că nu numai păcatele de moarte aduc pierderea harului ci și lipsa pocăinței, a evitării păcatelor, absența faptelor bune și mai ales pierderea dragostei și dăruirii față de aproapele.

Excomunicarea de la Sf. Taine sau neparticiparea la comuniunea euharistică nu trebuie legată întotdeauna de păcatele de moarte ci și de pregătirea sau progresul duhovnicesc al credincioșilor.

În mistagogia Sfântului Dionisie Areopagitul, se arată că nu numai păcătoșii și catehumenii erau excluși de la Sf. Împărtășanie, ci și alte categorii de credincioși care nu au realizat un progres considerabil în viața duhovnicească: „Deci, cei intrați în Taine și nedesăvârșiți au fost scoși în afara locașului bisericesc al lui Dumnezeu și a Sfintei slujbe superioară lor; pe lângă aceștia cei ce s-au despărțit de viața sfântă. Iar după aceștia, cei ce pentru nebărbăția lor au devenit pătimiși prin mușcături și năluciri, încât n-au ajuns din lipsă de bărbăție, printr-o înclinare statornică și neobosită la o neclintită și activă deprindere și dragoste dumnezeiască și neamestecată. Iar după ei cei ce nu s-au făcut odată pentru totdeauna unitari și, vorbind potrivit legii, neprihăniți și cu totul fără prihană”.⁷⁴

Cunoscutul și reputatul teolog român, părintele Dumitru Stăniloae, recomandă Spovedania ca și condiție absolut necesară pentru comuniunea euharistică și consideră că în cazul în care credincioșii au păcate ușoare e necesar ca ei să se mărturisească și să primească dezlegare de la duhovnic. „Credincioșii fără păcate foarte grele se pot împărtăși de mai multe ori pe an, dar numai după Spovedanie... Cei mai râvnitori și cu o viață cât mai curată se pot împărtăși și mai des, dar totdeauna după spovedanie și cu cel puțin patru zile de post anterior, dintre care numai două sunt de post deosebit (Miercuri și Vineri)”.⁷⁵

Taina Sfintei Spovedanii este o condiție absolut necesară pentru Sfânta Împărtășanie, și nici o persoană umană nu poate fi dispensată de această pregătire pentru că:

1. nimeni nu poate fi judecătorul său propriu;
2. păcatul cel mai de moarte este „conștiința trufașă”, care are pretenția că nu are nici un păcat;

⁷³ A. Schmemmann, *Postul Mare*, p. 137.

⁷⁴ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. de D. Stăniloae, București, Editura Paideia, 1996, p. 81.

⁷⁵ D. Stăniloae, interviu cu I. Bălan în vol. *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, Editura Ep. Romanului, 1990, p. 64.

3. numai duhovnicul este în măsură să recomande credincioșii la Sf. Euharistie în urma constatării stării duhovnicești a credincioșilor și a condițiilor de pregătire pentru Împărtășanie;

4. conștiința nu se poate curăți și ilumina fără mărturisire și dezlegare.⁷⁶

O altă problemă dilematică care apare între condițiile pentru Sf. Euharistie la părintele Schmemmann este distincția stării de nevrednicie a credincioșilor pentru actul comuniunii euharistice. Părintele Schmemmann consideră că această distincție arbitrară a dus, în perioada contemporană, la o abținere de la Sf. Euharistie dintr-un „respect prea mare pentru Taine” și din teama de a nu le pângări – denaturând astfel practica veche a Bisericii cu privire la comuniunea euharistică ca act și Taină a întregii Biserici.⁷⁷ „Ideea de vrednicie și nevrednicie – afirmă teologul rus – se datorează teoriei meritelor din teologia apuseană, pentru că în spiritualitatea ortodoxă se considera că există o nevrednicie ontologică a întregii făpturi înaintea lui Dumnezeu, de darul său către noi”,⁷⁸ apoi susține că „Biserica primară cunoaște că nimeni – în întreaga creație – nu este vrednic ca prin virtuțile sale spirituale, prin demnitatea sa, să se apropie de Sângele și Trupul lui Hristos și, ca urmare, *pregătirea nu constă în calculul și analiza pregătirii și nepregătirii ci în răspunsul iubirii la iubire*”.⁷⁹

În ciuda acestor afirmații, în teologia paulină există această distincție între vrednicie și nevrednicie, iar vrednicia credincioșilor este considerată ca o condiție fundamentală și absolut necesară în vederea pregătirii pentru participarea la comuniunea euharistică. Apostolul Pavel spune că: „oricine va mânca pâinea aceasta sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie, va fi vinovat față de trupul și de sângele Domnului (...). Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie, osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului” (*I Corinteni* 11, 27–29).

Sf. Ioan Gură de Aur îi îndeamnă pe preoți să cerceteze starea de vrednicie sau nevrednicie a credincioșilor și numai după aceea să le ofere posibilitatea de a participa la Sf. Împărtășanie. Astfel zice: „Sângele lui din mâinile voastre va fi cerut... Dumnezeu v-a dat cinstea acestei vrednicii, ca să faceți deosebire între cei ce sunt vrednici și nevrednici de împărtășire cu Sf. Taine... Să îndepărtăm, așadar, fără nici o considerație de persoană, pe toți câți i-am vedea apropiindu-se cu nevrednicie”.⁸⁰

În învățătura și spiritualitatea ortodoxă s-a făcut întotdeauna distincția clară și precisă între starea de vrednicie a persoanei umane și noțiunea de merit din teologia romano-catolică. Vrednicia se dobândește printr-o pregătire, dar ea nu înseamnă un merit sau un drept ci o stare întru câtva adecvată cu ceea ce se primește, o curățire a sufletului și a trupului.⁸¹ De aceea, vrednicia a fost exprimată întotdeauna într-un mod paradoxal sau antinomic: „omul trebuie să primească cu vrednicie Trupul și Sângele Domnului, dar în același timp își dă seama că nu e vrednic. E vrednic întrucât

⁷⁶ P. Vintilescu, *Spovedania și Duhovnicul*, Alba Iulia, Editura Ep. Albei Iulia, 1996, p. 69.

⁷⁷ A. Schmemmann, *Postul Mare*, p. 128.

⁷⁸ *Idem*, o.c., p. 129.

⁷⁹ *Idem*, o.c., p. 243.

⁸⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia LXXXII, 6 la Evanghelia după Matei*, trad. D. Fecioru, București, Editura Instit. Biblic și de misiune al B.O.R., 1994, p. 936.

⁸¹ N. Chițescu, I. Todoran, N. Petreută, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, București, Editura Instit. Biblic și de misiune al B.O.R., 1958, p. 725.

s-a curățit, dar nu e vrednic întrucât nu are drept la primirea Trupului și Sângelui și curățirea lui nu e pe măsură a ceea ce primește”.⁸² Așadar, vrednicia nu trebuie înțeleasă în mod formal sau cazuistic ci ca o stare ontologică de curățire a persoanei umane, ca o capacitate, aptitudine și deschidere treptată a omului pentru Dumnezeu.

În viziunea părintelui Schmemmann nici postul nu reprezintă o condiție necesară împărtășaniei ci doar un act cultic, un ritual al Bisericii, rânduit pentru anumite perioade ale anului bisericesc pentru primirea Euharistiei. *

În lucrarea sa, *Postul mare*, părintele Schmemmann arată că postul constituie un ritual cultic al Bisericii, destinat pentru primirea Euharistiei, accentuând în mod deosebit aspectul comunitar-eclesial ca pregătire și așteptare a Mirelui.⁸³ Cele două forme ale postului: postul deplin – de scurtă durată – caracterizat prin abținerea totală de la mâncare și băutură, și postul ascetic, specific prin abținerea de la anumite mâncări și reducerea substanțială a regimului alimentar, au numai aspect bisericesc-comunitar, fără însă să releve dimensiunea purificatoare a postului și mai ales cea eshatologică ca mod de existență pneumatică.

Simpla legătură a postului cu Euharistia în cadrul Bisericii poate fi înțeleasă ca un act mecanic, ca un rit sau o prescripție liturgică, dacă nu presupune o schimbare sau o transfigurare a persoanei umane. Chiar și în privința postului deplin, rolul transfigurator, purificator, al persoanei umane și al comunității nu apare în mod pregnant. Simplul fapt că omul prin post flămânzește și însetează, apoi participă la Euharistia cu care se hrănește, poate fi înțeles ca un ritual formal și mecanic și nu ca un act deplin de unire a omului cu Hristos cel jertfit în duh de jertfă. Dacă postul își pierde dimensiunea ascetică și este lipsit de o eficiență ontologică, persoana umană nu participă în duh de jertfă iar unirea sa cu Hristos își pierde sensul ascetic devenind o unire formală, bazată pe o concepție legalistă sau psihologic-sentimentalistă.

În centrul demonstrației cu privire la teologia Euharistiei, la părintele Schmemmann stă renașterea euharistică, singura și unica metodă capabilă să pună capăt crizei vieții bisericești generată de secularizare, și să redea eclesiologiei fundamentul euharistic și sacramental. Acest demers dogmatic trebuie să aibă la bază practica și experiența Bisericii primare, potrivit căreia, toți credincioșii care participă la Liturghie, în fiecare Duminică, luau parte la comuniunea euharistică.

Este adevărat că aceasta a fost practica și experiența vieții bisericești a credincioșilor din comunitatea apostolică și mai târziu a Bisericii din primele veacuri. Însă, în decursul istoriei, ea nu a mai putut să constituie o regulă generală, întrucât viața credincioșilor nu se mai ridica la înălțimea și profunzimea misterului euharistic eclesial. De aceea, Sfinții Părinți au considerat că e necesar ca participarea credincioșilor la actul comuniunii euharistice să fie supravegheată și controlată pentru ca să nu se relativizeze valoarea dumnezeiască a acestei Taine ca izvor de sfințire și îndumnezeire, și pentru ca viața credincioșilor să nu rămână profană și străină de efectele și roadele acestei uniri cu Hristos.

Mulți dintre teologii neopatristici și dintre duhovnicii experimentați în viața duhovnicească din perioada contemporană, nu recomandă această soluție a „renașterii euharistice” (mai ales cum o concepe părintele Schmemmann) în fața secularismului modern, ci, dimpotrivă, accentuează efortul etic-ascetic al persoanei umane în

⁸² *Ibidem*.

pregătirea pentru Euharistie și mai ales în conștientizarea și în punerea în lucrare a acestei uniri mistice cu Hristos.

Iată de pildă ce spune părintele Justin Popovici în legătură cu unele cazuri de împărtășire deasă de la muntele Athos: „Cum se cuvine să se împărtășească călugării? – Sunt împotriva dese împărtășiri la Sf. Munte. Ce sfaturi alese dați ucenicilor sfinției voastre? – Să urmeze Sfinților și părinților lor duhovnicești. Iar când sunt în ispită și nedumerire, să se roage lui Dumnezeu cu lacrimi și cu post și îndată vor primi har, lumină și călăuzire. Fără acestea nu vom putea urma lui Hristos. Înfrânarea, râvna și smerenia ne ajută cel mai mult pe calea mântuirii”.⁸⁴

Părintele Dumitru Stăniloae subliniază faptul că actul comuniunii euharistice e un act eclesial comunitar, dar fiecare persoană este chemată să participe la Euharistie, cu responsabilitate, smerenie, împlinind condițiile necesare și obligatorii pentru acest eveniment solemn și festiv: „Gândindu-ne la tradiția din timpurile de la început ale Bisericii și la îndemnul dat prin preot la fiecare Liturghie: «Cu frică de Dumnezeu, cu credință și cu dragoste să vă apropiați», se pare că s-ar cuveni ca să nu rămână nici o Sf. Liturghie la care să nu se împărtășească câțiva credincioși dintre cei cu o viață curată. Dar credem că nu e bine să se împărtășească toți credincioșii sau foarte mulți la fiecare Liturghie, fără Spovedanie și post, chiar dacă ei se socotesc lipsiți de păcate grele. Aceasta poate duce la un automatism lipsit de simțire al primirii Sf. Împărtășanii. Trebuie să trăim cu cutremur acest moment, atât din pricina obișnuinței noastre cu tot felul de gânduri, de critici ale altora, de supărări cu alții, cât și din conștiința că ne împărtășim cu trupul prea curat al Domnului cerului și pământului și cu prea Scump Sângele lui”.⁸⁵

În teologia și spiritualitatea ortodoxă, chiar și credincioșii care participă la Liturghie dar nu se împărtășesc, beneficiază de anumite daruri și se împărtășesc în alte moduri de prezența lui Hristos; ei participă la jertfă (aduc prescură, sunt pomeniți prin miride) se împărtășesc de Duhul Sfânt.⁸⁶

Pe lângă împărtășirea din cadrul Liturghiei, mai există o împărtășire eshatologică, mult mai plenară și desăvârșită, în care persoana umană va fi transformată nu numai spiritual ci și cu trupul, într-un mod mult mai deplin. În rugăciunile după Împărtășanie cerem Mântuitorului această împărtășire eshatologică: „dă-ne nouă să ne împărtășim cu adevărat în ziua neînserată a Împărăției Tale”. Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Mystagogia* sa, arată că „împărtășirea eshatologică” este mult mai desăvârșită, și, în baza unirii mistice cu Hristos euharistic din această viață, vom ajunge la o transformare deplină și totală a ființei umane: „căci darurile de care ne-am împărtășit în viața aceasta prin harul credinței credem că le vom lua în veacul viitor cu adevărat în ipostasul lor, potrivit nădejzii credinței noastre și promisiunii sigure și neclintite, făgăduită nouă, dacă împlinim după putere poruncile”.⁸⁷

În viziunea părintelui Schmemmann, Taina Euharistiei este un act închis în sine însuși, centrat numai pe aspectul comunitar, fără ca să fie evidențiat și rolul persoanei

⁸³ A. Schmemmann, *Postul Mare*, pp. 53–54.

⁸⁴ Justin Popovici, interviu cu Ioanichie Bălan, în vol. *Mărturisiri românești la locurile sfinte*, Editura Ep. Românilui, 1986, p. 551.

⁸⁵ D. Stăniloae, interviu cu I. Bălan, în *Convorbiri duhovnicești*, vol. II, p. 64.

⁸⁶ A se vedea studiul pr. prof. dr. Ion Ică, „Modurile prezenței personale a lui Iisus Hristos și a împărtășirii cu el în Sfânta Liturghie și în spiritualitatea ortodoxă”, (în vol. omagial *Persoană și Comuniune*, Sibiu, 1993, pp. 335–338).

⁸⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, PGXCI 704, după prof. D. Stăniloae, „Teologia Euharistiei”, *Ortodoxia*, nr. 3, 1989, pp. 346–347.

umane la comuniunea euharistică pentru realizarea Bisericii ca Taină a Unității. Pentru acest fapt, Taina Euharistiei nu e situată în contextul spiritualității ortodoxe astfel încât să fie precedată de o pregătire a credincioșilor pentru Euharistie prin post, Spovedanie, împăcare cu semenii, curățire trupească și sufletească; ca apoi să fie conștientizată și pusă în lucrare prin evitarea păcatelor, lucrarea poruncilor, rugăciunea (pomenirea lui Iisus) și prin curățirea și iluminarea simțurilor.

În demersul teologic și liturgic al părintelui Schmemmann se întrevăde spiritul propriu a lui N. Berdiaev, de a defini realitățile prin opoziție și excludere, ajungând astfel la o viziune eclesiologică unilaterală și exclusivistă cu privire la Euharistie.

1. Accentuarea de către părintele Schmemmann în mod excesiv a Euharistiei numai ca Taină în cadrul eclesiologiei, a dus la o relativizare sau aproape excludere a Euharistiei ca Jertfă. De aceea rolul persoanei umane și îndeosebi a condițiilor ascetice de pregătire pentru Euharistie (ca postul, Spovedania, împăcarea cu semenii) nu mai sunt obligatorii și necesare. Ceea ce contează e numai dragostea omului și rugăciunea cultică în Unirea cu Hristos și realizarea Bisericii.

2. Separarea spiritualității monahale (individualistă) și celei a laicilor (comunitară) a dus la un conflict nemăiîntâlnit în teologia ortodoxă între persoană și comuniune (sau comunitate). După părintele Schmemmann, postul individual al monahilor, Liturghiile zilnice și private, spovedania spirituală, tipicul monahal duc la concluzia că în Ortodoxie există două spiritualități total diferite și opuse: spiritualitatea monahală de tip individualist, și spiritualitatea laicilor – care are un caracter bisericesc comunitar. Spre deosebire de autorul nostru, noi credem că Biserica ortodoxă în Tradiția ei cunoaște o singură și unică spiritualitate, cea patristică, monahală, care este valabilă și universală pentru toți credincioșii. Noul gen de spiritualitate promovat de părintele Schmemmann este neo-ortodox și poate fi clasificat ca un *ad aggiornamento* ortodox, ca o liberalizare a spiritualității și protestantizare a ei.

3. Concepția teologică a părintelui Schmemmann axată pe filozofia lui Berdiaev (persoană-relație, act-libertate, iubire-comuniune) are tendința de a pune în conflict persoana cu comunitatea; libertatea cu necesitatea; harul și iubirea cu legea. Asistăm la o liberalizare a spiritualității, sau, în termenii lui Yanaras, la o „libertate a moralei“, în concluzie o lichidare a ei. Dacă nu există condiții necesare pentru Împărtășanie (fiind considerate formale și legaliste), legea morală ca și condiție necesară și absolută e abrogată pentru ca să triumfe libertatea spirituală. Însă, dacă totul se realizează numai în cadrul comunității ca unitate, persoana umană nu mai este un fundament al comunității și comuniunii.

I. Intercomuniunea sau comuniunea în Taine

Aparent, în viziunea părintelui Schmemmann, comuniunea sacramentală dintre Bisericile creștine nu este posibilă, întrucât, în Biserica primară participarea la Taine presupunea unitatea credinței, pentru realizarea unității Bisericii.

Pe de altă parte însă, pentru părintele Schmemmann problema comuniunii sacramentale nu este o problemă acută și vitală pentru credincioșii ortodocși, întrucât Împărtășirea, astăzi, nu mai constituie o formă de comuniune ci o necesitate individuală, un mijloc de Sfințire.

Fiind un adept și un exponent al eclesiologiei euharistice, părintele Schmemmann, leși depășește „monada“ eclesială (Biserica locală), transferă accentul de pe

catolicitatea Bisericii – comuniunea tuturor Bisericilor locale conduse fiecare de episcopul său, care mărturisesc aceeași credință și săvârșesc aceleași taine – pe rolul Bisericii Universale în care un loc prioritar și fundamental îl are primatul papal.

Pornind de la această premiză, părintele Schmemmann militează pentru unirea Bisericilor sub conducerea episcopului de Roma pentru depășirea individualității și izolării eclesiale și pentru o mai bună păstrare și realizare a unității creștine. „Teologia ortodoxă așteaptă o evaluare cu adevărat ortodoxă care să nu fie contaminată nici de polemică, nici de apologetică, a locului Romei în istoria primului mileniu. Cântărind bine toate aceste mărturii, se vede revelându-se în ele cu evidentă natura acestui *primat universal: să păzească și să exprime comuniunea lor de gândire*, să nu permită Bisericilor locale să se izoleze în provincialismul tradițiilor locale, să nu le permită să slăbească legăturile universale (catolice), *să se separe de unitatea vieții*. În definitiv aceasta înseamnă: să aibă grija și solitudinea ca în fiecare Biserică să fie plenitudinea – căci această plenitudine este totdeauna aceea a Tradiției Universale (catolice) – darul unic și indivizibil al lui Dumnezeu dat Bisericii Sale”.⁸⁸

Potrivit concepției părintelui Schmemmann episcopul Romei, ca întâiul stăpân al Bisericii universale, menține și realizează unitatea de credință și viață a Bisericilor locale: „primatul în Biserică nu este o putere supremă, căci concepția puterii supreme este exclusă prin natura Bisericii – Trup al lui Hristos. Dar primatul nu este nici numai președenție concepută în termeni democratici sau parlamentari. *Primatul este expresia generală a unității de credință și de viață a Bisericilor locale și a comunităților vii și efective în această viață*”.⁸⁹

Ne întrebăm cum pot fi depășite diferențele dogmatice dintre Bisericile creștine, care nu au putut fi abolite timp de aproape o mie de ani de la schismă? Dacă papa este „expresia generală a unității de credință și viață a Bisericilor locale”, catolice, ortodoxe și protestante, în ce va consta această unitate dogmatică? În dogmele catolicilor, sau se va realiza o unitate prin consens?

Cea mai dificilă problemă în comuniunea Bisericilor creștine stă chiar în dogma cu privire la primatul papal (neacceptată atât de către ortodocși cât și de către protestanți) care nu este numai de onoare, ci de putere, de dominare asupra tuturor Bisericilor. „Primatul, spune părintele Schmemmann, este putere, dar nu o putere diferită de cea pe care o posedă episcopul în Biserică; ea nu se situează deasupra aceleia. Tocmai pentru că e vorba de singura și aceeași putere a fiecăruia și a tuturor a Bisericii și a Bisericilor”.⁹⁰

⁸⁸ A. Schmemmann, „La notion de Primaute dans l'eclesiologie orthodoxe”, în vol. colectiv *Primaute de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Neuchatel, 1960, p. 124.

⁸⁹ *Idem*, o.c., p. 143.

⁹⁰ *Ibidem*.

O contribuție deosebită la eclesiologia euharistică legată de problema primatului episcopului Romei o aduc teologii ruși N. Affanasief, „l'Eglise qui preside dans l'amour”, N. Koulomzine „La place de Pierre dans l'Eglise primitive”, pp. 65-91 și J. Meyendorff, „Saint Pierre, sa primauté et sa succession, dans la théologie byzantine”, pp. 91-117, în același volum.

Pe de altă parte există și poziții dure și intransigente față de primatul papal, atât din partea unor teologi ortodocși (J. Popovici, *Omul și Dumnezeu-Omul*, trad. I. Ică, Sibiu, Editura Deisis, 1997; D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II și III, București, 1978), cât și din partea unor catolici convertiți la ortodoxie (Wladimir Guetté, *De Papauté*, Laussane, Ed. L'age d'Homme, 1999) și Placide Desseile, *Nostalgia ortodoxiei*, București, Editura Anastasia, 1997).

V. Concluzii

1. În concepția părintelui Schmemmann, Euharistia este Taina Bisericii prin care se realizează și se desăvârșește Trupul tainic al lui Hristos și unitatea Bisericii. Euharistia are o dimensiune eclesiologică pentru că, prin ea se realizează și se manifestă Biserica, dar are și o dimensiune eshatologică întrucât ea ne face părtași la Împărăția lui Dumnezeu.

2. Unitatea Bisericii se realizează prin Euharistie, la care participă credincioșii ca mădulare ale trupului tainic al lui Hristos și care este prezidată de episcop – ca și proiestos al adunării euharistice și simbol al unității Bisericii.

3. În viziunea părintelui Schmemmann, Euharistia apare trunchiată și decupată din spiritualitatea ortodoxă întrucât se relativizează condițiile necesare pentru Împărtășanie (Spovedania, postul, împăcarea cu semenii, curățirea sufletească și trupească), care sunt reduse la principiul iubirii și la rugăciunea cultică, fără a se accentua conștientizarea și activarea (punerea în lucrare) a unirii tainice cu Hristos prin lucrarea poruncilor, rugăciune, evitarea păcatelor, curățirea și iluminarea simțurilor.

4. Relativizarea spiritualității patristice și monahale cu privire la relația dintre Euharistie și Biserică a dus, în concepția părintelui Schmemmann, la o tendință de liberalizare și modernizare a spiritualității – un *ad aggiornamento* ortodox.

5. Relativizarea principiilor doctrinare și a normelor morale și spirituale, favorabile mult concepției ecumenice a părintelui Schmemmann cu privire la unirea Bisericilor, recomandă eclesiologia euharistică ca fiind una dintre cele mai bune forme de comuniune dintre Bisericile creștine.

DE LA ANALOGIA ENTIS LA ANALOGIA FIDEI

DANIEL FĂRCAȘ

*Cu umilință, Cuvântului, care
s-a întrupat pentru mine...*

Cum putem vorbi cu sens despre transcendență? Iată o interogație de importanță cardinală ce ni se înfățișează ca o constantă a cercetării teologice care urcă până la Pseudo-Dionisie și neoplatonicieni, dobândind poate cea mai celebră formulare în textele Sf. Thoma d'Aquino, iar în investigația protestantă în gândirea lui Karl Barth. Problemă centrală a epistemologiei teologice, teoria limbajului este garantată de opțiunea pentru un anumit model ontologic. În acest fel, ea apare ca un spațiu al polemicii, un câmp al înfruntării intelectuale în teologie.

Pentru Sf. Thoma, o astfel de cercetare se înscrie în programul mai larg al demersului său, acela de a găsi modul în care trebuie raportată teologia la tradiția filosofică aristotelică, profund marcată de interpretări platonizante. Ea se constituie astfel în concordanță cu întreaga filosofie a Evului Mediu și funcționează într-un demers hibrid, de tip onto-teologic. Un asemenea model lingvistic, secretat de un astfel de model ontologic, constituie prilejul unor reacții idiosincratiche din partea unei gândiri de tip contemporan și influențată profund de tradiția ortodoxismului protestant, născut la rândul său în zorii modernității. Acesta este cazul teologiei dialectice, care survine ca o manifestare spasmodică și se obiectivează într-o critică violentă a oricărei ontologii a treptelor și, deci, a oricărei ontologii a pseudo-diferenței. Construită în jurul ideii kierkegaardiene de diferență calitativă, teologia lui K. Barth repudiază, în plan teoretic, orice proximitate ontologică între Dumnezeu și creație, iar în planul discursului, orice compromis onto-teologic.

Sarcina unei teorii teologice a limbajului, identificată încă de Sf. Thoma în nevoia de a evita atât univocitatea, cât și echivocitatea, este sintetic formulată de A. D. Sertillanges:

„Între agnosticismul pur și antropomorfism, sfântul Thoma gândește deci a fi găsit o cale de mijloc (...). Între *simbolismul* care nu vede în limbajul teologiei naturale decât forme vide și imagini fără valoare științifică și (pe de altă parte) un antropomorfism în mod inconstient blasfemiator, sfântul Thoma inserează ceea ce am putea numi *analogismul*, bazat pe relația de dependență care leagă relativul la transcendent și permite deci de a-l califica într-un mod pe unul prin celălalt”¹.

¹ A. D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Félix-Alcan, 1925, I, p. 188.

B. Montagnes identifică temeiul ontologic al analogismului:

„Problema unului și multiplului ia o nouă urgență: cum să concepem raportul ființelor la Ființă? Dacă îi sunt omogene, monismul care rezultă de aici conduce în mod necesar la panteism. Și dacă îi sunt heterogene, spiritul se lovește de un pluralism așa încât Dumnezeu devine incognoscibil”².

Deși se delimitează de teologia catolică care a produs teoria analogiei, Karl Barth consideră că analogia este singura soluție teologică posibilă! Ea este deopotrivă legitimă și necesară. „Este adevărat că noțiunea în chestiune a fost «alienată» de aplicarea care i s-a făcut la teologia naturală(...). Va trebui deci să o redefinim ținând cont de această alienare. Dar *nu putem evita* (subl. n.) să o utilizăm”³. Vorbim despre limbaj, Karl Barth se vede obligat nu să aducă ceva cu totul nou, ci să reformuleze și să redefiniească termenii folosiți de epistemologia teologică tradițională. Intenția lui este de a constitui o teorie a limbajului și o teorie a cunoașterii care să se păstreze departe de orice cunoaștere naturală. „Oricum ar fi ea, o predicare autentică este *imposibilă* pe terenul doctrinei analogice așa cum o înțelege teologia naturală”⁴.

Deși „ceea ce ne reprezentăm și concepem relevă întotdeauna, în acest fel, de natura noastră” și deci riscă să „nu aibă nimic de-a face cu Dumnezeu”⁵. Singura cunoaștere la care avem acces este cea discursivă, prin concepte și cuvinte. De-a lungul întregii sale opere, de la *Römerbrief* la *Kirchliche Dogmatik*, problema limbajului ia, pentru Barth, forma nevoii adecvării cuvintelor temporale la Cuvântul etern. Dacă A. D. Sertillanges observă că în cazul Sf. Thoma *simbolismul* trebuia înlocuit de *analogism*, A. J. Torrence arată în mod similar că problema lui Barth este de a evita *mitologicul* în favoarea *teologicului*:

„Tocmai aici distincția între aserțiunea *teologică* și aserțiunea *mitologică* devine extrem de relevantă. Fără o fundamentare ontologică în legătură cu Ființa și natura lui Dumnezeu, aserțiunile teologice nu pot fi distinse de aserțiunile mitologice, adică aserțiunile proiectate non-cognitiv și fără fundament (i.e. fără *logos* sau *ratio*) despre Inefabilul și Incognoscibilul în punctul în care onestitatea intelectuală cere o atitudine de agnosticism deschis”⁶.

Respingerea teologiei naturale (a vestigialității catolice și a mitologismului liberal-protestant) este respingerea oricărei tentative de a adecva natural semnificantul immanent (cuvintele) semnificantului transcendent, inefabil (Cuvântul).

1. *Analogia entis*

Filosofia greacă a ieșit din Evul Mediu altfel decât cum a intrat. Transformarea remarcabilă ține de introducerea conceptului de analogie, care fundamentează o întreagă epistemologie.

Deși la Platon apar primele tentative de a oferi o semnificație metafizică analogiei matematice, în sistemul platonician nu este posibilă o doctrină a analogiei: Ideea este un principiu de univocitate. Lucrurile care participă la Idee se numesc după

² B. Montagnes, *La doctrine de l'Analogie de l'Etre d'après Saint Thomas d'Aquin*, Neuwelaertes, Louvain, 1963, p. 11.

³ K. Barth, *Dogmatique, II/1**, Genève, Labor et Fides, trad. Fernand Ryser, 1956 (1939), p. 228.

⁴ *Idem*, o.c., p. 234.

⁵ *Idem*, o.c., p. 182.

⁶ A.J. Torrence, *Persons in Communion*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, p. 192.

această Idee în măsura în care sunt copii ale lucrurilor. Dacă există și altceva în afară de lucruri, adică Ideile, atunci lucrurile și Ideile – observă Aristotel – sau nu sunt identice ca formă, soluție care nu rezolvă problema ontologică, sau „Ideile și lucrurile ce participă la ele sunt ca formă același lucru, ele trebuie să aibă o notă comună”⁷. Ideile și lucrurile devin astfel specii ale aceleiași gen (argumentul celui de-al treilea om). Univocitatea sau sinonimia, cum o numește Aristotel în *Categorii*⁸, presupune comunitatea de nume și de noțiune corespunzătoare numelui. În câmpul ontologiei, sinonimia nu este, pentru Aristotel, în nici un caz o soluție fericită, tocmai pentru că ea presupune o esență ternară. „Despre ființă nu se vorbește în multe sensuri, dar în raport cu un anume punct de vedere și cu privire la o anume natură”, ne învață Stagiritul în celebrul text din *Metafizica IV* (Γ), cap. 2, 1003a. Dacă pentru Platon, atunci când era vorba de Idei și de lucruri, *λογος* și *ονομα* erau comune ambelor, pentru Aristotel, mai multe lucruri trebuie desemnate prin același cuvânt fără să fie între ele vreo comunitate de *λογος της ουσιας*, adică de definiții ale esenței. Principiul este ilustrat de nu mai puțin celebrul exemplu al termenului „sănătos”. „Tot ceea ce dobândește numele de sănătos trebuie să se afle într-un raport oarecare cu sănătatea. Sănătos este ceea ce ocrotește sau restabilește sau constituie o caracteristică a sănătății. În același fel, „medical” se numește cel care posedă arta medicinei, apoi cel care are aptitudine pentru ea și, în cele din urmă, ceea ce ține de exactitatea artei medicale. Tot astfel se vorbește și despre ființă în mai multe accepțiuni, dar întotdeauna cu privire la unul și același principiu. Astfel, unor lucruri le spunem ființe pentru că sunt substanțe, apoi altora pentru că sunt însușiri ale substanței, apoi altora pentru că sunt pe calea către substanță ori reprezintă pieirea, privațiunea determinării sau elementul productiv sau generator al substanței sau a ceea ce e numit din pricina raportului lor cu substanța ori pentru că sunt o negație a celor mai sus sau a substanței”⁹.

Discuția despre analogie aparține unei probleme ontologice. Polisemia aristotelică a ființei și teoria thomistă a analogiei încearcă să răspundă la aceeași problemă. Unitatea focală a categoriilor este aplicată de Sf. Thoma în planul transcendental, al ierarhiei substanțelor. Analogia devine astfel un principiu cosmologic de unificare. Phelan vede în analogie șansa de a depăși dilema Heraclit-Parmenide. Între mobilitatea deconcertantă a devenirii și staticismul ființei parmenideene, analogia aduce cu sine ideea unei unități intrinseci, formale și necesare în sânul devenirii¹⁰.

Încă în *De Principiis Naturae*, Aquinas exemplifică unitatea analogică apelând la exemplele la care apelează însuși Aristotel în *Metafizica* atunci când vorbește despre polisemia ființei. Astfel, „sănătos” se spune întâi despre ființa sănătoasă și în al doilea rând despre urină ca indiciu al sănătății, despre medicament în calitate de cauză a sănătății, așa cum ființă se spune întâi despre substanță, abia apoi despre accidente substanței. *Primo dicitur* despre substanțe și abia *per posterius* despre accidente. Ființa aparține *proprio et vere* substanței. Din acest motiv, ființa este atribuită în mod inegal: *per prius et posterius*. Ființa se atribuie *per prius* substanței

⁷ Aristotel, *Metafizica*, I (A), 9, 991a.

⁸ *Idem*, *Categorii*, 1a.

⁹ *Idem*, *Metafizica*, IV (Γ), 2, 1003b.

¹⁰ Phelan, *Saint Thomas and Analogy*, The Aquinas Lectures, Milwaukee, 1941, pp. 38–39, citat în A.J. Torrence, o.c., p. 134.

și *per posterius* calității, cantității și celorlalte predicamente. *Ens dicitur per prius de substantia et per posterius de aliis.*

Analogia care există între substanță și accidentele sale poate fi numită analogie predicamentală. Alături de ea, Montagnes identifică un al doilea tip de analogie, cel care trebuie să dea socoteală de relațiile dintre diversele tipuri de substanțe. Analogia transcendentă este un principiu de ierarhizare a substanțelor. Teoretizarea ei relevă de distincția pe cât de celebră pe atât de controversată dintre esență și existență. Opusculul *De ente et essentia* prezintă, în funcție de această distincție, trei niveluri ontologice: pe treapta inferioară se află substanțele hylemorfe: este vorba de „substanțele compuse din materie și formă și în care ființarea este primită și finită, deoarece o au de la altă ființare iar în continuare natura sau quidditatea lor a fost cuprinsă în materia însemnată”¹¹. *Esse est receptum* de către *essentia*. Substanțele metafizice se diversifică în specii care se raportează unele la altele de manieră ierarhică. Este vorba aici de o *compositio realis* garantată tocmai de *distinctio realis* între *essentia* și *existentia*. Actualizarea potenței are loc prin saturarea esenței de către ființă. Într-un mod kantian – comentează Martin Heidegger – ființa nu este un predicat real care aparține aceluia *res* al lucrului (*Sache*), ci un *res* care vine să se adauge esenței. A doua treaptă aparține substanțelor intelectuale create *in quibus est aliud esse*, ca și în cazul substanțelor compuse. Esența lor este imaterială. *Esse* nu este absolut nici aici, ci primit și de aceea limitat. Substanțele imateriale create sunt forme pure. Lipsa unei materii care să le satureze determină identitatea lor cu specia căreia îi aparține fiecare dintre ele. Similar cu ierarhizarea substanțelor compuse în specii, substanțele inteligibile create suferă o stratificare (ierarhia cerească!) ce furnizează astfel o proximitate mai mare sau mai mică față de actul pur. Cea mai înaltă treaptă aparține actului deplin, fără rest de potență, adică lui „Dumnezeu, a cărui esență este însăși ființarea (*Deus cujus essentia est ipsum suum esse*)”¹². Dumnezeu nu este captiv nici unui gen (*ipse non sit in genere*), căci quidditatea nu poate preceda, în cazul lui, ființa (*praeter esse*). Ca actualizare deplină a potenței sale, Dumnezeu nu poate suferi vreo adăugire (*additio*): el este act și de aceea agent, nu pacient. În funcție de eminența sa este posibilă ierarhizarea substanțelor, care se află așezate după *ordo et gradus*¹³, într-o autentică ontologie scalară. Orice lucru primește ființă de la un altul și astfel ceea ce este prin altul (*per aliud*)¹⁴ trimite la cel care este prin sine (*per se*), la cauza primă (*prima causa, quae est Deus*)¹⁵ și la care, într-un mod aristotelic, ἀναγκη στήναι. În ciuda asemănării dintre predicamental și transcendentă, trecerea de la primul la al doilea aduce tocmai ierarhia, gradele de perfecționare ale substanței. În ambele cazuri, privilegierea unui termen face ca acest tip de analogie să fie *per prius et per posterius* sau *per se et per participationem*.

Participarea ființelor la Ființă este componenta platonice a doctrinei analogiei. După cum observă Louis Millet¹⁶, dacă Aristotel critica¹⁷ *imitația* pitagoreică și,

¹¹ Sf. Thoma d'Aquino, *De ente et essentia*, București, Editura Paideia, 1995, trad. Dan Negrescu, pp. 76–77.

¹² *Idem*, o.c., pp. 66–67.

¹³ *Idem*, o.c., p. 64.

¹⁴ *Idem*, o.c., p. 60.

¹⁵ *Idem*, o.c., pp. 60–61.

¹⁶ L. Millet, *Analogie et participation chez saint Thoma d'Aquin*, în *Les Etudes Philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, juillet-décembre 1989, p. 377.

ceea ce este același lucru, *participația* platoniciană¹⁸ arătând mai apoi că termenii de μετεχειν și μεθεξις nu au nici un conținut filosofic, Sf. Thoma are nevoie în doctrina analogiei de ideea de participare. Pentru Montagnes, „putem înfățișa participarea în mod ascendent ca înaintarea graduală a ființelor inferioare către un maximum fără limită sau în mod descendent, ca degradare progresivă a plenitudinii ființei, care este în primul și pe care toate celelalte îl participă, fiecare în măsura lui. De aici vine convergența analogiei transcendente și a participării; pentru că de fapt ființa este participată (...)”¹⁹.

Bernard Montagnes urmărește evoluția ideii de participare în scrierile Sf. Thoma. În *Sentences*, participarea transcendentală relevă de mimetică: copiile își imită modelul și creaturile îl imită pe Creator. Dumnezeu este pentru ființe o cauză exemplară. Termenul analogic i se atribuie lui Dumnezeu *per essentiam* și creaturilor *per participationem*. Raportul dintre Dumnezeu și ființe este un raport de exemplaritate. Posibilitatea participației și deci posibilitatea cunoașterii și vorbirii teologice este pusă aici în legătură cu *imago dei*. Ca imagine micșorată, ea este mărturia preexistenței formei efectului în cauză și asigură o asemănare intrinsecă între cauză și efect, ceea ce oferă șanse considerabile vorbirii teologice.

Raportul dintre act și potență în cazul diferitelor substanțe era definitoriu chiar în *De ente et essentia* pentru ordonarea graduală și dispunerea în trepte a acestora. *Contra Gentiles* discută raportul dintre Ființă și ființe tocmai din acest punct de vedere, al ponderii actului față de potență într-o anumită ființă. Faptul că ființele se împărtășesc din Ființă înseamnă că ele se apropie mai mult sau mai puțin de actul pur în funcție de cât anume din potența lor reușesc să-și actualizeze. Preferința pentru termenii de act și de potență față de cel de formă poate fi explicată (după B. Montagnes) prin tentația care ar fi putut-o constitui înțelegerea formei ca esență ternară. Aici însă, compunerea dintre actul participant și potența receptoare este secretul asemănării și astfel al cunoașterii divinului. Pe scurt, mutația de la formal la act și potență este mutația de la cauzalitatea formală la cauzalitatea producătoare. Diferența dintre treptele ierarhiei este păstrată prin limitarea actului datorit de către însăși potența care îl receptează:

„Teoria astfel expusă se aplică la participarea ființei. Ființarea (*id quod est*) poate participa pentru că este în potență; ființa (*ipsum esse*) nu poate, tocmai pentru că *esse* este un act. Or Dumnezeu este *esse* fără amestec de potență, el nu are nimic prin participare; ceea ce este, el este în virtutea esenței sale, *per essentiam*”²⁰.

Trecerea de la *Sentences* la *Contra Gentiles* este – crede B. Montagnes – trecerea de la o concepție formalistică despre cauzalitate și ființă la ideea unei cauzalități eficiente. După același principiu al analogiei – *omne agent agit sibi simile* – în primul caz, agentul produce o formulă pe care o imprimă în cele create, în al doilea caz, agentul comunică un act. În acest din urmă caz este vorba despre *analogia imitationis*. Altfel decât cauzalitatea formală, cauzalitatea eficientă accentuează îndepărtarea copiei de model. Trecerea de la exemplaritate la eficiență ține de mai buna adecvare a doctrinei analogiei, prin teoretizarea ei nu în termeni de formă, ci în termeni de act.

¹⁸ Aristotel, *Metafizica*, I(A), 6, 987b.

¹⁹ *Idem*, I(A), 9, 992a.

¹⁹ B. Montagnes, *o.c.*, pp. 44–45.

²⁰ *Idem*, *o.c.*, p. 56.

Altfel decât Aristotel, Aquinatul distinge între analogia sănătății și cea a ființei. Deja în *Sentences*²¹, Sf. Thoma vorbește despre trei tipuri de analogie. Cel dintâi este *secundum intentionem tantum et non secundum esse*. Rațiunea intențională se raportează la mai multe lucruri, deși nu posedă ființă decât într-unul. De pildă, „sănătate” se spune în sens prioritar despre ființa animată și în sens derivat despre semnul și respectiv remediul sănătății, dar în nici un caz după o diversitate a ființei (*secundum diversum esse*). În al doilea rând, un predicat se poate atribui *secundum esse tantum et non secundum intentionem*, atunci când mai multe realități relevă de rațiunea intențională a genului comun. De pildă, termenul „corp” nu se atribuie în mod univoc tuturor ființelor. Analogia care se referă la relația dintre Creator și creatură este *secundum intentionem et secundum esse*. Realitățile nu sunt considerate după paritate, nici în ce privește rațiunea noțiunii comune, nici în ce privește ființa. În Dumnezeu și în creaturi, diferitele perfecțiuni se găsesc după ființă și rațiune intențională într-un grad mai mare sau mai mic. Primul caz de analogie este acela al atribuției extrinseci. Dar vorbirea teologică este posibilă numai prin analogia atribuției intrinseci. Într-un mod sugestiv, în comentariul la *De Divinis Nominibus* Sf. Thoma apelează la exemplul sănătății în două feluri. În primul caz, „sănătos” exprimă *προς εὐ λεγεσθαι* a lui Aristotel, care dădea deja exemplul sănătății paralel cu *ov*, scrie Louis Millet²². Al doilea sens atribuit exemplului este al raportului cauzal, căci „sănătos” se spune despre medicament, în calitate de cauză a sănătății, și despre animal, a cărui sănătate este efectul medicamentului. Louis Millet²³ vede în această a doua semnificație a exemplului recuperarea atribuției intrinseci.

Aceasta este o relație fondată în mod interior, care se odihnește pe cauză, la care se raportează efectul său. În *Contra Gentiles* exemplul sănătății nu este folosit pentru a explica relația dintre Creator și creație. În capitolul 34 din partea I se arată cum trebuie înțeleasă descrierea analogică a lui Dumnezeu. Henry Chavannes explică faptul că „analogia subliniază elementul comun în atribuirea lui Dumnezeu și Lumii”²⁴. Exemplul sănătății este folosit pentru a arăta cum câteva lucruri se raportează la altul: cu referire la una și aceeași sănătate, ființa vie este numită sănătoasă ca subiect al sănătății, medicamentul este numit sănătos în calitate de cauză eficientă, hrana este calificată ca sănătoasă întrucât este un factor care păstrează sănătatea. În schimb, în ce privește ființa, ea este atribuită în primul rând substanței și apoi accidentului. Primul tip de analogie este așadar inadecvat discursului teologic. Bernard Montagnes definește ambele tipuri de analogie după raportul *ad unum*. El însă distinge între analogia *duorum ad tertium* (este cazul primului exemplu, în care mai multe realități se raportează la același) și analogia *unius ad alterum*, care exclude orice esență ternară (*tertium quid*). Analogia sănătății nu se aplică ordinii ființei, căci ea este extrinsecă. Analogia ființei este în mod esențial o relație intrinsecă de cauzalitate între două relații. Analogia ființei nu impietează divinitatea cum se întâmplă în cazul analogiei sănătății. *Ratio essendi* stabilește o legătură intrinsecă și formală între primul, căruia atributul i se conferă *per essentiam* și efectul acestuia,

²¹ Sf. Thoma, *Sentences*, I, 1, a. 19, q. 5.

²² L. Millet, *art. cit.*, în nr. cit., p. 372.

²³ *Idem*, o.c., p. 373.

²⁴ H. Chavannes, *The Analogy between God and the World in Saint Thomas Aquinas and Karl Barth*, New York, Vantage Press. 1992, trad. William Lumley, p. 40.

despre care predicatul este spus *per participationem* (în măsura în care participă la primul). Ființa este atribuită Creatorului și creaturii *per prius et posterius*. Apare cu evidență aici ideea unei asemănări între Dumnezeu și lume (*divina similitudo participata in rebus*)²⁵.

Dificultățile epistemologiei teologice i se par Sf. Thoma d'Aquino ca relevând în primul rând de vorbirea teologică. Ea este piatra de încercare a oricărei teorii teologice a cunoașterii. Probabil din același motiv Karl Barth se vede provocat să ofere o alternativă viabilă soluției thomiste, a cărei fragilitate o critică neobosit. Interesul teologiei protestante față de teoria limbajului este alimentat de interesul teologiei pre-reformate față de aceeași problemă. Teoria thomistă a suferit nenumărate formulări și expuneri din partea autorului ei și a generat controverse, dispute și interpretări diverse tocmai datorită metamorfozei doctrinei analogiei. Modificările care au survenit în elaborarea teoriei relevă de însăși dificultatea majoră pe care o prezintă limbajul în cercetarea teologică. Putem adăposti sub același nume creația și Creatorul?

Numele divine nu pot fi atribuite decât prin analogie. Toate textele conced că vorbirea teologică poate fi de un singur tip: analogică! Punctul în care textele thomiste se despart este modul în care ele concep această analogie. Concepția lui rămâne în esență neschimbată în lucrările diferite care nu fac altceva decât să aproximeze și să precizeze mai bine același tip de analogie, cu o singură excepție remarcabilă, *De Veritate*, care introduce un nou tip de analogie. Ea reprezintă un caz aproape izolat, o fractură în dezvoltarea doctrinei analogiei, care poate fi explicată prin deficiențele primelor formulări. Ambiguitatea care apare în *De Veritate*, pe care am prezentat-o în ce privește evoluția teoriei analogiei constă în distincția între *convenientia proportionis* și *convenientia proportionalitatis*. Doar cea din urmă este adecvată vorbirii teologice, ea constituind o comunitate de proporție, adică o „asemănare între patru termeni luați doi câte doi: **a** este față de **b** ceea ce este **c** față de **d**”²⁶. Același text face aplicația metafizică a analogiei matematice. Analogia proporționalității se fundamentează pe asemănarea a două relații. Cunoașterea divină este pentru Dumnezeu ceea ce cunoașterea omenească este pentru om:

„Creaturile nu îi seamănă direct lui Dumnezeu, asemănarea pe care o traduce analogia este cea dintre două raporturi pe care ființele și Dumnezeu le susțin față de caracterele care le aparțin. Ceea ce ființele sunt pentru atributele lor, Dumnezeu este pentru ale sale”²⁷.

Nu există aici nici un raport determinat și direct (*nulla determinata habitudo*). Analogia imitației este astfel înlocuită cu analogia proporției. Obiecțiile majore aduse celui dintâi tip de analogie vizează ideea de asemănare care, în textele timpurii, cere o formă comună, adică suprimarea distanței infinite dintre Creator și creație și ispita de a concepe această relație ca o corelativitate sau prin raportare la o esență ternară. Textele ulterioare (*Contra Gentiles* – *De Potentia* – *Ia Pars*) oferă un răspuns mulțumitor acestor obiecții, astfel încât soluția din *De Veritate* devine superflua și este abandonată. Ele avertizează că asemănarea dintre Creator și creatură nu este

²⁵ Sf. Thoma, *Contra Gentiles*, I, 34.

²⁶ B. Montagnes, *o.c.*, p. 78.

²⁷ *Idem*, *o.c.*, p. 79.

una univocă și aceasta pentru că este exclusă aici participarea unei forme comune. Perfecțiunea Creatorului este posedată doar fragmentar de către ființele create, ea nu este dată plenar în creație. Între Creator și creație există un raport causal. *Omne agent agit sibi simile*. Asemănarea causală face inutilă considerarea unei asemănări proporționale. Distanța dintre Dumnezeu și lume este garantată. Dumnezeu este cauza eficientă, producătorul lucrurilor. Cu aceasta se revine la analogia *unis ad alterum* și *per prius et per posterius*. Cauzalității formale îi ia locul cauzalitatea eficientă și astfel suntem salvați de tentația de a căuta o esență ternară.

2. Diferență și analogie

„Problema unului și multiplului ia o nouă urgență: cum concepem raportul dintre ființe și Ființă?”²⁸. Pentru C. Fabro, doctrina analogiei are incontestabil o semnificație metafizică. Discursul despre ființă are în vedere trei coordonate: participația, cauzalitatea și analogia. Primele două privesc însăși realitatea ființei, ultima se referă la conceptele care o reprezintă. Doctrina analogiei trebuie înțeleasă în consecință în relație cu metafizica a cărei expresie este: „Problema analogiei este în mod intim, legată de structura generală a metafizicii thomiste și se dezvăluie ca o rechemare continuă și riguroasă a principiilor după tensiunea celor două grupe convergente, a actului și a potenței (Aristotel) și a participantului și participatului (Platon)”²⁹.

Mai precis, doctrina analogiei ființei este, așa cum vedea, expresia unei ontologii care ocultează diferența ontologică. Filosofia Stagiritului ar fi putut să ofere gândirii thomiste care se revendică de la ea șansa de a valoriza diferența. Dar diferența ontologică este abandonată în același timp cu interpretarea platonizantă a lui Aristotel, caracteristică Evului Mediu. Celebra polemică a atichității primește o soluție în ciuda incompatibilității fundamentale a celor două sisteme care s-au angajat în ea. Platonismul și aristotelismul sunt ireconciliabile și imposibilitatea de a depăși această criză relevă de modul lor de raportare la problema diferenței. Pierre Aubenque argumentează³⁰ că analogia ființei nu este de găsit în textele aristotelice și că ea ar fi apărut ca rezultat al unui anume tip de interpretare a textului. El arată că exegeții și comentatorii încearcă să descopere o „simfonie” între sistemele antagoniste ale lui Platon și Aristotel. Neoplatonicienii au căutat un intermediar între sinonimie și omonimie, care să rezolve în mod adecvat problema polisemiei ființei și l-au identificat în omonimia intențională (απο διανοίας)³¹. Una dintre subspeciile ei este omonimia „plecând de la analogie”: analogia indică izvorul de la care (εκ) o situație este explicată. Platonizarea omonimiei aristotelice are loc prin interpretarea pozitivă a exemplului aristotelic de omonimie din *Categorii*, deci ca asemănare dintre model și imagine (μιμεσις este μεθεξις) și prin suprapunerea omonimiei platoniciene dintre Idee și lucru. Nașterea analogiei este legată de obiecția lui Plotin, după care ουσια aristotelică nu se aplică și substanțelor inteligibile. Analogia este răspunsul dat de neoplatonicieni la această obiecție prin suprapunerea a două elemente

²⁸ *Idem*, o.c., p. 15.

²⁹ C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 527, citat în B. Montagnes, o.c., pp. 10–11.

³⁰ P. Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-artistotelicienne de l'analogie*, în *Les Etudes Philosophiques*, nr. cit.

³¹ Portir, în *Categ.*, 65, 1, 29–30.

aristotelice: 1) regula după care cauzele/principiile diferitelor lucruri sunt într-un sens diferite, dar prin analogie aceleași³²; 2) privilegierea substanței față de celelalte categorii³³. Analogia dobândește rolul de operator al unității ierarhice:

„Structura focală de dependență (...), care la Aristotel nu servea decât la elucidarea problemei unității categoriilor este evocată de comentatori pentru rezolvarea problemei ontologice (subl. n.) a unității substanțelor și aceasta în vederea unei soluții teologice (subl. n.) (...) în măsura în care Dumnezeu este cel care face funcție de substanță primă”³⁴.

În consecință, doctrina analogiei ființei este expresia cuplării discursului teologic cu cel ontologic.

Critica pe care M. Heidegger o face onto-teologiei thomiste în *Gründprobleme der phänomenologie* pornește de la celebra critică a distincției dintre existență și esență, distincție în care Aubenque vedea fundamentul analogismului. Existența este, pentru medievalli, actualizarea unei potențe. *Actualitas* trimite la faptul de a acționa (*Handeln*). *Actualitas* aparține familiei lexicale a lui *agere* și *agent*. Dumnezeu este agent, adică producător în calitatea sa de Creator. Acesta este sensul pe care B. Montagnes îl atribuia ultimei forme a doctrinei la Sf. Thoma: „(...) comunicarea ființei va fi prezentată ca *producere* (subl. n.) a ființei create (...) accentul va fi pus pe *cauzalitatea producătoare* (subl. n.)”³⁵. Această cauzalitate este „*producere* (subl. n.) de act”³⁶. Critica făcută de M. Heidegger vizează vestigialitatea, căci productivitatea Dasein-ului este proiectată asupra Creatorului: „Deși *creatio ex nihilo* nu este identică cu producerea a ceva plecând de la un material prezent (...), faptul de a crea propriu lui *creatio* conservă totuși caracterul ontologic general al producerii”³⁷. Productivitatea Dasein-ului este *vestigium dei*. În plus, Heidegger subliniază distincția dintre *ens creatum* și *ens increatum*. Aceasta este tocmai pierderea din vedere a diferenței kirkegaardian-barthiene dintre om și Dumnezeu, iar, din punctul de vedere al filosofului german, dintre ființare și ființa ființării, adică pentru Heidegger, întemeierea „teologică a ontologiei”³⁸, iar pentru Barth întemeierea ontologică a teologiei. Distincția dintre esență și existență trebuie respinsă împreună cu orice ontologie a treptelor și cu expresia lor epistemologică, analogia ființei. Dacă ființările se află mai aproape sau mai departe de Dumnezeu, atunci acesta din urmă este doar un *maxime ens*, iar infinitul doar un finit superlativ.

Pentru Sf. Thoma, *regressum ad infinitum* nu poate fi evitat decât cu prețul substituirii frauduloase a infinitului cu o replică finită. Critica pe care Karl Barth o face thomismului este critica antropomorfismului acestui tip de filosofie. *Analogia entis* nu apare drept o soluție viabilă la alternativa antropomorfism-agnosticism, întrucât analogia ființei este posibilă doar prin antropomorfizarea divinului. Teoria limbajului într-o teologie a diferenței cum este cea barthiană trebuie să găsească o

³² Aristotel, *Metafizica*, XII (Λ), 4, 1070a.

³³ *Idem*, IV(Δ), 2, 1005a; VII(Z), 1, 1028b.

³⁴ P. Aubenque, *art. cit.*, în *ed. cit.*, pp. 302–303.

³⁵ B. Montagnes, *o.c.*, pp. 44–45.

³⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 93.

³⁷ M. Heidegger, *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1985 (1927), trad. J. Fr. Courtine, p. 150.

³⁸ *Idem*, *o.c.*, p. 149.

altă soluție. Analogia este o soluție teologică. Dar calificarea ei cu atributul „ființei” indică aservirea problematicii teologice unui sistem ontologic. Însă Barth arată că prolegomenele la dogmatică nu constituie un demers preliminar teologiei (o ontologie).

Fideismul barthian nu este respingerea filosofiei, ci a onto-teologiei. Orice mezialianță între ontologie și teologie este criticabilă, indiferent dacă aceasta explicitează sau nu o teorie a analogiei. După Heidegger, Suarez – care distinge între *ens finitum* și *ens infinitum* – este cel care vede în acesta din urmă, în Dumnezeu, obiectul metafizicii „adică al ontologiei în întregime”³⁹. Este meritul lui J. L. Marion de a fi arătat într-un celebru și pătrunzător studiu influența lui Suarez asupra lui Descartes și în acest fel continuarea problemei analogiei sub forma interesului pentru fundament, care caracterizează întreaga filosofie modernă. Onto-teologia și problema analogiei sunt introduse în modernitate de Descartes. Spiritul modern garantează tot o teologie naturală: „Fără îndoială, descoperim «*in nobis vestigium*» (...) o urmă a fiecărui atribut divin”⁴⁰, predicat despre infinit printr-o *facultas in infinitum ampliandi*. Dumnezeu este o instanță fondatoare a adevărilor eterne. Fundamentul oscilează, de fapt, între ego și Dumnezeu. Doctrina analogiei era posibilă și într-adevăr necesară atunci când fundamentul era, pentru Sf. Thoma, Dumnezeu. Apropierea de univocitate produce însă o pendulare între Dumnezeu și ego. În modernitate, „analogia, concept (...) teologic poate continua să joace în mod anonim într-un context din nou filosofic”⁴¹.

Criticând compromisul dintre teologie și ontologie, Karl Barth critică teologia începând „din timpurile lui *Aufklärung*” care consideră „dogmatica întrucât relevă de o problemă științifică mai generală; studiind această problemă generală putem deduce condițiile cunoașterii noastre dogmatice. Această problemă este cea a ontologiei (subl. n.)”⁴². Sistemul cartezian pretinde a fi găsit o *evidență* care furnizează „o noțiune prealabilă ființei în Biserică sau în credință și, în același timp, o noțiune prealabilă și un criteriu al cunoașterii teologice”⁴³.

Teologia dialectică debutează cu refuzul lui Sören Kierkegaard „de a servi Sistemul”⁴⁴. Atacul hegelianismului vizează faptul că acesta nu a înțeles diferența autentică. Expresia acestei neînțelegeri a diferenței este concretizată, în limbaj heideggerian, în constituția onto-teologică a metafizicii. Apropierea dintre diferența calificativă kirkegaardian-barthiană și diferența ontologică heideggeriană este susținută și de faptul că Heidegger, în celebrul articol *Die onto-theologische der Metaphysik* face critica onto-teologiei și a pseudo-diferenței criticând filosofia lui Hegel. P. Aubenque arată că doctrina analogiei a contribuit la instalarea constituției onto-teologice a metafizicii, iar J. L. Marion argumenta că aceeași problemă teologică este de regăsit în modernitate în teoria carteziană a adevărilor eterne, care aduce

³⁹ *Idem*, o.c., p. 108.

⁴⁰ J. L. Marion, *Sur la Théologie blanche de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 71.

⁴¹ *Idem*, o.c., p. 14.

⁴² K. Barth, *Dogmatique*, I/1*, 1953 (1932), p. 34.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ S. Kierkegaard, *Miettes philosophique, Le concept d'Angoisse*, Paris, Editions de l'Orante, 1973, (1844), trad. P.-H. și E.-M. Jaquet Tisseau, p. 3.

înlocuirea analogiei cu fundamentul. Sistemul lui Hegel relevă de același interes pentru fundament. Ființa este marcată aici ca temei (*Gründ*). Metafizica gândește ființarea în generalitatea sa. Ea este interesată de ceea ce este universal, ea caută o unitate fondatoare: „Ființa ființării este gândită ca temei care întemeiază”⁴⁵. Ontoteologia ia, la Hegel, forma „Științei logicii”. Termenul de *-logia*, prezent în ambele cuvinte („onto-logie” și „teo-logie”) „desemnează de fiecare dată un ansamblu de raporturi raționale de întemeiere prin care obiectele științelor sunt reprezentate, adică înțelese din perspectiva temeiului lor. Dar ontologia și teologia sunt «logii» în măsura în care ele se întemeiază în rațiunea Tot-ului. Ele dau seama de ființa înțeleasă ca temei, rațiune a ființării”⁴⁶.

„Logică” are aici sensul hegelian de fundament (*λογος*). Ființa este aici, ca de-a lungul întregii metafizici, o ființare primă. Ființa ființării este o ființare care întemeiază, adică un „Lucru primordial”, *o causa prima* sau *πρωτη αρχη*. Ființa ființării este, pentru metafizică, ceea ce este mai universal, dar și ceea ce este prim, suprem, individual, adică o ființare. Ea este un „lucru” (*Sache*): „«Ființa ființării» vrea să spună «ființa care este ființarea»”⁴⁷. Fundamentul în filosofia modernă și teoria thomistă a analogiei trimit astfel la aceeași idee de *causa* și de cauzalitate. Doctrina analogiei este posibilă întrucât există o ființare primă și privilegiată care fundamentează. În *Gründprobleme...* Heidegger denunță vestigialitatea (fără să folosească acest termen) ființei în *Dasein*, care constă în ideea de productivitate. Vestigialitatea este readusă în discuție și în acest articol, întrucât ființa este cognoscibilă prin intermediul ființării întrucât ea însăși este o ființare. Între ființa care Survine și Sosește în ființare există o Di-mensiune (*Unter-Schied*), căreia îi corespunde o Conciliere (*Austrag*). După Heidegger, tocmai această Conciliere îl introduce pe Dumnezeu în filosofie. Concilierea ne revelează ființa ca fundament, ca Lucru primordial (*Ursache*) și *Causa sui*. Bernard Montagne numește Creatorul din filosofia Sf. Thoma cu numele de „ființă supremă, *maxime ens*”⁴⁸. Ontoteologiei, spune și Heidegger, îi este specifică „Ființarea supremă care întemeiază în rațiune toate lucrurile”⁴⁹, adică „plenitudinea ființei: Ființarea maximă”⁵⁰.

Originea onto-teologică a metafizicii se află în ideea de Conciliere, ceea ce face să nu poată fi vorba acolo de vreo diferență autentică. Fundamentul/temeiul oferă această depășire a diferenței. Teoria medievală a *analogia-ei entis* este expresia acestei Concilieri a diverselor grade ale ființei. Dumnezeu, pentru Karl Barth, și ființa, pentru Martin Heidegger, devin în acest fel prezențe și deci *posita*. Dar așa cum pentru Heidegger filosofia nu trebuie să fie o știință ontică, pentru Karl Barth teologia este o disciplină care se delimitează de celelalte științe doar într-un mod impropriu. Heidegger denunță distincția subiect-obiect întrucât ea aparține metafizicii și face din ființă o ființare. Ontoteologia definește transcendența în funcție de coordonatele

⁴⁵ M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1973, p. 292.

⁴⁶ *Idem*, o.c., p. 293.

⁴⁷ *Ibidem*.

* Pentru Evul Mediu, Creatorul este Cauza producătoare a lumii. Astfel, o realitate specific umană este proiectată asupra alterității depline.

⁴⁸ B. Montagnes, o.c., p. 111.

⁴⁹ M. Heidegger, o.c., p. 305.

⁵⁰ *Idem*, o.c., p. 303.

subiectiv-obiectiv. În mod similar, Karl Barth precizează că – deși vorbim despre o știință a teologiei și despre un obiect propriu ei – „trebuie să știm că nu stă în puterea nimănui să-l cunoască pe Dumnezeu cum poate cunoaște alte obiecte – pentru că Dumnezeu precede orice subiect cunoscător și orice obiect cunoscut (subl. n.)!”⁵¹.

Conceptul de angoasă al lui Kirkegaard debutează cu critica cunoașterii directe, consecință a ignorării diferenței calitative. În calitate de onto-teologie, Sistemul apelează la termenii de obiectiv și subiectiv. Denunțul lui Kirkegaard vizează faptul că termenul „reconciliere [este] aplicat cunoașterii speculative sau identității subiectului cunoscător și obiectului cunoscut, subiectului-obiect”⁵². Conceptul soteriologic de „reconciliere” este aplicat la probleme ontologice, întrucât el constituie o Reglementare/Conciliere (*Austrag*), cum spune Heidegger. În plus, Kirkegaard observă același demers hibrid, onto-teologic, care propune o terminologie unică pentru dogmatică și ontologie. Prin constituirea unui vocabular comun „logica și λογος (dogmaticul) își corespund și [...] logica este în mod propriu știința λογος-ului”⁵³. Logica este, pentru Hegel, o Știință a ființei (i.e. ontologie), întrucât Hegel urmărește desfășurarea eshatologică a ființei, adică ființa ca *Par-ousia* (prezența ființei), așa cum ontologia lui Aristotel și a Sf. Thoma cerceta ουσία (*substantia*). Filosofia spiritului se încheie cu invocarea definiției aristotelice a divinității, în cadrul paragrafului în care Hegel definește filosofia. Logica, Știința este Ideea veșnică ce se manifestă. Ea este conceptul filosofiei⁵⁴. Atacul lui Kirkegaard este textual la Știința logicii, unde Hegel operează explicit identificarea dogmaticii cu logica. Faptul că logica începe cu nemijlocitul conduce la ideea unei cunoașteri directe. Kirkegaard refuză „credința imediată”⁵⁵. Teologia nu poate să se unească cu ontologia, întrucât ea nu este o logică. Teologiei nu i se oferă nimic obiectiv, ci doar „Paradoxul absolut”⁵⁶ care scandalizează logica. Cunoașterea teologică se sprijină pe revelație, ea apelează la „credință, «organ» al problemelor dogmatice”⁵⁷.

Principiul de autonomie al teologiei față de ontologie, teoretizat de Kirkegaard atunci când acesta arată că orice cunoaștere teologică este inițiativa magistratului care îi oferă discipolului nu doar adevărul, ci și posibilitatea de a-l cunoaște, este preluată de Karl Barth: „Putința de a-l cunoaște pe Dumnezeu [...] trebuie să fie considerată nu ca o putere proprie omului, ci ca un har”⁵⁸. În același mod, coordonatele epistemologiei barthiene sunt credința și revelația: „Dumnezeu s-a revelat (...). Apartine chiar esenței acestei revelații (...) de a fi un har, un cadou (...). Tocmai prin Dumnezeu însuși, în harul revelației sale, trebuie să se producă evenimentul care va face din recunoașterea noastră a incognito-ului divin și din gratitudinea noastră, o laudă (...)”⁵⁹. Refuzul ontologiei, specific unor teologii ale diferenței ca cea kirkegaardiană și cea barthiană, aduce cu sine refuzul operatorului care îi

⁵¹ K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 199.

⁵² S. Kirkegaard, *o.c.*, p. 112.

⁵³ *Idem*, *o.c.*, pp. 113–114.

⁵⁴ Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, București, Humanitas, 1996 (1845), trad. D. D. Roșca, §§572–577, pp. 351–365.

⁵⁵ S. Kirkegaard, *o.c.*, p. 112.

⁵⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 35.

⁵⁷ *Idem*, *o.c.*, p. 120.

⁵⁸ K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 198.

⁵⁹ *Idem*, *o.c.*, p. 199.

corespunde în câmp epistemologic: analogia ființei. Analogia ontologică trebuie înlocuită cu o analogie strict teologică. Altfel decât analogia thomistă, analogia barthiană constituie pivotul unei epistemologii a credinței (*fidei*) și a harului (*gratie*): ea este o analogie doxologică.

Fenomenologia heideggeriană este o filosofie a diferenței, adică susține autonomia ontologiei față de discursul teologic. Din acest motiv, ontologia lui Heidegger presupune (ca și teologia diferenței) o epistemologie diferită de cea a onto-teologiei. Acestea din urmă îi corespunde o epistemologie elaborată în jurul teoriei adevărului corectitudine, care apare pentru prima dată la Platon. Pentru Platon, ideea este cauza a tot ceea ce există și ea este Binele sau το θειον. Astfel, „gândirea asupra ființei ființării este metafizică, iar metafizica este teologică. «Teologie» înseamnă aici interpretarea «cauzei» ființării drept Dumnezeu și mutarea ființei în această cauză care conține în sine ființa”⁶⁰. Această teorie este specifică filosofiei medievale (deci și celei thomiste), pentru care adevărul este *adequatio intellectus ad rem*. Ea este garantată de distincția dintre *ens creatum* (*res*) și *ens increatum* (*idea* din *intellectus divinus*, care își are *vestigium*-ul în *intellectus humanus*). În schimb, diferența ontologică presupune faptul-de-a-lăsa-să-fie (*Seinlassen*), iar adevărul este ieșire-din-ascundere, stare-de-neascundere (*Unverborgenheit*)⁶¹. Ceea ce este adevărat se dezvăluie. În felul acesta, adevărul nu este cunoscut prin gândire obiectivatoare sau exprimat prin limbaj obiectivator. Deși pentru Heidegger adevărul ca ieșire din ascundere nu are semnificație teologică, întrucât distincția dintre ontologie și teologie este în favoarea primei, el se află în proximitatea conceptului teologic de revelație, în măsura în care adevărul nu este la discreția Dasein-ului. Starea-de-neascundere este revelarea de sine a ființei ființării.

Oricum, după K. Barth, semnificația nou testamentară a termenului αληθεια este ceea ce este în sine solid, valabil, constant, ceea ce conferă justete și legitimitate cuvintelor omenești. Dar „ceea ce este just” se află în relație cu revelația, cu dezvăluirea de sine. Paralela dintre cei doi gânditori, din punctul de vedere al teoriei adevărului, se limitează însă la respingerea unei gândiri obiectivatoare, întrucât Barth se îndreaptă către o teorie nomenclaturală a limbajului, adică spre ideea de adecvare.

În concluzie, interesul pentru diferența autentică cauzionează atât pentru Barth, cât și pentru Heidegger, refuzul onto-teologiei, pentru cel dintâi în favoarea teologiei, iar pentru al doilea în favoarea ontologiei.

Analogia entis este posibilă doar în prezența unui principiu de asemănare care trebuie să funcționeze ca principiu ontologie. Este vorba de asemănarea dintre cauză și efect și deci de o raportare inadecvată la diferența dintre Dumnezeu și lume. În plus, Louis Millet observă că ontologia și teologia sunt unite mai bine în filosofia

⁶⁰ M. Heidegger, „Doctrina lui Platon despre adevăr” în *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, p. 200.

⁶¹ M. Heidegger, „Despre esența adevărului”, în *o.c.*, pp. 137–149.

** Una dintre diferențele majore dintre cei doi este tocmai aici: primul caută o teologie fără ontologie, al doilea o ontologie fără teologie. Apoi, Barth, susține doar autonomia teologiei și nu pretinde pentru ea statutul de întemeietor al științei ontice, cum face Heidegger cu filosofia. Aceasta înseamnă că, pentru Barth, pot exista două metode epistemologice diferite. Trebuie să mai adăugăm că din punctul de vedere al lui K. Barth filosofia heideggeriană este criticabilă, întrucât ea vrea să întemeieze chiar teologia (a se vedea critica teologiei lui Bultmann întemeiată pe ontologia heideggeriană – *Dogmatique*, I/1*, p. 35). În mod similar, de pe poziția lui Heidegger, teologia barthiană este criticabilă, întrucât cuplează diferența ontologică cu ideea de temporalitate ekstatică. Cu toate acestea, așa cum am argumentat, există similitudini majore între diferența calitativă și diferența ontologică.

thomistă decât în filosofia aristotelică tocmai prin introducerea doctrinei analogiei ființei⁶². În schimb, fideismul barthian aduce exigența delimitării teologiei de orice ontologie sau cosmologie. De pildă, scriind despre doctrina creației, K. Barth arată că aceasta nu înseamnă cosmologie, ci antropologie revelată: „Dogmatica are ca mandat de a deveni nu o cosmologie...”⁶³.

Diferența calitativă operează atât în plan ontologic (aici „ontologie” nu înseamnă un demers prealabil și întemeietor dogmaticii, ci este diferența între timp și eternitate, despre care Barth spunea în *Römerbrief* că se dezvăluie în *krisis* și deci nu aparține unui sistem *a priori*), cât și în plan epistemologic. Ea aduce cu sine ignorarea oricărui alt tip de participare decât participarea prin credință (*participatio fidei*). Ea cere înlocuirea analogiei ființei cu analogia credinței.

Graham Ward observă că respingerea onto-teologiei duce la respingerea analogia-ei entis și înlocuirea ei cu analogia fidei:

„Conceptul de *analogia entis* nu are nici o valoare în diferența ontologică așa cum a înțeles-o Heidegger. *Analogia entis* poate funcționa doar într-o onto-teologie și tocmai onto-teologia este cea pe care diferența ontologică o chestionează în mod radical. (...) *Analogia fidei* este atât produsul, cât și promotorul teologiei dialectice și teologiei dogmatice care examinează vorbirea creștină despre Dumnezeu în lumina diferenței ontologice și epistemologice”⁶⁴.

3. *Intelligere, credere și intellectus fidei*

Analogia credinței se înrădăcește în metodologia teologiei barthiene. Fideismul exclude orice alt izvor de cunoaștere teologică diferit de *analogia fidei*. Dar metoda ontologică a lui Karl Barth este revendicată din scrierile Sf. Anselm din Canterbury. Polemica dintre teologia dialectică și thomism poate fi lecturată astfel din prisma polemicii dintre Sf. Anselm și Sf. Thoma.

A. D. Sertillanges prezintă una dintre criticile thomiste ale argumentului anselmian arătând că Aquinatul demonstrează proba identificând o confuzie între planuri, de care s-ar face vinovat arhiepiscopul de Canterbury. Nu pot să nu-l concep pe Dumnezeu ca existând, dar existența lui reală nu aparține nivelului conceptual, ci celui ontic (sau chiar ontologic). „Existând două ordine. O existență de fapt nu poate servi la integrarea mărimii în concept”⁶⁵. Anselm ar identifica astfel faptul de a-l concepe pe *id quod majus cogitari nequit* drept existent și faptul de a afirma că ceva există cu adevărat. În schimb, Dumnezeu trebuie cunoscut „prin efectele lui Dumnezeu, singurele obiecte de intuit pentru noi”⁶⁶. Dumnezeu este cauza tuturor crurilor. Analogia ființei funcționează după principiul similitudinii dintre cauză și efect. Dar însăși existența lui Dumnezeu este argumentată de la efectele lui⁶⁷. În *la ars*, q. 2, cap. 3 din *Summa Theologiae* Sf. Thoma prezintă cele cinci argumente

⁶² L. Millet, *art. cit.*, în nr. cit., p. 382.

⁶³ K. Barth, *Dogmatique*, III/2*, 1961 (1948), p. 12.

⁶⁴ G. Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995, p. 102.

⁶⁵ A. D. Sertillanges, *o.c.*, I, p. 133.

⁶⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 132.



ale existenței lui Dumnezeu plecând de la ideea unei ontologii scalare și de la relația dintre cauză și efect.

Karl Barth argumentează însă că Sf. Anselm nu oferă și nici nu intenționează să ofere o probă a existenței lui Dumnezeu. În plus, pentru el, Sf. Thoma este vinovat de această lectură a *Proslogion*-ului lui Anselm. Barth identifică în textul anselmian existența unei distincții între noetic și ontologic. În consecință, argumentul ontologic cartezian și critica făcută de Kant nu au nimic în comun cu textele lui Anselm. *Qua majus cogitari nequit* este un nume revelat și, de aceea, argumentul lui Anselm pornind de la acest nume se întemeiază pe revelație, nu pe un model ontologic prealabil acceptat. Numele revelat este o dublare a transcendenței. Anselm nu folosește decât accidental expresia *majus omnibus*, preferată de Gaunilon. Ea este un comparativ și deci se poate opera cu ea doar într-o ontologie scalară, care confundă comparativul cu un superlativ – *ens realissimum*.

Dumnezeu se află dincolo de opoziția onto-teologică dintre subiect și obiect, este „ființa a cărei existență este în mod evident un «mai mare» (*majus*)”⁶⁸. Dumnezeu nu există în același fel cu lucrurile create, căci „dacă Dumnezeu ar exista doar într-un mod general, ca toate celelalte ființe, nu numai că nu ar mai exista ca Dumnezeu dar (...) n-ar exista deloc (el nu este creat, deci nu posedă existența acordată creaturilor)”⁶⁹. Diferența calitativă între Creator și creație este susținută în *Proslogion*-ul anselmian. Capitolul 5 din *Kirchliche Dogmatik* urmează demersul din cartea lui Barth despre Anselm. Împotriva oricărei ontologii scalare care întemeiază doctrina analogiei ființei, K. Barth delimitează clar domeniu teologiei revelației, unde Dumnezeu „n-ar putea fi asimilat subiectului cunoscător, nici să fie aranjat într-o serie de obiecte care i se propun”⁷⁰. Dumnezeu nu trebuie identificat cu alte obiecte. Pentru că nu este un obiect nu poate fi supus cercetării inteligenței, el este întotdeauna un Tu⁷¹. Posibilitatea negării existenței lui Dumnezeu și posibilitatea afirmării aceleiași aparțin unor planuri diferite. De aici nevoia pe care Sf. Anselm o simte de a distinge în *Prosl.* 4 între „a spune în inimă” și „a gândi” (*non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur*). „Nesocotitul – spun Barth – gândește pe un plan pe care se poate gândi fals (fără ca logica interioară să fie atinsă)”⁷². *Insipiens* nu poate nega decât existența intramentală a lui Dumnezeu.

Ontologia care face posibilă analogia ființei este criticabilă, întrucât ea este produsul exigențelor unui sistem care poate fi coerent și totuși fals. Ea se referă nu la o diferență calitativă, ci la o diferență a gradelor ființei, singura care face posibil argumentul rațional. Însă relativitatea sistemului face relativă însăși proba. Căci „chiar maximumul tuturor calităților fizice și morale imaginabile ar putea încă să fie atributul unei ființe pur conceptuale”⁷³ și astfel existența acestui *ens maximum* este la fel de puțin singură ca și sistemul conceptual care o argumentează.

Pentru teologia diferenței, existența și deci cunoașterea lui Dumnezeu este garantată de revelație. Ea este un „postulat”⁷⁴. Acesta nu este postulat de ordi-

⁶⁸ Sf. Thoma d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.2, cap. 1, a.3.

⁶⁹ K. Barth, *Fides Quaerens Intellectum*, Genève, Labor et Fides, 1985 (1931), trad. Jean Correz, p. 12.

⁷⁰ *Idem*, o.c., pp. 140–141.

⁷¹ K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 13.

⁷² *Idem*, *Fides Quaerens Intellectum*, p. 141.

⁷³ *Idem*, o.c., p. 151.

⁷⁴ *Idem*, o.c., p. 153.

⁷⁵ *Idem*, o.c., p. 152.

filosofic, adică nu este un „fundament exterior“ teologiei⁷⁵. O astfel de teologie nu poate fi sistematică, întrucât sistem înseamnă coerență internă și deci nu exclude falsitatea (adevărului sistemului nu poate fi decât relativ). *Analogia entis* operează într-un astfel de sistem, iar cunoașterea pe care o furnizează și adevărul pe care îl oferă sunt la fel de relative ca sistemul însuși.

Cunoașterea pe care o oferă sistemul este o cunoaștere dintr-un punct de vedere, iar adevărul pe care îl furnizează este un adevăr regional. Este simptomatic faptul că în tradiția thomistă Erich Przywara concepea o filosofie a analogiei ființei ca *Weltanschauung* catolic, adică o „metafizică [i.e. onto-teologie! – n.n.] a creaturalității“. *Analogia entis* este, pentru el, o „formă catolică fundamentală“. În timpul conferințelor de la Davos (1929), Przywara îi cerea lui Heidegger să renunțe la analitica existențială în favoarea metafizicii creaturalității. *Analogia entis* ar putea funcționa ca operator ontologic între *Sosein* și *Dasein*. M. Heidegger teoretizase deja diferența ontologică și nu putea accepta o *Religionsmetaphysik* a analogiei ființei, care deformează adevărul după un punct de vedere (după o viziune despre lume).

Din același motiv ca Heidegger – diferența! – Barth refuză analogia ființei. Ea ar impia asupra *incognito*-ului lui Dumnezeu. Cunoașterea lui este posibilă doar prin revelație și credință. Discursul teologic se întemeiază pe aceasta. *Intelligere* înseamnă aici „a recunoaște raționalitatea noetică și în consecință și necesitatea noetică a propozițiilor revelate, întemeindu-se pe faptul că în calitate de propoziții revelate ele posedă raționalitate ontică și necesitate ontică, înaintea oricărei «cunoașteri»“⁷⁶, adică anterioritatea lui *credere*. Cunoașterea teologică este un *intelectus fidei* adică *fides quaerens intellectum*.

Accentuarea diferenței implică o teorie a cunoașterii prin dezvoltare, adică prin *analogia gratiae*.

4. Analogia fidei

Teologia este un discurs și în această calitate ea pornește de la presupuziția că există o adecvare între cuvintele dogmaticii și Cuvânt. Această presupuziție este cea după care incognoscibilul se face cunoscut, adică Inexprimabilul este expresiv, Indicibilul este elocvent, el se discursivizează. Altfel spus, există o analogie între Cuvânt și cuvinte. Ea nu mai poate fi o *analogia entis*, ci este expresia diferenței calitative și, de aceea, inițiativa celui Cu Totul Altul: ea este *analogia gratiae*. Cunoașterea teologică nu se poate înfăptui după principiul similitudinii dintre cauză și efect. Ea presupune un alt model epistemologic, anume teoria despre analogia της πίστεως sau *analogia fidei*⁷⁷.

Prin *analogia fidei* Cuvântul ia forma terestră a cuvintelor. *Analogia fidei* este „ceea ce corespunde obiectului cunoscut în actul de cunoaștere, Cuvântul lui Dumnezeu în cuvântul omului și gândit și spus“⁷⁷. După considerarea diferenței (în

⁷⁵ *Idem*, o.c., p. 156.

⁷⁶ *Idem*, o.c., p. 131.

*** Termenul a fost preluat de Karl Barth din versiunea greacă a epistolei pauline către *Romani* 12, 6 (κατα την αναλογίαν της πίστεως), text paralel cu 12, 4 (μετρον πίστεως). Sf. Thoma d'Aquino a folosit textul *Vulgata*-ei (*secundum rationem fidei*).

⁷⁷ K. Barth, *Dogmatique*, I/1*, p. 236.

Römerbrief, unde încearcă și o soluție pentru problema limbajului), Karl Barth devine în *Kirchliche Dogmatik* preocupat în mod manifest de limbajul teologic și de găsirea unei soluții coerente la această problemă. Spre deosebire de analogia ființei, care este cunoașterea lui Dumnezeu de către om, analogia credinței este *gratia* cunoașterii omului de către Dumnezeu. Cu aceasta este ușor de înțeles ceea ce Barth numea în *Römerbrief* „posibilitatea divină”, față de analogia ființei, care este cel mult culmea posibilității omenești.

