

P. III.
2.306

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
TIMIȘ
Secția cărților vechi

ALTARUL BANATULUI

Revista Arhiepiscopiei Timișoarei,
Episcopiei Aradului și Episcopiei Caransebeșului

Anul X (XLIX), serie nouă, nr. 1-3, ianuarie-martie 1999

Editorial: Ortodoxie și catolicism • **Studii:** Recunoașterea Bisericii Ortodoxe ca Biserică soră de către Conciliul Vatican II, de prof. dr. Ernst Chr. Suttner; Un proiect de unire a „națiunii ilirice” cu Biserica latină a Romei, conceput la Curtea imperială din Viena în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, de diacon lect. dr. Mihai Săsăuian; Unio sine destructione. Un document de unire al Mitropolitului Petru Movilă (1644/1645), de prof. dr. Waclaw Hryniewicz OMI; Teologia supranaturalului în scrierile lui Henri de Lubac, de diacon Cornel Clepea; Thoma d'Aquino și viziunea esenței divine, de Ciprian Vâlcă; Principiile dialogului ecumenic (II), de Laurențiu Melinte; Traducerile Bibliei: o retrospectivă istorică, de Contantin Jinga • **Pro-logos:** Septuaginta sau Biblia de la Alexandria, de Cristian Bădiliță; Viața lui Moise (fragment), Philon din Alexandria; Scrisoarea lui Aristeas către Philokrates (fragment); Conținutul Septuagintei; Zece cărți fundamentale despre Septuaginta; Biblia ebraică tradusă și citită în limba grecilor, de Marguerite Harl; Septuaginta: De la iudaismul alexandrin la creștinismul oriental și occidental, de Monique Alexandre și Olivier Munnich; Din nou despre traducerea Bibliei în românește, de Cristian Bădiliță; Cartea lui Iov (cap. I-X) • **Texte patristice:** Evagrie Ponticul, Tratat despre virtuți sau Sihastrul; Tratat despre contemplație sau Gnosticul • **Mari teologi ai secolului XX:** Papa Ioan Paul al II-lea; Biografia Papei Ioan Paul al II-lea, de Claudiu Ciubotariu S. J.; Crainicul misterului lui Hristos în lumea de astăzi, de pr. prof. dr. Eduard Ferenc; Karol contra Karol sau Ioan Paul al II-lea și căderea comunismului, de pr. prof. dr. Wilhelm Dancă; Deschideți porțile, de Tadeusz Rostworowski S.J. • **Biserica și lumea** • **Restituiri** • **Cronică bisericească** • **Prezentări bibliografice**

Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului

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 I, 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 Banca Comercială Română – filiala Timișoara.

Telefon și fax

- Doritorii de a face comunicări directe pot folosi telefonul nr. 056 - 19 02 87, fax-ul nr. 056 - 19 11 76 sau pot expedia un mesaj pe următoarea adresă de e-mail: <altarul@rrmb.sorostm.ro>.

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ
TULIȘ
Secția colecții speciale

ALTARUL BANATULUI

1-3

P93.790-3

Anul X (XLIX), serie nouă, nr. 1-3
ianuarie-martie 1999

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

P. III. 2.306

Altarul Banatului

... de parohiilor din Mitropolia Banatului, Arhiepiscopia
Timișoarei, Episcopia Aradului și Episcopia Caransebeșului.

ALTARUL BANATULUI

COMITETUL DE REDACȚIE

- Președinte:** I.P.S. NICOLAE, Mitropolitul Banatului.
- Vicepreședinți:** P.S. Timotei, Episcopul Aradului, Ienopolei și Hălmagiului
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 dr. Sorin Cosma, lector la Facultatea de Teologie din Timișoara; preot Ionel Popescu, directorul Seminarului teologic liceal „Ioan Popasu” din Caransebeș.
- 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

EDITURA MITROPOLIEI BANATULUI

19 02 87

ORTODOXIE ȘI CATOLICISM

7 decembrie 1965. Din păcate sunt încă prea puțini creștinii care cunosc semnificațiile excepționale ale acestei date. Este momentul când, după încheierea lucrărilor Consiliului Vatican II, a avut loc evenimentul istoric al ridicării anatemelor aruncate reciproc de către Biserica de Apus (Catolică) și cea de Răsărit (Ortodoxă) în nefastul an 1054. Un gest simbolic (ridicarea anatemelor) săvârșit cu toată responsabilitatea de către Papa Paul al VI-lea și Patriarhul Athenagoras, care a deschis noi drumuri pentru relațiile frățești dintre „cei doi plămâni“ ai Bisericii Universale. Solemnitatea s-a desfășurat simultan, la Roma, unde o delegație trimisă de Patriarhia ecumenică a prezentat Suveranului Pontif și părinților conciliari actul oficial al ridicării anatemelor și la Istanbul, unde, în prezența patriarhului ecumenic și al unei delegații ortodoxe, o delegație romană a procedat similar. Desigur, e vorba de un gest îndelung pregătit de-o parte și de alta, inclusiv în cadrul Conciliului Vatican II care și-a manifestat deschiderea „revoluționară“ către Răsăritul ortodox atât prin decretul despre Bisericele orientale catolice (*Orientalium ecclesiarum*), cât și prin cel referitor la ecumenism (*Unitatis redintegratio*).

Animat de același spirit fratern, Papa Paul al VI-lea s-a referit în documentul *Anno ineunte* (cf. *Tomos Agapis. Vatican-Phanar 1958–1970*, Roma-Istanbul, 1971, pp. 386 sq.) la Biserica Ortodoxă folosind expresia de „Biserică-soră“, deschizând astfel celor două emisfere ale creștinătății apostolice calea recunoașterii și respectului reciproc. Această viziune își are originea în fraternitatea copiilor Tatălui ceresc în Persoana Mântuitorului Iisus Hristos, vădită în texte evanghelice cum ar fi – de exemplu – 1 Ioan 1, 3. De-a lungul anilor, deschiderea Bisericii Catolice către Răsăritul ortodox a rămas aceeași, relațiile ecumenice cunoscând o anumită intensificare, mai ales după constituirea în anul 1979 a Comisiei Mixte Internaționale de dialog dintre cele două biserici. Până în prezent, momentul culminant al acestui dialog l-a constituit așa numitul *Document de la Balamand*, unde este promovată eclezioлогия bazată pe perspectiva teologică a „Bisericilor surori“. În prima parte a documentului a fost descrisă și respinsă critic acea eclezioologie absolutistă care a generat nenumărate conflicte: „(...) Biserica Catolică a dezvoltat viziunea teologică după care se prezenta ea însăși singura depozitară a mântuirii. Reacționând, Biserica Ortodoxă, la rândul său, a