Analogia entis aparține unei filosofii a ființei. Interpretările diverse pe care le-au suferit textele Sf. Thoma din partea exegeților (în special Cajetan și Suarez) aparțin unor perspective metafizice diferite. B. Montagnes conchide că „tocmai în acest sens putem vorbi de două metafizici. (...) De aceea, ni se prezintă două căi, una constă în descoperirea unității ființelor în raportul de cauzalitate care le leagă de prima dintre ele, cealaltă în reducerea multiplului la unu pe cale conceptuală, în unitatea ideii de ființă. Vom numi aceste două soluții respectiv *metafizică a gradelor ființei* și *metafizică a ideii de ființă*”⁷⁸. Refuzând compromisul cu ontologia, concepția barthiană despre analogie este o alternativă la metafizica ființei cu cele două forme ale sale.

Epistemologia teologică barthiană se constituie prin stabilirea limitelor cunoașterii lui Dumnezeu. Precizarea acestor *termini* este indispensabilă pentru salvagardarea eminenței divine. Înainte de a elabora o doctrină a analogiei, trebuie să fixăm un *terminus a quo*, care este însuși *incognito*-ul divin. El este punctul de plecare al cunoașterii. „Cunoașterea noastră despre Dumnezeu nu începe în mod serios decât cu recunoașterea *incognito*-ului său”⁷⁹. Teologul de la Basel precizează că nu este vorba de un *incognito* în sensul sistemului platonician sau kantian, după care ființa supremă ar trebui concepută ca idee rațională ce scapă eforturilor noastre de înțelegere. Cu toate acestea, majoritatea cercetărilor și mai ales criticii barthianismului cad de acord asupra faptului că antropologia lui Barth este una de inspirație (neo)kantiană. Într-un recent studiu, Graham Ward constata că „prezentarea pe care o face Barth «teoriei generale a cunoașterii omenești» (...) este kantiană în măsură în care girează natura constructivă a conștiinței subiective”⁸⁰. Dintre criticile recente cea a lui H. Chavannes se referă la faptul că influența neo-kantianismului asupra lui Barth nu este mai puțin vinovată decât concesiile pe care thomismul i le face lui Aristotel: „Barth, fără a fi kantian, se mișcă într-un univers post-kantian”⁸¹. O astfel de influență poate fi argumentată din punct de vedere istoric prin ucenicia în preajma lui Wilhelm Herrmann, autor al unei antropologii neo-kantiene. Cunoașterea omenească atentează la obiectivitatea obiectului de cunoscut subiectivizându-l. Oricare experiență naturală poartă amprenta structurilor cognitive umane. Din prisma acestor nu este posibilă nici o cunoaștere autentică. O cunoaștere subiectivă transformă teologia într-o antropologie (aceasta este tocmai ceea ce Barth reproșează modernismului protestant începând cu Schleiermacher). „(...) Noi cunoaștem (...) cu ajutorul reprezentărilor (sau ideilor) și a noțiunilor (sau conceptelor) Reprezentările (sau ideile) sunt imaginile prin mijlocirea cărora *percepem* obiectele

⁷⁸ B. Montagnes, *o.c.*, pp. 163–164.

⁷⁹ K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 183.

⁸⁰ G. Ward, *o.c.*, p. 23.

⁸¹ H. Chavannes, *o.c.*, p. 148.

Noțiunile (sau conceptele) sunt schemele prin mijlocirea cărora ne adecvăm gândindu-le, adică ordonându-le, obiectele pe care le percepem. Tocmai prin aceasta, ele ne permit să le exprimăm⁸². Facultățile cognitive antropologice oferă posibilitatea creării unor imagini adică ai unor idoli. Ele furnizează posibilitatea unei cunoașteri „omenești, preaomenești“, întrucât „reprezentările și noțiunile noastre nu sunt nimic altceva decât noi înșine!“⁸³. Implicațiile în teoria limbajului, întrucât aceasta se sprijină pe epistemologie, sunt clare. În plan lingvistic, *Incognito*-ului îi corespunde Inefabilul: „Mijloacele de expresie care sunt la dispoziția noastră pentru a-l descrie și desemna pe Dumnezeu rămân întotdeauna inadecvate“⁸⁴. Cuvintele care stau pentru conceptele noastre sunt inadecvate. Autorul monumentalei *Kirchliche Dogmatik* recunoaște că *incomprehensibilitas dei* implică imposibilitatea unui alt tip de reprezentări. Însă, cunoașterea teologică apelează la reprezentări și noțiuni cu precizarea că acestea au doar o funcție instrumentală. „Cunoașterea lui Dumnezeu este inseparabilă de anumite imagini și scheme conceptuale“⁸⁵. Facultățile de reprezentare și înțelegere sunt rechiziționate de revelație.

Cunoașterea teologică este o *comprehendere incomprehensibile*. Prin urmare, epistemologia teologică barthiană se articulează pe o teorie generală a cunoașterii omenești. Distincția dintre Cuvânt și cuvinte nu poate primi nici o mediere. Mediarea sau sinteza l-ar conduce pe Barth către o soluție de tip hegelian, pe care teologia dialectică a exclus-o de la începuturile ei. Distincția dintre Cuvânt și cuvinte este construită pe calapodul kantian al distincției dintre noumenal și fenomenal. *Analogia fidei* nu este o mediere între Cuvânt și cuvinte, ci însăși inițiativa Cuvântului de a face cuvintele expresive.

Teoria generală a cunoașterii de tip (neo)-kantian prezintă un model semiotic de teorie a limbajului. G. Ward observă că pentru Barth cunoașterea teologică este posibilă doar în prezența unei noi epistemologii și deci în prezența unei teorii nomenclaturale a limbajului, unde semnificatul și semnificantul sunt în mod corect adecvate unul celuilalt. Limbajul lui Dumnezeu este un transfer direct, nemijlocit al semnificației de la obiect la Cuvânt. Exprimarea corectă a Cuvântului inefabil în cuvintele discursului teologic, aceasta este *analogia fidei*! Ea este o *analogia gratiae* întrucât doar prin revelație omul ajunge la posibilitatea corespondenței dintre Cuvânt și cuvinte, elemente al căror divorț a fost operat de antropologia neo-kantiană. Teoria nomenclaturală a limbajului restabilește astfel corespondența sau analogia dintre Cuvânt și cuvinte.

Abia după recunoașterea *incognito*-ului este posibilă teoretizarea precisă a analogiei. Ea este introdusă împreună cu a doua limită a cunoașterii, cu acel *terminus ad quem* și care desemnează limita dintre Cuvânt și cuvintele care devin expresie, dobândind veracitatea pe care le-o conferă primul.

Deși preliminariile acestei discuții aduc ideea de *incognito*, teoria nu eșuează totuși în echivocitate. Analogia este singura soluție pentru vorbirea teologică. Între identitate și non-identitate, analogia înseamnă „*asemănare, similitudine*,

⁸² K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 181.

⁸³ *Idem*, o.c., p. 182.

⁸⁴ *Idem*, o.c., p. 187.

⁸⁵ *Idem*, o.c., p. 182.

corespondență și concordanță parțiale între două sau mai multe mărimi diferite⁸⁶. Dar această asemănare nu trebuie înțeleasă în sensul asemănării dintre cauză și efect, specifică metafizicii ființei și filosofiei thomiste. Analogia credinței trebuie distinsă de analogiile iluzorii, care nu pot face mai mult decât să opereze în sistemele diverse și relative.

„Analogia similitudinii sau conformitatea între Dumnezeu și om despre care este vorba să o afirmăm aici în mod efectiv nu este pentru noi tocmai o *analogia entis*, adică o analogie transparentă, pe care să putem, dintr-un punct de vedere al unui spectator, să o concepem în mod sintetic în calitate de analogie⁸⁷. Cu alte cuvinte, „nu o «ființă» are creatura în comun cu Creatorul, în ciuda oricărei neasemănări, ci chiar un «a face» inaccesibil oricărei teorii, adică decizia omenească a credinței care, în ciuda oricărei neascultări, este asemănătoare deciziei lui Dumnezeu în credință⁸⁸”.

Analogia entis ar fi astfel produsul unei abordări din perspectiva antropologiei filosofice a conceptului de *imago dei*. Karl Barth continuă să caracterizeze, ca în *Römerbrief*, în mod negativ acest concept. *Imago dei* nu este o *rectitudo*, cu atât mai puțin o *potentialiter*. *Imago dei* nu este doar coruptă, ci chiar aneantizată. Nu există nici un *vestigium dei*, care să furnizeze o cunoaștere naturală a Creatorului. Diferența calitativă este cea care îl determină pe Barth să minimalizeze ideea de imagine a divinității, așa cum diferența ontologică, cuplată cu ideea de temporalitate ekstatică, îl determină pe Heidegger să critice în *Sein und Zeit* aceeași noțiune, indicând legătura ei cu întreaga metafizică antică și medievală a pseudo-diferenței.

Pentru Barth, limbajul omenesc poate fi folosit în teologie, deci cuvintele pot exprima Cuvântul întrucât cuvintele sunt sanctificate. Ele devin expresive „desigur nu în virtutea vreunei calități intrinseci, ci în virtutea atestării și confirmării a ceea ce o distinge în mod real și concret, în calitate de Cuvânt al lui Dumnezeu, [ele diferă] de orice alt cuvânt omenesc⁸⁹”.

Adecvarea are loc în spațiul (nu în sens topologic!) eclesial. Adjectivul *Kirchliche* atribuit dogmaticii este esențial pentru teoria limbajului teologic. A. J. Torrence exprimă acest lucru apelând la termeni fregeeni și wittgensteinieni. Frege interpretează sensul (*Sinn*) unui termen ca mod de desemnare a semnificației (*Bedeutung*) sale. Dumnezeu se stabilește pe sine ca semnificație (*Bedeutung*) dinamică a termenului astfel încât sensul (*Sinn*) omenesc dobândește o semnificație mai profundă care transformă și înnoiește sensul. Are loc o desemnare a sensului. Dar această resemnificare are loc într-un context aparte. După Wittgenstein, semnificația unui termen este folosirea lui și modul în care este folosit este prescris de contextul în care apare. În cazul lui Barth, contextul integral în care este folosit limbajul este modelat de conținutul concret pe care Dumnezeu îl acordă semnificației limbajului în contextul particular al folosirii lui, care este Biserica. Aceste precizări

⁸⁶ *Idem, o.c., I/1**, p. 228.

⁸⁷ *Idem, o.c., p. 231.*

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Idem, o.c., p. 47.*

sunt de natură să aproximeze mai bine conceptul de *analogia fidei*: ea nu este garantată de o capacitate omenească ce ar furniza o cunoaștere *a priori*, ci de un context, unul aparte – cel revelațional⁹⁰.

* * *

Am arătat că Sf. Thoma vorbește despre diverse tipuri de analogie, pe care le teoretizează în diverse texte și din care consideră doar o parte ca fiind valide. Cum se raportează Barth la aceste tipuri de analogie? Poziția lui K. Barth este clarificată atunci când discută teoria analogiei la A. Quenstedt, teolog reformat criticat de cel dintâi pentru concesiile pe care le-a făcut thomismului și teologiei naturale. Cazul lui este considerat tipic pentru mulți teologi lutherani.

Barth respinge *analogia inequalitatis* (i.e. al doilea tip de analogie teoretizat de Sf. Thoma în *Sentences* și numită astfel de cardinalul Cajetan). Ea este analogia între speciile aceluiași gen. Battista Mondin consideră panteismul lui Spinoza tipic pentru acest tip de analogie⁹¹. Mai bine decât Quenstedt, Barth critică analogia inegalității spunând că Dumnezeu și omul nu sunt obiecte care pot fi definite cantitativ.

Analogia proportionalitatis (considerată validă de Sf. Thoma d'Aquino în *De Veritate*, soluție apoi abandonată) este inaplicabilă la Dumnezeu. „Dumnezeu este unul; tot așa cum ființa sa n-ar putea fi definită, nici redusă la «cantități», este exclus să descriem cu ajutorul noțiunilor cantitative ceea ce este el pentru noi și ceea ce cunoaștem noi despre el. Dacă există între cuvintele noastre și Dumnezeu însuși o «similitudine», aceasta nu semnifică deloc (...) faptul că un anume *quantum* de semnificație și de substanță ar corespunde în cuvintele noastre, unui anume *quantum* în Dumnezeu și că ar exista pe de altă parte un întreg domeniu, o întreagă «parte» a ființei lui Dumnezeu căreia nimic, în cuvintele noastre omenești nu i-ar corespunde⁹². Nu este vorba aici de două mărimi prezente, pe care trebuie să le evaluăm cantitativ, ceea ce ar duce spre o soluție algebrică. Algebra este irelevantă în domeniul discursului teologic. Dacă ar fi vorba aici de analogia între două mărimi, atunci asemănarea ar fi parțială, adică în anumite privințe, tot așa cum analogia aristotelică dintre aripile păsărilor și înotătoarele peștilor ignoră celelalte caracteristici ale acestor ființe. Cantitativul, algebricul aparține structurilor cognitive naturale ale omului. Altfel decât dumnezeul lui Descartes și demiurgul lui Platon, Dumnezeu nu este – pentru Barth – un matematician.

Analogia attributionis este teoretizată de Sf. Thoma tot în *Sentences* și cunoaște două specii. Definită de Quenstedt în mod tradițional ca asemănare între două obiecte astfel încât ceea ce le este comun se găsește întâi original într-unul (*analogans*) și în al doilea (*analogata*) în măsura în care depinde de primul, din cele două variante ale ei doar *analogia attributionis intrinsecae* este considerată de acesta ca fiind validă. Asemănarea este intrinsecă atât pentru *analogans*, cât și pentru *analogata*. Astfel,

⁹⁰ A.J. Torrence, o.c., pp. 176–177.

⁹¹ B. Mondin, *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*, Martinus Nijhoff, 1963, citat în A. J. Torrence, o.c., p. 171.

lui Dumnezeu numele i se atribuie *per proprie*, iar creaturii *per dependentiam* (*dependenter et per participationem*).

Tocmai acesta este punctul unde Barth se desparte de Quenstedt. Analogia atribuției intrinseci determină calitatea de cunoscut ca fiind *per habitudinem* în om. Revelația devine superfluă, ceea ce constituie inconsecvență față de esența Reformei și față de importanța pe care aceasta o atribuie doctrinei justificării prin credință. În conformitate cu aceasta din urmă, analogia ar trebui să fie o *analogia fidei*, ceea ce este imposibil pentru o cunoaștere fundamentată pe asemănarea intrinsecă. Adecvarea cuvintelor la Cuvânt copiază teandria, în care întâlnirea dintre natura umană și cea divină nu se întemeiază pe nimic natural.

Karl Barth decretează că „Dumnezeu este și rămâne Dumnezeu și omul este și rămâne om”⁹². Problema analogiei trebuie discutată în acest context al neasemănării intrinseci, care face ca reprezentările, noțiunile și cuvintele să fie improprii pentru a-l desemna pe Dumnezeu.

Diferența dintre Barth și gândrea de tip thomist este explicată de cel dintâi pornind de la semnificația poziției analogiei, între univocitate și echivocitate. Pentru Barth, respingerea tezei echivalenței înseamnă respingerea negării lui Dumnezeu; pentru Quenstedt și thomism, aceasta este o luare de poziție față de negarea diferenței care există între ființa absolută și cea relativă. Iar respingerea non-echivalenței este pentru primul respingerea negării dezvoltării lui Dumnezeu, în timp ce pentru al doilea este critica negării unității ființei absolute cu cea relativă.

Diferența dintre *analogia fidei* și *analogia entis* relevă de modul de raportare la univocitate și echivocitate. Analogia este o soluție teologică și trebuie tratată în acest fel, adică raportând-o la revelație. Thomismul servește în schimb analogia unui sistem ontologic speculativ.

Analogia fidei este o *analogia attributionis extrinsecae*. Ea refuză orice asemănare intrinsecă și, în ciuda lipsei acestei asemănări ontologice, ea face posibilă vorbirea teologică *per similitudinem fidei seu gratiae*.

* * *

Analogia attributionis este, pentru Sf. Thoma, o analogia *per prius et posterius* și *unius ad alterum*. *Analogia entis* (a cărei formă frecventă este atribuția interinsecă) se raportează la ființă concepută fiind ca un principiu metafizic care cere o metodă teologică înțeleasă în termeni *a priori* și apelează la un punct de contract între *prius* și *posterius*.

Analogia fidei funcționează însă metonimic. Cuvintele trebuie să fie resemnificate pentru a putea desemna Creatorul. Este exclus orice *vestigium nominis*. Cuvintele sunt adecvate prin *participatio gratiae*. „În clipa în care el ne revelează că nu îl putem percepe prin gândurile noastre și atestă prin cuvintele noastre”⁹⁴, acestea sunt adecvate.

⁹² K. Barth, *Dogmatique*, II/1*, p. 236.

⁹³ *Idem*, o.c., p. 237.

⁹⁴ *Idem*, o.c., p. 214.

Principiul thomist *per prius et posterius* este păstrat: „Ceea ce el este întâi în sine și pentru sine, el este în al doilea rând pentru noi, în momentul în care ne este dat să-l cunoaștem prin revelația sa”⁹⁵. Întrucât reprezentările, noțiunile și cuvintele sunt adecvate, adevărul cu care ele sunt adecvate le este anterior: „Toate adevărurile pe care le enunțăm au fost, sunt și vor fi adevărate în el mai întâi: în el în mod specific, imediat, autentic și primar; în noi, în mod impropriu, mediat, secundar și derivat”⁹⁶, deci prin *analogia gratiae*.

Résumé – De l'*analogia entis* a l'*analogia fidei*

Entre l'univocité et l'équivocité pures, Saint Thomas d'Aquin pense avoir trouvé la formule adéquate pour le langage théologique: elle est l'*analogia entis* conçue comme l'*analogia proportionis*, c'est-à-dire *unius ad alterum* et *per prius et posterius*, qu'il fait reposer sur la similitude intrinsèque entre la cause (le Créateur) et l'effet (la créature). L'analogie de l'être est ainsi cautionnée par l'option pour la pseudo-différence. Par opposition à l'onto-théologie du Moyen Age, M. Heidegger théorise la différence ontologique en repoussant, tour à tour, la distinction entre l'existence et l'essence, de même que le *vestigium* de l'être dans le Dasein, à savoir l'idée de l'être compris comme cause productrice. A la critique heideggerienne des ontologies scalaires de type médiéval, ainsi qu'à l'hegelianisme (cas typique d'onto-théologie moderne), qui exige la réfutation de la démarche hybride onto-théologique au profit de l'ontologie, correspond dans la théologie la critique barthienne de l'épistémologie thomiste et celle kirkegaardienne du Système. De cette façon, la théologie refuse toute mésalliance avec l'ontologie comme démarche fondatrice. Le refus de l'onto-théologie thomiste et hegelienne a, dans la même mesure, pour Martin Heidegger et Karl Barth, la Signification de la récupération de la différence ontologique ou de l'infinie différence qualitative. Au niveau épistémologique, la conséquence est claire: la connaissance ne peut être que *Unverborgenheit* ou *analogia gratiae*. En rejetant toute proximité ontologique entre Dieu et l'homme, l'*analogia fidei* est une analogie de l'attribution extrinsèque, car c'est la décision exclusive du Maître comme altérité absolue de se dévoiler. *Analogia fidei* est fondée sur la similitude de la foi. La polémique entre Kirkegaard et Hegel devient, par conséquent, similaire à celle entre Saint Anselme et Saint Thomas. Le remplacement de l'analogie de l'être par une analogie de la foi est une tentative de rétablir une épistémologie de la foi qui cherche la connaissance (*fides quaerens intellectum*).

⁹⁵ *Idem*, o.c., p. 230.

⁹⁶ *Idem*, o.c., p. 231.

CÂTEVA REMARCI ASUPRA ANGELOLOGIEI SFÂNTULUI THOMA D'AQUINO

CIPRIAN VÂLCAN
Institutul Tibiscus – Timișoara

Opera lui Thoma d'Aquino pare născută sub semnul monumentalului, atât din punct de vedere al dimensiunilor sale, cât și al profunzimii gândirii. Maestrul din Aquino a încercat să concilieze adevărul credinței cu exigențele rațiunii și acest imens efort este firul director care parcurge toate scrierile sale, pecetluindu-le într-o manieră inimitabilă. Influența sa extrem de importantă asupra teologiei oficiale a Bisericii Catolice poate să fie explicată cu ușurință prin prisma principalelor trăsături ale gândirii sale, care, păstrând profundul mister al ființei, încearcă să explice toate aspectele realității care sunt accesibile rațiunii, fără a face, totuși, din rațiune un soi de autoritate ultimă.

Dincolo de excelența operei sale, Doctorul din Aquino este și cel mai mare „specialist” în angelologie, motiv pentru care medievalii l-au numit *Doctor Angelicus*. Deci, o aplecare asupra angelologiei își are calea sa regală în studierea operei Aquinatului. Succintul nostru studiu de angelologie se va orienta în jurul problematicii timpului, încercând să puncteze câteva dintre ideile autorului *Summei* în legătură cu crearea îngerilor, cu raportarea lor la dimensiunile spațio-temporale ale universului, pentru a încheia cu câteva remarci asupra unui capitol delicat al gândirii medievale: limbajul îngerilor.

Crearea îngerilor

În zilele noastre, când oamenii încearcă să purceadă la gândirea timpului, ei sunt înclinați să stabilească o relație între doi termeni: timpul și eternitatea, fără a simți nevoia unui termen intermediar. Însă, situația era cu totul alta în Evul Mediu, când existența îngerilor nu era pusă la îndoială de către nimeni și când teologii aveau nevoie de acest termen mediu pentru a putea să vorbească într-o manieră adecvată despre modul în care există substanțele separate. Acest termen pe care îl invocăm este «sempiternitatea» și nu putem să înțelegem cu adevărat gândirea medievală fără a încerca să înțelegem ce reprezintă «sempiternitatea».

Sfântul Thoma se ocupă de raporturile dintre timp, eternitate și «sempiternitate» în *questio* 10 a *Summei theologiae*. În primul rând, el expune opiniile lui Alexandre de Hales și ale lui Bonaventura în legătură cu această problemă, pentru ca apoi să propună propria sa soluție. Astfel, pentru Alexandre de Hales eternitatea nu are nici început și nici sfârșit, «sempiternitatea» are început, dar nu are sfârșit, pe când timpul

are atât început, cât și un sfârșit. Bonaventura crede că eternitatea nu are un „înainte” și un „apoi”, pe când timpul are un „înainte” și un „apoi”, care sunt însoțite de un început și de o îmbătrânire; «sempiternitatea» are atât un înainte, cât și un apoi, însă fără început și fără îmbătrânire. Maestrul din Aquino nu este mulțumit cu aceste explicații și propune o alta: timpul are un înainte și un apoi; «sempiternitatea» nu are în ea însăși un înainte și un apoi, însă acestea pot să-i fie atașate; eternitatea nu are înainte și apoi, iar acestea nici nu sunt deloc compatibile cu conceptul său¹. Argumentarea sa este următoarea: eternitatea este măsura unei ființe permanente. Dacă ceva se îndepărtează de permanența Ființei, se îndepărtează de eternitate. Dar există lucruri care se îndepărtează de permanența Ființei, deci ființa lor este supusă schimbării. Aceste lucruri sunt măsurate de către timp, la fel ca și mișcarea și ființa tuturor lucrurilor coruptibile. Dar există și lucruri care se îndepărtează mai puțin de permanența Ființei, ele nefiind supuse schimbării și nefiind compuse din fermenți ai schimbării; totuși, schimbarea poate să le fie atașată, fie în act, fie în potență. Din această categorie fac parte corpurile celeste și îngerii, iar existența lor este măsurată de către «sempiternitate». Dar, în fapt, toate cele trei dimensiuni ale temporalității au o anumită legătură cu îngerii, căci ei sunt supuși timpului din punct de vedere al inteligenței lor și al relațiilor lor cu spațiul; ființa lor este măsurată de către «sempiternitate»; prin viziunea gloriei „ei au o parte de eternitate”². Dacă îngerii au paradoxala proprietate de a fi măsuși de către trei orizonturi temporale calitativ diferite, devine cu adevărat interesant de știut cum a avut loc crearea îngerilor. Dar înainte de a aborda această problemă, trebuie să subliniem diferența dintre timp și eternitate, care e menționată în repetate rânduri de către magistrul dominican: eternitatea este măsura Ființei permanente, pe când timpul e măsura mișcării.

În *questio* 61 a primei părți din *Summa theologiae*, Thoma încearcă să explice cum a avut loc crearea îngerilor și începe prin a-și pune patru întrebări: Există o cauză a existenței îngerilor? Îngerii au existat etern? Au fost creați înaintea creaturilor corporale? Au fost creați în cerul empireu? Răspunsurile la aceste întrebări dau o imagine asupra gândirii Doctorului Angelic în privința originii substanțelor separate și reprezintă una dintre cheile angelologiei sale.

Sfântul Thoma arată că tot ceea ce există (deci, și îngerii) a fost creat de către Dumnezeu, căci numai Dumnezeu există *per se*, prin propria-i esență (numai pentru Dumnezeu e valabilă relația esență=existență), pe când celelalte ființe există doar prin participare. Dar cum tot ceea ce există prin participare își are cauza în ceea ce există prin propria-i esență, e necesar ca îngerii să fi fost creați de către Dumnezeu³. Pentru că doar Dumnezeu există din eternitate, așa cum o stabilesc dogmele Bisericii, îngerii nu pot să existe în același fel, deși anumite argumente par să dovedească exact contrariul. Aquinatul trebuie să facă față unor argumente puternice de acest fel, dar poate că argumentul cel mai interesant este următorul: tot ceea ce există într-un moment și încetează să existe într-un alt moment e supus timpului; însă îngerul e deasupra timpului și, deci, nu poate să existe la un moment și la un altul nu, ci el există întotdeauna. Replica magistrului dominican constă în observația că îngerul se situează, cu adevărat, deasupra timpului care este măsura mișcării cerurilor,

¹ Thomas d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 5.

² *Idem*, o.c., I, q. 10, a. 5, ad. 1.

însă nu și deasupra timpului care măsoară trecerea de la non-existența sa la existență, timp care măsoară și succesiunea operațiilor sale intelectuale⁴. Deci, îngerii nu pot să fie eterni și nu rămâne decât să le fie atribuită «sempiternitatea».

Thoma nu vrea să accepte ideea unei creări a îngerilor înainte de crearea lumii corporale, deși nu poate să declare această opinie total greșită. Potrivit lui, perfecțiunea universului cere ca îngerii să fie creați în același timp cu naturile corporale, fiindcă îngerii, făcând parte din univers, nu pot să constituie un univers separat. Universul e format din creaturi corporale și din substanțe subtile. Dacă o parte e separată și nu e inclusă în acest întreg, universul nu poate să fie perfect⁵.

Înainte de a ajunge la ultima întrebare care privește crearea îngerilor (au fost îngerii creați în cerul empireu?), trebuie să ne amintim că pentru contemporanii Sfântului Thoma natura celestă era împărțită în trei ceruri: empireul, cristalinul și firmamentul. Cel mai important cer era empireul care avea o natură luminoasă, pe când cristalinul era înzestrat cu o natură limpidă, iar firmamentul avea o natură opacă⁶. Vorbind despre un loc în care a putut să aibă loc crearea îngerilor, Aquinatul are grijă să precizeze că nu înțelege prin asta faptul că îngerii ar fi conținuți în spațiu în același fel ca și corpurile. Pentru a încerca să-și facă mai clare ideile în această privință, el utilizează celebrul exemplu al relației dintre suflet și trup: sufletul se găsește în trup conținând trupul, și nu fiind conținut de către acesta. În același fel, îngerul se găsește într-un anume loc: el conține locul și nu e conținut de către acel loc⁷. În fapt, atribuirea unui anumit loc unui înger are mai mult o funcție limitativă, fiindu-ne utilă ca să înțelegem că îngerii nu pot să se afle peste tot (doar Dumnezeu poate să fie pretutindeni), că ei sunt limitați. Thoma interpretează crearea îngerilor în empireu ca un semn că îngerii sunt făcuți să guverneze creaturile corporale, căci cel mai înalt loc din imperiul corporalității trebuie să fie și lăcașul ființelor celor mai nobile.

Pentru maestrul din Aquino, îngerii și timpul fac parte din grupul primelor patru «lucruri» create la început de către Dumnezeu. Urmând învățătura Părinților Biserici, el susține că la început au fost creați îngerii, empireul, materia fără formă și timpul⁸. Această părere nu este aceeași cu cea a lui Augustin, care crede că la început au fost creați doar îngerii și materia. Însă, Thoma a arătat că existența îngerilor nu se poate desfășura fără o anumită legătură cu timpul și, deci, pentru el, crearea timpului la început este o necesitate logică. Vom vedea în secțiunea următoare cum vede Doctorul Angelic relația îngerilor cu spațiul, mișcarea și timpul.

Îngerii, spațiul, timpul

Întrebările 52 și 53 din *Summa theologiae* se apleacă asupra relației îngerilor cu spațiul și cu mișcarea. Deși formulările Sfântului Thoma pot să ne dea impresia că raporturile îngerilor cu spațiul, timpul și mișcarea sunt aproape identice cu cele pe

³ *Idem, o.c.*, I, q. 61, a. 1.

⁴ *Idem, o.c.*, I, q. 61, a. 2, *ad secundum*.

⁵ *Idem, o.c.*, I, q. 61, a. 3.

⁶ Bonaventura, *Breviloquium*, II.

⁷ Thoma d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 52, a. 1.

⁸ *Idem, o.c.*, I, q. 66, a. 4.

care oamenii le au în existența lor cotidiană, Aquinatul ne atenționează că sub aceleași cuvinte se ascunde o realitate diferită. Astfel, el spune că îngerul se găsește într-un anumit loc, că are contact cu spațiul, însă, așa cum am văzut, în fapt, îngerul este cel care conține locul, iar nu invers „căci o substanță imaterială conține într-un mod virtual lucrul cu care intră în contact”⁹. De asemenea, magistrul din Aquino arată că un înger nu poate să se afle în mai multe locuri în același timp din pricina puterii sale finite care îl împiedică să aibă relații cu toate lucrurile, această capacitate fiindu-i proprie doar lui Dumnezeu¹⁰. Tot astfel, el crede că mai mulți îngeri nu pot să se găsească într-un singur loc în același timp, fiindcă e imposibil ca mai multe cauze să fie cauzele imediate ale unui singur lucru¹¹.

Raporturile îngerilor cu timpul și cu mișcarea (trebuie să ne reamintim că, pentru Aristotel și pentru medievali, timpul este măsura mișcării și, deci, că timpul nu poate exista fără mișcare) sunt mai subtile decât cele cu spațiul, iar aceasta se vede chiar la o privire rapidă aruncată asupra literei textelor Doctorului din Aquino, căci, pentru a putea să descrie acest aspect al existenței îngerilor, autorul densei *Summa contra gentiles* e nevoit să se îndepărteze de comprehensiunea strict-umană a acestor realități. Astfel, el trebuie să accepte ideea unei mișcări non-continue și a unui timp non-continuu, fiindcă îngerii au paradoxala proprietate de a se mișca când într-o manieră continuă, când într-o manieră non-continuu, cunoscând, deci, atât un timp continuu, cât și un timp non-continuu¹². Distincția cea mai interesantă introdusă de Aquinat este cea dintre timpul îngerilor și timpul care măsoară mișcarea cerurilor: „Dar acest timp [timpul pe care noi l-am numit «timpul îngerilor»] nu este același cu timpul care măsoară mișcarea cerurilor... căci mișcarea îngerilor nu depinde de mișcarea cerurilor”¹³. Timpul îngerilor e timpul care măsoară trecerea care are loc între neființa și ființa lor, precum și succesiunea operațiilor lor. Putem spune că este vorba despre un timp esențial, un timp ontologic care se opune timpului natural, timpului schimbării. Și timpul îngerilor cunoaște schimbarea, însă aceasta nu e indispensabilă pentru definiția sa, pe când timpul natural nu poate fi imaginat fără a gândi schimbarea. Dacă ni se permite să propunem o viziune sintetică asupra acestei probleme, vom spune că eternitatea este măsura Ființei lui Dumnezeu, timpul ontologic corespunde «sempiternității» și măsoară ființa substanțelor imateriale, pe când timpul natural este timpul schimbării, timpul care măsoară tot ceea ce se petrece în lumea sub-lunară.

După ce am văzut care sunt cele mai importante aspecte ale relației îngerilor cu spațiul și timpul din punctul de vedere al unei gândiri „tari”, abordând în acest fel probleme de cosmologie, vom trece acum la probleme care par să aparțină unei lingvistici ideale, ocupându-ne de limbajul îngerilor.

⁹ *Idem, o.c.*, I, q. 52, a. 1.

¹⁰ *Idem, o.c.*, I, q. 52, a. 2.

¹¹ *Idem, o.c.*, I, q. 52, a. 3.

¹² *Idem, o.c.*, I, q. 53, a. 3: „Putem să spunem, deci, că mișcarea îngerilor se desfășoară în timp. Îngerul e într-un timp continuu, dacă mișcarea sa e continuă și e într-un timp non-continuu, dacă mișcarea sa e non-continuu”.

¹³ *Ibidem*

Limbajul îngerilor

În *questio* 107, Thoma d'Aquino pune în dezbatere problema limbajului angelic. Înainte de a se consacra unei analize a acestui tip special de limbaj, el își pune întrebări în legătură cu existența unui asemenea limbaj. Trei argumente par să se opună existenței unui limbaj angelic. Primul pleacă de la ideea că un asemenea limbaj e inutil, fiindcă dacă îngerii se cunosc unii pe alții și dacă vorbirea are drept scop manifestarea conținuturilor latente ale gândirii lor, ei nu au nevoie de limbaj pentru a se face cunoscuți. Celelalte două obiecții au ca nucleu ideea că îngerii care sunt ființe imateriale, nu pot să utilizeze semne sensibile, fără de care vorbirea exterioară (prin intermediul căreia comunicăm cu ceilalți) nu poate exista. Dar fără vorbire exterioară nu poate să existe nici un fel de comunicare cu ceilalți, rămânând doar soluția monologului, fiind negată ipoteza limbajului.

Thoma răspunde, pe rând, acestor obiecții, sprijinindu-se în argumentația sa pe atributele recunoscute ale îngerilor, precum și pe anumite trăsături ale limbajului uman. El încearcă să arate că dacă gândirea umană este închisă în interiorul spiritului prin interpunerea a două obstacole (voința și corporalitatea), nu aceeași este și situația îngerilor, a căror manifestare are loc în alte condiții, ținând cont de natura lor: „Gândirea interioară e închisă în noi printr-un dublu obstacol. Înainte de toate, de către voință, care poate să rețină în interior ceea ce a zămislit intelectul sau poate să îndrepte această producție intelectuală către exterior. Din această privință, nimeni nu poate să vadă în spiritul altuia, cu excepția lui Dumnezeu... Dar, în al doilea rând, mintea unui om e închisă în fața altuia din cauza grosimii trupului. Rezultă de aici că și dacă voința dirijează gândirea cu scopul de a o manifesta altuia, ea nu este imediat cunoscută de altcineva, ci trebuie folosit un semn sensibil... Îngerul nu prezintă acest obstacol. Și deci, de îndată ce vrea să-și manifeste gândirea, aceasta e cunoscută de altcineva”¹⁴. În cazul îngerului nu se poate vorbi de imposibilitatea de a fi cunoscut, ci doar de refuzul său de a se lăsa cunoscut. Așa cum spune Jean-Louis Chrétien, secretul îngerului nu este opacitatea unei stări, ci refuzul de a se lăsa cunoscut¹⁵.

Pentru respingerea celorlalte obiecții, magistrul din Aquino arată că doar vorbirea interioară i se potrivește îngerului, pentru că vorbirea exterioară presupune materialitatea și că ceea ce el numește într-o manieră metaforică „limba îngerilor” este puterea acestora de a-și manifesta gândurile¹⁶. Dacă însuși verbul interior este transmis celuilalt, limbajul îngerilor satisface două condiții de neimaginat pentru oameni: gândurile unui înger pot fi cunoscute instantaneu și ele pot fi manifestate fără rest altuia. În cazul îngerului, voința de a spune e același lucru cu a spune. Între voință și împlinirea voinței nu există nici o diferență, căci limbajul e, de fapt, voința.

Limbaj al comunicării instantanee care coincide cu însăși voința de a comunica, limbajul îngerilor nu trebuie să fie grevat de nici un obstacol care ține de spațiu sau de timp. Pentru a clarifica acest aspect al limbajului angelic, Thoma încearcă să răspundă obiecțiilor care pot fi ridicate în articolul 4 al întrebării 107. Singura obiecție

¹⁴ *Idem*, o.c., q. 107, a. 1, *ad primum*.

¹⁵ Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, Paris, Seuil, 1987, p. 88.

¹⁶ Thoma d'Aquino, o.c., I, q. 107, a. 1, *ad secundum*.

importantă este cea care are ca bază un text al Sfântului Ioan Damaschinul care susține că un înger lucrează în locul în care se găsește. Vorbirea fiind una dintre operațiile angelice, dacă un înger se află într-un anumit loc, se pare că și limbajul său este limitat de către granițele aceluși loc. Doctorul Angelic arată că vorbirea îngerului e una interioară, care este, totuși, percepută de către altul. Dar vorbirea îi aparține îngerului care vorbește, găsindu-se în același loc în care se află acesta. Dar așa cum distanța nu îl împiedică pe un înger să îl vadă pe altul, tot așa ea nu îl poate împiedica să perceapă ceea ce e îndreptat înspre el din partea unui alt înger. Rezultă că distanța nu poate să-l împiedice pe un înger să perceapă vorbele altuia.

În *respondeo* la același articol, Doctorul din Aquino își expune opinia pe care o putem considera definitivă în privința limbajului angelic. El arată că limbajul angelic constă într-o operație intelectuală și că operațiile intelectuale ale îngerilor nu sunt influențate de spațiu sau de timp, deci că și limbajul angelic e independent de aceste condiții¹⁷.

¹⁷ *Idem*, o.c., I, q. 107, a. 4.

T. S. ELIOT: *MURDER IN THE CATHEDRAL*. DRAMA POETICĂ ȘI MODELUL LITURGIC

CRISTINA NEAGU
Universitatea din Oxford

Se pare că acest contradictoriu secol 20 s-a născut sub „semnul de aer” al transformării. Nu e deloc greu de observat colosala frică de repetiție manifestată în nevoia obsedantă de a impune modele noi, nemaivăzute și nemaigândite de nimeni înainte. Așa s-a întâmplat și cu T. S. Eliot. Înnoirea artei spectacolului, prin reîntoarcerea la structura prezumtiv originară și la limbajul poetic, a fost visul său de o viață, plăsmuit din fantezie și știință exactă, simțire și imaginație, dublate de o adâncă intuiție: „Am în fața ochilor mirajul dramei în versuri perfecte, în care acțiunea și cuvântul să înfățișeze simultan cele două aspecte ale ordinii: cea muzicală și cea dramatică”¹. Cu toate acestea, privite din perspectiva viitorului, piesele sale (autorul însuși a recunoscut-o²) au dovedit eșecul «teatrului poetic». Așa stând lucrurile, am început, firesc, prin a ne întreba de ce piese atât de incitante și bine gândite nu au reușit să pătrundă mai adânc în conștiința publicului. Cu alte cuvinte, ce s-a putut întâmpla în interiorul fragil și inefabil dintre teorie și creație?

Ca titlu de referință, după părerea noastră suprapunându-se cel mai bine pe matricea Ideii, am ales *Murder in the Cathedral*³. Piesa a prins ființă în condiții speciale. Este primul eveniment marcând renașterea teatrului poetic, inițiat, între altele, de inaugurarea complexului Little Mercury la Londra în 1933⁴. Spectacolul este solicitat în 1935 pentru Festivalul din Canterbury. Cu această ocazie, piesa se joacă în catedrală. Detaliul, vom vedea mai departe, nu e lipsit de importanță.

Nu ne propunem aici o analiză în detaliu a operei în discuție. Comentariul nostru se concentrează în exclusivitate asupra conceptului de dramă poetică. Din acest punct de vedere, *Murder in the Cathedral* este o piesă aparte. Există puține punți de legătură posibile între această operă și modelul de teatru care se practică în epocă. T. S. Eliot aduce în scenă, într-un act de re-creație, martiriul Sfântului Thomas à Beckett. Dintre personaje, în afară de cei patru cavaleri, care doar în justificarea finală se adresează unul altuia chemându-se pe numele lor istoric, numai unul este constant ne-anonim, și acesta este Thomas. Restul sunt doar simetrie și număr: trei

¹ T. S. Eliot, *On Poetry and Poets*, New York, Farrar, Straus, Cudahy, 1957, p. 93 (traducerea noastră - t.n.).

² Cf. G. S. Sampson, *The Concise Cambridge History of Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 109.

³ T. S. Eliot, *Collected Plays*, London, Faber & Faber, 1962.

⁴ Cf. G. S. Sampson, o.c., p. 909.

preoți, al patrulea, și cel mai înalt în rang, fiind însuși viitorul martir, patru ispititori, patru cavaleri și corul. Această lipsă de ornament este evidentă și în felul în care e structurată drama, programatic epurată de orice adaos.

Pe scurt, în *Partea I* accentul cade pe lupta interioară a viitorului sfânt de a nu face „the right thing for the wrong reason”, luptă ce prinde contur în cele patru ispite. Abstractizând, suntem confrunțați aici cu reprezentarea drumului către o anumită stare de spirit la care nu se ajunge ușor. *Interludiul* explică semnificația martiriului prin predica de Crăciun rostită de arhiepiscop. *Partea a II-a*, marcată de obsesia exactității, este reprezentarea unei crime. Se repetă aici cu strictețe uciderea lui Beckett în catedrală, așa cum a fost ea săvârșită de cei patru cavaleri care, se pare, cu bună știință, și-au asumat un păcat strigător la cer: omorul preotului în biserică. Piesa se încheie neașteptat cu justificarea prin care cei patru explică spectatorilor fapta lor ca necesară. O curioasă confesiune care are efectul de a culpabiliza personajele, dar și de a le scoate din anonimat totodată.

Nimic original în subiectul piesei lui Eliot. Doar că această hieratică simplitate a putut fi necesară autorului din cel puțin două motive. Pe de o parte, ea ne deschide automat spre maniera în care fapte arhicunoscute sunt aduse laolaltă, spre forma în care au prins ființă, sau, cum spune autorul, pe „ordinea lor muzicală”. Pe de altă parte, această simplitate poate semnala și o stare de lucruri dramatică, conferită fiind de o polifonie de tip semantic pe care Goethe ar numi-o simbolică⁵.

Oricum, foarte clar aici este faptul că Eliot s-a întors spre o tradiție trecută pentru a merge înainte. La prima vedere, el pare să-și fi altoit opera pe o formă de tragedie asemănătoare cu cea a lui Eschil. *Murder in the Cathedral*, întocmai cu teatrul antichității timpurii, înfățișează o poveste intrată în legendă ca origine a unei practici religioase existente⁶: pelerinajul la Canterbury. Numai că, chiar dacă, formal, putem discerne o segmentare a piesei nu în acte, ci, prin intermediul intrărilor și ieșirilor corului, în *prolog*, *exod* și *epilog*, rostite în secvențe aidoma anticelor *parados*, *stasimon* și *comos*⁷, drama este totuși mai aproape de alt sistem ceremonial simbolic și tradițional, cel al liturghiei creștine.

Aici nu avem în vedere doar așa zisul material de natură strict teologică folosit: isonurile și rugăciunile începătoare concentrând simbolic cele trei zile de după Crăciun (în calendarul catolic, sărbătorile Sfântului Ștefan, a Sfântului Ioan Apostolul și cea a Uciderii pruncilor) și, respectiv, cele două imnuri *Te Deum* și *Dies Irae*. Mult mai important este faptul că geometria interioară a piesei înseși sugerează momentele ceremoniale ale liturghiei propriu-zise.

Pregătirea preotului pentru Euharistie (în liturghia catolică, momentele de la *officium* până la *lauda*) este structura de adâncime a *Părții I*. Pregătirea credincioșilor pentru celebrarea aceluiași mister are loc prin intermediul predicii din *Interludiu*, unde arhiepiscopul explică natura și semnificația sacrificiului. În fine, taina prefacerii pâinii și vinului în însuși trupul și sângele lui Iisus este reprezentată în *Partea a II-a*, unde sacrificiul lui Thomas a Beckett este înfățișat cu minuția unei repetiții rituale, chiar în catedrala care, în ziua de 29 decembrie 1170, a fost scena reală a martiriului.

⁵ „L-am întrebat cum trebuie să arate o piesă ca să aibă calități dramatice. «Trebuie să fie simbolică», ni-a răspuns Goethe”. Cf. J. P. Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1965, p. 180.

⁶ Cf. H. Gardner, *The Art of T. S. Eliot*, London, Faber & Faber, 1975, pp. 138–139.

⁷ Cf. G. Rachet, *Tragedia greacă*, București, Editura Univers, 1980, pp. 111–118.

Pe de altă parte, din punctul de vedere al versificației piesa este riguros modelată, ținând seama de unul din principiile de bază ale liturghiei, anume că ea este construită simfonic, folosind toate resursele sunetului. Dintru început missa catolică a alternat ritmic cuvântul, verbo-melodismul și muzica în discurs, cantilație, psalmodiere, imn, aclamație, ori în monodia sau polifonia jubilusului⁸. În *Murder in the Cathedral*, Eliot se folosește de aproape toate aceste unități muzicale specifice. Ele sunt concretizate, pe rând, în discursul lui Beckett, rostit în predica din *Interludiu*, sau în justificarea finală a celor patru cavaleri; în cantilația monotonă a vorbelor spuse de cei trei preoți ne-numiți, în psalmodierea colectivă a corului, ale cărui cadențe urmează o schemă tonală riguroasă, în verbo-melodismul rugăciunilor începătoare și, în fine, în imnurile isosilabice *Dies Irae* și *Te Deum*. În afară de aceste unități muzicale ușor detectabile în țesătura textului, realitatea unui spectacol propriu-zis poate cu ușurință adăuga în coloana sonoră, în acord cu tipicul catedralei, aclamațiile *Osanei*, ale unui *Kyrie Eleison*, *Aleluia* sau *Amin*, sau muzica pură, vocală sau de orgă, a jubilisului.

Putem așadar conchide că piesa aceasta cu structură liturgică, închipuită de autor în efortul de a primeni arta spectacolului, reușește să pulseze în ritmul viu, chiar dacă uneori poate prea riguros căutat, al unei subtile perfecțiuni formale. Nu e o întâmplare că lucrurile stau așa. Eliot a fost mult timp preocupat de importanța „ordinii muzicale” a operei sale, susținând că „renașterea teatrului englez depinde de cum reușește dialogul să împrumute aceeași emoție pe care muzica și dansul o conferă baletului”⁹. Nu e de mirare că, formal vorbind, poezia, muzica și dansul sunt aduse laolaltă, pentru că toate trei depind în mod esențial de ritm. Ritmul, atât de intim legat de poezie (Eliot considera că drama în proză nu este decât un simplu produs colateral al teatrului poetic¹⁰), trebuie readus în teatru. Astfel, într-o piesă cum este *Murder in the Cathedral*, suntem puși față în față cu realitatea ritualului ritmic, al permanenței formale, toate nuanțele și modulațiile sunetului întrețesându-se într-o urzeală complicată dar neostentativă.

Mai există, însă, și un alt tip de ritual care pare să fi stârnit interesul poetului, anume ritualul ceremonial. Drama în discuție nu este doar formal-liturgică. Subiectul ei în sine este un rit. Punerea în scenă în spațiul aparte al catedralei, așa cum a avut ea loc inițial, poate fi interpretată ca o transgresiune vinovată, ca o licență poetică dusă prea departe. În același timp însă, trecând peste coduri și canoane, teatrul care își îngăduie o astfel de mutație ar putea avea și efectul de a facilita accesul publicului la un gen neobișnuit de spectacol. Aici, la nivelul ieșirii ritualului din forma înghețată, ritmul ordinii muzicale devine cu adevărat semnificativ pentru că trezește în om simțul timpului.

În momentele solemne ale spectacolului, *Murder in the Cathedral* pregătește și înfățișează un martiriu care, cândva (într-un timp devenit acum cvasi-mitic), a avut loc în biserică. Prin urmare, piesa stipulează programatic repetiția unui rit, iar ceremonia colectivă care are loc în spațiul consacrat al catedralei și într-un timp

⁸ Cf. *The Study of Liturgy*, London, SPEK, 1978, pp. 231–240, 450–453.

⁹ H. Howarth, *Notes on Some Figures behind T. S. Eliot*, London, Chatto & Windus, 1965, pp. 308–309.

¹⁰ Cf. T. S. Eliot, „A Dialogue on Dramatic Poetry”, în *Selected essays: 1917–1932*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1932, p. 34.

devenit sacru prin repetiție, trebuie înțelească ca reiterând un anume sacrificiu divin¹¹, în cazul nostru martiriul. Prin moartea sa exemplară, martiriul înfăptuiește actul unei mântuirii, în sens profund, o *imitatio Christi*. Cu alte cuvinte, el este simbolul viu al transcenderii condiției umane. Deopotrivă, în cer și pe pământ, relicvele sale încorporează sacral, deci pot săvârși minuni și lecui spectaculoase, iar mormântul său devine locul privilegiat și paradoxal unde cerul comunică cu pământul. Nu e de mirare astfel de ce, multă vreme și în pofida rezistenței clerului, în locuri de pelerinaj, au început să se celebreze ceremonii speciale, așa-numitele *mensae*, întru slava martirului¹².

Ținând cont de structura sa formală, *Murder in the Cathedral* este construită simplu, urmând tiparul liturghiei. Dar pentru că celebrează un sfânt în exact locul martiriului său, atunci când este jucată în catedrală, piesa devine pentru spectator o *mensae*. Ea poate fi așadar privită și din unghiul unei vechi tradiții europene. Este aici sugerată o posibilă legătură a prezentului cu trecutul, într-o țesătură complicată de rituri, care nu sunt altceva decât extensii în lumea noastră ale unor rânduiri tradiționale neschimbate. Trecutul este, în viziunea lui Eliot, o forță care, prin toate mijloacele, trebuie readusă la viață¹³. Dacă într-adevăr așa stau lucrurile, atunci piesa, riguros modelată după normele unei tradiții trecute, trebuie privită ca un mister. Să observăm aici că natura unui mister este exoterică și esoterică totodată. Cu alte cuvinte, este în același timp o descărcare extatică de energie în clipa comuniunii cu zeul, și codificarea acestui tip de experiență în cunoaștere ritual-alegorică.

La un nivel profund, *Murder in the Cathedral* reprezintă un act de purificare prin sacrificiu. Acest lucru este valabil pentru arhiepiscop¹⁴, cât și pentru cele două tipuri distincte de spectatori. Pe de o parte, cei reprezentați de personajul colectiv al corului, ar pe de altă parte, de aceia cărora li se adresează cei patru cavaleri în curioasa lor justificare finală: noi înșine. Și noi trebuie să ne simțim integrați în drama sacrificiului ucată sub ochii noștri. Martori ai ei, și noi am păcătuit, iar păcatul trebuie asumat ca îngura cale de ispășire. Astfel privită, justificarea cavalerilor în fața publicului spectator încetează să mai fie un artificiu savant, devenind, în schimb, un mijloc de integrare. Ne gândim, aici, la aparent paradoxala afirmație a lui Eliot, anume că, entimentul vinei colective trebuie reasumat ca unic mod de regenerare spirituală și alvare a tradiției europene¹⁵.

Interpretată ca fiind în același timp un act exoteric de natură extatică și eprezentarea esoterică a unui mister, *Murder in the Cathedral* întrunește toate datele ceea ce am putea numi un spectacol simbolic. Dacă ideea lui Eliot în ceea ce privește noul teatru nu s-a impus (fapt astăzi indubitabil), în statutul de spectacol simbolic al acestei piese trebuie căutat răspunsul. Simbolul, în opoziție cu alegoria are doar „reprezintă“, este o realitate opacă, de o densitate sfidând de cele mai

¹¹ Cf. Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York: Harper & Row, 1956, pp. 20–21.

¹² Cf. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. 3, București, Editura Științifică și enciclopedică, 1988, pp. 58–59.

¹³ Cf. S. Spender, *Eliot*, London, Collins, 1975, pp. 14, 9.

¹⁴ Lupta interioară dusă de Beckett pe tot parcursul piesei este tocmai această necesară curățire de lăcitate, mai cu seamă de cel al trufiei, înainte de ritualul euharistic al martiriului.

¹⁵ Cf. Ștefan Stoescu, „În zona tranzițiilor reversibile, post-modernismul ca reevaluare și feed-back“, în *Caete critice*, nr. 1–2 (1986), p. 69.

multe ori puterea noastră de observație, o realitate codificată și vie în aceeași măsură. Scrutând îndeaproape tiparul în care poetul s-a hotărât să modeleze această tragică poveste a martiriului unui sfânt, observăm tendința de a nu doar aduce la lumină fapte teribile, de a le reprezenta pentru ochi neutri. Piesa este mai degrabă un soi de *theatrum mundi*, în care actori și public deopotrivă sunt îndemnați înspre vârtejul unei aventuri trans-teatrale.

Numai că zilele când publicul percepea orice fel de spectacol ca o experiență catartică au apus, se pare, pentru totdeauna. Încet, dar sigur, teatrul și-a schimbat irevocabil statutul, transformându-se, dintr-un act simbolic într-unul alegoric, devenind, deci, o problemă de înțelegere și nu o aventură integratoare.

Prin urmare, încercarea lui Eliot de a re-imagina drama poetică a eșuat nu din pricina vreunei ascunse neîmpliniri interioare, ci pur și simplu pentru că, din obișnuință, spectatorul a transformat-o în ceea ce aceasta nu fusese menită să fie: o logică și terifiantă alegorie, un cifru complicat care se dezvăluie intelectului golit de pasiune, și nu un spectacol simbolic viu, dăruit de autor lumii spre a fi trăit, nu doar judecat.

Iată cum, în interiorul fragil dintre teorie și creație, piese, asemeni celei de mai sus, ne pot oferi surprize nebănuite. Dincolo de subiect și personaje, dincolo de rigoarea formală și aparenta inflexibilitate, geniul unui dramaturg-poet de talia lui T. S. Eliot are avantajul de a ne releva ceva mai mult decât o operă care reia tragedia lui Thomas à Beckett. Răspunsul la întrebarea de ce nu a reușit autorul să impună modelul de teatru în care a crezut atât, nu-l vom afla demontând critic eșafodajul dramei poetice, cât îl vom găsi în noi înșine. Noi, cei care am uitat să batem din palme cuprinși de ritmul și bucuria sau durerea participării, și am devenit spectatori, aplaudând din afară, fără riscul de a ne descoperi vulnerabili.

EDUCAȚIA ȘI ÎNVĂȚĂMÂNTUL ÎN DACIA ROMANĂ. STUDIU ARHEOLOGIC ȘI EPIGRAFIC

REMUS FERARU

Studierea unor aspecte ale vieții culturale în Dacia romană prezintă un deosebit interes pentru cercetarea istorică, alături de alte probleme legate de situația politică, de viața economică și socială în provincie.

Studiul de față își propune să analizeze unele aspecte mai puțin avute în vedere în literatura de specialitate privind căile de pătrundere a limbilor latină și greacă în provincie, cunoașterea și folosirea lor; pe de altă parte am avut în vedere surprinderea nivelului de cultură existent în sânul diferitelor categorii sociale, precum și mijloacele prin care se difuzează cunoștințele în rândurile populației.

Se cuvine, însă, să subliniem încă de la început dificultățile pe care le întâmpină istoricul în abordarea acestei teme, datorită lipsei de informație. De aceea, în multe cazuri am fost puși în situația să ne rezumăm la a emite ipoteze cu privire la diferite probleme.

Sursele folosite în documentare sunt în mare parte de natură epigrafică, arheologia oferindu-ne puține dovezi în acest sens.

După cucerirea sa în anul 106 d.Hr., provincia Dacia este integrată în *Orbis Romanus*. În mod inevitabil ea intră în orbita culturală a Imperiului roman. Roma se manifestă în noua provincie în calitate de civilizatoare, la fel ca și în alte regiuni¹. Cultura sa contribuie la accelerarea și desăvârșirea procesului de romanizare.

Elementele culturii romane pătrund în noua provincie prin intermediul coloniștilor aduși de pretutindeni, al soldaților din legiuni sau al negustorilor romani. Modelul de educație și sistemul de învățământ roman se răspândesc cu repeziciune.

Limba latină a avut un rol important în vehicularea civilizației romane; de asemenea ea a stat la baza procesului de romanizare al provinciei Dacia. Prin relații economice și diplomatice, unele elemente ale culturii romane precum și limba latină se răspândesc în Dacia încă înainte de cucerirea romană. Două dovezi atestă clar faptul că limba latină era folosită în Dacia înaintea venirii romanilor și anume: vasul descoperit la Grădiștea Muncelului, care servea ca obiect de cult cu inscripția latinească *Decebalus per Scorilo*² și scrisoarea burilor către Traian, pomenită în opera lui Cassius Dio, prin care ei îi cer împăratului să se retragă din Dacia. Astfel, Cassius Dio, în a sa *Istorie romană*, menționează: „Când Traian a pornit împotriva dacilor și se apropia de Tapae, locul unde barbarii își aveau tabăra, i se aduse o

¹ Henri Irénée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, București, 1997, vol. II, pp. 99–100.

² Constantin C. Petolescu, *Decebal, regele dacilor*, București, 1991, p. 35; autorul prezintă și o bogată bibliografie cu privire la această inscripție.

ciupercă mare, *pe care era scris cu litere latine* că atât ceilalți aliați cât și buriile sfătuiesc pe Traian să se întoarcă și să facă pace³.

În vremea stăpânirii romane limba și scrierea latină pătrund în Dacia în mediul urban și rural, dar folosirea acestora apare mai frecventă la orașe și în castru unde elementul predominant îl formau coloniștii și soldații romani. Pe teritoriul Daciei, s-au descoperit aproximativ 3.000 de inscripții latinești care provin din 200 de localități. Majoritatea textelor au ieșit la lumină în orașe și în așezările mai importante ale provinciei. Inscripțiile au fost gravate pe monumentele votive sau comemorative ridicate de către cetățenii romani. În afară de inscripțiile oficiale întâlnim, însă, deseori inscripții executate pe cărămizi (înainte de ardere) sau exerciții de scriere. În schimb, în regiunile predominant rurale, îndeosebi în cele mai îndepărtate de centrele urbane (în zona de dealuri a Olteniei, în vestul Munteniei, în estul și sud-estul Transilvaniei), monumentele scrise sunt mai rare⁴. Lipsa inscripțiilor în zonele rurale se explică prin faptul că aici nu există obiceiul să se ridice epitafuri de către autohtoni. În acele zone trăia, probabil, masiv populația dacică, îndeplinind activități rurale, neavând, prin urmare, preocupări curente de scriere.

Se poate afirma pe bună dreptate că limba latină era un grai viu și curent în Dacia. Cunoașterea acestei limbi constituia un element de bază în educația fiecărei persoane. Acordarea cetățeniei romane, accesul în organele de administrație ale provinciei și în armată, erau condiționate de cunoașterea limbii și a scrierii oficiale.

Limba latină era cunoscută la nivelul tuturor categoriilor sociale, de la aristocrația provincială, conducătoare până la plebea rurală. Trebuie să fi existat, însă, mici enclave de populație, în mare parte autohtoni geto-daci care, aflați în locuri izolate, departe de centrele urbane, să nu fi avut nici interesul, nici posibilitatea să învețe limba latină și să intre în contact cu elementele culturii romane.

Inscripțiile descoperite pe teritoriul provinciei sunt scrise în general într-o limbă latină corectă. Se observă puține abateri de la limba literară în privința foneticii și morfologiei⁵.

Limba greacă, față de limba oficială latină, este mult mai puțin vorbită în provincia Dacia. Cel puțin așa lasă să se întrevadă cele 37 de inscripții în greacă față de cele 3.000 redactate în latină.

Materialele cu inscripții grecești descoperite în Dacia romană se repartizează în două categorii, în funcție de proveniența și rostul lor în locurile unde au fost descoperite: a) obiecte de import – vase provenite din sud și est, neavând o semnificație pentru limba vorbită în provincia carpatică și b) inscripții cu caracter local, texte redactate și scrise pe piatră sau marmură în Dacia, constând din dedicații, acte, contracte, epitafuri. Aceste din urmă epigrafe, dovedesc faptul că oamenii care le-au scris ca și cei care le utilizau știau să citească și înțelegeau ori vorbeau grecește⁶.

³ Cassius Dio LXVIII 8, 1; episodul relatat de Cassius Dio a fost identificat într-o scenă pe Columna lui Traian.

⁴ Constantin C. Petolescu, *Scurtă istorie a Daciei romane*, București, 1993, p. 111.

⁵ Mihai Macrea, *Viața în Dacia romană*, București, 1969, p. 341.

⁶ I. I. Russu, „Inscripțiile grecești din Dacia romană”, în *Studii și comunicări*, Sibiu, nr. 12, 1965, pp. 47–81.

Persoanele care dedică inscripții grecești poartă și antroponime de obârșii diverse, dar, majoritatea poartă indicații certe despre obârșia lor orientală; în inscripții apar persoane cu nume grecești, orientale, semite, siriene. Între dedicanți nu lipsesc persoane al căror nume le trădează obârșia romană sau italică⁷.

În privința repartizării teritoriale a inscripțiilor grecești se constată că majoritatea provine din centrele urbane, respectiv economice, importante ale Daciei. Astfel, în cele două mari orașe, Ulpia Traiana Sarmizegetusa și Apulum, s-au descoperit opt, respectiv nouă piese, iar în centrul minier Alburnus Maior au fost descoperite șase piese. Celelalte localități ale provinciei au abia câte una sau două epigrafe ori cuvinte (litere) grecești. Aceste epigrafe sunt datate în perioada 106–271 p. Chr.⁸

Numărul mic de inscripții grecești (care nu reprezintă decât 1–2% din materialul epigrafic al provinciei) nu reflectă cunoștințele de limbă greacă, deoarece proporția numelor grecești în onomastica Daciei romane este mult mai ridicată (343 de nume, reprezentând 14% din total)⁹.

Rămâne, însă, o certitudine faptul că între persoanele de obârșie greco-orientală mai ales din centrele urbane, și chiar în rândurile aristocrației romane, limba greacă era cunoscută și utilizată în cercuri și grupuri sociale restrânse.

În concluzie, se poate afirma că limba greacă nu era un grai viu în Dacia, curent și cunoscut în cercuri mai largi, adică în păturile de jos ale populației provinciale, alături de limba latină oficială; prin urmare nu poate fi vorba de bilingvism în Dacia¹⁰.

Există și câteva inscripții funerare bilingve, în latină și palmireniană, aparținând unor arcași palmirenieni descoperite la Tibiscum¹¹. O inscripție siro-semită pe o bază de statuetă a apărut și la Romula¹².

Învățământul nu constituie o preocupare publică în provincia Dacia pentru organele de conducere ale orașelor. O atenție specială era acordată pregătirii intelectuale numai în cazuri de strictă necesitate, atunci când instruirea unor persoane era considerată necesară de către stăpânii lor spre a-i putea folosi în diferite activități. Astfel, instruirea sclavilor se făcea cu un scop bine determinat, ca ei să fie folosiți fie în activitățile de pe marile proprietăți, fie în administrația fiscală, vamală sau în cea a minelor de aur, în cazul Daciei. Instruirea sclavilor se făcea în familia stăpânului, fie în școli special organizate de către împărat, în cazul sclavilor imperiali¹³.

În Dacia sunt cunoscuți sclavi particulari, deținători ai unei educații modeste, folosiți ca administratori sau intendenți – *actores*; astfel, familia lui Publius Aelius Antipater din Apulum deținea patru sclavi, oameni de încredere ai stăpânului și știutori de carte¹⁴. Unii dintre acești sclavi dovedeau atâta destoinicie încât stăpânul le încredința conducerea unor treburile de mare răspundere; este cazul lui *Secundus Cassi Palumbi servus a(ctor)* care, în numele stăpânului său conducea o bancă care

⁷ *Idem, o.c.*, p. 77.

⁸ *Idem, o.c.*, p. 78.

⁹ Constantin C. Petolescu, *o.c.*, p. 112.

¹⁰ I. I. Russu, *art. cit.*, p. 79.

¹¹ *IDR*, vol. III/1, 154, 167, 170, 178.

¹² *IDR*, vol. II, 346.

¹³ H. I. Marrou, *o.c.*, p. 65.

¹⁴ Dumitru Tudor, „Educația și învățământul în perioada sclavagistă din Scythia Minor și Dacia romană”, în *Revista de pedagogie*, 12, 1963, 5, p. 82 (Varianta germană în *Das Altertum*, Viena, II, 2, 1965, p. 102 și urm.).

împrumuta cu bani pe minerii din Munții Apuseni și care se specializase în contabilitate și operații de camătă¹⁵.

O serie de inscripții din Dacia menționează și pe sclavii imperiali care îndeplineau diferite activități ca slujbași mărunți: secretari, casieri, contabili, perceptori. Unii dintre ei își strâneau averi personale, își întemeiau familii și chiar ridicau monumente funerare cu inscripții; este cazul lui Herculanus – un sclav de la Ulpia Traiana Sarmizegetusa care îndeplinește funcția de ajutor de casier *adiutor tabularii* și care dedică soției și fiului său un monument funerar: *Herculanus, aug(usti) n(ostri) adiu(tor) tab(ulari) uxori et filio benemerent(ibus) fecit*¹⁶. Sclavii imperiali cunoșteau scrisul, cititul, aritmetica și aveau cunoștințe temeinice de contabilitate romană.

La orașe și în centrele rurale dezvoltate economic, un rol însemnat în răspândirea scrisului și a unor elemente de cultură îl dețineau colegiile cu caracter profesional, asociații constituite din meșteșugari. În Dacia sunt atestate numeroase colegii ale meșteșugarilor – *collegia*. Cel mai bine cunoscute sunt colegiile fabricilor (grupând diferiți meșteri precum zidari, fierari, dulgheri). Colegiile aveau localuri proprii – *scholae*, în care membrii lor se adunau pentru discuții, serbări, banchete și pentru audierea unor cursuri¹⁷.

Prin natura meseriei lor, unii meșteșugari erau obligați a fi știutori de carte ca de pildă lapidarii. Aceștia, la fel ca și pictorii, cunoșteau mitologia greco-romană, iar printru lucrările lor figurative se foloseau de albume – schițe¹⁸. Lapidizii, care gravau inscripțiile pe monumente, erau nevoiți să cunoască atât limba latină cât și versificația.

În mod obișnuit, particularii, când pun inscripții, se adresează lapidizilor, care le întocmesc la cerere textul după formulare consacrate. În Dacia, lapidizii folosesc pentru alcătuirea textului inscripțiilor formule stereotipe care s-au impus prin tradiție. Ei se descurcă greu atunci când trebuie să exprime ceva ce iese din formula obișnuită. Astfel, unele fraze sunt neinteligibile. De exemplu, într-o inscripție onorifică de la Sarmizegetusa apare: *patri ob stratam ab eo arean dimidiam in honorem suum*¹⁹, frază care are sensul: *pater in honorem filii arean dimidiam stravit, filius propterea patri, statuam dedicat*²⁰. Nevoia de concizie îi obligă adesea pe lapidizii la numeroase elipse și abrevieri.

Inscripțiile descoperite în Dacia reflectă în mare măsură cunoștințele de limbă latină și măiestria meșterilor lapidizi. Însă nu sunt rare cazurile în care lapidizii fac greșeli. În multe epigrafe literele sunt redată stângaci și fără eleganță²¹.

Multe sculpturi și picturi parietale expuse în sanctuare și în alte locuri publice constituiau material didactic pentru însușirea unor cunoștințe de mitologie și istorie chiar și pentru cei analfabeți. Pe de altă parte, atât la greci, cât și la romani, inscripțiile

¹⁵ CIL, vol. III, *Tabula cerata*, nr. XIII.

¹⁶ IDR, vol. III/2, 402.

¹⁷ G. Daremberg – E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877–1919, vol. IV, 2, p. 1120; din latinescul *schola* derivă în unele limbi romanice (în franceză, italiană, spaniolă) termenul care denumește instituția de învățământ – ex.: în fr. *école*.

¹⁸ Dumitru Tudor, *art. cit.*, p. 82.

¹⁹ CIL, vol. III, 1482.

²⁰ Sorin Stati, *Limba latină în inscripțiile din Dacia și Scythia Minor*, București, 1960, p. 106, traducere: „Tatăl a pavat în onoarea fiului său jumătate din piață, de aceea fiul i-a dedicat tatălui său o statuie”.

²¹ M. Macrea, o.c., p. 399.

frumos gravate în piatră și expuse în temple sau în piețe se foloseau ca material didactic pentru citit²².

Centrele militare, castrale în care erau cantonați soldații romani, contribuie la răspândirea scrisului și a științei de carte. La înrolarea în armată, soldații erau obligați să cunoască scrisul și cititul, fiind cunoscut faptul că, încă din epoca Republicii, ordinele în armată se transmiteau în scris pe o *tessera*, cu transmiterea lor fiind însărcinați *tesserarii*²³ (*tesserarius* – transmitător al ordinelor comandatului).

În toate trupele auxiliare din Dacia subofițerii trebuiau să fie știutori de carte. Chiar soldații care nu știau carte, odată intrați în armată s-au străduit să învețe să scrie și să citească pentru a putea avansa. Descoperirile arheologice dovedesc că asemenea străduințe nu au lipsit nici în Dacia, atât în castră cât și în orașe.

Astfel, la Sarmizegetusa, pe o cărămidă, cineva s-a căznit să scrie de trei ori alfabetul latin și numai ultima dată acesta este dus până la capăt²⁴. S-au descoperit foarte multe cărămizi în castrale de la Drobeta, Sucidava, Jidova, Gherla, Porolissum Apulum pe care constatăm că au fost făcute exerciții de scriere de către soldați. De exemplu, în castrul de la Drobeta, soldatul Aurelius Iulianus conducea o echipă de șaiszeci de cărămidari și scrie acest lucru pe o cărămidă: *Aurelius Mercurius miles c(ohor)tis p(rima) Sagittari(or)um Figlinis magis/5 Ter super mil/lites LX scripsit/ Aurelius Iulianus miles co(ho)rtis prima(e)*²⁵. La Drobeta se făceau și exerciții de scriere în limba greacă²⁶. Pe o cărămidă aflată în băile castrului de la Gherla întâlnim o scriere soldătească interesantă; pe cărămidă sunt scrise stângaci, cu vârful unui bețișor ascuțit, numele unor soldați din formația auxiliară *ala II Panonniorum* staționată la Gherla. Ultimele două rânduri scrise reprezintă literele alfabetului latin care se mai întâlnește scris în Dacia și pe alte cărămizi similare. Este evident în acest caz că respectivii soldați făceau exerciții de scriere²⁷. Din lagărul de la Porolissum (Moigrad) provine o inscripție de pe o cărămidă în textul căreia autorul se declară fericit că i s-a oferit prilejul de a scrie: *occasion(em) nan(c)tus (sum) scrib(endi)*, dar stângăcia de condei lasă indescifrabilă o mare parte din text²⁸.

Tot soldat pare să fie cel care la Apulum, în chip de exercițiu, scrie pe o cărămidă câteva nume, unele cu litere latinești, altele cu litere grecești: *Marcus Marcianus Fuenas (?) Foinas (?) Μακριανος [...]* *νικων Μαρκος Μαξιμος*²⁹. Alți soldați își zgârie numele pe vasele care le aparțin, ca de exemplu (A)ure(lius) ...sre, pe un fragment de vas din castrul de la Gilău, în timp ce un alt soldat T. Avitus (Ger)manus își scrie numele punctate pe o plăcuță subțire de bronz³⁰.

Pe lângă aceste mențiuni mărunte, este important de amintit epitaful monumental, făcând parte dintr-un mic mausoleu redactat în versuri – hexametri al unui distins militar cu o bogată și lungă activitate ostășească, Publius Aelius Ulpius. Acest veteran,

²² *Idem, o.c.*, p. 344.

²³ Polybios, *Istorie*, VI, 34.

²⁴ *CIL*, vol. III, 8077, r. 10.

²⁵ D. Tudor, *Oltenia romană. Monografie*, Ed. a IV-a, București, 1978, *Supplementum Epigraphicum*, nr. 48, p. 263.

²⁶ *Idem, o.c.*, nr. 52 și 54.

²⁷ I. I. Russu, „Note epigrafice”, în *Acta Musei Napocensis*, I, 1964, pp. 478–480.

²⁸ *CIL*, vol. III, 1635, 4.

²⁹ M. Macrea, *o.c.*, p. 342.

³⁰ *Ibidem*.

fost decurion în garnizoana de la Tibiscum, se îngrijește de construirea unui mormânt încă din timpul vieții, comandând un epitaf funerar care să-i immortalizeze pe piatră faptele sale în frumoase versuri³¹. Aceasta denotă faptul că veteranul Aelius Ulpius avea cunoștință de astfel de creații și le îndrăgea.

În rândul coloniștilor peregrini care-și vindeau forța de muncă arendașilor care se ocupau cu extragerea metalului prețios în Munții Apuseni, se constată existența analfabetismului. Acest fapt se constată prin studierea tăblițelor cerate descoperite în zonă. Contractele încheiate între persoanele care solicitau un loc de muncă în minele din care se extrăgea aurul și arendași erau redactate de către scribi ocazionali, în prezența martorilor, deoarece, cei care cereau să fie angajați (în mare parte coloniști-peregrini), declarau că nu știu să scrie. În astfel de contracte scribii menționează de multe ori în final acest fapt: *Adiutor Macari scripsi rogatus (co)ram ipso pra(e)senti L(ucio) Ulpio Valerio quia s(e) litteras scire negavit, et quod dixit se loca(sse) et locavit Socrati Socratis operas suas*³².

Drept dovadă a răspândirii scrisului în Dacia, putem invoca și numeroasele condeie de scris, *stili (stilus)* de bronz și de os, descoperite în așezări și în castre. În Dacia se scria pe tăblițe cerate *tabellae cerate* sau *pugillares* de tipul celor descoperite la Alburnus Maior (Roșia Montană) în Munții Apuseni. Ceara curată se întindea într-un strat subțire pe o plăcuță de lemn închisă într-o ramă. Pe ceara puțin încălzită se scria cu un condei de metal, os sau lemn dur. Pe tăblițe se puteau folosi toate tipurile de scriere (cursive, uncială, capitală) și eventualele greșeli se corectau ușor prin netezirea cerii. Pe materialele dure (piatră, lut, metal) se scria numai în cazuri rare și acestea nu se foloseau ca material didactic în școală³³.

În legătură cu „știința de carte” se pune și problema dacă au existat în Dacia școli publice. Ansamblul Imperiului Roman era acoperit de o rețea destul de densă de instituții școlare începând din Peninsula Iberică și până în Dobrogea unde latinitatea acoperă cu totul regiunile de șes și pătrunde dincolo de zidurile vechilor colonii grecești de pe coasta Mării Negre: Histria, Tomis și Callatis³⁴. Începând din a doua jumătate a secolului I d. Hr., împăratul Vespasian inițiază în imperiu o politică școlară care are două aspecte. În primul rând, împăratul îi scutește de la plata impozitului pe profesorii din învățământul secundar și superior, și, în al doilea rând, el instituie catedre oficiale de retorică greacă și latină. Aceste măsuri au fost reluate de Hadrian, Antoninus Pius și Commodus³⁵.

Această politică benefică inițiată în domeniul învățământului de către statul roman se manifestă probabil și în provincia Dacia. Deși, în Dacia, existența unor instituții de învățământ nu ne este confirmată prin informații precise, totuși putem presupune că aici există o rețea de școli. Modelul de educație roman și sistemul de învățământ existent la Roma este adoptat în provincie.

³¹ IDR, vol. III/1, 157.

³² CIL, vol. III, 948, tab. IX = IDR, vol. I, Tăblițe cerate, DX, nr. 40, p. 231; traducere: „Adiutor, (fiul) lui Macarius / Am scris la cererea și în prezența lui Lucius Ulpius Valerius, deoarece (acesta) a spus că nu știe să scrie / cele declarate și anume că se angajează și și-a închiriat lui Socratio fiul lui Socrates forțele sale de muncă”.

³³ D. Tudor, *art. cit.*, pp. 83–84.

³⁴ H. I. Marrou, *o.c.*, pp. 101–107.

³⁵ *Idem, o.c.*, pp. 112–114.

Putem presupune că în Dacia, în orașe, funcționau, la fel ca în alte provincii, școli publice de grad elementar, *ludii litterari* sub conducerea unui *magister* sau *litterator*. Programul școlii primare era de o ambiție foarte limitată. Elevii învățau aici să scrie și să citească și erau inițiați în primele elemente de aritmetică³⁶. Numai familiile orășenilor avuți își puteau permite să suporte cheltuielile spre a-și putea trimite copiii la școală. La Roma și în provincii, primele școli s-au deschis în favoarea copiilor din cele mai importante familii. Învățământul și cultura în general constituiau un privilegiu al elitei sociale. Categoriile sociale umile nu vor avea multă vreme acces la învățământ³⁷. Când asemenea școli nu existau într-o localitate, sarcina de a-i învăța pe copii revenea părinților sau unui sclav, *paedagogus*.

A doua treaptă a învățământului secundar sau mediu, o formau școlile gramaticilor. Aceste școli au fost create la Roma după model elenistic³⁸. În școala condusă de *grammaticus* se studiau cele două limbi, latina și greaca și erau comentate operele scriitorilor clasici. În primul rând erau studiați poezii Homer și Vergilius; la loc de frunte se aflau și lucrările poetilor tragici greci. Scriitorii latini cei mai mult studiați erau, după Vergilius, Cicero, Saeustius și Terentius³⁹.

Aceste școli de nivel mediu au existat în orașele mari ale provinciei la Ulpia Traiana Sarmizegetusa, Apulum, Tibiscum sau Romula⁴⁰. Dovezi elocvente în acest sens le constituie numărul mare de instrumente de scris – *stili*, descoperite în așezări, tăblițele pe care s-au făcut încercări de scriere și epitafurile funerare versificate, de valoare poetică modestă, care confirmă faptul că provincia Dacia nu era străină de operele clasicilor literaturii latine și grecești; aceste epitafuri dovedesc preocupările poetice existente în provincie.

La Romula avem dovezi că ar fi existat o asemenea școală de nivel superior; existența unei astfel de instituții în acest oraș este dovedită în mod indirect, de trei inscripții descoperite aici, care datează din secolul al II-lea și începutul secolului al III-lea d. Hr.

Prima inscripție descoperită la Romula și poate cea mai importantă pentru argumentarea ideii susținute mai sus, constă dintr-un vers hexametric, scris cu stilul pe o cărămidă încă udă, înainte de ardere: τοῦ Τρω[ι]κοῦ πολέμου καθ' Ὀμηρον μάνθανε τάξι' ⁴¹. Judecând după forma literelor sale, inscripția datează de la sfârșitul sec. al II-lea sau începutul sec. al III-lea d. Hr. Completarea versului scris pe cărămidă a fost făcută de Grigore Tocilescu care sublinia scopul pedagogic al acestui vers⁴²; cărămidă pe care a fost scris versul era în opinia lui Tocilescu: „O primă foaie a unui manual dispărut, folosit într-o școală, pentru tineretul din Romula, în al cărei program de studii se citau poemele homerice”⁴³. Se pare că Homer era la mare cinste în școala lui *grammaticus* de la Romula.

³⁶ Jerome Carcopino, *Viața cotidiană în Roma la apogeul imperiului*, București, 1979, pp. 142–143.

³⁷ H. I. Marrou, *o.c.*, p. 144.

³⁸ Jerome Carcopino, *o.c.*, p. 144.

³⁹ H. I. Marrou, *o.c.*, pp. 79–80.

⁴⁰ Ideea este susținută atât de Dumitru Tudor *art. cit.*, p. 85, cât și de Macrea, *o.c.*, p. 343.

⁴¹ I. I. Russu, *art. cit.*, p. 52, nr. 2; *IDR*, vol. II, 390.

⁴² Gr. Tocilescu, „Omer la Resca”, în *Din publicațiile revistei Literatură și artă română*, București, 1897, pp. 97–100.

⁴³ *Idem*, *o.c.*, pp. 98–99.

O altă inscripție recent descoperită la Romula confirmă faptul că, în școala de aici se studia și limba greacă. Inscripția scrisă cu litere cursive este gravată pe o cărămidă înainte de ardere: Αρριος Αντωνιος/ὕπατικός Δακῶν/καὶ ὑπατικός Δολμᾶ/Ἐλουίω Περτένακι δῶ(1) ὑ(πατικός?)⁴⁴. Personajele menționate în inscripție fac parte din noua serie de guvernatori de rang consular al Daciei. Este vorba de C(aius) Arrius Antoninus, guvernator al Daciei între 175–177 d. Hr. și P(ublius) Helvius Pertinax urmașul său în această demnitate între anii 177–180 d. Hr.⁴⁵. Greu de spus ce reprezintă această epigramă. După Dumitru Tudor⁴⁶ un martor ocular ar fi consemnat pur și simplu întâlnirea celor doi consulari la Romula, unul care își încheia mandatul în Dacia, celălalt care abia pășea în această provincie. În realitate, așa cum rezultă din dispunerea rândurilor de pe cărămidă, cu lăsarea propoziției neterminată deși era suficient spațiu pentru a fi continuată, este vorba mai degrabă de un simplu exercițiu de scriere în limba gracă⁴⁷. Așa cum începe, chiar dacă fără continuare, modesta epigrafă de la Romula pare a conține începutul unei scrisori adresată de Arrius Antoninus lui Helvius Pertinax. Bănuim că era vorba de o intervenție a fostului guvernator, eventual patron al Romulensilor, pe lângă succesorul său⁴⁸. Se pare că un școlar sânguincios în studiul limbii grecești a copiat începutul acestei scrisori, care făcea parte dintr-o inscripție afișată într-un loc public la Romula și care consemna probabil binefacerile lui Arrius Antoninus față de cetate, cât și rugămintea sa față de succesorul său ca el să manifeste aceeași bunăvoință față de oraș⁴⁹.

Pe lângă cele două inscripții amintite, la Romula s-a descoperit și un epitaf funerar în versuri⁵⁰. Acest epitaf versificat dovedește că în acest oraș existau și preocupări literare. În școala de la Romula era studiată și versificația.

Preocupări literare existau și la Satmizegetusa, după cum dovedește textul unui epitaf funerar descoperit aici, care conține un vers de inspirație vergiliană: *Hic pietatis honos/Haec sunt pia dona mariti*⁵¹. Vergilius este pentru latini ceea ce Homer e pentru greci, poetul prin excelență, cel al cărui studiu se află la baza oricărei culturi liberale⁵².

Epitafuri versificate au mai fost descoperite la Apulum, Germisara, Micia și Tibiscum. Probabil că în școlile din aceste orașe erau studiatei clasicii literaturii latine și versificația.

Școlile de retorică, cea mai înaltă treaptă a învățământului roman, nu par să fi existat în Dacia.

⁴⁴ Constantin C. Petolescu, „C. Arrius Antoninus și P. Helvius Pertinax într-o inscripție greacă de la Romula”, în *Arhivele Olteniei*, s.n., nr. 11, 1996, pp. 37–42.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Dumitru Tudor, în *Pontica* VII, 1974, pp. 38–47.

⁴⁷ C. C. Petolescu, *art. cit.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ În antichitate exista obiceiul în cetăți să fie afișate, într-un loc public, inscripțiile care confirmau binefacerile sau privilegiile aduse cetății de foștii ei conducători; vezi în acest sens Horrothesia Histriei, în *ISM*, vol. I, nr. 67 și 68.

⁵⁰ *IDR*, vol. II, 357.

⁵¹ *IDR*, vol. III/3, 430; cf. Vergilius, *Eneida*, I, v. 253: „Hic pietatis honos? sic nos in scepra repoins”.

⁵² H. I. Marrou, *o.c.*, p. 79.

Dintr-o inscripție cunoaștem și un tânăr student născut în Dacia, care provine dintr-o familie de coloniști imigranți, care vine să studieze la Roma, și moare aici pe când strălucea prin calitățile sale intelectuale; părinții, îndurerăți, îi ridică un epitaf funerar în versuri: *Dacia quem genuit, suscepit inclita Roma / (M)aerorem patriae tantum luctusque remi(sit) / annoque vicensimo vi(tae) / (D)um pollet studiis fatis decessit ini(quis)*⁵³.

O dovadă a faptului că în Dacia există școli și preocupări intelectuale o constituie și reprezentările care apar pe monumentele funerare, înfățișând copii sau adulți cu instrumente de scris în mână. Astfel, pe un perete de ediculă funerară de la Germisara apar portretele membrilor unei familii romane între care se află și un copil; acesta ține în mâna dreaptă două condeie de scris (*stili*), iar în mâna stângă o pungă de piele, sau de stofă, *crumena*, destinată păstrării rechizitelor școlare⁵⁴.

Mai clară și mai sugestivă este o scenă sculptată pe un mare medalion de piatră, înalt de 86 cm, descoperit în cimitirul de la Micia (Vețel). În grupul defuncțiilor întâlnim, și aici, un școlar care ține în mâna dreaptă un condei mare, iar în stânga un mic ghiozdan din care se vede ieșind vârful unui alt condei de scris. În ghiozdan el ținea și tăblițele cerate pentru scris. Acest școlar ține două degete de la mâna stângă ridicate, iar copilul reprezentat alături în medalion pare, de asemenea, că ține ridicat degetul mare de la mâna dreaptă⁵⁵. Este posibil ca acest lucru să nu fie întâmplător, ci să facă aluzie la obiceiul atât de răspândit în antichitate al învățaturii operațiilor matematice de calcul prin mimica degetelor⁵⁶.

Chiar și numai prin aceste două exemple pe care le cunoaștem, putem deduce că sculptorii din Dacia știau să redea plastic figura de școlar pe monumentele funerare, prin atributele specifice acestora, nu după un canon rigid, ci după cum permitea scena și natura documentului⁵⁷.

Un al treilea monument funerar descoperit în Dacia, reprezintă o scenă deosebit de interesantă. Monumentul a fost descoperit lângă satul Zam (județul Cluj) și reprezintă în alto-relief o pereche, un bărbat și o femeie. Bărbatul, cu barbă și mustață, are capul descoperit; ținuta sa este sobră; poartă o tunică cu mâneci lungi, încinsă mai jos de mijloc și o manta prinsă pe umărul drept cu o fibulă rotundă. În mâna stângă, bărbatul ține un volumen, iar pe degetul mic poartă un inel cu o piatră gravată *gemma*. În partea dreaptă, la șold, are prins la cingătoare un obiect alungit care, foarte probabil, reprezintă o *theca calamaria* (toc de păstrat condeiele). Dacă *volumen*-ul reprezintă un simbol funerar obișnuit, asocierea lui cu inelul și cu *theca calamaria* are o semnificație deosebit. Ținând seama de faptul că adesea monumentele

⁵³ Paolo Cugusi, *Aspetti letterari dei Carmina Latina Epigraphica*, Bologna, 1985, p. 202; traducerea: „Cel pe care Dacia l-a născut, îl primește Roma îndurerată / A rămas durerea atât de mare pentru patrie și doliul / Și în anul al douăzecilea al vieții pe când strălucea prin calități a murit datorită destinului nedrept”.

⁵⁴ M. Macrea, *o.c.*, p. 342.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ H. I. Marrou, *o.c.*, p. 70.

⁵⁷ M. Macrea, *o.c.*, p. 342.

funerare erau comandate încă din timpul vieții, ar rezulta dorința respectivului defunct de a-i fi subliniate preocupările intelectuale⁵⁸.

Alături de scenele reprezentate pe monumentele funerare, mozaicurile descoperite în Dacia, la Sarmizegetusa și Apulum ne întăresc convingerea că în provincie exista o viață intelectuală efervescentă și o afinitate deosebită pentru cultura greco-romană. Mozaicurile descoperite în Dacia reprezintă scene arhicunoscute din ciclurile legendelor în legătură cu războiul troian: *Judecata lui Paris* sau *Implorarea lui Achile de către Priam*, care îi cere conducătorului grecilor, trupul fiului său, Hector. Apar reprezentate în emblemele mozaicurilor diferite personaje din mitologia greco-romană⁵⁹. Aceste reprezentări demonstrează că Homer și Vergilius erau la mare cinste în cultura oricărui cetățean roman de bază.

Interesantă este, în privința nivelului cultural, relevarea unor încercări poetice în Dacia. După cum am mai afirmat, inscripțiile versificate descoperite în provincie constituie o dovadă evidentă că existau preocupări literare modeste. Epitafurile funerare, în felul cum sunt concepute, atestă gradul de cultură al populației și mai ales că Dacia nu era străină de literatura greco-romană.

Cu toate că aceste creații poetice prezintă o oarecare originalitate, ele pătimesc prin laconism și stereotipie. Romanilor, spre deosebire de greci, le lipsea înclinația către literatură; mentalitatea romană era austeră, fiind animată de pragmatism și nu de lucruri mărunte cum este literatura.

Inscripțiile versificate provin din orașele mai importante: trei de la Sarmizegetusa, trei de la Tibiscum și câte una de la Apulum, Micia, Germisara, Romula. O singură inscripție provine dintr-o zonă rurală⁶⁰.

Epigramele nu sunt alcătuite după principii artistice pretențioase ci se recurgea la diferiți *topoi* care, puși unul lângă altul, satisfăceau gustul popular. În epitaful de la Romula apare ideea că viața este eternă, ea continuând chiar și dincolo de moarte: *Coniugi pro / meritis quondam carissimo coniux / Hanc Iuliano domum flendo fabricavi perennem / Frigida qua membra possint requiescere mori*⁶¹. Ideea existenței eterne este însoțită în versurile de mai sus de dihotomia trup-suflet. Defunctul are trupul inert, fără viață, *frigida membra*, dar, cu toate acestea, soția împreună cu copiii îi construiesc un lăcaș, *domus perennis* pentru a-și odihni în pace sufletul după moarte.

⁵⁸ Lucia Teșos David, „Un monument funerar din Dacia Porolissensis”, în *Acta Musei Napocensis*, III, 1964, pp. 459–463; în epoca elenistică și romană, pe monumentele funerare, se specifică adesea preocupările intelectuale ale defuncților; potrivit unei credințe larg răspândită atunci, practicarea științelor și artelor avea darul de a purifica sufletul omenesc de pasiunile terestre și de a-l îndepărta de legătura cu materia, apropiindu-l de Muze; era sugerată astfel ideea imortalității meritată prin cultură; pentru interpretarea scenelor de viață intelectuală de pe monumentele funerare romane a se vedea F. Cumont, *Recherches sur le Symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942; H. I. Marrou, *Μουσικός άνθρωπος. Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Grenoble, 1938.

⁵⁹ Ion Berciu, „Contribuții la studiul mozaicurilor romane din Dacia”, în *Apulum*, IV, 1964, pp. 43–84.

⁶⁰ *IDR*, vol. III/2, 382, 400, 430 (Sarmizegetusa); *IDR*, vol. III/1, 273, 157, 174 (Tibiscum); *CIL*, vol. III, 1228 (Apulum); *IDR*, vol. III/3, 159 (Micia); *IDR*, vol. III/3, 239 (Germisara); *IDR*, vol. II, 357 (Romula); *IDR*, vol. III/4, 216 (Călugăreni).

⁶¹ *IDR*, vol. II, 357, vv. 5–7; trad.: „Preascumpului soț Iulian, pentru a lui vrednicie eu, soața / Casa aceasta de veci i-am ridicat-o cu lacrimi / Recele trup spre a-și putea odihni după moarte într-însa”; pentru locurile comune – *topoi* care apar în epigramele latine și grecești să se consulte lucrarea lui R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, Illinois, 1942.

De asemenea, într-o inscripție de la Tibiscum, apare clar sugerată concepția dualistă, stoică privind dihotomia între trup și suflet: *Terra tenet corpus, nomen lapis atque animam aer*⁶²; trupul se întoarce în pământ iar sufletul în aer. În această epigramă înțelepciunea populară se întâlnește cu filosofia stoicilor, al cărui reprezentant de seamă printre romani este împăratul filosof Marcus Aurelius. Potrivit concepției stoice a lui Marcus Aurelius, fluxul continuu al generării și al distrugerii, al nașterii și al morții, constituie o simplă dar immanentă îmbinare și dezbinare de elemente⁶³. Fiecare element din care este constituit trupul uman se întoarce în locul de unde a fost generat, producându-se astfel o mișcare ciclică în sânul naturii⁶⁴. Acest gând al împăratului filosof a fost dăltuit în piatră de către anonimul daco-roman din Tibiscum.

Ideea vieții ca trudă, luptă, efort, deci *αγών*, este exprimată tot într-un epitaf de la Tibiscum. Veteranul Publius Aelius Ulpius se hotărăște încă din timpul vieții să-și construiască un lăcaș de veci; el îl închină trudei sale îndelungi: *hanc sedem longo placuit sacrare labori / hanc reguiem fessos tandem qua conderet artus / Ulpius emeritis longaevis dedit ipse sepulcri*⁶⁵.

O altă epigrafă funerară descoperită la Tibiscum are o deosebită valoare poetică, datorită ideii cu valoare de sentință – *sententia*, din final. După ce în versetul al treilea al epigramei este făcut elogiul căsniciei fericite a defunctului: *Alexandria coniuge iunxit qua cum nil questus triginta pertulit annos*⁶⁶, în ultimele două versuri poetul anonim opune vieții, care este o poveste simplă, plină de nimicuri, realitatea gloriei obținută prin realizările personale: *fama congesta laborum*, singura care mai rămâne în amintirea concetățenilor după moartea unui semen de al lor: *langue levis pereat vanarum fabula rerum / Permaneat modo re congesta fama laborum*⁶⁷. Faima sau gloria înseamnă veșnică pomenire, nemurirea în planul istoriei, faptele și munca fiind condiția acestei nemuriri. Faptele consemnate de memoria colectivă aparțin celor care și-au consacrat ființa aspirațiilor colective⁶⁸.

De la Germisara avem un omagiu poetic închinat de un oarecare Bassus zeității protectoare a izvoarelor minerale și termale: *Hanc tibi marmorea caesam de monte dicavi / Regina undarum, Nympha, decus nemorum / Voto damnasti perfecto quem prece Bassus / Moenitae propter moenia Germisarae*⁶⁹. Localitatea Germisara (Geoagiu) era cunoscută în antichitate, la fel ca și astăzi, pentru apele sale binefăcătoare.

⁶² IDR, vol. III/1, 273, r. 1–5; trad.: „Pământul ține cuprins trupul, numele (este pe) piatră / Iar sufletul se află în aer”.

⁶³ Marcus Aurelius, *Manualul – Epictet (Către sine)* – traducere de M. Burtea și M. Tecuceanu, București, 1977, VII, p. 50.

⁶⁴ *Idem*, o.c., IV, p. 23.

⁶⁵ IDR, vol. III/1, 157, vv. 3–5; trad.: „Acest lăcaș hotărât-a să-l închine trudei sale îndelungi / În loc de odihnă să-și pună istovitele mădulare / Ulpius, după încheierea lungilor ani de slujbă sub armă”.

⁶⁶ IDR, vol. III/1, 174, vv. 2–3; trad.: „Iar orașul Alexandria i-a dat o soție / Cu care fără gălcevi trăit-a treizeci de ani”.

⁶⁷ *Ibidem*, vv. 4–5; trad.: „Iar de acum să piară frivolă poveste a deșartelor lucruri / Și să rămână doar faima fondată pe muncă și pe fapte reale”.

⁶⁸ N. Branga, „Laus vitae. Pe marginea unor inscripții din Tibiscum”, în *Sargeția*, XIV, 1979, pp. 655–657.

⁶⁹ IDR, vol. III/3, 239; trad.: „Ție regină a apelor, nimfă, podoaba pădurii / Bassus, ale căruia rugă tu le-ai îndeplinit, bucuros / Ți-a dedicat, dintr-o stână de marmură, altarul acesta / lângă Germisara ta pe întăritele culmi”.

În epigrafe mai apar și alte locuri comune – *topoi*, cum ar fi ideea neprevăzutului sorții care smulge dintre cei vii o persoană iubită: *Immatura quidem iuvenes fortuna peremit*⁷⁰.

În unele epigrafe apar reminiscențe de poezie cultă: *pampinea virgulta, gramina laeta*⁷¹ și chiar un vers de inspirație vergiliană: *Hic pietatis honos*⁷². Cuvintele compuse de inspirație poetică apar și într-o inscripție grecească de la Sarmizegetusa: *Χρυσοκόμαν Γετικη χθων ἀμφικαλύπτει*⁷³. Numele defunctului *Χρυσοκόμης*, s-ar traduce prin „cel cu plete de aur”. Verbul *ἀμφικαλύπτειν*, sugerează ideea de ascundere a trupului defunctului.

Versificația inscripțiilor este remarcabilă. Versul folosit în toate cazurile este hexametrul.

În urma analizei inscripțiilor și a dovezilor arheologice se poate afirma că provincia Dacia este receptivă la elementele culturii romane. Educația și sistemul de învățământ, alături de limba latină sunt factori esențiali în procesul de romanizare al provinciei. Lipsa unor dovezi mai concrete despre existența unor instituții de învățământ în Dacia, nu ne poate împiedica să afirmăm că ele au existat cu adevărat. Este posibil ca descoperirile ulterioare să aducă dovezi concludente în acest sens.

Abrevieri bibliografice

– CIL – *Corpus Inscriptionum Latinarum* I–XVII.

– IDR – *Inscripțiile Daciei Romane – Inscriptiones Daciae Romanae*; Colecție îngrijită de D. M. Pipidi și I. I. Russu, București: vol. I (1975); vol. II (1977); vol. III/1 (1977); vol. III/2 (1980); vol. III/3 (1984); vol. III/4 (1988).

– ISM – *Inscripțiile din Scythia Minor*, București, vol. I: Histria și împrejurimile (D. M. Pipidi), 1983.

Résumé

Après son occupation en 106 a J. Chr. la province Dacie est intégrée en *Orbis Romanus*. La culture de la Rome antique contribue à l'accélération et l'achèvement du proces de romanisation de la province Dacia. Les éléments de la culture romaine se répandent dans la nouvelle province à l'aide des colons apportés de partout, des soldats des légions romaines ou des marchands romaines.

La langue a un rôle important dans le véhiculation de la civilisation romaine. Pendant l'occupation romaine la langue et l'écriture latine se répandent en Dacie dans les villes aussi que dans les villages. Sur le territoire de la Dacie on a découvert 3.000 inscriptions latine qui proviennent de 200 localités.

⁷⁰ IDR, vol. III/4, 216; trad.: „Destinul vrăjmaș, răpit-a-nainte de vreme pe tineri”.

⁷¹ IDR, vol. II, 357, v. 12.

⁷² Cf. Vergilius, *Eneida*, I, v. 253: „*Hic pietatis honos? Sic nos in scepra reponis*”.

⁷³ IDR, vol. III/2, 400; trad.: „În acest loc pe Chrysocomas îl acoperă pământul getic”; din punct de vedere istoric se remarcă utilizarea termenului *Getia* – pentru provincia Dacia numită în epigrafă „pământul getic”.

La langue grecque par rapport à la langue officielle, le latin, est moins parlée dans la province Dacie. On a découvert 37 inscriptions dans la langue grecque. En Dacie on ne peut pas parler de bilinguisme.

Un rôle essentiel dans la diffusion de l'écriture et des quelques éléments de culture ont les collèges artisanales qui se réunissent dans leurs clubs, *scholae*, pour des fêtes, des banquets et des discussions libres et l'audition des cours. Par la nature de leur métier quelques artisans étaient obligés de savoir lire comme les lapidaires ou les graveurs des inscriptions.

Les centres militaires contribuent à la diffusion de l'écriture, et des éléments de culture. A l'enrôlement les soldats étaient obligés de savoir lire et écrire.

Parfois parmi les colons pègrins on constate l'existence de l'analphabétisme.

En Dacie ont existé des écoles dans les grandes villes: Ulpia Traiana, Apulum, Romula, Tibiscum. Dans les écoles on a étudié la versification et on a commenté les écrivains classiques: Vergilius et Homer.

Les inscriptions funéraires versifiées prouvent le fait que dans la province ont existé des préoccupations littéraires modestes. Les épitaphes funéraires soulignent le degré de culture de la population et témoignent que les habitants de la province étaient accoutumés à la culture classique greco-romaine.

CARACTERISTICI SEMANTICE ALE FERICIRII CREȘTINE

Asist. univ. IULIANA NEACȘU
Universitatea din București

1. *Privire generală asupra caracteristicilor lexicale ale latinității creștine;*
2. *Definirea conceptului de fericire în noul context;* 3. *Fericirea creștină în principala sa accepțiune: coordonată cu virtus;* 4. *Beatus sau perfectus;* 5. *Practica virtuților în descrierea fericirii;* 6. *Beatitudinea paradisiacă, o nouă valoare a fericirii în latina creștină;* 7. *Reminiscente păgâne în semantica fericirii creștine.*

1. Oricine încearcă să surprindă tipologia limbii latine descoperă ca o trăsătură frapantă un anume dualism. Acesta ține pe de-o parte de conservatorismul ce caracterizează spiritul roman în manifestările sale spirituale, prin urmare, și lingvistice, care se concretizează într-o aversiune aproape sacră față de a abandona sau a suprima realități aparținând trecutului. Pe de altă parte acel dualism se reflectă în spiritul pragmatic, care vizează utilitatea și, în acest scop nu există o limită naturală impusă în a inova, fie pornind de la fapte existente în limbă, fie recurgând la împrumuturi. Acest paradox a însoțit evoluția limbii latine, dar este cel mai bine reflectat în perioada creștină.

Trebuie luat în seamă faptul că nașterea unui vocabular al grupului creștin, sau mai exact paleocreștin, s-a produs pe fondul unei diferențieri, dar nu sociale, cum ar fi de așteptat, ci spirituale, legată de o nouă concepție de viață, care se încearcă a fi exprimată într-o limbă nouă. Vocabularul latinei creștine îmbină strălucit forme nou create și pe cele care atestă acea *tenacitas antiquitatis*.

Astfel, limba încetează să mai fie doar un mijloc de comunicare, un obișnuit și în același timp complex intermediar între oameni, ci devine și un mijloc de expresie conștient, al experienței religioase, incluzând și interpretări ale sentimentului religios. C. Mohrmann constata: „In this field of expression the wide spread phenomenon of sacred languages has to be localized. Here language plays a very special role within the framework of religion. In the field of expression lies also the phenomenon of *glossolalia*, speaking in tongues, and even in the paradoxical way, that of *silentium mysticum*”¹. Acestea sunt limitele până la care exprimarea unei trăiri religioase poate să ajungă; mai departe raționalul este depășit, prin urmare și capacitatea de a cuprinde conceptele în cuvinte. În *De vulgari eloquentia*, 1, 6, Dante spune că o dată cu sufletul, Dumnezeu a creat și o formă de limbaj „atât pentru denumirea obiectelor

¹ Cf. C. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. IV, cap. *The ever-recurring problem of language in the Church*, Roma, 1965.

cât și pentru o structură a gândirii², încât vorbirea despre divin să nu se facă într-un limbaj al confuziei, ci într-un „limbaj al harului”. Aceasta este esența modului de a înțelege și de a porni către semnificațiile cuvintelor din textele literaturii creștine, care au întotdeauna un ecou harismatic cu caracteristica simplității și a saturației semantice. În această antitețică alcătuire ceea ce surprinde de fiecare dată este naturalul unui asemenea limbaj.

Există o permanentă tensiune care se concretizează la nivelul limbii în două tendințe opuse: în perpetua exprimare a unui mesaj unic și într-o instituire și dominare a sacralului. Tensiunea datorată unei experiențe paralele, care inițial pare incompatibilă, a vieții comune de fiecare zi și a ceea ce este supranatural, reprezintă în ființa umană conștientizarea existenței divine atât de îndepărtată și în același timp, atât de aproape, a divinului care este *incomprehensibilis* și *inefabilis* dar, totodată adevărat și mereu în calea celui care îl caută: „This experience can have the most paradoxical effects upon human language: ...*glossolalia*, where human language is used *ad absurdum*, ...*silentium mysticum*, where language is excluded. Between these two extremes is located the phenomenon of sacred languages. There is no complete exclusion of communication, but this is diminished in favor of expression”³. Ezitarea între cei doi poli va fi resimțită în ce privește sensul majorității elementelor de lexic³.

Desigur, noul tip de comunicare interuman – căci și acesta se desfășoară altfel decât în perioada anterioară pătrunderii creștinismului – și intermundan, adică om-divinitate, nu se desfășoară într-un vacuum, ci în contextul unui sistem al limbii structurat tradițional, determinat la rândul-i de factori extralingvistici. În actualul cadru se poate vorbi de un vocabular specific limbajului religios ca de un sistem organizat cu un mod propriu de transpunere a trăirii religioase.

S-a pus adeseori întrebarea: cum au reușit primii creștini să creeze un vocabular prin intermediul căruia să cristalizeze ceea ce considerau că este esența noii doctrine și noul mod de viață, într-o lume marcată de o îndelungată tradiție păgână? Problema a fost în principal cea a adaptării limbii la dificultatea de exprimare a unui mesaj al divinului, al salvării, despre care nu se mai auzise până acum. Noutatea era deplină în toate planurile, încât ar fi tentant să se considere că tocmai curiozitatea înăscută față de nou a determinat victoria acestei religii. Adevărul este cu totul altul și rezidă în forța harică a mesajului. În aceste condiții interesul nu se îndreaptă imediat către limbă, ci către valoarea noii credințe. Astfel se explică simplitatea și naturalețea primelor scrieri creștine de limbă latină, care au fost chiar traduceri ale Cărilor Sfinte.

S-a discutat mult dacă latina a influențat creștinismul sau acesta și-a pus pecetea asupra limbii. Este evident că limba a fost modelată după noile concepte și atunci când s-a arătat a nu fi un bun mijloc de expresie, s-a recurs la limbile de origine: greaca și ebraica. Repede latina a devenit „limba curentă” a comunității creștine și limba biblică, iar odată cu Tertulian, limba literară și liturgică. Respectul față de greaca liturgică, care era modul de exprimare al apostolilor, al primilor martiri, al Sfintei Scripturi și a rugăciunii transpare în primele texte latine, cât și în cele ale autorilor creștini, într-o anumită măsură. Treptat s-au îndepărtat formele curente și s-a născut o nouă latină hieratică, căci este cunoscut caracterul religios al limbii

² *Ibidem*.

³ Pentru detalii, cf. C. Mohrmann, *o.c.*, vol. I, p. 135.

arhaice (iar fenomenul e curent la majoritatea popoarelor: aici intră „limba zeilor“ a lui Homer, cuvintele Pythiei de la Delphi, terminologia orfică).

Mai există o a treia caracteristică, foarte importantă pentru a înțelege convertirea lexicului latin la o altă formă, aceea a limbajului ca mediu de expresie. C. Mohrmann, referindu-se la limbajul sacral, observa: „According to the way of thinking of many so-called primitive peoples this is a unity of linguistic sign and referent. The sign is the referent. Thus the word has a magical force and it is of extreme importance to use the right word in naming and addressing divine forces. Thus at the root of the conservatism of sacred language there lies this magic of the word“⁴. Această unitate a făcut dificilă crearea unui lexic care să nu evolueze.

În secolul al IV-lea vocabularul latin creștin a devenit un instrument de expresie de sine stătător, apropiindu-se de limba literară, fără a ignora prețiosul său fond arhaic. Acest amestec de cultură tradițională și nouă a permis credincioșilor să se folosească de o adevărată limbă a sacralității. Impresionată de mesajul evanghelic, comunitatea s-a preocupat puțin de amplitudinea fenomenului lingvistic; misterele trebuiau transpuse într-o formă foarte clară. Concentrarea expresiei asupra mesajului divin explică formulele bogate în semnificații și spontane, care sunt incontestabil cele mai sugestive. În aceste condiții este îndreptățită afirmația: „Extraordinara importanță a latinei creștine ca limbă specială, diferențiată mai ales din punct de vedere semasiologic, rezidă în faptul de a fi fost limba unei mișcări religioase care a triumfat, care a cucerit lumea“⁵. Dar acest specific nu înseamnă a nu ține cont de evoluția limbii latine, după cum a observat și E. Löfstedt: „Latina creștină constituie efectiv una dintre fazele cele mai importante ale evoluției limbii romanității și se distinge prin multe aspecte, atât de latina clasică cât și de cea târzie“⁶.

Aceste precizări vin să clarifice, totodată, îndelungile dispute legate de îndreptățirea limbii latine creștine, dar mai ales să conducă spre un studiu veridic al limbii literare a creștinătății, al cărei *ἀρχή* s-a produs în secolul al IV-lea, prin conștientizarea valorii cu totul speciale pe care o aveau acum cuvintele. De aceea, O. Garcia De La Fuente nota: „Augustin tiene conciencia de la existencia de una terminologia cristiana y reconoce, además, el carácter obligatorio de la tradición lingüística de los cristianos. Así pues, en la época de Augustin, por lo menos, los cristianos tenían conciencia de hablar una lengua especial, y esta lengua especial consistía, al menos, en el uso de terminos especiales“⁷.

Chiar având experiența unie limbi latine păgâne (care se învăță încă în școli), a unei limbi creștine vorbite, a uneia biblice, autorii creștini din secolul al IV-lea erau conștienți de dificultatea transpunerii lingvistice a noilor concepte. Printr-o concluzie tipic platonice, Sf. Hieronymus teoretiza: *nec possumus scire sensum, nisi eum per verba dicimus*⁸. Sf. Augustin, plin de scrupulozitatea unui filosof și în același timp a unui lingvist, își manifesta teama față de un sincretism, favorizat de lipsa de claritate a expresiei lingvistice:

⁴ Cf. C. Mohrmann, *o.c.*, vol. IV.

⁵ Cf. O. Garcia De La Fuente, *Introducción al latín bíblico y cristiano*, Madrid, 1990, p. 15.

⁶ *Idem*, *o.c.*, p. 16.

⁷ *Idem*, *o.c.*, p. 21.

⁸ Hieronymus, *Comm. Eccles.* 1, 14.

...liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem⁹.

Astfel, dacă la Cicero există o grijă intensă față de forma lingvistică, una onomasiologică am putea-o numi, la Sf. Augustin est una pentru sens, semasiologică, deoarece ideile și noțiunile creștine trebuiau transpuse într-un vocabular care purta amprenta unor concepții religioase impenetrabile. Acestora li se adaugă o realitate unică: formarea într-un limbaj uman nu putea fi pe măsura unor adevăruri veșnice.

Modalitățile lexicale la care au recurs autorii creștini au fost, în principal, câteva: „neologisme lexicologice directe” sau „neologisme lexicologice indirecte” sau „semasiologice”¹⁰, respectiv împrumuturi din greacă, crearea de cuvinte noi, de origine latină, după model grec și, în sfârșit, deplasări de sens, uneori tot sub influență greacă. Pentru câmpul semantic al fericirii vor interesa în special neologismele semasiologice. Astfel, numeroase cuvinte, deși păstrându-și sensul în limba comună, au fost subiecte ale unor asemenea modificări în latina creștină. Totodată, trebuie știut că acest fenomen al deplasării de sens a fost de la început mult mai amplu decât cel al „neologismelor lexicologice”. Pentru a explica aceste transformări este nevoie ca întotdeauna să se ia seama de faptul că modelul grec, care se află în spatele multor cuvinte ale lexicului creștin, este mai vechi; dar nu înseamnă că toate aceste neologisme sunt pur și simplu calcuri datorate unui împrumut de sens. Mulți lingviști descriu acest tip de neologisme (printre care nu amintim decât pe C. Mohrmann, O. Garcia De La Fuente, J. Schreijnen), dar E. Löfstedt încearcă să demonstreze că trecerea de la uzajul comun la cel specific creștin s-a săvârșit aproape întotdeauna treptat și pe nesimțite, astfel încât se poate vorbi mai degrabă de transformări¹¹ decât de neologisme semasiologice. Afirmția nu pare a fi hazardată și este îndreptățită de unele exemple, dar numai într-o analiză lingvistică, fără a se avea în vedere și factori externi, care în cazul creștinismului sunt determinanți.

2. În ce privește câmpul semantic al fericirii, din punct de vedere onomasiologic, atât *felix* și *beatus*, cât și sinonimele acestora suferă puține schimbări; însă semantic, deși circumscriu același concept fundamental, conținutul și determinările acestora sunt cu totul altele în creștinism. Așadar, uneori este mai potrivit să vorbim de neologisme, chiar dacă nu o facem în accepțiunea modernă a termenului, alteori de deplasări de sens dacă socotim că fiecare cuvânt trece, de fapt, dintr-o etapă lingvistică într-alta.

Este cert că mulți termeni, până în latina creștină, nu au avut niciodată valoarea semantică actuală sau una apropiată, dacă ne gândim la o definiție a conceptului.

Esențial este faptul că s-a adoptat pentru majoritatea lexicului un sens special, fără a se pierde totuși cel din limba comună, iar reminiscențe păgâne vor exista la majoritatea autorilor din secolul al IV-lea creștin. Mai mult, creștinii înșiși, observă C. Mohrmann, erau conștienți de această polisemie¹², care nu îi surprindea, „care

⁹ Augustinus, *De civ. Dei*, 10, 23.

¹⁰ Cf. C. Mohrmann, *o.c.*, Vol. I, *passim*.

¹¹ Cf. E. Löfstedt, *Syntactica*, Lund, 1933, vol. II, pp. 462–468. Termenul folosit este *Umprägung*.

¹² Vezi Prudentius, *Perist.*, 6, 210; Hieronymus, *Epistulae*, 60, 17.

le-a flatat sentimentul de solidaritate lingvistică¹³. Iar acest fapt este demonstrat de jocurile de cuvinte în care cele două semnificații, una ținând de *Romantitas*, alta de *Christianitas*, sunt opuse.

Conceptul de fericire, care stă în centrul moralei creștine, presupune exprimarea în termeni abstracti. Ori, se știe că de la începuturile sale limba latină a avut predilecție pentru formațiuni lingvistice concrete, iar când s-a pus problema unui limbaj abstract, Cicero, Lucretius, Quintilianus printre alți autori se plâng de *patriis sermonis egestas*, și cu toate acestea la începutul creștinătății, limba se dovedea puțin pregătită pentru exprimarea de concepte (având în vedere efortul de îmbogățire a limbii depus de clasicii latini), în comparație cu greaca. Când latina a devenit potrivită pentru a ilustra gândirea abstractă, a fost datorită multor creații creștine, ceea ce a remarcat și J. Marouzeau: „ce sont les écrivains chrétiens qui assurent le triomphe de l'abstraction”¹⁴. Astfel, a revenit în limbă *beatitudo*, încărcată de valențe noi.

Se întâmplă ca uneori valoarea afectivă a cuvintelor existente să nu fie suficientă pentru redarea unui concept, cum este cel al fericirii. Fără îndoială că un număr de neologisme s-au creat pentru a complini această necesitate stilistică. Este cazul verbului *beare*, „a fi fericit”, care se întâlnește în foarte puține exemple în perioada creștină. În schimb se întâlnește, pornind de la vechile versiuni de traducere a Bibliei, neologismul *beatificare*, ca echivalent al grecescului *μακαρίζω*, care, cu siguranță a avut o nuanță afectivă particulară ce nu putea fi redată prin *beare*. Este evident că *beatificare*, ca și *glorificare* după grecescul *δοξάζω*, a fost creat după modelul verbelor grecești cauzative. Acestea apar ca derivate de la substantive, precum *glorificare* de la *gloria*, sau de la adjective, precum *beatificare* de la *beatus*. În legătură cu acest tip de verbe, O. Garcia De La Fuente nota: „Este procedimiento de derivación es específicamente cristiano, y parece que ha sufrido la influencia del número considerable de verbos causativos griegos, que no tenían equivalente en latin”¹⁵. Totodată, se pare că această terminație poartă o amprentă populară, putând fi un vulgarism tipic acestei perioade. Nu trebuie să surprindă faptul că *beatificare*, cu sensul specializat în latina creștină de „a fi veșnic fericit”, „a se bucura de fericirea cerească”, cu toate implicațiile teologice pe care le presupune complexitatea conceptului de fericire în creștinism, a fost preferat latinescului *beare*, clasic dar și rigid. Alături poate să fi contribuit și motivația că acesta din urmă fusese deja folosit de latina păgână și încărcat cu semnificații specifice.

Este interesant că *beatificare* se află printre acele cuvinte care nu au sens tehnic creștin, dar, totuși se întâlnesc exclusiv la autorii creștini. Explicația pe care o dă C. Mohrmann la această constatare este nesatisfăcătoare: „On peut l'éclairer, en tout premier lieu, par la conception meme de langue spéciale, qui implique une différenciation dans tout le domaine de la langue sans nécessité extérieure pour chaque cas particulier: simple conséquence des tendances différencielles qui se manifestent dans chaque groupe social”¹⁶. După părerea noastră răspunsul la această problemă nu poate fi decât nevoia de expresivitate.

¹³ Cf. C. Mohrmann, *o.c.*, vol. I, p. 90.

¹⁴ Cf. J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1949, p. 123.

¹⁵ Cf. O. Garcia De La Fuente, *o.c.*, p. 38.

¹⁶ Cf. C. Mohrmann, *o.c.*, vol. I, p. 91.

Unui proces de „creștinizare“ a fost supus și termenul *beatitudo*, care odată cu Ambrosius, Augustinus și Hieronymus este definitiv impus în limba literară și, în același timp în latina liturgică. Nu același fenomen se va constata în ce privește termenul *felicitas* și respectiv *felix*, față de *beatus*.

Dar, datorită limbajului figurat și mai ales a simbolismului din textele biblice și literare, vor ajunge să desemneze implicit conceptul de fericire unele cuvinte care în perioada clasică aveau alte specializări de sensuri: *refrigerium*, *perfectus*, *sanctus*, *benedictus*, *lux*, *aeternus*, *pax*, *caritas*, *gratia*, printre altele.

Semnificativă pentru tendința de specializare a unor termeni din câmpul semantic al fericirii în defavoarea altora, este observația din *Thesaurus Linguae Latinae*:

Christianae aetatis scriptores synonymum „beatus“ sensim in locum vocis „felix“ substituisse videntur, fortasse quia „felix“ paganam religionem redolebat.

Augustinus va fi simțit această deosebire când încerca o definiție a conceptului creștin:

*Neque enim nos Christianos imperatores dicimus esse felices interim spe, postea re ipsa futuros, cum id, quod expectamus, advenit*¹⁷.

Pentru a se înțelege mai bine desemnarea lingvistică a noțiunii în discuție se cere răspunsul la o întrebare: ce înseamnă fericirea în creștinism?

O definiție riguroasă este aproape imposibil de dat, cu atât mai mult cu cât diferite școli filosofice au încercat și au reușit în măsura în care au apelat la concepte colaterale. Mai dificil este răspunsul într-o religie, mai cu seamă în creștinism, deoarece trăirea sentimentului religios presupune și elemente iraționale, care sunt dincolo de orice definiție. Exegezele teologice ale lui Ambrosius, Hieronymus și Augustinus reflectă încercarea de a prinde într-un concept moral o trăire religioasă, printr-o întrepătrundere, de fapt, dintre morală și religie. Conștiința morală devine „glasul lui Dumnezeu“ în om, caracterul moral și tendința spre desăvârșire o năzuință de asemănare cu divinitatea, legea morală o expresie a voinței divine, iubirea față de binele moral devine iubire față de Binele Suprem, Dumnezeu, care este fericire¹⁸. Aceste determinări circumscriu fundamentul moral-religios al creștinismului. Legea morală nu este în conștiință efectul unei experiențe, ci este anterioară oricărei experiențe, întrucât aparține naturii umane constitutiv. Chiar și stoicul Zenon atribuie această lege rațiunii divine, iar Cicero scria: „A fost întotdeauna convingerea oamenilor cu adevărat înțelepți că legea morală nu este ceva inventat de oameni sau introdus de popoare, ci ceva veșnic după care trebuie să se conducă lumea întreagă. Ultima ei temelie este doar Zeus, care poruncește și oprește, iar această lege este tot atât de veche ca Zeus însuși“.

Astfel, cunoașterea divinității și a operelor sale are o importanță unică, deoarece numai prin aceasta se reflectă demnitatea omului ca făptură purtătoare a chipului îndumnezeit, iar rectitudinea acestei cunoașteri se pune ca temei al fericirii terestre și asigură fericirea viitoare, veșnică. Pentru că,

*Hoc est autem vita aeterna: ut cognoscat te, solum Deum verum, et quem missisti Iesum Christum*¹⁹.

¹⁷ Augustinus, *De civ. Dei*, 5, 24.

¹⁸ Cf. Augustinus, *Soliloquia*.

¹⁹ *Vulgata*, Ioan, 17, 3.

Fundamentul teologic al ideii morale l-a imaginat și I. Mihălcescu: „Conștiința religioasă închide ca într-un cerc și întregeste conștiința morală a creștinismului de jur împrejurul întregului orizont al vieții sale, plutind peste întregul câmp al datoriei”²⁰.

Și pentru Augustinus certitudinea primordială este legată de conceptul de fericire:

*Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit; nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni...*²¹.

În legătură cu această convingere augustiniană, R. Holte observă: „l'étique constitue la tâche première et propre de la philosophie”²², și despre caracterul complex al atmosferei morale astfel definite, H.-I. Marrou a notat: „La morale reste extérieure à la culture philosophique, qui l'exige sans doute, mais suppose en quelque sorte la problème résolu. Il place devant nous un certain idéal moral, il ne s'attarde pas à l'examiner; c'est pour lui un chose allant de soi, et il se hâte d'aller plus avant”²³. Și în aceasta se pare că stă originalitatea moralei augustinienne, spre deosebire de cea a lui Hieronymus și asemănătoare într-o anumită măsură celei a lui Ambrosius. Parcurgând scrierile sale nu se întâlnește o problemă efectivă de morală, ci mai degrabă de metafizică, despre existența lui Dumnezeu, despre natura sufletului, despre viața fericită. Prin aceasta Augustinus se opune orientării gândirii elenistice, care era din ce în ce mai interesată numai de latura practică a moralei, pentru a merge spre virtute, spre fericire. Complexitatea analizei teologice a scriitorilor creștini este cu atât mai evidentă, cu cât se încearcă răspunsul la problema fericirii de pe cele două planuri, practic și teoretic.

Coordonata morală pe care o implică fericirea creștină nu înseamnă o diminuare a valorii de sentiment sacru. Ea descrie o stare, care, în funcție de predominanța religioasă sau etică, în filosofie, presupune o eliminare sau o infiltrare a elementului irațional. Din textele de secol IV reiese o caracteristică a conceptului în discuție: el se realizează la diferite niveluri; cu cât definirea sa se face printr-o apropiere mai mare de divin, cu atât conceptul este mai lax în procesul de raționalizare. De fapt, sunt surprinse două căi de descriere a sentimentului, sau, după unii, a stării de fericire: printr-o revelare a beatitudinii celeste, care include moralizarea și umanizarea ei, sau printr-o sublimare a fericirii umane, terestre, ca prefigurare a celei care i se revelează.

Desigur, a existat și eudaimonismul grec, pe care și Ambrosius, și Augustinus și Hieronymus îl cunoșteau și care oferea o doctrină perfect rațională. Omul trebuie să se străduiască să trăiască adecvat (εὐζήην), deoarece *ὁδαιμονία* nu este un dar divin. În același timp, ea nu este rezultatul unor circumstanțe independente de voința umană, și nu trebuie confundată cu *εὐωεία*, „șansa întâmplătoare”. Ca fruct al ascezei, *ἀσκησις*, se oferă ca o posibilitate existentă în natura umană. Prin urmare, este suficientă propria cunoaștere și dezvoltarea facultăților înăscute, pentru ca omul să se îndrepte către sfârșitul existenței în siguranță. Însă nu trebuie avut, în ce privește divinitatea, un exces de gândire *ὑπερφρονεῖν*, pentru a nu se ajunge la *ὕψις*, ci trebuie păstrată dreapta măsură.

²⁰ Cf. I. Mihălcescu, *Teologie dogmatică*, f.a.

²¹ Augustinus, *De civ. Dei*, 19, 1.

²² Cf. R. Holte, *Beatitude et sagesse*, Paris, 1937, p. 13.

²³ Cf. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1990, p. 181.

Fără îndoială că apologeții latini nu au ignorat această concepție, cum nu au ignorat-o nici pe cea neoplatonică, nici altele, dar nu a fost una care să satisfacă spiritul creștin. Fericirea, în creștinism, este implicită în „propovăduirea celui mai numinos obiect din câte pot fi concepute, adică «Evanghelia Împărăției»²⁴, iar „Împărăția“, *regnum*, ascunde în simbolismul creștin „fericirea“ și este miracolul în sens absolut, opus tuturor celor caracterizate de *hic et nunc*. Fericirea este darul divin suprem, atunci când omul s-a îndreptățit pentru aceasta sau măcar a încercat, care a fost cândva revelat prin paradisul terestru și va fi desăvârșit în paradisul celest. Aceasta este *beatitudo*, de care este însetată ființa umană, cea care este saturată de elementul sacralității.

Este o diferență calitativă între beatitudine și „bucuria rațională“: „Ideile pe care convertirii și le fac despre bunătatea lui Dumnezeu și despre bucuria datorată ei sunt cu totul specifice și deci diferite de acelea pe care le poate avea omul obișnuit, sau pe care și le poate numai reprezenta”²⁵, încât remarcăm în mod netăgăduit caracterul în parte irațional, redundant și natura cu totul aparte a beatitudinii, conținând în sine pentru experiența umană acel fascinant în fața măreției, dar și a iubirii divine, care îl copleșește. Acest sentiment pe care creștinismul îl cunoaște prin trăire a harului și speranță a mântuirii își are corespondent și în alte religii, unde conceptul de fericire, ca intensitate maximă, în plan lingvistic, apare tot ca un compromis lexical²⁶.

3. După prezentarea în linii foarte generale a conceptului de fericire, cu mult mai interesantă poate fi surprinderea sa în textele literare ale lui Prudentius, Ambrosius, Hieronymus și Augustinus, precum și sfera semantică pe care o descriu termenii folosiți de fiecare autor.

Nucleul câmpului semantic în discuție este ocupat în primul rând de desemnările *beatus* și *felix*, într-o mai mică măsură în creștinism, și, bineînțeles, de derivațiile acestora, acoperindu-se astfel tot conceptul, fără a exista „spații goale“ în vocabular. Dar aceasta este o aparență. De fapt, având în cazul de față un concept greu de definit prin raportarea la ființa umană, inefabil prin raportarea la divinitate, grupul lexical subordonat acestuia este destul de restrâns. Abia sinonimele, într-o înlănțuire simbolică vor lărgi atât câmpul semantic, cât și semnificația fiecărui termen în parte. Odată cu textele creștine sărăcia lexicală dispare, iar alături de *beatitudo* se specializează și *refrigerium*, *paradisus*, metonimic, *pax* și *gratia*, metaforic, *gaudium* și *laetitia*, într-o gradație ascendentă.

Într-o primă determinare, fericirea creștină este văzută ca un *summum* al virtuților, ca un echivalent al perfecțiunii, ca un scop spre care adevărul creștin se îndreaptă instinctiv. Una dintre virtuți este supunerea:

*Beatus servus quem Dominus invenerit vigilantem*²⁷.

*Felix et omni dignus beatitudine, quem senectus Christo occupat servientem, quem extrema dies Salvatori invenerit militare, qui 'non confunderetur, cum loquetur inimicis suis in porta'...*²⁸.

²⁴ Cf. R. Otto, *Sacral*, București, 1992.

²⁵ *Idem*, o.c., p. 54.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Hieronymus, *Epistulae*, 14, 11.

²⁸ *Idem*, o.c., 118, 6.

Folosirea lui *felix* pentru a-l desemna pe cel care se bucură de *beatitudo*, poate fi, în afara unor motive extralingvistice, o încercare de a evita o *figura etymologica*, sau este pur și simplu o *variatio*.

Răspunsul din perspectivă filosofică la principala întrebare: „Unde se află fericirea?” nu poate fi decât unul: în înțelepciune, în cunoașterea în conformitate cu adevărul revelat de către divinitate. „C'est la possession d'une connaissance d'une vérité telle qu'elle rassasie notre aspiration vers la béatitude”²⁹, nota H.-I. Marrou.

*Non enim frangitur sapiens doloribus corporis nec vexatur incommodis, sed etiam in aerumnis beatus manet*³⁰.

*Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est... Sed quid putatis esse sapientiam nisi veritatem... Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus sit*³¹.

Înțelepciunea este unul dintre numele divinității, iar Dumnezeu este singurul care poate dăruia fericirea. Prin urmare, înțelepciunea este cunoaștere, sau mai bine zis a fi în posesia divinului, deoarece această înțelepciune nu este una pur intelectuală:

*Te invoco, Deus veritas, ... Deus sapientia, ... Deus beatitudo*³².

Augustinus arată că adevărul, înțelepciunea și, în final, fericirea înseamnă o singură realitate: Dumnezeu. Astfel, *sapientia* este mai mult decât o simplă *virtus*, este un dar al harului, iar *beatitudo* mai mult decât un sentiment efemer, este un miracol.

Dar cunoașterea lui Dumnezeu nu poate fi atinsă direct, ci trebuie urmată o metodă riguroasă, *disciplina*, pe care o impune legea divină. S-ar părea că s-a atins astfel unul dintre aspectele cunoașterii: cel intelectual. La acest nivel, fericirea ține de liberul arbitru al fiecăruia:

*...qui liberum arbitrium eidem intellectuali naturae tribuit tale, ut, si vellet, desereret Deum, beatitudinem scilicet suam, miserie continuo secutura*³³.

Dar trebuie avut în vedere faptul că atât la Augustinus, cât și la ceilalți autori creștini, întreaga filosofie este o „filosofie creștină”, dezvoltându-se în interiorul credinței și nefiind decât un efort de a regăsi prin rațiune adevărul primit prin duh.

*Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo verbo utar plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur et ideo quamvis iam deo adiuvante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est vita beata, pie perfecteque cognoscere, a quo iudicaris in veritatem qua veritate perfruaris*³⁴.

Aici apare valoarea semantică fundamentală a beatitudinii, ca deplinătate spirituală printr-o revărsare a harului divin asupra ființei umane, care nu îndreptățește numai

²⁹ Cf. H.-I. Marrou, *o.c.*

³⁰ Ambrosius, *De lac.*, 17, 27.

³¹ Augustinus, *De vita beata*, 4, 34.

³² Augustinus, *Soliloquia*, 1, 1.

³³ Augustinus, *De civ. Dei*, 22, 1.

³⁴ *Idem, o.c.*, 4, 35.

spre cunoaștere, ci chiar spre fericire. Iar exigența esențială „de croire afin de comprendre”³⁵ stă în centrul gândirii autorilor creștini.

Alături de acest aspect religios al cunoașterii, și implicit al fericirii, ca efect al grației divine, stă și cel moral, care concentrează în sine virtutea bunei măsuri de reminiscență aristotelică:

*Ergo beatum esse nihil aliud est quam non egere, hoc esse sapientem... sapientia... nihil est enim aliud quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur. Habet ergo modum suum, id sapientiam, quisquis beatus est*³⁶.

Ca valoare semantică generală, fără a lua în seamă contextul, definirea lui *beatus*, în raport cu *virtus*, ar trimite la sensul obișnuit cu care se întâlnește în latina clasică: „fericit, deoarece nu-i lipsește nimic”. Desigur, aici desemnează inexistența unei carențe spiritual-religioase.

4. Dacă înțelepciunea înseamnă o viață morală în deplinătatea virtuții, perfecțiunea înseamnă chiar fericirea. Se conturează acum o nouă determinantă semantică, fericirea văzută ca perfecțiune morală:

*Haec est nullo ambigente beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perducere solida fide alacri spe flagranti caritate praesumendum est*³⁷.

Desăvârșirea, adică beatitudinea se clădește pe cele trei virtuți teologice: *fides*, *spes* și *caritas*, armonie unică între divin și uman și cheazășie a mântuirii. Și Ambrosius exprimă lapidar aceasta:

*Est ergo beata vita in hominibus, sed in his scilicet, in quibus fuerit perfecta vita*³⁸.
Dar care este secretul acestei vieți fericite, care sălăluiește în om? Răspunsul este dat la nivelul experienței umane:

*Magnus vir et vere beatus, qui nihil suum potuit amittere, nihil alienum habere, hoc est nihil minus habere, nihil superfluum... Hoc est perfectum esse, adhaerentibus sibi commodi plurimum dare, nihil adferre incommodi*³⁹.

Se observă că, deși circumstanțele, contextul, obiectivul pe care îl are în vedere fiecare autor se schimbă, coordonata semantică fundamentală a fericirii rămâne aceeași, nefiind supusă unei transformări sau unei evoluții. Doar modul de definire se argumentează treptat prin alăturarea de noi concepte, mereu fără riscul de a deveni o expunere teoretică aridă, datorită sentimentului religios care răzbate din fiecare pasaj și comunică cu referentul, încât în spatele oricărei definiții se află un metalimbaj, care codifică sau decodifică.

Cu influențe stoice vădite, fericirea creștină se încarcă semantic cu valențele conceptului de perfecțiune morală și de determinările inerente ale acestuia:

*Talis postremo est vir perfectus, qui omnes velit bene agere nihilque cuiquam accidere mali et; si praeter voluntatem elius acciderit, ipse tamen de propria beatitudine nil amittat*⁴⁰.

³⁵ Ambrosius, *De Iac.*, 1, 8, 39.

³⁶ Augustinus, *De vita beata*, 4, 33.

³⁷ *Idem*, o.c., 4, 35.

³⁸ Ambrosius, *De Iac.*, 1, 7, 29.

³⁹ *Idem*, o.c., 2, 5, 21.

⁴⁰ *Idem*, o.c., 1, 8, 36.

Beatitudinea este dincolo de bine și de rău, pentru că înseamnă perfecțiunea întruchipată de însuși Dumnezeu. De aceea,

*Nonne igitur clarum est quod debilitas beatitudinem impedire non possit?*⁴¹

Dobândirea fericirii constituie dorința supremă a credinciosului, iar dincolo de ea se află inefabilul, căci aceasta reprezintă limita extremă a posibilității umane de a raționa:

*Abundat enim huius modi viro ad beatitudinem et ad possessionem boni, et ideo nihil aliud desiderat*⁴².

Opoziția dintre plăcerea sufletească și cea materială este implicită definirii noțiunii de fericire în creștinism și presupune categorii etice fundamentale:

*...ergo causa bene vivendi non delectatio corporalis, sed mentis prudentia est. Non enim caro... sed mens..., quia nihil melius delectat quam consiliorum honestas et operum pulchritudo; ea igitur beatae interpret est vitae*⁴³.

Aceasta este o dovadă a realismului exprimării creștine, afirmată în concepția potrivit căia „nous ne pouvons pas atteindre Dieu directement sinon par la loi, la seule réalité que nous soit immédiatement accessible par la raison c'est notre âme”⁴⁴.

5. În practica virtuților două stări mai cu seamă asigură drumul către fericirea celestă: castitatea și văduvia. Iar întruchiparea minunată a castității, ca prim miracol și prilej de fericire a fost cea a Fecioarei Maria:

*Propono tibi beatam Mariam, quae tantae extitit puritatis ut mater esse Domini mereretur*⁴⁵.

Este exaltarea religioasă a celei mai de seamă virtuți din practica creștină, ca o prefigurare a beatitudinii:

*...de beatae Mariae virginitate perpetua scripsimus, in quo necesse nobis fuit ad virginitatis beatitudinem praedicandam multa de molestiis dicere nuptiarum*⁴⁶.

De fapt aceasta este rezultatul unei alte virtuți moral-religioase, și anume cumpătarea. Hieronymus alcătuiește adevărate exhortationes pe această temă, ilustrate cu exemple biblice:

*...Mattheus ...virginitatis refert beatitudinem quae nulla carnis lege retinetur*⁴⁷. sau chiar din tradiția vetero-testamentară:

*O beata domus, in qua morantur Anna vidua, virgines prophetissae, geminus samuel nutritus in templo!*⁴⁸

Alături de castitate, văduvia este o altă stare de fericire prin faptul că sunt legate de o slăbiciune a firii omenești, pe care numai credința o poate fortifica:

*...non nego beatas esse viduas quae ita post baptismum manserint nec illarum detraho merito quae cum viris in castitate perdurant*⁴⁹.

⁴¹ *Idem, o.c.*, 2, 9, 37.

⁴² *Idem, o.c.*, 1, 7, 30.

⁴³ *Idem, o.c.*, 1, 7, 28.

⁴⁴ Cf. H.-I. Marrou, *o.c.*, p. 183.

⁴⁵ Hieronymus, *Epistulae*, 22, 38.

⁴⁶ *Idem, o.c.*, 49, 18.

⁴⁷ *Idem, o.c.*, 60, 4.

⁴⁸ *Idem, o.c.*, 7, 6.

⁴⁹ *Idem, o.c.*, 69, 9.

Iar a persevera în văduvia creștină este o acțiune harismatică a divinității:

*Quia ergo ab adolescentia usque ad octoginta quattuor annos viduitatis sustinerat et non recedebat de templo Dei... insistens ieuniis et obsecrationibus, idcirco meruit gratiam spiritualem... et atavis beatitudine divitiisque censetur*⁵⁰.

Peste toate aceste virtuți se află una singură: teama de natură sacră, nu morală, nu naturală, ci aceea emat Yahweh din Vechiul Testament, „teamă față de divinitate”, datorată sfințeniei:

*Timor virtutum custos est... Unde... propheta dixerat: "Dominus regit me, et nihil mihi deerit, in loco pascuae ibi me collocavit", iungit timorem, qui custos est beatitudinis...*⁵¹.

În chip paradoxal, ca întreg fenomenul religios, această teamă, ca însemn al lui *mysterium tremendum* se asociază cu starea de fericire, acea divină voluptas lucrețiană. În creștinism, sentimentul de teamă dispare complet odată cu împlinirea beatitudinii celeste, a mântuirii spirituale, la care prin darul credinței și al iubirii, într-un cuvânt al perfecțiunii, ființa umană speră.

6. Se rămâne în același plan teologic și sacru atunci când discutăm despre o altă accepție a conceptului de fericire la autorii creștini, și anume beatitudinea paradisiacă, cea care presupune o purificare a trăirii. Paradisul este locul sublim a cărui fericire nu poate fi deplin exprimată, ci numai trăită. Aici se amestecă toate percepțele pozitive ale economiei mântuirii și tot ceea ce își poate imagina, în virtutea amintirii, ființa umană despre ceea ce nu poate fi redat decât cu epitete ale sublimului:

*...festinemusque ad angelorum metropolim, quae libera est et nulla malitiae sorte maculatur, in qua nec dissensiones sunt, nec ruinae, et de altero ad alterum transmigratio... caelestis misceamur choris, ut iam nunc illuc mente translati, ...simus quod futuri sumus. Qua beatitudine indignos...*⁵².

Modalitatea de transpunere a beatitudinii este predominant negativă, apofatică, ca orice discurs despre non-real, despre ceea ce depășește experiența concretă. Însă aceasta traduce existența unei viațe religioase ce are ca premisă acceptarea ca atare a misterului și a inefabilului, transpuse în contemplarea locurilor divine. Într-un minunat imn al lui Prudentius, sensul fericirii religioase, pe care poetul creștin nu are puterea să-l ceară, poate fiind dominat de „sentimentul de creatură”, depășește consolarea, nădejdea, iubirea și este ceva prețios, care încheie în sine tot ce înseamnă desăvârșire.

*Multa in thesauris patris est habitatio, Christe / disparibus discreta locis. Non posco beata / in regione domum; sint illic casta virorum / agmina, pulvereum quae dedignantia cenum / divitias petiere tuas, sit flore perenni / candida virginitas animum castrata recisum*⁵³.

⁵⁰ *Idem*, o.c., 54, 16.

⁵¹ *Idem*, o.c., 78, 25.

⁵² *Idem*, o.c., 96, 1.

⁵³ Prudentius, *Hamart.*, v. 947-952.

Taina aducătoare de fericire este mai mult decât bunăvoința divină, este „harul“, care implică „ceva mai mult“, inexprimabil⁵⁴.

Termenul consacrat pentru a desemna locul fericirii celeste era în perioada paleocreștină, *refrigerium*, cu un sens tehnic bine definit:

...eam itaque regionem, sinum dico Abrahae, etsi non caelestem, subliorem tamen inferis, interim refrigerium praebere animabus iustorum⁵⁵.

Aici *refrigerium* semnifică fericirea provizorie a sufletelor care așteaptă întoarcerea Mântuitorului în „sânul lui Abraham“, adică fericirea veșnică de care se bucură după moarte martirii și cei aleși în urma judecării divine. Se pare că aceasta este o imagine de origine egipteană, preluată de creștini. Totodată, există reprezentări ale peisajelor paradisiace, uneori chiar imagini bucolice, care atrag atenția asupra faptului că nu se exclude din *refrigerium* paleocreștin imaginea unei odihne terestre. Dar și la autorii creștini din secolul al IV-lea, *locum refrigerii* apare bine precizat⁵⁶.

...quia necdum paradisi ianuam Christus effregerat... unde et Abraham, licet in loco refrigerii...⁵⁷

7. Dacă s-a vorbit de beatitudinea paradisiacă, opusă ca sens este cea terestră, sau auxiliară celei dintâi. Printr-o vădită deosebire între *beatus*, specializat pentru fericirea creștină, și *felix*, specializat pentru fericirea efemeră sau păgână se face comparația între două stări:

*Quid Petro Paulloque sublimius? Neronianum gladium cruentarunt... et tu beatos putas qui felicitate istius saeculi et deliciis perfruuntur?*⁵⁸

Pentru romanul care se închina lui Zeus, victoria care-i aducea fericirea era în a supune; pentru credinciosul creștin, este în chip uimitor, în a se supune, împărtaşind astfel trăirea sa celor din jur. Această supunere este esențială în economia fericirii creștine. Dar ea nu presupune a disprețui bucuria pe care o prilejuiește contemplarea frumuseții terestre, creată de divinitate, ca o preînchipuire a celei veșnice. Descrierea acesteia răzbate de reminiscențe poetice clasice:

*Felix, qui indultis potuit mediocriter uti / muneribus parcumque modum servare fruenti / quam locuples mundi species et amoena venustas / et nitidis fallens circumflua copia rebus...*⁵⁹.

Cu toată această schimbare în atitudinea religioasă transpar ecouri păgâne în ce privește valorile semantice ale fericirii. Astfel, Prudentius, la care raportările lirice clasice nu sunt neglijabile, folosește în egală măsură *beatus* și pentru fericirea zeilor păgâni

...quem si beate vivere audit Iuppiter, / plectat necesse est oculendi conscius⁶⁰.

⁵⁴ Cf. Prudentius, *Perist.*, 10, 105 sq.

⁵⁵ Tertullian, *Adv. Marc.*, 4, 34.

⁵⁶ Pentru detalii, cf. C. Mohrmann, *o.c.*, vol. II și M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, București, 1993.

⁵⁷ Hieronymus, *Epistulae*, 39, 4.

⁵⁸ *Idem, o.c.*, 68, 1.

⁵⁹ Prudentius, *Hamart.*, 330 sq.

⁶⁰ Prudentius, *Perist.*, 6, 210.

De aici și până la un sens tehnic neutru, golit de orice semnificație religioasă sau morală nu a fost mult, deoarece Hieronymus mărturisește:

*Nec sum tantae felicitatis quantae plerique huius temporis tractores, ut nugas meas quanto voluerim emundare possim*⁶¹.

Dar dacă pentru Prudentius nu constituia o piedică faptul că *felix* a fost cu precădere termenul folosit pentru a desemna fericirea în lumea romană precreștină, pentru Hieronymus, deși nu mai există o distincție semantică fundamentală între *felix* și *beatus*, va exista deosebirea între *beatus* și *beatitudo*, prin excelență specializate pentru uzul lexical creștin, și *felix*, *felicitas*, care se îndreaptă spre o valoare neutră⁶².

Cu toate acestea semnificația creștină, în general, indiferent de context, nu dispare; mai mult, adeseori, după cum s-a putut observa mai sus, îi este integrată o valoare sacrală, firească pentru conținutul creștin, și, spre deosebire de alte cuvinte care au avut inițial o componentă msitică, precum *praedicare*, pierzând-o ulterior, *beatus* și derivații săi și-o vor menține mult timp, poate și datorită predicației catehetice căreia îi slujesc în limba liturgică acești termeni.

⁶¹ Hieronymus, *Epistulae*, 48, 2.

⁶² *Idem*, *o.c.*, 7, 1.

FERICITUL THEODORET, EPISCOP AL CYRULUI

TĂMĂDUIREA BOLILOR ELINEȘTI

Cap. VIII Despre cinstirea martirilor

Cuvânt înainte

Textul de față, care apare acum, după știința noastră, pentru întâia oară în tălmăcire românească, face parte din tratatul apologetic alcătuit de Theodoret, episcop în Cyrrhos (Siria nordică) și intitulat Tămăduirea bolilor elinești. Scris probabil în anii cât Theodoret s-a aflat ca monah într-o mănăstire la sud de Antiohia (între 427 și 431 d.Hr.), tratatul în discuție face parte din operele de tinerețe ale acestuia și, între celelalte scrieri ale autorului, ocupă un loc însemnat datorită calităților stilistice, dar, mai cu seamă, datorită bogatei erudiții pe care o dovedește. Intenția tânărului monah de a alcătui o temeinică apărare a creștinismului și de a combate învățăturile filosofiei grecești folosind drept arme chiar scrierile celor mai străluciți dintre filosofi elinilor s-a dovedit rodnică și, mulțumită virtuozității cu care Theodoret mănua și stăpâna o cantitate impresionantă de cunoștințe de retorică și filosofie, s-a materializat într-una din cele mai strălucite apologii ale religiei creștine.

Fără a intra în amănunte cărturărești (care nu pot înlocui nicidecum străbăterea textului theodoretian), vom spune numai că Tămăduirea bolilor elinești vine practic să încheie șirul marilor apologii creștine din cele dintâi veacuri. În secolul al V-lea d.Hr. când a fost alcătuită, poziția religiei creștine era cu totul alta decât cea din veacurile când scriau primii apologeti: găsindu-și în împărății romani de după Valens protegitori temeinici și plini de râvnă în a îndepărta urmele păgânismului, noua credință nu mai avea nevoie de justificări desperate pentru a-și susține dreptul la viață între celelalte credințe din Imperiu. Dimpotrivă, acum e nevoie de scrieri care să vădească deplina superioritate a creștinismului asupra religiei clasice și a filosofiei grecești, arătând astfel inutilitatea acestora (sau, în orice caz, caracterul lor incomplet, neajunsurile lor) în noul Imperiu. În plus, după străluciții scriitor creștini ai veacurilor II și III, noua credință putea să trateze filosofia greacă lipsită de complexul cultural care îi fusese piedică în primele secole ale existenței sale și pe care păgânii îl folosiseră cu predilecție împotriva noilor veniți în spațiul spiritual al Imperiului.

Poziția aceasta nouă se reflectă în tonul lui Theodoret. De pe poziții vădit superioare, el își tratează cititorii păgâni cu simpatia datorată unor prieteni cuprinși de un beteșug oarecare și cărora le lipsește numai un leac potrivit pentru a se îndrepta. Școlit în strălucita tradiție a învățământului retoric antiohian, bun cunoscător al filosofiei grecești (a lui Platon mai cu seamă), tânărul monah se poate adresa „de sus” virtualilor săi cititori arătându-le cu măiestrie contradicțiile feluritelor sisteme filosofice în probleme fundamentale, criticând cu multă pătrundere și ironie „absurditățile” mitologiei păgâne. În aceasta, opera sa e puțin diferită de cea a înaintașilor săi.

Original în adevăratul înțeles al cuvântului e Theodoret mai cu seamă în cărțile a VIII-a și a XII-a ale tratatului său, închinat cultului martirilor și fenomenului monastic. Aici el se află pe un teren aproape neumblat, în special atunci când va scrie o caldă apologie a ascetismului creștin împotriva căruia acuzațiile încep să apară relativ târziu (prin veacul al IV-lea d.Hr.), însoțind impunerea mai târzie a acestui fenomen în viața Imperiului. Pe de altă parte, Theodoret este printre cei dintâi scriitori creștini care încearcă o justificare sistematică a cultului martirilor, respins cu o vehemență impresionantă de păgânii contemporani. Folosirea unor precedente din lumea păgână pentru a demonstra că a închina un cult celor ce au murit în chip eroic nu e nicidecum o blasfemie, iar a aduce cinstiri martirilor nu aduce cu sine nici o prihănire este un artificiu ingenios și eficient. De asemenea, felul în care Theodoret țese laolaltă felurite păreri ale filosofilor antici pentru a da temei cultului martirilor vădește o minte scăpărătoare și o iscusință polemică deosebită. Dacă adăugam la acestea și stilul elegant, limba de o puritate remarcabilă, tinzând către atticismul sever din anii din urmă ai activității literare a lui Theodoret, vom găsi destule cuvinte pentru a îndreptăși tălmăcirea de față. Totuși, în alegerea textului, care reprezintă cartea a VIII-a a lucrării lui Theodoret, ne-am întemeiat mai cu seamă pe originalitatea incontestabilă a argumentației și a temei în contextul apologetic.

Am folosit, așa cum se obișnuiește, textul ultimei ediții critice, în cazul de față cel publicat de Pierre Canivet în colecția Sources chrétiennes (Thérapie des maladies helléniques, 2 vol., Paris, Editions du Cerf, 1956). În alcătuirea notelor am utilizat unele observații din această ediție, îmbogățindu-le acolo unde am crezut de cuviință și adăugând unele observații personale, izvorâte din contactul cu opera lui Theodoret și a unora din contemporanii săi. Textele aparținând feluriților autori clasici citați de Theodoret au fost traduse de noi după varianta citată de scriitor, care adesea diferă de cea reținută de edițiile critice moderne. Tocmai de aceea am găsit potrivit să nu folosim traduceri românești existente din operele acelor scriitori, ci să tălmăcim noi înșine fragmentele citate. Am făcut o excepție numai în cazul unui fragment din Odissea lui Homer, citat de noi în traducerea recentă (de o remarcabilă fidelitate) a profesorului Dan Slușanschi.

Nădăjduim, pe viitor, să dăm și o tălmăcire a cărții a XII-a din lucrarea lui Theodoret, închinată apărării și elogierii monahismului creștin.

Adevărul Scripturii nu are trebuință de podoabe deșarte ale elinilor

1. Despre vestitul Pitagora, a cărui faimă e mare printre voi, spun cei care i-au scris viața cum ar fi zis că se cade a da întâietate muzelor asupra sirenelor.¹ Dacă ar fi avut el obicei să folosească vorbe simple și limpezi, așa cum și fac unii filosofi, eu unul aș crede că [Pitagora] a dat întâietate glasului muzelor fiindcă îl socotea mai plăcut. Însă, de vreme ce rostirile lui sunt tainice și învăluite – căci își dădea sfaturile în chip simbolic, precum, bunăoară: „Să nu tai focul cu sabia“, „Să nu te așezi pe baniță“, „Să nu mănânci nimic din ce are coada neagră“², „Să nu calci peste jug“ și altele de soiul acesta³ –, eu cred că prin sirene înțelegea cuvântările cele înzorzonate și șlefuite, iar prin muze pe cele lipsite de frumuseți de adaos, dar vădind frumusețea cea firească a adevărului. Pe cât este mai plăcută frumusețea cea înăscută față de cea izvodită cu meșteșugite podoabe, cu atât este mai potrivită buna arătare a adevărului decât o cuvântare lesnicioasă și convingătoare.

2. Se cade, așadar, oameni buni, să dați crezare, dacă nu altuia, atunci măcar mult vestitului filosof care a rostit acestea și să nu disprețuiți dumnezeieștile ziceri⁴ din pricină că nu folosesc cuvântări peste măsură și fără de trebuință împodobite, ci ne vădesc frumusețea cea neînvăluită și strălucitoare a adevărului. Ar fi fost ușor și cu puțință pentru Izvorul Înțelepciunii, care și celor nelegiuți le-a dăruit vorbire lesnicioasă, să îi facă pe vestitorii adevărului mai iscusiți la cuvântat decât Platon, mai aprigi decât Demostene, întrecându-l în măreție pe fiul lui Oloros⁵, pe al lui Nicomah⁶ și pe Chrysip în mânuirea legăturilor celor cu neputință de dezlegat ale silogismului.

3. Însă El n-a voit să-i mântuiască numai pe cinci, ori pe zece, ori pe cincisprezece, ori pe o sută sau pe de două ori atâția oameni prin izvorul cel binefăcător [al cuvântului Său], ci pe toți oamenii deopotrivă, și greci și barbari, atât pe cei hrăniți cu merindea învățaturii cât și pe cei ce n-au gustat din ea, și pe pielari și pe țesători și pe fauri, precum și pe alții câți se înțeleptesc cu vreun meșteșug, iar pe lângă dânșii încă și pe robi, pe cerșetori, pe truditorii gliei, pe tâmplari, de asemenea, pe femei, pe cele care se scaldă în bogății ca și pe acelea ce-s silite a-și câștiga traiul din truda mâinilor.

4. Pentru aceasta s-a și folosit de mijlocirea pescarilor și a vameșilor și a unui pielar ca să dăruiască oamenilor dumnezeieștile și mântuitoarele Sale învățături neschimbând cu nimic graiul ce le fusese dat lor dintru început, ci făcând să se reverse prin el limpezile pâraie ale înțelepciunii. A făcut întocmai unuia care, dânc

¹ Porfiriu, *Viața lui Pitagora*, 39. Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, I 10, 48.

² Din câte se pare, zicerea aceasta enigmatică al lui Pitagora ar avea în vedere un anume pește.

³ Porfiriu, *Viața lui Pitagora*, 42. Cf. Plutarh, *Despre cum trebuie educați copiii*, 17.

⁴ Theodoret spune, de fapt, *theia logia* „divinele oracole“ așa cum traduce Pierre Canivet în ediția publicată în *Sources chrétiennes*, vol. 2, p. 310. Însă cercetările asupra limbajului folosit de episcopul Cirului în operele sale au arătat că acesta se ferea cu bună știință de termenii specifici ai limbajului creștin, folosind mai degrabă pentru a denumi realități creștine ale vremii sale cuvinte din vocabularul elinei clasice, chiar atunci când multe din acestea aveau un pronunțat răsunet „păgân“.

⁵ Thucidide, vestitul istoric atenian, ale cărui *Istorii* sunt împănate cu discursuri, multe din ele capodopere ale genului.

⁶ Aristotel, autorul *Retoricii*.

un ospăț, pune dinaintea mesenilor vin din cel mai bun, bine mirositor și ales și-l toarnă în pocale și în cupe meșteșugite de dragul frumuseții. Dar ei, însetați, beau din belșug și nu cată la pocale, ci de vin se minunează.

De unde vine adevărata măreție a apostolilor și martirilor

5. Așa și face de altfel toată omenirea: sorbind din dumnezeieștile izvoare, nu numai că nu-și râde de limba apostolilor, ci încă peste măsură o prețuiește de vreme ce, nefiind ei obișnuiți cu preaîscusite cuvântări, ci, de mici copii învățați unii cu pescuitul, alții să șadă la mesele vameșilor, alții iarăși îndeletnicindu-se cu meșteșugul pielăriei, dintr-o dată s-au vădit slujitori ai cuvântului dumnezeiesc, împărțitori ai cereștilor daruri și tămăduitori, de rele izbăvitori; preastrăluciți luminători nu doar unui neam aducând lumină, ci peste tot pe unde soarele își trimite razele.

6. Cu toții se minunează și, mai cu seamă, le vine chiar greu a crede că până și morți [aceștia] sunt în stare a săvârși cele ce obișnuiau să facă și în viață, ba chiar cu mult mai mărețe și mai strălucite sunt cele împlinite de ei după ce s-au strămutat [din lumea aceasta]. Câtă vreme au viețuit în trupuri, au călătorit când pe la unii, când pe la alții și au predicat când romanilor, când hispanilor, când celților. Iar de când s-au strămutat la Cel ce i-a fost trimis [în lume], cu toții se folosesc de pe urma lor fără încetare, nu numai romanii și câți iubesc stăpânirea lor și sunt oblăduiți de ei, dar și perșii, și masageții, și sarmații, și inzii, și etiopienii, și, ca să-i cuprind pe toți într-un cuvânt, toate hotarele pământului.

7. Iar scripturile lor, așa simple și lipsite de strălucirea elinească, ba încă neînsemnate și puține la număr, tuturor oamenilor le par vrednice de cinstire afară de voi și de vreunii care, rătăciți ca și voi în ceața necredinței, nu voiesc să vadă lucrarea adevărului. Nu numai că [scrierile aceste] sunt despuiate de finețurile elinești, dar și lucrurile despre care istorisesc ele sunt lipsite de măreție, faimă și strălucire.

8. Căci nu zugrăvesc vreo domnie care să li se arate aievea credincioșilor ei, împodobită cu purpură și cu cunună înfrumusețată, trădându-și măreția din mulțimea și strălucirea alaiului de străjeri și sulițași care o înconjoară, cu o armie grozavă și căpetenii învățate a săvârși vitejii în războaie și altele câte dau strălucire celor povestite. Dimpotrivă: o peșteră, o iesle și o fecioară sărmană, un prunc în sărace scutece înfășat și culcat în ieslea goală, un sâțuc neștiut și neînsemnat unde s-au petrecut toate acestea și, iarăși, sărăcia în care s-a ridicat copilul, foamea, setea și truda bejeniei, iar, după acestea, pătimirea cea de toți cântată, rănile de pe frunte, urmele biciului pe spinare, crucea, piroanele, fierea, oțetul și moartea.

9. Însă scrierile apostolice, chiar dacă istorisesc numai asemenea lucruri, pe toți oamenii i-au încredințat că Fiul lui Dumnezeu, Dumnezeu cel mai dinainte de toți vecii, cel Atoatefacător și Ziditor, este Acela care cu fire omenească s-a înveșmântat, mijlocind astfel mântuirea neamului omenesc. Și nu doar că i-au încredințat, ci atâta credință le-au înduhuit celor mai mulți, de au primit cu mare bucurie pieirea de dragul învățăturilor acestora și lesne și-au dat limbile lor [spre a fi smulse] acelor care le porunceau să se lepede de ele, și-au întins spinările către accia ce voiau a-i

biciui și piepturile lor le-au dezvăluit dinaintea cărbunilor și cărligelor, iar grumazurile sub sabie singuri și-au așezat, ba încă de bună voie s-au arătat dornci să se răstignească și să fie trași în țeapă, chiar și în flăcări să pătimească și să-și vadă trupurile azvârlite spre ospaț fiarelor sălbatice.

10. Pentru aceasta, de bună seamă, le-a și rânduit lor Judecătorul⁷ faimă nestinsă și amintire ce va să biruiască firea vremii. Căci vremea pe toate le nimicește, slava lor însă o va păstra nemuritoare. Iar sufletele cele alese ale biruitoarelor hălăduiesc de acum în ceruri, în ceata⁸ celor lipsiți de trup. Dar trupurile fiecăruia dintre ei nu rămân închise într-un singur mormânt, ci orașe și sate le-au împărțit între ele, numindu-i pe ei izbăvitori ai sufletelor și trupurilor vindecători, cinstu-i ca pe niște paznici și apărători ai cetăților și privindu-i ca pe ai lor soli către Cel Atoatești, prin a căror mijlocie primesc dumnezeiești daruri.

11. Și, cu toate că trupul le-a fost împărțit, neîmpărțit le rămâne harul.⁹ Iară moaștele lor, fie cât de mici și neînsemnate, au tot atâta putere cât au mucenicii pe când se aflau încă întregi. Căci harul care se arată asupra-le împarte darurile, potrivit-și dărnicia după măsura credinței celor ce aleargă să li se închine.

Necredința elinilor și cuvintele ce ridică ei împotriva cinstirii martirilor

Pe voi însă, asemenea lucruri nu vă înduplecă a-l slăvi pe Dumnezeu al acestora, ci, dimpotrivă, luați în răs și în batjocură cinstirea cu care toți îi înconjură [pe martiri] și socotiți că a te apropia de mormintele lor înseamnă a săvârși o groznică nelegiuire¹⁰.

⁷ În original, *ho agonothetes* „arbitrul”, cel care veghea la buna desfășurare a întrecerilor atletice. În opera lui Theodoret metaforele împrumutate din limbajul întrecerilor sportive și din cel militar apar adesea, vădind o adevărată preferință a autorului pentru asemenea imagini.

⁸ În original *choros* „cor” care implică și ideea de cânt. „Cântul Fericiților”, la care probabil Theodoret face aici aluzie, este o temă frecventă atât în scrierile păgâne cât și în cele apocaliptice ale evreilor (v. A.-J. Festugiere, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1949, vol. III, pp. 133-7).

⁹ V. *Scrisorile* 130 și 144 ale lui Theodoret, precum și H. Delehaye, *Les Origines du Culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, 75.

¹⁰ Printre acuzațiile formulate de cei vechi împotriva creștinilor, acelea referitoare la cultul cu care noua credință îi cinstea pe cei ce pieriseră eroic în vremea feluritelor persecuții sunt extrem de virulente și dese, dovedind că acest aspect al creștinismului s-a izbit de o neînțelegere și o respingere aproape unanime în lumea antică. Iată, de pildă, ce spunea Eunapius din Sardis către sfârșitul veacului al IV-lea, povestind despre nimicirea Serapeionului din Alexandria sub patriarhatul lui Teofil (391 d.Hr.): „Apoi, i-au adus în locurile sfinte pe cei cărora le zic «călugări», oameni la chip, dar trăind trai porcesc, și au îngăduit și au săvârșit pe față nelegiuiri fără de număr și de nespus. [...] I-au așezat pe călugării aceștia și la Canopus și așa au înflăntuit neamul omenesc în chingile unei credințe de robi, în locul zeilor celor adevărați, și încă acei robi nici măcar din cei vrednici. Căci au adunat țestele și oasele unora care fuseseră uciși pentru nenumăratele lor fărâdelegi și pe care îi osândiseră la moarte tribunalele din cetate și i-au făcut zei, au băntuit pe la mormintele lor și au crezut că se învrednicesc dacă se pângăresc la gropnițele acestora. *Martiri* le-au zis, și nu știu ce *slujitori* și *mijlocitori* ai rugăciunilor lor către zei acestor robi căzuți în cea mai josnică robie, istoviți de biciuri și a căror umbre mai poartă încă semnele ticăloșiei lor!” (*Viețile sofistilor* 472; am tradus textul după ediția lui G. P. Goold, Philostratus and Eunapius, *The Lives of the Sophists*, Londra, Harvard University Press, 1981). Vezi și Iulian Apostatul, *Misopogon*, 344 a și *Împotriva Galileenilor* 335 c.

Răspunsul lui Theodoret: zeii și eroii n-au fost nici ei decât niște oameni

12. Pe drept cuvânt, și de s-ar scandaliza omenirea întreagă din pricina aceasta, nu se cade tocmai elinilor să cârtească împotriva acelor ce săvârșesc asemenea lucruri: libațiile, jertfele pentru cei morți, eroii, semizeii și oameni ce s-au făcut mai apoi zei oare nu ale lor sunt? Pe Heracle bunăoară, om din naștere, feciorul Alcmeniei și al lui Amfitrion, l-au proclamat zeu după cum înșiși au socotit și în rândul zeilor l-au numărat.

13. Că Platon însuși îl știa de fiu al lui Amfitrion, nu al lui Zeus, auziți cum singur grăiește în *Theetet*: „Dar dacă se laudă vreunul cu un șir de douăzeci și cinci de strămoși ce-l duce până la Heracle al lui Amfitrion, lui i se vor părea acestea lucruri deșarte și mărunte, fiindcă al douăzeci și cincilea de la Heracle în sus nu este decât ce a vrut voia soartei să facă din el. De [se laudă vreunul că e] al cincizecilea urmaș, el îi ia în râs pe aceia care nu sunt în stare nici să facă o asemenea socoteală nici să-și dezbare sufletul de o asemenea deșartă făloșenie.”¹¹

14. Iar Isocrate retorul zice astfel: „Zeus i-a zămislit pe Heracle și pe Tantal, după cum povestesc miturile, și toți le dau crezare”¹². Iată cum își băteau joc ei care erau în stare să vadă ce fel erau cele scornite de unul și de altul. Ei bine, până și lui Heracle, om din născare și nevoit să-i fie rob lui Euristeu, i-au clădit temple, i-au înălțat altare, l-au cinstit cu jertfe și i-au rânduit sărbători nu numai spartanii, ci întreaga Eladă și Europa mai toată.