preluat aceeași viziune după care numai în ea se găsea mântuirea. Pentru a asigura mântuirea „fraților separați” se ajungea chiar la rebotezări de creștini și se uitau exigențele libertății religioase a persoanelor și credinței lor, perspectivă la care epoca era puțin sensibilă” (art. 10, extras din *Câteva considerații asupra Documentului de la Balamand*, versiune în limba română tradusă și tipărită la Vatican, f.a., pp. 18–19). Împotriva acestei concepții exclusiviste, părinții de la Balamand au reafirmat ecclesiologia „Bisericilor surori”, prezentată de președintele Consiliului Pontifical pentru Unitatea Creștinilor, Cardinalul Edward Idris Cassidy, astfel: „(...) Bisericile Catolice și Bisericile Ortodoxe recunosc existența aceleiași structuri sacramentale dată de Hristos Bisericii sale pentru a acorda mântuirea tuturor celor care cred în El” (o.c., p. 11). Afirmările Eminenței Sale sunt ecoul fidel al înțelesului textului ecumenic în discuție, care accentuează „redescoperirea și revalorizarea, atât din partea ortodocșilor cât și din partea catolicilor, a Bisericii ca și comuniune”, recunoscându-se „că ceea ce Hristos a încredințat Bisericii sale – mărturisirea credinței apostolice, participarea la aceleași taine, mai ales la preoția unică, ce slujește unica jertfă a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor – nu poate fi considerată proprietate exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre” (art. 13). Iată „motivul pentru care Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă se recunosc reciproc ca Biserici surori, responsabile împreună de menținerea Bisericii lui Dumnezeu în fidelitate față de planul divin, în special în ce privește unitatea” (art. 14 – o.c., pp. 19).

Recunoștința reciprocă a legitimității și validității mijloacelor soteriologice existente în cele două Biserici plasează diferențele dintre ele în sfera iluzoriului, a accidentalului. Altfel spus, *schisma n-a atins niciodată matura profundă a ecclesiei, unitatea Bisericii lui Hristos fiind esențialmente indestructibilă. Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă nu sunt două instituții sacre separate, ci ele reprezintă o singură comunitate creștină, unicul trup mistic al Mântuitorului*. Într-o lectură entuziastă, acesta ar fi mesajul cel mai profund care subîntinde actuala concepție a Magisteriului Catolic, mesaj care reprezintă „crezul” unor teologi de mare valoare dintre care îi amintim aici doar pe celebrul patriarh ecumenic Athenagoras și pe Tomas Spidlik.

În Postul Mare al anului 1995, părintelui T. Spidlik i se face deosebită onoare de a susține pentru Sfântul Părinte și Curia Romană meditațiile spirituale adecvate acestei perioade. Impresionat de perspectiva spirituală deschisă de eruditul iezuit prin întreaga sa operă asupra comuniunii celor două Biserici surori, Papa Ioan Paul al II-lea decide crearea primei capele ortodoxe din cuprinsul Vaticanului, numită *Redemptoris Mater*. Astfel a fost în mod implicit confirmată, pe de o parte, convergența ecleziologiei române oficiale cu cea a părintelui Spidlik, iar pe de altă parte, menținerea deschiderii totale a Vaticanului față de Răsăritul ortodox. Interpretând semnificațiile

acestei creații arhitectonice, diacon Ioan I. Ică jr. sintetizează implicațiile sale ecleziologice: „(...) *Redemptoris Mater* reprezintă nu numai canonizarea oficială a testamentului său spiritual (al părintelui Spidlik – n.n.), ci vrea să exprime cu forța imaginii noua viziune sobornicească despre Biserică după care se orientează tot mai hotărât Roma în timpul actualului pontificat. Mesajul ei în culori exprimă viguros noua filosofie divino-umană chirilo-metodiană a unității în diversitate aflată la baza eforturilor actuale ale Romei de a pune capăt scandalului diviziunii creștinilor din mileniul doi, eforturi inspirate de convingerea tot mai limpede că Biserica mileniului trei nu poate fi decât una a unității reconciliate între Apus și Răsărit sub semnul unei divino-umanități realizate” (diacon Ioan I. Ică jr., „Un «stareț» de la Roma: părintele Tomas Spidlik S. J.”, introducere la Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin. I. Manual sistematic*, Sibiu, Editura Deisis, 1997, p. 17).

Situându-ne în această perspectivă, a reconcilierii dintre Biserica de Apus și cea de Răsărit, vizita întreprinsă de Sfântul Părinte în România capătă valențe deosebite. Fiind prima vizită a unui papă într-o țară majoritar ortodoxă, ea reprezintă un pas important pe calea atât de dificilă a regăsirii unității. Suntem însă pregătiți noi, ierarhi, clerici și credincioși ortodocși să pășim mai departe, cu consecvență și maturitate, pe un asemenea drum? Din păcate, trebuie să mărturisim că răspunsul la această întrebare pare a fi, la o evaluare atentă, mai degrabă negativ decât pozitiv. Inconsecvența față de recomandările din *Documentul de la Balamand* constituie unul dintre principalele argumente în acest sens. De exemplu, iată ce se afirmă în articolul 30 al acestui text cardinal: „Pentru a pregăti viitorul relațiilor dintre cele două Biserici, depășind ecleziologia perimată a întoarcerii la Biserica Catolică, ce a fost legată de problema ce face obiectul acestui document, se va da o atenție specială pregătirii viitorilor preoți și a tuturor acelor care sunt într-un mod oarecare implicați într-o activitate de apostolat, depusă acolo unde cealaltă Biserică este tradițional înrădăcinată. Educația lor trebuie să fie în mod obiectiv pozitivă cât privește cealaltă Biserică. Toți trebuie să fie informați mai întâi despre succesiunea apostolică a celeilalte Biserici și despre autenticitatea vieții sale sacramentale. La fel trebuie să se dea tuturor o prezentare onestă și globală a istoriei, tinzând spre o istoriografie concordantă sau chiar comună a celor două Biserici. Se va ajuta astfel la dispărarea prejudecăților și se va evita ca istoria să fie utilizată în manieră polemică. Această prezentare îi va face conștienți că vinile separării au fost partajate, lăsând, de o parte și de alta, răni profunde” (subl. n.) (o.c., p. 25). Desigur, principial vorbind, textul citat reprezintă și descrie în detaliu unica modalitate de a merge pe drumul unității: cea a smereniei și a pocăinței, bazate pe recunoașterea propriilor erori și distorsionări ale adevărului istoric. Biserica Romano-Catolică a făcut pași importanți pe

acest drum, recunoscând suficiența ecleziocentrică a propriilor misionari din trecut, dezvoltând „viziunea teologică după care se prezenta ea însăși și singură depozitară a mântuirii” (*Documentul de Balamand, ed. cit., pp. 18–19*). Însă pasul cel mai important a fost realizat tot în cadrul Conciliului Vatican II, când conceptul de „ecclesia” a fost redefinit, admitându-se că nu doar Biserica catolică este unica depozitară a mântuirii. Trebuie să subliniem că acestei ecleziologii „deschise” îi revine meritul decisiv în redefinirea atitudinii față de Biserica Ortodoxă soră. Din păcate, nu la fel stau lucrurile și în Bisericile ortodoxe. Cu rare excepții, majoritatea teologilor și dascălilor din învățământul nostru de profil sunt în continuare tributari unei ecleziologii autarhice, practic nerecunoscând fundamentul comun al celor două Biserici. Cercetând, de exemplu, în manualele pentru seminarele și institutele noastre teologice, întâlnești la tot pasul texte polemice, care, aproape fără excepție, nu se bazează pe o cunoaștere și prezentare profundă a concepțiilor criticate. Mai mult, criticile aduse dogmei infailibilității sau celei a lui filioque, nu iau în considerare ultimele poziții ale Vaticanului față de acestea, ignorând cu desăvârșire dinamismul intern specific teologiei catolice. Dacă există instituții întregi ale Bisericii de Apus dedicate studierii Răsăritului creștin, și, de asemenea, teologi competenți – ca deja pomenitul Tomas Spidlik – care practică o cunoaștere „congenială” (diacon Ioan I. Ică jr.) a spiritualității patristice efectuată într-o deplină obiectivitate, nu putem numi nici măcar un singur gânditor ortodox care să studieze în mod similar filosofia scolastică sau magisteriologia catolică. În asemenea condiții, cine poate asigura, în instituțiile noastre teologice, o educație „în mod obiectiv pozitivă cât privește cealaltă Biserică”? O întrebare care își așteaptă încă răspunsul.