15. A trecut până și în Asia bolesnița amăgirii acestuia: în Tyr, chiar și în alte cetăți i-au ridicat nenumărate și mărețe temple. Și sărbători i-au rânduit nu numai în fiecare an, ci și la trei ani o dată fac jocuri în cinstea lui. Și toate acestea [le săvârșesc] cu toate că îl știau om și muritor, nici măcar din cei înțelepți ori iubitor al filosofiei, ci dedat neînfrânării și curviei.¹³

16. Ca să las deoparte celelalte patimi ale sale, zice-se că într-o singură noapte s-a împreunat cu cincizeci de fecioare. Asta i-o fi fost, bag seamă, cea de-a treisprezecea muncă...¹⁴ E destul și numai atât spre a-i da cu totul în vileag felul de viață. Să nu mai vorbim că tot dintr-o asemenea neînfrânare și-a pricinuit și sfârșitul, înainte de vreme: pe când ținea pe Deianira de nevastă s-a aprins de dragoste pentru alta, făcând-o pe cea dintâi să-i sape groapa, chiar și fără știința ei.

17. Căci pregătind ea o licoare de dragoste, a îmbibat cu ea mantaua bărbatului și i-a trimis-o acestuia când a cerut-o. Nădăjduia astfel să și-l întoarcă, dar amarnic s-a mai înșelat în nădejdea-i. Încălzindu-se dar veninul de la trupul lui Heracle, în grea boală l-a azvârlit, iară el, cuprins de dureri și nemaiputând îndura chinul, și-a clădit un rug în care s-a aruncat, curmându-și astfel zilele.¹⁵ Cu adevărat vrednice

¹¹ *Theetet*, 175 a-b.

¹² Isocrate, *Or.*, I 50.

¹³ Detaliile de mai jos se află și la Eusebios din Cesareea, *Preparatio evangelica*, II 2, 31-3.

¹⁴ Sf. Grigorie din Nazianz, *Or.* IV 122, rostește aceleași cuvinte mustind de ironie pe seama vestitului erou.

¹⁵ Povestea morții lui Heracle a fost pusă în versuri de Sofocle în tragedia *Trahinienele*, unde însă nu se spune că Deianira i-ar fi trimis lui Heracle mantaua otrăvită la cererea lui, așa cum susține Theodoret v. *Trahinienele*, 490-96).

îndeletniciri a mai avut cel pe care voi l-ați făcut zeu și numai potrivite pentru îndumnezeire!

18. Dar, cu toate că știau acestea toate (căci așa se află în scrierile din bătrâni), nu s-au sfiit a-l numi pe el „mântuitorul” și „de rău izbăvitorul”, chemându-l în cuvântări „împărate Heracle”. Voi înșivă în același chip vă împăunați, numindu-l cu aceleași cuvinte și socotiți că e destul să-l agrăiți fără de cale cu asemenea porecle spre a vă dovedi preaplinul învățaturii.

19. Despre Asclepios zice¹⁶ că ar fi, după unii, fiul Arsinoei, după alții însă al Coronidei care, siluită în taină de Apollo, a rămas grea și, când a născut, și-a părăsit pruncul pe care l-au găsit niște păstori pe când suga la o cățea și l-au încredințat, zice-se, centaurului Chiron. După aceasta, crescând el acolo și învățând meșteșugul tămăduirii, și-a arătat priceperea mai întâi în Tricca și apoi la Epidaur¹⁷.

20. Cu atâta râvnă a învățat, zice tot Apolodor, și atât de temeinic încât [a ajuns în stare] nu numai să-i vindece pe bolnavi, dar a încercat chiar să-i învieze pe unii din morți. De aceea, vezi bine, l-a și mâniat împotriva-i pe Zeus Fulgerătorul¹⁸, care l-a străpuns cu un fulger, răpindu-l astfel dintre cei vii. Așadar, și acesta a fost numai un om [muritor], nici măcar crescut în chipul celorlalți oameni, ci hrănit mai întâi de o cățea, apoi scăpat de ea prin mila vânătorilor; iar priceperea de a tămădui nu prin dumnezeiască înțelepciune a dobândit-o nici prin știință, ci de la Chiron a deprins acest meșteșug.

21. Chiron acesta i-a fost învățător și lui Ahile¹⁹. De unde e limpede că amândoi, [Ahile și Asclepios], au trăit în aceeași vreme ori că acesta din urmă va fi fost ceva mai vârstnic decât Ahile de vreme ce i-a însoțit pe argonauți în călătoria lor, iar fiul său, Mahaon, a oștit împreună cu Ahile. Iară fulgerul, ca și pieirea lui în flăcări, îl arată a fi fost muritor.

22. Însă chiar și așa, născut după cum s-a arătat [mai sus], scăpat, crescut, și nimic în acest chip, tot l-au pus în rândul celorlalți zei și i-au închinat temple și i-au sfințit altare, încă și cu libații și cu jertfe îi aduceți cinstire, pe față odinioară, acum poate numai în ascuns și-i socotiți statuile vrednice de cinstirea ce se cuvine dumnezeirii. Ba încă vă minunați de șarpele încolăcit împrejurul-i zicând că ar fi un simbol al meșteșugului vindecării: întocmai cum el își leapădă bătrânețea, tot așa știința vindecării curăță de boli.

23. Dar că [Asclepios] nu fusese încă trecut în rândul zeilor pe vremea lui Homer e martor poetul însuși când îl înfățișează pe Paeon²⁰, nu pe Asclepios, îngrijindu-i rănilor lui Ares (de bună seamă că „zeii” de soiul acesta aveau parte de răni și trebuință de tămăduitori). Cât despre Mahaon, nu-l numește nici fiu de zeu, nici măcar de semizeu, ci-i [zice] doar „odraslă a vindecătorului”:

¹⁶ Biblioteca, III 10, 3.

¹⁷ Amândouă sunt vestite locuri de cult ale lui Asclepios: Tricca în Thesalia, de unde se pare că obârșește cultul zeului vindecător și Epidaur.

¹⁸ Zeus Terpikeraunos „Mântuitor al fulgerului” e unul din titlurile caracteristice ale zeului.

¹⁹ Iliada, XI 832.

²⁰ Ibid., V 899 sqq.

„Al lui Asclepios fiu, al măiestrului vindecătoriu”²¹.

24. Despre Dinonisos, și Homer²² și Euripide²³ și alții încă au zis că s-a născut din Semele. Iară Semele era fiica lui Cadmos²⁴. Chiar și așa, s-a învrednicit și el de cinstirea cuvenită unui zeu, deși era atât de efeminat, de androgin, de fătălău și le-a fâgăduit celor ce i s-ar arăta următorii nu aur și argint drept răsplată, ci dezmațul trupesc. Într-atâta s-a vădit el credincios împlinitor al scârbavniciei sale fâgăduinți încât a găsit, pentru aceia dintre următorii lui cărora li s-au întâmplat moarte înainte de a-și căpăta acea vestită răsplată, un alt chip de a-și ține fâgăduiala²⁵. Și am să tac aici despre mădularul cel din lemn de smochin, precum și despre câte se săvârșeau în juru-i căci mă rușinez a povesti ce pricini de sărbătoare găsiseră elinii.

25. Elinii până și Tindarizilor le-au zis zei, numindu-i Dioscuri, Efești și Anakes²⁶ și i-au cinstit cu temple nu doar la Sparta, dar și la Atena. Pe ei îi amintește ritorul Demostene când zice: „În hanul dinaintea templului Dioscurilor”²⁷.

26. Întocmai așa este și Leocorionul, templu închinat fiicelor lui Leos²⁸. Și încă pe câți alții, omuleți bisisnici și de trei ori bisisnici, i-au făcut elinii zei și i-au cinstit cu ospețe obștești! Pythios ghicitorul²⁹ a orânduit, bunăoară, să i se dea cinstirea cuvenită unui zeu lui Cleomedes din Astypaleia, luptătorul cu pumnii, iară Pythia așa a glăsuț într-un oracol:

„El e cel din urmă erou, Cleomede din Astypaleia. Lui cinstire să-i dați, ca unuia ce-i fără de moarte”³⁰.

27. Ca să știți și voi din ce pricină a fost el trecut alături de Zeus și de zeii ceilalți, am să vă înșir acum câte se povestesc despre el. Și-a ucis potrivnicul în întrecerile sportive cu o singură lovitură, i-a sfâșiat pieptul și, vârându-și mâna înlăuntru, i-a apucat măruntaiele. Când arbitrii, zguduiți de atâta cruzime, l-au pus să plătească amendă, a plecat furios și, trecând prin agora, a năruit una din coloanele care sprijineau acoperișul porticului și a îngropat [sub dărâmături] o ceată de flăcăiași care se întâmplaseră acolo cu învățătorul lor.

²¹ *Ibid.*, IV 194.

²² *Ibid.*, XIV 325.

²³ În *Bacchantele*.

²⁴ Fenician de obârșie, întemeietorul mitic al cetății Teba din Beoția. După tradiție, e cel care le-ar fi adus grecilor alfabetul.

²⁵ Theodoret face aici aluzie la povestea lui Polymnos (sau Prosymnos) istorisită de Clement din Alexandria în *Protreptic*, II, 34.

²⁶ *Dioskouroi* se tâlmăcește „fii ai lui Zeus”, *Ephestioi* „zei ai vetrei” (Theodoret e singurul scriitor din vechime care le dă acest nume), iar *Anakes* „stăpânii, regii”, este numele regelui, în calitatea sa de preot, titlu sacral atestat încă în greaca miceniană.

²⁷ *Despre ambasadă*, XIX 158 (din câte se vede citat aproximativ de vreme ce templul cu pricina se găsea în Thessalia).

²⁸ Apollo în calitatea sa de patron al oracolului de la Delphi. Numele de Pythios l-a luat după ce l-a ucis pe monstruosul șarpe Python care bântuia insula cu pricina. Preoteasa care rostea oracolele, pomenită mai jos, poartă și ea numele de Pythia.

²⁹ Oenomaos, fr. 12 (după F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Paris, Didot, 1860–1881). Canivet e de părere că Theodoret ar fi preluat acest fragment de la Eusebios, *Praeparatio evangelica*, V 34, 2–4.

³⁰ Antinous, iubitul împăratului Hadrianus (117–138), s-a înecat în Nil. Despre divinizarea lui poruncită de împăratul nemângâiat vorbesc multe inscripții.

28. Pentru asemenea preavestite fapte l-a numărat Pythios printre zei! Mai zic unii și despre Hadrian, împăratul romanilor, că l-a făcut zeu cu un ucăz pe Antinous, ce-i fusese iubit, i-a clădit un templu și a poruncit supușilor săi a-i aduce cinstiri asemenea unui zeu³¹. Spartanii, la rândul lor, țineau o sărbătoare mare, Hyacinthiile, și ospețe obștești [în cîntea lui Hyacinth]³².

Cultul celor morți pentru credință nu aduce cu sine nici o pângărire

29. Așadar, pentru ce ne vitregiți tocmai voi, care îi numiți zei pe atîția oameni morți pe noi, care nu facem zei, ci-i cinstim pe martiri ca pe martori ai lui Dumnezeu și slujitori binevoitori? De ce socotiți dar că acela care se apropie de locul unde zac cei care s-au pristăvit se pângărește? Asemenea gânduri sunt dovadă de nebunie și de prostie din cea mai mare!

30. La Atena, după cum scrie Antioh³³ în cartea a noua a *Istoriilor* sale, chiar sus, pe Acropole, se găsește mormântul lui Cecrops, lângă Atena, Apărătoarea Cetății. Și în Larissa Tesaliei, se zice că e îngropat Acrisios³⁴ tot în templul Atenei, iar la Milet, zice Leander³⁵, Cleomahos³⁶ odihnește în lăuntru templului din Didymon, precum și Zeno din Myndia spune despre Lycofrone³⁷ că a fost astrucată în templul Artemidei din Magnesia. Apoi altarul lui Apolo din Telmisos³⁸, după cum povestesc unii, e chiar mormântul unui ghicitor pe nume Telmisseus. Și, în ciuda acestora, nici cei ce acolo i-au îngropat [în locul acela] nu credeau că prin asta au adus vreo prihănire altarelor, nici cei care, peste vremuri, au închinat jertfe nu au crezut că astfel dobîndesc de acolo vreo spurcăciune.

31. Numai voi veniți cu născociri dintr-aceste în vreme ce oamenilor din vechime [așa ceva] nici măcar nu le-a dat prin gând. Până și Homer, în poemele sale, îl arată pe Ahile, fiul lui Peleu Aiacidul, cel născut din Thetis și, după mintea voastră scoborător din Zeus însuși, cum a îmbrățișat leșul lui Patrocle³⁹ și, când îl purtau mirmidonii la rug, cum i-a sprijinit capul⁴⁰ iar apoi, după ce s-a stins focul, cum a adunat oasele și le-a așezat într-un vas de aur pe care l-a pus chiar în cortul său.⁴¹

³¹ Hyacinth, un tânăr spartan de o frumusețe răpitoare, a atras asupra-i iubirea lui Apolo și a pierit ucis de gelosul Zephyr. În cîntea sa aveau loc sărbători la Sparta, pomenite de Theodoret, iar florile răsărite din sângele său îi poartă numele.

³² Fr. 15 (ed. Müller *Fragmenta historicum Graecorum*, Paris, Didot, 1841–1870).

³³ Rege legendar al cetății Argos, soț al Eurydicei și tatăl Danaei.

³⁴ Fr. 5 (ed. Müller).

³⁵ După cum arată Canivet, mărturiile asupra numelui acestui personaj sunt încălcite: Theodoret și unele manuscrise care conțin *Praeparatio evangelica* (II 6, 2–5) a lui Eusebius vorbesc de Cleomah, Clement din Alexandria de Clearh (*Protrepticul*, III 45, 2), iar Arnobius (*Adversus nationes*, VI 6) de Cleoh. Învățăutul francez îi dă dreptate acestuia din urmă.

³⁶ Preoteasă a Artemidei. Despre templul de la Magnesia v. Stabon, *Geografia*, XIV 1, 40.

³⁷ Ghicitor care ar fi întemeiat un vestit oracol al lui Apolo în cetatea Telmissos, aflată la granița dintre Lycia și Caria (v. Strabon, *Geografia*, XIV 3, 4).

³⁸ *Iliada*, XXIII 17 sqq.

³⁹ *Ibid.*, 136.

⁴⁰ *Ibid.*, 250–4.

⁴¹ *Istorie*, II 34.

32. Și Thucidide⁴² istorisește despre cinstirea acelor care au pierit în războiul peloponesiac, cum, [după luptă], trupurile găsite le-au învrednicit de îngropăciune, fiecare astrucându-și pe cei apropiați, precum și câte cinstiri au izvodit pentru cei ale căror trupuri nu s-au aflat, anume cum au lucrat niște sicrie de chiparos și le-au petrecut cu toții, unii înaintea lor, alții pășind în rând cu ele, alții iară în urma lor și măreț mormânt au înălțat acelor pe care îi sfâșiaseră păsările cerului, câinii ori sălbăticiunile. Tot astfel i-au cinstit și pe cei căzuți în lupta de la Maraton.

33. Că acelor ce s-au pristăvit li se aduceau și ofrande cu libații, știți voi încă preabine, voi care cutezați și acuma a le săvârși, la vreme de noapte și în afara legii. E martor pentru acestea Homer când îl înfățișează pe fiul lui Laerte săpând o groapă (după sfatul lui Circe) unde a turnat libațiile, și apoi povestindu-i toate acestea lui Alcino:

[...] ⁴³

34. Povestește apoi cum s-au năpustit sufletele grămadă și au năzuit să guste din ofrandă. Dar ce vi-l aduc eu mărturie pe Poet? Aristocle peripateticul⁴⁴ povestește, după Lycon⁴⁵ pitagoricianul, cum Aristotel al lui Nicomah avea obicei să-i aducă jertfe soției sale, care murise după aceleași rânduieli cu care atenienii jertfeau Demetrei.

Noi însă, oameni buni, nici jertfe, nici libații nu aducem martirilor, ci-i cinstim numai ca pe niște oameni divini și de Dumnezeu iubitori. Căci atâta l-au iubit pe Ziditorul și pe Mântuitorul lor încât l-au socotit vrednic să primească moartea pentru El.

(Continuare în numărul următor)

Traducere, cuvânt înainte și note de CRISTIAN GAȘPAR

⁴² *Odissea*, XI 24–37.

⁴³ Fragment citat de Eusebios, *Praeparatio evangelica*, XV 2, 8.

⁴⁴ Cel de-al doilea urmaș al lui Theofrast la conducerea Lyceului (269–225).

⁴⁵ Fr. 132, dar a cărui autenticitate este pusă la îndoială de mai toți editorii lui Pindar. La originea confuziei pare a fi o formulare enigmatică a lui Clement din Alexandria (*Stromate*, IV 26, 167) de la care Theodoret a împrumutat pasajul: Clement spune doar că versurile îi aparțin „poetului liric” (*ton melópoion*) abuziv identificat de Theodoret în persoana lui Pindar. În fapt, e vorba de unul din „textele apocrife puse în circulație de propaganda iudeo-alexandrină și pe care apologeții creștini l-au împrumutat de la predecesorii lor evrei” (A. Puech, *Pindare*, Coll. des Univ. de France, vol. IV, 1923, pp. 196–7 citat de Canivet, p. 322, n. 3).

SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI

A celui întru sfinți Părintele nostru de Dumnezeu-purtătorul arhiepiscop al Tesalonicului, Simeon, cuvânt despre mântuitoarea numire și chemare a Domnului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, sfânta cu adevărat și dumnezeiasca rugăciune [isihastă].

(P.G. 155, 541–549)

Sfântul Simeon, arhiepiscop al Tesalonicului între anii 1416/17–1429, a fost unul dintre cei mai citiți autori bisericești datorită caracterului practic-liturgic al scrierilor sale. Nu este lipsit de semnificație faptul că partea cea mai importantă a operei lui a văzut lumina tiparului în Moldova, fiind editată de Patriarhul Dositei al Ierusalimului în 1683 la Iași. Tot aici a fost și tradus în neogreacă, traducere care s-a bucurat de o largă circulație în rândul clerului grec ce putea găsi aici tâlcuiri la sfintele slujbe, lămuriri ale unor chestiuni de tipic sau de practică liturgică etc. Dar nu numai clerul vorbitor sau cunoscător de limbă greacă l-a putut citi pe Sf. Simeon, ci și clericii și mirenii români datorită traducerii sale în românește. Această traducere l-a făcut atât de cunoscut și apreciat în spațiul ortodox român încât cu aproape 100 de ani înainte de canonizarea sa oficială (1981), Sfântul Simeon apare pictat împreună cu alți sfinți ierarhi în biserica Schitului Prodromu din Sf. Munte Athos.

Sfântul Simeon Tesalonicianul a început să formeze și obiectul cercetării mai sistematice a patrologilor și liturgiștilor, prima sa prezentare datorându-se lui M. Jugie¹, același teolog iezuit care l-a prezentat (și criticat intens) pe Sf. Grigorie Palama. Dar studiile și lucrările lui D. Balfour publicate în 1979 și 1981² se poate spune că au revoluționat cunoașterea biografiei Sfântului Simeon și, prin aceasta, au oferit o mai bună cheie pentru înțelegerea operei sale, pe baza unor documente inedite.

Cel mai important punct din biografia arhiepiscopului Simeon, important pentru înțelegerea teologiei sale, este faptul că Sf. Simeon s-a format ca monah și a trăit mulți ani în cunoașcuta mănăstire Constantinopolitană a „Xantopoulilor” unde i-a avut ca dascăli în viața duhovnicească pe ucenicii Sfinților isihasți Calist și Ignatie³. Acest tip de angajare duhovnicească l-a marcat toată viața pe Sf. Simeon mai ales

¹ *Dictionaire de Théologie Catholique*, t. XIV (1941), pp. 2976–2984.

² D. Balfour, *Politico-historical works of Symeon Archbishop of Thessalonica (1416/17 to 1429)*, * Wiener Byzantinistische Studien XIII (Viena 1979) * *Critical Greek Text with Introduction and Commentary*; id *Hagiou Simeōn archiepiscopou Tessalonikes (1416/17–1429)*. *Ergou Theologica. Kritike elxodosis met' eisagoges*, in *Analecta Vlatardou* 34, Thessalonique, 1981.

³ Cf. D. Balfour, *Politico-historical works*..., p. 279 sq.

că veacul al XIV-lea fusese marcat de frământările de limpezire și întemeiere teologică a isihasmului, terminate cu recunoașterea sinodală și cu canonizarea fundamentatorului său dogmatic, Sf. Grigorie Palama. În acest context trebuie situat și înțeles și textul pe care-l prezentăm mai jos, mai ales pentru că el face parte din vasta lucrare a Sf. Simeon de tâlcuire a rugăciunilor liturgice și a anumitor elemente de ritual⁴.

Propriu-zis, textul este o exegeză a Scripturii realizată prin rugăciune, mai precis prin rugăciunea isihastă. Diverse texte biblice sunt însăilate pentru a întemeia scripturistic atât practica rugăciunii prin pomenirea continuă a Sfântului nume al lui Iisus, cât și pentru a susține roadele ei negrăite, numeroase și uimitoare. Sfântul Simeon dovedește în acest text că practică o lectură duhovnicească a Scripturii în continuarea celor mai bune tradiții patristice, lectură care vizează, dincolo de temelierea unor învățături și practici, însăși întâlnirea cu Cuvântul viu al lui Dumnezeu. Această legătură între lectura Bibliei și rugăciunea lui Iisus apare evidentă și în îndrumările starețului Vasile de la Poiana Mărului⁵, care de altfel și face referire explicită la acest capitol despre rugăciunea inimii din lucrarea Sfântului Simeon⁶.

Straturile teologice ale acestui text pot fi descifrate și ele urmează liniile generale ale teologiei isihasmului, mai ales așa cum sunt ele sintetizate în „Cele 100 de Capete” ale lui Calist și Ignatie. În primul rând rugăciunea lui Iisus este de obârșie dumnezeiască, este modalitatea deprinsă de la Apostoli de a ne ruga neîncetat (Tesaloniceni 4, 17) iar roadele ei sunt numeroase: actualizează harul baptismal, ne împacă cu noi înșine și cu Dumnezeu, este taumaturgică, etc. Caracteristică este obligativitatea practicării acestei rugăciuni de către toți creștinii, clerici, monahi sau mireni. Slujbele bisericești sunt considerate un fel de pogorământ la neputința minții noastre de a se ruga neîncetat cu această rugăciune. Sf. Simeon recomandă tuturor anumite timpuri hotărâte pentru rugăciunea isihastă și nu consideră că practicarea ei necesită neapărat izolare de oraș. Toți suntem obligați să o folosim acolo unde ne sunt rosturile. Accentul imens pus de Sf. Simeon pe această lucrare contrastează cu spațiul restrâns al referirii la ea în ansamblul scrierii. În plus, e interesant de reținut atitudinea Sf. Simeon față de tipicul Bisericii Sf. Sofia din Tesalonic unde el a militat, după cum arată studiile lui P. Hristou, pentru menținerea tipicului „mirenesc” intrat într-o competiție cu cel mănăstiresc. Aceasta dovedește flexibilitatea duhovnicească a Sf. Simeon al cărui scop ca păstor era doar unul: unirea credincioșilor încredințați lui cu Dumnezeu.

Între aceste câteva coordonate trebuie situat textul de mai jos pentru ca lectura sa să depășească nivelul unei simple informări și să se constituie, de ce nu, într-o lectură programatică pentru viața duhovnicească.

⁴ Despre rugăciune, P.G. 155, 536c-669c.

⁵ Predoslovie la Grigorie Sinaitul, (în Dario Rocanello, *Rugăciunea lui Iisus în Scrierile Starețului Vasile de la Poiana Mărului*, trad. rom. M. Oros și diac. I. Ică jr., Sibiu, 1996, p. 230 sq.) și în *Predoslovie la Nil Sorski* (în vol. cit., p. 266).

⁶ *Introducere la Filotei* (în vol. cit., p. 237) și în *Predoslovie la Grigorie* (în vol. cit., p. 227).

I

Sunt numeroase rugăciuni despre care în parte vom vorbi după cât ne va fi în putință. Între toate însă, mai ales, este cea dată nouă în Evanghelic de Domnul nostru Iisus Hristos, conținând pe scurt toată învățătura și puterea evanghelică, adică mântuitoarea chemare a Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, despre care și alți mulți încercați dintre cuvioșii noștri Părinți au scris, cum sunt Părintele cu cuvinte de aur care a învățat despre această rugăciune în trei cuvântări, sau ca Purtătorul de Dumnezeu Părinte al Scării, sau ca Nichifor ascetul, ori ca cel între sfinți episcop al Foticeii, Diadoh, sau ca Simeon Noul Teolog, și ca ceilalți în care în mod vrednic a locuit Duhul lui Dumnezeu. Această rugăciune încă se mai numește și în Sfântul Duh, după cum spune și Pavel că „nimeni nu poate să numească pe Iisus Hristos Domn decât în Duhul Sfânt“. Și de la Dumnezeu este cel care zice aceasta. „Orice duh, zice, care mărturisește că Domnul Iisus Hristos a venit în trup este de la Dumnezeu“.

II

În aceste zile ale noastre au scris împreună cu Duhul despre aceasta mai cu osebite, ca fiind cu adevărat și ei de la Dumnezeu, de Dumnezeu grăitorii și hristoforii și în adevăr îndumnezeiții Calist, cel între sfinți Părinte al nostru și Patriarh de la Dumnezeu al capitalei noua Romă, și Ignatie, cel de un gând cu el și împreună nevoitor. Aceștia au scris cu foarte mare iscusime o carte duhovnicească și dumnezeiește gândită în care au pus la un loc cele înrudite [cu această temă] așezate în o sută de capete arătând și prin număr desăvârșirea învățaturii. Aceste vlăstare desăvârșite ale împărăteștii cetăți, au viețuit înainte împreună făcând toate și ducând viață în feciorie și în călugărească supunere, iar apoi trăind neîntrerupt împreună ascetic și cerește viața cea în Hristos, pentru care Însuși Hristos către Tatăl s-a rugat pentru noi toți [ca s-o avem], păzind-o în ei înșiși ca niște luminători, după Pavel, în lume, și au fost văzuți având cuvântul vieții. Căci s-au ostenit mai mult decât mulți dintre sfinți pentru unitatea și iubirea în Hristos, învăț să nu se vadă vreodată vreo deosebire în obiceiuri sau vreo întristare fie și trecătoare, lucru care între oameni este aproape cu neputință. De aceea, s-au făcut ca niște îngeri, păzind în ei pacea lui Dumnezeu care este Iisus Hristos, pacea noastră, cum a zis Pavel, „Cel ce face pe cele două una și a Cărui pace covârșește orice minte“, predându-se cu pace liniștii celei mai de sus și întreit luminate, degrab văzând tot mai clar pe Iisus pe Care L-au iubit din suflet și pe Care cu adevărat L-au căutat. Și s-au făcut una cu El, și cu lumina Lui prea dulce și s-au făcut părtași fără săturare Dumnezeirii. Încă și arvuna Duhului au luat de aici, curățindu-se prin făptuire și contemplație și s-au făcut părtași, întocmai ca apostolii, dumnezeieștii lumini cea din munte. Și au arătat multora în chip vizibil spre mărturie fața lor strălucitoare ca a lui Ștefan, harul arătându-se nu numai în inima lor, ci și pe chipul lor. De aceea au fost văzuți la fel ca și acel mare Moise, după cum mărturisesc cei care i-au văzut, strălucindu-le figura ca soarele. Întocmai ca acest fericit, bine pătimind și învățând prin experiență, au vorbit cu limpezime despre dumnezeiasca lumină a lucrării naturale a lui Dumnezeu și a harului. Și, în plus, aduc martori pe sfinți când vorbesc despre această sfântă rugăciune.

III

Deci această dumnezeiască rugăciune, chemarea Mântuitorului nostru „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă“, este și rugăciune și făgăduință, și mărturisire a credinței, și dătătoare a Duhului, și aducătoare a dumnezeieștilor daruri, și curățire a inimii, și alungarea demonilor, și locuire în noi a lui Iisus Hristos, și izvor al înțeleșurilor duhovnicești și al gândurilor dumnezeiești, și izbăvire de păcate, și tămăduire a trupului și a sufletului, și dătătoare a dumnezeieștii luminări, și izvor al milei dumnezeiești, și răsplătitoare întru smerenie cu descoperiri ale tainelor dumnezeiești și singura mântuitoare căci aduce cu ea numele mântuitor al Dumnezeului nostru, singurul nume care trebuie chemat de noi, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Și nu este altul în care să ne mântuim, după cum spune Apostolul. De aceea este și rugăciune, căci prin ea cerem dumnezeiasca milă, și făgăduință căci prin ea ne înfățișăm pe noi înșine lui Hristos prin însăși chemarea Lui. Încă și mărturisire este, deoarece aceasta a mărturisit Petru, fiind fericit de Domnul; și dătătoare a Duhului este fiindcă „nimeni nu poate numi Domnul pe Iisus Hristos decât în Duhul Sfânt“. Și dătătoare a darurilor dumnezeiești e, căci „pentru aceasta îți voi da ție, zice Hristos lui Petru, cheile împărăției cerurilor“. Și curățirea inimii, căci Îl cheamă și-L vede pe Dumnezeu care curățește pe privitor. Și izgonire a demonilor, căci în numele lui Iisus Hristos au fost alungați și sunt hăituiți toți dracii. Și locuire a lui Hristos, căci, prin pomenirea Lui, Hristos este în noi și prin pomenirea-I se sălășluiește și dă bucurie. „Adusu-mi-am aminte, zice, de Dumnezeu, și m-am bucurat“. Mai este și izvor al înțelepciunilor și gândurilor duhovnicești, fiindcă Hristos este comoara oricărei înțelepciuni și cunoștințe și dă pe aceasta celor în care locuiește. E și izbăvire de păcate căci despre ea zice: „câte veți dezlega vor fi dezlegate și în cer“, este și tămăduire a sufletelor și a trupurilor căci „în numele lui Iisus Hristos scoală-te și umblă“ zice, și: „Enea, te vindecă Iisus Hristos“. Este această rugăciune și dătătoare a luminării dumnezeiești căci Hristos este lumina cea adevărată și harul și strălucirea Lui le-o dăruiește celor care Îl cheamă pe El. „Și va fi, zice, lumina Domnului Dumnezeului nostru peste noi“ și: „cel ce Îmi urmează Mie, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții“. Și izvor al milei dumnezeiești este, căci milă cerem, iar Domnul este milostiv și se milostivește de toți cei care-L cheamă, și face degrabă dreptate celor care strigă către El. Este și răsplătire cu descoperiri a tainelor dumnezeiești către cei smeriți căci lui Petru, pescarul, aceasta i s-a dat de la Tatăl cel ceresc prin descoperire. Și Pavel a fost răpit în Hristos și a auzit descoperiri, și ea, rugăciunea, întotdeauna lucrează aceasta. E și singura mântuitoare pentru că, în nimeni altul, zice apostolul, nu este să ne mântuim noi. Iar acesta este Mântuitorul lumii Hristos. De aceea în ziua cea de pe urmă va mărturisi toată limba și va lăuda cu voce și fără de voce pe Domnul Iisus Hristos întru slava lui Dumnezeu Tatăl. Rugăciunea aceasta este și semn al credinței noastre, că suntem și ne chemăm creștini și mărturie că de la Dumnezeu suntem. Căci orice duh care mărturisește că Domnul Iisus Hristos a venit în trup, este, zice, de la Dumnezeu, după cum am mai arătat. Iar tot cel ce nu mărturisește aceasta, nu e de la Dumnezeu. Și acesta este Antihristul, cel ce nu-L mărturisește pe Iisus Hristos. De aceea trebuie ca toți credincioșii să

mărturisească neîncetat acest nume, și pentru proclamarea credinței, și pentru dragostea domnului nostru Iisus Hristos, de care nimeni nu ne va putea despărți vreodată, și pentru harul care vine din numele Lui și pentru iertarea și izbăvirea și vindecarea, sfințirea și luminarea și toate cele spre mântuire. Căci întru acest dumnezeiesc nume apostolii au săvârșit și minuni și au învățat. Căci zice dumnezeiescul evanghelist „acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu“ – iată credința. „Și crezând, viață să aveți întru numele Lui.“ – iată mântuirea și viața.

IV

Acest nume deci, ca o rugăciune, să-l zică tot cel evlavios și cu mintea în sine și cu gura, și stând și umblând, și așezat și în picioare, și orice ar face sau ar zice, pe sine însuși spre aceasta să se ostenească și să se forțeze. Va găsi o mare bucurie și veselie, așa cum au experiența aceasta cei ce se îngrijesc de ea. Căci această lucrare este și pentru cei din pustiu, și pentru monahii ce se află în mijlocul zgomotelor, și în orice altă condiție ar fi, toți trebuie în fiecare caz să aibă ca model lucrarea acestei rugăciuni după putere, atât clericii, cât și monahii și laicii. Monahii deci, ca unii aflați în această ceată, au obligația necesară pentru aceasta, chiar având ascultări în locuri gălăgioase, totdeauna sunt obligați să se străduiască spre lucrarea acestei rugăciuni și să se roage Domnului neîncetat, chiar și după vreo tulburare sau întunecare sufletească, ca nu cumva prin dezinteresul minții aceasta să fie furată de vrăjmași și să fie robită, ci să revină la rugăciune și să se bucure cei care se reîntorc la ea. Cei hirotoniți să se îngrijească de lucrarea aceasta apostolică și de dumnezeiasca predică și de săvârșirea lucrărilor dumnezeiești arătând iubirea lui Hristos. Cei din lume însă, ca pe o emblemă a lor și ca un semn al credinței, și pază și sfințire, și alungare a oricărei ispite, să lucreze această rugăciune, după putere. Așadar toți cei hirotoniți, laicii și monahii sculându-se din somn, trebuie să-și îndrepte gândul spre Hristos întâi, și de Hristos mai întâi să-și amintească, și aceasta să o aducă început al oricărei cugetări ca jertfă lui Hristos. Că de Hristos, Care ne mântuiește și atât ne iubește, trebuie să ne amintim înainte de orice alt gând fiindcă suntem și ne numim creștini și ne-am îmbrăcat în El prin dumnezeiescul Botez, și am primit pecetea Lui prin Mir, și ne-am făcut părtași Sfântului Său Trup și Sânge și încă ne împărtășim cu acestea, și suntem mădularele Lui, și templu căci în El ne-am îmbrăcat și locuiește întru noi, iar pentru aceasta Îl iubim și veșnic de El trebuie să ne amintim. Fiecare, deci, să aibă în plus și un timp hotărât după putere în care să zică această rugăciune de un anumit număr de ori. Iar despre aceasta ajunge câte am spus; iar de voiește cineva mai multe, sunt numeroase scrieri care învață. Căci începusem deja să vorbim despre rugăciunile Bisericii care se săvârșesc după rânduială, când s-a făcut cerută o lămurire și despre această rugăciune isihastă. Și am văzut acum după putere. Deci, mai întâi zicem că aceasta este lucrarea îngerilor, cum am mai arătat, și că Biserica are zel spre ea, ca spre una prea dumnezeiască. Căci orice altă lucrare, adică milostenia și slujirea fraților, vizitarea bolnavilor și purtarea de grijă a celor întemnițați sau

robiți, necazurile și cele asemenea, se săvârșește pentru iubirea de frați și prin ei este dusă la Dumnezeu. Iar sărăcia și postul, culcarea pe jos și plecarea genunchilor, privegherea și celelalte rânduite spre smerirea trupului pentru curățenie, și pe Dumnezeu Îl apropie și prieten Îl fac și ca jertfă bună Lui sunt, dar nu I se înfățișează lui Însuși Dumnezeu. Rugăciunea însă înfățișează lui Dumnezeu Însuși și unește cu El, și cele ale prietenului săvârșește și vorbește și are îndrăzneală și cere și una se face cu Acela. Trebuie deci în mod necurmat și neîncetat să fie zisă această rugăciune, întocmai ca cea a îngerilor. Căci doar asta cere Dumnezeu de la noi, să ne aducem aminte de El, și împreună cu El să fim, și doar pe El să-L căutăm și să-L iubim și să-L vedem așa încât și cele ale Lui să le primim în mod curat și nemijlocit. Dar fiindcă acest lucru ne este cu neputință din cauza învelișului trupului și a trebuințelor, și abia unora în mod rar li s-a făcut acest dar al lui Dumnezeu de a fi întocmai cu îngerii, din necesitate Biserica a rânduit timpuri anumite și trebuincioase pentru rugăciuni și care sunt obligatorii pentru fiecare credincios.

Introducere și traducere din limba greacă de ierom. AGAPIE CORBU

FENOMENOLOGIE ȘI TEOLOGIE

În urmă cu doi ani, în anul 1996, prestigioasa editură Polirom publica în premieră pentru cultura românească un mic volum, **Fenomenologie și teologie**, volum ce conținea patru texte semnate de tot atâția filosofi francezi contemporani: Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion și Paul Ricoeur. Ce anume făcea ca volumul menționat să reprezinte o noutate absolută pentru cultura noastră postdecembristă? Însuși demersul filosofic al celor patru autori, care, deși desfășurat în stilul și cu rigorile proprii fenomenologiei, reușea să demonstreze că există posibilitatea reală de a stabili punți de dialog între două domenii care, vai!, de prea multe ori au fost concepute de cei mai mulți gânditori moderni ca fiind ireconciliabile. Desigur, atitudinea intelectuală „ecumenică” a unor filosofi de talia lui Jean-Luc Marion sau Paul Ricoeur evidențiază, în primul rând, ceea ce Dominique Janicaud în mod inspirat a numit „turnura teologică a fenomenologiei franceze”. Pe de altă parte această direcție „teologizantă” a filosofiei dă seama de potențele înmagazinate structural în operele celor doi întemeietori de marcă ai fenomenologiei: Edmund Husserl și Martin Heidegger. (E cazul, poate, să amintim aici că însuși actualul Papă, Ioan Paul al II-lea, a explorat sistematic în cadrul studiilor sale teologico-filosofice gândirea fenomenologică proprie lui Edmund Husserl.) Totuși, dincolo de aceste aspecte care își au, fiecare, importanța lor, ceea ce ni se pare întru totul demn de a fi consemnat este efortul constant al unor gânditori (post)moderni de a depăși „schisma” dintre filosofie și teologie, restaurând astfel o unitate de fond ce trebuie redescoperită, spre folosul atât al filosofiei cât și al teologiei.

Beneficiind de sprijinul unui bun cunoscător al filosofiei franceze, domnul Ciprian Vălcan – asistent universitar la Institutul Tibiscus din Timișoara, căruia îi mulțumim atât pentru efortul de a traduce textele ce vor urma cât și pentru demersurile efectuate în vederea obținerii drepturilor de publicare a fragmentelor traduse, ne-am gândit să oferim cititorilor noștri alte câteva texte – semnate de Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion și Emmanuel Lévinas – aflate în deplină continuitate cu cele publicate în volumul editat la Polirom. Sperăm să putem contribui astfel, într-o mică măsură, la „dărâmarea bastioanelor” care separă de atâta vreme două domenii îngemănate.

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN

Jean-Louis Chrétien, profesor la Sorbona, este unul dintre cei mai interesanți filosofi francezi din generația celor născuți după 1945. Aprofundând foarte bine ea ce am putea numi vulgata husserliano-heideggeriană și însușindu-și nărcabilele observații ale lui Lévinas în legătură cu insuficiența cadrului fenomenologiei clasice, el încearcă să dezvolte o variantă a fenomenologiei axată problema donației și pe o extrem de atentă investigație a problemei darului (poate nu e lipsit de interes să amintim că printre cei preocupați de problematica darului află spirite de primă mână ale veacului: Mauss, Heidegger, Bataille, Derrida, Marion). În plus, fenomenologia la elaborarea căreia lucrează de aproape 15 ani și o puternică amprentă teologică, ceea ce justifică plasarea sa în cadrul orientării logice care domină fenomenologia franceză.

Opera sa de până acum cupinde 11 volume: *Lueur du secret*, 1985; *L'effroi du jour*, 1987; *L'antifonaire de la nuit*, 1989; *Traversées de l'imminence*, 1989; *Loin des premiers fleuves*, 1990; *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, 1990; *Indéfinissable et l'inespéré*, 1991; *Parmi les eaux violentes*, 1993; *Effractions brèves*, 1995; *De la fatigue*, 1996; *Corps à corps. A l'écoute de l'oeuvre d'art*, 1997.

LIMBAJUL ÎNGERILOR POTRIVIT SCOLASTICII*

Nimic mai inactual, se pare, decât problema comunicării angelice, atât de des ordată și atât de mult dezbătută, până la o dată târzie, de către scolastică. Nimic mai van decât acest joc fără miză și decât această ființă fără obiect: această pură construcție speculativă nu ar fi avut de suferit nici o altă constrângere în afara aceleia coerenței logice și, neizbindu-se de nici o rezistență, nu ne-ar oferi nici un soi de ză asupra realității. Nu mai putem decât să surădem în fața indignării lui Petavius, care îl socotea „nu numai stupid, ci și nerușinat”¹ pe acela pe care l-ar preocupa cât de puțin această dispută asupra limbajului îngerilor. Ori, în centrul acestei discuții, se manifestă o înțelegere de sine a omului care vorbește și aceasta, oricât de mică ni s-ar putea părea, nu e totuși mai puțin prezentă astăzi, manifestându-se și cu mai multă claritate decât în altă parte. Utopia limbajului angelic am visat cu noi s-o împlinim aici prin mijlocirea poemului, a privirii, a muzicii sau a trupului.

* Traducere din volumul lui Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, Paris, Seuil, 1987, pp. 81-98.

¹ Dionysius Petavius, „De angelis”, I, 12, în *Opus de theologicis dogmatibus*, t. IV, Bar-le-Duc, 1628, p. 69. Tot acest capitol se ocupă cu limbajul îngerilor.

Rousseau și Proust, pentru a nu-i cita decât pe ei, au dat expresie acestui vis². Astfel putem să învățăm ceea ce ne este specific și din această stranie construcție.

Construcție supusă, la urma urmelor, mai multor constrângeri decât ni se pare început, pentru că, fără încetare, comunicarea umană, care nu pare să intervină decât pentru a pune în valoare comunicarea îngerilor, fiind grevată față de aceste numeroase limitări și imperfecțiuni, apărând doar ca o decădere, joacă în fapt rolul de model al modelului sau, de normă a idealului său. Problema comunicării angelice pe care o putem formula astfel: date fiind niște spirite pure, comunică ele și dacă fac, în ce fel? – era susceptibilă de mai multe soluții. Pe față sau în secret, scolastic sau reținut, cel mai adesea, acele soluții care, fără să atenteze la superioritatea acestor comunicări, îi dau acestora cel mai mare număr de proprietăți comune cu cele ale comunicării omenești, fiind cuprinse aici și unele dintre acelea care par legate de imperfecțiune. Astfel, universul îngerilor, care părea că trebuie să fie cel al unei transparente mutuale, va fi și un univers al celei mai impenetrabile opacități. Dacă „vorba”³ e fără reținere, rezervă sau reticență, „tăcerea” lor e, la rândul ei, fără nici o deschidere și fără nici un punct slab. Utopie a sincerității, dar și utopie a secretului (și adesea aici referirea la om e cea mai puternică). Forma pură a darului dar și a refuzului: un înger nu ar putea să se trădeze.

Din această utopie, vom încerca să punem aici în evidență unele linii de forță fără a pretinde, evident, exhaustivitatea istorică sau filosofică.

Pentru ca această utopie să fie posibilă, trebuie să fie înlăturată o reprezentare a lumii angelice care ar pune accentul, unilateral, pe transparența sa absolută și perfecțiune. O asemenea reprezentare ar amenința, dacă nu însăși ideea unei comunicări angelice măcar pe aceea a unui limbaj angelic, potrivit concepției celei mai răspândite în scolastică, după care limbajul e manifestarea a ceea ce fără el ar rămâne secret. Astfel, Dante neagă existența acestui limbaj la începutul tratatului său *De vulgari eloquentia*: „Doar omului, dintre toate ființele, i-a fost dată vorbirea (*datum loqui*) pentru că doar lui îi era necesară”⁴. El explică aceasta în felul următor: scopul vorbirii nu este decât acela de „*nostre mentis enucleare aliis conceptum*”, „a dezvălui altora ceea ce a conceput spiritul nostru”, așa cum traduce Pézard⁵. Pro, „pentru îngerii posedă, pentru a-și manifesta glorioasele lor concepții, o foarte promptă și inefabilă capacitate a intelectului, grație căreia un înger se face cunoscut în întregul altuia, fie prin sine, fie cel puțin prin mijlocirea acelei oglinde foarte strălucitoare

² Despre Rousseau trebuie citit, pentru acest aspect, admirabilul studiu al lui J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, 1957. Cât despre Proust, să nu cităm decât aici pasaj din *La prisonnière*, N. R. F., t. XII, p. 74 (după ascultarea andantului din septetul de Vinteuil: „Eram asemenea unui înger care, căzut din beția paradisiului, se cufundă în cea mai insignifiantă realitate. Și la fel cum anumite ființe sunt ultimii martori ai unei forme de viață pe care natura a abandonat-o, întrebam dacă Muzica nu era exemplul unic a ceea ce ar fi putut să fie – dacă nu ar fi fost inventat limbajul, formarea cuvintelor, analiza ideilor – comunicarea sufletelor. Ea este precum o posibilă care nu a avut urmări (...). Dar această întoarcere la inanalizabil era atât de îmbătătoare, încât la ieșirea din acest paradis contactul cu ființele mai mult sau mai puțin inteligente mi se părea de o insignificanță extraordinară.”

³ Nu vom ezita să traducem *locutio* prin „vorba”, pentru că nici scolasticii nu ezită să vorbească *auditio* în legătură cu îngerii. Dar această vorbă, precum și această ascultare sunt pur spirituale.

⁴ „De vulgari eloquentia”, I, 2, ed. A. Marigo, Florența, 1957, p. 10, trad. Pézard, Paris, 1965, p. 1 (în *Oeuvres complètes*).

⁵ *Ibidem*.

se reflectă toți în întreaga lor frumusețe și se contemplă cu întreaga lor dorință *vidissimī speculantur*), ei par să nu aibă nevoie de nici un semn de limbaj⁶. Două fuzuri apar aici și e bine să le distingem. Primul e comun marilor scolastici și nu instituie o teză proprie a lui Dante: comunicarea angelică este o comunicare mediată, care nu presupune nici un semn, fie el sensibil sau spiritual, așa cum o va afla mai pe larg Suarez⁷. Dar Dante merge mai departe și refuză acestei comunicări, care nu o neagă, numele de „*locutio*”. Miza nu e doar un biet cuvânt. Într-adevăr, ai mult decât de acte de comunicare voluntare și separate – pe care, fără să le spingă, Dante nu le ia în considerare –, e vorba aici de o singură și unică strălucire, totdeauna deja iluminatoare, prin care fiecare înger se face cunoscut de către celălalt și îl cunoaște pe celălalt. Un „*fulgentissimum speculum*” al divinității le trimite erelu propriile reflexe. Ei nu se descoperă unii pe alții din punct de vedere facial, ci descoperă lateral în această oglindă și nu încetează să se minuneze reciproc de opria lor splendoare. Captivați de către modul în care se reflectă ceilalți, această ivire în oglinda lui Dumnezeu prin care ei îi pătrund pe ceilalți este în egală măsură instrumentul prin care ceilalți pot să îi pătrundă și în acest sens e semnificativă scerea de la comunicarea directă a îngerilor (*per se*) la o comunicare indirectă (dar mai puțin intimă) prin oglindirea lor în Dumnezeu (*per speculum*), care va fi figura care va reține atenția lui Dante.

Revenind în capitolul următor la confruntarea limbajului omenesc și a comunicării gelice, Dante remarca: „Nu îi este dat omului ca asemenea îngerului să îl pătrundă celălalt printr-o viziune spirituală, spiritul omenesc fiind voalat de grosimea și acitatea trupului muritor”⁸. Problema tinde să devină mai degrabă una a cunoașterii tuale a îngerilor (în Dumnezeu și prin Dumnezeu) decât una a comunicării care r lega pe unii de ceilalți. Totul opune această lume a limpezimii și lucidității lumii astre, a voalului și opacității, dar în egală măsură lume a vorbirii ca „enucleare” orioasă a gândirii noastre. În această agora de lumină, nu există nici un loc pentru bra secretului, a privatului, a rezervei. Apare însă imediat o întrebare: cel care nu mpovărat de un voal, poate să (se) dezvăluie? Cel care nu e capabil de secret, este capabil de vorbire? Dante nu le refuza îngerilor doar semnul, ci și chiar limbajul, ci le refuză secretul. Și pe măsură ce se subliniază și crește dimensiunea secretului gelic, în aceeași măsură problema limbajului lor se pune tot mai clar⁹.

⁶ Marigo, pp. 10–12. Această oglindă este Dumnezeu. Și ceea ce este reflectat este mai elevat decât a ce se reflectă.

⁷ F. Suarez, „De angelis”, II, 26, în *Opera omnia*, ed. Vives, Paris, 1856, t. II, p. 234.

⁸ Marigo, I, 3, p. 18.

⁹ Cu condiția ca secretul să fie voluntar. Malebranche va emite puternice rezerve în legătură cu bajul îngerilor din cauza opacității lor mutuale. Dar această opacitate e opacitatea a tot ceea ce nu e Dumnezeu sau nu este văzut în Dumnezeu: „Cred (...) că nu există substanță inteligibilă în afara stanței lui Dumnezeu; că nu putem să descoperim nimic în mod evident decât în lumina sa și că tatea spiritelor nu poate să le facă reciproc vizibile. Astfel, deși se pare că eu admit aici faptul că erii pot prin ei înșiși să manifeste unii altora ceea ce sunt și ceea ce gândesc, în fapt, eu nu cred că sta este adevărul și avertizez că fac asta doar pentru că nu mai vreau să discut...”, *Recherches de la ité*, III, II, I (*Oeuvres complètes*, Paris, 1962, t. I, p. 416). Cf. de asemenea *Entretiens sur la taphysique et la religion*, IV, 12. Mișcările voluntare ale îngerilor nu sunt decât cauza ocazională a iunii lui Dumnezeu.

Secretul este chiar și miza întrebării în orizontul căreia sfântul Bonaventura ocupă de limbajul îngerilor în al său *Comentariu la Sentințe*¹⁰: există identitate în gândirea îngerilor și vorbirea lor? (*an angelorum locutio et cogitatio sint idem*). Dacă îngerul este acea ființă translucidă a cărei gândire se descoperă oricui se întoarce spre ea ori spre reflexul său, comunicarea este oare altceva decât însăși gândirea și nu depinde ea mai mult de cel care o contemplă decât de îngerul însuși? Întrebarea este inevitabilă în măsura în care distincția dintre *logos endiathétos* și *logos prophorikos* dintre verbul interior și verbul exterior nu ar putea să valoreze nimic în cazul îngerului. Sfântul Bonaventura își adresează următoarea remarcă: „A vorbi nu înseamnă altceva decât a spune, iar a spune nu e altceva decât a da naștere sau a forma unui verb. Dar gândirea nu e nimic altceva decât formarea unui verb, așa cum o vede Anselm și Augustin. Deci gândirea nu e nimic altceva decât o vorbire interioară. Dar vorbirea care i se potrivește îngerului ca atare e doar una interioară și ea este deci identică cu gândirea sa”.¹¹ Răspunsul sfântului Bonaventura, care va distinge vorbirea angelică de gândire, va reprezenta introducerea acelui secret care părea abso-

A vorbi, stabilește el la început, are două sensuri: poate să fie vorba de un act intrinsec, avându-și sfârșitul în agentul însuși, sau poate să fie vorba de un act extrinsec, avându-și sfârșitul în altceva. În primul sens, a vorbi e același lucru cu a naște sau a forma un verb; în al doilea sens, a vorbi înseamnă „a declara sau a exprima verbul format (*depromere sive exprimere*)”. Vorbirea poate fie să producă un sens, fie să revele altuia sensul. În ceea ce îl privește pe om, această distincție se observă decât întotdeauna deja complicată și compromisă prin introducerea semnului sensibil. Actul revelării presupune medierea semnelor, care poartă ele însăși mărturia caracterului mixt al omului, alcătuit din suflet și trup. Dar în cazul îngerului această distincție e prezentă în forma sa pură și arată mai bine necesitatea de a separa aici problema semnului de cea a comunicării. Faptul că această comunicare imediată nu o dispensează de a fi voluntară și de a cere, în raport cu simpla gândire, un act suplimentar. Pentru substanțele spirituale vorbirea adaugă gândirii un act de orientare, dar ea nu adaugă nici un semn sensibil. Ea adaugă o orientare spre altul și un act pentru că gândirea, prin natura sa, e secretă și nu devine niciodată manifestă dacă cel care gândește nu expune el însuși ceva altcuiva, ca și cum ar face-o pentru un auditor. Și deschizându-se... el face astfel încât ceea ce se află în el să atingă intelectul altuia ca și când ar atinge o ureche. Astfel, se dovedește că e necesar un act nou, căci nu te întorci spre tine prin aceeași mișcare prin care te întorci spre altul; dar un semn sensibil nu e mai necesar decât un mijloc de expresie... Pentru îngerul, vorbirea îi e suficientă specie inteligibilă, care poate fi transmisă prin forța voinței de la facultatea intelectuală a unui înger la cea a unui alt înger”.¹² Această specie este în același timp verb interior și verb exterior. Ea este verb interior în măsura în care este inclusă într-un act intrinsec și verb exterior dacă e inclusă într-un act extrinsec. Actul comunicării rămâne la fel de spiritual ca și obiectul său și Sfântul Bonaventura poate să conchidă subliniind că diferența dintre gândire și vorbire este doar dacă există la înger în aceeași măsură ca și la om, nu are nici același sens și nu

¹⁰ Saint Bonaventure, *Opera omnia*, ed. Vives, Paris, 1864, t. II (L. II, Dist. X, art. III, qu. I și II), 495-501.

¹¹ *Idem*, o.c., p. 496.

¹² *Idem*, o.c., p. 497.

aceeași întindere. Distincția dintre verbul interior și verbul exterior nu reintroduce dimensiunea semnului și a medierii. Verbul exterior nu adaugă nimic verbului interior în afara actului voluntar al manifestării și nici nu îi răpește ceva în afara secretului. „*Nutus voluntatis*“, înclinarea voinței, nu este un semn grație căruia verbul interior ar deveni cunoscut, ci este însăși ridicarea secretului și nu se distinge de vizibilitatea (sau audibilitatea) verbului interior, care nu este numit exterior decât pentru că este cunoscut atunci de către altcineva.

Din cauza întâietății voinței în comunicare, Sfântul Bonaventura recuză validitatea comparațiilor cu lumina și cu oglinda. El își adresase următoarea obiecție: „Îngerul, în măsura în care este o substanță cunoscătoare, are natura luminii și a oglinzii. Dar lumina corporală, prin faptul însuși că luminează, se manifestă, iar oglinda, pentru că primește și reține imaginea, reprezintă imaginea. Se pare deci că îngerul, chiar prin faptul că gândește, își manifestă gândurile¹³. Dar el răspunde acestei obiecții: „în privința a ceea ce ni se obiectează în legătură cu manifestarea luminii și a oglinzii, trebuie să răspundem că nu este același lucru. Căci manifestarea luminii sau a oglinzii este naturală, de unde rezultă că lumina nu poate să lumineze și nici oglinda să reflecte fără să se manifeste. Dar nu se întâmplă la fel și cu gândirea angelică, a cărei manifestare e voluntară. Îngerii, de îndată ce vor (*ad nutum voluntatis*), își ascund sau își comunică gândurile, punând sau ridicând anumite obstacole spirituale, la fel cum noi vedem că se petrec lucrurile într-o modalitate sensibilă în legătură cu corpurile¹⁴. Trebuie să spunem că manifestarea este voluntară sau, mai degrabă, că este voință? E clar, în urma pasajelor citate, că această comunicare nu e nimic altceva decât voință de comunicare, așa cum absența sa nu e nimic altceva decât voința de a păstra secretul sau voința de latență.

Așa cum se va fi remarcat, există, de la un enunț la altul, o anumită alunecare în sensul accentuării secretului. Secretul este prezentat la început ca stare naturală a gândirii (*cogitatio, quantum est de sui natura, est secreta*). Comunicarea este atunci voință de comunicare, pe când secretul e pură absență a acestei voințe. Dar, cu ultimele fraze citate, această stare naturală de secret și de latență, care nu presupune voința particulară a îngerului, tinde să apară ca rezultat al unei voințe de ocultare. Comunicare și non-comunicarea se opun atunci precum două voințe. Ne-spunere devine voință de a tăcea. Prin această alunecare, ale cărei consecințe Sfântul Bonaventura nu le desprinde, secretul îngerilor devine secret veritabil, ocultare și nu doar simplă latență. Utopia transparenței devine utopia secretului.

Mai complet și mai sistematic este tabloul înfățișat de către Sfântul Toma d'Aquino în legătură cu limbajul angelic în cele două texte majore pe care le-a consacrat acestei probleme¹⁵. În ambele texte, el începe prin a pune problema existenței, pe care Sfântul Bonaventura o presupunea rezolvată¹⁶. Pentru a răspunde afirmativ, *Quaestiones disputate* se folosesc explicit de limbajul omenesc ca de un argument major: superiorul poate ceea ce poate inferiorul, ori „omul poate să-și descopere gândurile unui alt om, deci și îngerul poate¹⁷. Înainte de a fi gândit ca mult mai perfect la

¹³ *Idem, o.c.*, p. 496.

¹⁴ *Idem, o.c.*, p. 498.

¹⁵ *Summa theologica*, I a pars, q. 107 și *Quaestiones disputate de veritate*, q. 9, art. 4–7.

¹⁶ *Idem, o.c.*, p. 495.

¹⁷ Art. 4, *sed contra* 2.

înger decât la om, limbajul e gândit ca o perfecțiune care trebuie atribuită și îngerului. Însă textul *Summei*, esențial aici, trebuie să ne rețină atenția. Trei argumente par să se opună existenței unui limbaj angelic. Primul afirmă că acest limbaj este superfluu, în măsura în care îngerii se cunosc unii pe alții și în care vorbirea are ca scop să manifeste altuia ceea ce e latent în spirit (*locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente*), să facă să treacă gândirea de la inaparență la apariție, de la secret la revelație. Celelalte două argumente afirmă că un asemenea limbaj e imposibil, în măsura în care îngerii, fiind imateriali, nu pot să folosească semne. Vorbirea exterioară ar presupune semne sensibile, fie că acestea sunt sau nu vocale.

Sfântul Toma răspunde pe rând acestor obiecții: „Gândirea interioară a spiritului este închisă în noi (*in nobis clauditur*) de către un dublu obstacol. Mai întâi, de către voință, care poate să rețină cea ce a conceput intelectul în interior sau să îl dirijeze afară. În această privință, nimeni nu poate să vadă spiritul altuia, cu excepția lui Dumnezeu... Dar în al doilea rând, spiritul unui om e închis pentru un altul din cauza grosimii trupului. Rezultă că și în cazul în care voința îndreaptă gândirea spiritului pentru a o manifesta altuia, ea nu poate fi pentru aceasta imediat cunoscută de către altul, ci trebuie folosite semne sensibile... Îngerul nu prezintă acest obstacol. Și deci, de îndată ce vrea să-și manifeste gândirea, ea este cunoscută de altul“. Dintre aceste două obstacole, unul creează o stare de latență și de opacitate, independent de voință, care poate să îl depășească, dar nu îl produce, pe când celălalt e o voință de ocultare care e, prin aceeași mișcare, voință ocultantă, o voință de a-și păstra gândurile pentru sine. În acest caz nu există nici ezitare și nici un soi de alunecare a sensului, precum în cazul lui Bonaventura: secretul îngerului nu este opacitatea unei stări, ci actul unei ocultări. Nu imposibilitate de a fi cunoscut, ci refuzul de a se lăsa cunoscut. În paralel, comunicarea este pură voință de manifestare. A vrea să manifesti, înseamnă a manifesta, la fel cum a voi să ascunzi, înseamnă a ascunde: voința posedă aceeași eficacitate în ambele cazuri.

„Voluntarismul“ e o trăsătură esențială a acestei utopii a limbajului angelic. Voința joacă aici rolul principal, care, în fapt, este și singurul. Nu există manifestare a gândirii care să nu fie în acest caz voluntară și nici voință de manifestare care să nu fie eficace. În cazul omului, nu poate să existe niciodată identitate între ceea ce acesta vrea să spună și ceea ce spune cu adevărat, pentru că voința de a spune nu e suficientă pentru a crea comunicare. Dacă aceasta ar rămâne singură, ea nu ar fi decât o velleitate dispărută. Voinței de a spune trebuie să îi urmeze munca medierii și a expresiei.

Dar sentimentul eșecului va putea să fie introdus și prin intermediul tensiunii dintre aceste două momente care nu există decât, totuși, unul pentru celălalt și unul prin celălalt. Eșec datorat lipsei sau excesului, așa cum ceea ce spunem ni se va părea că nu epuizează ceea ce vrem să spunem, lăsând un reziduu neexprimat, ba chiar inexprimabil, sau dimpotrivă că debordează voința noastră și îi dă vorbeii noastre un surplus de sens pe care nici nu l-am prevăzut și nici nu l-am vrut, dar de care suntem, totuși, responsabili. Până și în conversația cea mai obișnuită, încercăm să atingem asimptotic coincidența dintre voința de a spune și ceea ce spunem: „Nu asta am vrut să spun“, „Ce vrei de fapt să spui?“... Prin această situație intermediară – care ni se pare că presupune termenii pe care îi separă, în timp ce tocmai ea este aceea care îi constituie – se introduc toate modalitățile de a spune tăcând sau de a

ăcea spunând (reticența, vorbe spuse pe jumătate...) dacă voința de a spune se amestecă cu o voință de a nu spune, dacă secretul se inserează în însăși miezul comunicării. Această situație intermediară, această tensiune sunt aici total abolite: în comunicarea angelică nu rămâne din comunicarea omenească decât momentul voinței de a spune. Dar, și aici apare diferența, *această voință de a spune e însăși ceea ce se spune*. Voința nu e doar o formă de constituire a limbajului, ea este limbajul însuși, dacă e adevărat ca „a-i vorbi altuia nu înseamnă nimic altceva decât a-i manifesta gândirea spiritului său”¹⁸ și că această manifestare e actul voinței. Dacă înțelegem metaforic limbă a îngerilor puterea îngerului prin care acesta își manifestă gândirea¹⁹, această limbă e cu adevărat voința însăși. *Respondeo* la primul articol o confirmă: într-adevăr, vorbirea interioară, prin care fiecare își vorbește sieși, e constituită prin considerarea în act a unui inteligibil pe care intelectul îl posedă *in habitu*. Ori, această trecere se face, așa cum o spune Sfântul Toma, „*per imperium voluntatis*”. Și tot „*per voluntatem*” se va face trecerea în direcția gândirii către altul, care e însăși comunicarea.

În al său tratat *De angelis*, F. Suarez va expune cu claritate această poziție „voluntaristă”, pentru respingerea căreia consacră mai multe pagini: „Tomiștii care cred că vorbirea e consumată în actul voinței care dirijează gândirea sau actul astfel încât să poată fi înțelese de către un altul, nu pot să introducă nici o altă capacitate în afara voinței pentru împlinirea vorbirii, căci după această voinție cel care vorbește nu mai face nimic. Deci nu e nevoie de o altă forță pentru a vorbi. Potrivit acestor teze, voința va fi organul prin care un înger îi vorbește altuia, iar voința (*volitio*) de a îndrepta actul său spre un altul, vrând să fie înțeles de acesta, va fi vorbirea însăși (*re it ipsa locutio*)”²⁰. Această interpretare este, totuși, cea care e în acord cu sensul evident al acestei *questio* din *Summa*. Aceasta va fi și interpretarea lui Cajetan și ea va fi și cea a lui Petavius, pentru a nu-i cita decât pe ei: „Vorbirea îngerilor nu pare a fi nimic altceva decât destinația sau direcția gândirii spre altul, operată de către voință (*destinationem vel directionem cogitationis ad alium voluntate factam*)”²¹. Trebuie totuși să ne oprim o clipă asupra criticii lui Suarez, căci ea manifestă *a contrario* coerența acestei interpretări și solidaritatea diferitelor sale puncte. Refuzând să facă să consistă actul vorbirii în această orientare voluntară a gândirii către altul, Suarez e nevoit să reintroducă distanța dintre voința de a spune și ceea ce se spune, pe care această teză o abolea: „Manifestarea, spune el, este același lucru cu vorbirea și nu este deci însăși orientarea voinței, ci este ceva intermediar între voință, prin care vorbirea este orientată către o altă persoană, și actul însuși care e manifestat prin vorbire”²². Voința de a spune, actul de a spune și ceea ce se spune redevin deci trei momente distincte. Corelativ cu aceasta, Suarez critică, de asemenea, sensul activ al secretului, care tinde să redevină o stare de latență și de inapariție, iar nu efectul unei ocultări. Secretul nu se mai reduce la un refuz al manifestării, la fel cum manifestarea nu se mai reduce la voința de a se manifesta: „Dacă singură nevoia (*nolitio*) sau absența de voință nu pot să fie un voal (*velamen*), atunci, cu siguranță, nici voința singură care orientează gândirea către altul nu va putea să fie vorbirea,

¹⁸ Q. 107, art. 1, *respondeo*.

¹⁹ Q. 107, art. 1, *ad secundum*.

²⁰ F. Suarez, *o.c.*, p. 266.

²¹ Petavius, *o.c.*, p. 73.

fiindcă ea nu poate să smulgă voalul, putând doar să excludă fie propria sa privație fie nevoirea contrară²³. Dar ce se poate face, în acest context, cu textul Sfântului Toma care făcea din voință singurul obstacol în fața unei totale cunoașteri întru înțelegere? Această utopie lingvistică (asta se vede chiar cu prilejul acestei critici) nu are nimic din caracterul unei reverii hazardate, ci se caracterizează prin perfectă sa coerență.

Dar să revenim la textul Doctorului Angelic. Sfântul Toma e de acord, în *Summa* cu obiecția potrivit căreia vorbirea exterioară presupune materialitatea. Astfel „ce nu se potrivește îngerului, acestuia fiindu-i adecvată doar vorbirea interioară”. Această vorbire, care e cea prin care îngerul își vorbește sieși, e aceeași pe care destină altuia și, prin aceasta, i-o și comunică. Spre deosebire de Sfântul Bonaventura, Sfântul Toma nu preia în limbajul angelic distincția, valabilă pentru limbajul omenesc, dintre verbul interior și verbul exterior²⁴. Însuși verbul interior transmis celuilalt. Astfel, limbajul angelic satisface două dorințe care pentru oameni sunt mereu dificil compatibile. Faptul că verbul nostru interior poate să fie imediat cunoscut de către altcineva, că el poate fi manifestat fără nici un rest altcuiva, fapt care ne dă în noi putem să fim pentru acesta de o perfectă transparență, iată o sursă de angoasă în viața cotidiană și, pentru un anumit număr de deliruri, o temă majoră. Chiar dacă nu am avea nimic de ascuns, vrem, totuși, să rămânem stăpâni propriei noastre manifestări. Dar, în paralel, ne neliniștește și imposibilitatea (sau starea care e trăită de noi ca atare) de a arăta în integralitatea sa, fără rest sau fără deformare, același verb interior, și această neliniște e la originea unei vorbiri interminabile care se regăsește rădăcinile în sentimentul propriului său eșec. Noi vrem ca manifestarea noastră să aibă plenitudinea și absența de rezervă și reținere a unei manifestări solare luminoase, fără întoarcere asupra ei înseși. Această dorință de stăpânire și această dorință de plenitudine, mereu în conflict, sunt conciliate de către limbajul angelic prin însăși structura sa. Așa cum o spune cu tărie Sfântul Toma²⁵, vorbirea unui înger este o „vorbire interioară care e, totuși, percepută de către altcineva (*locutio interior, quae tamen ab alio percipitur*)”. Acest „*tamen*” exprimă întreaga nostalgie omenească.

O atât de perfectă transparență se acomodează greu, uneori, cu vocabularul audienței. De aceea, el e adesea înlocuit prin vocabularul viziunii. Într-un limbaj spiritual, a vedea și a auzi devin echivalente. Ideea aceasta e adesea afirmată pe urmele Sfântului Augustin: „Vederea și auzul, ca simțuri corporale, sunt două simțuri distincte, dar în suflet a vedea și a auzi sunt două lucruri identice. Iată de ce, pe când limbajul pronunțat în afară nu se vede, ci se aude, când e vorba de vorbirea interioară adică de gânduri, Sfânta Evanghelie ne spune nu că Domnul le aude, ci că le vede”²⁶. În virtutea acestei identități dintre văz și auz, Suarez va arăta că nu există loc pentru credință sau încredere în cadrul comunicării angelice. Dacă această audiție spirituală

²² F. Suarez, *o.c.*, p. 249.

²³ F. Suarez, *o.c.*, p. 250.

²⁴ Cf. Q. 107, art. 4, *ad Primum*. Dar *De veritate* introduce această distincție cr. Q. 9, art. 4, *ad secundum*: „*ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in angelis dicatur*”.

²⁵ Q. 107, art. 4, *ad primum*.

²⁶ Sfântul Augustin, *De trinitate*, XV, X, trad. P. Agaësse, Bibliotheque augustinienne, Paris, 1951, t. XVI, pp. 468-469.

este și o viziune și dacă acela care vede nu crede și nici nu are nevoie să creadă ceea ce vede, în însuși actul viziunii, atunci „*fides*” este exclusă. „O asemenea vorbire nu produce o credință angelică, ci o știință sau o experiență evidentă”²⁷. De exemplu, îngerii văd dragostea lor reciprocă, dacă și-o comunică, și nu au nevoie să creadă în ea. Nu avem nevoie să-l credem pe cuvânt pe acela al cărui cuvânt arată lucrul însuși. Nici calculul și nici riscul încrederii nu subzistă. Încrederea este reversul opacității celui alt: ea nu mai are unde să fie, dacă această opacitate se risipește.

Limbaj al voinței, pură deschidere de sine către celălalt, comunicare instantanee care coincide cu însăși voința de comunicare, limbajul angelic nu este grevat, dat fiind spiritualitatea sa, de nici un obstacol spațial sau temporal²⁸. El lăasă să se vadă de îndată și peste tot.

Dar dacă îngerii nu sunt capabili între ei de încredere, sunt ei capabili de confidență? Una dintre întrebările clasice ale tratatelor despre limbajul îngerilor este aceasta: un înger poate să-i vorbească altui înger, și doar acestuia, fără ca ceilalți să-i audă sau să perceapă această comunicare? Poate exista în cazul îngerilor o comunicare privată și fără martori? Pot să-și vorbească îngerii în singurătate? Societatea îngerilor²⁹ pare atât de perfectă și de armonioasă, încât e greu de spus de ce această comunicare privată ar trebui să fie secretă. Natura însăși a limbajului lor, pe de altă parte, în care dinstanța nu joacă nici un rol și unde cineva nu poate fi luat deoparte, și unde nu există decât o singură limbă care este a tuturor și a fiecăruia, furnizează argumente pentru un răspuns negativ. Dar răspunsurile doctorilor, dincolo de diferențele dintre ele, pare în această privință unanim: vorbirea îngerilor nu trebuie să fie în mod necesar publicată, căci un asemenea fapt le-ar contrazice perfecțiunea, așa cum susține Suarez³⁰. La prima vedere, nu e foarte evident de ce s-ar întâmpla așa, fiindcă o vorbire care nu ar putea să se adreseze unei persoane în particular ar fi, în mod evident, o imperfecțiune; însă, pe de altă parte, e îndoielnic că ar fi vorba de perfecțiune în faptul că un cuvânt adresat unui înger ar trebui să-i aibă pe toți ceilalți drept martori. Argumentul care face ca răspunsul să încline într-o anumită direcție e acela că dacă s-ar întâmpla astfel, îngerul ar fi incapabil de ceea ce omul este capabil. „Un om poate să-i vorbească unui singur alt om, deci această situație poate să existe cu atât mai mult în cazul îngerilor” spune Sfântul Toma în *Summa* și trebuie să notăm că este singurul „*sed contra*” al acestei *questio* care nu e o autoritate scripturală sau patristică. Gândirea sa e încă și mai clară în *Quaestiones disputate*: „Nu s-ar cuveni să spunem că noi putem ceva ce nu pot îngerii; însă omul poate să încredințeze gândurile inimii sale cuiva în așa fel încât să rămână ascunse altcuiva; deci și îngerul poate să-i vorbească altui înger fără ca aceasta să fie percepută de către altcineva”³¹. Dimensiunea secretului devine deci tot mai importantă în comunicarea angelică: secretul nu mai e doar ocultare a gândirii sale venită din partea îngerului, refuz, pur și simplu, de a comunica, tăcere care e un revers al vorbirii, ci el e prezent în comunicarea însăși care poate să devină vorbire confidențială, schimbată în secret.

²⁷ F. Suarez, *o.c.*, p. 271.

²⁸ Cf. Sfântul Toma, q. 107, art. 4.

²⁹ Suarez vorbește de *vita socialis*, p. 235, și chiar de *societas politica* și de *res publica*, p. 254, adăugând, e adevărat, un *ut sic dicam*.

³⁰ F. Suarez, *o.c.*, p. 240.

³¹ Q. 9, art. 7, *sed contra*.

Posibilitatea acestei situații era structural prezentă (și se înțelege cu ușurință) în teza „voluntaristă”: dacă actul vorbirii nu e nimic altceva decât orientarea voluntară a gândirii către altcineva, e clar că această orientare poate avea loc doar către un singur înger, cu excluderea celorlalți. Dar, dincolo de faptul că răspunsul la această întrebare nu depinde de teza voluntaristă, aceasta e mai degrabă utilizată pentru a arăta cum această comunicare privată este posibilă, decât pentru a stabili că ea trebuie să existe. Ceea ce pune probleme este, de fapt, funcția sa. La ce poate ea să servească? Îngerii cei buni pot să se teamă că toți ceilalți pot să fie martorii vorbelor lor? Nu găsim în texte răspunsuri satisfăcătoare, în afara voinței îngerului ca să fie așa. Dar această vorbire privată li se pare decisivă scolasticilor. Suarez, mereu grijuliu în privința exhaustivității, merge până acolo încât se întreabă dacă îngerii pot trăda sau dacă pot cel puțin să repete altor îngeri secretele care le-au fost încredințate cu titlu privat. Și, după părerea lui, așa stau lucrurile: unde există un secret încredințat, există și posibilitatea ca acesta să fie revelat și altora, iar acesta este „conatural îngerilor la fel ca și oamenilor”³². Deci, înainte de toate, existența acestei vorbiri private e afirmată în urma confruntării cu omul și cu limbajul omenesc. Limbajul omenesc apare aici drept model al modelului său în privința secretului. Dacă primul secret este condiția libertății de comunicare (pot să comunic sau să nu comunic), acesta apare ca și gratuit. Dar el confirmă faptul că utopia transparenței e dublată de utopia secretului și o face în asemenea măsură încât rămâne să ne întrebăm, în fața anumitor texte, dacă aici se afirmă nostalgia unei transparențe mai perfecte sau nostalgia unui secret mai opac.

Față de această opacitate și de acest secret introduse în lumea angelică, Duns Scotus va exprima cele mai puternice rezerve, făcând prin această excepție. Nu vedem de ce, scrie el, îngerul ar putea să-și ascundă gândirea printr-un act de voință, atunci când el nu poate să-și ascundă esența³³. Nu se înțelege de ce îngerul căruia un alt înger ar vrea să-i ascundă gândurile sale nu ar putea să vadă chiar actul voinței prin care se produce ascunderea. Dacă gândirea e ocultată printr-o voință ocultantă, cine va oculta și această voință? Va trebui un al doilea act al voinței ocultându-l pe primul și tot așa mai departe, la infinit? Dar dacă voința ocultantă este văzută de altcineva, atunci acesta va vedea și ceea ce ea ascunde, deci voința nu va mai ascunde nimic. A cunoaște pe deplin voința ocultantă (și nimic nu poate să mă împiedice să o cunosc dacă nu este ea însăși ocultată), înseamnă pentru Duns Scotus a cunoaște nu numai faptul că ea ascunde, ci și *ceea ce* ascunde³⁴. Lumea angelică este pentru el o lume a perfecte transparențe în care nu poate exista nici un secret, iar asta nu pentru că totul este transparent în act, ci pentru că poate să devină transparent. Un înger poate să cunoască totul despre un altul.

Limbajul angelic nu este prin aceasta suprimat? Nu figurează această transparență totală printre argumentele care arată că un asemenea limbaj este superfluu³⁵? Dacă gândurile unui înger pot fi cunoscute fără ca el să le comunice, la ce bun comunicarea? Dacă ea nu ne învață ceva ce nu știam, la ce folosește? Răspunsul Doctorului Subtil

³² F. Suarez, *o.c.*, p. 265.

³³ Într-adevăr, el poate să-și ascundă sau să-și comunice gândirea, iar nu natura. D. Scotus, *Opera omnia*, ed. Wadding, Lyon, 1639, t. VI, p. 635 (Op. Ox., L. II, Dist. IX, q. 2).

³⁴ Cf. *Idem*, *o.c.*, p. 639, comentariul lui Lychet.

³⁵ Cf., de exemplu, Sfântul Toma, *De veritate*, q. 9, art. 4, *videtur quod non l.*

este în această privință de o particulară bogăție: „Dacă acceptăm că și cunoașterea unui înger îi este prezentă altuia la fel ca și esența sa, vorbirea prin care această cunoaștere sau această gândire este exprimată ar putea totuși să existe, iar aceasta nu pentru că gândirea nu poate fi văzută fără această expresie, ci pentru că fără expresie ea nu ar fi cunoscută prin intermediul acestei cunoașteri care este audia³⁶”. E oare o tautologie ridicolă aceea de a spune că vorbirii îi e propriu să fie ascultată? *Comunicarea nu aduce aici nimic nou, în afara comunicării*. Însăși comunicarea, adică un raport de libertate și liberalitate (*liberaliter et libere*). Ce fel de înțelegere a actului de limbaj subînțelege această teză? Acest act nu este gândit de către Duns Scotus ca o învățătură care ar permite lichidarea ignoranței, ca transmiterea unei informații inedite sau secrete, ca ridicarea unui secret. El poate să fie și aceasta („adesea, fără audia³⁷ prealabilă, nu ar exista viziunea acestei cunoașteri”), fără să fie însă în mod esențial aceasta. Esențialul nu este *ce*-ul manifestării, ci *cum*-ul său, adică modul de manifestare care constituie vorbirea, iar nu conținutul său. Îngerii „*liberaliter et libere communicant sibi invicem conceptus suos*”: ceea ce e important nu se găsește în obiect, ci în adverbe. Manifestării naturale (*naturaliter*) i se opune manifestarea liberă și liberală, care este adevărata inovație a vorbirii. Cunoașterea pe care alții o pot avea în legătură cu mine independent de orice comunicare și cea pe care i-o furnizez eu altuia prin comunicare pot foarte bine să fie identice prin conținutul lor, și totuși ele nu reprezintă o dublare, fiindcă una constă în a trata persoana precum o ființă care se află în fața mea fără a fi cu mine și a penetra gândurile sale așa cum am face-o cu proprietățile unei ființe materiale, pe când cealaltă se stabilește între două ființe dotate cu inteligență și voință și care se stabilesc ca atare în chiar actul comunicării. Chiar prin intermediul tezei prin care pare să facă superfluă și inutilă comunicarea? Duns Scotus conturează ceea ce astăzi am numi o adevărată intersubiectivitate angelică. Pentru el, a vorbi înseamnă, înainte de toate, a fi pentru și cu cineva. Astfel, spune el, putem să-i vorbim lui Dumnezeu chiar dacă nu putem să-i revelăm nimic. Pornind de la această teză, ar putea fi degajată o întreagă filosofie a limbajului și a intersubiectivității în totală ruptură cu cea a scolasticilor.

Acum putem să schițăm un tablou de ansamblu al limbajului angelic. Acest limbaj este, înainte de toate, o *comunicare imediată*. Ea nu face apel la medierea semnului, oricare ar fi natura acestuia, sensibilă sau spirituală. De asemenea, ea nu cunoaște nici medierea spațiului și timpului. Fiind o comunicare imediată, ea procură o *cunoaștere intuitivă*, ea creează o audia³⁷ care e, în aceeași măsură, și o viziune: „*excessus*”, îndepărtarea vorbirii angelice de vorbirea omenească se produce, potrivit lui Suarez, datorită faptului că „prin aceasta actele manifestate de către vorbire sunt cunoscute doar prin intermediul semnelor”, pe când „prin aceea ele sunt arătate în ele însele (*in seipsis ostenduntur*)”³⁷. Pe de altă parte, această comunicare (oricare ar fi maniera în care credem că are loc, oricare ar fi partea ei în ridicarea secretului) e o comunicare perfectă liberă. Astfel, ea depinde doar de voința îngerului și nimic nu-l poate constrânge să o facă și, de asemenea, pentru că îngerul rămâne perfect stăpân pe comunicarea sa, căci el nu manifestă nimic mai mult sau mai puțin decât

³⁶ D. Scotus, *o.c.*, p. 635.

³⁷ F. Suarez, *o.c.*, p. 256.

vrea să manifeste. El spune ceea ce vrea să spună, fără nici o pierdere și fără nici un exces. Ea este și o comunicare *sinceră*, iar asta nu în sensul că fie ea este în întregime, fie nu este de loc. Vorbire *fără reținere*: ceea ce spune, o spune pe deplin, în întregime, arătând totul în nuditătea sa. Reticența e imposibilă pentru îngeri, la fel și ambiguitatea. Ei nu pot să spună tăcând, să dea păstrând, să dăruiască reținând. Nu există clar-obscur în limbajul îngerilor, nici litota su hiperbola, nici subînțeles sau ironie, nici cuvinte cu două înțelesuri. Nu am mai termina enumerând tot ceea ce le este imposibil îngerilor. Am fi tentați să spunem că nimic nu este implicit, că totul este explicat precum într-o limbă perfect formalizată, dacă însăși distincția dintre implicit și explicit nu ar fi aici inadecvată, pentru că aici chiar „*locutio interior*” este percepută de către celălalt. Rezultă că această comunicare e *singura și eficace* prin ea însăși (oricare ar fi diversitatea aprecierilor activității sau pasivității îngerului auditor): nici o neînțelegere, nici o distorsiune de sens, nici o pierdere din conținutul mesajului nu se pot produce. În sfârșit, acest limbaj este în același timp *original* și *universal*: original, pentru că nu provine de la nici o instituție, fiind dat odată cu îngerii; universal, fiindcă el este actul voinței arătând sau imprimând în celălalt însăși gândirea și acest act este identic pentru fiecare.