Ca și în alte rânduri, după relevarea câtorva din propriile noastre deficiențe și lipsuri, vom încheia subliniind că fără eliminarea categorică a duplicității din viața noastră eclezială, nu vom putea înfăptui nimic pozitiv în ceea ce privește regăsirea unității dintre propria Biserică și Biserica Catolică. În cazul relațiilor ecumenice, chipul sub care se ascunde duplicitatea este cel al suspiciunii, al bănuielii care încet dar sigur erodează încrederea în deplina sinceritate a celuilalt. Nădăduim ca vizita Sfântului Părinte Ioan Paul al II-lea în țara noastră, ne va ajuta să depășim – cu ajutorul grației divine – propriile neajunsuri, deschizându-ne inimile unii altora asemenea apostolilor Petru și Andrei în îmbrățișarea lor zugrăvită într-una din icoanele noastre. Numărul de față al revistei Altarul Banatului, consacrat integral prezentării Bisericii Catolice soră, îl oferim în dar tuturor celor care nu încetează să creadă în idealul sublim al unității Bisericii celei una, nedespărțite și apostolice născută din dragostea Mântuitorului Iisus Hristos.

RECUNOAȘTEREA BISERICII ORTODOXE CA BISERICĂ SORĂ DE CĂTRE CONCILIUL VATICAN II*

ERNST CHR. SUTTNER
Facultatea de Teologie catolică
a Universității din Viena

La 5 iunie 1991, când papa Ioan Paul al II-lea a întâmpinat Biserica ortodoxă poloneză, în catedrala ortodoxă din Białystok a declarat următoarele: „*Astăzi vedem în mod mai clar și înțelegem mai bine, că Bisericile noastre sunt Biserici surori. Termenul «Biserici surori» nu constituie doar o formulă de politețe, ci este o categorie ecumenică reală a eclesiologiei. Pe baza ei trebuie construite raporturile reciproce între toate Bisericile...*” Apoi concluzionează: „*Dialogul adevărului, al onestității și al dragostei este singura cale spre unitatea deplină. El este un dar al lui Dumnezeu, un mijloc de neînlocuit pe calea împăcării*”¹.

Cu ocazia vizitei sale la Istanbul, la 7 iunie 1967, papa Paul al VI-lea a înmănat patriarhului ecumenic Athenagoras un document festiv², în care făcea referire la secolele în care Biserica ortodoxă și cea catolică s-au aflat, în calitatea lor de Biserici surori, în comuniune deplină. Astfel s-a dat expresie speranței că în curând va fi la fel. Privitor la relația actuală dintre Biserica catolică și cea ortodoxă, a făcut referire la „*o comuniune în viața Bisericilor noastre, care există deja, deși încă nu este deplină*”.

Această formulă atrage explicit atenția asupra Conciliului Vatican II, deoarece acesta a afirmat, privitor la credincioșii care-și trăiesc viața spirituală în afara granițelor canonice ale Bisericii catolice, următoarele: „*Cel care crede în Hristos și a primit în mod valid Botezul, se află într-o oarecare comuniune, chiar dacă nu deplină, cu Biserica catolică*”³. Cu privire la Bisericile orientale sinodul a menționat în continuare că acestea, care „*în ciuda despărțirii, posedă taine adevărate, înainte*

* Conferință prezentată de pr. prof. dr. Ernst Chr. Suttner (profesor la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Viena) în aula Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității „Aurel Vlaicu” din Arad, la 30 martie 1998.

¹ Textul original în limba poloneză al cuvântărilor papei, din timpul călătoriei sale în Polonia între 1 și 9 iunie 1991, a fost publicat în suplimentele ziarului *Osservatore Romano*. Cuvântarea din catedrala din Białystok (pe paginile 21–22 ale suplimentului) a fost anexată ziarului *Osservatore Romano* din 10–11 iunie; o traducere în limba italiană a fost tipărită deja în numărul din 7 iunie.

² *Litterae a Summo Pontifice Paulo VI Athenagorae I Patriarchae Oecumenico Constantinopoli traditae*, în AAS 59 (1967) 852–854.

³ *Unitatis redintegratio*, Art. 3.

de toate însă, prin puterea succesiunii apostolice, Preoția și Euharistia, sunt până astăzi unite cu noi într-o strânsă înrudire”⁴.

Cuvintele adevărate de la Bialystok mai sunt necesare după astfel de aprecieri

„...între o strânsă înrudire, uniți unul cu altul până astăzi...” (Conciliul Vatican II)

Cuvintele adevărate au fost rostite de papa Ioan Paul al II-lea într-o biserică ortodoxă. Așadar, ele priveau în primul rând Biserica ortodoxă soră și reprezentantă pentru Biserica ortodoxă o asigurare a faptului că Biserica catolică păstrează claritatea declarațiilor Conciliului Vatican II, în pofida a numeroase fenomene care ar putea lăsa o impresie contrară. Fără nici o îndoială, expunerile papei au fost adresate însă și catolicilor, cuvintele sale constituind o contribuție la eforturile, încă pe mare distanță necesare, receptării Conciliului Vatican II.

Pentru a înțelege necesitatea confirmării repetate a declarațiilor de la Vatican II și a eforturilor insistente, care se impun pentru receptarea lor, trebuie să se aibă în vedere faptul că Biserica catolică a trebuit să parcurgă un drum lung în eclesiologie înainte ca declarațiile conciliare privitoare la creștinii ce se află în afara granițelor Bisericii romane să fie posibile, și că acest drum nu a fost parcurs încă de toți catolicii. În perioada de după sinodul tridentin s-a răspândit în Biserica catolică un exclusivism soteriologic, care acum aproximativ 200 de ani a ajuns la o recunoaștere generală. Conform acestuia, Bisericii lui Hristos îi aparține numai cel care trăiește în mod expres sub jurisdicția pastorală superioară a papei de la Roma. Creștinii ortodocși erau considerați de către cei convingeți de concepția exclusivistă, drept oi rătăcite, care necesitau readucerea acasă. Realitatea vieții sacramentale în afara turmei lui Petru nu a fost de fapt negată în mod categoric. Totuși, tainele celorlalți erau considerate ca fiind acordate ilegitim și se considera necesară asigurarea mai certă a mântuirii creștinilor răsăriteni, prin îndemnarea acestora la recunoașterea papei de la Roma la încorporarea în Biserica romană, adică la convertirea lor la catolicism. Căci numai în acest mod, conform convingerilor de atunci, ei ar practica în mod valid viața sacramentală. Concepția exclusivistă a fost exprimată două decenii înainte de Conciliul Vatican II, în Enciclica *Mystici corporis* din 22.06.1943, în cea mai aspră formă pe care a luat-o ea vreodată într-un document oficial de învățătură, și subliniată încă o dată cu și mai mare intensitate în Enciclica *Humani generis* din 12.08.1950.

Dogmaștii de atunci au căutat prin discuții variate ale termenului de membru al Bisericii, să pună de acord șansele de mântuire ale creștinilor ne-catolici, pe de o parte nu într-un tot exclusiv, pe de altă parte, totuși puse la îndoială, cu funcția Bisericii de mijlocitoare generală a mântuirii⁵. Distincțiile rămase permanent nemulțumitoare și unele teorii de-a dreptul îndoielnice, drept consecințe ale acestora, dovedesc

⁴ *Unitatis redintegratio*, Art. 16.

⁵ Privitor la străduințele întreprinse în perioada precedentă Conciliului Vatican II, vezi M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, Bd. III, 1, München, 1958, pp. 410-432 și Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche*, Meitingen, 1955, pp. 133-203.

incoerența acelui exclusivism soteriologic, care a dominat ecclesiologia catolică timp de aproximativ 200 de ani⁶.

Conciliul Vatican II s-a eliberat de aceasta și a pus capăt cu greu unei tulburări tempore a ecclesiologiei catolice. Primul proiect al constituției dogmatice asupra Bisericii, care a fost conceput în perioada preliminară a conciliului conținea încă aceeași identificare exclusivistă a Bisericii romane cu Biserica lui Hristos, exprimată în enciclicile *Mystici corporis* și *Humani generis*. Acest proiect a avut parte de o critică aspră în timpul primei sesiuni⁷. Până la a doua sesiune, comisia teologică a redactat un nou proiect. Însă și acesta conținea o declarație, care denumea în mod exclusivist Biserica romană „condusă de pontifecele roman și de episcopii în comunune cu el” drept Biserica lui Hristos⁸. Plenul conciliului a refuzat aprobarea proiectului și a trecut la o îmbunătățire categorică a textului. Așa a avut ocazia să demonstreze în mod foarte clar, care îi erau adevăratele intenții. Constituția promulgată de Conciliu la 21 noiembrie 1964, sună la locul respectiv în felul următor: „Această Biserică (= singura Biserică a lui Hristos, pe care noi o mărturisim în Crez, drept una, sfântă, sobornicească și apostolească), orânduită și organizată în lumea aceasta ca societate, subzistă în Biserica catolică, care este condusă de urmașul Sf. Petru și de episcopii în comuniune cu el. Aceasta nu exclude însă faptul că în țara structurii ei pot fi găsite elemente diverse de sfințire și adevăr, care, ca daruri proprii Bisericii lui Hristos, tind spre unitatea sobornicească”⁹.

Aceste cuvinte mărturisesc fără echivoc credința catolicilor, că apartenența la Biserica lor înseamnă apartenența la adevărata Biserică a lui Hristos. Niciodată nu a existat între Părinții conciliului vreo îndoială, nici chiar cea mai mică, asupra faptului că Ecclesia Romana este Biserica lui Hristos. Totuși, în pofida convingerilor lor de nezdruccinat, au respins concluziile exclusiviste, exprimate în proiecte. Alois Grillmeier comentează textul documentului conciliar, care consideră că Biserica catolică este Biserica lui Hristos în felul următor: „Însă ecclesialitatea nu coincide pur și simplu cu Biserica catolică, deoarece și în afara ei pot fi găsite elemente bisericești de sfințire și adevăr. Prin aceasta se pune problema ecclesialității Bisericilor și a comunităților necatolice, a funcției lor de mijlocitoare ale mântuirii, pe de o parte, iar de cealaltă parte a necesității mântuirii Bisericii catolice”¹⁰.

Desigur, după cum accentuează Grillmeier, aceste probleme nu au fost soluționate definitiv în documentul *Lumen gentium*. Un singur pas hotărâtor a făcut conciliul

⁶ Referitor la răspândirea treptată a exclusivismului ecclesiologic în Biserica Catolică și la schimbările conforme acestuia în atitudinea față de Biserica Ortodoxă, vezi Suttner, *Das wechselvolle Verhaeltnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg, 1966; referitor la o reacție a Bisericii Ortodoxe pe fondul acelorași poziții ecclesiologice, vezi Iden, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden*, în *Anzeiger der Oesterr. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 127 (1990) 1–46.

⁷ G. Philips, *Die Geschichte der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, în *LThK, Ergänzungsband I*, pp. 139–155.

⁸ A se vedea expunerile privitoare la articolul 8, 2 în comentariul la primul capitol al Constituției în aceeași *Ergänzungsband I*, pp. 174–175, redactat de Alois Grillmeier, care a contribuit el însuși la lucrările conciliului ca „Peritus”, și căruia papa Ioan Paul al II-lea i-a conferit rangul de cardinal în anul 1994.

⁹ *Lumen gentium*, Art. 8.

¹⁰ Din Comentariul lui A. Grillmeier, p. 175.

prin acest document, faptul că s-a îndepărtat de acel mod de a privi lucrurile, care fixa în primul rând granițele canonice ale Bisericii și se lăsa influențat de ele într-o așa măsură, încât în afara lor nici nu mai căuta ecclesialitatea. Sinodul a ales mai degrabă un mod de a proceda, care, cu gândul la universalitatea voinței de mântuire a lui Dumnezeu și cu smerenie în fața suveranității Sale, caută mai degrabă urmele lucrării harice a lui Dumnezeu înainte să se gândească la granițe. Căci numai așa poate fi evitată presupunerea de către teologie a unor granițe, care înaintea lui Dumnezeu nu au valabilitate. De aceea conciliul s-a împotrivit presupunerii exclusiviste, conform căreia, granițele canonice ale Bisericii trebuie considerate pur și simplu drept granițele ecclesialității.

Dacă Conciliul Vatican II ar fi făcut referitor la ne-catolici doar acele afirmații, care se găsesc în constituția dogmatică despre Biserică, învățătura sa ar putea fi interpretată doar ca o recunoaștere a unor „*vestigia ecclesiae*” în afara Bisericii romane. În acest caz am avea din nou de-a face cu una dintre acele teorii dogmatice, cu care s-a încercat zadarnic înaintea Conciliului Vatican II evitarea aporiilor ecclesiologiei exclusiviste. Totuși, în realitate, nimeni nu poate sublinia poziția Conciliului Vatican II în legătură cu subiectul abordat, dacă nu ține cont și de decretul despre ecumenism, decret promulgat în una și aceeași sesiune solemnă ca și constituția dogmatică despre Biserică.

Acest document lămurește cât de prețioase sunt acele „*elemente diverse ale sfințirii și adevărului*”, care există în afara granițelor Bisericii catolice. În acest document se afirmă nu numai despre creștinii necatolici în parte, faptul că prin milostivirea lui Dumnezeu, ei iau parte la comoara de haruri a Bisericii și sunt din acest motiv frați și surori botezați și sfințiți ai catolicilor, dar și despre Bisericile și comunitățile lor bisericești se spune că, în planul de mântuire al lui Dumnezeu, ele au fost alese drept instrumente ale mântuirii. Așadar, acestora le aparține ecclesialitatea.