Acest limbaj se apropie mai mult de limbajul în care Dumnezeu își vorbește lui însuși, așa cum Sfântul Anselm descrie acest limbaj în capitoul al doilea din *Monologion*, decât de limbajul omenesc, de care totul pare să îl separe în aparență, în asemenea măsură, încât termenul limbaj pare aproape echivoc. Totuși, putem recunoaște fără dificultate în proprietățile acestui limbaj un anumit număr din proprietățile pe care încearcă să le realizeze proiectele omenești ale limbii universale sau pe care le descriu visele asupra limbii naturale. Și nu există nici o persoană care să nu poată înțelege spontan ce poate să fie acest limbaj al îngerilor. Care este deci relația noastră cu acest limbaj? Ni se pare, adesea, citind textele scolasticilor, că limbajul angelic e un fel de nucleu al limbajului omenesc. Limbajul omenesc este limbajul angelic plus... Plus corporalitatea, spațiul și timpul. Și, deci, plus semnul, medierea, discursivitatea. Toate aceste adunări sunt, de fapt, scăderi, diminuări ale perfecțiunii, interpuneri de obstacole. Prin intermediul acestora toate proprietățile limbajului sunt inversate, iar limbajul nu mai pare decât un substitut care asigură foarte parțial, foarte aleatoriu și foarte imperfect comunicarea – comunicare gândită, totuși, ca de același ordin cu comunicarea angelică. Deși e un soi de decadentă a limbajului angelic, limbajul omenesc nu încetează să-l aibă pe acesta ca termen de comparație. Limbajul omenesc este măsurat, implicit sau explicit, la scara acestei comunicări. În sânul fiecărui act de vorbire, proiectul unui limbaj angelic este ca o rană mereu redeschisă. Să fi făcut gândirea modernă asupra limbajului din acest vis un trecut depășit? Totuși, el re apare spontan, desigur, în alte locuri decât tratatele despre îngeri, însă cu la fel de mare forță. Dorințele sunt mai durabile decât construcțiile prin intermediul cărora ele pot fi satisfăcute în mod ideal. Am greși dacă ne-am crede eliberați de înțelegerea limbajului omenesc pe care o implică tratatele despre limbajul angelic. Căci ar fi aceasta o eliberare? Nu există mai multă naivitate în credința că această dorință este vană și că ar trebui și am putea să scăpăm de ea, decât în însăși această dorință? Avem dreptul să surădem la gândul limbajului îngerilor? Am mai vorbi noi fără această rană pe care cuvântul nu e mai în măsură să o vindece decât tăcerea, într-o transparență mereu deja voalată și un secret mereu deja trădat?

JEAN-LUC MARION

Jean Luc Marion, profesor la Sorbona și directorul colecției „Epimeteu” a elebrei edituri pariziene PUF, este unul dintre cei mai interesanți filosofi ai acestui fărșit de secol, promovând o gândire de factură fenomenologică care se află în trînsă legătură cu reflexia teologică. Cărțile sale, dintre care amintim *L'idole et la l'istance*, *Dieu sans l'etre*, *La croisée du visible*, *Prolégomenes a la charité*, *Réduction et donation*, *La théologie blanche de Descartes*, *L'ontologie grise de Descartes*, propun o nouă raportare față de problema reprezentării, axându-se pe laborarea unei relații cu divinitatea care să nu mai fie marcată de prezența imposibil le depășit a ființei, ci să se plaseze în orizontul iubirii.

ORBUL LA SILOE*

A elibera imaginea – cât de mult am cerut-o, cât de mult am provocat-o! Și imaginea a fost, în sfârșit, eliberată. Ceea ce am vrut, avem în mod irevocabil. Ea e liberă de orice cenzură, de orice limită tehnologică. Liberă, ea se prăbușește asupra noastră; ne asediază, domnește. I-am recunoscut, cu anticipație, toate virtuțile: în principiu, ea informează, instruiește, distrează, strânge la un loc. Pe scurt, contribuie a realizarea libertății, egalității, fraternității. Artele plastice pot să întâlnească, în sfârșit, „viața”, pentru că aceasta nu mai constă decât în imagini, ca și ele. Cultura se deschide, în fine, publicul, fiindcă, de acum înainte, imaginea îi asigură publicitatea. Sacrul nu se mai ascunde, pentru că, – cu riscul de a dispărea – apare în acele „mari slujbe” care, cum se știe, constau, de acum, mai mult în congrese politice sau întâlniri sportive decât în celebrările euharistice. Dorința își smulge, în sfârșit, obiectele din obscuritate, fiindcă nu mai există nimic pe care o imagine să nu poată să-l facă vizibil și, deci, acceptabil sau cel puțin acceptat în circuitul distribuției. Imaginea devine pentru noi mai mult decât o modă – o lume. Lumea se face imagine. Trivial, trăim epoca audio-vizuală a istoriei. Și nimeni nu ezită să-i prezică o viață lungă, un imperiu de o mie de ani.

S-ar cădea, deci, să sărbătorim această revoluție pașnică cu o ardoare lipsită de reticență. Și totuși, nu o vom face. Nu vom spune că revoluția audio-vizuală eliberează, nici că revelează. Fiindcă trebuie – dacă mai e timp pentru asta, în mijlocul *consensus*-ului moale care ne sufocă deja – să punem o simplă întrebare: imaginea cui o oferă această imagine? Altfel spus, de la ce original provine imaginea? La ce original se întoarce, la sfârșit? Aici, răspunsul vine de la sine. Orice ziarist, director

* Traducere din volumul lui Jean-Luc Marion, *La croisée du visible*, Paris, La Différence, 1991, pp. 83–115.

de program sau chiar telespectator va răspunde, cu suficientă și compătimire imaginea nu are un alt original în afară de ea însăși și de ea singură. Ar trebui într-adevăr, multă incultură anacronică și multă metafizică tănuită în mod obscur pentru a postula că imaginea trebuie să se refere la un oarecare original. În mod precis, imaginea făcută posibilă de tehnica contemporană se eliberează ca atare pentru că scapă – în sfârșit! – de existența unui original, altul decât ea, și care ar putea să o determine. Imaginea nu acoperă, astăzi, suprafața globului terestru – sau, cel puțin suprafața globilor oculari ai locuitorilor lumii – decât pentru că se produce, se multiplică și se umflă fără nici o măsură și fără nici o referință. În cazul inflației, masa monetară poate să crească fără nici o restricție impusă de rezervele de aur sau de schimb. Aici, masa vizuală crește cu atât mai mult, cu cât nici un original nu e cerut niciodată. A nu trebui să spui ce arăți definește, cu precizie, condiția demonstrației. Dar imaginea, spre deosebire de moneda fiduciară, își sporește autoritatea desprinzându-se de orice original. Cu cât există mai puțin aur, cu atât imaginea are mai multă valoare. Tot astfel, dolarul nu e o imagine, dar, din fericire imaginile produc dolari. Pe scurt, eliberarea imaginii constă în aceea că ea se găsește eliberată de orice original. Imaginea valorează în ea însăși și pentru ea însăși, fiindcă valorează prin ea însăși. Imaginea nu are alt original decât ea însăși și nu încearcă decât să se facă acceptată drept unicul original.

Suficiența imaginii se remarcă, în mod excepțional, în dezvoltarea sa televizuală în care, de altfel, televiziunea echivalează și cu un mod de a fi universal, care se reflectă asupra unor imagini care nu sunt produse direct de aparatură electronică. Televiziunea nu se limitează la a urmări, cu alte mijloace, ceea ce cinematograful și înaintea lui, teatrul realizau deja. Acestea mențineau întotdeauna, în chiar momentul producerii ficțiunii, un raport al imaginii cu originalul. Teatrul, desigur, fiindcă originalul rămâne prezent chiar în momentul în care, cu consimțământul meu activ, iluzia se naște din imaginile unei alte lumi: voi aplauda, la sfârșitul reprezentării imaginilor, originalul în carne și oase, în act aici și acum. Cu siguranță, cinematograful întârzie sau interzice această întoarcere la ideal. Actorii au putut să moară, să fugă sau să se ascundă, să dispară în anonim. Dar, în fapt, aş putea să-i întâlnesc la un festival sau să asist la turnarea unui film, ori chiar să aflu din cărți cine au fost acești actori. Pe scurt, chiar în cea mai încăpățânată dintre ficțiuni, imaginea trimite cel puțin la o realitate – cea a actorilor. *A fortiori*, ar fi la fel în acele „Actualité Pathé” de demult: nu aveam nevoie să mă las ispitit de discursul palavragiului de serviciu pentru a ști că acea imagine deformată de propagandă, avea „ceva adevărat”. Această trimitere la un original, oricare ar fi acesta, imaginea televizuală a distrus-o.

Înainte de a ne livra imaginea unui original oarecare, televiziunea dă naștere unor imagini lipsite de orice intenționalitate. Iar asta mai ales pentru că, în ordine televizuală, principala cezură dintre imagine (ca ficțiune mărturisită) și realitate, timpul reprezentației, a dispărut. Fiecare reprezentație admitea o limită, durata precisă a performanței irealității. Ori, televiziunea abolește acest timp. Nu mai există nici prima, nici ultima reprezentație, tunul cu electroni bombardează fără întrerupere ecranul și reconstituie acolo, zi și noapte, imagini („canalul care nu doarme niciodată”). Scurgerea continuă a timpului, care în filosofie marchează efectivitatea lumii reale, devine aici o trăsătură constitutivă a ficțiunii imaginare. Irealitatea rivalizează, deci, cu temporalitatea realității. De când programele sale s-au ambiționat,

în mod deschis, să acopere cele douăzeci și patru de ore ale zilei și cele șapte zile ale săptămânii, televiziunea și-a mărturisit scopul esențial: să-și însușească realitatea lumii, reproducând-o sau, mai bine zis, producând-o direct. Imaginile, ca și obiectele industriale, depind de producție, de „o societate de producție“. Indistincția între lume și fluxul de imagini nu se vădește doar în întrebuintărea televizuală a timpului, ci și în cea a spațiului. Să luăm exemplul care pare să contrazică decisiv teza precedentă, jurnalele televizate, reportajele de actualitate etc. Aici, excluzând manipularea sau cenzura, imaginea trimite, într-adevăr, la cutare sau cutare eveniment din lumea cea mai reală. Fără îndoială, e adevărat, dar imaginile pun la dispoziția privirii evenimente nu numai fără nici o măsură comună și fără nici o legătură de sens, ci mai ales de origini geografice atât de dispersate și, uneori, atât de eteroclite, încât noi nu dispunem de nici o lume imaginabilă, locuită și familiară, pentru a le primi și organiza, pe scurt, pentru a le înțelege. În spațiul pe care aceste imagini mi-l aruncă în față (contează prea puțin dacă e, geografic, apropiat sau îndepărtat), eu nu pot pretinde să acced, nu numai din lipsa mijloacelor materiale, ci și pentru că nu se află niciunde în lumea pe care o locuiesc cu adevărat. Spațiul pe care îl traversează instantaneu fluxul televizual al imaginilor nu face posibilă nici o lume, ci, dimpotrivă, o tulbură. Astfel, spațiul și timpul nu mai constituie forme *a priori* ale experienței, ci condiții *a priori* ale imposibilității oricărei experiențe reale, ale imposibilității de a urca de la imagini la eventualul lor original. Paradoxal, un jurnal televizat nu îmi arată nimic care ar putea să-mi devină cunoscut datorită lui. Dimpotrivă, el enumeră ceea ce nu voi putea să cunosc niciodată, fiindcă originalul îmi apare, din acea clipă, ca și pierdut. Imaginea televizuală nu are timp să parcurgă spațiul care o separă de original, a cărui decădere ar trebui să aibă onestitatea să mi-o mărturisească.

Imaginea, închisă față de propriu-i original, nu mai are altă realitate în afară de ea însăși. Această realitate își găsește singurul adevăr pe ecranul televizual. Imaginea se face pe ecran, pentru ca, făcând ecran originalului său, ea nu se face pe sine decât devenind identică cu suportul său, ecranul. E admirabil că numim atunci „ecran“ locul imaginii, fiindcă recunoaștem astfel, implicit, că imaginea nu poate să se desfășoare ca atare (nu poate să evadeze) decât făcând ecran. Făcând ecran cui, dacă nu originalului? Ecranul (și, deci, tunul electronic) produce imaginea, în loc să o primească, precum ecranul cinematografului. El o produce într-un timp neîntrerupt și acoperind un spațiu nelimitat, care imită timpul și spațiul lumii, fără ca, totuși, să aparțină lumii. Ecranul, această anti-lume în lume, produce imagini fără să le raporteze niciodată la un original. Formă fără materie, imaginea nu păstrează decât o realitate fantomatică, complet spiritualizată. Desigur, e încă posibil ca o anumită imagine să se raporteze la un original, dar, ca spectator al său, eu n-o voi ști niciodată. Diferența între imaginea fictivă și imaginea în care pâlpâie un original îmi scapă. Ficțiunea și trucajul aparțin regimului normal al imaginii pe ecranul televizual, pe când raportarea la original e de domeniul excepției.

După ce criteriu se adaptează o asemenea imagine? Pentru că originalul îi lipsește, ea se adaptează la cel care o vede. Ca orice obiect, ea se adaptează subiectului care, activ sau pasiv, o constituie, prin simplul fapt că poate să o primească și să o suporte cu privirea. Și, în fapt, imaginea televizuală îl are ca măsură pe voyeur. Absolut opus vizionarului, care vede intangibilul și invizibilul, voyeur-ul se ghiftuiește cu vizibilul care îi e cel mai la îndemână.

Voyeur: astfel se definește cel care, sub denumirile mai neutre de spectator sau consumator, suportă, impune și definește imaginea. Pretextele accesului la informație ale deschiderii către lume și ale „conectării” la actualitate ascund (de altfel, destul de inabil) situații mai triviale și chiar mai constrângătoare.

Voyeur-ul vede pentru simpla plăcere de a vedea. El poate, în sfârșit, datorită tehnicii, să cedeze, fără limite și restricții, fascinației lui *libido videndi* pe care a denunțat-o întotdeauna Părinții bisericii. E vorba de plăcerea de a vedea, de a vedea tot și mai ales ceea ce nu am dreptul sau puterea de a vedea, plăcerea de a vedea fără a fi vreodată văzut, pe scurt, plăcerea de a stăpâni cu privirea ceea ce nu mi s-a cuvine, fără să mă expun privirii celui alt. Voyeur-ul întreține, deci, un raport pervers și, în același timp, neputincios, cu lumea, pe care o evită și o posedă, în același timp în imagine. Voyeur-ul practică un onanism al imaginii.

Voyeur-ul fixează norma imaginii fără original prin existența dorinței sale de a vedea pentru a vedea. Fiecare imagine devine, deci, validă de îndată ce satisface această dorință, parțial sau în întregime. Ea trebuie să se conformeze așteptării acestei dorințe. De unde și eforturile celor care o anunță, o programează și o produc de a nimeri această dorință, de a o măsura pentru a o satisface. Dar aceste pompoase „strategii de comunicare” se bazează pe un principiu de bronz: orice imagine emisă pentru a fi văzută de către voyeur, trebuie să satisfacă exact dorința sa de a vedea, trebuie să satisfacă limitele și exigențele acesteia. Deci, orice imagine trebuie să reproducă în imagine măsura unei dorințe, adică orice imagine trebuie să se facă idolul voyeur-ului său. Prin intermediul imaginii, voyeur-ul își vede satisfăcut dorința, deci se vede satisfăcut pe sine. Imaginea fie e idol, fie nu e văzută.

Imaginea, văduva veselă a originalului său, nu săvârșește nici o eliberare, nu deschide nici o perspectivă nouă. Ea confirmă doar o situație metafizică dată de nihilismul. Dacă admitem că metafizica, la origine platoniciană, stabilise opoziția între lucru și imagine în beneficiul lucrului și că, în momentul său nietzschean, răsturnase această opoziție în beneficiul imaginii, socotită la fel de reală ca și lucrul însuși, atunci trebuie să spunem că idolul voyeur-ului satisface, simplu și exact, exigențele nihilismului: nimic nu este în sine, totul e măsura evaluării, care îl ratifică sau nu. Idolul televizual nu apare decât dacă voyeurii îl apreciază – sondajul, în derizoria sa tiranie, ilustrează sub modul ridicolului evaluarea tuturor valorilor dintr-o privire către supraom (jalnicul telespectator). Voyeur-ul, care își evaluează idolul, satisface în mod absolut principiul metafizic potrivit căruia *a fi, înseamnă a fi perceput*.

EMMANUEL LÉVINAS

Emanuel Lévinas, principalul inițiator al unei fenomenologii non-husserliene și chiar anti-husserliene, este socotit drept unul dintre cei mai importanți moralisti ai secolului XX. Construindu-și opera filosofică în spațiul lăsat gol de gândirea husserliano-heideggeriană, el încearcă să degajeze acele momente ale ființării care er o interogație de ordin moral, mutând accentul reflexiei filosofice de pe ontologie pe etică. Cel mai celebru concept al filosofului francez este **chipul (le visage)**, socotit sursul imprescriptibilei demnități a oricărei ființe umane și, totodată, fenomenul care exercită o contra-donație, împiedicând astfel transformarea sa în obiect. În acest fel, Lévinas produce o fisură în blindajul fenomenologiei ortodoxe, arătând că nu orice fenomen poate fi transformat automat în obiect și deschizând calea unor filosofi ca Marion sau Chrétien, care vor încerca să lărgască această breșă și să demonstreze că există și alte fenomene care contrazic paradigma clasică a fenomenologiei.

Opera lui Lévinas arată astfel: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930; *De l'existence a l'existant*, 1947; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949; *Totalité et infini*, 1961; *Difficile liberté*, 1963; *Quatre lectures talmudiques*, 1968; *Humanisme de l'autre homme*, 1972; *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, 1974; *Sur Maurice Blanchot*, 1975; *Hommes propres*, 1975; *Du sacré au saint*, 1977; *Le temps et l'autre*, 1979; *L'au-delà du verset*, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982; *De l'évasion*, 1982; *Ethique et infini*, 1982; *Transcendance et intelligibilité*, 1984; *A l'heure des nations*, 1988; *Entre nous*, 1992; *Le temps et la mort*, 1995.

ESTE ONTOLOGIA FUNDAMENTALĂ?*

1. Primatul ontologiei

Nu se bazează oare primatul ontologiei în raport cu celelalte discipline ale cunoașterii pe una dintre cele mai luminoase evidențe? Nu implică oare orice cunoaștere a raporturilor care leagă sau opun ființele unele altora o înțelegere a faptului că aceste ființe și aceste raporturi există? A articula semnificația acestui fapt (a relua problema ontologiei, rezolvată, implicit, de către fiecare, chiar dacă doar sub forma uitării), înseamnă, se pare, a edifica o știință fundamentală fără de care orice cunoaștere filosofică, științifică sau vulgară rămâne naivă.

* Traducere din volumul lui Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, pp. 13-24.

Demnitatea cercetărilor ontologice contemporane ține de caracterul imperios și original al acestei evidențe. Sprijinindu-se pe această evidență, gânditorii se ridică dintr-o dată, deasupra „iluminărilor“ de cenaclu literar pentru a respira din nou aerul marilor dialoguri platoniciene și al metafizicii aristotelice.

A pune sub semnul întrebării această evidență fundamentală este o întreprindere temerară. Dar a aborda filosofia prin această punere sub semnul întrebării, înseamnă cel puțin, a te întoarce la izvorul său, dincolo de literatură și de pateticele ei probleme.

2. Ontologia contemporană

Reîntoarcerea la ontologie în filosofia contemporană are ceva special datorită faptului că orice cunoaștere a ființei în general – sau ontologia fundamentală – presupune o *situație de fapt* pentru spiritul care cunoaște. O rațiune eliberată de contingentele temporale (suflet coetern Ideilor), iată imaginea pe care și-o face despre ea însăși o rațiune care se ignoră sau se uită, o rațiune naivă. Ontologia, zisă autentică, coincide cu facticitatea existenței temporale. A înțelege ființa ca și ființă, înseamnă a exista aici. Nu pentru că *aici*, prin încercările pe care le impune, ar înălța și purifica sufletul și l-ar face prin aceasta capabil să dobândească receptivitate față de ființă. Nu pentru că acest *aici* ar deschide către o istorie în cadrul căreia doar progresul ar face posibil de gândit ideea ființei. *Aici* nu-și deține privilegiul ontologic nici datorită ascezei pe care o presupune, nici datorită civilizației căreia îi dă naștere. Deja prin intermediul grijilor sale temporale e silabisită înțelegerea ființei. Ontologia nu s'împlinește în triumful omului asupra condiției sale, ci chiar în tensiunea în care este asumată această condiție.

Această posibilitate de a concepe contingența și facticitatea nu ca pe niște fapte oferite inteliecției, ci ca act al inteliecției, această posibilitate de a arăta în brutalitate faptul și a conținuturilor date tranzitivitatea înțelegerii și a „intenției semnificative“ (posibilitate descoperită de către Husserl, dar atașată de Heidegger inteliecției ființei în general), constituie marea noutate a ontologiei contemporane. Din acest moment comprehensiunea ființei nu mai presupune doar o atitudine teoretică, ci ea presupune întreg comportamentul uman. Omul în întregime sa este ontologie. Opera sa științifică, viața sa afectivă, satisfacerea nevoilor sale și munca sa, viața sa socială, moartea sa articulează, cu o rigoare care rezervă fiecăruia dintre aceste momente funcție determinată, comprehensiunea ființei sau a adevărului. Întreaga noastră civilizație decurge din această comprehensiune, fie aceasta chiar și uitare a ființei. Nu pentru că există omul, există adevăr, ci pentru că ființa în general se găsește inseparabilă de *aperitatea* sa, pentru că există adevăr sau, dacă vrem, pentru că ființa e inteligibilă, există umanitate.

Reîntoarcerea la temele originale ale filosofiei – și prin aceasta rămâne izbitoră opera lui Heidegger – nu provine dintr-o pioasă decizie de reîntoarcere la nu știu ce „*philosophia perennis*“, ci dintr-o atenție radicală îndreptată asupra problemelor presante ale actualității. Problema abstractă a semnificației ființei ca și ființă, problemele prezentului se întâlnesc astfel în mod spontan.

3. Ambiguitatea ontologiei contemporane

Identificarea comprehensiunii ființei cu plenitudinea existenței concrete riscă să înecă ontologia în existență. Această *filosofie a existenței* pe care Heidegger refuză să o asume nu este decât contrariul, inevitabil, al concepției sale despre ontologie. Existența istorică, interesantă pentru filosof în măsura în care este ontologie, îi interesează pe oameni și literatura pentru că este dramatică. Când filosofia și viața se confundă, nu se mai știe dacă ne aplecăm asupra filosofiei pentru că ea este viața sau dacă ținem la viață pentru că ea este filosofie. Aportul esențial al noii ontologii oate să apară în opoziția sa față de intelectualismul clasic. A înțelege unealta, nu înseamnă a o vedea, ci a ști să o folosești, a înțelege situația noastră în cadrul realității, nu înseamnă a o defini, ci a te găsi într-o dispoziție afectivă; a înțelege ființa, înseamnă a exista. Toate acestea indică, se pare, o ruptură cu structura teoretică a gândirii occidentale. A gândi nu mai înseamnă a contempla, ci a te angaja, a fi înglobat în ceea ce gândești, a fi antrenat – eveniment dramatic al ființei-în-lume.

Comedia începe cu cel mai simplu dintre gesturile noastre. Toate acestea comportă stângăcie inevitabilă. Întinzând mâna pentru a aduce un scaun, mi-am îndoit mânăca scaunului, am zgâriat parchetul, am lăsat să cadă scrumul țigării mele. Făcând ceea ce am vrut să fac, am făcut o mie de alte lucruri pe care nu le voiam. Actul nu a fost ur, am lăsat urme. Ștergând aceste urme, am lăsat altele. Sherlock Holmes își va aplica știința la această grosolanie ireductibilă a fiecăreia dintre inițiativele mele și, astfel, comedia ar putea să se transforme în tragedie. Când stângăcia actului se întoarce împotriva scopului urmărit, suntem în plină tragedie. Laios, pentru a dejuca predicțiile uneste, va face exact ceea ce e necesar pentru ca ele să se împlinescă. Oedip, evușind, lucrează la propria-i nenorocire. Se întâmplă la fel ca și cu vânatul care, pe câmpie acoperită de zăpadă, fuge în linie dreaptă de zgomotul vânătorilor, lăsând exact urmele care îl vor duce la pierzare.

Suntem, astfel, responsabili dincolo de intențiile noastre. Privirii care dirijează actul îi e imposibil să evite acțiunea din neatenție. Avem un deget prins în angrenaj și lucrurile se întorc împotriva noastră. Conștiința noastră și stăpânirea pe care o avem asupra realității prin intermediul conștiinței nu epuizează relația noastră cu aceasta, fiindcă noi suntem prezenți aici prin întreaga densitate a ființei noastre. Conștiința realității nu coincide cu locuirea noastră în lume – iată partea din filosofia lui Heidegger care a produs o puternică impresie asupra lumii literare.

Dar filosofia existenței se estompează imediat în fața ontologiei. Faptul că sunt antrenat, acest eveniment în care sunt angajat, legat cum sunt de ceea ce ar trebui să fie obiectul meu prin legături care nu se reduc la gânduri, face ca această existență să fie interpretată ca și comprehensiune. Din acest moment, caracterul tranzitiv al verbului „a cunoaște” îi este atașat verbului „a exista”¹. Prima frază din *Metafizica* lui Aristotel: „Toți oamenii aspiră prin natura lor la cunoaștere” rămâne adevărată pentru o filosofie despre care s-a crezut, în mod superficial, că ar disprețui intelectul. Ontologia nu vine doar ca să încoroneze raporturile noastre practice cu ființa, așa cum contemplarea esențelor încoronează virtuțile, în cartea a X-a a *Eticii Nicomahice*.

¹ Cf. remarcile noastre asupra acestui subiect în *Esquisse pour une histoire de „l'existentialisme”*, Jean Wahl, Editions de l'Arche, pp. 95–96.

Ontologia este esența oricărei relații cu ființele și chiar a oricărei relații în ființă. Faptul că ființarea este „deschisă” nu aparține tocmai ființei sale? Existența noastră concretă se interpretează în funcție de intrarea sa în „deschiderea” ființei în general. Noi, împreună cu realul, existăm într-un circuit al inteligenței, inteligența fiind chiar evenimentul pe care îl articulează existența. Orice incomprehensiune nu e decât un mod deficient al comprehensiunii. Observăm astfel că analiza existenței și a ceea ce e numită *ecceitate* sa (*Da*), nu este decât descrierea aesenței adevărului, a însăși condiției de inteligibilitate a ființei.

4. Celălalt ca interlocutor

Utilizarea unui limbaj chibzuit nu trebuie să fie motivul unui divorț între filosofie și rațiune. Dar avem dreptul să ne întrebăm dacă rațiunea, pusă ca posibilitate a unui asemenea limbaj, îl precede în mod necesar, dacă limbajul nu e fondat pe o relație anterioară comprehensiunii și care întemeiază rațiunea. Paginile care urmează încearcă tocmai caracterizarea foarte generală a acestei relații, ireductibilă la o comprehensiune, chiar așa cum a fixat-o Heidegger, dincolo de intelectualismul clasic.

Pentru Heidegger, comprehensiunea se bazează, în ultimul rând, pe *deschiderea* ființei. Pe când idealismul lui Berkeley vedea în ființă o referință la gândire din pricina conținuturilor calitative ale ființei, Heidegger vede în *fapt*, într-o manieră oarecum formală, că ființarea este (prin faptul de a fi, prin independența ei) inteligibilitatea sa. Aceasta nu implică o dependență prealabilă în raport cu o gândire subiectivă, ci e un soi de loc vacant care-și așteaptă titularul, care e deschis prin chiar faptul că ființarea există. Heidegger descrie astfel, în structura cea mai formală cu putință, articulația vederii, în care raportul subiectului cu obiectul e subordonat raportului obiectului cu lumina, care luminează nu e obiect. Înțelegerea ființării constă, deci, în a merge dincolo de ființare (mai precis, în *deschidere*) și în a percepe *orizontul ființei*. Asta înseamnă că și în acest caz, la Heidegger, comprehensiunea se alătură marii tradiții a filosofiei occidentale, fiindcă a înțelege ființa particulară, înseamnă a te plasa dincolo de particular, a înțelege înseamnă a te raporta la particular, care e singurul care există prin intermediul cunoașterii, care e mereu cunoaștere a universalului.

Venerabilele tradiții pe care o continuă Heidegger, nu putem să-i opunem preferințe personale. Tezei fundamentale potrivit căreia orice relație cu o ființare particulară presupune intimitatea sau uitarea ființei, nu putem să-i *preferăm* o relație cu ființarea ca și condiție a ontologiei. Se pare că suntem constrânși, de îndată ce ne angajăm pe calea reflexiei și pentru aceleași motive care, de la Platon încoace, aservesc cunoașterea universalului senzația particularului, aceleași motive care aservesc realului raporturii dintre ființări, aservesc ontologiei metafizice și existențialului. De altfel, cum ar putea să fie la început *raportul* cu *ființarea* altceva decât propria sa *comprehensiune* ca ființare, faptul de a-l lăsa în mod liber să fie ca ființare?

Asta nu e valabil pentru celălalt. Relația noastră cu el constă, desigur, în voința de a-l înțelege, însă această relație depășește comprehensiunea. Nu doar pentru această cunoaștere a celui alt cere, în afară de curiozitate, și simpatie sau dragoste (moduri de a fi distincte de contemplația impasibilă), ci și pentru că, în raportul nostru cu celălalt, acesta nu ne afectează pornind de la un concept. El e ființare care contează ca atare.

Aici partizanul ontologiei va obiecta: a pronunța *ființare*, nu înseamnă deja a insinua că ființarea ne privește pornind de la o relație a ființei și că, în consecință, fiind plasată în deschiderea ființei, ea este încă de pe acum așezată în sânul comprehensiunii? Ce înseamnă, de fapt, independența ființării, dacă nu referirea sa la ontologie? A te raporta la ființare ca ființare înseamnă, pentru Heidegger, a lăsa ființarea să fie, a o înțelege ca independentă de percepția care o descoperă și o cuprinde. Tocmai prin această comprehensiune, ea se dă ca ființare, iar nu doar ca obiect. Faptul-de-a-fi-cu-celălalt (*Miteinandersein*) se bazează astfel pentru Heidegger pe relația ontologică.

Noi vom răspunde astfel: în relația cu celălalt este vorba de un *a-l lăsa să fie*? Independența celui alt nu se împlinește în rolul său de interpelat? Cel cărui a îi vorbim este, în prealabil, înțeles în ființa sa? Deloc. Celălalt nu este întâi obiect al comprehensiunii și pe urmă interlocutor. Cele două relații se confundă. Altfel spus, înțelegerea celui alt e inseparabilă de invocarea sa.

A înțelege o persoană, înseamnă deja a-i vorbi. A pune existența celui alt lăsându-l să fie, înseamnă a fi acceptat această existență, a fi ținut cont de ea. „A fi acceptat“, „a fi ținut cont“, nu pot fi reduse la o comprehensiune, la un a lăsa să fie. Cuvântul desemnează o relație originală. E vorba de a percepe funcția limbajului nu ca fiind subordonată conștiinței pe care o avem în legătură cu prezența sau vecinătatea celui alt sau a comunității cu el, ci ca pe o condiție a acestei „luări la cunoștință“.

Desigur, mai trebuie să explicăm de ce acest eveniment al limbajului nu se mai situează pe planul comprehensiunii. Într-adevăr, de ce să nu lărgim noțiunea de comprehensiune, urmând procedeul făcut familiar de către fenomenologie? De ce să nu prezentăm invocarea celui alt drept caracteristică specifică a comprehensiunii sale?

Aceasta ni se pare imposibil. Mănuirea obiectelor uzuale este interpretată, de exemplu, drept comprehensiunea lor. Dar lărgirea noțiunii de cunoaștere se justifică, în acest exemplu, prin depășirea obiectelor cunoscute. Ea se împlinește, în ciuda a tot ceea ce poate să fie angajament preteoretic în manevrarea obiectelor. Prin manevrare, ființarea e depășită în chiar mișcarea care o cuprinde și recunoaștem în acest „dincolo“ necesar prezenței „lângă“ însuși drumul comprehensiunii. Aceasta depășire nu ține doar de apariția prealabilă a „lumii“ de fiecare dată când atingem ceva ce poate fi manevrat, așa cum o vrea Heidegger. Ea este schițată chiar și în posesia și consumarea obiectului. Nimic asemănător când e vorba de relația mea cu celălalt. Și în acest caz, înțeleg ființa în celălalt, dincolo de particularitățile sale de ființare; persoana cu care sunt în relație o numesc ființă, dar numind-o *ființă*, o chem. Nu mă gândesc doar că este, ci îi vorbesc. Ea este *asociatul* meu în sânul relației care ar trebui să fie tocmai cea care să mi-o facă prezentă. I-am vorbit, adică am neglijat ființa universală pe care o încarnează pentru a rămâne la ființarea particulară care este ea. Aici formula „înainte de a fi în relație cu o ființă, trebuie să o fi înțeles ca ființă“ își pierde aplicarea strictă, fiindcă înțelegând ființa, eu îi spun, simultan, înțelegerea mea.

Omul e singura ființă pe care nu pot să o întâlnesc fără să îi exprim chiar această întâlnire. Întâlnirea se distinge de cunoaștere tocmai prin asta. În orice atitudine în fața omeneșului există un salut, fie acesta chiar și în forma refuzului de a saluta. Aici, percepția nu se proiectează către orizont (câmp al libertății mele, al puterii mele, al proprietății mele), pentru a cuprinde, pe acest fundal familiar, individul. Ea

se raportează la individul pur, la ființarea ca atare. Iar asta înseamnă, dacă vrem să spunem în termeni de „comprehensiune“, că propria mea comprehensiune a ființării ca atare este deja expresia pe care i-o ofer a acestei comprehensiuni.

Această imposibilitate de a-l aborda pe celălalt fără a-i vorbi semnifică faptul că aici gândirea este inseparabilă de expresie. Dar expresia nu constă în a transvaia într-un fel sau altul, un gând care îl privește pe celălalt în mintea celui alt. Așa știm nu doar de la Heidegger, ci de la Socrate. Expresia nu constă nici în *articulare* comprehensiunii pe care o împărtășesc chiar de pe acum cu celălalt. Ea constă înaintea oricărei participări la un conținut comun prin comprehensiune, în instituirea socialității printr-o relație ireductibilă la comprehensiune.

Relația cu celălalt nu este, deci, ontologie. Această legătură cu celălalt care nu se reduce la reprezentarea celui alt, ci la invocarea sa, și în care invocarea nu este precedată de o comprehensiune, noi o numim *religie*. Esența discursului este rugăciune. Ceea ce distinge gândirea care vizează un obiect de legătură cu o persoană este faptul că în ultimul caz e articulat un vocativ: ceea ce e numit este, în același timp, ceea ce e chemat.

Alegând termenul religie, fără să fi pronunțat cuvântul Dumnezeu și nici cuvântul *sacru*, ne-am gândit la început la sensul pe care îl dă acestui termen Auguste Comte la începutul *Politicii Pozitive*. Nici o teologie, nici o mistică nu se ascund în spațiul analizei pe care am făcut-o întâlnirii cu celălalt și a cărei structură formală ni s-a părut importantă de subliniat. Obiectul întâlnirii ne este dat și, în același timp, e în *societate* cu noi, fără ca acest eveniment al societății să se poată reduce la o proprietate oarecare care ni se descoperă în dar, fără ca această cunoaștere să poată să aibă întâietate în fața societății. Însă dacă cuvântul religie trebuie să anunțe că relația cu oamenii, ireductibilă la comprehensiune, se îndepărtează chiar prin asta de exercițiul puterii, însă întâlnește Infinitul prin intermediul chipurilor omenești, vom accepta această rezonanță etică a cuvântului și toate aceste ecouri kantiene.

„Religia“ rămâne relația cu ființarea ca și ființare. Ea nu constă în *concepere* ființării ca ființare, act în care *ființarea* este deja asimilată, chiar dacă această asimilare duce la decuparea ei ca *ființare* și o *lasă să fie*. Ea nu constă nici în stabilirea nu știu cărei *apartenențe*, nici în ciocnirea cu iraționalul în efortul de a înțelege *ființarea*. Raționalul se reduce la puterea asupra obiectului? Rațiunea este dominație sau rezistența ființării ca atare este depășită nu printr-un apel chiar la această rezistență ci ca printr-un fel de șiretlic al vânătorului care capturează ceea ce ființarea posedă puternic și ireductibil, plecând de la propriile sale slăbiciuni, de la renunțările la particularitatea sa, plecând de la locul său în orizontul ființei universale? Inteligența ca viclenie, Inteligența luptei și a violenței, făcută pentru lucruri, este oare în măsură să constituie o ordine omenească? Am fost obișnuiți, în mod paradoxal, să căutăm în luptă chiar manifestarea spiritului și a realității sale. Dar ordinea rațiunii nu se constituie mai degrabă într-o situație în care „se vorbește“, în care rezistența ca ființa nu este zdrobită, ci pacificată?

Grija filosofiei contemporane de a elibera omul de categoriile potrivite doar pentru lucruri nu trebuie să se mulțumească să opună staticului, inertului, determinatului din lucruri, dinamismul, durata, transcendența sau libertatea ca esență a omului. Nu este vorba de a opune o esență unei alte esențe sau de a spune ce este natura umană. E vorba, înainte de toate, de a-i găsi un loc de unde omul să înceteze să ne privească

pornind de la orizontul ființei, adică să se ofere puterilor noastre. Ființarea ca atare (și nu ca încarnare a ființei universale) nu poate să fie decât într-o relație în care e invocată. Ființarea e omul, și omul ne este accesibil ca și aproape. Ca și chip.

5. Semnificația etică a celuilalt

Comprehensiunea, raportându-se la ființare în deschiderea ființei, îi găsește o semnificație pornind de la ființă. În acest sens, ea nu îl invocă, ci doar îl numește. Și astfel, ea îndeplinește față de el o violență și o negare. Negare parțială care e violentă. Și această *parțialitate* este descrisă prin faptul că ființarea, fără să dispară, se găsește în puterea mea. Negarea parțială care e violentă neagă independența ființării: ea este a mea. Posesiunea e modul potrivit căruia o ființare, deși există, e parțial negată. Nu este vorba doar de faptul că ființarea e instrument și unealtă, adică mijloc; ea este și scop – consumabil, ea e hrană și, în plăcere, mi se oferă, mi se dă, e a mea. Vederea măsoară, desigur, puterea mea asupra obiectului, dar ea este deja plăcere. Întâlnirea cu celălalt constă în faptul că, în ciuda întinderii dominației mele asupra lui și a supunerii sale, nu îl posed. El nu intră în întregime în deschiderea ființei în care mă găsesc deja precum în câmpul libertății mele. El nu vine în întâlnirea mea pornind de la ființă în general. Tot ceea ce îmi vine de la el plecând de la ființă în general se oferă comprehensiunii și posesiei mele. Îl înțeleg plecând de la istoria sa, de la mediul său, de la obiceiurile sale. Ceea ce în el scapă comprehensiunii e tocmai el, ființarea. Nu pot să îl neg parțial, prin violență, cuprinzându-l pornind de la ființă în general și posedându-l. Celălalt e singura ființare a cărei negare nu poate să fie decât totală: o crimă. Celălalt e singura ființă pe care pot să vreau să o ucid.

Eu pot să vreau. Însă această puțință este exact contrariul puterii. Triumful acestei puțințe reprezintă înfrângerea sa ca putere. În chiar momentul în care puțința mea de a ucide se realizează, celălalt mi-a scăpat. Sigur, ucigând pot să *ating* un anume scop, pot să ucid așa cum vânez sau cum tai copaci, dar asta înseamnă că l-am cuprins pe celălalt în deschiderea ființei în general, ca element al lumii în care stau, l-am perceput la *orizont*. Nu l-am privit în față, nu i-am întâlnit chipul. Prezența chipului reprezintă tentația negării totale măsurând infinitul acestei tentative și imposibilitatea sa. A fi într-o relație de față în față cu celălalt, înseamnă a nu putea să uci. Aceeași este și situația discursului.

Dacă lucrurile sunt doar lucruri, asta se întâmplă pentru că raportul cu ele se instituie ca și comprehensiune: fiind ființări, ele se lasă surprinse pornind de la ființă, plecând de la o totalitate care le împrumută o semnificație. Imediatul nu este obiect al comprehensiunii. Un dat imediat al conștiinței se contrazice în termeni. A se da, înseamnă a se expune vicleniei inteligenței, a fi cuprins prin medierea conceptului, a luminii ființei în general, printr-un ocol; a se da, înseamnă a semnifica pornind de la ceea ce nu este. Relația cu chipul, eveniment al colectivității – cuvântul – e o relație cu ființarea însăși ca pură ființare.

Faptul că relația cu *ființarea* e invocarea unui chip și deja cuvânt, un raport cu o profunzime mai degrabă decât cu un orizont – o străpungere a orizontului –, că aproapele meu e ființarea prin excelență, toate acestea pot să pară destul de surprinzătoare dacă rămânem la concepția unei ființări, prin ea însăși insignifiantă, siluetă la un orizont luminos, care nu-și dobândește semnificația decât prin această

prezență la orizont. Chipul *semnifică* altfel. În el, infinita rezistență a ființării în fața puterii noastre se afirmă chiar contra voinței ucigașe pe care o sfidează, pentru că fiind nud – iar nuditatea chipului nu e o figură de stil –, el *semnifică* prin el însuși. Nici măcar nu putem să spunem că chipul ar fi o deschidere, căci ar însemna să-l facem să depindă de o plenitudine înconjurătoare.

Lucrurile pot să prindă chipul? Arta nu e o activitate care împrumută chipuri lucrurilor? Fațada unei case nu este o casă care ne privește? Analiza pe care am făcut-o până aici nu e de ajuns pentru a răspunde. Totuși, ne întrebăm dacă alura impersonală a stilului nu se substituie în artă, fascinantă și magică, socialității, chipului, cuvântului.

Comprehensiunii, semnificației dobândite pornind de la orizont, noi îi opunem semnificația chipului. Scurtele indicații prin care am introdus această noțiune ar putea să lase să se întrevadă rolul său în comprehensiune și toate condițiile sale care schițează o sferă de relații abia bănuite? Ceea ce întrevedem ni se pare, totuși, sugerat de către filosofia practică a lui Kant, de care ne simțim în mod special foarte aproape.

În ce fel vederea chipului nu mai e vedere, ci audiere și cuvânt, în ce fel întâlnirea chipului – adică a conștiinței morale – poate să fie descrisă ca și condiție a conștiinței pur și simplu și a descoperirii, în ce fel conștiința se afirmă ca posibilitate de a asasina, care sunt condițiile apariției chipului, adică ale tentației și imposibilității crimei, în ce fel pot să-mi apar mie însumi ca și chip, și, în sfârșit, în ce măsură relația cu celălalt sau cu colectivitatea este raportul nostru, ireductibil la comprehensiune, cu infinitul? – iată temele care decurg din această primă contestare a primatului ontologiei. Cercetarea filosofică nu ar putea să se mulțumească cu reflexia asupra sa sau asupra existenței. Reflexia nu ne încredințează decât povestirea unei aventuri personale, a unui suflet privat, care se întoarce fără încetare în sine, chiar și atunci când pare să fugă de sine. Omenescul nu se oferă decât unei relații care nu este o putere.

DESPRE LIMITELE DIALOGULUI

Pr. TIBERIU-IOAN VIȘAN

Respirăm ritmic, clipă de clipă, paradoxul existențial! Inspirăm viață, pentru a expira moarte. Îmbrățișate, amestecate, învrăjbite, aceste „două naturi“ își dispută întâietatea în gândurile, cuvintele sau faptele noastre. În Origini, structura îndumnezeită a omului se împărtășea doar din conținutul Vieții. Spațiul și Timpul, Trup și Sânge al Domnului, con-viețuiau în firescul activității creatoare a Logosului. Dar, de vreme ce invizibilul spiritualității, posedă la rândul său interior și exterior, „căderea îngerilor“ a însemnat o densificare a exteriorului până la „întunecime“. Devenite „spirite ale întunericului“, ale exteriorului-interior, acestea au protestat „pașnic“ ca însuși Paradisul să fie „spațiul public“ în care convertirea și convertibilitatea să poată fi experimentate. Și pentru că ne-întâmplător omul își exersa cuminența în acel tărâm, s-a trezit în fața „alegerilor“ înzestrat doar cu sacra inocență a ne-cunoașterii „binelui și răului“. După „ispitire“ l-a invadat întâia oară rușinea de a fi fost „manipulat“ în detrimentul lui însuși. Răsfrânt memorabil din imemorabil, spectacolul dramatic s-a permanentizat vizibil pentru ca prezența spiritualității să devină absență. Dumnezeu își încerca astfel „chipul și asemănarea“ investind talantul încrederii Sale în dimensiunile libertății creatoare ale omului. Dar în această Libertate (spațiul public al absenței divine) investesc ofensiv și vigilant și „puterile demonice“ deoarece unicul mijloc de manifestare „liberă“ ale acestora, este „în afară“, mereu mai „în afară“, până la „eliberarea“ completă a Morții din îmbrățișarea caldă și luminoasă a Vieții. Prin întrupare, Fiul lui Dumnezeu nu „a coborât“ în tărâmul umanului doar exterioritatea, vizibilitatea Sa, ci și plinătatea interiorității Sale. Aspirând în Siné Moartea și Iadul pentru a salva ceea ce l-a aparținut dintotdeauna, Hristos ne propune nouă oamenilor o incredibilă perspectivă; aceea de a inspira din nou „într-o bună Zi“, la toate nivelele ființei viața, pentru a expira viață. Trupul învierii Sale, singurul capabil de ubicuitate, („pe moarte călcând“, deci în afara ei!) devine astfel – după voia Sa – vizibil sau invizibil, prezență sau absență, venind sau plecând „prin ușile încuiate“, până la sfârșitul veacurilor.

Criza lumii moderne, conține cu prisosință neputința omului de a con-strânge divinul spre exteriorizare. În schimb, ea se acutizează prin proximitatea demoniului. Acumulările noastre „istorice“ de evenimente și creativitate desacralizată, ne îndreptătesc să credem că Dumnezeu va rămâne din ce în ce mai „Străin“ de vociferările, îmbulzelile sau violențele ce se fac – zice-se – în numele Său!

„Dacă Hristos reprezintă «Capul» tuturor lăcașurilor vizibile și dacă odihna lui e doar în Tatăl cel invizibil, atopic, atunci lucrul acesta..., ar trebui să ne dea mai mult de gândit. Deja amintita sentință neotestamentară care spune că acolo unde sunt doi sau trei adunați în numele Domnului, acolo e și Domnul însuși, ar trebui convertită și condiționată prin: abia acolo unde e Domnul poate fi cu adevărat vorba de doi“

(Virgil Ciomoș, „Topologia proximității“ I, *Dilema*, nr. 282). Ne întrebăm la rândul nostru, împreună cu autorul rândurilor de mai sus, nu cu ce se ocupă „Capul“ Sf. Biserici Hristos, ci, cum, cu cine și cu ce se pre-ocupă propriul nostru cap! Căci locul unde mințile răvășite de îndoieli și contradicții, de fierbinți întrebări și glaciale răspunsuri, pot discerne cu adevărat în luciditatea harului, este doar pieptul Mântuitorului. „Aici“, ascultând pulsul Iubirii Sale și pacea respirației Sale, până și actul trădării își dezvăluie justa semnificație!

«22. Deci ucenicii se uitau unii la alții, nedumirindu-se despre cine vorbește.

23. Iar la masă era rezemat la pieptul lui Iisus unul dintre ucenicii Lui, pe care-l iubea Iisus.

24. Deci Simon Petru i-a făcut semn acestuia și i-a zis: Întreabă cine este despre care vorbește.

25. Și căzând acela astfel la pieptul lui Iisus, I-a zis: Doamne, cine este?

26. Iisus i-a răspuns: Acela este, căruia Eu, întingând bucățica de pâine, i-o voi da. Și întingând bucățica, a luat-o și a dat-o lui Iuda, fiul lui Simon Iscarioteanul.

27. Și după îmbucătură a intrat atunci satana în el. Iar Iisus i-a zis: Ceea ce faci, fă mai curând.

28. Dar nimeni din cei care sedeau la masă n-a înțeles pentru ce i-a zis aceasta» (Ioan 13).

Prin urmare mereu „întârziată“ în prezentul nostru, chiar de suntem în „prezența“ Divinității, ne maturizăm cu dificultate, în „spațiul privat“ al subiectivismului, pentru a participa într-un final la „înțeles“ în spațiul public al „Judecății de Apoi“. În acel „prezent“, Trecutul și Viitorul dezvăluindu-și transparența, vor anula șansele tranziției, „schimbarea subiectului“ devenind imposibilă. Ierarhia valorilor va fi impusă prin „justiție divină“, iar intervalul acumulărilor de confuzie liberă va fi anulat. Din nefericire structura dobândită în acest interval „democratic“ al „opțiunilor libere“ va rămâne operațională de vreme ce automatismul „scrâșnirea dinților“ va fi declanșat. Curios faptul că acesta se va desfășura în același „sediu“ în care, și la ora actuală, se emite – pozitiv sau negativ – cuvântul. Cruntă pedeapsă. Să ai structura „ființială“ a minciinosului și să nu ai pe cine minți! Să-ți fie răpită astfel și posibilitatea de a te minți pe tine însuși. Să rătăcești în afara Cuvântului pentru că – la timpul cuvenit – „n-ai dat viață“ propriului tău cuvânt! Să-ți vezi limita răsfrângându-se asupra ei însăși, transfigurându-se din zid imaginar în zid real, neatinzându-ți astfel conținutul comunicării. O asemenea izolare transpare deja în ființa omenească pentru că principiul simultaneității funcționează – dovadă Profețiile Vechiului Testament și Apocalipsa – dar omul se situează mereu „în afara“ discernământului divin! Din această cauză orice violentare a semenului, „în numele Domnului“, orice brutalizare a liberului său arbitru prin ademeniri sau amenințări mi se par străine mesajului hristic. „Dacă așa cum teologhisește Sf. Grigorie de Nyssa, Hristos însuși reprezintă tocmai arhetipul frontierei – cel care, după Înviere, asigură pasajul, adică Paștele și, încă «trecerea la limită» dintre vizibil și invizibil, dintre finit și infinit, dintre moarte și viață –...” (Virgil Ciomoș, „Topologia proximității“ II, *Dilema*, nr. 283) atunci tradiționalismul ca încremenire în legitimitate, poate fi dezmarginat oricând în sânul viu al Sf. Tradiții! Afirmția nu este gratuită din următorul motiv: orice experiență spirituală autentică conține acea intimitate intraductibilă concretizată într-o Sf. Taină. Partea ei traductibilă se poate falsifica – din nefericire – chiar la nivelul simbolului,

atunci când acesta cade în utilizarea „rațiunii de schimb“. Și pentru că secularizarea ca timp al modernității, va converti spre o asemenea rațiune contextul activității umane, putem presupune că valorile tradiționale gestionate cu principiul autorității, vor suferi un regim de „ofertă“! În felul acesta spațiul public al acumulărilor neutre se va extinde devenind mijloc și mod de comunicare! Dar această zonă a „neutralității“ va exercita doar tensiunea („cuplului magnetic maxim“) necesară exersării unui nou simț al echilibrului și totodată al unui nou simț al realității! Curios este faptul că tocmai împotriva ultimului menționat se fac presiuni majore. „Criza“ n-a fost și nu este la nivelul Divinității, ci ne aparține întru totul. Prin urmare „neutralitatea“ în care decriptăm numitorul uman comun este Cultura! Aici se înregistrează toate experiențele pozitive sau negative, juste sau injuste, adevărate sau neadevărate, reale sau imaginare. Aici ne educăm încercându-ne discernământul, și tot aici ne însușim calitățile formative ale cuvântului prin dialog. El este absolut necesar pentru că nu ne putem erija decât prin alienare în „A-Toate-Cuprinzătorul“. Dialogul poate deveni astfel modalitatea de „spiritualizare a zidurilor“, a frontierelor, nu prin dizolvarea părților ci prin comunicarea dintre ele. Trebuie însă din start recunoscut că în domeniul „credinței“ funcțional nu este decât principiul ierarhic. „Ascultarea“ la propriu și la figurat reprezintă canonul cunoașterii de sine și implicit al cunoașterii de Dumnezeu. Ca legitate a spiritului, moralitatea trebuie întotdeauna să-i premerge cunoașterii. Trișor fiind, nu voi participa niciodată la intimitatea Domnului, ci doar temporal, la intimitatea câtorva dintre oameni. Ca sincer aspirant, spre „lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii“ și „spre înțelegerea evanghelicilor propovăduiri“ (Rugăciunea 9 din Rânduiala Utreniei) cu certitudine că asemenea orbului în căutare, „voi fi găsit“, prin voia A-Toate-Văzătorului. El mă poate vindeca de opacitatea lăuntrică, îmi poate reamenaja și reorienta interiorul, împărtaşindu-mă astfel cu Preacuratele Lui Taine.

Nenorocirea este că toate disputele și violențele religioase se nasc din perspectiva cunoașterii, în numele bunei convingeri! Prin aceasta limitele dialogului devin limitele reflexivității, iar intoleranța culminează prin ignorarea numitorului uman comun. Sfinții Părinți ai Bisericii au desemnat *trezvia* ca stare de necesitate a sufletului pentru realizarea comunicării cu Dumnezeu. Aureolele ce strălucesc în jurul frunții și creștetului acestora, dovedesc cu prisosință faptul că igienizarea inimii și a întregii ființe, nu se poate efectua decât controlând și direcționând „starea de veghe“. Se vorbește prea mult despre *conștiință* și prea puțin despre *conștiință*. Ori prima, ca stare superioară sau mesaj divin în activitatea umană, este complet dependentă de a doua.

Procesul de conștientizare, de observare, de informare, se justifică uneori în așa fel încât eludează totalmente rolul conștiinței. Câte inteligențe fascinante nu se risipesc în nocivitatea lipsei de caracter! Câte minți scilicitoare nu rămân tributare pe tot parcursul vieții, aforismului „scopul scuza mijloacele“! Domeniul Culturii, ca domeniu al acumulărilor neutre, având ca simbol biblioteca (unde totuși se comunică în șoaptă, căci nu există alături sălii de lectură și o sală pentru discuții libere) rămâne singurul domeniu în care ne putem cunoaște și recunoaște ca oameni, prin intermediul dialogului. Acestui domeniu îi aparține și teologia cu tot ceea ce s-a spus, sau scris despre Dumnezeu. Aici logica explicativă, „viziunea polemică“, compromisul interpretării, într-un cuvânt opera traducătorului considerat „trădător“, este la ea acasă. Dar partea intraductibilă a experiențelor spirituale, a Sf. Taine, va „cîrpi“

doar pe toate zidurile vecinătăților noastre în „limbajul îngeresc al păsărilor“! Iată de ce consider că oricât de necesar ar fi dialogul, el nu poate depăși limitele de maturitate ale interlocutorilor. „Criza“ este realmente la nivelul „traducătorului“ pentru că bunele intenții sunt insuficiente în actul cumpărării sau vânzării și doar Dumnezeu știe de ce – la treapta umanului – chiar și El a trebuit să treacă printr-un asemenea act. Acel cuvânt plin de compasiune: *«prietene, pentru ce ai venit?»* (Matei 26, 50) adresat de Mântuitorul lui Iuda, dovedește că acesta era deja iertat; iar profetica afirmație: *«Vai, însă, acelui om prin care Fiul Omului se vinde!»* (matei 26, 24), cuprinde cunoașterea faptului că Iuda va fi incapabil să se ierte pe el însuși: *«Am greșit vânzând sânge nevinovat»* (Matei 27, 4). Din nou suntem urmăriți de paradox. Să fi devenit „demni“ de iubirea și sacrificiul lui Dumnezeu tocmai pentru că ne-am însușit posibilitatea de a greși? Și să perseverăm în eroare pentru că nu vrem a ne însuși modul Său de a ierta? Nu știu. Cert este că procesul și progresul laicității, ca emancipare din tutela divinului, are nevoie de noi repere „teologice“ spre a ieși din platitudinea continuei a-faceri! De aceea concluzia lui H.-R. Patapievici din eseu „Devalorizarea vieții“ (*Dilema*, nr. 284, 10–16 iulie 1998): „Dacă am putea deduce motivele secularizării din existența rațiunii fondatoare (și nu din principiul ei, așa cum a fost el cunoscut până acum din teologie), atunci s-ar ivi șansele unei renașteri a teologiei și a unui nou început pentru creștinism“ – poate fi optimizată! Prin întrupare „rațiunea fondatoare“ a îmbrăcat veșmintele propriei creații, transfigurând verbul „a fi“ în verbul „a exista“, devenind astfel, Cel căruia „nimic din ceea ce este omenesc nu-i este străin“. Iar prin Înviere, a refondat în Sine, temeliile următoare Sale creații – „nou Cer și nou Pământ“. Și după cum Cel rămas cu noi până la sfârșitul veacurilor, poate trece cu trupul (existențial!) prin ușile încuiate, ne poate și învăța – din El însuși pe noi, oamenii, cum să trecem măcar cu duhul, prin zidurile noastre mentale. Condiția impusă este aceea de a ne pre-lucra „prezența“ până la performanța paulină: «Nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine».

CREATIVITATEA CREȘTINĂ

SCOTT GARBER

Am un secret. Sau cel puțin până acum l-am avut. N-am vorbit prea multe de acest lucru, fiindcă poate părea ceva egoist, vanitos. Am compus destul de multe cântece în limba spaniolă, cântece care vorbesc despre relația mea cu Dumnezeu. Dar nu acesta este secretul meu egoist – acesta este numai un fapt.

Știți ce fac cu cântecele acestea? Când sunt singur acasă, și nimeni nu știe ce fac, scot o casetă pe care am înregistrat cântecele, și o ascult. Nu știu cum găsiți dumneavoastră acest lucru, dar pentru mine este o mare plăcere, și nu datorită frumuseții vocii mele. Plăcerea pe care o experimentez, are de-a face cu faptul de a crea ceva pentru lauda lui Dumnezeu, cu împlinirea posibilităților creative pe care Dumnezeu le-a pus în mine, pentru ca acestea să fie folosite în închinare.

Sunt convins că fiecare dintre noi posedă scânteia aceasta a creativității. Poate să nu fie neapărat același lucru pentru tine ca pentru mine, dar există. Nici nu trebuie să fie ceva artistic. Putem folosi creativitatea în orice moment, ca fiind o expresie a închinării noastre. Să ne concentrăm atenția asupra ceea ce spune Scriptura despre posibilitățile creative pe care le avem noi creștinii. Vom vedea cum creativitatea este o parte din chipul Lui Dumnezeu în noi și cum putem împlini potențialul nostru în viața fiecăruia.

Sursa creativității

În Facerea 1, 26–28 ni se spune că Dumnezeu ne-a creat după chipul Lui. Haideți să citim: „Și a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!»“. Dumnezeu a făcut pe om după chipul Său, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu; parte bărbătească și parte femeiască i-a făcut. Dumnezeu i-a binecuvântat, și Dumnezeu le-a zis: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul!“.

Dacă suntem creați după chipul lui Dumnezeu, care sunt caracteristicile comune cu El? Evident nu este vorba de caracteristicile fizice, datorită faptului că Dumnezeu nu este o ființă materială, corporală, trupească. Conform versetului din Ioan 4, 24, Dumnezeu e Duh. Dacă avem în vedere că omul are și o parte materială și o parte nematerială, înseamnă că expresia „chipul Lui Dumnezeu“ în noi se referă la partea nematerială. Coincidența dintre noi și El se găsește în aspectul psihic și spiritual.

Speculațiile cu privire la această temă sunt multe, dar pe noi ne interesează acum mai mult ce putem observa în mod direct aici în Textul Sfânt. Dintre toate aspectele comune pe care le putem observa în acest text, vreau să scot în relief importanța creativității.

Cum vedem aici creativitatea lui Dumnezeu? Folosindu-și puterea, la început Dumnezeu a făcut cerurile și pământul din nimic. Mai târziu a făcut lucruri din ceea ce deja exista. De exemplu, l-a făcut pe om din țărâna pământului. Atât crearea pământului din nimic cât și organizarea lui mai apoi, presupun un „design” și o capacitate artistică și arhitecturală. E imposibil să contempli frumusețea creației fără să ai o mare apreciere pentru creativitatea lui Dumnezeu.

Să ne amintim că Dumnezeu i-a dat omului o parte din creativitatea cu care a făcut aceste minuni. Noi avem niște caracteristici care ne deosebesc de lumea animală. În versetul 26 din primul capitol al Facerii vedem că Dumnezeu a menționat ceva referitor la crearea omului care nu se menționează cu referire la crearea animalelor – și anume să fim făcuți după chipul Lui. Animalele au un fel de inteligență, dar n-au capacitatea noastră de reflecție, de gândire abstractă și de creativitate.

Mai departe citim cum că această capacitate superioară a noastră implică și o mai mare responsabilitate. În același verset 26, Dumnezeu spune că omul va stăpâni pământul și tot ce este pe el, iar în versetul 28 vedem că el are și responsabilitatea de a-l supune. În acest proces, este evident că creativitatea va avea un rol important, fiindcă Dumnezeu n-a dat instrucțiunile exacte despre cum, când și unde să facem aceasta.

Omul este prin natura lui o ființă creativă. Chiar dacă suntem mici față de Dumnezeu, această creativitate pe care Dumnezeu a lăsat-o în noi ne conferă un fel de demnitate. Psalmul 8 spune: „Ce este omul că-Ți amintești de el? Sau fiul omului, că-l cercetezi pe el? Micșoratu-l-ai pe dânsul cu puțin față de îngeri, cu mărire și cu cinste l-ai încununat pe el. Pusu-l-ai pe dânsul peste lucrul mâinilor Tale, toate le-ai supus sub picioarele lui”. Vedem aici că avem o demnitate importantă, dată de Dumnezeu. Oare concluzia acestei porțiuni, stăruiește asupra laudei, înălțării omului? Să citim versetul 9: „Doamne, Dumnezeul nostru, cât de minunat este numele Tău în tot pământul!”

Ultimul crescendo al psalmului se îndreaptă spre lauda Lui Dumnezeu. De ce? Și noi putem face un obiect, dar doar Dumnezeu știe să facă o altă ființă cu capacitate creativă, care, conform propriei voințe se folosește de abilitatea dată de Dumnezeu pentru slava Lui. Avem o mare demnitate, fiind creați după chipul Lui Dumnezeu. Beneficiarii suntem noi, însă, Lui Dumnezeu îi aducem slavă când folosim capacitatea noastră de a crea. Chestiunea la care trebuie să ne gândim este cum putem pune în valoare această creativitate și ce rezultate putem aștepta dacă o facem.

Vă place să primiți cadouri? Nu e vorba de cadourile politicoase și superficiale, ci de cadourile personale și semnificative. În Statele Unite celebrăm Ziua Sfântului Valentin, care este Ziua Îndrăgostiților. Într-un an nu am avut prea mulți bani, și am decis să nu cumpărăm nimic ci să ne dăm cadouri folosindu-ne creativitatea. Când am ajuns acasă în seara aceea, înainte de a intra am văzut surpriza care mă aștepta. Cindi, soția mea, legase trei cearceafuri unul de altul în fața casei mele pe care scrisese cu litere mari: „Te iubesc, Scott”. La rândul meu, eu am compus un cântec romantic pentru Cindi. Și astăzi, deseori cânt acest cântec, și sigur că dacă o întrebăți pe Cindi despre cadoul ei favorit, va menționa acest cântec.

De ce ne amintim de acele cadouri cu atâta drag, comparativ cu multe alte cadouri mult mai scumpe? Pentru că au reprezentat ceva intim, ceva din inima noastră, datărită faptului că am fost creativi. Ce îi poți da lui Dumnezeu ca simbol al dragostei tale? El are tot ce vrea, nu? Nu, nu are. Dumnezeu nu are nici un produs din creativitatea ta, dacă n-o folosești pentru slava Lui. Ar fi un cadou memorabil, chiar pentru Dumnezeu.

Folosirea creativității în viața creștină

Până acum am vorbit despre sursa creativității și câteva aplicații relaționate cu aceasta. Haideți să vedem acum și aspectul practic al creativității.

Creativitatea este o formă a închinării. Și o putem practica indiferent ce fel de activitate facem, fiind ceva considerat ca important sau nu. Conform Epistolei către Coloseni 3, 17: „Orice ați face, cu cuvântul sau cu lucrul, toate să le faceți în numele Domnului Iisus și prin El să mulțumiți lui Dumnezeu-Tatăl”.

Dar când ești la serviciu, cum poți să faci totul în numele Domnului Hristos? Faci o piesă în fabrică și spui, „În numele Domnului Hristos!” Ar fi un dezastru, nu? Oamenii ar crede că suntem mai mult nebuni decât spirituali.

Cum folosim creativitatea noastră pentru slava lui Dumnezeu? Găsim în textul din Facerea, pe care l-am citit, o sugestie – să căutăm ca ceea ce facem, să facem bine. Cum a utilizat Dumnezeu creativitatea Sa? Putem observa ceva interesant la sfârșitul versetului 12 din capitolul întâi: „Și a văzut Dumnezeu că este bine”. Nu vorbim despre un moment izolat. Următoarea zi (în versetul 18) a spus la fel. Și în a cincea zi din nou (versetul 21). Și după a șasea și ultima zi, ce a spus? În versetul 31 citim: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune toate”.

Desăvârșirea în ceea ce facem noi îl onorează pe Dumnezeu, deoarece așa împlinim chipul Lui Dumnezeu în noi. Necredincioșii foarte des fac numai minimum, și atitudinea lor de multe ori ne afectează și pe noi creștinii. Dar trebuie să ne dăm seama de un fapt important. Viața creștină nu este să ne închinăm numai duminică, trăind ca necredincioșii în celelalte zile.

Când muncim pentru alții, nu muncim numai pentru ei, ci mai degrabă muncim pentru Dumnezeu. Citim în Epistola către Coloseni capitolul 3, versetele 22, 23 și 24: „Slugilor, ascultați întru toate pe stăpânii voștri cei trupești, nu slujind numai când sunt cu ochii pe voi, ca cei ce caută să placă oamenilor, ci în curăția inimii, temându-vă de Domnul. Orice ați face, lucrați din toată inima, ca pentru Domnul și nu ca pentru oameni, bine știind că de la Domnul veți primi răsplata moștenirii; căci Domnului Hristos slujiți”.

Când ne folosim creativitatea și facem ceva excelent, realizăm un beneficiu pentru toată lumea – pentru aproapele nostru (care poate fi patron sau client), pentru noi (automulțumirea din inimă), și nu în ultimul rând, pentru lauda lui Dumnezeu.

Când suntem atenți la ceea ce lucrăm la fabrică, ca să obținem produse de calitate, când oferim un serviciu în plus unui client, când reparăm ceva ca să țină mult timp și nu numai până când primim banii, demonstrăm iubirea noastră pentru oameni, dar mai ales pentru Dumnezeu. Dumnezeu caută pe cineva care să facă o treabă bine făcută când nu știe nimeni, când nu e supravegheat de nimeni. Această persoană știe să lucreze pentru Dumnezeu. Acei „slujitori” creștini care fac așa numai când le crește reputația, nu sunt demni de a-l sluji pe Dumnezeu.

Ce mai putem vedea despre folosirea creativității în acest pasaj? Observăm două modalități în care Dumnezeu și-a folosit creativitatea. La început, când nu era nimic ci numai Dumnezeu, El s-a gândit la un nou „concept“, și i-a dat viață. Și noi avem capacitatea de a crea idei noi, soluții noi. Toată lumea știe că trăim într-o societate care are o mare nevoie de soluții la problemele ei. Dar fără creativitate, unde vom găsi aceste soluții? Albert Einstein a spus: „Problemele semnificative cu care înconfruntăm, nu pot fi rezolvate cu același cuantum de gândire pe care l-am folosit când le-am creat“. Deci este nevoie de creativitate.

Dar totuși, cine va putea să facă aceste lucruri? Cine va aplica creativitatea pe care am primit-o de la Dumnezeu la problemele personale, familiale, spirituale, economice, politice și sociale pe care le avem? Ne trebuie oameni care să gândească conform principiilor biblice, dar într-un mod modern. Avem nevoie de oameni vizionari, care să observe nevoia de schimbare și care să ne ofere soluții la modalitatea de a o face. Robert Kennedy, fratele fostului președinte al Americii, John Kennedy, a spus: „Câțiva oameni văd ceea ce există și se întreabă: «De ce?» Eu văd ceea ce niciodată n-a fost și mă întreb: «De ce nu?»“. Întrebarea pe care creștinii, aici, în România nu o pot ignora este: „Vom fi cei care văd ceea ce este și se întreabă: «Doamne, de ce?» sau vom fi cei care văd ceea ce niciodată n-a fost aici în țara noastră, întrebându-ne: «De ce nu?»“.

Aceasta ne conduce la o ultimă observație. Dumnezeu a fost arhitectul creației. Din nimic a conceput și a creat lumea. Dar după aceea vedem și un alt fel de creativitate la Dumnezeu, o creativitate practică. El a organizat totul, a pus totul în locul lui și l-a făcut să funcționeze. Înainte am vorbit despre o creativitate teoretică care este foarte necesară. Dar e atât de important să avem oameni care pun aceste idei în practică! Cu siguranță majoritatea dintre noi suntem mai bine pregătiți și mai potriviți să desfășurăm acest fel de creativitate.

Ne trebuie cu adevărat o schimbare radicală în modul nostru de a gândi și de a raporta. Familia creștină trebuie să urmeze un model biblic și nu un model strict cultural sau, mai rău, un model al televiziunii. Ne trebuie o etică personală care să-l reflecte pe Hristos și nu numai o subcultură bisericească. Avem nevoie de oameni tineri care să se consacre slujirii Domnului, dar avem nevoie și de creștini adevărați care să pregătesc și pentru alte profesii. Cineva trebuie să efectueze o schimbare în societatea noastră, și nu putem lăsa această responsabilitate necredincioșilor, dacă vrem să construim o societate sănătoasă și binecuvântată de Dumnezeu.

Cine ar fi cel mai indicat să realizeze această schimbare? Eu cred că noi, creștinii. Nu suntem mai inteligenți, nici nu suntem mai deștepți decât alții, dar noi înțelegem *proveniența darului creativității*. Noi înțelegem mandatul divin. Ce a spus Dumnezeu? A spus să supunem pământul. N-a spus să așteptăm ca alții să-l supună, ca mai apoi să criticăm cum au făcut-o, plângându-ne de multitudinea problemelor.

Eu cred că societatea românească are posibilitatea de a fi un exemplu pentru alții. Nimeni nu știe ce se poate întâmpla dacă ne dezlănțuim creativitatea omenească cu atât mai mult dacă aceasta se folosește pentru Dumnezeu. În acest caz Dumnezeu va binecuvânta efortul nostru, și cum spune Pavel: „Prin puterea care lucrează în noi, poate să facă nespuse mai mult decât cerem sau gândim noi“. Însă, nu ajută prea mult să cred eu în posibilitățile României; trebuie să creadă românii, nu în ei înșiși ci în Dumnezeul care lucrează în ei.

Un alt motiv pentru care trebuie să avem inițiativă, este că noi creștinii ne putem sacrifica pentru alții într-o manieră dezinteresată. Nici măcar Dumnezeu n-a putut să răspundă la problemele umanității fără să se sacrifice. Problemele pe care le avem în țara aceasta nu vor dispărea numai datorită dorinței noastre sincere de progres. Schimbarea cere un preț. Cu siguranță știți ce înseamnă aceasta, nu? Mulți dintre noi au plătit deja un preț foarte mare să ajungem acest moment. Probabil știți mai mult decât voi ști eu vreodată despre acest preț. Dar vreau să vă aduc aminte un lucru. N-am ajuns încă în rai; am ajuns doar la oportunitatea de a îmbunătăți calitatea vieții noastre în Biserică și în societate. Suferința, atât fizică cât și spirituală, nu numai că există aici ci e enormă. Dacă spunem acum că am plătit suficient, că nu mai avem voință de a lupta, pierdem oportunitatea pe care am câștigat-o cu preț de sânge și lacrimi.

Să creem. Dumnezeu ne-a făcut ca să fim creatori. Să creem sănătate. Să creem familii credincioase. Să creem oportunități de afaceri, să putem oferi locuri de muncă demne la cât mai mulți, să avem resurse pentru cei nenorociți – handicapați și săraci. Să creem o societate dreaptă, să creem tehnologie, să creem artă, să împlinim scopul lui Dumnezeu cu privire la noi.

Îmi amintesc de un film, un film care a câștigat Oscarul în anul 1981. Filmul relatează istoria unui tânăr scoțian, Eric Liddel, care a participat la Olimpiada din 1924. Era un atlet extraordinar, dar în același timp era un creștin foarte serios. Avea dorința de a merge în China ca misionar, dar când a descoperit talentul lui, a intrat într-o criză.

Trebuia să se pregătească pentru Olimpiadă, sau trebuia să plece imediat în China? Sora lui nu înțelegea frământarea lui, și insista să renunțe la cariera lui sportivă. Într-o zi, pe când se plimbau împreună pe dealurile scoțiene, el i-a mărturisit părerea lui. Spunea cam așa ceva: „Știu că Dumnezeu m-a făcut pentru China, dar Dumnezeu m-a făcut și rapid. Și când alerg simt plăcerea Lui în mine“. Iar acum poți găsi numele lui Eric Liddel pe lista câștigătorilor olimpici, dar îl poți găsi și pe lista martirilor din China. În veșnicie, Eric Liddel simte în continuare plăcerea Lui Dumnezeu.

Ai simțit-o tu vreodată? Poate fi simțită doar când împlinim scopul lui Dumnezeu cu privire la noi. Când folosești creativitatea pe care El a pus-o în tine, poți simți plăcerea Lui. Nu contează situația ta socială, nu contează nici ce fel de activitate desfășori, prin creativitate îi poți mulțumi lui Dumnezeu, poți împlini viața ta, poți binecuvânta viețile altora, și în același timp poți crea o lume mai bună, împlinind chipul Lui Dumnezeu în tine.

A-L GĂSI PE DUMNEZEU PE REȚEA*

de JOSHUA COOPER RAM

Sfânta Mănăstire *Iisus în pustie* se află la capătul unui drum de țară în partea nord-vestică a statului New Mexico, pe vârful unei coline înconjurată de apele râului Chama. Un drum care duce spre ceruri, pentru că aici ți se pare mai ușor să duhovnicești, indiferent de credința pe care o ai. Mai greu este cu partea tehnologică pe aceste meleaguri: sunt 32 km distanță până la cea mai apropiată sursă de electricitate, 64 km de cel mai apropiat telefon, 2 ore de mers cu mașina până la Albuquerque și 1 oră până la prima așezare dotată cu „binecuvântările” civilizației moderne. Nu există aici telefoane care să tulbure liniștea locului cu țărâitul lor, nici imagini televizate care să întineze puritatea aerului serii. Pentru cei ce doresc să intre în legătură cu călugării sf. Mănăstiri, o tăbliță de lemn încrustată manual oferă o sugestie demnă de sec. al XVI-lea: „Folosiți acest clopoțel”.

Dar mai există o soluție: *E-mail* (electronic mail = poșta electronică). Oricât părea de ciudat, frații benedictini de la Mănăstirea *Iisus în pustie* sunt conectați la rețeaua computerizată internațională Internet (Inter = internațional; net = rețea). Folosindu-se de electricitate generată de 12 panouri solare și de un sistem de legături înlesnite de un singur telefon celular, călugării și-au pus la punct o linie de comunicație cu Internet-ul. Activitatea aceasta a lor a captat atenția Sf. Scaun: luna trecută, un grup din specialiștii acestei mini-rețele benedictine, Fratele Mary Aquinas, a fost chemat la Roma pentru a oferi sprijin tehnic în construirea unei rețele computerizate internaționale care, nădăjduiește Vaticanul, va fi cea mai amplă rețea computerizată din lume (și cea mai sfântă??).

Precum școlile, firmele, guvernele, sau, poate, aproape oricare dintre numeroasele comunități religioase se aliniază rețelelor computerizate, alcătuind-și seturi de buletine informative legate de activitățile specifice ale fiecăreia dintre ele, inițiază și încurajând grupuri de dezbateri, răspândind dogme teologice. Pe neașteptate rețeaua electronică a Internet-ului a ajuns să se asemene unui bazar duhovnicesc prin intermediul căruia se pot întâlni mii de credincioși (și un număr egal de necredincioși) pentru a schimba idei despre subiecte pe care mulți dintre noi încetă de mult să le mai discute în public: credința și convingerile religioase. Este posibil ca această uimitoare realizare tehnologică și comunicare ideatică/intelectuală să modifice chiar și ideile pe care fiecare dintre noi le întreține despre Dumnezeu.

Indici ale activităților religioase computerizate pot fi aflate la tot pasul. Dacă vom cerceta un sistem comercial ca *Alta Vista* (un puternic sistem Internet

* Revista TIME, 16 decembrie 1996, pp. 40-46

nsmitere), cerându-i, de exemplu, referințele legate de un anume program crossoft, ne vor fi oferite 25.000 referințe – dar dacă vom cere referințe despre cuvântul „Dumnezeu” și cuvântul „Iisus”, vom obține 410.000 în primul caz și 6.000 în al doilea.

Dintre cele 20.000 grupuri de dezbateri religioase existente în rețelele computerizate uz, grupuri precum „Iubitorii lui Iisus Hristos” sau „Scientologia religioasă” sunt între cele mai active și mai solicitate. Rețelele marca *America Online* și *Compu Serve*, re ocupă primele două locuri în top-ul rețelor comerciale disponibile în prezent, prind programe informative și câmpuri de date ce oferă întrebări și răspunsuri despre aproape toate religiile și confesiunile, de la confucianism la iudaism; există până și drumări legate de posturi sau regimuri alimentare permise sau interzise de fiecare între acestea. De exemplu, la întrebarea: „Este voie să ai un purceluș ca și animal de să, dacă aparții unei familii Koshet?” Răspunsul este: „Probabil că da. Binențeles, it timp cât nu intenționați să-l mâncați”...

Stocul de date este mult mai amplu pe rețeaua marca *World Wide Web*, unde toate igiile și confesiunile, de la luterani la budiștii tibetani, își au câte un program al pus la dispoziție de ei, nu oferit de alte surse de informare; mormonii își desfășoară sfârșitele lor date genealogice, evreii ortodocși transmit rugăciunile credincioșilor r (prin poșta electronică E-mail) direct la Ierusalim, unde acestea sunt conștiincios nportate la Zidul Plângerii și lăsate acolo, conform tradiției. Două programe nt rezervate sectei vietnameze Cao-Daiism, care-l venerază pe Victor Hugo ca un sfânt, un alt program cercetează misterele Jainismului, o religie indiană potrivit reia adevărații credincioși trebuie să măture neîncetat terenurile sau suprafețele care merg, pentru a evita strivirea accidentală a vreunei insecte. Până și *Amish*-ii, lebbri tehnofobi, sunt reprezentați într-un program elaborat de Ohio State niversity, oferind printre altele, instrucțiuni de montare a luminii „pisicii”, lumina e noapte din spatele căruțelor trase de cai pe care sus-numiții le folosesc drept ijloace de transport.

Dar cel mai ambițios sistem de programe informative este cel chibzuit temeinic minuios la parterul Palatului apostolic al Vaticanului. Lansat inițial în 1995 (și de dată supraîncărcat de „E-mail-ul Papei”, astfel denumitul program dovedindu-se osebit de solicitat), mult-elaboratul sistem de programe va fi pus la dispoziție în tregime în jurul Crăciunului. Va funcționa 24 de ore non-stop, în mod simultan pe computere puternic activate (numite Rafael, Mihail și Gabriel), oferind conferințele e presă ale Vaticanului, programul Papei Ioan Paul al II-lea, majoritatea scrierilor ontifului traduse în șase limbi. Totodată, va avea o capacitate de a prezenta câmpuri formaționale descriptive cerute în lumea întreagă – câmpuri conținând zeci de mii e date. Maica Judith Zoebelein, călugăriță de origine americană care conduce acest stem de programe informative, este de părere că: „Deoarece rețeaua Internet xplodează de programe computerizate, Biserica trebuie să fie și ea prezentă. Sfântul rinte însuși dorește acest lucru”. Într-adevăr, Sanctitatea Sa, care a căutat ntotdeauna căi inovatoare de a răspândi Cuvântul – prin intermediul călătoriilor treprinse, al cărților scrise, al discursurilor înregistrate, scria încă din 1989 despre oportunitățile puse la dispoziție de sistemele computerizate de telecomunicație, ca ele care pot și ele împlini misiunea Bisericii într-un mod denumit de Pontif „noua vanghelizare”.

Bisericile care ignoră acest mesaj își asumă riscuri periculoase, potrivit unui recent studiu efectuat de Institutul de Cercetări Barna din Glendale, California. Căci și restul lumii și credincioșii unor astfel de biserici se integrează lumii computerelor. În urma a numeroase sondaje și interviuri, Institutul Barna și-a prezentat concluziile enoriașii bisericilor care nu-și stabilesc o prezență ciberspățială consideră că acestea nu mai păstrează legătura cu realitatea înconjurătoare. „A nu se implica în rețeaua de programe computerizate echivalează cu incapacitatea bisericii respective de a-și îndruma credincioșii, într-o epocă a evoluției tehnologice“, afirmă specialiștii Institutului.

Se pare că în acest subiect nu credincioșii sunt cei care sunt conduși, ci ei sunt aceia care-și conduc și-și inițiază bisericile, angajându-se în colocvii deosebit de stimulatorii. Menirea programelor computerizate este de a pune în legătură oameni care altfel nu s-ar cunoaște niciodată, sau care niciodată nu ar discuta subiecte atât de personale, atât de intime precum credința fiecăruia dintre ei. Prin intermediul Internet-ului, catolicii se trezesc „cheie lângă cheie“, tastă lângă tastă alături de evrei ortodocși sau fundamentaliști musulmani sau sataniști. Recent, un anumit Marzioli a transmis următorul mesaj: „Eu cred că Biserica Unită a pastorului Moon este la fel de minunată ca și minunata congregație mormonă“. Răspunsul, sosit cu multă promptitudine pe rețea, a fost: „Marzioli, trimiți informații eronate și ignorante. Vino-ți, omule, în fire!!!“

Asemenea dezbateri aprinse, schimbări de opinii, afișări de mesaje de o natură letală și directe deosebită atrag o mulțime de credincioși, îndemnându-i să caute noi moduri de a înțelege religia. Internet-ul a devenit nu numai cel mai bun sistem de a cunoaște o gamă variată de opinii religioase dar, cel puțin pentru unii oameni, desigur nu pentru toți, singura cale de a discuta deschis subiecte interzise religiei lor, ca de exemplu homosexualitatea sau avortul. În toamna aceasta, am participat cu toții la necazurile împărtășite prin intermediul computerului de o tânără din Egipt, alungată de familia ei după ce s-a convertit la creștinism: „Mama mi-a întors spatele, s-a lepădat de mine“, s-a plâns fata, povestindu-și tragedia familială. Din nenumăratele reacții declanșate de mărturisirea ei, menționăm doar una: „Îți înțeleg supărarea și frustrarea față de musulmani. Ceea ce nu înțeleg, însă, este de ce tot afișezi astfel de mesaje în zone geografice în care convingerile tale religioase nu sunt binevenite“.