În partea generală a decretului despre ecumenism, care se referă la toate Bisericile și comunitățile bisericești, despărțite de noi catolicii prin granițele canonice, se spune că ele „*în ciuda lipsurilor lor inerente, conform credinței noastre, nu sunt lipsite de semnificație și valoare în taina mântuirii. Căci Duhul lui Hristos le-a folosit drept mijloace de mântuire, a căror valoare derivă din plinătatea harului și adevărului încredințate Bisericii catolice*”¹¹. În ceea ce privește Bisericile orientale, se evidențiază într-un capitol special, faptul că „*creștinii orientali săvârșesc slujbele religioase, în special slujba euharistică, izvorul de viață pentru Biserică și cheazăia slavei viitoare, prin care credincioșii uniți cu episcopul lor ajung la Dumnezeu Tatăl prin Fiul, Cuvântul întrupat, care a pățimit și a fost slăvit, în revărsarea Duhului Sfânt, și dobândesc astfel comuniunea cu Prea Sfânta Treime, devenind părtași ai firii dumnezeiești*”¹². În cele ce urmează, se spune despre comunitățile lor bisericești: „*Așa se zidește și crește în aceste Biserici particulare, prin săvârșirea Euharistiei Domnului, Biserica lui Dumnezeu...*” și imediat după aceea urmează textul citat deja mai sus despre strânsa înrudire, care s-a păstrat până astăzi între aceste Biserici și Biserica noastră catolică.

¹¹ *Unitatis redintegratio*, Art. 3.

¹² *Unitatis redintegratio*, Art. 15.

Anumite întâmplări din Biserica noastră, care nu corespund îndeajuns învățăturii bisericești a Conciliului Vatican II, demonstrează faptul că noile considerații nu se află încă în întreaga Biserică catolică la baza învățăturii, a planurilor pastorale și a activității ierarhiei. De aceea a fost bine că papa a depus mărturie înaintea Bisericii ortodoxe asupra faptului că astfel de evenimente nu reprezintă o întoarcere a catolicilor la modul preconiliar de a înțelege Biserica. Și la fel de bine este că el, primul înre episcopi, merge înainte și, prin mărturia sa clară, încurajează pe catolicii care mai joacă încă, să treacă la receptarea activă a hotărârilor conciliului.

Este faptul de a fi „înruđit“ suficient?

Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea nu au vorbit doar de înrudire. Ei au numit Bisericile ortodoxă și catolică surori, în pofida sciziunii lor. Se poate pune întrebarea dacă această afirmație se regăsește în cuvintele de recunoaștere pe care sinodul le-a întrebuițat pentru demnitatea înaltă a Bisericilor orientale. Permite declarațiile Conciliului Vatican II atribuirea unei depline egalități Bisericii ortodoxe cu Biserica catolică, necesară, pentru ca relația dintre ele să poată fi comparată cu aceea dintre frați și surori?

Cine se îndoieste, poate argumenta cu Conciliul Vatican II, care constată în mod explicit: „*Totuși, frații despărțiți de noi nu se bucură, nici în particular, nici în calitate de Biserici și comunități de unitatea pe care Iisus Hristos a voit să o dăruiască tuturor acelor pe care El i-a renăscut și cărora le-a dat viață pentru a alcătui un singur Trup în vederea unei vieți noi, de acea unitate, pe care o mărturisește Sf. Scriptură și Tradiția venerabilă a Bisericii. Căci numai prin Biserica universală a lui Hristos, care este mijlocul universal de mântuire, poate fi dobândită toată plinătatea mijloacelor de mântuire. Căci numai colegiului apostolilor, în fruntea căruia se află Petru, a încredințat Domnul, precum credem noi, toate bunurile Noului Legământ, pentru a constitui pe pământ Trupul unic al lui Hristos, căruia trebuie să-i fie încorporați toți cei care aparțin deja într-un mod oarecare poporului lui Dumnezeu*”¹³.

Așadar, în condițiile în care lipsește încorporarea deplină, se poate vorbi de Biserici surori, nu doar din politețe ecumenică, ci, așa cum spune papa, în sens strict ecclesiologic?

Bineînțeles, pentru a putea fi numite în sens deplin Biserici surori, comunitățile trebuie să fie de natură egală. Căci acolo și numai acolo este Biserica, unde se înfăptuiește noua creație, unde conform redării simbolice a vizionarului Apocalipsei, „*coboară de la Dumnezeu noul Ierusalim*”. Biserica nu se constituie datorită adunării laolaltă a persoanelor mișcate de cuvântul lui Dumnezeu, ci este împărăția lui Hristos prezentă în taină. Începutul și creșterea ei „*sunt indicate prin semnele sângelui și apei, ce izvorăsc din coasta deschisă a lui Iisus pe cruce, și prevestite mai înainte prin cuvintele Mântuitorului despre moartea sa pe Cruce: «Iar Eu, când mă voi ridica la cer, voi aduce pe toți la mine».* Ori de câte ori se săvârșește pe altar jertfa de pe cruce, în care a fost jertfit Hristos, Mielul nostru pascal, se împlinește opera răscumpărării noastre. În același timp, prin sacramentul pâinii euharistice este

¹³ *Unitatis redintegratio*, Art. 3.

reprezentată și împlinită unitatea credincioșilor; care formează un singur trup în Hristos¹⁴. Comunitățile care, adunate în jurul unui episcop (respectiv al unui preot delegat de către episcop), săvârșesc jertfa euharistică și mijlocesc credincioșilor lor în mod sacramental harurile răscumpărării, ale filiației divine și ale mântuirii veșnice, sunt Biserici. Acestea și numai acestea pot fi Biserici surori, deoarece între „noul Ierusalim de sus” și o comunitate, care nu ar fi darul lui Dumnezeu, ci s-ar constitui prin adunarea persoanelor de aceeași credință, nu există egalitate.

Pentru a fi în sens deplin Biserici surori, trebuie ca astfel de comunități să se poată recunoaște reciproc, ca fiind „noul Ierusalim de sus”; să recunoască fiecare dintre ele că este condusă și învrednicită de Duhul Sfânt să administreze propriilor membri lucrarea mântuitoare.

Pentru a putea fi una față de alta într-o relație ce s-ar putea compara cu aceea care există între frați și surori, este indispensabilă percepția egalității lor în rang. Recunoașterea poziției lor egale în lucrarea mântuitoare, înseamnă a ști că ele sunt împreună Trupul unic al lui Hristos, una și singura Biserică a Domnului nostru. În cazul în care își recunosc reciproc această egalitate în rang, atunci sunt datorate să o și mărturisească în mod reciproc, prin aceea că practică comuniunea. Comunitățile care se țin la distanță una de alta, nu sunt vrednice să se numească Biserici surori.

Atunci când în lumea anglicană a fost dezvoltată „teoria ramurilor”, situația în care Bisericile surori se aflau despărțite a fost considerată un lucru firesc. Potrivit concepției reprezentanților teoriei ramurilor, Bisericile care nu practicau și nici nu căutau între ele comuniunea, ar fi trebuit să se recunoască reciproc în mod deplin. Adepții acestei învățături nu considerau necesară conducerea acestor Biserici spre o singură comuniune; ei considerau suficient ca familiile bisericești mari, care constituiau una față de alta unități total separate, să-și acorde reciproc atenție și să se cîntească una pe alta.

Papii Romei au respins cu vehemență o astfel de imagine a Bisericii. Această respingere nu este afectată nici de cuvintele lui Paul al VI-lea, nici de cele ale lui Ioan Paul al II-lea. Căci din legătura ce există între expunerile celor doi papi, reiese că ei vorbesc de Biserici, care nu numai că se recunosc reciproc ca având același rang, pe baza demnității sacramentale¹⁵, ci se și străduiesc în mod intensiv pentru reînnoirea comuniunii dintre ele. Expunerile celor doi papi sunt ele însele o contribuție la această străduință.

Este căutarea unității suficient de valoroasă, ca să permită considerarea în sens ecclesiologic a Bisericilor, care nu sunt în comuniune, ca Biserici surori? Deoarece

¹⁴ *Lumen gentium*, Art. 3.

¹⁵ În pofida existenței, încă pe mai departe, de partea ortodoxă, a unei minorități extremiste, adepte a ecclesiologiei exclusiviste, care mereu se face auzită cu putere, reciprocitatea recunoașterii poate fi considerată ca lucru real. Întrucât Sfântul și marele Sinod al Bisericii Ortodoxe nu s-a ținut încă până acum, nu poate fi vorba în această chestiune de o afirmație la fel de clară și de certă din partea Ortodoxiei, așa cum s-a înregistrat de partea catolică, de la Conciliul Vatican II încoace. Însă, lipsa unei declarații certe pentru o convingere nu reprezintă o dovadă contrarie existenței ei, la fel precum acele cercuri integraliste din Biserica Catolică, care în comportamentul lor nu vor să tragă consecințe din hotărârile Conciliului, nu sunt o dovadă contrarie valabilității declarațiilor Conciliului. Este destul de greu să se transmită mai aproape integraliștilor catolici declarațiile Conciliului Vatican II. Însă, mult mai greu este să ieși în întâmpinarea minorităților extremiste din cadrul Ortodoxiei, atâta timp cât în Biserica Ortodoxă nici nu există măcar o asemenea declarație care să ofere garanții.

Bisericile locale sunt ceea ce trebuie să fie numai atunci când între ele există comuniune, se pare că s-ar putea obiecta că demnitatea lor ar fi pusă sub semnul întrebării de către perturbarea determinată de lipsa comuniunii. Există din punct de vedere ecclesiologic vreo diferență între situația în care Bisericile, care au pierdut comuniunea, rămân în izolare una de cealaltă, și cea în care, îngrijorate de acest lucru, se străduiesc să îndepărteze această situație nedorită?

Să reținem un lucru: în istoria Bisericilor noastre au fost cazuri în care acestea s-au aflat în schismă una cu alta, simțindu-se totuși foarte strâns legate una de cealaltă. Așa au existat spre exemplu între ele, în secolele în care grecii și latinii au ținut împreună sinoadele ecumenice (așadar în acea perioadă, pe care noi, în mod normal o numim „perioada dinaintea marii schisme a Bisericilor“), o serie de schisme, când ambele părți s-au simțit neapărat obligate să intervină pentru eliminarea problemelor și pentru reluarea comuniunii. Yves Congar citează două statistici ale cercetărilor de istorie bisericească, în care se enumeră cinci schisme însumând 203 ani, între anii 323 și 787, respectiv șapte schisme însumând 217 ani, între 337 și 843¹⁶. În ciuda reproșurilor reciproce și a respingerii reciproce rezultate, nu le-a trecut atunci prin minte nici latinilor și nici grecilor să nu mai recunoască cealaltă Biserică ca Biserică soră. Cu toate că problemele apărute au fost luate în serios și, deși pentru anumite perioade de timp s-au văzut împiedicați de a mai acorda celuialtă comuniunea sacramentală, ei erau convinși că aceste probleme nu erau adânci de tot. Tot așa s-au comportat și latinii în timpul marii schisme papale din Evul Mediu, în timpul căreia apartenența celor două, respectiv trei partide la aceeași Biserică, a rămas necontestată. Un exemplu din cadrul Ortodoxiei este actuala lipsă a comuniunii în rugăciune și a celei euharistice între, pe de o parte, cele 15 Biserici autocefale și autonome, care au împreună consfătuirile panortodoxe, iar de cealaltă parte, celelalte Biserici a căror ortodoxie nu o pune nimeni la îndoială, dar cu care, însă, din diferite motive, există conflicte. Trebuie să amintim aici și faptul că grecii și latinii au putut să țină împreună în secolul al XV-lea un sinod. Cu toate că acest sinod nu a adus unitatea, el demonstrează totuși că cele două părți se considerau una pe alta înrudite pe plan spiritual.

Viața Bisericii trebuie să constituie orientarea pentru învățătura noastră ecclesiologică. Căci nu-i revine teologiei dreptul de a trasa liniile directoare, pe care să le urmărească Biserica. Teologia este mai degrabă o explicare a vieții Bisericii. De aceea, atunci când întrebăm dacă este posibilă existența Bisericilor surori, care, spre durerea lor, au pierdut comuniunea dintre ele, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Bisericile în istoria lor au cunoscut schisme care au stabilit doar granițe de importanță restrânsă.

O ecclesiologie care, asemenea teoriei ramurilor, nu ar ține cont de necesitatea stringentă a întreținerii sau cel puțin a căutării comuniunii de către Biserici, trebuie respinsă. Trebuie de asemenea respinsă și considerarea oricărei dezbinări, fără diferențiere, ca motiv suficient pentru a nu se mai vorbi în sensul strict ecclesiologic de Biserici surori.

¹⁶ Y. Congar, *Zerissene Christenheit*, Wien, 1959, p. 111.

„Dialogul adevărului este singura cale pentru obținerea unității depline“ (papa Ioan Paul al II-lea)

Conciliul Vatican II numește Biserica drept „o singură realitate complexă, ce crește din elementul dumnezeiesc și omenesc” și afirmă că este „într-o analogie nu cu totul neînsemnată, asemănătoare tainei Cuvântului întrupat”¹⁷. Aceasta înseamnă însă, că cel care, fascinat de măreția milei dumnezeiești, ar vorbi doar de darurile Duhului dumnezeiesc, care sunt lucrătoare în Biserică, spune prea puțin despre Biserică. Ea nu este marcată doar de conducerea Duhului Sfânt, ci și de fragilitatea elementului lumesc vizibil din cele douăzeci de secole ale istoriei sale și este, în forma concretă a existenței ei istorice, caracterizată de lipsă de înțelegere, de măsuri greșite ale conducătorilor bisericești, ba chiar și de păcat.

Din cauza fragilității vieții lumesti vizibile a Bisericii și a învățaturii bisericești, există subiecte privitoare la învățătura de credință și la constituția Bisericii asupra cărora nu s-a reușit încă corelarea punctelor de vedere corespunzătoare pentru obținerea unui consens deplin al tuturor. În legătură cu astfel de chestiuni, nici o Biserică nu are dreptul să ia considerațiile proprii ca etalon și să pretindă pur și simplu de la celelalte Biserici preluarea concepției ei. În cazul în care ar face-o, ea nu ar mai considera adevărul, ci măsura istorică a propriei cunoașteri a adevărului drept punct de referință pentru învățătura de credință.