Alvin Plantinga, profesor de filosofie la Universitatea Notre Dame de New York afirmă că, în pofida unor discordii de suprafață, astfel de schimburi electronice de opinii și trăiri religioase îi ajută pe mulți dintre noi să înțelegem ideile comune care ne leagă, apropiindu-ne în duh: „Una din principalele cauze care au condus și conduc la divergențe religioase a fost și este înstrăinarea, sentimentul de pură nefamiliaritate. Bineînțeles, revoluția aceasta a comunicării electronice nu va șterge cu desăvârșire diferențele dintre religii sau confesiuni, nu le va estompa întru totul, dar vom învăța să le gradăm în funcție de ordinea importanței lor.“

Rached Ghannouchi, filosof arab din Africa de nord, argumentează în revista de specialitate *Biciul electronic* că este imperativ necesar ca locuitorii planetei noastre (planetă devenită un fel de mic sat conectat la o multitudine de rețele computerizate) să găsească modalități de a se înțelege unii pe alții cu adevărat. „Dacă nu, adaugă Ghannouchi pe un vibrant ton apocaliptic, vom fi cu toții condamnați la anihilare totală“.

Să fie oare posibil ca această rețea electronică globală care vine din direcții atât de diferite să ne poată lega, să ne poată uni într-un mod în care alte tehnologii (televiziunea, spre pildă) nu au reușit s-o facă? Televiziunea pare să-i fi îndepărtat de oameni de comunitățile lor, Internet-ul pare să-i fi apropiat. Va crea Internet-ul noi comunități de frățietate spirituală, realizată nu într-un timp real, ci într-un spațiu virtual?

În tocmai precum urbanizarea a unit oamenii între ei, adunându-i laolaltă la mijloacele bisericești și serviciile religioase în catedrale din ce în ce mai mari, pe măsură trecerii timpului, acest sistem electronic de comunicare, care adună milioane de credincioși în fața monitoarelor, ar putea conduce la constituirea unor entități înre într-o bună zi ar putea deveni ciberbiserici. Câțiva evrei (conservatori!) contemplă deja ideea constituirii unui minian (un minimum de 10 credincioși de re este nevoie pentru oficierea unui serviciu religios) în fața monitoarelor adaptate un sistem telefonic special și activate prin intermediul rețelei computerizate. (Of! eu mai e și cu termenii aceștia tehnici, n.n....).

În Franța, romano-catolicii urmăresc îndeaproape activitățile computerizate ofesate de controversatul episcop Jacques Gaillot. Trimis de Sanctitatea Sa la o eceză abandonată din cauza vederilor sale sociale excesiv de liberale, episcopul aillot și-a întemeiat „o dieceză virtuală” (cum singur o numește) pentru a o substitui cea reală, dar inexistentă, încredințată de Suveranul Pontif. Episcopul se declară a-a dreptul uimit de libertatea de care se bucură, odată desprins de ierarhia sricească: „În acest sistem computerizat nu se pune în nici un fel problema upunerii vreunor canoane privitoare la modul în care comunică între ei”, afirmă iscopul Gaillot. „Internet-ul nu are un centru care să pretindă aplicarea unor astfel canoane”.

Atari convingeri sunt împărtășite în Statele Unite de protestantismul stconfesional, o mișcare religioasă ce unește mii de biserici protestante americane rețele mai puțin formale, biserici sau comunități aflate în afara granițelor stabilite principalele confesiuni evanghelice sau protestante. În cadrul acestei mișcări, rviceiile religioase se desfășoară în acompaniament de muzică rock-and-roll, iar edincioșii beneficiază de consultații psihoterapeutice, profesându-se o înțelegere al lipsită de prejudecăți a unei diversități de stiluri de viață. Protestantismul stconfesional se folosește din plin de tehnologii comunicaționale computerizate. onald Miller, sociolog la University of Southern California, a studiat evoluția rapidă acestor biserici postconfesionale și este de părere că „există în mod cert congruențe re tehnologia computerelor și concepțiile postconfesionalilor”.

Până și scrierile sfinte au început să fie adaptate noii tehnologii. Interconectarea rețea a documentelor religioase prin sisteme de operare și procesare de text numite upraconectări” (sau „hiperconectări”), implicând sistematizări de informații, a odus o nouă formă de cercetare: suprateologia („hypertheology”). Apăsând, de emplu, tasta LOT a unei astfel de Biblii electronice, vom fi conectați în rețea la o ită de episoade tematice similare din Coran, sau, la pertinente comentarii axiologice laborate în secolul XX. Întocmai primelor manuscrise medievale care își expuneau itorii primelor dezbateri teologice accesibile celor interesați, aceste supratexte ypertexts”) facilitează mii de interpretări ale cuvintelor lui Dumnezeu celor care uriozitatea să apese pe o tastă.

Deși pare o noutate, căsătoria dintre religie și tehnologie este o căsătorie străveche. Oamenii au folosit din totdeauna tehnologia comunicațiilor pentru a-și transmite cele mai profunde gânduri și trăiri. Cu 5.000 de ani în urmă, sumerienii își încrustau temerile și speranțele în cuneiforme. Câteva secole mai târziu, egiptenii îl proslăveau pe Ra pe suluri de papirus. Vechiul Testament a fost alcătuit și redactat în sec. I î.Hr. când pergamentele transformate în cărți primitive purtau numele de codice. Confrunțați pentru prima dată cu obligația de a atribui sfintelor scrieri un început, un mijloc și un sfârșit, cărturarii evrei și creștini au pornit pe căi diferite, creându-se o schismă ce dăinuiește până în zilele noastre. Spre pildă, pentru rugăciune evreii se folosesc de o Biblie cunoscută drept *Ranach*, care așează profețiile imediat după cartea Deuteronomului, în timp ce creștinii nu se întâlnesc cu profeții decât la sfârșitul V.T. Primele table create au avut și un alt impact istoric: au dat primilor creștini o superioritate deosebită față de păgânismul roman. În timp ce cărturarii păgâni se limitau la manuscrisele lor, ca și iudeii din zilele noastre care refuză să accepte poșta electronică (E-mail-ul), creștinii liberali beneficiau de eficiența și portabilitatea cărților lor. Așa cum ne informează Jack Miles, un fost ieșuit căruia i-a fost decernat premiul Pulitzer în 1995 pentru cartea sa: „Dumnezeu: o biografie”, pentru primii creștini rezultatul a fost un avantaj tehnologic care s-a dovedit a-i supăra atât de tare pe împărații romani, încât aceștia și-au pus cu rapiditate în aplicare propria lor inovație: arderea cărților.

Lecția oferită de acești primi creștini îndrăzneți a dat roade în Biserică; în mileniul următor, credincioșii și-au petrecut o mare parte din timp cuprinși de obsesia copierii și recopierii textelor sfinte – proces care s-a dovedit destul de inefficient, totuși. An de zile au trudit și-au tot trudit în atelierele lor jilave călugării benedictini, transcriind copie după copie scrierile Sfintei Cărți. Desigur, acest sistem de Xerox medieval se departe de a fi practic: într-o zi, oricât de mult s-ar fi nevoit, călugării nu reușeau să copieze și să ilustreze mai mult de aproximativ o pagină din Biblie în limba latină.

În timp ce aceste manuscrise circulau în Europa (mai mult în rândul elitei de lărași, deoarece o singură copie costa mai mult decât câștiga un țăran de-a lungul întregii sale vieți), ele răspândeau în felul lor rudimentar, atât cuvântul lui Dumnezeu cât și noi standarde tehnologice. Martin Irvine, profesor la Universitatea din Georgetown, numește această cultură a manuscriselor „prima epocă informațională” explicând că „pentru prima dată o întreagă civilizație s-a configurat în jurul unei tehnologii standard pentru a înregistra informații și a le distribui”.

Convertirea prin intermediul acestor manuscrise nu era o sarcină ușoară. Bibliile erau rare, fragile, și accesibile doar în limba latină. Aceste probleme au durat până la mijlocul sec. XV când Johann Guttenberg a inventat tiparul și l-a dăruit istoriei.

Bineînțeles, prima care tipărită de Guttenberg a fost Biblia. Această mașină de tipărit atât de simplă care așeza foile de hârtie sub plăci specializate în câteva minute în loc de câteva săptămâni care le erau necesare copistilor înainte de invenția tiparului a revoluționat comerțul cu idei. Idei care puteau fi comunicate numai de la om la om, sau doar în incinta Universităților din Londra sau Hanovra, se răspândeau acum de-a lungul Continentului. Deși Guttenberg nu a tipărit decât 200 de Biblii înainte de a pierde controlul invenției sale, nu a mai existat cale de întoarcere. În 1456, când a fost tipărită prima Biblie, în întreaga Europă erau mai puțin de 30.000 de cărți în

total. Cincizeci de ani mai târziu, în Europa existau 9.000.000 de cărți, cea mai mare parte fiind dedicate subiectelor religioase.

Mulți exegeți consideră că mașina de tipărit poartă răspunderea pentru următoarea revoluție tehnologică europeană: Reforma. La 37 de ani după moartea lui Guttenberg, tânărul Martin Luther a renunțat la proiectul de a deveni avocat (așa cum dorea tatăl său) și, cuprins de fervoare spirituală, a început studiul operei Sf. Augustin. Decizie fatală. Sufletul torturat al lui Luther a fost învolburat de idei religioase cu totul noi, cu o intensitate care nouă ne pare uimitor de apropiată spiritului modern și, în spațiul unui singur deceniu, s-a întors împotriva instituției căreia îi depusese jurământ de slujire, inițiind una din cele mai mari grupări religioase schismatice. Deși Roma a încercat să-i suprimе ideile, Luther a descoperit rapid că putea folosi tiparul ca pe un „megafon“ care să i le răspândească; cu ajutorul mașinii de tipărit, cele 95 de teze ale sale au devenit publice.

Îndemnul de a transmite Evanghelia a continuat și în perioada radiofoniei. În 1926, după 14 ani de la invenția primului aparat de recepție, Cuvântul vibra în pâlniile stațiilor de radio ale Americii, mai întâi uimind, mai apoi aprig energizând o țară care era încă destul de conservatoare. Pe atunci, Charles Coughlin, preot catolic din Detroit, predica cu aprindere mare la radio, adunând în jurul aparatelor zeci de milioane de credincioși care traversau o dificilă perioadă de depresiune financiară. Predicile acestea captate erau, pe undeva, totuși pline de antisemitism, izolaționism și multă ironie la adresa acestui predicator care afurisea fără încetare economia capitalistă care produsese tehnologia de care el se folosea de zor.

Astfel de resentimente au dispărut însă cu timpul, încât, prin anii 1950, când valul unei masive evanghelizări începea să cuprindă Statele Unite prin intermediul rețelilor de televiziune, ele se estompează întru totul. Episcopul Fulton Sheen, Billy Graham, Oral Roberts își demarau cruciadele lor televizate, laudând binecuvântările tehnologiei. Religia și televiziunea au fuzionat atât de deplin încât a fost necesară apariția unui neologism care să exprime această simbioză: tele-evanghelizarea.

În prezent suntem confrunțați cu o nouă orientare a acestei delicate relații dintre credință și tehnologie: căsătoria dintre Dumnezeu și rețeaua computerizată globală. Nu suntem noi în măsură să apreciem cât de mult ne va schimba viața Internet-ul, dar cel mai adânc adevăr despre revoluțiile tehnologice este că ele schimbă tot ceea ce ating. După cum primele telescoape au schimbat o dată pentru totdeauna percepția noastră despre locul planetei noastre în cosmos, tot astfel Internet-ul poate aduce modificări ale convingerilor noastre religioase. Vor schimba rețelele computerizate religia? Să fie posibil, oare, ca Dumnezeu să ne apară într-o lumină diferită, drept urmare a programelor computerizate?

Gânditorii tradiționaliști se declară sceptici. Întorcându-ne la profesorul de filosofie Alvin Plantinga, aflăm următoarele: „Eu nu cred că revoluția computerelor are implicații cosmice pentru religie, pentru că noi pe Dumnezeu Îl cunoaștem deja“. În pofida unor astfel de afirmații, o întreagă cultură de iubitori ai tehnologiei, viitorologii în special, percep Internet-ul ca pe o entitate cu mult mai mare decât suma părților sale, entitate care le inspiră teamă și admirație. „Oamenii consideră Internet-ul ca pe o nouă metaforă pentru Dumnezeu“, ne spune Sherry Turkel,

profesoară de sociologie a științei la faimosul M.I.T. (Massachusetts Institute of Technology). „Internet-ul există ca o lume de sine stătătoare, deosebită de realitatea pământească. Deși creată de oameni, ea a scăpat de sub controlul lor. Dumnezeu a plăsmuit, la începutul Creației lumii, un set de împrejurări din care urma să se nască viața. Fie că ne place sau nu, trebuie să recunoaștem că Internet-ul este unul din cele mai dramatice exemple ale unui sistem operațional similar. Acesta este miezul lucrurilor. Dumnezeu este acest sistem descentralizat și distribuit tuturor celor care îl doresc“.

O altă opinie care merită menținută este cea împărtășită de William Gibson, autor de romane științifico-fantastice care a inventat termenul de „ciberspațiu“ și l-a folosit în de-acum celebrul său roman scris în 1984, *Neuromancer*: „Este ca și cum însuși internet-ul și-ar fi dobândit o conștiință proprie, care se poate considera pe sine însuși Dumnezeu. Din punctul său de vedere, poate că și este Dumnezeu“. Bineînțeles, Gibson se grăbește să adauge că este „deosebit de ambivalent“ atunci când face astfel de afirmații legate de eventualitatea ca ceea ce există doar în rețeaua computerizată să se poată aplica realității înconjurătoare, lumii reale.

Aceste noțiuni radicale se integrează perfect unei mișcări spirituale cunoscute sub numele de „teologie procesuală“, ai cărei adepți susțin că Dumnezeu evoluează deodată cu omul. După părerea lor, un Dumnezeu imuabil precum Cel îmbrățișat de filosofi și cărturari (Plantinga, spre pildă) ar echivala cu un sistem operațional computerizat care nu s-ar putea modifica în nici un fel. William Grassie, membru al sectei Quakerilor și profesor de religie la Temple University, este de părere că: „Dacă Dumnezeu nu se schimbă, suntem în pericolul de a-L pierde. Așa cum evoluăm fiecare în parte, tot astfel evoluează și Dumnezeul dinlăuntrul nostru. Dacă veți crede într-un Dumnezeu imuabil, veți avea probleme mari“.

De fapt, însă, în măsura în care Internet-ul ne va schimba ideile despre Dumnezeu, cu atât mai mult se poate spune că ne va schimba pe noi înșine. Mult mai adânc, chiar. Pentru majoritatea dintre cei care folosesc deja computerul, însuși faptul ralierei la programul acestuia este un act transformator. Rețeaua computerizată este infinit mai mult decât o tapiserie de computere personale sau de cabluri optice de fibre. Ea este o vastă catedrală a minții, un loc unde rezonază idei despre Dumnezeu și religie, unde credința poate fi modelată și definită de un spirit colectiv. O asemenea credință nu este temeluită pe mari forțe exterioare menite să schimbe lumea, ci pe ceea ce crează oamenii obișnuiți împreună în această rețea internațională care ne unește pe toți – creștini, evrei, musulmani, budiști. Astfel interconectați, este posibil să începem să-L găsim pe Dumnezeu în locuri în care nu ni l-am fi imaginat nicicând.

La acest articol au colaborat și corespondenții noștri:

- Greg Burke (Roma)
- Bruce Crumley (Paris)
- William Dowell (New York)
- Lisa Granatstein (New York)
- Richard N. Ostling (New Orleans)

(Traducere de lect. dr. LUMINIȚA-IRINA NICULESCU)

MOTIV MELODIC PROTOCREȘTIN

Prof. IOAN T. CRIȘAN

În revista *Muzica*, muzicologul și dirijorul Ervin Așel (timișorean de origine, fost prim-dirijor al Filarmonicii de Stat din Oradea) a publicat o amplă expunere cu titlul „Notăție muzicală pe un vas de argint descoperit la Tăuteni – Bihor“.

Autorul citat arată, în expunerea sa, că în anul 1970 a fost descoperit la Tăuteni – Bihor un tezaur, compus din două căni de argint, dintre care, cea aurită poartă o inscripție. În registrul central al vasului, printre decorații apar și instrumente muzicale: o chitară, un nai, un timpan și o pereche de cymbale. Apar și Apollo, Dionnysos, Thalia, Pan și alte personaje mitologice.

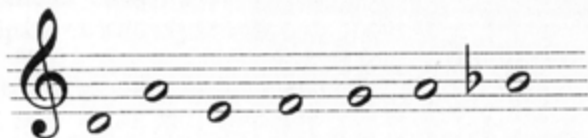
Inscripția, aflată pe gâtul și la fundul vasului, cuprinde litere ale alfabetului grecesc.

Se știe precis că, în perioada secolului al IV-lea după Hristos, cântecul bizantin era în plină formare și se extindea și în Nordul Dunării. Se știe și că, în Grecia antică, suntele muzicale se notau cu litere. E cazul inscripției pusă în discuție.

Din punct de vedere literar – se arată în expunere – inscripțiile respective nu au nici o semnificație, nici în limba greacă, nici în vreo altă limbă. Nu formează cuvinte care ar vrea vreun înțeles într-o limbă, susțin arheologii și specialiștii.

Dar, dacă se înlocuiesc acele litere ale alfabetului grecesc cu note muzicale de azi, inscripțiile pot fi înțelese. În acest caz, ele identifică o însușire de note muzicale: la, labemol, do, re, mi, mibemol, fa, sol, soldiez, si, sibemol, și totodată identifică trei fragmente melodice.

Iată-l pe cel de al doilea fragment melodic, transcris în notația actuală:



Pur și simplu, fragmentul acesta este de fapt un motiv muzical de o plasticitate și expresivitate artistică de excepțională forță emoțională.

Iar faptul că tezaurul a fost descoperit la Tăuteni – Bihor constituie o dovadă în plus că în secolele IV și V legăturile cu cultura romano-bizantină pe multiple căi nu au încetat, cu toate că, în această perioadă furtunoasă, teritoriul țării noastre a fost străbătut de valurile popoarelor migratoare.

În încheiere, consider necesar să subliniez încă o dată:

– Vasele tezaurice Tăuteni – Bihor au fost confecționate înainte de perioada epocii creștine (sau protocreștine).

– Inscripțiile de pe vasul de argint aurit au fost făcute de o mână puțin abilă din punct de vedere artistic, dar în mod cert datează din perioada secolelor IV–V, era creștină, fapt stabilit precis de arheologi și specialiști.

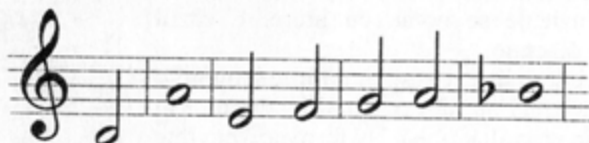
Îmi permit să avansez și eu o ipoteză:

Nu cumva fragmentul citat face parte dintr-un imn religios cântat în perioada când încă nu se încheiase procesul formării poporului român din sinteza dacă-romană?

Eu cred aceasta cu deplină convingere.

Iată și argumentarea mea concretă:

Era posibil să se fi cântat așa:



Cu noi es – te Dum – ne – zeu

ORGANIZAREA MĂNĂSTIRILOR ORTODOXE DIN UNGARIA, PARTIUM ȘI BANAT ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVIII-LEA¹

Diac. lector dr. MIHAI SĂSĂUJAN

I. Iluminismul catolic al secolului al XVIII-lea în spațiul european german și reformele de stat bisericești ale împărătesei Maria Tereza.

Cercetările istorice bisericești privitoare la secolul al XVIII-lea reliefează existența unui iluminism catolic în spațiul german², definit ca o revoluție ideologică catolică caracteristică pentru acest secol³. Rădăcinile sale pot fi căutate în jansenism și în iluminismul protestant nord-german⁴. Deja în secolul al XVII-lea, în cadrul jansenismului francez s-a conturat o critică tot mai serioasă la adresa „iezuitismului atotputernic prea centralizat și îndepărtat prea mult de la simplitatea biblică”⁵. Pe de altă parte, oameni care au studiat la universitățile protestante nord-germane au preluat învățăturile filosofice ale iluminismului nord-german⁶.

Prima fază a iluminismului catolic a fost caracterizată printr-o critică internă manifestată în interiorul Bisericii romano-catolice, care urmărea reîntoarcerea la izvoarele creștinismului, la redescoperirea moștenirii apostolice. În spațiul catholicismului însuși apăruse o opoziție care se îndrepta spre o altă direcție⁷. Tensiunea dintre iezuiții și janseniștii catolici devenea tot mai pronunțată. Ultima fază a iluminismului catolic a determinat indirect impunerea reformelor de stat bisericești. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a urmărit reducerea

¹ Studiul are la bază un document inedit descoperit în Arhiva de război din Viena.

² Hans Wicki, *Staat, Kirche, Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung*, Luzern, 1990, p. 40.

³ Werner Zeißner Bamberg, *Das Bistum Bamberg in Geschichte und Gegenwart*, Teil 3. Reformation, Katholische Reform, Barock und Aufklärung (1520–1803), Straßbourg, 1992, p. 41.

⁴ Harm Kluiting, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht”. Zum Thema *Katholische Aufklärung – Order Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung in Katholische Aufklärung im katholischen Deutschland* (Hsbg. Harm Kluiting), Hamburg, 1993, pp. 10–12.

⁵ Ulrich im Hof, *Das Europa der Aufklärung*, München, 1993, p. 154.

⁶ Harm Kluiting, „Der Genius der Zeit...”, p. 12.

⁷ Ulrich im Hof, *Das Europa der Aufklärung*, München, 1993, p. 155.

puterii bisericești în țările catolice, integrarea Bisericii în statul princiar laic și autonomia statului vis-à-vis de Biserică⁸. Statul a preluat funcțiile de control asupra chestiunilor bisericești⁹.

Reformele de stat bisericești din statele catolice germane n-au fost în sine expresie a iluminismului catolic, ci expresia de centralizare și monopolizare a statului modern. Statul a urmărit reducerea formelor de evlavie barocă, a numărului procesiunilor, a pelerinajelor, nu din considerații teologice, catolice reformatoare ci din motive economice¹⁰. Totuși aceste măsuri au fost facilitate și întărite de către iluminismul catolic în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, în sensul în care unele din ele au fost considerate necesare pentru Biserică și de către orientările janseniste și catolice reformatoare¹¹.

Iluminismul catolic s-a manifestat în Austria deja în timpul împărătesei Maria Tereza. Multe măsuri bisericești de stat au fost luate pentru a fi diminuată puterea de influență a Bisericii catolice¹², altele din motive economico-financiare¹³.

Spiritul tuturor acestor reforme bisericești și conținuturi de idei care au început în timpul Mariei Tereza și s-au încheiat apoi în timpul fiului ei Iosif II¹⁴, a fost desemnat ulterior prin termenul de iosefinism. Confruntarea în jurul problemei iosefinismului a durat după cel de-al doilea război mondial până în zilele noastre, în intensitate neîntreruptă. Punctelor de vedere ale istoricilor Ferdinand Maas și Eduard

⁸ Harm Klueing, "Der Genius der Zeit...", p. 19.

⁹ Ulrich im Hof, *Das Europa der Aufklärung*, München, 1993, p. 157.

¹⁰ Harm Klueing, "Der Genius der Zeit..." p. 19.

¹¹ Harm Klueing, "Der Genius der Zeit..." p. 20.

¹² Au fost interzise vizitarea episcopilor de către delegați apostolici, și a mănăstirilor de către delegați străini ai ordinelor călugărești. Enciclicile papale care vizau și alte chestiuni decât cele bisericești nu aveau voie să fie făcute publice fără aprobarea împărătesei. Investirea episcopilor în funcțiile lor necesita neapărat și aprobarea împărătesei. Dreptul de intervenție al clerului în chestiuni care nu vizau direct Biserica a încetat. Au fost înființate în acest timp noi episcopii. Toate legăturile dintre Biserica catolică și scaunul papal din Roma trebuiau să treacă prin cancelaria de stat austriacă. Cel mai mare succes al catolicismului luminat l-a constituit desființarea ordinului iezuit în anul 1773. Vezi Robert A. Kann, *Die Geschichte des Habsburgerreiches 1526-1918. Forschungen zur Geschichte des Donauraumes*, Wien-Köln, 1990, p. 178.

¹³ Clerul a fost obligat să plătească impozit. Au fost desființate multe sărbători bisericești (24 în 1753 și 20 în 1771). Au fost interzise multe procesiuni și pelerinaje. Ordinele călugărești nu mai aveau voie să trimită banii în afara statului la centralele lor. Statul a împiedicat creșterea averilor bisericești. Administrarea averilor bisericești a fost trecută în anul 1750 în răspunderea unei comisii de stat imperiale. Vezi Dorschel Gotthold, *Maria Theresias Staats und Lebensanschauung*, Gotha, 1908, p. 40.

¹⁴ În timpul lui Iosif II au fost emise peste 6000 de decrete cu scopul de a limita Biserica catolică doar la serviciile divine, la problemele interne ale Bisericii, la funcțiile care să servească statul iluminist. A se vedea Herbert Raab, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches. Theresianismus und Josephinismus*, în Hubert Jedin Hsgeb, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. IV, Freiburg-Basel- Wien, 1970, p. 517.

Winter¹⁵ li s-au adăugat ulterior cele ale lui Karl Otto von Aretin¹⁶, Erich Zöllner¹⁷, Adam Wandruszka¹⁸, Peter F. Barton¹⁹, Elisabeth Kovacs, Robert A. Kann²⁰ ș.a.

Făcând o analiză comparativă a tuturor acestor poziții diferite dar complementare unele cu celelalte, Elisabeth Kovacs își încheie un studiu prin afirmația următoare: „Nu trebuie să vedem aceste reforme bisericești, ca fiind atribute doar unei Biserici izolate de toate domeniile vieții, sau doar unui război pentru putere, între statul suveran format pe bazele dreptului natural raționalist și opoziția bisericească, care se apără de tendințele de integrare statală. Deoarece măsurile bisericești tereziene-iosefiniste conțin atât tendințe demografico-politice, educative, social-politice, organizatorice și economice cât și tendințe religioase și teologice”²¹.

Reorganizarea mănăstirilor catolice în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, pe principii absolutiste și iluministe a constituit una din preocupările imediate ale conducerii de stat imperiale. Cancelariile aulice ale Boemiei și Austriei lucrau la unele planuri privitoare la „împuținarea numărului călugărilor”²². Se urmărea îndreptarea tinerilor spre armată și spre alte activități sociale necesare pentru organizarea statului. În anul 1770 existau în Austria și Ungaria 2163 de mănăstiri cu aproximativ 45000 călugări și călugărițe²³. În decursul timpului statul a pierdut în domeniul agriculturii și al celorlalte domenii de activitate socială mii de oameni, datorită intrării acestora în ordinele mănăstirești catolice. Mulți tineri intrau în mănăstiri și pentru a evita serviciul militar. Mănăstirile erau scutite de impozit. De multe ori scopul fundamental al monahismului a fost înlocuit cu interese materiale de bunăstare și confort²⁴. În anii 50 ai secolului al XVIII-lea statul austriac a căutat să reformeze unele aspecte ale organizării ordinelor călugărești, având în vedere mai ales interese

¹⁵ Ferdinand Maaß a definit iosefinismul ca un sistem de stat bisericesc iar Eduard Winter l-a definit ca fiind un catolicism reformat. Vezi Ferdinand Maaß, *Der Josephinismus. Quellen zuseiner Geschichte in Österreich 1760-1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-Hof- und Staatsarchiv*, Bd. I. Wien, 1951 și Eduard Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740-1848*, Berlin, 1962.

¹⁶ Karl Otto von Aretin consideră că jansenismul austriec a propus un sistem de reformă bisericesc, care a deschis statului calea spre noile reglementări necesare. Vezi Karl Otmar von Aretin, *Der Josephinismus und das Problem des katholischen aufgeklärten Absolutismus in Österreich*, în: *Österreich im Europa der Aufklärung. Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Internationales Symposium in Wien*, 20-23 Okt. 1980, Bd. I. Wien, 1985, p. 516.

¹⁷ Erich Zöllner a văzut iosefinismul influențat nu numai de iluminismul german. A arătat rădăcinile lui și în teoriile canonice ale jansenismului târziu olandez. Vezi Erich Zöllner, *Bemerkungen zum Problem der Beziehungen zwischen Josephinismus und Aufklärung in Österreich und Europa*, în: Zöllner, *Festschrift für Hugo Hantsch zum 70. Geburtstag*, Graz, 1965, pp. 203-219.

¹⁸ Adam Wandruszka a văzut iosefinismul ca o mișcare unitară în care se împletesc atât sistemul de stat bisericesc și catolicismul reformat cât și elemente ale iluminismului european. Vezi Adam Wandruszka, *Der Reformkatholizismus des 18. Jahrhunderts in Italien und Österreich*, în: *Neue Forschungen und Fragestellungen. Festschrift Hermann Wiesfleiter zum 60. Geburtstag*, Graz, 1973, pp. 231-240.

¹⁹ Peter F. Barton consideră de asemenea că viziunea complexă a fenomenului trebuie să fie cea corectă. Vezi Peter F. Barton, *Jesuiten, Jansenisten, Josephiner. Eine Fallstudie zur früheren Toleranzzeit. Innocentius Fessler*, Wien-Köln-Graz, 1978, p. 186.

²⁰ Robert A. Kann arată că politica bisericească s-a bazat pe dreptul conducerii de stat de a hotărî asupra relațiilor între Biserică și stat. Motivele economice au avut de asemenea un rol important. Vezi Robert A. Kann, *Geschichte des Habsburgerreiches*, p. 178.

²¹ Elisabeth Kovacs, *Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert*, în Erich Zöllner (Hg), *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus*, Wien, 1983, pp. 44-45.

²² Elisabeth Kovacs, *Beziehungen von Staat und Kirche...*, p. 42.

²³ Gerhald Kolbitsch, *Kirchenpolitik Maria Theresia*, Innsbruck, 1992, p. 64.

²⁴ Eduard Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. 1740-1848*, Berlin, 1962, p. 115.

politice de natură socială și economică. În anii 1751 și 1753 s-au dezbătut o serie de chestiuni privitoare la vârsta intrării în monahism, averea financiară cu care poate fi primit un candidat în mănăstire etc²⁵. Pentru a nu intra în conflict cu scaunul papal, temele au fost discutate, fără a se lua însă o decizie finală. Reformele reale au fost introduse doar în ultimul deceniu al domniei împărătesei Maria Tereza (1740–1780). S-a înființat o secție bisericească care urma să coordoneze aceste reforme în interesele statului. Multe mănăstiri catolice au fost desființate, fiind întrebuințate pentru locuințe, ateliere, școli, cazarea orfanilor, a muncitorilor etc²⁶.

A doua jumătate a secolului al XVIII-lea a fost așadar o perioadă istorică cu profunde schimbări și în interiorul Bisericii romano-catolice. Reformele bisericești de stat au marcat nu numai celelalte confesiuni ci însăși Biserica de stat catolică, respectiv mănăstirile catolice.

II. "Sistemul după care sunt admise în organizarea lor mănăstirile neunite de călugări, care se găsesc în provinciile Ungariei și părțile atașate²⁷ și în Banatul de Timișoara"²⁸.

În aceeași perioadă (a doua jumătate a secolului al XVIII-lea), în anul 1776 s-a dispus noi reglementări și în legătură cu organizarea mănăstirilor ortodoxe din aceste

²⁵ Ferdinand Maaß, *Der Frühjosephinismus*, Wien, 1963, p. 23.

²⁶ Reformele de stat bisericești privitoare la mănăstiri și-au atins apogeul în anii următori 1782–1786, când Iosif II a dispus desființarea a aproximativ 800 de mănăstiri aflate în țările monarhiei austriece, aproximativ o treime din totalul mănăstirilor existente. Au fost desființate toate mănăstirile care duceau o viață pur contemplativă, continuând să existe doar cele care s-au dedicat educației, îngrijirii bolnavilor, agriculturii și altor activități sociale. Dispozițiile împăratului privitoare la mănăstiri au fost determinate în primul rând de teorii populaționiste. Averea tuturor mănăstirilor desființate a fost transferată într-un fond religios de stat folosit apoi tot în folosul Bisericii. Vezi Robert A. Kann, *Geschichte des Habsburgerreiches 1526 bis 1918*, Wien – Köln, 1990, și Elisabeth Kovacs, *Burgundisches und thesianisch-josephinisches Staatskirchensystem. Österreich in Geschichte und Literatur*, 22 Jahrgang, Heft II, 1978, pp. 74–89.

²⁷ Este vorba de așa numitul **Partium** (gen. pl. *Partes*). După distrugerea regatului Ungariei (1526), Ioan Zapolya și fiul său Ioan Sigismund au lărgit cu aprobarea Porții, granițele Transilvaniei spre vest, în partea Ungariei ocupată de turci. Începând cu anul 1538 și până la mijlocul secolului al XVIII-lea, comitatele, respectiv districtele Karansebeș-Severin, Arad, Zarand, Bihor, Krasznai, Solnocul de mijloc, Kövar, Sătmár, Maramureș, Ugocsa, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod și Abaujvár au aparținut Transilvaniei ca și „*Partes applicatae*” (părți atașate). Prin rescriptul din 31 decembrie 1732 împăratul Carol VI a cedat majoritatea acestor teritorii regatului Ungariei. După anul 1732 au rămas alipite Principatului Transilvaniei cu numele de „*Partes reapplicatae*” doar o parte a comitatului Zarand (Hălmeagiu), comitatele Krasna, Solnocul de mijloc și districtul Kövar. Aceste teritorii au fost cedate regatului Ungariei în anul 1860. Vezi Rolf Kutschera, *Landtag und Gubernium in Siebenbürgen*, Köln-Wien, 1985, p. 29, și Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation*, Düsseldorf, 1976, p. 79. Turczynski consideră că teritoriile care au rămas anexate Transilvaniei până în secolul XVIII-lea, au fost alipite Ungariei în 1836.

Banatul a fost anexat Transilvaniei între anii 1538–1552, ca și parte sudică a Partiumului. Din anul 1552 a fost transformat în pašalicul de Timișoara. A intrat sub dominația imperiului habsburgic în 1718, fiind anexat Ungariei doar în anul 1778. Vezi Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation*, Düsseldorf, 1976, p. 79. Din 1918 Banatul și Partiumul aparțin în cea mai mare parte României.

²⁸ Titlul documentului găsit în Arhiva Cancelariei Consiliului aulic de război din Viena (Kriegsarchiv Wien, Hofkriegsrat Kanzlei, XVI, nr. 65): „Das Systems nach welchen die in des Provinciale Hungarico, partibusque annexis, dann in dem Temesvarer Bannat befindliche nicht unirt Kallugier Klöstern in Ihrer Regulierung aufgenommen worden sind”.

provincii ale monarhiei. Instituția imperială care avea în răspunderea și sub controlul direct și organizarea bisericească a ortodocșilor din Ungaria, Banat și Partium era eputația aulică pentru chestiunile ilirice²⁹.

Noul regulament după care trebuiau să se orienteze mănăstirile „neunite” în organizarea lor cuprindea 24 de puncte³⁰, însumând aproape toate aspectele vieții mănăstirești, pe care le putea controla statul austriac.

1. Mănăstirile care din motive materiale nu puteau întreține cel puțin 8 călugări, erau a fi declarat desființate³¹. Trebuiau să se unească cu o altă mănăstire din aceeași parhie. Călugării urmau a se muta cu averile lor mobile în noua mănăstire. Bunurile podoare trebuiau împărțite pentru folosire. Clădirea mănăstirii urma să fie folosită în viitor pentru instrucție școlară, internarea de bătrâni și săraci, sau să fie vândută la cei privați³². Părțile deteriorate ale mănăstirii trebuiau să fie dărâmate. Privitor la clădirea bisericii mănăstirii scoasă din activitate, în cazul în care comunitatea nu avea dărâmarea bisericii, aceasta nu trebuia dărâmată ci lăsată ruinării³³.

2. Pentru întreținerea fiecărui călugăr trebuiau să se calculeze 40 de pogoane de pământ, fără a se lua în considerație întreținerea clădirilor, a locuințelor și a slugilor³⁴.

3. Numărul călugărilor admiși într-o mănăstire urma să se stabilească în funcție de acest calcul al averii mănăstirești. Numărul maxim era stabilit la douăzeci³⁵.

Documentul este scris în paleografia germană medievală (Kurrentschrift). Conține 12 file (24 de pagini), lipsind din păcate ultimele (ultima) pagini. Lipsește așadar și semnătura celui ce a semnat acest act, neputând fi cunoscută în mod sigur din această cauză paternitatea actului. Din conținutul documentului deducem însă cu un mare grad de veridicitate, că actul a trebuit să fie redactat de către eputația aulică pentru chestiunile ilirice, instituția care avea în răspunderea și sub controlul ei viața bisericească a ortodocșilor din Ungaria, Partium și Banat.

²⁹ Friedrich Walter, *Die Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung in der Zeit Maria Theresias (1740–1780)*, in *die österreichische Zentralverwaltung*, Hg. Heinrich Kerschmayer, II Abteilung, Band, I Halbband, Wien, 1938, pp. 235–236. În anul 1745 a fost înființată a comisie aulică, transformată în 1747 în Deputația aulică „in Banaticis, Transsylvanicis et Illyricis”, care trebuia să coordoneze și să supravegheze și viața bisericească a ortodocșilor din toate aceste provincii. După anul 1751 Deputația s-a restrâns doar la chestiunile „națiunii ilirice”, funcționând până în anul 1777.

³⁰ Vom prezenta în continuare rezumativ aceste dispoziții, căutând în finalul lucrării trasarea tuturor concluziilor, care se desprind din acestea.

³¹ HKR Kanzlei XVI, nr. 64. fol. 1 r: „in Kloster solle aufrecht erhalten oder belassen werden, zu welchen nicht wenigstens 8 Mönchen mit Einschluss Ihres Vorstehers vermög klösterlichen Rotationis fundi erhalten, und ernährt werden können; daher diejenige Klöster, welche nur eine geringere anzahl der Mönche zu erhalten vermögend wären, als aufgehoben erklärt, und mit einen anderen Kloster der nämlichen Dioecese vereinet, die lebenden Mönche dahin übersiedlet...” (Precizăm că redăm fragmente din textul paleografic în forma lui ortografică originală).

³² *Ibidem*, fol. 1 r.: „Schullunterricht, Unterbringung der Kranken oder Armen, oder an Privatos eräussern”.

³³ *Ibidem*, fol. 1 v.: „da bey den Kloster gewesene Kirchen Gebaut auser Activität gesetzt, falls die Rasirung nicht von der Gemeinde selbst verlanget würde, lediglich der Verfall überlassen werden solle”.

³⁴ *Ibidem*, fol. 1 v.: „so sollen auf einen Mönchen zu seiner unterhaltung 40 Joch fruchtbringende Terrains ... angeschlagen werden; ohne dagegen auf die Kosten der Erhaltung der Gebäuden, des Laus und Dienst gesindes, und dergleichen etwas besonderes anzurechnen”.

³⁵ *Ibidem*, fol. 2 r.: „Jedoch sollen auch in keiner Kloster mehrere, dann höchstens 20 Mönche erduldet”.

4. Personalul mănăstirii trebuia să fie compus din întâistătător (arhimandrit sau egumen), ieromonahi (preoți), diaconi, care candidau pentru preoție, monahi și frați mireni³⁶.

5. Fiecare mănăstire urma să aibă doi întâistătători spirituali, care să rămână supuși arhiepiscopului și mitropolitului din Carloviț³⁷.

6. În fiecare mănăstire, unde primul conducător era arhimandrit, al doilea trebuia să fie egumen, iar unde primul era egumen, al doilea să fie vicar. Între întâistătătorii spirituali și ceilalți ieromonahi și preoți nu trebuia să fie deosebire de trai. Doar îmbrăcămintea putea fi confecționată dintr-o stofă de calitate mai bună. Arhimandriților fiindu-le permis să poarte și o cruce la piept. Altfel li se interzicea să-și asume ceva din veniturile mănăstirii, sau alte cheltuieli pentru persoanele lor proprii³⁸.

7. Funcția de arhimandrit trebuia să fie acordată de către mitropolit pe viață celor mai vrednice persoane, fără simpatii personale³⁹.

8. Funcția de egumen trebuia să fie acordată de asemenea pe viață. Alegerea și numirea egumenului urma să se facă conform procedurii următoare: Un delegat al eparhiei convoca întreg personalul mănăstirii pentru expunerea votului în scris. Persoana care întrunea majoritatea voturilor era anunțată consistoriului eparhial, iar episcopul confirma alegerea⁴⁰. În cazul în care apăreau obiecții împotriva celui ales, trebuia să aibă loc o a doua, chiar și o a treia alegere.

9. Funcția de vicar se alegea doar pentru un an⁴¹, tot de către majoritatea personalului din mănăstire, în prezența unui comisar din partea episcopului și consistoriului eparhial. Anul următor vicarului anterior i se acorda posibilitatea de a fi ales din nou.

10. Chiar dacă funcțiile arhimandritului și egumenului erau pe viață, mitropolitul îi revenea dreptul de a demite pe cei nevrednici din funcția de arhimandrit sau episcopului, de a demite pe egumen și pe vicar (înainte de încheierea mandatului dintr-un an)⁴². Aceștia își pierdeau automat și locurile pe care le deținea ca asesori în consistoriul eparhial (dacă dețineau astfel de posturi).

³⁶ *Ibidem*, fol. 2 r.: "Das Personale eines jeden Klosters hat aus die Vorstehern, die entweder Archimandriten, oder Igumanen, oder Vicary sind, aus denen Hieromonachis – das ist wirkliche Priestern, aus denen Diaconis, welche zum Priesterthum candidiren, endlichen aus den Monachis oder Layen Brüdern zu bestehen".

³⁷ *Ibidem*, fol. 2 r.: "Jedes Kloster solle zwey geistliche Vorsteher haben, und den nicht unirten Karlovitzer Erzbischoffen, und Metropolitnen überlassen bleiben..."

³⁸ *Ibidem*, fol. 2 v.: "klein anderer unterschied obmalten, als das selben die Kleidung au reinlicheren und beserer Stoffe verstatlet, denen Archimandriten auch ein Brust Kreuz zu tragen bewilliget seye,..."

³⁹ *Ibidem*, fol. 2 v.: "und solle er Metropolit nicht eben an die Individua des jenigen Klosters dem ein Archimandrit zu bestellen kommet, gebunden sein".

⁴⁰ *Ibidem*, fol. 3 r.: "der erwählten Individuum von dem Bischofen bestätigt werde..."

⁴¹ *Ibidem*, fol. 3 r.: "Das Amt eines Vicary solle... jedoch nur auf ein Jahr... besetzt werden".

⁴² *Ibidem*, fol. 3 v.: "...so solle dem Metropolitnen unbenommen bleiben... den unwürdig befundene Archimandriten seines Amt, und geistlicher Würde zu entsetzen; N.

11. Obligația arhimandritului era de a veghea la păstrarea unității, a liniștii, a ordinii și a disciplinei monahale prevăzute în mănăstire⁴³.

12. Rolul egumenului era de a se ocupa de partea administrativă (veniturile, cheltuielile) a mănăstirii⁴⁴, chiar și atunci când în mănăstire exista un arhimandrit. Toate acțiunile trebuia să se pună de acord cu arhimandritul sau cu vicarul mănăstirii. Să aibă o condică zilnică în care să consemneze veniturile și cheltuielile. La sfârșitul anului urma să fie făcut un bilanț, care să fie prezentat întregii comunități monahale de către doi călugări seniori. Bilanțul economic trebuia trimis apoi episcopului eparhial și mitropolitului. Mitropolitului trebuia să trimită în final deputației aulice pentru chestiunile ilirice un raport definitiv privitor la personalul mănăstirii și un bilanț privitor la averea mănăstirii.⁴⁵

13. Și vicarul avea datoria să se implice în administrarea economică a mănăstirii. În cazul descoperirii unor nereguli, să ofere sfaturile sale egumenului, iar în caz de neîncredere în probleme foarte importante, să prezinte în scris opinia sa episcopului eparhial. Totuși preocuparea lui principală să fie vegherea la păstrarea ordinii monahale, a desfășurării slujbelor divine și a „exercițiilor spirituale”.⁴⁶

14. Personalul obișnuit al fiecărei mănăstiri să nu fie constituit doar din ieromonahi sau preoți ci să fie primiți și diaconi și monahi.⁴⁷

15. La primirea în mănăstire fiecare candidat trebuia să prezinte certificatul de naștere, o dovadă din partea autorităților locale privind la îndeplinirea vârstei de 24 de ani,⁴⁸ și care să confirme faptul că este un fiu al țărilor aflate în monarhia imperială – austriacă.⁴⁹ Candidatul să nu fie admis imediat la depunerea voturilor monahale, ci să fie supus pentru un an la o perioadă de noviciat, timp în care să fie instruit în obligațiile mănăstirești, care să-l facă apt pentru călugărie.

16. Condiția intrării în monahism a ieromonahilor și diaconilor era dovada, pe lângă virtuțile necesare, a unei vocații autentice și a unei deschideri spre cultură și știință. În cazul monahilor, condiția era ca, pe lângă un comportament cuviincios să aibă o meserie necesară mănăstirii (grădinărit, bucătărie, croitorie etc.)⁵⁰

⁴³ *Ibidem*, fol. 3 r-v: „Die beschäftigung eines Archimandritens solle hauptsächlich darinnen bestehen, das selber in seinen Kloster Einigkeit, ruhe, ordnung, und die genaue befolgung der vorgeschriebenen Disciplinaemonasticae erhalten...”.

⁴⁴ *Ibidem*, fol. 4 r: „Der Iguman solle das oeconomicum in jeden Kloster... besorgen”.

⁴⁵ *Ibidem*, fol. 4 v: „...und von diesem (Metropoliten) zu Handen der Illyrischen Hofdeputation über das Personale eines jeden Klosters zu erstattenden Hauptbericht auch ein Auszug, oder Hauptbalance über den Vermögens Standt eines jeden Klosters überreicht werde”.

⁴⁶ *Ibidem*, fol. 5 r: „So solle jedoch seine vorzüglichste Beschäftigung auf die Aufrechtbehaltung der innerlichen Zucht und Ordnung, dann auf die Laitung der Gottes Dienstes Verrichtungen, und Andachts übungen abzielen.”

⁴⁷ *Ibidem*, fol. 5 r: „Das übrige Personale eines jeder Klosters solle nicht aus blossen Hieromonachis, oder Priestern bestehen; sondern bey jeden Kloster auch einige Diaconi, oder Monachi aufgenommen werden...”

⁴⁸ La 18 august 1770 împărăteasa stabilea vârsta intrării în monahism în cazul călugărilor catolici la 24 de ani. A se vedea la Alfred Arneth, *Geschichte Maria Theresias*, Bd., IX, Wien, 1878, p. 72.

⁴⁹ *Kriegsarchiv Wien, HKR Kanzlei*, XVI, nr. 65, fol. 5 v: „ein Landes Kind der K. K. Erblanden seye”.

⁵⁰ *Ibidem*, fol. 5 v: „Zu Hieromonachis oder Diaconis nur jene, so nebst der reinigkeit der Sitten, auch merkmale guter geistes gnaden besitzen, und zu den Wissenschaften den Grund gelegt haben, zu Monachis aber nur jene, so nebst einen anständigen betragen, auch einer dem Kloster nützlichen kunst, oder Handwerk, als der Gärtnerrey, das Kochens, und Schneider Handwerk kündig sind, aufgenommen werden.”

17. Pentru activitatea gospodărească necesară, egumenul putea angaja personal de serviciu mirean,⁵¹ la care putea renunța după situație. Trebuia să se aibă în vedere doar asigurarea numărului necesar al persoanelor pentru serviciile mănăstirii. Personalul mirean să nu se bucure de imunitate personală, ci să fie subordonat celorlalte prestații sociale ale țării.

18. Strângerea de milostenie în bani sau produse naturale trebuia să fie întru totul interzisă mănăstirilor, sub pedeapsă aspră. În acest sens nu se accepta nici unu călugăr strângerea de milostenie în afara mănăstirii sale.⁵² Milostenia voluntară strânsă în biserici pentru întreținerea clădirii bisericii, obținerea de cele necesare pentru slujbele liturgice să fie înregistrate permanent într-o rubrică specială.

19. În cazul nefericit al unui incendiu, inundații sau al unei pagube obștești, care să afecteze o mănăstire, să fie permisă strângerea de milostenie, dar în condiții speciale: Mănăstirea urma să facă un raport privitor la pagubele survenite, care trebuia apoi înaintat episcopului, mitropolitului și Deputăției aulice ilirice, obținându-se apoi acordul organelor reprezentative ale țării. Această strângere de milostenie aprobată doar pentru o perioadă limitată, să fie sprijinită și printr-o scrisoare de recomandare sau pastorală a arhiepiscopului sau episcopului locului.⁵³

20. În cazul dorinței de construire de noi clădiri, sau lărgire a celor existente, se interzicea o acțiune arbitrară și samavolnică a acestora, ele trebuind să se orienteze după articolul 73 al regulamentului națiunii ilirice.⁵⁴

21. Personalului de serviciu al mănăstirii și locuitorilor din satele aflate în apropierea mănăstirilor le era permis să participe la liturghie, să se spovedească și împărtășească în mănăstire.⁵⁵ În cazul lipsei preotului paroh, preoții mănăstirii puteau

⁵¹ *Ibidem*, fol. 6 r.: "...benöthigte weltliche Dienst Gesinde solle von dem Iguman angenommen."

⁵² *Ibidem*, fol. 6 r.: "...keinem Mönchen sich auf die Sammlung ausser seinen Kloster zu begeben verstattet seye."

⁵³ *Ibidem*, fol. 6 v.: "...auch den Erzbischofen, oder Dioecesan Bischofen sothane Samlung mit einen empfehlungs Schreiben, oder Hirtens Brief zu unterstützen, vorhalten werde."

⁵⁴ Sensul exact al „națiunii ilirice“ îl oferă ministrul austriac Bartenstein, care a deținut la mijlocul secolului al XVIII-lea funcții foarte importante în aparatul politic de stat austriac, fiind mult timp și conducătorul Deputăției aulice pentru chestiunile ilirice. În lucrarea sa *Kurzer Bericht von der Beschaffenheit der zerstreuten zahlreichen illyrischen Nation in kaiserlichen königlichen Erblanden* Frankfurt, Leipzig, 1802, el arată că prin „națiunea ilirică“ se înțelegeau trei popoare: sârbii (Raizen), românii (Wallachen) și rutenii (Ruthener), care chiar dacă sunt în unele aspecte foarte diferiți unii de ceilalți, sunt totuși cu toții „greci“ și în majoritate „neuniți“. („Unter dem Namen der illyrischen Nation werden in den von Weiland Kaiser Leopold Majestät glorwürdigsten Andenken ihr im Jahr 1691 erteilten Privilegien vornehmlich dreierlei Völker, als: Raizen, Wallachen und Ruthener verstanden, die zwar in einigen Stücken sehr von einander unterschieden, doch alle insgesamt Griechen und meistens nicht uniirt sind“, în Bartenstein, *Kurzer Bericht...*, p. 3. Constatăm așadar că termenul de națiune ilirică nu are un sens etnic, ci definește trei popoare etnice diferite aflate în monarhia habsburgică, dar care erau toate ortodoxe (Griechen).

Emanuel Turczynski, în lucrarea lui *Konfession und Nation*, Düsseldorf, 1976, consideră că termenul „națiunea ilirică“ a fost folosit în imperiul habsburgic în secolul al XVIII-lea pentru a defini pe sârbi, croați și uneori pe ruteni (respectiv ucrainieni). A se vedea la Turczynski, *Konfession und Nation*, p. 273.

⁵⁵ Kriegsarchiv Wien, HKR Kanzlei, XVI, nr. 65, fol. 7 v.: "Den klösterlichen Haus, und Dienstleuten, dann denen Einwohnern der nächst den Kloster gelegenen Dörfflein, und Pernyavors wo deren einige bestehen, solle freystehen, Ihre Seelsorge in denen Gottesdienstlichen Verrichtungen der Lithurgie, Predigten, dann des Beichthörers, und der Comunion in der Kloster Kirche zu genüßen"

asigura și celelalte servicii religioase care țineau de jurisdicția parohiei. În cazul în care un preot al mănăstirii era numit pentru o parohie, fără a se limita „asistența spirituală”, mănăstirea trebuia să renunțe la jurisdicția asupra parohiei, lăsând-o subordonată episcopului locului.

22. Mănăstirile să fie implicate în educația școlară a copiilor muncitorilor de la mănăstire, și a copiilor până la 12 ani din localitățile învecinate. În cazul în care în localitățile respective nu se putea asigura educația copiilor în alt mod, iar în mănăstirile există o persoană competentă pentru aceasta, urma ca mănăstirea să aibă în vedere instruirea în citit, socotit și educația religioasă a copiilor. În procesul de educație mănăstirile trebuiau să se orienteze după modelele generale existente, practicate în școlile elementare din fiecare țară, și să folosească manualele existente în aceste școli.⁵⁶

23. Disciplina monastică, odată stabilită de sinodul eparhial și aprobată de conducerea politică a țării, trebuia să fie respectată întocmai de către fiecare mănăstire.⁵⁷ Aceasta urma să fie prezentată fiecărui nou venit sau celui ce urma să depună voturile monahale, în prezența întregii comunități a mănăstirii, și pe viitor să fie citită în prima duminică a fiecărei luni la masa comună.

24. Episcopii eparhiali aveau dreptul de a vizita mănăstirile nu numai cu ocazia inspecției generale, care li se aproba, ci de câte ori considerau că este necesar, pentru a verifica situația internă privitoare la viața spirituală. Atât conducătorii mănăstirii cât și ceilalți călugări să fie ascultați în particular. Plângerile lor să fie examinate și remediate după posibilități. De asemenea neregulile economice să fie remediate. Episcopul eparhial să trimită apoi un raport mitropoliei. Acesta trebuia să trimită Deputației aulice ilirice un raport definitiv privind toate mănăstirile. Majestatea Sa „imperială regească apostolică” își rezerva dreptul ca la nevoie, eventual la trei ani, să controleze mănăstirile și ca parte politică, prin funcționari publici și comisari atât în cele spirituale cât și în cele lumești, mereu însă prin cooptarea episcopului.⁵⁸

Privitor la administrarea averilor mănăstirilor ortodoxe din Banat, trebuia făcut un raport privitor la domeniile și averea mănăstirilor, care urma să fie trimis ulterior Deputației aulice ilirice și apoi împărătesei. Mănăstirile aveau aceleași obligații sociale potrivit constituției țării, cu excepția zecuielii. Sunt prezentate apoi o serie de puncte care dezbat dreptul la vânatoare, la pescuit al mănăstirilor, dreptul de a

⁵⁶ *Ibidem*, fol. 8 r.: „Eben so sollen die Köster verbunden seyn, den Unterricht der Kinder Ihres Pernyavors und weltlichen Dienstleuten, dann der bey den nahe gelegenen Dörfern bestehenden Einwohner bis auf das zwölf Jahr Ihres Alters in lesen, schreiben, rechnen, und der Religionslehre damalens auf sich zu nehmen, wann unter den Kloster Geistlichen hier zu ein tüchtiges Subjectum vorfindig ist...”

⁵⁷ *Ibidem*, fol. 8 v.: „Die Disciplina monastica, sobald selbe durch den bischöflichen Synodum zu Stande gebracht, und nach erfolgter Landesfürstliche bestättigung zu voller Kraft gelanget, auch jeden Kloster zur genauen aufbewahrung und getreuen befolgung übergeben seyn wird.”

⁵⁸ *Ibidem*, fol. 9 r.: „...wobey Ihro K.K. Apostolische Majestät sich vorbehalten, bey findender nothwendigkeit allenfalls alle 3 Jahre die Klöster auch ex parte politica, durch weltliche Beamte und Comihisarien, jedoch immer mit Zuziehung des Bischofes, sowohl in Spiritualibus als Temporalibus untersuchen zu lassen.”

menține și pe viitor morile, rachiăriile, berăriile, cârciumele.⁵⁹ Întreaga administrarea a bunurilor materiale ale mănăstirilor trebuia să se facă pe baza unui acord între mănăstiri, episcopul eparhiei, mitropolit și conducerea politică a Banatului de Timișoara, aflat în monarhia habsburgică.⁶⁰

În finalul lucrării se impun unele concluzii:

Principiile de organizare a mănăstirilor ortodoxe din provinciile amintite se înscriu în cadrul general al politicii bisericești de stat centraliste și integrative din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, promovată de monarhia austriacă. Biserica și statul n-au fost în această perioadă două instituții total separate, ci s-au întrepătruns în diverse forme.⁶¹ În toate domeniile vieții sociale, politice și bisericești s-a căutat conturarea unei politici de administrare centralizată a imperiului, deasupra organizărilor locale provinciale. Mănăstirile ortodoxe constituiau și ele un „politicum“, care intra în calculul politic al guvernanților imperiali.

Organizarea mănăstirilor ortodoxe din provinciile menționate ale monarhiei urma să fie reglementată de către o instanță politică imperială, Deputația aulică pentru chestiunile ilirice. Statutul austriac își rezerva astfel dreptul de a controla și supraveghea în deaproape evoluția mănăstirilor. Mitropolitului ortodox din Karlovci îi revenea totuși dreptul de a fixa normele care vizau programul intern, de rugăciune și viață duhovnicească al mănăstirii. Potrivit dispozițiilor Curții din Viena, autoritățile bisericești trebuiau să ajungă la un acord cu cele politice locale și cele imperiale privitoare la chesiunile mai importante ale organizării administrative și canonice a mănăstirilor. Ierarhii ortodocși trebuiau să informeze mereu Curtea din Viena în legătură cu organizarea vieții monahale, iar pe de altă parte trimișii imperiali trebuiau să coopteze mereu în acțiunile lor pe episcopi.

Se constată unele tendințe de a impune mănăstirilor ortodoxe unele norme stabilite deja în cazul mănăstirilor catolice din monarhie: dreptul de existență doar a mănăstirilor care aveau moșii considerabile și puteau asigura existența călugărilor; intenția ca aceste mănăstiri să aibă și un randament social, folosirea clădirilor celorlalte mănăstiri care nu mai aveau dreptul de funcționare în scopuri sociale.

⁵⁹ Cârciumile nu aveau voie să fie administrate de călugări ci doar de mireni. O dispoziție asemănătoare a fost emisă la 20 martie 1772 privitoare la mănăstirile catolice, prin care se stabilea că dacă vreo mănăstire catolică avea dreptul de a vinde vinul propriu sau berea, aceste produse să fie ținute în afara incintei mănăstirii, iar vinderea lor să se facă doar prin personal mirean. A se vedea la Eduard Winter, *Der Josephinismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848*, Berlin, 1962, p. 118.

⁶⁰ *Ibidem*, fol. 121 v.: „...gemeinsamen einvernehmen zwischen der Temesvarer Landes Administration, dann den Metropolit, dem Diöcesan Bischöfen, und dem einschreitenden Kloster Vorstehern...“

⁶¹ Elisabeth Kovacs, *Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert*, în *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus* (Hg. Erich Zöllner), Wien, 1983, p. 29: „Potrivit noilor și celor mai noi cercetări este de menționat faptul că în prezența relațiilor dintre stat și Biserică în monarhia austriacă a secolului al XVIII-lea, acestea nu trebuiesc văzute de pe punctul de vedere a unei relații total separate a celor două puteri caracteristică zilelor noastre, care este un rezultat a proceselor secolelor al XIX-lea și al XX-lea. Relațiile între Biserică și stat trebuiesc analizate în contextul fenomenelor și al evenimentelor aceluși timp, când cele două domenii au fost încă strâns împletite una cu cealaltă și întrepătrunse. Conducătorul țării, în calitate sa de împărat și rege al Sfântului imperiu roman, era «defensor et advocatus ecclesiae romanae» domn și apărător al Bisericii...“

umanitare, filantropice și școlare, fixarea vârstei de intrare în monahism la 24 de ani – pentru a împiedica astfel un mare număr de tineri de la sustragerea de la serviciul militar sau de la alte activități sociale necesare statului,⁶² preluarea de către mănăstirile ortodoxe a unor modele specifice canoanelor bisericești catolice, privitoare la jurisdicția spirituală și canonică în cazul unor parohii administrate de preoți călugări. Există o foarte mare precizie privitoare la procedura canonică de alegere a personalului monahal în funcțiile de conducere și la administrarea mănăstirii.

Se desprinde de asemenea și intenția Curții pentru promovarea unui monahism ortodox bine conturat, cu monahi culți, educați și cu vocație duhovnicească.

Se observă apoi o preocupare evidentă a Curții din Viena pentru asigurarea educației școlare a copiilor credincioșilor ortodocși, prin intermediul mănăstirilor ortodoxe. Preocuparea pentru educație poate fi pusă în relație cu ideile iluministe promovate în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, de emancipare culturală a supușilor pentru a fi astfel mai folositori intereselor de stat austriece. În această perioadă se înregistrează și o adevărată reformă a învățământului în întreaga monarhie, care se întemeia pe noile instituții imperiale de coordonare a învățământului a monarhie (Studienhofkommission – Comisia aulică școlară, înființată în 1760) și pe unele legi școlare (Ratio Educationis, Viena 1777).⁶³ Învățământul devenea și el un „politicum” prin care se urmărea asigurarea centralismului politic⁶⁴ și a omogenizării monarhiei. „Salus rei publicae” – politica de asigurare a progresului și bunăstării obștești a supușilor monarhiei în toate domeniile vieții sociale, începută la timpul Mariei Tereza și continuată apoi în timpul lui Iosif II a devenit norma supremă a politicii imperiale în acest timp.⁶⁵

Dispozițiile privitoare la organizarea și funcționarea mănăstirilor ortodoxe din Ungaria, Partium și Banat, discutate la Viena în anul 1776, n-au fost expresia unei politici de represiune și constrângere confesională a Ortodoxiei din aceste provincii, ci au fost expresia politicii imperiale integrative a monarhiei habsburgice, organizate pe principii noi centraliste, absolutiste, populaționiste-mercantiliste, specifice secolului al XVIII-lea.

⁶² Această măsură poate fi pusă în relație cu politica mercantilistă a Curții din Viena. Vezi Peter Barton, *Toleranz und Toleranzpatente in der Donaumonarchie*, în *Im Zeichen der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II, ihren Voraussetzungen und ihren Folgen* (Hg. Peter F. Barton), Bd. VIII, Wien, 1981, p. 261: „Noul ideal al populaționismului, potrivit căruia nu mărimea unui stat ci mărimea populației muncitoare poate conduce la bunăstarea sa”, a influențat și politica Curții.

⁶³ Ioan Marin Mălinaș, *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul domniei împărătesei Maria Tereza (1740–1780), a împăraților Iosif al II-lea (1780–1790) și Leopold al II-lea (1790–1792)*, Oradea, 1994, pp. 73–79.

⁶⁴ David Prodan, „Transilvania sub regimul absolutismului luminat”, în *Istoria poporului român*, București, 1970, p. 730.

⁶⁵ Werner Ogris, *Recht und Macht bei Maria Theresia*, Wien, 1980, p. 11.

ÎNFIINȚAREA ȘI ORGANIZAREA EPISCOPIEI CARANSEBEȘULUI

Pr. lect. VIOREL CHERC

În ciuda unor diferențe de opinie în legătură cu vechimea istorică a Caransebeșului ca centru episcopal, majoritatea istoricilor indiferent de timpul în care au trăit și fost interesați de istoria bisericească a Banatului sau în special a Caransebeșului înclină să susțină o vechime considerabilă care s-a cristalizat într-o adevărată tradiție episcopală a orașului de pe Sebeș.

La mijlocul veacului XVIII, mai precis în anul 1750 din cauza factorilor politico-istorici se produce o discontinuitate în istoria devenirii episcopiei Caransebeșului prin mutarea la Vârșeț a episcopului Ioan Georgevici. De la această dată Caransebeșul nu mai apare ca sediu episcopal de sine stătător. „Hiatusul” istoric produs prin această „dislocare” instituțională în istoria bisericească bănățeană nu a însemnat deloc „un punct mort” ci dimpotrivă un interval de intense frământări și lupte pentru redobândirea demnității bisericești și naționale, fapt întâmplat în anii 1864–1865.

Este îndeobște cunoscut faptul că în urma războiului din 1716–1718, în Banatul a căzut sub dominația habsburgică, iar pacea de la Passarovitz din 1718 stipula ocuparea Banatului, Olteniei și Serbiei. În speță, Banatul aflat sub autoritate politică a Curții din Viena a trebuit să suporte toate consecințele ce au decurs din această ocupație. Viața bisericească a românilor ortodocși din provincia Banat, care adevărat a stat sub oblăduirea privilegiilor illire acordate sârbilor prin diploma leopoldină din 21 august 1690. Deși aceste privilegii s-au acordat exclusiv sârbilor drept „recompensă împărătească pentru ajutorul împotriva turcilor, ierarhia sârbă le-a extins și asupra altor popoare ortodoxe pentru a stăvili ofensiva catolicismului.

Cu toate acestea, interesele particulare ale ierarhiei sârbe au determinat românii bănățeni ca prin străluciții lor reprezentanți și mai ales prin ierarhii Bisericii să ducă o susținută luptă petiționară pentru drepturi naționale și confesionale și îndeosebi pentru reînființarea mitropoliei române și a episcopiilor ortodoxe bănățene.

În planul istoriei europene, sfârșitul secolului al XVIII-lea a reactualizat conștiința opiniei publice și în cercurile politice relația etnie-confesiune care influențat decisiv legăturile interetnice și interconfesionale ale secolului XIX.²

Spiritul veacului modelat de principiile liberalismului politic, implantat de laice în mediul bisericesc în scopul expres de restructurare a instituțiilor ecclesiastice făcut posibilă afirmarea acestei voințe unice a ortodocșilor bănățeni și ardeleni atingerea acestui deziderat istoric. Vasile Pârvan, istoric de vastă erudiție culturală

¹ Petru Bona, „Episcopia Caransebeșului” Caransebeș 1995, p. 49.

² Nicolae Bocșan, „Separația ierarhică a Bisericii Ortodoxe Române de Biserica Ortodoxă Sârbă” în Revista Istorică nr. 3–4/1996, p.155.

spirit prin excelență vizionar, într-una din scrierile sale de tip lecție inaugurală găsim o formulare de concentrație apoftegmatică „ideea își caută formă”.³

Adevărat este că o cercetare istorică obiectivă a datelor oferite de istoria provinciilor românești nu ne conduce în mod necesar la relevarea unei paradigme de unitate națională sau confesională, însă se poate constata că atunci când conjuncturile istorico-politice creează condițiile favorabile se conturează forma ideii virtuale în acte istorice fundamentale.

Încercând operațiunea de decodificare a mecanismului istoriei, necesarmente trebuie să apelăm la ajutorul unei minime metodologii hermeneutice. În acest sens, observăm că Viena, capitala imperiului habsburgic avea nevoie de români în noua organizare federalistă a monarhiei, iar cea de-a doua capitală a imperiului, Pesta, încuraja emanciparea bisericească a românilor de autoritatea bisericească de la Carloviț și înființarea mitropoliei ortodoxe române pentru a contracara opoziția sârbilor nemulțumiți de anexarea la Ungaria⁴.

Anumite interese de moment ale imperiului au dus la tergiversarea deciziei împărătești în chestiunea mitropoliei ortodoxe române, deși elita românească din Banat și Transilvania în frunte cu vrednicul ierarh Andrei Șaguna au susținut restaurarea ei.

În ciuda tuturor manevrelor de culise dictate de rațiuni politice egoiste, Sinodul de la Carloviț 1864–1865 constituie evenimentul cel mai de seamă care va clarifica direcția sau sensul istoriei bisericești de factură ortodoxă a celor două etnii: română și sârbă.

La lucrările acestui organ suprem de autoritate bisericească începute sub președinția generalului maior, baronul Iosif Filipovici de Philippsburg în calitate de comisar, au participat: Samuil Mașirevici patriarh și mitropolit de Carloviț, episcopii Andrei Șaguna al Ardealului, Arsenie Stoicovici al Budei, Emilian Kenghelaș al Vârșetului, Procopie Ivacicovici al Aradului; Ștefan Cnezevici al Dalmației și arhiepiscopul administrator al diecezei Pacratului, Nicanor Gruic și arhimandritul de Bercin, Luciani Nicolaevici.⁵

Împuternicitul și reprezentantul puterii imperiale, baronul Iosif Filipovici a precizat în deschiderea lucrărilor ce au început în ziua de 13 august că scopul acestora va fi dezbaterea problemelor privitoare la biserica ortodoxă din Monarhie precum și proiectele de viitor care să fie conforme normelor canonice ale Bisericii. În acest scop s-a propus ca în timpul sinodului sau după încheierea lui episcopii diecezelor Arad, Bacica, Carlstadt, Buda, Pacratiu, Timișoara și Vârșet, să se întrunească sub președinția Mitropolitului, ca în urma unei consultări comune să propună opiniile la care au ajuns în vederea analizării lor în cadrul congresului național în consonanță cu spiritul scrisorii primite de fostul patriarh Raiacici în 27 septembrie 1860.⁶

Documentul acesta, desigur atât de cunoscut istoricilor dedicați studiului istoriei bisericești a românilor, stipula păstrarea drepturilor ierarhice și a jurisdicției mitropolitului de Carloviț asupra celor 7 episcopii; menținerea în vigoare a unor

³ V. Pârvan „Scrieri”, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981, p. 384.

⁴ N. Bocșan, *st. cit.* p. 156.

⁵ Protocolul ședințelor sinodale ținute în 13 și următoarele zile ale lunii august 1864 în Carloviț, apud Petru Bona op. cit. 1995, p. 95.

⁶ *Idem.*

vechi rezoluții care subordonau episcopii Transilvaniei, Bucovinei și Dalmației mitropolitului sârb de la Carloviț chiar și în probleme dogmatice și spirituale. Nu surprind aceste prevederi ale documentului pe nimeni, știută fiind poziția inflexibilă a patriarhului Raiacici față de propunerea și necesitatea „separării ierarhice”. Urmașul său însă, patriarhul Samuil Mașirevici cu siguranță spirit mai realist și irenic, a decis înființarea unei mitropolii autonome pentru românii greco-orientali, separată de cea sârbă. Demn de reținut este faptul că această voință s-a obiectivat în primul rând datorită forțelor „convergente” reprezentate de patriarhul Mașirevici și personalitatea „accentuată” a episcopului transilvănean Andrei Șaguna. Nu în ultimul rând, reușita acestui complicat și complex proces de „departajare” administrativ-canonice, a celor două Biserici, a depins și de factorii politici ai momentului și de consecvența conștiințelor reunite întru idealul autonomiei bisericești ca pandant al unității naționale a elitei românești bănățene și ardelenae.

Legat de acest aspect, trebuie să recunoaștem că au existat și unele atitudini „centrifuge” sau opuse, explicabile prin percepția subiectivistă a evenimentelor care probabil au surprins unele inerții mentalitare, la care se pot adăuga și realitățile demografice diferite. Existau deosebiri de opinie ale celor două „părți” implicate în acest demers separatist în ceea ce privește instanța de raportare în vederea atingerii dezideratului în sine. Partea sârbească susținea teza că această despărțire trebuia să se facă „pe baza naționalității și a independenței, fără intervenția autorității politice”, pe când românii optau și susțineau ferm că acest act trebuia consfințit printr-o decizie imperială.⁷ În ciuda acestor viziuni opuse, ideea comună era că „despărțirea trebuie să întărească dar nu să nimicească solidaritatea între ambele părți”.⁸

Oricum, având această minimală înțelegere a situației de fapt, amintim că cererea și dorința românilor era pe deplin îndreptățită, populația românească de peste un milion de suflete reprezentau mai mult de jumătate din totalul populației ortodoxe a celor 8 dieceze ce aparțineau congresului ilir, astfel încât imboldul de autodeterminare era perfect legitim.

Sinodul de la Carloviț din august 1864, dezbătând în modul cel mai responsabil problema despărțirii bisericești a sârbilor de români în interesul reciproc dar și spre folosul întregii ortodoxii, a confirmat „colapsul” conviețuirii confesionale a sârbilor cu românii.

În ciuda faptului că fruntașii bănățeni în majoritate doreau cu ardoare ca Timișoara să fie centru episcopesc, „vrerea” istoriei a făcut însă ca orașul Caransebeș să fie din nou întărit cu această demnitate.

Trecem și peste regretul adânc al bănățenilor și peste părerea de rău a lui Șaguna mărturisită spre sfârșitul vieții, în legătură cu această chestiune și amintim că în 6 iulie 1865 împăratul de la Viena, emite Diploma de înființare a episcopiei Caransebeș, al cărei text îl reproducem în traducere românească :

„Noi Francisc Iosif Întâiul ,

din grația lui Dumnezeu Împăratul Austriei Regele Apostolic al Ungariei, Lombardiei și Veneției, Dalmației, Croației, Slavoniei, Galiției, Ladomeriei și al Iliriei, Arhiducele Austriei etc.

⁷ N. Bocșan, *st. cit.* p. 158.

⁸ Concordia IV, 1864 23 (277) 19/31 martie, apud N. Bocșan, *st. cit.* p. 158.

Mișcați de părintească iubire către poporul român, credincios Bisericii de rital greco-oriental, ne-am îndurat a împlini prin grațioasa noastră rezoluție din 24 decembrie 1864, umiltele rugări ale acelei (biserici) ca să se desfacă legătura prin care până acum a fost împreună cu mitropolia din Carloviș și deoarece aceasta este supusă stăpânirii noastre în regatul nostru Ungaria și în marele principat Transilvania, să i se dea mitropolit propriu; decidem din necesitatea provenită de aici cu privire la noua situație a lucrurilor, pentru îngrijirea cuviincioasă a acelor parohii, care în regatul nostru Ungaria au fost până acum supuse jurisdicțiunii spirituale a episcopilor din Arad, Timișoara și Vârșet, prin aceeași susamintită grațioasă rezoluție a noastră, din plenitudinea puterii noastre și autoritatea supremă ca parohiile acelea române să se încredințeze îngrijirii a doi arhieri, dintre care unul după obiceiul de până acum, își va avea scaunul său în Arad, iar celălalt în Caransebeș. Iar orașul Caransebeș în care și în timpurile mai vechi a fost episcopie de rital greco-oriental, hotărâm a-l împodobi de acum încolo cu scaun și onoare episcopală, a cărui eparhie va cuprinde toate parohiile române, care se află sau se vor afla în viitor, în cercul protopopiatelor Caransebeș, Mehadia, Lugoj, Făget, Vărădia sau Oravița, Jebel, Vârșet, Palanca, Panciova și Ciacova. Care împărțire și delimitare după ce se va face, cerem să se respecte în viitor, până când sau prin voia noastră sau a urmașilor noștri se va hotărî altfel, mai departe cerem ca toate persoanele de rital greco-oriental și de națiune română, ce locuiesc în amintitele părți de sub jurisdicția eparhiei din Caransebeș, pe episcopul din Caransebeș, oricine în puterea nimirii legale și a confirmării noastre va purta acolo oficiul episcopesc, să-l recunoască de al lor arhieru adevărat și să-i dea cuviincioasa ascultare în lucrurile ce privesc jurisdicțiunea bisericească a aceluia.

Diploma aceasta subscrisă de mâna noastră și întărită de pecetea noastră chesaro-crăiască, s-a dat în orașul nostru imperial Viena în ziua 6, luna iulie, anul Domnului 1865, iar al domniei noastre 17.

Franc Josef⁹

Acest atât de important act împărătesc privind înființarea episcopiei ortodoxe a Caransebeșului a mai fost contrasemnat de Alexandru comite de Mensdorff-Pouilly, Antoniu cavalier de Schmerling, Carol cavalier de Franck, Georgiu Majláth de Székely cancelar regesc de curte al Ungariei, Francisc baron Reichenstein vice-cancelar de curte al Transilvaniei și de Josif Jirecek.¹⁰

Episcopia dobândește funcționalitate instituțională o dată cu hirotonirea întru episcop a arhimandritului Ioan Popasu din Brașov, care a avut loc de sărbătoarea Adormirea Maicii Domnului din 15 august 1865. Cu toate că nou – numitul episcop aparținea prin naștere altei geografii era familiarizat cu oamenii și realitățile complexe ale Banatului, întrucât a fost angajat cu întreaga sa ființă încă din tinerețe în marile lupte naționale și religioase ale românilor transilvăneni și bănățeni. Ajuns în fruntea episcopiei ortodoxe a Caransebeșului Ioan Popasu și-a concentrat întreaga sa energie ființială în consolidarea acesteia în toate planurile. Starea generală a episcopiei în acel moment de început poate fi sintetic redată prin cuvântul „precaritate”. Adevărul

⁹ I. D. Suciu, R. Constantinescu, „Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului” Timișoara 1980, p. 865 - 866

¹⁰ Andrei Ghidui, Iosif Bălan „Monografia orașului Caransebeș” Caransebeș 1909, p. 125.

acesta este confirmat de cuvântarea lui Popasu ținută cu prilejul deschiderii primului sinod al eparhiei Caransebeșului care a avut loc în cursul anului 1870. Măhnirea sa atinsese cote dramatice mai ales când s-a gândit la starea morală, materială și culturală a comunelor bisericești: „... am aflat în multe părți ale episcopiei toate pline de ură și dușmănie, legăturile ascultării și ale autorității destrămate, ca să nu zic dizolvate: cum am găsit episcopia fără institut teologic, școalele în dieceză culcate la pământ, ortodoxia sfâșiată, mai multe comune pornite pe calea de a-și părăsi religiunea lor stăbună...”.¹¹ Deși „cartea funduală”¹² datată 1804 arată că episcopia Caransebeșului posedă în vechime mai multe case și peste 50 iugăre de pământ, în anul 1865 nu mai avea decât o casă ruinată, o moară dărăpănată care fusese vândută ilegal și aproximativ 20 de iugăre de pământ. Atâta timp cât Vârșetul a preluat conducerea treburilor bisericești ale românilor bănățeni averea fostei episcopii a Caransebeșului a fost administrată arbitrar și după bunul plac al unor ierarhi sârbi. Amintim în sensul acesta cum arhimandritul Pacrațiului, Iosif Putnic, administrator al episcopiei Vârșetului prin înscrisul din 4 martie 1808 vinde cu 250 fl. protopresbiterului de atunci al Caransebeșului, Ioan Tomici, casa și intravilanul nr. 170 ce aparțineau realităților episcopiei fiind transcrise în cartea funciară pe numele cumpărătorului la nr. 480. După moartea lui Tomici în anul 1843 această avere în urma unei licitații publice s-a vândut grănicerului George Georgevici contra sumei de 1100 fl. m. conv.¹³ Date mai amănunțite despre starea materială a episcopiei Caransebeșului la data înființării aflăm din Protocolul încheiat la 31 iulie 1865 după dispozițiile Ordinului Înaltei Comande generale cesaro-regești din 23 iulie 1865 nr. 3897 privind predarea-primirea realităților episcopiei din Caransebeș. În vederea încheierii acestui protocol au fost prezenți Ghedeon Czvetics, arhimandritul Mesiciului și Lazăr Czvetics fisc. consistorial din partea sârbilor; Ioan Marcu, protopresbiterul Lugojului, Ioan Peta și Ioan Brancovici neguțători în calitate de epitropi ai episcopiei din Caransebeș; Ioan Stanoilovici vicecolonel, Dr. Toma Eberhartinger, major auditor, Ioan Popovici și Adolf Müller locotenenți primari din partea regimentului militar de graniță. Instituția comisie constată că după spusele protoprezbiterului Caransebeșului, Gavril Iancovici, nu există un inventar original în păstrarea sa așa cum oficial înștiința Emilian Kengelaș episcopul Vârșetului. Amintitul protoprezbiter prezintă comisiei doar niște copii neautentificate din 13 septembrie 1838 și din 29 ianuarie 1853 care s-au alăturat Protocolului. Dată fiind neveridicitatea acestor inventare putem estima averea nemisăcătoare a eparhiei Caransebeșului după extrasele cărții funciare:

I: Fondurile intravilane de casă:

Nr.169	110 stânjeni	☐
Nr.170	190 stânjeni	☐
Nr.171	50 stânjeni	☐
Nr.172	60 stânjeni	☐
Nr.173	100 stânjeni	☐
Total = 510 stânjeni ☐		

¹¹ Ioan Bartolomei „Schite istorice și culturale despre teritoriul fostului regiment ces. reg. grăniceresc nr.13 româno-bănățean” Caransebeș 1892, p. 44.

¹² Andrei Ghidiu, Iosif Bălău, *op. cit.* p.147.

¹³ *Ibidem*, p. 148.

Pe aceste cinci locuri de casă se află locuința episcopescă cu clădirile anexe, curtea și grădina. Locuința este tip parter, clădită din material rezistent acoperită cu șindrilă. În partea din față se află o sală cu încăpere laterală, o chilie de dormit și una întunecoasă. Înspre răsărit se aflau cinci chilii legate între ele, o bucătărie, chilie pentru servitori, chelariu și șopron de lemn. Sub clădire se afla o pivniță spațioasă boltită, iar în curte era o fântână din care se scotea apa cu vadră. Locul de casă și grădina era împrejmuit la stradă cu gard de scândură, însă șubrezit iar în părțile celelalte cu gard împletit din nulele, la fel de dărăpănat.

II. Pământurile episcopoești se aflau conform extrasului de carte funciară în Balta Sărată în afara Caransebeșului, lângă drumul ce ducea la Orșova:

- a. 16 jugere 1450 st. ☐ arătură clasa I
- b. 2 jugere 280 st. ☐ livadă clasa a III-a
- c. 2 jugere 1400 st. ☐ grădină clasa a III-a
- d. 2 jugere 1005 st. ☐ arătură clasa I
- Total = 20 jugere 935 st. ☐

III. În cadrul realităților episcopoești figura și moara de măcinat bucate, cu două pietre situată lângă canalul morilor pe calea ce ducea la Zervești. Aceasta era zidită din material bun iar fondul aparținător ei era de 39 st. ☐ neînscris în cartea funciară. Ea a fost dată în folosință la 1 septembrie 1864 de către preotul locului Timotei Stoiacovici morarului Francisc Slavicec în schimbul sumei anuale de 252 fl. v.a. pe un timp de 6 ani. Pământurile de la Balta Sărată au fost arendate cu contract de la 1 octombrie 1864 de către protoprezbiterul G. Iancovici grănicerului Eftimie Băju contra sumei anuale de 100 fl.