Din păcate, multe dintre Biserici au făcut în trecut această greșeală. Mereu s-a întâmplat ca o anumită Biserică să considere că slujește cel mai bine unității Bisericii, dacă impunea celorlalte Biserici concepția ei proprie chestiunii în discuție. S-a crezut că pot fi eliminate acele probleme, din cauza cărora s-au izolat Bisericile una de cealaltă, în cazul în care chestiunile aflate în discuție urmau a fi tratate în comun, pornind de la acel punct de vedere, care, drept urmare a evoluției istorice, a găsit în Biserica proprie atenție specială sau chiar exclusivă.

Acolo unde a urmat, în aceste condiții, o unire a Bisericilor, rezultatul a fost de fapt o sărăcire a lor. Deoarece cunoașterea spirituală, care ar fi putut fi păstrată în mod special de acea Biserică, care s-a văzut nevoită, în desfășurarea evenimentelor, să se îndepărteze de la concepția ei, a dispărut din conștiința reflexivă a Bisericilor. Procedul, prin care o Biserică pur și simplu impune altei Biserici sau unor părți ale ei propria învățătură în scopul de a ajunge la o unire, este condamnat de către ecumenismul actual drept uniaticism¹⁸. Ioan Paul al II-lea a respins metoda uniaticismului, atunci când a afirmat la Bialystok că doar dialogul este calea dreaptă pentru obținerea unității depline a Bisericilor.

El a schițat modul în care se poate desfășura un astfel de dialog, atunci când l-a avut ca oaspete pe patriarhul ecumenic Dimitrios I, în decembrie 1987. A îndemnat cu acea ocazie la căutarea comună a rezolvării unui subiect asupra căruia Biserica ortodoxă și cea catolică n-au putut încă să coreleze în măsura necesară vechile lor tradiții. Ambele Biserici nu pot încă preciza cum poate fi pusă de acord exercitarea

¹⁷ *Lumen gentium*, Art. 8.

¹⁸ O scurtă perspectivă de ansamblu, privitoare la cei 1500 de ani de uniaticism, este redată în capitolul 4 al cărții lui Suttner, *Church Unity. Union or Uniaticism? Catholic-orthodox Ecumenical Perspectives*, Bangalore, 1991.

funcției de conducere a papei ca deținător al primului scaun episcopal al creștinătății, cu autonomia și posibilitatea de acțiune de sine stătătoare a acelor „comunități unite în mod organic” constituite, potrivit Conciliului Vatican II, în „*diferitele Biserici, care au crescut datorită providenței dumnezeiești, și care au fost întemeiate în diferite locuri de apostoli și urmașii lor*”¹⁹.

Papa a afirmat în mod deschis în fața oaspetelui său din Constantinopol că episcopul Romei este un căutător și că el, chiar având în vedere lunga tradiție romană, încă tot nu știe cum să îndeplinească misiunea sa în mod corect; că este conștient că trebuie să fie îndrumat mai întâi de Duhul adevărului în exercitarea corectă a funcției sale, și că la aceasta se adaugă mai ales necesitatea studiilor serioase și înainte de toate rugăciunea. Pe catolici și necatolici i-a îndemnat să-l sprijine cu rugăciunea și studiul, pentru a învăța cum să urmeze în mod corect misiunea sa de episcop al Romei. S-a adresat apoi episcopului de Constantinopol într-o predică în catedrala Sf. Petru, a cărei declarație centrală se regăsește și în Enciclica „*Ut unum sint*”, din 25 mai 1995: „*După cum știți, mă simt chemat ca episcop al Romei să exercit această funcție, doar din dorința de a urma într-adevăr voința lui Hristos. Așadar, îl rog fără încetare pe Duhul Sfânt, în așteptarea acelei comuniuni depline pe care vrem să o înfăptuim din nou, ca El să ne trimită nouă lumina Sa și să lumineze pe toți păstorii și teologii Bisericilor noastre, pentru ca noi, bineînțeles împreună, să putem căuta formele prin care această funcție poate presta o lucrare a iubirii, care să fie recunoscută și de unii, și de alții. Îmi permit să o rog pe Sanctitatea Voastră să vă rugați cu mine și pentru mine, pentru ca El, care conduce la tot adevărul (Ioan 16, 13), să ne insuflă de acum înainte gesturile, purtarea, cuvintele și hotărârile, care vor permite împlinirea a tot ceea ce Dumnezeu vrea pentru Biserica sa. Conciliul Vatican II a cerut, ca în străduința spre restabilirea comuniunii depline cu Bisericile orientale, să se acorde o atenție specială asupra naturii relațiilor existente între ele și scaunul Romei înainte de despărțire. Aceste relații au respectat în mod deplin capacitatea acelor Biserici de a se conduce după propria lor ordine. Doresc să asigur pe Sanctitatea Voastră, că Sfântul Scaun care acordă atenție la tot ceea ce tradiția Bisericii aduce cu sine, dorește să respecte întru totul această tradiție a Bisericii răsăritene*”²⁰.

Îndepărtarea obstacolelor din calea comuniunii depline

Să facem un rezumat: Biserica ortodoxă și cea catolică se recunosc reciproc drept „*noul Ierusalim de sus*”. Pentru un timp au gândit – cel puțin în practica pastorală s-au comportat în așa fel, încât se părea că ele gândesc astfel – că numai în ele însele și nu în vreo altă Biserică este concretizată în mod real Biserica lui Hristos. Există încă de ambele părți minorități, care continuă pe mai departe să gândească așa. Totuși se poate constata cu recunoștință, că Bisericile se concentrează din nou asupra tradiției lor ecclesiologice genuine, care este străină de un astfel de exclusivism. Bisericile învață din nou să aprecieze și dincolo de propriile granițe canonice, darurile harice ale lui Dumnezeu. Asupra acestor Biserici, despărțite încă unele de altele, „*Domnul*

¹⁹ *Lumen gentium*, Art. 23.

²⁰ *L' Osservatore Romano* din 7/8.12.1987, p. 5.

istoriei, care își urmărește cu înțelepciune și răbdare planul său de mântuire, a început în vremurile din urmă să reverse mai îmbelșugat căință sinceră și dorința după unitate²¹.

Bisericile catolică și ortodoxă au fost cuprinse demult de o adâncă năzuință spre comuniune, ce a stins sentimentele de autosuficiență, care au dominat atâta timp în mijlocul lor. Ele sunt măhnite, deoarece ca Biserici ale păcătoșilor în existența lor pământească vremelnică, sunt încă incapabile să realizeze unitatea deplină a împărăției lui Hristos. Au recunoscut de mult timp, că în ciuda schismei care dăinuie încă, pot deja să ceară și chiar să-și acorde ajutor reciproc. Le lipsește realmente doar puțin până la comuniunea deplină. Pentru a o obține, trebuie să facă eforturi hotărâtoare și să îndepărteze tot ceea ce stă în cale, ca interpretare diferită.