Averea mișcătoare a episcopiei reînființate a Caransebeșului era nesemnificativă din cauza uzurii fizice a mobilierului : câteva mese, scaune, oglinzi și canapele totalizând 18 piese, însă în stare foarte degradată. Pe lângă acestea mai amintim: icoana Răstignirii Domnului, copie a armoriilor orașului Caransebeș cu inscripția: *Civitatis Caransebesensis anno 1503*, armoriile contelui Sorro, portretele patriarhului sârbesc Arsenie Ioanovici Sacabent, ale mitropoliților Pavel Nenadovici și Ioan Georgevici, ale episcopilor Iosif Ioanovici Sacabent și Maxim Manuilovici, 60 tomuri de cărți în limba sârbească și germană însă fără valoare științifică sau literară, 3 antimise, 18 teiere de cositor, 7 pahare de sticlă, 10 teiere de porțelan.¹⁴

Ne dăm seama cu asupra de măsură din această expunere desfășurată, că starea materială a noii episcopii era una cu adevărat dezastruoasă. Grija episcopului intronizat s-a „multiplicat” asupra tuturor aspectelor și problemelor eparhiei într-un mod absolut programatic.

Deplin conștient de starea lucrurilor, episcopul Ioan Popasu, în urma consfăturilor din 26 august 1865 cu unii reprezentanți de seamă ai românității bănățene, încălcând uzanțele, nefiind încă instalat oficial, a trimis o circulară clerului de pe raza episcopiei, militarilor și civililor, episcopilor bisericești, învățătorilor și creștinilor, făcându-și cunoscută așezarea în scaunul episcopesc al Caransebeșului.¹⁵ Textul acestei circulare

¹⁴ *Ibidem*, p. 150–154.

¹⁵ Arh. St. Caransebeș, Colecția de documente bisericești și ale demnitarilor bisericești din Caransebeș, pachet B, dosar 2, f. 1 apud Constantin Brătescu „Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană”, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara 1995, p. 40.

se referea la grija sa față de Biserică, Școală și mai ales față de mântuirea credincioșilor. Pentru revigorarea vieții bisericești și a învățământului în școli era nevoie și de sprijinul cu cuvântul și cu fapta din partea tuturor păstoriților.

Personalitate complexă cu amplă viziune asupra spiritului vremii sale, episcopul Ioan Popasu a avut deplin conștiința „ponderii” instituționale a bisericii ca organ modelator al neamului, așa încât gândul cel dintâi a fost acela al organizării temeinice a episcopiei sub dublu aspect: administrativ și spiritual. Aceste două scopuri au fost urmărite simultan într-o convergență a actului ierarhic conducător. Eparhia a fost împărțită în 10 protopopiate sau unități administrative bisericești, fiecare având în frunte un protoprezbiter sau administrator protopopes. Cele 10 protoprezbiterate au fost următoarele: Caransebeșului, Mehadiiei, Oraviței, Ciacovei, Jebelului, Făgetului, Lugojului, Bisericii Albe, Panciovei, Vârșetului și Oraviței. Așa după cum am afirmat, fiecare protoprezbiterat era condus și administrat de câte un protoprezbiter sau administrator protopopes. Numele protoprezbiterilor ne sunt cunoscute mai ales din semnăturile actelor oficiale care au fost trimise la episcopie, sau din alte documente aflate în arhivă. Astfel, la începuturile existenței eparhiale, episcopia Caransebeșului avea ca protoprezbiteri clerici aleși, oameni de înaltă ținută morală dar și de bună condiție intelectuală, devotați întrutotul episcopului lor și cauzei Bisericii. Amintim care erau numele acestor protopopi: Nicolae Andreevici la Caransebeș, Dimitrie Iacobescu la Mehadia, Iosif Popovici la Biserica Albă, Ioan Marcu la Lugoj, Alexandru Ioanovici la Jebel, Iacob Popovici la Oravița, Atanasie Ioanovici la Făget, Simion Dimitrievici la Panciova, Ioan Popovici la Vârșet și Ioan Șeimanu la Ciacova. În această etapă a cercetării documentelor de arhivă este mai puțin posibil să redăm cu exactitate statistică numărul parohiilor sau alte referințe cu privire la numărul credincioșilor de religie ortodoxă din cuprinsul episcopiei Caransebeșului, din cauze multiple. În primul rând, actele și documentele se află într-o relativă „devălmășie”, însă nu aceasta este cauza care obstrucționează o reconstituire cât mai fidelă a realităților ce se subsumează istoriei episcopiei de Caransebeș, cât cauze secundare ce sunt totuși comune unei condiții obiective de existență istorică. Pentru a explicita cele afirmate mai sus trebuie să amintim că fiecare act oficial care a devenit document este expresia „stilistică” a unei sinteze, adică el rezultă dintr-o contribuție – parte a fiecărui nivel de ierarhizare, așa încât sunt de la sine înțeles orice fel de omisiune, mod de exprimare sau veridicitate a datelor transpuse în forma convențională a actelor oficiale. Aceste obișnuite deficiențe formale sunt observabile în orice demers de cercetare, dar existența lor nu împiedică finalizarea proiectului propus. După cum se poate deduce din anexe, există date ce nu concordă la o confruntare a surselor diferite de informare, ca de exemplu stabilirea numărului de parohii ce erau „înglobate” în episcopia Caransebeșului. Luând exclusiv în considerare datele furnizate de documentele specifice – conscripții, consemnațiuni, descrieri demografice, conspecte – din anexe enumerăm protoprezbiteriatele cu numărul parohiilor arondate: protoprezbiteratul Caransebeșului – 50 parohii, protoprezbiteratul Mehadiiei – 37 parohii, protoprezbiteratul Oraviței – 32 parohii, protoprezbiteratul Ciacovei – 12 parohii, protoprezbiteratul Jebelului – 29 parohii, protoprezbiteratul Făgetului – 41 parohii, protoprezbiteratul Lugojului – 31 parohii, protoprezbiteratul Bisericii Albe – 28 parohii, protoprezbiteratul Panciovei – 7

parohii, protoprezbiteratul Vârșetului – 19 parohii și protoprezbiteratul Oraviței – 36 parohii. Făcând suma aritmetică, rezultă că episcopia Caransebeșului se compunea dintr-un număr de 325 de parohii. Se subînțelege că acest număr are caracter aproximativ. Problema dificilă, chiar insurmontabilă, rămâne stabilirea numărului populației românești de confesiune ortodoxă aparținătoare episcopiei reactivate a Caransebeșului, cauzele fiind de ordin obiectiv.

Oricum, știut fiind că istoria ca știință nu are ca obiectiv exclusiv de studiu realitatea statistică să ne fie îngăduită afirmația că făcând strictă referire la starea demografică a eparhiei, populația ortodoxă era „literalmente” preponderentă. Îngrijorarea episcopului Ioan Popasu a fost determinată de slaba „bază materială” a parohiilor ca unități administrativ-bisericești care reflecta finalmente starea precară a episcopiei din toate punctele de vedere, dacă desigur luăm în considerare legătura indisolubilă dintre factorul economic și „dinamica” spirituală a unei societăți. Cele mai multe comune bisericești ale eparhiei ce existau istoricește dar și bisericește din acel an 1865 considerat etalon pentru istoria bisericească a Banatului, nu figurează în documente decât „simbolic” în ceea ce privește starea financiară, fapt oglindit de sold luat ca indice valoric al situației materiale. Doar câteva parohii aveau „lichidități” ce puteau să le permită unele mobilități sau acțiuni administrative. Dintre acestea amintim: Ohabița 1676 florini și 21 cruceri, Valeadeni 2979 florini și 43 cruceri, Rugi 1178 florini și 21 cruceri, Apadia 1706 florini și 92 cruceri din protoprezbiteratul Caransebeșului; Voiteg 2065 florini și 85 cruceri, Toager 5395 florini și 62 cruceri, Petroman 3624 florini și 77 cruceri, Obad 2524 florini și 73 cruceri, Macedonia 1846 florini și 33 cruceri, Cebza 1938 florini și cruceri, Banloc 4502 florini și 89 cruceri, Jdioara 2607 florini și 72 cruceri, Boldur 4906 florini și 13 cruceri, Satu Mic 3484 florini și 85 cruceri, Sălha 2865 florini și 56 cruceri, Zorlentu Mare 1400 florini și 25 cruceri, Tapia 1238 florini și 23 cruceri, Criciova 1365 florini și 10 cruceri din protoprezbiteratul Lugojului; Ticrova 1361 florini și 40 cruceri, Dognecea 1158 florini și 60 cruceri, Frantdorf 1946 florini și 67 cruceri, Gârliște 1233 florini și 96 cruceri, Gornia 1525 florini și 45 cruceri, Groavăt 1021 florini și 94 cruceri, Ciacova 2201 florini și 36 cruceri, Oravița Montană 1203 florini și 46 cruceri, Oravița Română 1176 florini și 46 cruceri, Jurjova 1444 florini și 37 cruceri din protoprezbiteratul Oraviței; Cadăr 4430 florini și 44 cruceri, Cerna 2101 florini și 52 cruceri, Dragșina 1220 florini și 60 cruceri, Duleu 1506 florini și 75 cruceri, Racovița 2401 florini și 38 cruceri, Sculea 1014 florini și 34 cruceri, Vucova 1907 florini și 30 cruceri, Șipet 1602 florini și 99 cruceri, Unip 2254 florini și 17 cruceri din protoprezbiteratul Jebelului; Pogănești 1941 florini și 77 cruceri, Sărăzani 3447 florini și 68 cruceri, Botinești 1772 florini și 85 cruceri, Făget 5915 florini și 14 cruceri, Cliciova 1160 florini și 86 cruceri, Curtea 1451 florini și 53 cruceri din protoprezbiteratul Făgetului (vezi anexa 2). Deși datele documentare privitoare la „socotile” bisericești de la sfârșitul anului 1865 sunt doar de la șase protoprezbiteriate, în mod deductiv putem concluziona că aceeași situație financiară era și în celelalte patru protoprezbiteriate. Extrasele acestor „socoți” bisericești trimise episcopiei

demonstrează că „bugetele“ parohiilor în această perioadă de a doua jumătate de secol XIX, erau puțin semnificative, probabil dată fiind starea sărăcăcioasă a populației dar poate și caracterul instituțional deosebit al Bisericii.¹⁶ În ciuda sărăciei generalizate episcopul și Consistoriul eparhial s-au îngrijit ca parohiile în majoritatea lor să fie „acoperite“ cu preoți care să răspundă nevoilor sufletești dar nu numai, ale păstoriților lor (vezi anexele 1, 3, 5, 6). Viața acestora și a familiilor lor nu era una dintre cele mai bune din cauza lipsurilor de tot felul, a veniturilor mici, mai ales că Biserica nu putea surveni cu nici un fel de ajutor, decât arareori. Cu regret menționăm că am găsit doar o conscripție a protoprezbiteriatului Mehadiei care ne pune în față o realitate cutremurătoare cu funeste repercusiuni asupra „calității“ vieții preoților de parohie, anume inexistența caselor parohiale și a „plațurilor“ adică eventuale terenuri intravilane pe care se putea construi sau cultiva (vezi anexa 1). Starea de accentuată sărăcie era observabilă și constatată și cu ocazia vizitelor canonice întreprinse de protoprezbiteri în parohiile jurisdicției lor, sens în care amintim sesizarea acestei stări de fapt făcută episcopului de către prota Vârșetului, Nicolae Tincu Velia.¹⁷

Traiul particular al preoților și degradarea generală a vieții religioase din comunele bisericești se datora în mare parte și migrațiilor sau fluctuațiilor de la o confesiune la alta. Preotul Ispas Popovici din Visag înștiințează episcopul că se află într-o stare mizeră din cauza trecerii masive a credincioșilor ortodocși la uniune ca atare numărul celor rămași s-a restrâns la 39 de suflete doar.¹⁸ Deplin conștient de greutatea materiale ale preoților și ale familiilor acestora, pătaș sufletește la ele, episcopul Ioan Popasu accentuează permanent ideea că vocația pastorală este intim legată de spiritul de sacrificiu, și că oamenii din cauza unor vitregii istorice au devenit „îndărătnici și neascultători“. ¹⁹ Profund ancorat într-un viguros realism al vieții, episcopul Caransebeșului a fost conștient de interdependența dintre moralitatea poporenilor și cea a clerului și de aceea „preoțimea cerbicoasă și neîmplinitoare de porunci“²⁰ să-și revină la împlinirea înaltei misiuni, fiind luminătoarea neamului. Deși secolul XIX a stat din punct de vedere al evoluției istorice sub paradigma naționalismului, documentele vremii ne dau de înțeles că omul ca individ a pendulat

¹⁶ Arhiva Episcopiei Caransebeșului (AEC) Extrasul socoților bisericii din Margina cu hramul Cuv. Paraschiva, protoprezbiteriatul Făgetului, din 31 decembrie 1868, redă venitele de la 1 ianuarie ca fiind de 97 florini și 81 cruceri la care se adaugă suma de 396 fl. și 80 cruceri reprezentând „capitalul anului trecut, dând un total de 494 florini și 62 cruceri, iar cheltuielile au fost în sumă de 14 florini și 8 cruceri. 1870 III 201–300, f. 143, 144.

¹⁷ A.E.C. 1866 III 1001–1100, Prota Vârșetului N.T. Velia prin actul nr. 264 din 31 iulie 1866, f. 282, aduce la cunoștința episcopului Popasu despre starea extrem de sărăcăcioasă a bisericilor vizitate canonic cerând antimise și cărți școlare de la Tipografia arhiepiscopiei.

¹⁸ A.E.C. III 101–200, f. 78.

¹⁹ A.E.C. 1868 III 501–600, Documentul nr. 583 din 21 aprilie 1866.

²⁰ A.E.C. 1868 III 1201–1300, Prota Jebelului Alexandru Ioanovici face cunoscut episcopului prin adresa nr. 179 din 1 septembrie 1866 f. 24, 25 că ordinele și circularele trimise de Consistoriu nu sunt luate în serios de preoții din 17 comune ale protopopiatului său.

ntre idealitate și pragmatism, urmând calea cea mai potrivită interesului său și al familiei. Desprindem această concluzie și dintr-o scrisoare a protopopului Panciovei Simion Dimitrievici din 29 mai 1866 prin care „relaționează” episcopului Popasu lespre despărțirea comunelor Alibunari și Oresatiu, unde românii sub raport strict umeric sunt superiori sârbilor, însă în cele din urmă au ales jurisdicția sârbească, iind numiți cu amărăciune „români cu numele, ce nu au nici o stabilitate în simțul național”.²¹ Dreapta judecată ne îndreptățește să credem că asemenea atitudini ale redincioșilor români se datorau și unei comode obișnuințe, percepând despărțirea loar ca pe o schimbare a unei supunerii canonice cu alta. Foarte interesant de observat n activitatea misionar-pastorală a episcopului Ioan Popasu este instituționalizarea unei ferme discipline și continuități liturgice care strategic intrau în cadrul misiunii nterne. Prin circulara nr. 1114 din 2 noiembrie 1868 episcopul Bisericii bănățene mpunea ca zilnic preoții să officieze dumnezeieștile slujbe iar cei ce nu se supuneau acestei ordinațiuni, suportau sancțiunile corespunzătoare actelor de nesupunere și neascultare.²² Un fapt deosebit de consemnat este grija instituționalizată față de documentele unităților de cult care obiectivau viața bisericească pe coordonata evenirii istorice, sens în care facem referire la protocoalele matricolare ale notezaților, cununaților și repausaților, precum și inventarele lucrurilor mișcătoare. Ordinațiunea consistorială nr. 12411 din 21 decembrie 1867 se adresează protoprezbiterilor în vederea întocmirii unor protocoale revizionale ale celor trei eluri de matricole care trebuia să fie supuse unei cercetări analitice.²³ Inventarele u averea mișcătoare și nemișcătoare, făceau obiectul unei atenții severe din partea arhohilor care le alcătuiau, dar și a „protopopilor care le verificau, întrucât ele erau elevantate pentru cunoașterea concretă a situației materiale a unei biserici locale la n anumit moment al timpului. Datele înscrise în aceste registre – inventar oferă nformații diverse despre biserică ca lăcaș de cult și desigur descrieri ale obiectelor e cult.”²⁴ Redând aceste detalii furnizate de documentele de arhivă am urmărit rovocarea unui efect de „complexitate” a vieții bisericești în genere dar și unele specte conexe de viață socială. Din perspectiva normelor canonice după care se onduce Biserica, centrul „geometric” al administrației este episcopul, însă xercitarea puterii cărmuitoare se „împarte” și cu organele eparhiale, în speță nsistoriul. Circulara din 26 august 1865 a emanat din consfătuirea ce a avut loc în

²¹ A. E. C. 1868 III 800–900, f. 111, 112, 113, 114, 115 Documentul nr. 270 din 29 mai 1866 în care prota anciovei încunoștințează pe episcop cum s-a procedat în problema despărțirii comunelor Alibunari și Oresatiu. iercuri 25 mai 1866 ora 3 noaptea a fost anunțat protopopul de către învățătorul din comuna Alibunari ca să nune venirea comisiei de despărțire în seara de 24 mai. În dimineața zilei de 25 mai la ora 9, în comuna libunari erau prezenți toți membrii ambelor partide naționale sub președinția maiorului Șibălici. S-a constatat ă numărul românilor era majoritar, însă împotriva acestui fapt, sârbii se împotriveau la cedarea bisericii în unte cu preotul lor. Alegerea credincioșilor am văzut a fost cea de apartenență la ierarhia sârbă.

²² A.E.C. 1868 III 501–600 Prota Caransebeșului prin actul nr. 36 din 19 martie 1868, f. 77 aduce la unștiința episcopului că preoții Atanasie Petrovici din Delinești și cel din Iaz nu săvârșesc zilnic slujbe așa cum prevede Circulara nr. 1114.

²³ A.E.C. 1868 III 701–800, Protopopul Atanasie Ioanovici al Făgetului anexează la actul nr. 103 in 23 iunie 1869 trimis episcopului Popasu, protocoalele revizionale ale matricolelor în care a însemnat a scrupulozitate starea materială și corectitudinea numelor și a datelor din aceste documente ale omunelor bisericești din Jebel, Opațița și Cerna.

²⁴ A.E.C. 1870 III 1–100, Inventarul bisericii Ofcea din protoprezbiteriatul Panciovei din 30 ecembrie 1869, f. 379, 380 redă starea de fapt a acestei biserici înregistrată la sfârșit de an. Aflăm că iserică este zidită din material bun, 10 stânceni lungime și 4 stânceni lățime; 8 ferestre; 2 uși îndoite; descrierea icoanelor, pictura și altarul; prestolul sfințit de prota Panciovei, Constantin Arsenovici, odoarele isericești în număr de 4 fiind minufios descrise; cărți de strană enumerate; 3 clopote.

aceeași dată cu unii reprezentanți însemnați ai românilor bănățeni, ocazie când episcopul Popasu a hotărât convocarea unei ședințe plenare la 23 septembrie când s-au discutat și luat măsuri pentru organizarea provizorie a Consistoriului, conform normelor din 5 aprilie 1782.²⁵ Ceea ce cunoaștem din Protocoalele ședințelor consistoriale este faptul că acest organ de conducere eparhială funcționează din data de 23 septembrie 1865 când Ioan Bartolomeu a fost ales secretar iar avocatul Constantin Rădulescu din Lugoj figura ca fisc consistorial. Prima ședință consistorială s-a ținut în ziua de 23 septembrie 1865 cu protoprezbiterii celor șase districte curate românești și cu asesorii consistoriali onorari români din parohiile românești numiți de episcopul Kengelaț.²⁶ Cu această ocazie în locul protoprezbiterilor sârbi au fost aleși administratori iar mai târziu numiți protoprezbiteri, la Vârșet Nicolae Tincu Velia fost profesor și paroh la Secaș, la Biserica Albă Iosif Popovici paroh în Iam, Panciova Simion Dimitrievici paroh și fost membru al Apelatorului din Carloviț, Ciacova preotul fără parohie Ioan P. Seimanu, iar la Caransebeș Nicolae Andreevici. Tot la această ședință s-a dispus transferarea de la Vârșet la Caransebeș a Institutului Teologic.²⁸ Consistoriul eparhial în ședințele sale ordinare și extraordinare când era în caz, rezolva toate problemele administrative ale episcopiei.

Activitatea Consistoriului era foarte intensă, ținând seama mai ales de faptul că episcopia s-a reînființat și ca atare, problemele de rezolvat erau foarte multe, iar unele extrem de complicate, ca de exemplu despărțirea ierarhică a comunelor, granițe militară și tensiunile create de propaganda uniților. Ilustrativ, amintim că în cursul anului 1866 s-a întrunit în ședințe consistoriale de 24 de ori.²⁹ La ordinea zilei erau mai ales problema despărțirii ierarhice, care întâmpina foarte multe greutăți nu numai datorită unor factori obiectivi ci, de necrezut, și din pricina unor preoți care se opuneau ideii de a se desprinde de ierarhia sârbă de la Carloviț. La fel, unii preoți ortodocși își îndemneau credincioșii să treacă la Biserica unită cu Roma.³⁰ Anul 1867 a adus pentru episcopia Caransebeșului două mari pierderi: moartea protoprezbiterului Ioan Marcu al Lugojului în data de 3 mai și moartea în ziua de 4 mai a protoprezbiterului Vârșetului Nicolae Tincu Velia. Pentru ca treburile bisericești să nu fie nesoluționate Consistoriul eparhial în aceeași ședință din 11 mai numește înlocuitori în persoane lui Ioan Popovici la Lugoj și a lui George Peșteanu la Vârșet.³¹ Anul următor 1868 poate fi considerat ca un timp de început al marilor prefaceri ce urmau să înnoiască calitativ evoluția istoriei bisericești a Transilvaniei și implicit a Banatului, prin memoriabilul Congres Național – Bisericesc ce s-a desfășurat în luna septembrie

²⁵ Constantin Brătescu „Episcopul Ioan Popasu și cultura bănățeană” Editura Mitropoliei Banatului Timișoara 1995, p. 40.

²⁶ Andrei Ghidiu, Iosif Bălan, *o.c.*, p. 173.

²⁷ *Ibidem*, p. 174.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ A.E.C. Protocoalele ședințelor consistoriale/1866 I, 1–1769.

³⁰ A.E.C. Protocoalele ședințelor consistoriale/1866 I, 1–1769

³¹ 58 Ședința consistorială din 20 ianuarie 1866 a luat în dezbatere cazul preotului ortodox din Lighiș Avram Murariu care în cei 23 de ani de preoție a îndemnat credincioșii să treacă la uniație, așa însoțit doar 20 case au mai rămas de ortodocși;

265 Ședința consistorială din 17 februarie 1866 ia cunoștință prin administratorul Ciacovei Ioan Seimanu că apostatul preot Petru Popovici din Petroman împreună cu fiul său Nicolae și cu nota Petru Miscovici tulbură românii ortodocși din district și-i atăță să treacă la unire.

³¹ A.E.C. Protocoalele ședințelor consistoriale/1867 I, 1–1275.

425 și 427 Ședința consistorială din 11 mai 1867 numește ca protoprezbiteri pe Ioan Popovici la Lugoj și pe George Peșteanu la Vârșet.

ibiu, ca oraș de reședință mitropolitană. Biserica privită ca instituție istorică nu poate ignora metamorfozele ce se produc continuu în societatea umană și care la anumite intervale de timp reclamă necesitatea unor schimbări care să inducă o „salvatoare „competență“ instituțională ce se traduce printr-un sincronism al deplinei funcțiuni“. În modul cel mai evident, legislația bisericească veche după care se administra Biserica nu mai corespundea realității obiective a veacului XIX, așa încât trebuia o inițiativă reformatoare a legislației din partea autorității bisericești se impunea imperativ. Biserica ortodoxă din Lugoj uzând de principiul autonomiei afacerilor „bisericești, școlare și fundamentale a întocmit un Statut în 37 de paragrafe, vând aplicabilitate numai la biserica amintită. Episcopul și Consistoriul au constatat că acest act normativ de utilitate internă se întemeiază pe canoanele Bisericii și pe tradiția acesteia, având drept scop propășirea vieții bisericești și a școlii.³² Este nevoie să afirmăm că și protopopul Dimitrie Iacobescu al Mehadiiei redactează de mână un regulament pentru vânzarea scaunelor din biserici, pe care îl propune să se aplice în toate bisericile diecezei, bineînțeles cu înalta aprobare a episcopului și a Consistoriului.³³ În concordanță cu voința ierarhică a mitropolitului Andrei Șaguna de convocare a Congresului Național-Bisericesc ca adunare a reprezentanților clerului și credincioșilor din întreaga provincie mitropolitană și totodată singurul corp legislativ al Bisericii din Transilvania și Banat în speță, care și-a fixat ca obiectiv principal al dezbaterilor proiectul de organizare bisericească, episcopul Ioan Popasu al Caransebeșului a dispus ca în data de 23 august 1868 să se întrunească membrii Consistoriului într-o ședință extraordinară care să hotărască în „amănunțime“ participarea deputaților ce vor fi aleși să ia parte la acest înalt forum al Bisericii.³⁴ Alegerile deputaților congresuali atât clerici cât și mireni s-au desfășurat după îndrumările cuprinse în circularele din 8 și 19 august ale episcopului diecezan în toate comunele bisericești.³⁵ Așa cum aflăm din Protocoalele Congresului, din dieceza Caransebeșului au participat clerici în număr de 10 iar mireni în număr de 13. Din partea clerului au fost următorii: Nicolae Andreevici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Caransebeșului, Simeon Dimitrievici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Panciovei, Dimitrie Iacobescu, protoprezbiter, din cercul de alegere al Mehadiiei, Alexandru Ioanovici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Făgetului, George Peșteanu, protoprezbiter, din cercul de alegere al Lugoșului, Ioan Popovici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Vârșetului, Iosif Popovici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Bisericii Albe, Iacob Popovici, protoprezbiter, din cercul de alegere al Oraviței și Ioan Petrovici Seiman, protoprezbiter, din cercul de alegere al

³² A.E.C. 1868 III 1101–1200 Documentul nr. 11 din 27 februarie 1866 f. 9–17 include acest Statut Bisericii Ortodoxe din Lugoj, întocmit în 37 de paragrafe. Episcopul și Consistoriul confirmă validitatea statutului prin actul nr. 1105 din 17 octombrie 1866.

³³ A.E.C. Actul nr. 135 din 15 septembrie 1867 prin care protopresbiterul Dimitrie Iacobescu al Mehadiiei „relaționează“ episcopului Popasu că în conformitate cu cerințele circularei nr. 785 din 3 august 1867 a conceput un Regulament pentru vânzarea scaunelor din biserici care să aducă folos Bisericii, pe care l-a anexat actului trimis.

³⁴ A.E.C. Protocoalele ședințelor consistoriale extraordinare din 23 august 1868. La această ședință extraordinară au fost prezenți toți protoprezbiterii diecezei și asesorii consistoriali: Alex. Popovici paroh în Fizeș, Avram Murgu paroh în Petrovaselo, Ioan Pavlovici paroh în Rusova Nouă. Notar consistorial a fost Ioan Bartolomeu. Tema dezbaterilor a fost pregătirea condițiilor materiale în vederea participării deputaților la Congres.

³⁵ I. D. Suciu, R. Constantinesc, o.c., p. 887–889.

Ciacovei. La rândul lor, mirenii au fost reprezentați de: Ioan Balnoșianu locotenent superior în pensie din cercul de alegere al Panciovei, Mihail Bușa sergent din cercul de alegere al Mehadiiei, Ioan Faur comite suprem din cercul de alegere al Lugojului, Simeon Manguia jude cercual din cercul de alegere al Bisericii Albe, Dr. Aur Maniu avocat și fiscal consistorial din cercul de alegere al Vârșetului, Iulian Ianculescu perceptor general comitatens din cercul de alegere al Jebelului, George Ioanovici secretar de stat din cercul de alegere al Oraviței, Ioan Popovici căpită cesaro-regesc din cercul de alegere al Mehadiiei, Vasile Popovici antistele comunității Orșova din cercul de alegere al Mehadiiei, Ioan Posta negustor din cercul de alegere al Caransebeșului, Nicolae Raichici locotenent superior din cercul de alegere al Panciovei, Iosif Seracin maior cesaro-regesc din cercul de alegere al Caransebeșului și George Stan locotenent superior din cercul de alegere al Caransebeșului.³⁶ Congresul și-a început lucrările la Sibiu în ziua de 16/28 septembrie 1868 dimineața la ora 9 biserica cu hramul Schimbarea la Față.³⁷ După verificarea credenționalelor deputaților și constituirea congresului, mitropolitul Andrei Șaguna depune pe masa prezidiului congresului Proiectul său original de constituție bisericească. Fiind absolvent al Facultății de Drept din Budapesta și urmând Teologia la Vârșet, mitropolitul ardelean avea solide cunoștințe juridice care să-l ajute în redactarea acestei Constituții bisericești. Deopotrivă vizionar și realist până la o luciditate tragică, Șaguna avea bine reprezentată scara sa axiologică neputând să considere „națiunea mai presus de Biserica”.³⁸ Îmboldul de a concepe acest Proiect de constituție bisericească s-a născut la mitropolitul Șaguna atât dintr-o stringentă necesitate practică cât și dintr-o acută intuiție politică care impunea constituționalismul ca paradigmă juridico-socială în structurarea societății moderne a liberalismului politic. Principiile de bază juridico-canonică ale Proiectului șagunian au fost trei: al autonomiei bisericești, al sinodalității și al reprezentativității. Proiectul este predat de plenul congresului unei comisii constatatoare formată din 27 de membri, câte 9 din fiecare eparhie.³⁹ După 15 zile de dezbateri, această comisie prezintă un referat în fața participanților la congres în ședința din 3 octombrie, din care rezultă că textul Proiectului lui Șaguna a fost profund modificat, născându-se astfel un Proiect cu totul nou care este amprentat de o vădită mentalitate laică.⁴⁰ În fața acestui fapt consumat, Șaguna profund îndurerat nu a ridicat obiecțiuni din cauză că era deplin lucid de torentul liberalist ce băntuia mentalul colectiv în acel moment de timp. Bănățenii din Timiș-Torontal prin două petiții prezentate Congresului, de deputatul Vincențiu Babeș semnate de cunoscuți nume ale mișcării naționale de aici, cereau cu insistență înființarea sau mai bine zis restaurarea Episcopiei ortodoxe a Timișoarei, care să fie compusă din protoprezbiteratele: Lipovei, Hasiașului, Jebelului, Ciacovei și Comloșului Banatului aducând argumente istorice, demografice și religioase. Cele două documente a-

³⁶ Protocoalele Congresului Național-Bisericesc Român de religie greco-orientală din Transilvania și Ungaria, ședința din 16/28 septembrie 1868. Tipografia arhidiecezană Sibiu 1868, p. 16-17.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Keith Hitchins „Ortodoxie și naționalitate – Andrei Șaguna și românii din Transilvania 1848-1873” Editura Univers Enciclopedic, București 1995, p. 204.

³⁹ Prof. I. Mateiu „Contribuții la istoria Dreptului bisericesc” vol. I, Tipografia Cărilor Bisericești București 1922, p. 246.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

petiționarilor bănățeni au fost depuse la actele congresului, literele F și G.⁴¹ După
im știm, această arzătoare dorință a bănățenilor timișeni nu s-a împlinit decât cu
ult mai târziu. Congresul National-Bisericesc și-a desfășurat lucrările pe o durată
22 zile, timp în care s-au ținut 12 ședințe în care s-au dezbătut marile probleme
sericești ale Mitropoliei, dintre care cea mai însemnată a fost elaborarea Statutului
rganic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania, sancționat de autoritatea
nperială la 28 mai 1869, iar în viața bisericească a intrat în vigoare în anul 1869.⁴²
dată validat de autoritatea politică și de cea bisericească, Statutul Organic devine
orma obligatorie după care se conduce Biserica. Cadrul legislativ creat prin intrarea
funcțiune a Statutului, face ca anul 1870 să fie anul alegerilor organelor de
nducere bisericească și în episcopia Caransebeșului, la toate nivelele ierarhice.
u ședința plenară din 9 iulie 1870 la Caransebeș se constituie Consistoriul eparhial
onform dispozițiilor legale ale Statutului Organic, având următoarea componență:
icob Popovici protopopul Oraviței, Dimitrie Iacobescu protopopul Mehadiiei,
lexandru Ioanovici protopopul Jebelului, Ioan T. Seimanu preot la Voiteg, Atanasie
panovici protopopul Făgetului, Iosif Popovici preot la Iam, Nicolae Andreevici
otopopul Caransebeșului, Ioan Popovici preot la Mercina, George Peșteanu
otopopul Lugojului, Nicolae Bolocan preot la Sculea, Nicolae Tătucu preot la
blanița, Zaharia Botoșiu preot la Bocșa Montană, Ilia Câmpeanu preot la Prigor,
azăr Tiapu preot la Zorlențu Mare, Alexandru Popovici preot la Fizeș, Ioan Petrovici
reot la Giulvăz, Trifon Țăranu preot la Petroman, Constantin Țepeneagu preot la
Mehadia, Mihail Velceanu preot la Dognecea, Ioan Pavlovici preot la Rusova Nouă,
an Ștefanovici preot la Mătnicu Mare, Ioan Mihailovici preot la Cărbunari, George
manuel preot la Sudriaș, Matei Ignea preot la Lugoj, Alexandru Ursulescu preot la
ugoj, Avram Murgu preot la Petrovaselo, Andrei Bugarin preot la Cebza, Radu
olumba preot la Berzasca și Mihail Pocrean preot la Lugoj, asesori consistoriali
n partea clerului, iar dintre mireni: Ștefan Antonescu protojude cercual, Andrei
olovan, Constantin Rădulescu avocat, Iulian Ianculescu percepitor general
omitatens, Vicențiu Pop avocat, Vasiliu Nicolescu învățător, George Băiașu
eguțător, Ioan Brancovici neguțător, Dimitrie. Popavița neguțător, Ioan Petia
eguțător, Alexandru Stancovici neguțător, Ioan Posta neguțător și Ioan Bartolomeu
otar consistorial, asesori consistoriali mireni.⁴³ Fiecare asesor al Consistoriului
epune un jurământ de credință și loialitate față de Dumnezeu, Biserică, autoritatea
sericească și de cea lumească. Fiind foarte interesant, redăm jurământul clericilor
esemnăți ca asesori în Consistoriul eparhial al Caransebeșului:

„Eu preotul... pe baza punctului 31 al Protocolului sinodului eparhial din anul
1870 nou ales și întărit asesor cosistorial al eparhiei greco-răsăritene române a
caransebeșului, jur pe Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, pe Prea Sfânta Maria
pe toți sfinții lui Dumnezeu că mă voi ține strâns de învățăturile lui Hristos, de
adiția Sfinților Părinți precum învață Maica noastră Biserică drept-măritoare
săriteană, luând privință și asupra Statutului Organic bisericesc.

⁴¹ Protocoalele... Ședința a XII-a din 7/19 octombrie 1868, p. 97.

⁴² Preot prof. dr. Mircea Păcurariu „Istoria Bisericii Ortodoxe Române” vol. 3, Editura Institutului
blic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București – 1981, p. 96.

⁴³ Protocolul ședințelor consistoriale pe 1870, 1–1077. Ședința consistorială plenară din 9 iulie 1870.

*Voi rămânea pururea credincios Excelenței Sale, Prea Sfințitului Domn Arhiepiscop și Mitropolit al românilor drept măritori răsăriteni Andrei baron de Șaguna precum și Arhiereului meu diecesan Ioan Popasu și legiuitorilor lui urmași, voi păzi nevătămată și neclintită credința către Atot Prea Luminatul împărat și rege apostolic Francisc Iosif și legiuitorilor săi urmași, și voi fi întru toate supus legiuitorilor autorități bisericești, în ședințele consistoriale îmi voi spune opinia după cea mai bună știință și conștiință cu cugetul cel mai curat fără nici o părtinire povățuit de învățăturile Sfintei Scripturi, prescisele canoanelor Sfinților Părinți și de simțurile dreptății. Voi păzi secretul dregătoriei mie încredințat și nu voi vorbi în public despre ce s-a hotărât în Consistoriu până acelea nu se vor da publicității. Precum voi păzi acest jurământ și voi îndeplini datorințele mele de asesor consistorial așa să-mi ajute Dumnezeu și să-mi dea mântuirea sufletului meu. Amin!*⁴⁴

Jurământul mirenilor în calitate de asesori consistoriali era mai scurt decât cel al clericilor, de unde nu se poate deduce o subînțeleasă responsabilitate în treburile bisericești a clericilor în defavoarea elementului mirean, ambele părți fiind coresponsabile de buna desfășurare a vieții bisericești. Statutul Organic prin paragraful 110 stipulează că: „Consistoriul eparhial este organul administrativ și judecătoresc permanent, în treburile bisericești, școlare și fundamentale în întreaga dieceză”.⁴⁵ Episcopul sau arhiepiscopul este președintele de drept al Consistoriului. Fiind un oficiu permanent de „regulare” a afacerilor bisericești, Consistoriul eparhial nu se ocupa numai de problemele administrative și judecătorești ale eparhiei, ci și de actul de administrare generală a protoprezbiteriatelor și comunelor bisericești, este adevărat ca a II-a instanță. Cunoscând aceste amănunte este ușor de închipui „volumul” imens de lucru al acestui organ bisericesc de administrație. Este nevoie să adăugăm că Consistoriul diecezan era totuși numai reprezentantul formal al sinodului, al congresului și al Bisericii, deci în terminologia actuală a Dreptului bisericesc acesta era Organul executiv iar sinodul eparhial era Organul deliberativ singurul îndreptățit a exprima voința întregii eparhii ca atare.⁴⁶ Dealungul anilor 1869 și 1870 în tot cuprinsul eparhiei Caransebeșului s-au desfășurat alegeri pentru constituirea sinoadelor parohiale și protoprezbiteriale. Procedurile de alegere a membrilor sinodului parohial erau cele prevăzute în Statutul Organic.⁴⁷

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Ioan A. de Preda „Constituția bisericești gr.-or. române din Ungaria și Transilvania sau Statutul Organic comentat și cu concluzele și normele referitoare întregit”, Tiparul tipografiei arhidiecezane Sibiu 1914, p. 190.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁷ A.E.C. 1868 III 1001–1100, Extras – copie din Protocolul cu constituirea sinodului parohial în 24 septembrie 1869 în comuna bisericească Botinești, f. 837, 838. Numărul sufletelor din această parohie care are biserica cu hramul Pogorârea Duhului Sfânt este de 503. În conformitate cu paragrafele 9 și 10 din Statutul Organic, preotul paroh a publicat în biserică în 14 septembrie că se convoacă pentru data din 24 septembrie sinodul electoral. După săvârșirea Sfintei Liturghii și invocarea Sfântului Duh s-a trecut la constituirea sinodului parohial. Președintele în persoana preotului Ioan Stanciu a citit numele membrilor conșcriși pentru compunerea sinodului. Verificându-se membrii, sinodul s-a constituit din 78 de membri. Cu această ocazie s-a dat citire de către președinte și pastoralei arhierești ce s-a emis în legătură cu aceste alegeri. Urmează alegerea notarului sinodului în persoana învățătorului confesional Patriciu Lugoșianu din localitate. La fel din încredințarea președintelui, sinodul alege membrii comitetului parohial și epitropii. Membrii comitetului parohial au fost aleși prin aclamații.

Sfera sau aria de competență a sinodului parohial era una de mare cuprindere izând întreaga activitate administrativă bisericească, școlară și fundațională precum i alegerea parohului, diaconului, profesorilor și învățătorilor. Alegerile membrilor inoadelor protoprezbiteriale, la fel s-au conformat prevederilor Statutului Organic i Instrucțiunilor Consistoriului eparhial nr.1198 din 19 decembrie 1868 care se efereau la votul secret.⁴⁸ Odată săvârșite aceste alegeri ale organelor de conducere isericească, episcopia Caransebeșului ca de altfel și episcopia Aradului și rhi episcopia Sibiului intră într-o nouă etapă istorică pe care o putem denumi ca tapă a stabilității instituționale. Pentru episcopia Caransebeșului, un factor stagnant a calea unei accelerări a direcției de dezvoltare a istoriei ecleziastice a fost granița nilitarizată, unde ortodoxia românească a fost supusă unei „metodologii“ dministrative a „mijlocirii“, adică a interpunerii organului de conducere militară ntre parohii și episcopie.⁴⁹

Este adevărat că exista și o înțelegere principială a stării de subordonare a Comandei militare în probleme de strict interes bisericesc⁵⁰, dovadă instituirea unui corp de control“ propriu care avea atribuții de verificare preventivă a actelor de dministrație bisericească.⁵¹

Ca o componentă de bază a existenței sale istorice, Biserica prin organele sale de onducere se îngrijește în mod deosebit de averea sa „mișcătoare și nemișcătoare“. n acest sens, Eforia eparhială, un fel de departament revizoral, întocmea un Protocol l censurării socoților bisericești pe baza documentelor contabile ale parohiilor, care e înaintau episcopiei, oferind „algoritmul“ stării economice a fiecărei biserici în arte.⁵² Cunoscându-se în felul acesta, realitățile bisericești în mod nemijlocit,

⁴⁸ A.E.C. Protocolul ședințelor consistoriale pe 1870 I-1077 258 Ședința consistorială din 12 martie 1870. Protopopul Oraviței „subserne“ Extrasul protocolului celui dintâi sinod protoprezbiterial. Alegerile u decurs conform paragrafelor 53 și 55 din Statutul organic. În sinodul protoprezbiterial al Oraviței au ost aleși Ioachim Manguca paroh în Broșteni, Mihail Velceanu paroh în Docnecea, Dionisie Liuba aroh în Maidan, Ștefan Popovici paroh în Goruia, Vasiliu Nemoianu paroh în Vasiova, George Pocreanu aroh în Reșița Montană, Dr. Demetriu Hațieganu avocat în Oravița ca defensor matrimonial, Elia răilă notar al scaunului protoprezbiterial.

⁴⁹ A.E.C. 1866 III 1201-1300, Comanda Regimentului trimite la episcopie Protocolul nr. 1231/ 866, f. 69, în legătură cu maltratarea grănicerului Hutmann din Vălișoara de către preotul de acolo oan Goga. Episcopia însă absolvă preotul de acuzele din Protocol deoarece punctele acuzațiilor sunt ontradictorii așa încât roagă Inclita Comandă militară, ca în viitor orice acuză adusă unui preot să fie făcut cunoscută protoprezbiterului și nu prin companie.

⁵⁰ A.E.C. III 401-500, Comanda Regimentului Româno-banatic prin actul nr. 3371 din 26 aprilie 868, răspunde Consistoriului diecezan că în viitor se va adresa acestui organ și nu preoțimii.

⁵¹ A.E.C. 1867 III 601-700, f. 68, Comanda Regimului româno-banatic prin actul nr. 4844 din 22 unie 1867, răspunde la nota consistorială nr. 3691/1867 că inventarele și socoțile din comunele bisericești le graniței se află în bună rânduială și protopopii le pot verifica cu ocazia vizitelor canonice.

⁵² A.E.C. III 301-400, f. 562-564, Protocolul din 25 februarie 1870 întocmit cu ocazia „revisiunei i censurării“ socoților bisericești în 26 de comune bisericești din părțile provinciale ale protoprezbiteriatului Bisericii Albe, ca urmare a ordinului consistorial nr. 1021 din 6 noiembrie 1869. Din comisia de revizie au făcut parte Ioan Mihailovici și Iosif Tempea profesori de teologie, precum și Ioan Brancovici negustor în Caransebeș. La rubrica „observare“, în dreptul fiecărei parohii, s-au notat oate neregulile constatate la fața locului.

episcopul ajutat de organele colegiale ale episcopiei, putea să-și exercite în deplină cunoștință de cauză atribuțiile sale jurisdicționale. Începutul deceniului 8 al secolului XIX deschide un nou orizont în istoria episcopiei Caransebeșului prin procesul de demilitarizare a graniței care a creat noi premise în ceea ce privește evoluția vieții bisericești bănățene.⁵³ Biserica Ortodoxă din Transilvania și Banat aflată într-o reală similaritate de destin istoric în intervalul secolului XIX, s-a identificat cu năzuințele firești ale românilor pentru desăvârșirea unității naționale. Mitropolitul Andrei Șaguna al Ardealului și episcopul Ioan Popasu al Caransebeșului nu au fost doar ierarhi ai bisericii ci și militanți pentru emanciparea națională a românilor. Animați de un vizionarism organic, cei doi ierarhi erau încredințați că Biserica nu este doar o instituție încremenită într-o „introspecție” transcendentală, cât un organism viu ce ctitorește „ființă” istorică.

⁵³ Petru Bona, „Ortodoxismul graniței româno-bănățene”, Caransebeș 1966, p. 38.

CONSCRIPTII - ANUL 1865
I. Protoprezbiteriatul Caransebeșului

Nr. crt.	Numele comunei bisericesti	Numărul caselor	Numărul sufletelor	Nr. sesilor parohiale	Dacă are sau nu filie	Parohul sau administratorul parohial	Clasa parohiei	Observații
0	1	2	3	4	5	6	7	8
1	Armeniș	260	2.141	1	nu	Ilie Sârbu	IV	I bis.
2	Apădia	130	758	1	nu	C. Păușianu	IV	I bis.
3	Brebu	198	953	-	nu	M. Maidanu	-	I bis.
4	Soceni	203	1.012	2	nu	Dănilă Știțoane	III	I bis.
5	Târnova	395	3.391	3	nu	Damian Isac Florea Cioloca Ioan Miclea	VI	I bis.
6	Valeadeni	148	803	2	nu	Ioan Meda	V	I bis.
7	Ohabița	63	344	1	nu	Ioan Munteanu	VI	I bis.
8	Delinești	183	952	2	nu	Petru Dajescu	IV	I bis.
9	Mămicu Mare	176	832	2	nu	Ioan Ștefanovici Nicolae Table	IV	I bis.
10	Ruginosu	76	339	1	nu	Petre Corneanu	VI	I bis.
11	Ohaba Mămic	128	646	2	nu	Antonie Bălanu	-	I bis.
12	Zăgăjeni	114	478	1	nu	vacantă	V	I bis.
13	Jupa	72	324	1	nu	Lazăr Vasiu	VI	I bis.
14	Zorlențu Mic	88	437	2	nu	Lazăr Sinaia	V	I bis.
15	Ezeriș	342	1.571	3	nu	Mihai Ieremia Nicolie Miclorina Ioan Opria	VI	I bis.
16	Rugi	150	875	1	nu	Martin Gogoșia	IV	I bis.
17	Valeaboului	135	697	2	nu	Ferdinand Musta	V	I bis.
18	Teregova	365	2.527	3	nu	Ioan Grozăvescu Nicolae Bogoievici Petru Grozăvescu	V	I bis.
19	Rusca	140	1.370	1	nu	Voinu Sârbu	V	I bis.
20	Feneș	120	860	1	nu	Luca Paica	VI	I bis.
21	Sadova	74 +65 bordeie	512 +518	1	da	Dimitrie Bogoievici	V	I bis. filie Slatina Mică

II Protoprezbiteriatul Mehadii

0	1	2	3	4	5	6	7	8
1	Veredin	230	1.546	1	nu	Dimitrie Popovici	VI	I bis.
2	Tufari	51 +22	320 +196	1	da	Ioan Gaga	VI	I bis. fără casă parohială filia Coraminic
3	Valeabolvășnița	160	1.012	1	nu	Grigorie Vasilescu	VI	I bis.
4	Topleț	172 +30	1.212 +190	1	da	Ștefan Pavlov	IV	I bis. fără c.p. filia Borșa
5	Șopotul Vechi	150	1.316	1	nu	Nicolae Rîmbu	V	I bis. fără c.p.
6	Șopotul Nou	84	-	1	nu	-	-	95 familii c.p.+plaj
7	Rudăria	325	2.662	2	nu	Moise Sârbu	V	I bis.
8	Petnic	140	988	1	nu	Ioachim Popovici	III	I bis. fără c.p.
9	Borlovenii Vechi	130 +71	1.008 +459	1	da	Iancu Pistrilă	V	I bis., c.p.+plaj filia Borlovenii Noi
10	Bozovici	300	3.118	2	nu	George Dimitrievici George Petruceanu	III	I bis.
11	Bogăltin	150	1.822	-	nu	Petru Popovici	V	nu are c.p., nici plaj I bis., are c.p.+plaj
12	Bănia	300	2.367	2	nu	Ioan Bogoievici Vichentie Pirtea	IV	I bis. fără c.p., nici plaj
13	Globu Craiova	86	742	1	nu	Zaharia Popovici	VI	nu are c.p., nici plaj
14	Globurău	76	638	1	nu	vacantă	VI	are c.p.+1 plaj
15	Ieșelnița	124	765	1	nu	Iosif Bădescu Constantin Popa	V	30 familii aurari lângă comună; are c.p.+1 plaj
16	Domașnea	324 +82	2.096 +526	2	da	George Popa	V	filia Cănicea
17	Dalboșeț	285	1990	1	nu	Ștefan Câmpian	III	I bis.
18	Plavicevița	36 +19	321 +194	1	da	Nicolae Târziu	VI	fără c.p., nici plaj I bis. fără c.p. filia Țișovița
19	Plugova	98	910	1	nu	Constantin Vlăduceanu	VI	I bis.

0	1	2	3	4	5	6	7	8
20	Pervova	110	990	1	nu	Ilie Calțiun	VI	1 bis. fără c.p.
21	Prilipeș	207	1.565	1	nu	Mihail Bliariu	IV	1 bis. fără c.p.
22	Prigor	222	1.600	2	da	Iosif Câmpianu	III	fără c.p. filia Putna
		+42	+398					
23	Pătaș	142	1.370	1	nu	Pavel Popovici	V	1 bis., fără c.p.
24	Luncavița	165	1.190	1	nu	Nic. Popovici	V	1 bis., fără c.p.
25	Lăpușnicel	96	850	1	nu	Ioan Calțiun	V	1 bis. fără c.p.+1 plaț
26	Lăpușnic	240	1.900	—	nu	George Nedici Sofronie Nedici	IV	fără c.p.
27	Cornea	184	1.501	1	nu	Simion Lalescu Nestor Brânzei	IV	1 bis. fără c.p. nici plaț
28	Cornerova	315	4.200	2	nu	Nic. Bogoievici	—	c.p.+plaț
29	Cuptoare	84	779	1	da	Isac Trailovici	VI	1 bis. filia Crușovăț
		+59	+544					
30	Orșova Veche	150	617	1	nu	Mihail Popovici	IV	1 bis. fără c.p. nici plaț
31	Ogradena	71	617	1	da	Gruia Pirtea	VI	nu are c.p., nici plaț filia Dubova
		+31	+354					
32	Moceris	145	1.117	1	nu	Nicolae Gonția	V	1 bis, fără c.p.
33	Mehadica	240	2.020	—	nu	Iosif Drăgălă Nic. Coca	VI	fără c.p. nici plaț
34	Mehadia	260	1.723	2,5	da	Ioan Ștefanovici C-tin Tepeneag	IV	1 c.p.+1 plaț filia Pecenesca și Baile Herculane
		+52						
35	Iablanța	198	1.720	1	nu	George Zăbuc	V	1 bis. fără c.p.
36	Jupălnicu Nou și Vechi	60	503	1	nu	George Bogoievici	V	1 bis. c.p., 1 plaț
37	Gârbovăț	160	1.600	1	nu	Maxim Novacovici	III	1 biserică

**PAROHIIILE EPISCOPIEI CARANSEBEȘULUI ȘI „SOCOȚILE“
BISERICESTI DE LA SFÂRȘITUL ANULUI 1865**

I. Protoprezbiteriatul Caransebeșului

Nr. crt.	Numele comunei bisericești	Soldul anului 1865
0	1	2
1	Căvâran	190 florini și 85 cruceri
2	Ohabia	1.676 florini și 21 cruceri
3	Jupa	339 florini și 37 cruceri
4	Zorlețiu Mic	23 florini și 80 cruceri
5	Zăguzeni	83 florini și 3 cruceri
6	Valeadeni	2.979 florini și 43 cruceri
7	Valeaboului	230 florini și 66 cruceri
8	Tincova	178 florini
9	Târnova	68 florini și 75 cruceri
10	Soceni	541 florini și 27 cruceri
11	Ruginosu	40 florini și 53 cruceri
12	Rugi	1.178 florini și 21 cruceri
13	Prisaca	—
14	Peștere	147 florini și 71 cruceri
15	Ohaba Mătnic	890 florini și 71 cruceri
16	Mătnic	812 florini și 34 cruceri
17	Maciova	132 florini și 13 cruceri
18	Ezeriș	177 florini și 95 cruceri
19	Delinești	585 florini și 60 cruceri
20	Brebu	658 florini și 8 cruceri
21	Apadia	1.706 florini și 92 cruceri

II. Protoprezbiteriatul Ciacovei

0	1	2
1	Voiteg	2.065 florini și 89 cruceri
2	Toager	5.395 florini și 62 cruceri
3	Petroman	3.624 florini și 77 cruceri
4	Partos	143 florini și 41 cruceri
5	Omor	309 florini și 60 cruceri
6	Obad	2.524 florini și 73 cruceri
7	Macedonia	1.846 florini și 33 cruceri
8	Lighet	985 florini și 32 cruceri
9	Giulvăz	350 florini și 56 cruceri
10	Ghilad	932 florini și 4 cruceri
11	Cebza	1.938 florini și 57 cruceri
12	Banloc	4.502 florini și 89 cruceri

III. Protoprezbiteriatul Lugojului

0	1	2
1	Lugoj	—
2	Sacu	737 florini și 36 cruceri
3	Sălbăgel	356 florini și 74 cruceri
4	Idioara	2.607 florini și 72 cruceri
5	Sinersig	187 florini și 70 cruceri
6	Boldur	4.906 florini și 13 cruceri
7	Dezești	1 florin și 42 cruceri
8	Scăiuș	16 florini și 12 cruceri
9	Crivina	89 florini și 66 cruceri
10	Lugojel	635 florini și 49 cruceri
11	Satu Mic	3.484 florini și 85 cruceri
12	Honorici	256 florini și 39 cruceri
13	Oloșag	—
14	Hezeriș	266 florini și 11 cruceri
15	Sălha	2.865 florini și 56 cruceri
16	Dragomirești	271 florini și 51 cruceri
17	Bărbosu	36 florini și 19 cruceri
18	Zorlețu Mare	1.400 florini și 25 cruceri
19	Harmadia	276 florini și 19 cruceri
20	Jena	252 florini și 14 cruceri
21	Hodoș	83 florini și 92 cruceri
22	Sacoșu Unguresc	133 florini și 30 cruceri
23	Găvojdia	711 florini și 59 cruceri
24	Herendești	432 florini și 15 cruceri
25	Fărliug	—
26	Zgribești	113 florini și 93 cruceri
27	Tapia	1.238 florini și 23 cruceri
28	Cireșul	580 florini și 5 cruceri
29	Măguri	183 florini și 78 cruceri
30	Criciova	1.365 florini și 10 cruceri
31	Remetea Pogonici	18 florini și 10 cruceri

V. Protoprezbiteriatul Oraviței

0	1	2
1	Broșteni	42 florini și 41 cruceri
2	Ciudanovița	184 florini și 99 cruceri
3	Ticrova	1.361 florini și 40 cruceri
4	Dognecea	1.158 florini și 60 cruceri
5	Doclin	24 florini și 36 cruceri
6	Doman	313 florini și 64 cruceri
7	Forotic	202 florini și 5 cruceri
8	Franțdorf	1.946 florini și 67 cruceri
9	Gârliște	1.233 florini și 96 cruceri
10	Goruia	1.525 florini și 45 cruceri
11	Greovăț	1.021 florini și 94 cruceri
12	Calina	235 florini și 9 cruceri
13	Cârnecea	997 florini și 97 cruceri

IV. Protoprezbiteriatul Oraviței (continuare)

0	1	2
14	Comorâște	12 florini și 75 cruceri
15	Câlnic	260 florini și 55 cruceri
16	Cacova	2.201 florini și 36 cruceri
17	Cuptoare	131 florini și 15 cruceri
18	Maidan	753 florini și 16 cruceri
19	Mercina	766 florini și 28 cruceri
20	Moniom	176 florini și 36 cruceri
21	Mizenstein	265 florini și 19 cruceri
22	Oravița Montană	1.203 florini și 46 cruceri
23	Oravița Română	1.176 florini și 43 cruceri
24	Răchitova	117 florini și 36 cruceri
25	Reșița Montană	396 florini și 87 cruceri
26	Reșița Română	207 florini și 42 cruceri
27	Secașiu	104 florini și 69 cruceri
28	Surduc	56 florini și 54 cruceri
29	Ticvanu Mic	16 florini și 88 cruceri
30	Vărădia	722 florini și 85 cruceri
31	Vasiova	-
32	Jurjova	1.444 florini și 37 cruceri

V. Protoprezbiteriatul Jebelului

0	1	2
1	Berini	248 florini și 26 cruceri
2	Birda	118 florini și 24 cruceri
3	Blajova	71 florini și 50 cruceri
4	Buziaș	71 florini și 44 cruceri
5	Cadar	4.430 florini și 44 cruceri
6	Căpăt	282 florini și 65 cruceri
7	Cerna	2.101 florini și 52 cruceri
8	Chevereșu Mare	495 florini și 67 cruceri
9	Dragșina	1.220 florini și 60 cruceri
10	Dubos	811 florini și 10 cruceri
11	Duleu	1.506 florini și 75 cruceri
12	Folia	491 florini și 32 cruceri
13	Hitiaș	848 florini și 60 cruceri
14	Icloda	427 florini și 38 cruceri
15	Iersig	606 florini și 60 cruceri
16	Jebel	470 florini și 6 cruceri
17	Opațița	210 florini și 30 cruceri
18	Racovița	2.401 florini și 38 cruceri
19	Sacoșu Turcesc	256 florini și 98 cruceri
20	Sârbova	475 florini și 9 cruceri
21	Sculea	1.014 florini și 34 cruceri
22	Stamora Română	22 florini și 78 cruceri
23	Vucova	1.907 florini și 30 cruceri

V. Protoprezbiteriatul Jebelului (continuare)

0	1	2
24	Șipet	1.602 florini și 99 cruceri
25	Șoșdea	890 florini și 15 cruceri
26	Unip	2.254 florini și 17 cruceri
27	Uliuc	444 florini și 12 cruceri
28	Valea Mare	264 florini și 98 cruceri
29	Valeapai	324 florini și 94 cruceri

VI. Protoprezbiteriatul Făgetului

0	1	2
1	Sudriași și Jupani	1.152 florini și 2 cruceri
2	Mătnic	98 florini și 68 cruceri
3	Nemeșești	107 florini și 20 cruceri
4	Petroasa	47 florini și 22 cruceri
5	Pogănești	1.941 florini și 77 cruceri
6	Focni	36 florini și 79 cruceri
7	Povergina	819 florini și 36 cruceri
8	Românești	358 florini și 73 cruceri
9	Sintești	697 florini și 66 cruceri
10	Sărăzani	3.447 florini și 68 cruceri
11	Soceni	164 florini și 23 cruceri
12	Surduc	258 florini și 45 cruceri
13	Susani	138 florini și 10 cruceri
14	Temerești	969 florini și 76 cruceri
15	Tomești	169 florini și 75 cruceri
16	Zolt	373 florini și 86 cruceri
17	Jupânești	189 florini și 7 cruceri
18	Băsești	512 florini și 26 cruceri
19	Bătești	69 florini și 5 cruceri
20	Brănești	106 florini și 42 cruceri
21	Brazova	321 florini și 85 cruceri
22	Bichiciu	344 florini și 14 cruceri
23	Bârna	45 florini și 47 cruceri
24	Botinești	1.772 florini și 85 cruceri
25	Bucovăț	275 florini și 3 cruceri
26	Bujor	999 florini și 64 cruceri
27	Coșavița	14 florini și 96 cruceri
28	Drașinești	178 florini și 70 cruceri
29	Drinova	581 florini și 87 cruceri
30	Făget	5.915 florini și 14 cruceri
31	Fârdea	441 florini și 64 cruceri
32	Forașești	56 florini și 52 cruceri
33	Gladna Română	862 florini și 9 cruceri
34	Homoșdia	120 florini și 50 cruceri
35	Cliciova	1.160 florini și 86 cruceri

VI. Protoprezbiteriatul Făgetului (continuare)

0	1	2
36	Crivina	13 florini și 60 cruceri
37	Coșava	144 florini și 96 cruceri
38	Coștei	218 florini și 39 cruceri
39	Curtea	1.451 florini și 53 cruceri
40	Luncani	70 florini și 61 cruceri
41	Marginea	327 florini și 12 cruceri

Surse:

Protopresbiteriatul Oraviței: A.E.C. 1867 III 1200–1275.

Protoprezbiteriatul Caransebeșului: A.E.C. 1867 III 301–400, f. 78, 79.

Protoprezbiteriatul Ciacovei

Descrierea poporului de lege ortodoxă pe anul 1866

Nr. crt.	Comuna bisericească	Hramul bisericii	Starea bisericii	Nr. case	Bărbați	Femei	Școala	Învățători	Preoți	Observații
1	Giulvăz	Adormirea M. Domnului	bună	190	563	614	stare mijlocie	George Andrașiu	Ioan Petrovici	
2	Giulad 12 sârbi	Arh. Mihail și Gavriil	nesfințită	361	900	927	bună	Aurel Drăgan Ioan Magetie	Sofronie Murgu Chiril Oprian	2 școli
3	Cebza 19 sârbi	Ioan Botezătorul	—	320	795	810	—	Petru Popovici	Vichentie Bugărin	Sfințită de Vichentie Ioanovici 14 iunie 1758
4	Macedonia	Cuvioasa Paraschiva	nesfințită	180	501	437	bună	Petre Ursulescu	Mihail Radu	
5	Obad	Înălțarea Domnului	—	165	367	338	bună	George Toia	Moise Bălan	sfințită de Moise Putnik
6	Light 7 sârbi	Ioan Botezătorul	—	218	590	597	mijlocie	Matei Matiescu	Iosif Muraru	sfințită de episcopul Pantelimon
7	Omor 20 sârbi	Adormirea M. Domnului	nesfințită	56	190	166	mijlocie	Pavel Buza	Iosif Oprian	
8	Partoș 7 sârbi	Arh. Mihail și Gavriil	nesfințită	130	356	390	foarte slabă	Petru Lungu	Zaharia Dina	
9	Petroman	Ap. Petru și Pavel	—	195	472	538	bună	Trifon Miau	Grigore Popovici Trifon Tăranu	sfințită de Iosif Putnik în 1779
10	Toager	Cuvioasa Paraschiva	—	168	519	612	mijlocie	Simion Periatu	Constantin Jurca	sfințită în 1748 de G. Popovici
11	Vonteg	Mc. Gheorghe	nesfințit	115	372	353	bună	Ioan Bireca	Ștefan Tăranu	
12	Banloc	nu are biserică	—	270	1.097	1.020	slabă	Savu Micșa	Daniel Marcovici	

ANEXA 4

CONSIGNAȚIUNE despre numărul familiilor și sufletelor din comunele protoprezbiteriatelor Bisericii Albe și Oraviței

I. Protoprezbiteriatul Bisericii Albe

Nr. crt.	Comuna bisericească	Numărul familiilor	Numărul sufletelor
0	I	2	3
1	Iam	230	1.050
2	Mircovăț	215	1.152
3	Berliște	201	1.204
4	Rusova Bătrână	101	393
5	Rusova Nouă	102	412
6	Nicolinț	207	1.287
7	Ciuchici	273	1.756
8	Macoviște	108	412
9	Petrilova	156	865
10	Bogodintzi	160	869
11	Ciorda	152	470
12	Vrani	377	2.006
13	Haerdorf	160	777
14	Vrăniuț	379	1.741
15	Răcăjdia	550	2.937
16	Ciclova Montană	380	2.015
17	Ciclova Română	530	2.978
18	Ilădia	418	2.112
19	Socolari	230	1.350
20	Potoc	245	1.529
21	Slatina	252	1.303
22	Sasca Montană	349	1.761
23	Sasca Română	180	1.160
24	Cărbunari	185	1.307
25	Bosniac+Padina Matei	613	3.306
26	Coronini	72	486
27	Sichicovița	128	1.340
28	Berzasca	151	989

Sursa: AEC 1865 III 1-100, f. 82

II. Protoprezbiteriatul Oraviței

0	I	2	3
1	Agadici	228	1.183
2	Aizestern	140	705
3	Biniș	315	1.579
4	Bocșa Română	400	1.984
5	Broșteni	360	1.768
6	Vărădia	241	1.186
7	Vasiova	150	925
8	Vasiova Montană	315	1.565
9	Gârliște	279	1.624
10	Goruia	223	1.150

II. Protoprezbiteriatul Oraviței (continuare)

0	1	2	3
11	Greovaț	260	1.227
12	Decleni	200	1.061
13	Dognecea	320	1.597
14	Doman	133	751
15	Jitin	40	215
16	Jurjova	170	884
17	Cacova	370	1.993
18	Calina	95	660
19	Călnic	348	1.725
20	Cârnecea	112	657
21	Comorăște	276	808
22	Cuptoare	68	496
23	Maidan	300	1.210
24	Mercina	405	1.937
25	Moniom	80	417
26	Oravița Română	340	1.708
27	Oravița Montană	376	1.737
28	Răchitova	217	1.084
29	Reșița Română	180	882
30	Reșița Montană	192	984
31	Secaș	171	853
32	Surduc	84	505
33	Ticvanu Mare	5	15
34	Ticvanu Mic	291	1.751
35	Franzdorf	100	815
36	Forotic	254	1.149
37	Terova	149	436
38	Ciudanovița	145	583

ursa: AEC 1865 III 1-100, f. 80

CONSEMNARE
a sidoxiei din protoprezbiteriatul Panciovei

Nr. crt.	Comuna bisericească	Sidoxia	Preoții
1	Ofcea	3 florini și 57 cruceri	Simion Dimitrievici
2	Mogonu	3 florini și 15 cruceri	Vasile Bosua
3	Uzdin	12 florini și 126 cruceri	Nestor Onciu Pavel Ioanovici
4	Seleuși	8 florini și 44 cruceri	Nicolae Otonoga Ambrozie Teodorovici
5	Petrovaselo	6 florini	Avram Murgu Pavel Borca
6	Sânmihai	4 florini și 52 cruceri	Alexandru Scumpia Petru Popovici
7	Nicolinți	8 florini	Constantin Pincu Ilie Morun

Ofcea 30 iunie 1866

CONSPECTUL
sidoxiei protoprezbiteriatului Vârșeșului iulie-decembrie 1865

Nr. crt.	Comuna bisericească	Sidoxia	Numărul familiilor	Preoți
1	Clopodia	—	30	—
2	Coșteiu	8 florini și 40 cruceri	460	Teodor Paulovici Ioan Popovici Vasile Gruici Ilie Popovici
3	Feredia	4 florini și 56 cruceri	198	Sofron Nicolaevici
4	Fizeș	4 florini și 58 cruceri	280	Alexandru Lincaeți Alexandru Popovici Pavel Botoșiu Simeon Popa Iosif Crăciunel
5	Gătaia	6 florini și 8 cruceri	185	Ioan Popovici Petru Ianculescu
6	Germanu	4 florini și 76 cruceri	56	Iosif Jurcovi
7	Gherteniș	4 florini și 76 cruceri	200	Ion Bălan Vicențiu Goțiu
8	Grebeaș	8 florini și 84 cruceri	230	Matei Patariu Pavel Belovici
9	Marcovăț	4 florini și 6 cruceri	202	Nicolae Popescu Vicențiu Ugrioni
10	Mesici	—	144	Gavriil Munteanu
11	Percosova	1 florin și 62 cruceri	94	Alexandru Iova
12	Ramna	—	274	Ion Velceleanu
13	Rătișor	4 florini și 52 cruceri	254	Ștefan Luchici Pavel Braia
14	Salciția	2 florini și 56 cruceri	156	Ion Cocora
15	Șemlac	2 florini și 76 cruceri	125	Petru Folea Dimitrie Stoilă
16	Strejicea Mică	2 florini și 34 cruceri	140	Vicențiu Popovici
17	Straja	6 florini și 82 cruceri	182	Ștefan Popovici
18	Voivodinți	4 florini și 80 cruceri	319	Ilie Panciovan Simion Popovici
19	Jidoviți	4 florini și 52 cruceri	220	Ștefan Cioca Vasile Ogârlaci

CONSPECTUL
privind numărul sufletelor protoprezbiteriatului Oraviței anul 1865

Nr. crt.	Comuna bisericească	Numărul sufletelor	Preoți
1	Agadici	1.183	Avram Nemoianu, Vicențiu Popovici
2	Biniș	1.472	Vicențiu Andreescu, Alexiu Popescu Ioan Popovici
3	Bocșa Română	1.985	Nicolae Popovici, Zaharia Botoșiu
4	Bocșa Montană	1.585	Ioachim Mangiuca, Ioan Juica
5	Broșteni	1.844	Isac Iancovici
6	Ciudanovița	773	Timotei Măzaran, Ioachim Blidariu
7	Doclin	1.146	Iosif Blidariu
8	Doman	715	Ioan Coloșora
9	Dognecea	1.690	Mihail Velceanu
10	Franzdorf	842	George Cimponeriu, Trifon Dabici
11	Forotic	1.155	Ștefan Stan, Trifon Dabici
12	Gârliște	1.615 +72 uniți	Iosif Popovici
13	Gorua	1.162	Matei Popovici, Nichita Adam
14	Greovași	1.291 +560 uniți	Ioan Adam
15	Itin	200 +670 uniți	Iosif Pavlovici
16	Giurgiova	900	Sava Rachici
17	Cacova	1.995	Petru Bordanu
18	Calina	671	Vasile Mitrofan, Zaharia Capețianu, Andoni Stefoni
19	Câlnic	1.705	Dimitrie Perianu, Rusmir Buzugan
20	Cârnecea	684 +460 uniți	Ioan Popovici, Ioachim Botoșiu
21	Comorăște	818 +650 uniți	Pavel Penda
22	Cuptoare	496	Ștefan Ioanovici, Dionisie Liuba
23	Maidan	1.215	Adam Popovici, Nicolae Tincu Velia, Ioan Popovici
24	Mercina	1.446 +556 uniți	Efrem Mioc
25	Moniom	414	Toma Popovici, George Nedici
26	Oravița Română	1.302 +371 uniți	Ioan Nedici
27	Oravița Montană	1.737	Iacob Popovici, Teodor Stan
28	Răchitova	1.096	Filip Semu
29	Reșița Română	878 +30 uniți	Matei Bălan
30	Reșița Montană	970	George Pocreanu, Nicolae Velea
31	Secaș	866 +830 uniți	Alexie Maruța
32	Surdac	186 +80 uniți	Aron Stan, D. Munteanu
33	Ticvanu Mic	1.801	Pavel Trailovici
34	Terova	—	Ioan Ștefanovici
35	Vasiova	930	Pavel Iorgovici
36	Vărădia	1.240 +1.799 uniți	Nicolae Mioc

TOTAL: 41.807 ortodocși
6.138

CONSPECTUL
sidoxiei protoprezbiteriatului Caransebeșului ianuarie-iunie 1866

Nr. crt.	Comuna bisericească	Numărul familiilor	Sidoxia	Preoți
0	1	2	3	4
1	Caransebeș	394	12 florini și 60 cruceri	G. Andreevici Timotei Stoiacovici
2	Iaz	75	3 florini și 90 cruceri	Nicolae Ionescu
3	Ciuta	79	3 florini și 58 cruceri	Adam Musta
4	Obreja	130	9 florini și 68 cruceri	Iosif Georgievici Petru Georgevici
5	Glimboca	173	6 florini și 30 cruceri	George Bogoevici
6	Ohaba Bistra	120	8 florini și 22 cruceri	Ștefan Ianoșel
7	Cireșa	147	3 florini și 16 cruceri	George Magieru
8	Voislova	79	2 florini și 88 cruceri	Nicolae Petrovici
9	Ruschberg	209	7 florini și 98 cruceri	Nicolae Velovan
10	Mărul	123	5 florini și 12 cruceri	Ioan Popovici
11	Marga	135	5 florini și 26 cruceri	George Ivănescu
12	Crecima	94	3 florini și 68 cruceri	Ioan Bosica
13	Var	106	5 florini și 18 cruceri	—
14	Dalci	54	2 florini și 60 cruceri	Andrei Bogoevici
15	Zervești	52	2 florini și 64 cruceri	Nicolae Vlad
16	Rueni	80	3 florini și 54 cruceri	Petru Ambruși
17	Borlova	150	6 florini și 56 cruceri	Ioan Dragalina
18	Zlagna	41	1 florini și 80 cruceri	Nicolae Bistrieanu
19	Buchini	86	4 florini și 84 cruceri	Atanasie Bona
20	Poiana	96	4 florini și 56 cruceri	Ștefan Goianu
21	Cârpa	79	2 florini și 80 cruceri	George Usunescu
22	Bolvașnița	71	2 florini și 94 cruceri	Pavel Brăila
23	Vălișoara	94	4 florini și 20 cruceri	Ioan Goga
24	Vărciorova	90	4 florini și 54 cruceri	Ioan Jurca
25	Ilova	101	3 florini și 74 cruceri	Nicolae Jurca
26	Petroșnița	96	3 florini și 76 cruceri	Ilie Cristoiu
27	Bucoșnița	67	4 florini și 80 cruceri	Petru Domilu
28	Sadova	129	5 florini și 22 cruceri	Dimitrie Bogoevici
29	Armeniș	118	6 florini și 20 cruceri	Pavel Bogoevici
30	Feneș	90	3 florini și 4 cruceri	Luca Paica
31	Rusca	130	4 florini și 32 cruceri	Voinu Sârbu
32	Teregova	264	9 florini și 24 cruceri	Ioan Bumbăcilă Ioan Grozăvescu
33	Valeaboului	132	2 florini și 62 cruceri	Ilie Iacobescu
34	Rugi	100	1 florin și 96 cruceri	Martin Gogoșa
35	Ohaba	54	1 florin și 2 cruceri	Ioan Munteanu
36	Dălinești	182	2 florini și 64 cruceri	Petre Daescu Atanasie Petrovici
37	Apadia	115	1 florin și 98 cruceri	Simeon Lupșa
38	Veleadeni	136	5 florini și 92 cruceri	Ioan Meda Alexandru Trandafir
39	Târnova	360	4 florini și 8 cruceri	Florea Cioloca Ioan Miclea
40	Soceni	206	4 florini și 20 cruceri	Dănilă Știopone Petru Cotreanția
41	Brebu	192	5 florini și 88 cruceri	Dimitrie Galanul
42	Ezeriș	345	6 florini și 96 cruceri	Petru Eremia Miuț Oprea Nicolae Micoșină

CONSPECTUL
sldoxiei protoprezbiteriatului Caransebeșului ianuarie-iunie 1866
(continuare)

0	1	2	3	4
43	Zorlențiu Mic	85	2 florini și 24 cruceri	Dionisie Smaia
44	Ohaba Mătnic	120	2 florini și 2 cruceri	Pavel Galiciu
45	Ruginosu	76	1 florin și 36 cruceri	Petru Cornianu
46	Mătnic	182	2 florini și 88 cruceri	Ioan Ștefanovici Dimitrie Tabla
47	Jupa	74	1 florin și 26 cruceri	Lazăr Vasiiu
48	Zăguzeni	114	2 florini și 24 cruceri	Barbu Stanciu
49	Prisaca	166	2 florini și 28 cruceri	Ioan Zusa
50	Căvâran	121	2 florini și 34 cruceri	Teodor Maniul
51	Tincova	130	2 florini și 32 cruceri	Dionisie Popovici
52	Pestere	140	3 florini și 12 cruceri	Petru Stan
53	Maciova	140	2 florini și 96 cruceri	Nicolae Munteanu Nicolae Bocșia

TOTAL: 6.973 familii

Caransebeș 14 iunie 1866

Reflecții asupra laicatatului -- un punct al dialogului creștin între est și vest

În perioada 30 iunie-3 iulie a.c. a avut loc la Leeds, în Marea Britanie, conferința internațională cu tema „Reflecții asupra laicatatului -- un punct al dialogului creștin dintre est și vest”. Evenimentul a fost organizat de către Centrul pentru Studii Rusești Euroasiatice și Central Europene al Universității din Leeds (LUCRECES), în colaborare cu Institutul Keston din Oxford.

Conferința a fost prezidată de către d-nii dr. Jonathan Sutton și dr. Philip Walters la inițiativa cărora au răspuns peste 70 de clerici și mireni aparținând mai multor denominațiuni ai Bisericii creștine din Bielorusia, Bulgaria, Elveția, Germania, Marea Britanie, Olanda, Polonia, România, Rusia, Scoția, S.U.A. și Ucraina. Aceștia au discutat de-a lungul celor patru zile ale întâlnirii diferite aspecte ale vieții laicatatului căutând să cuprindă o arie cât mai largă de subiecte, de la natura teologică a statutului de laic și până la chestiuni foarte concrete cum ar fi diferitele forme de implicare a mirenilor în viața Bisericii, modalități de organizare și de manifestare publică a acestora etc.

Lucrările conferinței au debutat printr-o ședință plenară la care au luat cuvântul dr. Jonathan Sutton, sufletul acestei manifestări, și rt. rev. Rowan Williams, episcopul anglican al diocesei Monmouth. În discursul său, rt. rev. Rowan Williams a căutat să precizeze statutul teologic al laicului din trei perspective: biblică, anglicană și ortodoxă. La confluența acestora, laicul se conturează a fi, în percepția rt. rev. Rowan Williams, o persoană care, făcând parte din „poporul lui Dumnezeu” (I Petru 2, 10) resimte nevoia arzătoare de a numi lumea, de a o sfinți, de a o dăruia Domnului. Laicul este chemat să participe la lucrarea lui Iisus Hristos atât în spațiul profan al lumii cât și în cel liturgic al Bisericii. Prin laici, Biserica se deschide înspre lume dar această deschidere nu poate fi sfințitoare în absența unei autentice „înrădăcinări întru Hristos” (D. Stăniloae) a fiecăruia.

Dat fiind numărul relativ mare de comunicări pregătite, lucrările conferinței s-au desfășurat în sesiuni paralele. În cadrul acestora s-au abordat subiecte referitoare la implicarea laicilor în viața Bisericii pe de o parte și în cea a comunităților seculare în sânul cărora trăiesc, pe de altă parte. Astfel, prof. Julius Schreider (Moscow, Rusia) a trasat o istorie a activității laicilor dominicani în Rusia, Christina Manett (Seattle, S.U.A.) a vorbit despre gruparea poloneză ZNAK și despre acțiunile membrilor acesteia în timpul regimului comunist din Polonia, iar dr. Elizabeth Templeton (Edinburg, Scoția) a efectuat o amplă descriere a principiilor de practicare a educației religioase în contextul unei societăți seculare și pluraliste, din perspectiva unei teologii creștine liberale, specifică prezbiterianismului scoțian. O foarte bună contribuție a avut pr. prof. Nicu Dumitrașcu (Cluj-Napoca, România). După ce

vorbit în general despre statutul și rolul mirenilor în Biserica Ortodoxă Română, atât înainte cât și după 1989, pr. prof. Dumitrașcu a prezentat trei dintre cele mai active asociații ortodoxe românești care întrunesc în mare majoritate membrii mireni: ASCOR, Oastea Domnului și Christiana. Despre raportul dintre societatea civilă și Biserica Ortodoxă a conferențiat, într-o sesiune plenară, dr. Evert van der Zweerde (Nijmegen, Olanda) care a atras atenția pericolului ce-l reprezintă pentru ambele instituții ispita polarizării, *i.e.* a negării totale a calităților celuilalt și tendința de a privi activitățile acestuia prin prisma unor clișee simplificatoare și pernicioase, cum ar fi identificarea, de o parte, a societății civile cu o intelectualitate bolnavă de mândrie sau cu secularismul anticlerical ori, de cealaltă parte, identificarea Bisericii cu subcultura sau naționalismul șovin. Dr. Jonathan Luxmoore (Varșovia, Polonia) a susținut o comunicare deosebit de interesantă cu privire la relațiile dintre intelectualitate și Biserica Romano-Catolică din Polonia, Cehia și Ungaria. După ce a trecut în revistă istoricul acestor raporturi, dr. Luxmoore a subliniat faptul că tendința generală a intelectualilor din est este aceea de a aplica în mod extremist idei gândite în occident, cum ar fi marxismul anilor '50 sau liberalismul anilor '90. Acestea nu au fost aplicate niciodată ca atare în vreo țară occidentală, datorită bunei funcționări a pluralismului politic de aici. În țările din est, datorită instabilității politice, aceste idei sunt afirmate pe un ton mult prea strident și provoacă reacții pe măsură, atitudine ce a condus inevitabil la exagerări de ambele părți și, în cele din urmă, la un adevărat divorț între intelectuali și Biserică, cu rezultate dezastruoase pentru societate în general. Mare parte din lucrările conferinței au fost consacrate discuțiilor asupra oportunității și importanței implicării laicilor în viața socială și politică, precum și în predarea religiei la toate nivelurile.

Materialele prezentate în cadrul acestor sesiuni au oferit informații concrete, de un real interes pentru participanți, drept pentru care discuțiile au fost de fiecare dată deosebit de incitante și, nu de puține ori, au continuat și după încheierea întrunirilor.

Ultima ședință plenară a fost dedicată întru totul discuțiilor libere. Acestea s-au desfășurat în special în jurul marilor întrebări iscate de materialele prezentate în cadrul întâlnirilor precedente: ce anume presupune *chemarea* la statutul de laic/mirean? ce fel de *sacerdoșiu* presupune această chemare? ce diferențe se pot constata între statutul de laic așa cum este perceput acesta în est, unde se acordă importanță în special participării la slujbele Bisericii, și în vest, unde se acordă importanță mai cu seamă implicării în viața socială din afara spațiului liturgic? Dacă la primele două întrebări răspunsurile au fost diverse, pentru cea din urmă majoritatea participanților au agreeat ideea că nici una dintre cele două posturi nu este completă fără cealaltă, iar echilibrul dintre cele două este de găsit și de menținut tocmai prin dialog, un dialog care trebuie pornit de la ceea ce avem în comun și de la ceea ce dorim să facem fiecare întru bine. Deosebirile nu sunt de neglijat, doar că acestea trebuie luate în discuție ca atare, fără tendința de atâtea ori manifestată de a le generaliza chiar și atunci când nu este cazul să o facem. Totodată, cu ocazia acestei ultime sesiuni s-a subliniat și importanța organizării unor astfel de conferințe, în cadrul cărora laicii să-și poată clarifica opțiunile și rolul pe care și-l pot asuma în sânul comunităților în care își lucrează mântuirea și, nu în ultimul rând, au prilejul de a discuta problemele pe care le întâmpină nu de puține ori atunci când doresc să întreprindă ceva în folosul Bisericii.

În încheierea lucrărilor, dr. Jonathan Sutton (Leeds, Marea Britanie) și dr. Philip Walters (Oxford, Marea Britanie) au mulțumit tuturor participanților pentru contribuția fiecăruia la succesul conferinței și au anunțat că, într-un timp cât de scurt posibil, o primă selecție a lucrărilor prezentate aici vor fi publicate în volum.

CONSTANTIN JINGA

Polemici aprinse în Rusia după arderea publică a cărților mai multor teologi ortodocși contemporani

După cum anunțam în numărul trecut al revistei noastre, în data de 5 mai a.c., în curtea seminarului teologic ortodox din Ekaterinburg au fost arse, la ordinul episcopului Nikon, cărțile mai multor teologi ortodocși moderni: pâr. Alexandre Men, pâr. Alexandre Schmemmann și pâr. John Meyendorff. Totodată, un preot din aceeași localitate, Oleg Vokhiaminine, a fost caterisit deoarece a refuzat să se supună interdicției de a cita în predicile sale concepțiile „eretice” ale celor trei teologi incriminați. Situația s-a agravat, tensiunea atingând cote ridicate – mai ales după trecerea câtorva luni de la consumarea evenimentelor cu iz inchizitorial –, datorită faptului că Patriarhia Moscovei nu a făcut până în prezent nici o declarație oficială în care să-și precizeze poziția. Iar tăcerea, după cum bine se știe, reprezintă și ea un răspuns...

Un laic din Ekaterinburg, Ivan Grigoriev, a adresat arhiepiscopului Serghie din Solnetchnogorsk, responsabilul cancelariei patriarhiei Moscovei, o scrisoare în care îi solicita intervenția, deoarece – afirma el – „trebuie făcută lumină în aceste evenimente care aruncă îndoiala în interiorul poporului lui Dumnezeu și contribuie la răspândirea în rândurile opiniei publice a unei rețineri față de Biserica”.

Informațiile obținute din Ekaterinburg sunt contradictorii. Interpelat public, episcopul Nikon a refuzat, într-o primă etapă, orice comentari și declarații, arată cotidianul moscovit *Nezavissimaa Gazeta*. Purtătorul său de cuvânt, Boris Kossinsky, a declarat ulterior corespondentului din Rusia al buletinului ecumenic ENI, care apare la Geneva, că „aceasta este voința episcopului și eu nu pot spune nimic altceva”. Mai târziu, episcopul Nikon recunoștea ordinul dat, însă afirma că acesta nu se referea decât la cărțile părintelui Alexandre Men, motivându-și hotărârea prin necesitatea de a „prezerva ortodoxia rusă de interpretările personale ale învățăturii Mântuitorului Hristos”. Participanții direcți la arderea cărților incriminate, elevii seminarului teologic, au refuzat orice declarație. Demn de remarcat este și faptul că operele pâr. Jean Meyendorff, care serveau până în prezent ca manuale, au fost retrase din circulație.

Parcă pentru a spori și mai mult degringolada, arhiepiscopul Serghie – secretarul cancelariei Moscovei – a declarat publicației ENI că episcopul Nikon i-a comunicat telefonic că nu a fost arsă nici o carte. „Este pură imaginație – a adăugat el. Eu nu pot gândi că un asemenea act a avut loc”. În *Moscow Times*, arhiepiscopul a afirmat că episcopul Nikon este „un om modern, care împărtășește idei moderne”, iar în cazul în care se va confirma oficial că, totuși, cărțile au fost arse, aprecierile sale nu vor putea fi decât negative.

Postul de radio ortodox moscovit Radonej și revista cu același nume, ca și Uniunea cetățenilor ortodocși din Rusia, cunoscute pentru conservatorismul lor agresiv, au lansat un apel de apărare a episcopului Nikon în fața atacurilor violente ale mijloacelor mass-media și celor care le folosesc. Intervievat de redactorii revistei *Nezavissimaia Gazeta*, păr. Viatcheslav Svechnikov, responsabilul Fraternității Sfântul Marcu al Efesului – o altă asociație moscovită ultra-conservatoare, s-a arătat mult mai rezervat în aprecierile sale, afirmând că nu se poate pronunța fără echivoc până când nu va avea o bună cunoaștere a tuturor aspectelor chestiunii.

Desigur, nici reacțiile externe nu s-au lăsat așteptate.

Mitropolitul Theodosie de Washington, primatul Bisericii Ortodoxe Americane, și conducerea Institutului teologic Sfântul Vladimir din New York, au adresat patriarhului Moscovei Alexis al II-lea scrisori în care cereau clarificarea îngrijorătoarelor evenimente de la Ekaterinburg. De asemenea, au mai trimis scrisori patriarhului Moscovei, Juliana Schmemmann și Marie Meyendorff, arhiepiscopul Serghie din Paris, păr. Boris Bobrinskoy și Nikolas Lossky. Ultimii trei arătau că arderea cărților preoților Men, Schmemmann și Meyendorff și acuzele de erezie îndreptate împotriva lor depășesc limitele unei diocese sau a unei Biserici locale și privesc întreaga Ortodoxie. „Conștiința eclezială a Ortodoxiei este cea căreia îi revine judecata asupra rațiunilor unor evenimente care ating însăși crezul ortodox“, afirmau ei. De aceea este necesar ca acuzatorii să prezinte patriarhului Moscovei o listă cu toate afirmațiile suspecte din operele teologilor controversați, spre a putea verifica validitatea acuzelor ce li s-au adus.

Noi reacții după decizia Bisericilor ortodoxe de a-și limita participarea la viitoarea adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB)

Dificultățile survenite în cadrul relațiilor dintre Bisericile ortodoxe și CEB nu sunt decât „diferende familiale“, a estimat într-un interviu acordat buletinului informativ ENI, publicat la Geneva, catolicosul Aram I-ul, primatul Bisericii armene din Liban, care, actualmente, este președintele în exercițiu al CEB. La rândul său părintele George Tsetsis, reprezentantul patriarhiei ecumenice pe lângă CEB, a declarat că problemele și tensiunile survenite între CEB și bisericile ortodoxe sunt cauzate, în principal, de situațiile noi apărute în viața ultimelor după căderea comunismului. Catolicosul Aram I-ul și-a declarat „speranța fermă“ că reprezentanții Bisericilor ortodoxe vor fi prezenți la Harare nu doar în calitate de observatori, ci chiar ca și participanți activi. „După mai mulți ani, Bisericile ortodoxe membre ale CEB se simt izolate, la periferia vieții și acțiunilor CEB“, a mai declarat primatul bisericii armene din Liban. Pentru a surmonta dificultățile apărute în ultimii ani, este necesară o reflexie comună asupra propriilor probleme, cu participarea atât a reprezentanților CEB cât și a reprezentanților ortodocși, prezentându-și reciproc „vederile proprii, preocupările lor, învățăturile lor, într-o manieră pe cât posibil mai profundă și clară“.

La rândul său, pâr. Tssetsis arată că decizia bisericilor ortodoxe luată cu prilejul reuniunii inter-ortodoxe de la Tesalonic este motivată de faptul că acestea s-au văzut în ultima perioadă „antrenate în dezbateri asupra unor subiecte străine tradiției și perspectivei teologice ortodoxe”, cum ar fi utilizarea limbajului „inclusivist” în Biblie, practica „ospitalității euharistice”, accesul femeilor la sacerdoțiu, relativismul în materie de etică sexuală, precum și „tendențele sincretice” vizibil în cazul multor medii teologice protestante. Referindu-se la memorandum-ul adresat către CEB de Patriarhia Ecumenică în anul 1995, pâr. Tssetsis interpretează recomandările reuniunii inter-ortodoxe de la Tesalonic nu ca pe o condamnare a ecumenismului, ci ca pe un apel la „o restructurare radicală” a CEB, care să permită „o prezență mai fermă și mai substanțială a ortodocșilor” la mișcarea ecumenică.

Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) are un nou secretar general adjunct

Cotidianul elvețian *Le Temps* a publicat în ediția sa din 26 mai a.c., un lung interviu cu noul secretar general adjunct al CEB, Georges Lemopoulos. Teologul ortodox, care își va prelua funcția în luna ianuarie a anului 1999, se întreba „dacă mișcarea ecumenică din secolul XXI va fi o copie fidelă a ecumenismului așa cum îl cunoaștem noi astăzi”. Întrebare oarecum retorică, ținând cont de faptul că CEB a angajat un program care prevede o nouă structură și organizare internă a CEB.

Georges Lemopoulos refuză categoric să vorbească despre o „criză” a ecumenismului: „Eu nu agreez termenul «criză», care implică o conotație negativă, a afirmat el. Prefer să vorbesc despre «dificultăți», care dealtfel există de mult timp. Ele devin astăzi mai acute datorită mai multor factori”. Dintre acești factori, Georges Lemopoulos îi relevă pe cei de natură eclezialogică, specifici teologiei și ethos-ului ortodox care se situează în disjunctie cu multitudinea perspectivelor proprii Bisericilor protestante membre ale CEB. În plus, după prăbușirea comunismului în Răsăritul Europei, țările ortodoxe de aici se văd confruntate cu dificultăți de toate felurile – mai cu seamă cea a confruntării și corectei poziționări în raport cu modernitatea –, fapt care „se repercutează asupra participării lor la mișcarea ecumenică”. În acest context dificil, Bisericile ortodoxe se află în fața a două pericole. Pe de o parte forțe politice, sociale și culturale sau de altă natură încearcă să le manipuleze înspre direcții naționaliste și xenofobe, fiind exhibate sentimentele anti-ecumenice, în particular, și anti-occidentale, în general. Dar, pe de altă parte, trebuie să constatăm că există și „această tristă realitate care se numește prozelitism”: „mii de misionari străini se găsesc actualmente în aceste țări”.

Participarea ortodoxă la mișcarea ecumenică „se bazează pe două axe”, a arătat în continuare Georges Lemopoulos; ea răspunde „obligăției de a-și propovădui credința, de a o împărtăși cu alți creștini”, dar și „invitației lansate altor Biserici de a se reuni pe solul Bisericii nedivizate”. Un alt aspect subliniat de noul secretar general adjunct al CEB se referă la faptul curios de a constata, că în timp ce Bisericile par să accepte diferențele teologice, ele prezintă dificultăți în a accepta diferențele de natură etică, pe acest teren dialogul desfășurându-se cu mari dificultăți. În relațiile

sale cu alte comunități creștine Biserica ortodoxă cunoaște „o tensiune permanentă” din rațiuni motivate sacramental, doxologic și eshatologic, ea asumându-și cu mari dificultăți angajamente politice și sociale, datorită viziunii sale diferite asupra istoriei și a finalității acesteia. „Aici este punctul în care dialogul dintre protestanți și ortodocși este important, căci mariajul între sensibilitatea la problemele lumii secularizate și capacitatea de a da acestei problematice un conținut teologic ne va permite să găsim răspunsuri comune valabile pentru toți”.

În vârstă de 46 de ani, Georges Lemopoulos este un teolog laic al patriarhiei ecumenice, licențiat al Institutului de teologie ortodoxă din Halki (lângă Istanbul – Turcia), și al Facultății de teologie din Tesalonic (Grecia). A urmat o serie de diferite cicluri de formare complementare la Institutul ecumenic din Bossey, la Universitatea din Geneva și la Universitatea din Freiburg (Elveția). După intrarea sa în echipa administrativă a CEB, a exercitat diferite responsabilități la Geneva, în luna februarie a acestui an fiind ales secretar general adjunct. Este căsătorit și tată a doi copii.

Teologii ortodocși din S.U.A. s-au pronunțat în favoarea angajării ortodoxiei în mișcarea ecumenică

Asociația teologilor ortodocși din America s-a pronunțat categoric în favoarea angajamentului ortodox în mișcarea ecumenică. Într-o declarație publicată cu prilejul unei sesiuni anuale susținute în localul Institutului de teologie ortodoxă al Sfintei Cruci, lângă Boston (Massachusetts), în 4 și 5 iunie a.c., teologii ortodocși americani au subliniat că unitatea creștinilor „nu este pentru noi o opțiune, ci un imperativ”. Biserica ortodoxă s-a anahajat în mișcarea ecumenică încă de la începuturile acesteia, de aceea „nu este posibil să fie repudiat acest effort întreprins în vederea (regăsirii) unității creștine”, ci trebuie reafirmată importanța „promovării reconcilierii creștinilor și (restaurării) unității vizibile a Bisericii”. Felicitându-se pentru progresele înregistrate în cadrul CEB, teologii ortodocși americani au făcut apel la „curajul creștinilor diferitelor tradiții care se adresează altor creștini ca unor frați și surori în Hristos și se angajează într-un dialog al carității”. Noi afirmăm, de asemenea, necesitatea de a ne ruga împreună pentru înfrângerea vechilor diviziuni”, adăugau teologii ortodocși americani, făcând aluzie la deciziile consultației inter-ortodoxe de la Tesalonic, unde s-a hotărât limitarea participării Bisericilor ortodoxe la adunarea generală CEB de la Harare (Zimbabwe) care se va desfășura în iarna acestui an. După teologii americani criticile îndreptate de Bisericile ortodoxe împotriva CEB pot fi împărțite în două categorii. Există, pe de o parte, categoria celor care aparțin grupei „rău informate” sau care sunt în mod deliberat emise cu scopul de a dezinforma, calificând ecumenismul drept „erezie”. Pe de altă parte, există criticile emise de „grupurile extremiste situate la marginea sau în afara Bisericii ortodoxe”. Totuși, teologii americani recunosc și existența unor critici pe deplin întemeiate, care privesc structura și orientarea generală a activităților CEB. Aceste structuri ar trebui modificate pentru a reflecta adevărata natură a CEB, care este o fraternitate (*fellowship*) de Biserici ce-l mărturisesc pe Iisus Hristos ca fiind Dumnezeu și Mântuitorul ce nu trebuie să se transforme „într-o platformă de apărare a unor interese politice și sociale particulare sau a unor cauze incompatibile cu Sfânta Scriptură”.

Noi sesiuni ale comitetelor de dialog teologic catolic-ortodox din S.U.A. și Franța

Cea de-a 54-a sesiune de dialog catolic-ortodox din S.U.A. s-a desfășurat între 2 și 4 iunie a.c., în localul Institutului de teologie ortodoxă al Sfintei Cruci de lângă Boston (Massachusetts). Plasată sub coprezidența arhiepiscopului de Milwaukee, mgr. Rembert Weakland, din partea Bisericii catolice, și a mitropolitului Maxim de Pittsburgh (arhidieceză a patriarhiei ecumenice), din partea Bisericii ortodoxe, reuniunea a continuat dezbaterile începute anterior cu privire la taina Sf. Botez și la raporturile acestora cu ecleziologia. Acest studiu se înscrie într-un context mult mai larg, dedicat teologiei sacramentare și recunoașterii mutuale a sacramentelor celor două Biserici. Au fost prezentate patru comunicări: I.P.S. Maxim a vorbit despre „Sensul botezului pentru cel botezat și pentru Biserică”, John Erickson, profesor la Institutul Sf. Vladimir din New York a prezentat un studiu intitulat „Botezul și credința Bisericii”, pâr. Georges Berthold a evocat „Botezul în Occident” iar pâr. John Long a comentat un raport de sinteză asupra teologiei botezului, bazat pe documente interconfesionale. Cu ocazia discuțiilor survenite pe marginea acestor lucrări s-a hotărât adoptarea unui document comun care va fi prezentat la următoarea întâlnire. De asemenea, participanții au studiat documentul adoptat la consultația ecumenică de la Alep (Syria), în martie 1997, care propune adoptarea unei date a Paștilor comună tuturor credincioșilor creștini. Inaugurat în 1965, dialogul teologic catolic-ortodox din America de Nord este plasat sub auspiciile Conferinței episcopale catolice din Statele Unite și Canada și a Conferinței permanente a episcopilor ortodocși canonici din America (SCOBA).

Comitetul mixt catolic-ortodox din Franța s-a reunit în data de 12 iunie a.c., la Paris, sub președenția mgr. André Quelen, episcop de Moulins, și a mitropolitului Ieremia, președintele Adunării episcopilor ortodocși din Franța, pentru a continua dezbaterile referitoare la problemele privitoare la Bisericile orientale unite cu Roma, ce afectează relațiile dintre Biserica romano-catolică și Biserica Ortodoxă. Sesiunea a examinat și amendat un text asupra eticii și dialogului dintre Biserici, a cărui primă variantă a fost prezentată de pâr. Hervé Legrand, profesor la Institutul catolic din Paris, și de către Nicolas Lossky, profesor la Universitatea din Paris X – Nanterre și la Institutul Saint-Serge din Paris. Acest text propune ca elemente fundamentale ale dialogului onestitatea intelectuală absolută, distincția între obiectul unui dezacord și persoanele care-l exprimă, recunoașterea legitimității diversității în unitate, și necesitatea unei convertiri permanente. Acest document va servi pentru a introduce o operă care va cuprinde o serie de studii asupra relațiilor dintre catolici și ortodocși, traversând istoria și problematica diferitelor uniatisme, și care dorește să contribuie la receptarea comună a documentului de la Balamand promulgat în 1993.

Vizita patriarhului ecumenic Bartolomeu I-ul în Canada

Patriarhul ecumenic Bartolomeu I-ul, „primul printre egali” în cadrul episcopatului Bisericii ortodoxe, a efectuat o călătorie pastorală în Canada, între 25 mai și 2 iunie a.c. Programul acestei vizite, prima a unui patriarh ecumenic în Canada, a comportat

întâlniri cu o serie de înalte autorități civile și, de asemenea, întâlniri cu comunități ortodoxe de origine greacă și ucrainiană din Ottawa, Vancouver, Winnipeg, Toronto și Montréal. În fiecare dintre aceste orașe celebrările liturgice au strâns laolaltă episcopi, preoți și laici din diferite jurisdicții existente în Canada. Patriarhul Bartolomeu I-ul s-a felicitat pentru succesul vizitei sale, al cărei obiectiv a fost regăsirea unității vizibile a Bisericii, întărind astfel legăturile dintre preoți și credincioși. După ultimele estimări, Biserica ortodoxă din Canada numără aproximativ 750.000 de credincioși, dintre care 300.000 de origine greacă și circa 150.000 de origine ucrainiană, restul aparținând comunităților antiohiană, rusă, sârbă, bulgară și română.

Arhimandritul Sofronie, **Rugăciunea – experiența vieții viitoare**, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998, 190 pp.

Problema reperelor (respectiv a nevoii de repere) nu se pune decât pentru cei care trăiesc sub obsesia unei căutări. Cine nu e angajat într-o căutare, cine nu vrea să găsească o cale, o soluție, un sens, un zeu nu poate vorbi despre repere decât într-un mod teoretic și inadecvat. Lucrarea părintelui Sofronie, intitulată *Rugăciunea – experiența vieții veșnice* apărută la Editura Deisis poate fi considerată din acest punct de vedere ca un reper semnificativ pe drumul către maturitatea spirituală a omului, către esențial. Părintele Sofronie, acest „cărturar învățat întru împărăția Cerurilor”, a fost un om al *esenței*. Nelegat, neimpresionat peste măsură de forme exterioare, căutarea lui a fost obsesiv direcționată către *sensul* adânc al vieții, care, odată înțeles, a fost asumat existențial (de unde și sensibilitatea aparte pe care textele sale o manifestă).

Apropierea de părintele Sofronie se cuvine a se face, în primul rând, prin indicarea în mod succint a datelor concrete ale existenței acestuia transformate după expresia diaconului Ioan I. Ică jr. în „destin spiritual”.

Viitorul arhimandrit Sofronie născut în 1896, la Moscova, a fost preocupat, încă din tinerețe, de întrebările „ultime”. Dominat de o mistuitoare sete de absolut mintea sa a început să fie frământată de întrebările metafizice privitoare la sensul și natura existenței. Pe fondul acestei meditații asupra realității cosmice, conexată cu o serie de evenimente istorice – configurația din 1914–1918, revoluția bolșevică etc. – descoperă caracterul profund tragic al existenței umane. Această perioadă se suprapune, oarecum, cu o perioadă de criză interioară: având ca dominantă existențială dorința de a experia veșnicia divină, tânărul Serghei Saharov traversează timp de 7–8 ani sub influența misticii orientale o criză lăuntrică de proporții. Astfel, după diaconul Ioan I. Ică jr., „mistica extrem-orientală, cu concepția unui absolut suprapersonal i se pare acum superioară viziunii biblice a unui Dumnezeu personal. Confundând noțiunea de persoană cu cea de individ, cadă pradă «amăgirii duhovnicești» care-l

face să creadă că absolutul nu poate fi personal, ci doar impersonal, așa încât renunță la rugăciunea creștină pentru meditația de tip yoga ca metodă de acces la veșnicie” (p. 6) (de altfel, acesta e și motivul pentru care Părintele Sofronie va insista ulterior asupra termenului „ipostas”, preferându-l celui de „persoană”, ce se pretează mai ușor la confuzii). Acest nomadism spiritual, precum și vocația sa artistică încep să se ciocnească de teroarea revoluției bolșevice, drept urmare în anul 1921 decide să emigreze în Europa.

Condamnat parcă să bată la nenumărate porți, suspinând după o plenitudine care să-i anuleze drama căutării nesfârșite, sau s-o transforme într-o etapă pe calea mântuirii, sosește la Paris, în 1922, unde expune curând la „Salon d'Automme” și la „Salon des Tuileries”, tablourile sale bucurându-se de un anume succes. Aici avea să își cunoască „drumul spre Damasc”, după cum spune Maxime Egger, căci începe să devină tot mai conștient de faptul că inclusiv cariera artistică e doar un „simulacru și o caricatură a eternității și nemuririi adevărate”, astfel încât arta își pierde pentru viitorul arhimandrit Sofronie sensul de eliberare spirituală și atingere a nemuririi.

Atins de har, își dă seama de tot ceea ce îl desparte de Dumnezeu și de sfințenia la care este chemat omul, așa încât disconfortul interior trăit până acum – datorită căutărilor intelectuale și exercițiilor mentale ale meditațiilor de tip yoga – este anihilat prin drama pocăinței. După luni de luptă interioară, renunță la artă și hotărăște să-și închine viața lui Dumnezeu. Se înscrie la Institutul Teologic Ortodox „Saint Serge”, care tocmai se înființase, dar studiile de teologie nu-l mulțumesc. În această privință, Părintele Sofronie este categoric și evident: „Rugăciunea curată a inimii nu este dăruită celor care studiază mult. În acest sens, calea cunoașterii aprofundate a teologiei nu este deloc eficientă și poate, doar rareori, să conducă la rugăciunea curată. Cunoașterea teologică învățată în școli și care a devenit o specialitate intelectuală accesibilă tuturor, nu duce la cunoașterea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu vine din viața lui Hristos, care se naște în adâncul inimii”, sau în altă parte: „...această nobilă știință a duhului nu se dobândește în câțiva ani de studii academice: ea cere întreaga noastră ființă și nu există sfârșit al acestei învățături,

atrucât niciodată nu atingem plinătatea iubirii lui Hristos" [p. 98]. (Se povestește că un eminent profesor de teologie – relatează Părintele Placide Deseille în scrierea *Nostalgia Ortodoxiei* – l-a vizitat cândva pe un bătrân la Sfântul Munte. Acestuia i-a fost prezentat profesorul drept un „teolog”. La care bătrânul a făcut, a pentru sine, următoarea observație: „Un teolog? Ah, asta e o floare frumoasă... și artificială!” După care, a respirat și a adăugat: „Cu ceva parfum pe casupra... tot artificial!”) Doctrina nu are înțietate în creștinism, altfel spus, „adevărată cunoaștere a lui Dumnezeu nu e dată decât în ordine existențială: printr-o experiență trăită a întregii noastre ființe” [p. 159].

Așa se face că în 1925 Sergheie Saharov părăsește arisul îndreptându-se spre Muntele Athos, acest athanor al tradiției spirituale răsăritene”, după formula lui André Scrima, și devine călugăr în mănăstirea rusă Sf. Pantelimon (Russikon) primind numele Sofronie. Oare repede primește darul rugăciunii neîncetate; dar cunoaște, de asemenea, „durerea muritoare și trăitoare” pierderii harului. Viața duhovnicească a părintelui Sofronie va fi „un drum de lacrimi” între Grădina Iehsimani și Muntele Tabor, o peregrinare interioară între bucurie și deznădejde, între părăsiri de către Dumnezeu și cercetări ale Duhului Sfânt. Pentru Părintele Sofronie, Muntele Athos reprezintă, însă, momentul major și decisiv al existenței sale, adevărat ar al providenței: întâlnirea cu fericitul „stareț” Siluan. Acest ascet răvniitor, rus de origine, tânăr, în care Thomas Merton vedea „călugărul cel mai autentic al secolului al XX-lea”, va fi de acum încolo pentru Părintele Sofronie un sfântuitor întru legile duhovnicești.

Partea I: Viața Sa e viața mea

Spre deosebire de majoritatea textelor teologice contemporane, care se reduc în ultimă instanță la un sort de consolidare, de păstrare, de colaj de texte, ceea ce marchează puterea duhovnicească a textului și apare în acest caz sec, fad, într-un fel inutilizabil, scrierea arhimandritului Sofronie este una de **forare** adâncime. Altfel spus, dincolo de sensul castrator catehezei obișnuite și al prudenței omiletice contemporane, cartea arhimandritului Sofronie poartă ectea unor sensuri mult mai largi și a unor traordnare deschideri.

Problema fundamentală care se regăsește în aproape toate paginile cărții este cea a „cunoașterii lui Dumnezeu” și implicit a **salvării ontologice** a omului: „înțelegerea omenească înșetată după cunoaștere, după cunoașterea integrală. Nimic nu poate desființa dorința noastră de a cunoaște, și în chip firesc năzuința noastră simă e cunoașterea Ființei Primordiale, a Celui sau Ceea ce există în mod real...” (p. 17), „în lumina acestei cunoașterii avem acum calea spre desăvârșirea noastră” (p. 21). Omniprezență subliminală, atunci când este de-a dreptul expusă, ca temei pentru restaurarea „a fi” (a omului), problema „cunoașterii lui Dumnezeu” trimite la ideea conform căreia, pe de o parte, omul ca ființă „căzută în timp” prin transgresarea runcii divine este supusă păcatului, dar „din clipa care ne întorcem la Dumnezeu, din clipa în care

ne-am hotărât să urmăm poruncile Lui, începe un proces de tămăduire fundamentală”; iar, pe de altă parte, omul ca ființă creată și căzută care nu reușește să aducă la lumină potențialitățile cu care a fost înzestrat și care rămân adesea în domeniul nebulos al puțințelor.

În spiritul acestor prime considerații, putem sublinia faptul că arhimandritul Sofronie nu locuiește leibnizian în „cea mai bună dintre lumi posibile”, deoarece „pe orice treaptă a ei, viața omenească era în mod inevitabil împletită cu suferința” și mai departe ucenicul starețului Siluan spune: „eram încă tânăr când tragedia unor evenimente istorice a întrecut de departe tot ceea ce citisem în cărți” (aici, arhimandritul Sofronie se referă la izbucnirea primului război mondial și la revoluția bolșevică din Rusia). El pătimește „teodramatic” într-o lume afectată, care „se agită în cercul vicios al problemelor ei materiale – economice, de clasă, naționale etc. – fiindcă oamenii refuză să-i urmeze lui Hristos”, dar mai cu seamă falsificată de „orgolioasa înfruntare originală dintre Adam și Dumnezeu”.

Contraponderea teologică a arhimandritului Sofronie se regăsește într-un dens pasaj pe care-l reproducem mai jos: „Porunca dată celor dintâi oameni în paradis ne arată că, deși Adam avea o libertate de alegere absolută, alegerea de a mânca din pomul cunoașterii binelui și răului însemna o ruptură cu Dumnezeu ca singur izvor al vieții. Optând pentru cunoașterea răului, Adam s-a rupt în mod inevitabil de Dumnezeu, iar separat de Dumnezeu, Adam moare...” și mai departe: „păcatul său a fost acela de a se îndoi de Dumnezeu, chiar separat de El, după exemplul lui Lucifer.

În aceasta stă esența păcatului lui Adam, și anume în faptul de a fi fost o mișcare spre autofindumnezeire. Adam putea dori în chip firesc îndumnezeirea – fiindcă fusese creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu – el a păcătuit căutând această îndumnezeire nu în unire cu Dumnezeu, ci prin ruperea de El” [pp. 39-40].

Aici vreau să dezvolt o mică construcție teoretică care poate căpăta alura unei „poziții” cu privire la episodul biblic amintit anterior. În primul rând, trebuie subliniat faptul că din asemenea texte și din nenumărate altele, pe care nu le putem inventaria în aceste sumare însemnări, rezultă că dintotdeauna cunoașterea a circumscris o **zonă riscantă** predispusă a încuraja – în absența discernământului cuvenit – erori pline de cele mai grave consecințe. Cu alie cuvinte, ceea ce reiese din pasajul în discuție, și implicit din textul Genezei este mai curând că singurul lucru **riscant** din paradis este cunoașterea – „A dat apoi Domnul Dumnezeu lui Adam poruncă și a zis: «Din toți pomii din rai poți să mănânci, iar din pomul cunoașterii binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit!»” – așa încât nu de cunoașterea în genere e vorba în textul biblic și nici de vinovăția ei de principiu; ci, mai degrabă, de faptul că atât timp cât nu avem acordul divin, contactul cu fructul cunoașterii e ucigaș. Altfel spus, cunoașterea nu e **legitimă** decât dacă ține cont de

Dumnezeu, astfel „optând pentru cunoașterea răului, Adam s-a rupt în mod inevitabil de Dumnezeu, iar separat de Dumnezeu, Adam moare”. Așadar transgresarea poruncii divine a produs cezura care se va extinde ulterior între existența omului înăuntrul harului și existența lui la marginea paradisului.

Rezumând, putem spune că păcatul e tentativa creaturii de a cultiva cunoașterea independent de autoritatea Creatorului, sau, după expresia arhimandritului Sofronie „păcatul său a fost acela de a se îndoi de Dumnezeu, de a căuta să-și hotărască propria sa viață independent de Dumnezeu, chiar separat de El. În aceasta stă esența păcatului lui Adam, și anume în faptul de a fi fost o mișcare spre autoîndumnezeire, dar nu în unire cu Dumnezeu, ci prin ruperea de El”. Acest păcat nu poate fi răscumpărat decât prin gestul, de o „divină vehementă”, al Întrupării – „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”; astfel, numai prin Hristos accesul la cunoaștere e răsplătit prin adevăr și viață, iar fără de El cunoașterea duce la eroare și moarte. Și atunci trebuie să avem în vedere un detaliu frapant în legătură cu apariția păcatului, acesta fiind urmarea mușcării din fruncul oprit: interiorizarea unei substanțe. E vorba de a *interioriza răul*, sau după expresia arhimandritului Sofronie „de a asocia existențial răul, savurând răul”, ceea ce definește euharistia ca răscumpărare tot prin mâncare, prin interiorizare a bineului. În acest sens, putem afirma că Euharistia pare a fi ceva simetric cu „mușcătura din măr”, conform lui Andrei Pleșu, „singurul fel potrivit de a mușca din Adevăr și de a răscumpăra astfel mușcătura greșită a păcatului original”. Având în vedere această poziție cu privire la soteriologia umană, poziție ce poate fi redusă la expresia Sf. Ciprian al Cartaginei care spune: „Extra ecclesiam nulla salus”, putem afirma că în spațiul Bisericii suntem pe drumul cel bun, că amplasamentul este bun. (Hiatusul dintre perioada existenței harice plenare din Eden și perioada reîntrării masive a Duhului Sfânt în lume prin Întruparea și Pogorârea Duhului, este menținută sub semnul unei anamneze periodice – ca formă liturgică - a dialogului dintre Dumnezeu și om.)

Evident, prin această mică „construcție teoretică” cu privire la textul Genezei, am vrut să sugerăm o ipoteză hermeneutică – pe care o considerăm optimă – cu privire la „căderea în timp”...

Partea a II-a: Despre rugăciunea lui Iisus

Printre multe forme de rugăciune obișnuite în zilele noastre, „rugăciunea lui Iisus” a stărnit un larg interes, astfel încât arhimandritul Sofronie dedică o secțiune separată studiului acestui exercițiu spiritual.

Pornind de la această „experiență vie”, autorul ne propune pe de o parte, un existențialism creștin, doctrină a unui păcat asumat la nivel ipostatic și care alterează omul, întrucât „în persoana întâiului Adam, întreaga omenire a suferit o catastrofă înfricoșătoare, o înstrăinare care e rădăcina tuturor înstrăinărilor. Trupul a fost rănit, oasele au fost zdrobite, fața – chipul lui Dumnezeu – a fost desfigurată. Generațiile următoare au adăugat multe alte ocări și oase rupte

întăului om creat. Întregul corp uman e bolnav...” [p. 102], cu intenția de a ne sugera dificultatea mântuirii, deoarece „atingerea Adevărului cere mult mai mult efort decât e nevoie pentru a dobândi o cultură practică și științifică. Nici lectura unui mare număr de cărți, nici familiaritatea cu istoria creștinismului, nici studiul diferitelor sisteme teologice nu ne pot duce la ținta noastră, dacă nu ne vom alipi în mod continuu și până la capăt de poruncile lui Hristos” [p. 105]; iar, pe de altă parte, rugăciunea ca experiență transfiguratoare în care omul ajuns în Față cu Dumnezeu cel viu „trăiește o pregustare a veșniciei” și în cadrul căreia mintea omenască își găsește expresia ei cea mai nobilă.

În viziunea arhimandritului Sofronie rugăciunea poate ocaziona decisive momente introspectivă în care „inima noastră va răsuși întreaga noastră ființă din afară înspre înăuntru pentru a concentra atenția asupra a ceea ce se întâmplă în interior” [p. 71], așa încât rugăciunea care palpită în interiorul nostru ne plasează la frontiera dintre două lumi, cea trecătoare și cea care va veni: „rugăciunea ne aduce la hotarul nevăzut din timp și veșnicie”. Ajungând la acest „hotar spiritual” va trebui să ne decidem viitorul în lumea ce se află înaintea noastră, și să ne decidem dacă suntem sau nu împreună cu Hristos, întru asemănarea Lui, sau dacă ne depărtăm de El. Tocmai asupra acestui lucru vrem să ne atragă atenția ucenicul starețului Siluan, că „tragedia vremurilor noastre stă în absența aproapea cu desăvârșire a conștiinței că există două împărțiri: cea vremelnică și cea veșnică”, căci cea mai răspândită formă a păcatului este uitarea, în sens ontologic. Din această perspectivă, este vital să „locuim” în rugăciune spre a contracara influența distructivă și persistentă a lumii exterioare, mundane („civitas terrena si diabolici”), deoarece „numai puterea rugăciunii depășește rezistența materiei și eliberează mintea noastră din această lume strâmtă și inertă spre vaste spații deschise, strălucind de lumină” ale lumii extramundane („civitas Dei”). De altfel, în epoca noastră, așa cum remarcă undeva Olivier Clément, „asfixia spirituală a omului se înscrie masiv în istorie: ceea ce-l face pe arhimandritul Sofronie să considere că „fără o ieșire spre Dumnezeu iubitor Care ne inspiră continuu” nu vom putea evita căderea sub masivă presiune a lumii contemporane, care, în opinia autorului, nu cunoaște rugăciunea. Prin rugăciune calitatea intrinsecă a vieții sporește, de aceea „singura noastră grijă va fi aceea de a stăruii în cuvântul lui Hristos, de a ne face ucenici ai Săi și de a înceta de mai fi slujitori păcatului” [p. 59], de aceea căutăm unei libertăți pentru rugăciune a devenit imperativ. Fără rugăciune nu există mântuire – o mântuire revelată nouă ca îndumnezeire a omului, ca asimilare de către om a formei divine a existenței – iar singura călău adevărată în lupta pentru a îndeplini această negru și înaltă chemare e porunca lui Hristos: „nu trăim Hristos prin gândire abstractă, Dumnezeu Se dezvăluie în noi prin împlinirea poruncilor Sale”.

Credința noastră actuală trebuie să fie o perioadă de asimilare a ființei în toate dimensiunile ei: „trebu-

folosim fiecare ceas pentru a înainta în cunoașterea lui Dumnezeu și atunci când înălăuntrul nostru fericirea în inima noastră se împletește cu lumina înțelegerii, unci și numai atunci ne apropiem de desăvârșire". În alte cuvinte, asimilarea adâncurilor inepuizabile ale vieții în Hristos cere toată tăria noastră, efortul econtenit de o viață. Evident, această „cunoaștere a lui Dumnezeu” nu e dată în mod veridic și adecvat ecât în ordine existențială, și anume, printr-o experiență trăită a întregii noastre ființe, „prin păzirea tot ceea ce a poruncit Hristos”. Astfel se definește o spiritualitate gravă și simplă, după admirabila expresie a lui Olivier Clement, un fel de „mistică a cotidianului”. În această privință, cităm un text al părintelui Teofil Țăranu cu referire la Sfânta Liturghie, dar care ubintinde ideea enunțată mai sus: „toată vremea de lăutare a lui Dumnezeu este o liturghie și toată vremea de a-l sluji lui Dumnezeu, în orice latură a vieții, trebuie să fie o prelungire a Sfintei Liturghii. Toată vremea vieții credinciosului trebuie să fie o liturghie, adică o slujbă de sfințire a ființei personale, a ființei noastre umane, și de sfințire a naturii, de sfințire a întregii existențe umane”.

Desigur, există o dificultate reală de asumare existențială a acestei „teologii vii”, însă dificultatea invocată aici măsoară îndepărtarea noastră, inautenticitatea, gradul în care suntem prizonierii existenței noastre prea mineralizată. Totodată aici este momentul să subliniem faptul că de-a lungul istoriei creștinismului comunitatea teologică și-a pierdut calitatea de formă de viață, pentru a deveni o formă instituțională academică, vădit marcată de formalism, de clișee mentale, verbale și comportamentale, iar prin faptul că arhimandritul Sofronie revine la trăire ca și corolar în planul pragmatice discursive, tendința revenirii la o teologie proaspătă și vie este mai mult decât benefică.

Sintetizând, putem spune cu privire la această secțiune a lucrării că, la un „om de rugăciune”, cunoașterea lui Dumnezeu, se transformă în act, și actual este pătruns cu totul de cunoașterea lui Dumnezeu, astfel încât viața noastră devine „act pur”, după asemănarea lui Dumnezeu, sau după expresia diaconului Ioan I. Ică jr. rugăciunea, în această perspectivă devine „ontologie în act”; în căutarea lui neostoită după plenitudine omul culminează în rugăciune ca „întâlnire personală și personalizatoare cu un Absolut Personal, cu o Ființă Supremă și Veșnică desăvârșită, revelată în Biserică ca Sfântă Treime”. Așadar, „individuală, dar și comunitară, interiorizată, dar și liturgică, rugăciunea este un act sau eveniment ontologic în care se revelează realitatea specifică a existenței personale ca dialog divino-uman infinit” [p. 12].

Partea a III-a: Unitatea Bisericii după chipul Sfintei Treimi

În fine, ultima secțiune a lucrării se axează pe dezvoltarea unor reflecții cu privire la taina Sfintei Treimi, revelației și cunoașterii dogmatice, îndumnezeirii, culminând cu problema unității Bisericii, problemă care prezintă o actualitate deosebită pentru

lumea întreagă. Privită în întreaga ei amploare, această problemă se identifică cu cea a unității umanității pe toate planurile, în timp și spațiu. În epoca noastră ea trebuie pusă în întreaga ei profunzime și integralitate.

Așadar, secțiunea a III-a se deschide cu unele considerații asupra tainei Sfintei Treimi, arhimandritul Sofronie evidențiind ideea conform căreia, în afara lui Hristos venit în trup, nici o experiență filosofică, mistică sau spirituală nu-l permite omului cunoașterea Ființei divine ca Realitate unică, absolută și incognoscibilă în trei subiecte – Persoane absolute, ireductibile, cu alte cuvinte ca Treime de-o-ființă și nedespărțită. În viziunea autorului credința, care pătrunde în adâncurile inaccesibile rațiunii, ne incită la cunoașterea tainelor dumnezeiești nu prin raționament, ci prin păzirea poruncilor lui Hristos: „...o astfel de cunoaștere nemijlocită (este vorba de cunoașterea lui Dumnezeu) nu e deloc demonstrabilă logic, e chiar imposibil să o «circumscriem» cu ajutorul noțiunilor cu care operează rațiunea umană”. Și aceasta nu numai pentru că de fapt cadrul prea strâmt al gândirii conceptuale n-ar putea conține realitățile divine „ci mai cu seamă pentru că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu e dată sub raport existențial”.

Amintim în acest sens cuvintele lui Ioan Zizioulas, care spune că „nu există cunoaștere a lui Dumnezeu care să nu fie *cunoaștere personală* a lui Dumnezeu, iar această cunoaștere depinde de *relația de iubire* pe care o avem cu Dumnezeu”. Cu alte cuvinte, trebuie să-L iubim pe Dumnezeu ca să-L cunoaștem; dar, prin iubire nu trebuie înțeles, în mod simplu, un simțământ pe care-l avem (fiindcă, de obicei, așa înțelegem iubirea), ci, mai degrabă, așa cum spune același Ioan Zizioulas, „considerarea unui *altul*, a iubitului ca unic, irepetabil, de neînlocuit și determinant pentru existența noastră”. Această accepție exclude folosirea termenului ca pe o „bomboană”, întrucât iubirea depinde de o relație care este ontologic determinantă. În această privință arhimandritul Sofronie este categoric: „Dumnezeu este iubire și nu poate fi cunoscut și contemplat decât prin iubire și în iubire; de aceea, poruncile lui Hristos care duc la cunoașterea și la contemplarea lui Dumnezeu sunt porunci ale iubirii”.

Misterul Treimii rămâne incomprehensibil, căci el transcende puterea înțelegerii noastre, și, totuși, necuprins și ascuns, el nu se revelează neîncetat în mod «existențial», astfel, „taina Sfintei Treimi se dezvăluie pe calea păzirii poruncilor lui Hristos, pe calea vieții Bisericii, nu într-un mod abstract sau rațional, ci în existența însăși. Nu există altă cale” [p. 156].

Mergând mai departe, arhimandritul Sofronie abordează problema autodeterminării umane, pornind de la premisa că omul este o ființă creată și căzută, care nu ajunge să-și definească întotdeauna conturul propriu. Pentru o autodeterminare pozitivă cu privire la Dumnezeu, este indispensabilă cunoașterea Ființei divine, a «formei» Existenței Sale, căci este evident că întreaga noastră viață depinde în așa măsură de concepția privitoare la Prototipul divin, la imaginea ei primordială, încât orice modificare a viziunii noastre

despre Ființa divină va avea drept consecință fatală o modificare a „formei proprii noastre existențe”.

Cu privire la procesul devenirii și autodeterminării, dogma este cea care ne așează înaintea „faptului” Ființei divine fără a ne furniza explicații raționale: „în viața noastră fiecare pas este cu neputință de despărțit de dogmele fundamentale ale credinței noastre”. Ceea ce e demn de remarcat aici este faptul că, numai bazându-ne pe experiența nemijlocită putem contempla și prețui tezaurul spiritual al Bisericii, sau după expresia părintelui Pavel Florenski „experiența religioasă vie, ca unic mijloc legitim de cunoaștere a dogmelor”. Adevărata înțelegere a dogmelor Bisericii nu e cu puțință decât dacă renunțăm la a-i aplica modul de gândire propriu rațiunii umane. Părinții Bisericii erau departe de a se găsi la un nivel intelectual inferior celui al filosofiei și științei epocii lor, iar lucrările lor sunt dovada strălucitoare a acestui fapt, dar depășeau cu autoritate suverană frontierele logicii formale.

În fine, în textele vizate apare și o a treia marcă a sensibilității creștine: mă refer la actul cunoașterii, care este nu numai un act gnoseologic, ci și unul ontologic, nu este numai un act ideal, ci și unul real. De aceea, cunoașterea autentică – cunoașterea Adevărului – este posibilă doar prin transfigurarea omului, prin îndumnezeirea lui.

Figură paradigmatică și om al înălțimilor, arhimandritul Sofronie, cel prin care Sf. Siluan Athonitul s-a făcut cunoscut lumii, este unul din „înnoitorii” veacului nostru; și aceasta, într-o epocă în care oamenii au devenit indiferenți față de mântuirea lor „mărginindu-se la formele de viață trupească, la nevoile zilnice, la plăcerile lumii și la fațetele de rutină”. Cartea arhimandritului Sofronie face parte din acele cărți cu care poți petrece ceasuri de plinătate, și a cărei „eficacitate existențială” este indiscutabilă. Pentru a încheia, vom reproduce mai jos un îndemn pe care Părintele Sofronie îl adresa în ultima vreme ucenicilor săi, și pe care ar trebui să-l avem mereu în minte: „Dumnezeu v-a dat timp pentru a lucra la mântuirea voastră veșnică. Nu-l irosiți!”, în rest, vorba Părintelui Antă Scrima: „cartea ce se deschide acum se cere citită, parcursă, discernută. La urmă, bineînțeles închisă și, după aceea, în măsura în care Duhul a fost de față, lăsat să lucreze mai departe El însuși”.

DANIEL LEMENI

Ioanou Panagopoulou, *He hermeneia tes Hagias Grafes sten Ekklesia tou Paterou* (Tălcuirea Sfintei Scripturi în Biserica Părinților) Tomos A', Tesalonica, 1991, 428 pp.

Autorul lucrării de față, lector de Noul Testament la Facultatea de Teologie a Universității ateniene, are deja o bibliografie bogată în domeniul cercetărilor biblice, unele cărți ale sale bucurându-se de o entuziastă primire în rândul specialiștilor bibliști occidentali. Așa sunt: *Profetul din Nazaret. Studiu*

teologic despre Iisus Hristos ca icoană a Evangheliilor (Atena, 1972), *Biserica Profeților. Harisma profetică în Biserica Primelor două veacuri* (Atena, 1979) sau *Dumnezeu și Biserica. Mărturia teologică a Faptelor Apostolilor* (Atena, 1969) ș.a. Buna primire de care s-a bucurat și se bucură se datorează prospețimii pe care o aduce scrisul său, temeinic nutrit din seva hermeneuticii patristice bisericești. Fără a cădea într-o repetare a soluțiilor patristice, fără a desconsidera rezultatele științei biblice contemporane, Ioanis Panagopoulou încearcă să depășească stereotipurile de abordare a textului sacru printr-un recurs la *principiile de exegeză ale Părinților*.

Exact aceasta este și scopul prezentei lucrări concepută în trei tomuri, dintre care a apărut doar primul. Este urmărită așadar decuparea constantelor tradiției exegetice patristice și prezentarea lor în fiecare etapă istorică a Bisericii, în diferitele lor articulare cu concepțiile, curentele și problemele teologice, filosofice, filologice etc. ale vremii. Incursiunea vastă a autorului nostru are ca premisă mărturisită convingerea că „temeinica cunoaștere a tradiției exegetice ne conduce direct la rădăcinile teologiei bisericești” (p. 9). Exegeza biblică este înțeleasă ca o dimensiune literalmente vitală a Bisericii și de aici marele accent pus pe dimensiunea ei eclesială. „Tradiția [exegetică] biblică a constituit și format toate laturile și fațetele vieții și gândirii Bisericii și a funcționat întotdeauna ca și conștiința ei vie” (*ibidem*). Procesul exegetic este înțeles și studiat în implicațiile și prelungirile lui dogmatice, liturgice, canonice, artistice etc. astfel încât lucrarea de față depășește ceea ce ar putea reprezenta o simplă inventariere a tradițiilor și curentelor exegetice patristice. Ea este mai degrabă o sinteză bazată pe câteva principii care-i vor și ghida arhitectura:

- unitatea dintre tălcuirea Scripturii și toate laturile vieții bisericești în care exegeza își întipărește rezultatele;

- solidaritatea tradiției exegetice patristice cu evoluția generală teologică și bisericească a fiecărei perioade;

- teologia Părinților este prin excelență biblică și de aceea cercetarea exegezei lor presupune o prealabilă asumare a întregului lor construct teologic;

- datorită diferitelor influențe filosofice, filologice, istorice ș.a. există în exegeza biblică, o particularitate a fiecărui exeget astfel încât lucrarea se cere structurată în secțiuni ce grupează școli și autori individuali.

Aceste câteva principii se regăsesc în organizarea generală a cărții. Astfel, *introducerea* (pp. 27–66) prezintă o sinopsă a principiilor patristice de exegeză. Avem mai multe paragrafe ce tratează despre abaterile de la exegeza patristică, despre funcționarea cuvântului biblic, despre utilizarea sa teologică, despre raportul dintre Persoana lui Iisus Hristos și Sfânta Scriptură etc.

Urmează trei mari secțiuni. Prima tratează preistoria exegezei biblice bisericești, analizând tradițiile hermeneutice greacă, iudaică, filoniană, qumraniană; urmează prezentarea tălcuirii Vechiului Testament în cel Nou și „noua exegeză” a Bisericii

primare; prezentarea tâlcuirii Sfintei Scripturi în secolul II-II, la Părinții Apostolici și Apologeti, încheie prima secțiune.

A doua parte este consacrată tradiției exegetice în secolul al III-lea. Cea alexandrină e prezentată începând cu Panten și cu urmașii săi, Clement și Origen. Evaluarea făcută tradiției exegetice palestinienilor și sirieni e importantă pentru înțelegerea sintezelor biblice imnologic-teologice ale creștinismului sirian de mai târziu. Analiza începuturilor tradiției exegetice apusene încheie această a doua secțiune.

Ultima parte urmărește tradiția exegetică în veacul al patrulea și al cincilea în Alexandria. Sunt analizați Sf. Atanasie cu hermeneutica sa „teandrică” cu scop bisericesc și legătura tipologică între cele două Testamente pe care el o exploatează copios. Didim cel Orb și Sf. Chiril completează această ultimă secțiune care încheie volumul și-l lasă pe cititor în nerăbdarea așteptării următoarelor volume.

Succinta noastră prezentare are doar rolul de a semnala o lucrare excepțională și de a schița foarte pe scurt liniile directe ale autorului. Bogăția referințelor patristice dar și a bibliografiei de specialitate o transformă într-o lucrare concomitent ziditoare de suflet și erudită, oferind atât o cheie tradițională de citire teologică și duhovnicească a Bibliei, cât și o situație a acesteia în contextul teologic contemporan.

Ierom. AGAPIE CORBU

Dictionnaire Critique de Théologie, sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, 1998, 1336 pp.

Prestigioasa editură franceză Presses Universitaires de France a pus deja în vânzare, în colecția „Théologiques”, remarcabil dirijată de către Jean-Yves Lacoste și Rémi Brague, o nouă lucrare de referință. Este vorba despre *Dictionnaire critique de théologie* care, editat în condiții grafice excepționale, prezintă obiectele teologice în toată complexitatea istoriei lor, laolaltă cu dezbaterile teoretice și conflictele omenești pe care nu de puține ori le-au generat. Ideea comitetului de redacție și a celor peste 250 de autori internaționali ai articolelor din acest dicționar a fost aceea de a prezenta conceptele teologice în istoricitatea lor, căutând înlăuntru descrie, prin explicațiile date, ca pe niște fenomene vii ce ne-au influențat în mod direct devenirea. S-a căutat astfel să fie consemnate aici, pentru fiecare caz în parte, contribuția numeroaselor perspective teologice la definirea unui termen, propunându-se astfel, într-o remarcabilă sinteză, un interesant principiu organic de interpretare a umanității noastre, a științei, a moralei care ne definește atât viața cât și moartea. Așa se face că doctrinele prezentate aici vorbesc despre o gramatică intimă a experienței religioase și, ceea ce este de remarcat, autorii nu pierd din vedere distanța necesară de respect pentru a putea

comunica sensurile termenilor discutați tuturor comunităților de potențiali cititori. Operă cu totul remarcabilă pentru teologia sfârșitului de secol XX, oglindind dintr-o perspectivă deja post-modernă mai bine de un mileniu de istorie creștină, *Dictionnaire critique de théologie* recent tipărit de către Presses Universitaires de France nu ar trebui să lipsească din rafturile nici unei biblioteci teologice.

CONSTANTIN JINGA

Ioan Marin Mălinaș, *Basilica din Densuș*, Oradea, Editura „Mihai Eminescu”, 1997, 195 pp.

Surprizele atât plăcute cât și dureroase sunt inevitabile în viața oamenilor. Aceeași situație o avem și în viața culturală, în care înregistrăm atât surprize, plăcute ale apariției unor opere ce stimulează cultura, cât și surprize ce ne înspăimântă prin opere ce compromit cultura, și odată cu ea, chiar și omul.

Spre a evita subiectivismul posibil datorită preluării ce are autorul, redau opinia părintelui prof. dr. Mircea Păcurariu, care evidențiază importanța pe care o are prezenta lucrare. Din „Cuvânt înainte”, reținem părerea asupra vechimii acestui monument unicat în arhitectura noastră bisericească, care sunt împărțite și contradictorii: de la părerea că este un monument funerar roman încreștinat prin sec. VI, până la aceea că este o ctitorie cnezială românească de prin secolele XIII-XV ca și o serie de alte biserici din județul Hunedoara (pag. 5).

Tânărul teolog cercetător Ioan Marin Mălinaș reușește să salveze actuala Biserică din Densuș, marele monument istoric, din sfera incertitudinii și să ni-l ofere edificator în lumina adevărului său istoric.

Drept dovadă stau următoarele probleme, clarificate acum sub următoarele titluri ale Capit. I (prevăzute în „Cuprins” și tratate în text): „Creștinismul daco-roman în fața păgânismului – RITUL”, „Sanctuarul păgân de la Densuș sau spiritul de imitație a unui model dispărut – EDIFICIUL”, „Inscripțiile monumentului. Fondatorii Sanctuarului Mausoleu din Densuș, Longinus și Julia Aphrodeta”, „Lăcașul creștin de la Densuș și imitarea modelului dispărut” și „Despre ritualul păgân de la Densuș”.

Din capitoul II „Basilica de la Densuș în contextul Ritului daco-roman, protoroman și românesc” reținem efortul și meritul autorului de a fi realizat: „Încercarea de restituire schematică a etapelor de clădire, refacerea, amplificarea, amenajarea și conservarea Bisericii din Densuș”.

Autorul are meritul de a fi îndrăznit a se pronunța asupra celei mai dificile laturi a problemei, statucind cele zece etape:

1. Primul ctitor al sanctuarului de la Densuș a fost și primul guvernator al Daciei, adică generalul roman Cracus Pompeius Longinus;

2. A doua fază a existenței edificiului cade pe timpul cât a trăit Julia Aphrodesia, soția lui Longinus, care conținea ca și a doua fondatoare a edificiului;

3. Tăblițele sau inscripțiile funerare sau votive de pe piloni sunt o dovadă că edificiul a fost utilizat ca mausoleu nu numai de familia lui Longinus, ci și de alte persoane;

4. Sanctuarul trebuie să fi fost utilizat și după anul 275, dar a suferit poate o distrugere;

5. Încrêștinarea sanctuarului adică, transformarea lui în biserică daco-romană a avut loc între anii 337-361;

6. După anul 568 basilica va fi suportat o nouă fază de distrugere, apoi a fost reamenajată ca templu sanctuar păgân de migratorii avari sau slavi;

7. Revirimentul și renașterea vieții creștine în Dacia a avut loc după anul 733 prin dispersarea avarilor și prin încrêștinarea slavilor;

8. În faza actuală biserica datează din secolul X-XII, fără pronaos, ulterior construit. „De fapt, Biserica de la Densuș nu are nici un stil arhitectonic”...

9. A noua etapă arhitectonică de extindere o reprezintă PRONAOSUL, cu actuala încăpere fără acoperiș, în continuarea naosului;

10. Pictura murală din naos și altar este opera meșterului Ștefan, din anul 1443, la fel ca cea de la Biserica Domnească de la Curtea de Argeș (fragmente din pag. 104-106).

Volumul este valoros și interesant, fiindcă constatăm cu ușurință că el nu se limitează în mod strict la subiectul în sine, respectiv Biserica din Densuș, ci cuprinde considerații de interes general asupra întregii noastre istorii naționale. Drept exemplu edificator este următoarea deducție a autorului: „Privitor la Densuș, cred că hramul acesteia, Sf. Nicolae, trebuie pus în legătură cu ambiția cnezilor locali care doreau să imite la scară mai mică pe Domnitorul Țării Românești, de la Curtea de Argeș” (pag. 108).

Descoperim astfel, calitatea de autentic istoric al părintelui Ioan Mălinaș, care se confirmă și în „CONCLUZII” unde găsim pentru prima dată în bibliografia subiectului, o privire de ansamblu integrală asupra monumentului istoric, cum rezultă și din următorul fragment: „Mausoleu-sanctuar – devenit bazilică – își începe istoria odată cu războaiele de cucerire ale Daciei de către romani, în anii 101-102 și 105-106. Așezată pe vechiul drum roman, care leagă Dunărea, prin Drobeta Dierna Banat cu Metropola SARMIZEGETUSA Romana, sanctuarul basilică de la DENSUȘ a trăit destinul la umbra capitalei daco-romane a Daciei Traiane ca suburbie a acesteia cu zile de glorie și de umilințe, de înflorire și distrugeri succesive, de anonim, de refaceri și amplificări arhitectonice” (pag. 114).

Din capitolul CONCLUZII mai reținem meritul excepțional al autorului de a releva semnificația basilicii din Densuș ca *monument al istoriei universale* dat fiind că: „Planul și arhitectura Basilicii de la Densuș păstrează elementele clasice ale unui lăcaș paleocreștin, fără turn și pronaos. Acestea au fost adăugate doar cu secolul al XIII-lea, poate chiar mai devreme. În acest plan asemănările Densușului cu basilicile paleocreștine din Noricum, Illyricum, Demeșiana, Lombardia, Italia, etc. sunt evidente. Prin reconstituirea ritului străromân s-ar realiza nu numai o contribuție științifică liturgică, dar s-ar reface și

adânci vechile relații cu familia popoarelor neolatine” (pag. 116).

Cu CONCLUZII se încheie doar partea a I-a a volumului.

Partea a doua este intitulată ANEXE și cuprinde: Anexa documentară cu următoarele: Anexa nr. 1 după Gh. Șincai, Anexa nr. 2 după M. J. Ackman, 1847, Anexa nr. 3. Basilica din Aquilaia, Anexa nr. 4 – Te Deum – variantă și Anexa 5. Cassius dio desperangius.

II. Anexa ilustrată conține 22 ilustrații color și alb-negru, planșe și planuri.

III. Anexa facsimilată cuprinde 148 pagini numerotate distinct, reproducând 85 de texte istorice, de cea mai mare importanță privind opere ce-au venit în sprijinul realizării prezentului volum, care se încheie cu Bibliografie generală ce dovedește o documentare monumentală de care a dispus autorul, completată cu un Curriculum vitae al autorului, un Indice general și Indice special.

Cu aceste amănunte suntem obligați a recunoaște că prezentul volum este o operă istorică fundamentală cu o bibliografie rar întâlnită, atât prin cantitate cât și prin calitate. Autorul fiind în plină maturitate (47 ani) contăm și îi urăm viitoare noi și temeinice contribuții istorice.

Pr. dr. IOAN O. RUDEANU

Concilium. Revue Internationale de Théologie,
Publiée avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276/1998

Cea de a patra apariție pe anul 1998 a reputei reviste „Concilium” este dedicată integral teologiei feminine și, mai cu seamă, modului cum încearcă să se raporteze acest tip de teologie la Sfânta Scriptură. După cum se știe, demersul feminist militează în general pentru eliberarea femeii dintr-o situație asumată ca fiind opresantă, de inferioritate și impusă, de-a lungul timpului, de către reprezentanții unei societăți masculine, adepți ai patriarhatului. Tema generală a prezentului caiet de studii, intitulat *Les Écritures Saintes des Femmes*, „Scripturile Sfinte ale Femeilor”, reunește un număr de contribuții foarte importante pentru oricine dorește să își facă o imagine asupra preocupărilor biblice feministe. Având în vedere faptul că hermeneutica biblică feminină este destul de puțin cunoscută la noi, vom prezenta în continuare, în rezumat, materialele cuprinse aici, fără a comenta pe marginea lor.

Împărțită în trei mari secțiuni, revista se deschide prin editorialul de la pagina 7, semnat de Elisabeth Schüssler Fiorenza, care introduce în tematica numărului, prezintă colaboratorii și încheie exprimându-și speranța că prin ansamblul studiilor publicate aici se va iniția un rodnic dialog feminist interreligios. Prima secțiune, „Experiența feminină a Scripturilor Sacre”, debutează cu studiul foarte vast al Ivonei Gebara, intitulat *Care dintre Scripturi au o autoritate sacră?* Pentru a afla răspunsul la problema astfel formulată, ea întreprinde o anchetă în rândul mai multor femei braziliene, cărora le pune întrebări

referitoare la autoritatea Bibliei în viața lor personală. Analizând răspunsurile primite, autoarea distinge între două tipuri de autoritate (acceptată și impusă) și conchide că, în ceea ce privește Scriptura, autoritatea acesteia nu stă în puterea celui care o folosește, ci procedee direct de la persoana care o interpretează. Ivone (Gebara continuă într-un registru tipic feminist arătând că, în America Latină, Biblia a fost cel mai adesea interpretată de către bărbați. Ea critică interpretările masculine ca fiind net în avantajul bărbaților și necorespunzătoare cu experiența de lectură a femeilor. Astfel, ea afirmă necesitatea unei hermeneutici a femeilor. În opinia Ivonei Gebara, demersul interpretativ feminist ar trebui să o rupă cu totul (de ceea ce este vechi și, deci, corupt de masculinitate, să se desprindă de „hegemonia masculină asupra științelor biblice”. În studiul următor, *De la istoria orală la textul scris*, se vorbește despre una dintre modalitățile prin care s-a ajuns, în creștinism, ca femeile să fie subordonate bărbaților. Conform Joannei Dewey, situația s-ar datoră, printre altele, faptului că atunci când s-au consemnat în scris textele evanghelice, care inițial circulau pe cale orală, transferul de la oral la scris a fost asigurat doar de membrii literați ai societății. Aceștia erau cu toții bărbați, așa că au omis deliberat acele relatări orale în care femeile jucau roluri pozitive și de prim plan. Atunci când totuși le-au consemnat, ei le-au banalizat sau le-au conferit personajelor feminine roluri secundare, ba chiar le-au trecut într-un registru negativ. Joana Dewey își sprijină ipoteza cu exemple de personaje feminine din poveștile populare europene, a căror importanță apare net diminuată în variantele scrise, față de variantele orale ale aceluiași povești. Concluzia ei este că Noul Testament oferă o imagine falsificată a creștinismului primar, în favoarea celor care ocupau, în epocă, poziții sociale înalte și susțineau idealuri patriarhale, cum ar fi subjugarea femeilor. Un studiu de caz ce se dorește ilustrativ pentru cele arătate mai sus este prezentat în textul *Canonizare și marginalizare. Maria din Magdala*, semnat de Karen King. Autoarea susține ideea că, de fapt, Maria Magdalena ar fi fost o profetă în rândul apostolilor. Ea își sprijină opinia pe textul apocrif al Evangheliei Mariei, unde se ilustrează rolul director al acesteia, în contrast cu sentimentele fragile și imature ale apostolilor. Karen King susține că excluderea textului din canonul Noului Testament a fost făcută special pentru a se împiedica astfel orice referință la vreo scriere canonică favorabilă funcțiilor de responsabilitate ale femeilor în biserică și, totodată, pentru a submina rolul Mariei, pentru a susține rolul apostolilor și, desigur, pentru a împiedica dezvoltarea feminismului și deci a edificarea societății patriarhale. Karen King afirmă și ea, în final, necesitatea unei hermeneutici feministe, care să pornească de la discutarea canonului și a „ortodoxiei”, ambele fiind direct responsabile, în accepțiunea autoarei, de marginalizarea femeii. Cu studiul Aminei Wadud, *Căutarea unei voci feminine în hermeneutica coranică*, această primă secțiune a revistei pășeste în zona

multiculturală. Autoarea își propune explicit să conteste aici tendința discursului intelectual dominant în islam de a marginaliza sau de a nega necesitatea unei „voici” feminine în interpretarea Coranului. Pornind de la ideea că Allah nu este prezentat nicăieri cu atribute exclusiv masculine, ea caută să demonstreze că o interpretare ce neglijează atributele feminine ale divinității nu poate decât să limiteze potențialitățile textului coranic și, în consecință, să nedreptățească divinitatea. O voce feminină ar putea aduce o lumină unică în comentariile coranice. În plus, arată Amina Wadud în același spirit cu Ivone Gebara, comentariile cunoscute la ora actuală, realizate de bărbați, nu sunt relevante pentru femei și nu se pot manifesta decât autoritativ la adresa lor. Foarte important este studiul dnei. Musa Dube-Shomanah, *Scriptura feminină și contextele postcoloniale*. După ce reia ideile referitoare la desconsiderarea intenționată, în textele canonice, a contribuției femeilor, autoarea afirmă că Biblia este o carte eminamente masculină, folosită pentru validarea excluderii sociale și a marginalizării femeilor. Ieșirea din acest impas, Musa Dube-Shomanah o vede prin încurajarea unei interpretări feministe, ale cărei directive le și schițează: reinterpretarea pasajelor biblice negative la adresa femeilor, punerea într-o nouă lumină a limbajului folosit de Dumnezeu, repovestirea narațiunilor referitoare la femei, reinventarea vocilor feminine șterse din text datorită influenței masculine. „Tot ceea ce neagă, reduce sau deformează umanitatea deplină a femeilor trebuie să fie judecat ca nerăscumpărat” – sunt cuvintele prin care autoarea rezumă linia generală a acestei hermeneutici, înscrind-o astfel pe o traiectorie contestată și redefinitorie la adresa canonului biblic. După opinia autoarei, autoritatea trebuie să treacă de la text, la discursul liberator al femeilor. Interpretarea biblică feminină intenționează așadar, arată Musa Dube-Shomanah, să restaureze canonicitatea Bibliei insistând asupra a ceea ce este normativ dintr-o perspectivă feminină: „nu este cuvânt al lui Dumnezeu și nu are autoritate decât ceea ce înglobează eliberarea femeii și, la drept vorbind, a întregului popor marginalizat al lui Dumnezeu.” În final, autoarea face o paralelă între practicile de oprimare a femeilor prin intermediul Bibliei și utilizarea textelor canonice occidentale pentru colonizarea popoarelor din Lumea Treia. În fapt, se arată aici, în ambele cazuri este vorba despre aceeași luptă împotriva unor canoane de lectură opresive. Această apropiere face însă necesară lectură în paralel a textelor canonice occidentale, cu studiul textelor sacre ale tuturor popoarelor oprimate. Cu alte cuvinte, conchide semnificativ Musa Dube-Shomanah, pentru ca feminismul să nu devină, la un moment dat, un alt tip de ideologie colonialistă, este necesar ca discursul teologic feminist să fie unul hibrid.

A doua secțiune a revistei, „Cuvintele sacre ale femeilor”, se deschide cu studiul Elsei Tamez despre *Viața femeilor ca text sacru*. Autoarea face o paralelă interesantă între caracteristicile comune ale femeii și ale textului și arată că textul poate fi considerat un

corp, așa ca în tradiția arabă, iar femeia un text, și încă unul viu. Problemele devin mai complexe atunci când avem de a face cu un text sacru. Fiind stabilit în urmă cu peste un mileniu, într-o cultură patriarhală, și interzis vreme de secole, textul canonic este, în accepțiunea autoarei, limitat, el nu mai vorbește actualității și, în plus, tinde „să distrugă femeia”. Dar, spune Elsa Tamez, Duhul lui Dumnezeu trece peste texte și canoane și caută să se manifeste în pofida acestora prin alte texte, prin alte corpuri. Ca urmare, hermeneutica feministă trebuie să se angajeze în lupta în favoarea femeii, culegând și antologând textele favorabile acesteia, chiar dacă ele sunt extrabiblice. „Viața fiecărei femei care suferă este un text sacru” – își încheie Elsa Tamez contribuția. Legat de cele susținute mai sus, Joan Martin prezintă, în studiul intitulat *Literatura sacră a femeilor: Relatările sclavelor și etica womanistă*, modul cum povestirile unei sclave au putut dobândi, în contextul tradiției religioase afro-americane, statutul de text sacru. Autoarea se folosește aici de modelul propus de către biblistul Walter Harrelson, care a stabilit șase dominante esențiale pentru ca o tradiție să existe (este primită și transmisă altora, are formă și conținut formal astfel încât să permită revenirea la origini, este proprietatea imediată a unui grup asupra căruia are o influență directă, este doar relativ stabilă deoarece trebuie să fie relevantă în epoci diferite, este orală dar poate exista și în forme scrise, are tendința de a cumula elemente până la aglomerare). În aceste trăsături, Joan Martin consideră că s-ar afla o posibilitate de a aplica noțiunea de text sacru la relatarea sclavei fără a revendica totuși, în favoarea ei, un statut similar cu al Bibliei. Textul astfel consacrat îi poate influența mai profund pe contemporani să se angajeze în lupta împotriva tuturor ostracizatorilor. Saroj Parratt atrage atenția încă de la începutul contribuției sale, *Femeile inițitoare ale unei Scripturi orale într-o societate asiatică*, asupra faptului că autorii occidentali, atunci când analizează tradiții religioase diferite de creștinism, au tendința de a le interpreta în funcție de conceptele și formele de gândire acceptate în lumea occidentală, de regulă foarte diferite față de cele ale tradițiilor și culturilor studiate. Conceptul de „Scriptură”, arată autoarea, a apărut în urma unui lung proces de tranziție de la oral la scris și de consacrare ulterioară a scrisului, în detrimentul oralității. În numeroase tradiții sunt conotate pozitiv elementele oralității, și nu cele ale scrisului, afirmă Saroj Parratt. Ca exemplu, ea prezintă populația meitei din statul Manipur (sud-estul Indiei), în al cărei sistem religios femeile au un rol proeminent. Autoarea menționează faptul că meiteii puternic influențați în ultima perioadă de timp de hinduism, au început deja să trăiască sub presiunea specifică unei societăți pe cale de a adopta un sistem patriarhal, aservit scrisului. Saroj Parratt încheie cu un semnal de alarmă: presiunea patriarhatului nu ar amenința în acest caz doar religia meitei, ci și idealurile mișcării feministe. Yuko Yuasa vorbește, în continuare, despre importanța producerii de drame non-biblice pentru oameni din Japonia și din afara Japoniei. În *A juca textele sacre* autoarea, creștină japoneză, prezintă textul și punerea

în scenă a unei astfel de piese de teatru, analizează câteva fragmente și le pune în paralel cu o piesă scrisă chiar de ea despre Miriam, sora lui Aaron, subliniind punctele de interes ale acestora. Autoarea caută să demonstreze astfel că Dumnezeu nu poate comunica și pe cale non-verbală, adică prin gest și imagine, așa ca în dans sau în teatru. În final ea susține ideea că reprezentările artistice au o putere asemănătoare Sfințelor Taine, pentru că ele ne ridică interesul de la cele materiale spre cele spirituale dar, în același timp, ne fac conștienți și de solidaritatea noastră cu lumea înconjurătoare. Credința dnei. Yuko Yuasa este că formele nonverbale de comunicare cu Dumnezeu ne ajută pe fiecare în parte să ne descoperim propriul text sacru, personal. Astfel, punerea în scenă a textelor sacre ar fi fundamentală pentru mișcarea feministă. Ultimul material din această secțiune este semnat de către Bonna Devora Haberman, care propune noțiunea și disciplina de praxis-exegeză, considerată în accepțiunea autoarei ca fiind o hermeneutică specifică feminismului iudaic. După ce subliniază faptul că teologia iudaică a fost mereu preocupată de a defini raporturile dintre textul religios și faptă și trece în revistă foarte selectiv câteva dintre concluziile acestei strădării, autoarea încearcă să definească noțiunea de „praxis” dintr-o perspectivă feministă. Ea pornește de la sensul grecesc al termenului și se raportează la Marx care, în accepțiunea ei, opunea practica teoriei, văzând în cea dintâi condiția revoluționării sistemului social. Bonna Devora Haberman propune un demers exegetic mult mai apropiat de practică, înrădăcinat în perspectiva talmudică asupra motivației acțiunii prin studiu. Astfel, autoarea concepte „praxis”-ul ca pe o „activitate hermeneutică publică de interpretare intențională prin intermediul textului și /s.a./ al acțiunii. Acțiunile devin practică atunci când sunt legate de intenția de a interpreta. /.../ Din acest punct de vedere, acțiunea devine mijloc de interpretare.” Aceasta pentru că, în accepțiunea autoarei, interpretarea trebuie să depășească limitele paginii scrise.

Ultima secțiune este dedicată unor reflexii conclusive, semnate de Kwok Pui-Lan care, în articolul său de la pagina 131, trece în revistă toate studiile prezentate și punctează marile probleme semnalate sau la care s-a căutat răspuns în acest număr. Articolul dă coerență întregului și se încheie cu un apel adresat femeistilor preocupați de alte religii în afară de creștinism, să se alăture dialogului intercultural.

Parcurgând toate aceste strădării de conturare a unei hermeneutici biblice feministe, observăm că discursul hermeneutic feminist se rotește oarecum obsesiv, cu o frazeologie pe alocuri lemnificată, în jurul câtorva puncte sensibile legate în special de ideea de autoritate, putere și dominație în relațiile interumane. S-ar putea spune că o astfel de perspectivă asupra Bibliei, cu accente evident exterioare, dacă nu chiar contrare unei perspective canonice tradiționale, în sensul ortodox al termenilor, nu se prezintă atât ca o nouă metodă de interpretare, cât mai degrabă ca un punct de vedere critic limitat și, de aceea, întristător de sărac.

CONSTANTIN JINGA

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului și a Episcopiei Caransebeșului

IX (XXLVIII), 7-9

iulie-septembrie 1998

C U P R I N S

EDITORIAL

Provoocarea modernității 3

STUDII

CORNEL TOMA: Teologia euharistiei la Alexander Schmemmann 12
 DANIEL FĂRCAȘ: De la *analogia entis* la *analogia fidei* 38
 CIPRIAN VÂLCAN: Câteva remarci asupra angelologiei Sfântului Thoma d'Aquino 60
 CRISTINA NEAGU: T. S. Eliot: *Murder in the Cathedral*. Drama poetică și modelul liturgic 66
 REMIUS FERARU: Educația și învățământul în Dacia romană. Studiu arheologic și epigrafic 71
 IULIANA NEACȘU: Caracteristici semantice ale fericirii creștine 84

TEXTE PATRISTICE

FERIICITUL THEODORET, episcop al Cyrului: Tămăduirea bolilor elinești Cap. VIII. Despre cinstirea martirilor (traducere, cuvânt înainte și note de Cristian Gaspăar) 98
 SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI: A celui întru sfinți Părintele nostru de Dumnezeu-purtătorul arhiepiscop al Tesalonicului, Simeon, cuvânt despre mântuitoarea numire și chemare a Domnului nostru Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, sfânta cu adevărat și dumnezeiasca rugăciune [isihastă] (notiță introductivă și traducere din limba greacă de ierom. Agapie Corbu) 108

MARI TEOLOGI AI SECOLULULUI XX

Cuvânt înainte 114
 JEAN-LOUIS CHRÉTIEN: Limbajul îngerilor potrivit scolasticii (notiță introductivă și traducere de Ciprian Vâlcăan) 115
 JEAN-LUC MARION: Orbul la Siloe (notiță introductivă și traducere de Ciprian Vâlcăan) 127
 EMMANUEL LÉVINAS: Este ontologia fundamentală? (notiță introductivă și traducere de Ciprian Vâlcăan) 131

NOTE, DISCUȚII, COMENTARII

Pr. TIBERIU-IOAN VIȘAN: Despre limitele dialogului	139
SCOTT GARBER: Creativitatea creștină	143
JOSHUA COOPER RAMO: A-l găsi pe Dumnezeu pe rețea (traducere de lect. dr. Luminița-Irina Niculescu)	148
Prof. IOAN T. CRIȘAN: Motiv melodic protocreștin	155

RESTITUIRI

Diac. lector dr. MIHAI SĂSĂUJAN: Organizarea mănăstirilor ortodoxe din Ungaria, Partium și Banat în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea	157
Pr. lect. VIOREL CHERCIU: Înființarea și organizarea Episcopiei Caransebeșului	168

CRONICĂ BISERICESCĂ

Reflecții asupra laicatatului – un punct al dialogului creștin între est și vest (Constantin Jinga); Polemici aprinse în Rusia după arderea publică a cărților mai multor teologi ortodocși contemporani; Noi reacții după decizia Bisericilor ortodoxe de a-și limita participarea la viitoarea adunare generală a Consiliului Ecumenic al Bisericilor (CEB); Consiliul Ecumenic al Bisericilor (CEB) are un nou secretar general adjunct; Teologii ortodocși din S.U.A. s-au pronunțat în favoarea angajării ortodoxiei în mișcarea ecumenică; Noi sesiuni ale comitetelor de dialog teologic catolic-ortodox din S.U.A. și Franța; Vizita patriarhului ecumenic Bartolomeu I-ul în Canada	204
--	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Arhimandritul Sofronie: Rugăciunea – experiența vieții viitoare, trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998, 190 pp. (Daniel Lemeni); Ioanou Panagopoulou: <i>Hermeneia tes Hagias Grafes sten Ekklesia tou Paterou</i> (Tălcuirea Sfintei Scripturi în Biserica Părinților), Tomos A', Tesalonic, 1991, 428 pp. (Ierom. Agapie Corbu); <i>Dictionnaire Critique de Théologie</i> , sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, 1998, 1336 pp. (Constantin Jinga); Ioan Marin Mălinaș, <i>Basilica din Densuș</i> , Oradea, Editura Mihai Eminescu, 1997, 195 pp. (Pr. dr. Ioan O. Rudeanu); <i>Concilium. Revue Internationale de Théologie</i> , Paris, nr. 276/1998 (Constantin Jinga)	208
---	-----

The Altar of Banat

A Theological Quarterly of the Archdiocese of Timișoara, the Diocese of Arad and the Diocese of Caransebeș

XI (XXLVIII), 7-9 July-September 1998

C O N T E N T S

EDITORIAL

The challenge of modernity 3

STUDIES

CORNEL TOMA: Alexander Schmemmann's theology of the Eucharist 12

DANIEL FĂRCAȘ: From *analogia entis* to *analogia fidei* 38

CIPRIAN VÂLCAN: Comments on the St. Thomas Aquinas' angelology 60

CRISTINA NEAGU: T. S. Eliot: *Murder in the Cathedral*. The poetical drama and the liturgical model 66

REMUS FERARU: School and education in the Roman Dacia. An archeological and epigraphical study 71

IULIANA NEACȘU: Semantic features of the Christian blessedness 84

PATRISTIC TEXTS

THEODORET OF CYRUS: On the healing of the Greek diseases, Ch. VIII: On the veneration of martyrs (foreword and translation from Greek by Cristian Gașpar) 98

ST. SYMEON OF THESSALONIK: On the divine prayer (foreword and translation from Greek by Ierom. Agapie Corbu) 108

GREAT XX CENTURY THEOLOGIANS

Foreword 114

JEAN-LOUIS CHRÉTIEN: The Language of angels according to the scholasticism (foreword and translation by Ciprian Vâlcă) 115

JEAN-LUC MARION: The blindman from Siloe (foreword and translation by Ciprian Vâlcă) 127

EMMANUEL LÉVINAS: Is the ontology fundamental? (foreword and translation by Ciprian Vâlcă) 131

NOTES, DISCUSSIONS, COMMENTS

Fr. TIBERIU-IOAN VIȘAN: On the limits of the dialogue	139
SCOTT GARBER: The Christian creativity	143
JOSHUA COOPER RAMO: Finding God on the network	148
Prof. IOAN T. CRIȘAN: A prechristian musical theme	155

RESTITUTIONS

Diac. lect. dr. MIHAI SĂSUJAN: The organization of the Orthodox monasteries from Hungary, Partium and Banat in the second half of the XVIII century	157
Fr. lect. VIOREL CHERCIU: Foundation and organization of the Caransebeș Bishopric	168

CHURCH CHRONICLE

Reflections on the Laity – a Focus for Christian Dialogue Between East and West? (Constantin Junga); Russian reactions after the burning in public of some contemporary Orthodox theologians' works; New reactions after the decision of some Orthodox Churches to withdraw from the Ecumenical Council of Churches; The Ecumenical Council of Churches has a new vice-general secretary; The decision of the Orthodox theologians from the S.U.S. in favor of the Orthodox participation in the ecumenical movement; New sessions of the Catholic-Orthodox dialogue committee from the USA and France; Visit of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I in Canada	204
---	-----

REVIEWS

Arhimandritul Sofronie: Rugăciunea – experiența vieții viitoare , trad. și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 1998, 190 pp. (Daniel Lemeni); Ioanou Panagopoulou: Hermeneia tes Hagias Grafes sten Ekklesia tou Paterou (Tâlcuirea Sfintei Scripturi în Biserica Părinților), Tomos A', Tesalonic, 1991, 428 pp. (Ierom. Agapie Corbu); Dictionnaire Critique de Théologie , sous la direction de Jean-Yves Lacoste, Presses Universitaires de France, 1998, 1336 pp. (Constantin Jinga); Ioan Marin Mălinaș, Basilica din Densuș , Oradea, Editura Mihai Eminescu, 1997, 195 pp. (Pr. dr. Ioan O. Rudeanu); Concilium. Revue Internationale de Théologie , Paris, nr. 276/1998 (Constantin Jinga)	208
---	-----

Noi apariții



Sfântul
Simeon Noul Teolog

Discursuri
teologice și etice

Scriseri I

DEISIS

Tomáš Špidlík

SPIRITUALITATEA RĂSĂRITULUI CREȘTIN

II. Rugăciunea



ISTORIA IDEILOR

Amos
Funkenstein

TEOLOGIE
și
IMAGINAȚIA
ȘTIINȚIFICĂ

DIN EVUL MEDIU PÎNĂ
ÎN SECOLUL AL XVII-LEA

HUMANITAS

Maciej Bielawski

Părintele
DUMITRU STĂNILOAE,
o viziune filocalică
despre lume