Cum trebuie să treacă la împlinirea acestor sarcini, Bisericile care se recunosc reciproc drept Biserici aflate în comuniune aproape deplină? Trebuie cumva ca ele să pornească fiecare singure la drum, pentru ca abia mai târziu, atunci când vor fi mai mature, să intre una cu cealaltă în comuniune deplină? sau trebuie să procedeze cu totul invers? Au ele voie, cu încredere în harul Domnului și cu certitudinea că El, de la care vine tot începutul, va acorda și deplinătatea, să încerce acordarea reciprocă neîntârziată a comuniunii, pentru a trece apoi împreună la împlinirea muncii ce mai trebuie realizată?

Deoarece Biserica, ca realitate complexă, crește din elementul dumnezeiesc și cel omenesc, luarea hotărârii pentru una sau alta dintre cele două căi depinde și de decizia de voință a noastră, a oamenilor ce trăim în momentul actual. O învățătură pe care o dă Sf. Maxim Mărturisitorul referitoare la viața spirituală a creștinilor, în introducerea Explicației sale la rugăciunea „*Tatăl nostru*”, ar putea să ne îndrume. El accentuează că Logosul ne învață să ne facem părtași ai acelor bunuri, pe care singur Dumnezeu Tatăl, prin Fiul Său în Duhul Sfânt le acordă. Și pentru comuniunea deplină între Bisericile surori este valabil ca aceasta să fie îndeplinită rămânând totuși în întregime un dar al harului. Bisericile noastre surori, care sunt întristate din cauza menținerii pe mai departe a despărțirii, ar trebui să-și pună întrebarea dacă nu ar fi bine să accepte neîntârziat dăruirea reciprocă a comuniunii, cu toate că mai este încă multă muncă de realizat.

Traducerea de diac. lect. dr. MIHAI SĂSĂUJAN

²¹ *Unitatis redintegratio*, Art. 1.

**UN PROIECT DE UNIRE A „NAȚIUNII ILIRICE“
CU BISERICA LATINĂ A ROMEI,
CONCEPUT LA CURTEA IMPERIALĂ DIN VIENA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XVIII-LEA*
– CONSIDERAȚII ISTORICE ȘI ECCLESIOLOGICE –**

Diacon lect. dr. MIHAI SĂSĂUJAN
Institutul Teologic din Arad

1. Semnificațiile conceptului de „națiune ilirică“.

Sensul exact al „națiunii ilirice“ l-a oferit ministrul austriac Bartenstein, care a deținut la mijlocul secolului al XVIII-lea funcții importante în aparatul politic de stat austriac, fiind mult timp și conducătorul Deputației aulice pentru chestiunile ilirice. „Națiunea ilirică“ desemna, potrivit considerațiilor lui Bartenstein, trei popoare: sârbii (Raizen), românii (Wallachen) și rutenii (Ruthener), care s-au bucurat în 1691 de acordarea „privilegiilor ilirice“ din partea împăratului Leopold I, și care, chiar dacă erau în unele aspecte foarte diferiți unii de ceilalți, erau totuși cu toții „greci“ (de rit răsăritean n.n.) și în majoritate „neuniți“¹. Termenul de „națiune ilirică“ n-a avut așadar un sens etnic, ci definea trei popoare etnice diferite aflate în monarhia habsburgică, dar care erau toate, în majoritate ortodoxe (Griechen). S-a conturat astfel conceptul unei naționalități polietnice dar monoconfesionale, aflate sub conducerea episcopilor sârbi și a mitropolitului sârb din Karlovitz². Alături de sârbi, români și ruteni, menționați și de Bartenstein, istoricul Turczynski încadrează în „națiunea ilirică“ și pe greci și macedo-vlahi, care toți împreună „au construit o comunitate monoconfesională polietnică... și au participat până la începutul secolului al 19-lea la privilegiile națiunii ilirice, la care s-au considerat aparținători, în sensul în care aparțineau în majoritate Bisericii greco-orientale“³.

* Studiu elaborat pe baza unui document inedit descoperit în Arhiva de stat din Viena, secția Haus, Hof und Staatsarchiv, Illyrico Serbica, Kt. 3, 29 septembrie 1753, Folie (124-155): „Vorschlage zur Vereinigung der Illyrischen Nation mit der lateinischen Kirche“.

¹ Bartenstein, *Kurzer Bericht von der Beschaffenheit der zerstreuten zahlreichen illyrischen Nation in kaiserlichen königlichen Erblanden*, Frankfurt, Leipzig 1802, p. 3: „Under dem Namen der illyrischen Nation werden in den von Weiland Kaiser Leopold Majestät glorwürdigsten Andenken, ihr im Jahre 1691 ertheilten 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 uniert sind“.

² Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation*, Düsseldorf 1976, p. 191.

³ Turczynski, *Konfession und Nation...*, p. 100.

„*Națiunea ilirică*“ includea așadar pe ortodocșii care s-au aflat în secolul al XVIII-lea sub jurisdicția mitropoliei de Karlovitz (cei care trăiau în Ungaria, Partium⁴, și Banat⁵), aceste teritorii constituind în secolul al XVIII-lea părți componente ale monarhiei austriece. Congresul național „iliric“ a avut rolul de a reprezenta drepturile minorității greco-orientale din Ungaria, pentru a asigura toleranța confesională de stat, care era în același timp toleranță de naționalitate⁶. Privilegiile „națiunii ilirice“ au fost acordate în 1691 și apoi în 1743⁷.

Viața bisericească a națiunii ilirice era coordonată și supravegheată de o deputație aulică, înființată în 1745 ca și comisie aulică, transformată ulterior, în 1747, în deputație aulică, având până în anul 1751 sub supravegherea sa și pe ortodocșii din Transilvania. După anul 1751 și-a restrâns responsabilitatea doar asupra „națiunii ilirice“, funcționând până în anul 1778⁸.

Trecerea de la naționalitatea confesională polietică la naționalitatea confesională monoetică sârbă-ortodoxă s-a făcut abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, ea fiind îngreuiată de minoritatea română din cadrul naționalității confesionale polietică și conservatorismul manifestat în rândul unor ierarhi sârbi⁹.

2. Autorul acestui proiect de unire este Johann Cristoph Freiherrn von Bartenstein¹⁰, personalitate complexă, de primă importanță în administrația de stat

⁴ Partium (gen. pl. de la 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, Kraszna, Solnocul de mijloc, Kövar, Sătmăr, Maramureș, Ugocsa, Szabolcs, Bereg, Zemplen, Borsod și Abaujvar 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 (Hálmagiul), 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, S. 29, și Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation*, Düsseldorf 1976, p. 79. Turczynski consideră că teritoriile care au rămas anexate Transilvaniei până în secolul al XIX-lea, au fost alipite Ungariei în 1836.

⁵ Banatul a fost anexat Transilvaniei între anii 1538–1552, ca și parte sudică a Partiumului. Din anul 1552 a fost transformat în pašalâcul 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.

⁶ Turczynski, o.c., p. 201.

⁷ Idem, o.c., p. 112.

⁸ Friedrich Walter, *Die Geschichte der österreichischen Zentralverwaltung in der Zeit Maria Theresias (1740–1780)*, în vol. *Die österreichische Zentralverwaltung*. Edit. Heinrich Ketschmayer, II Abteilung, I Band, I Halbband. Wien 1938, S. 235–236.

⁹ Idem, o.c., p. 201.

¹⁰ Johann Christoph Freiherrn von Bartenstein s-a născut în 1689 în Strasbourg. Tatăl lui a fost profesor de filosofie. În 1715 a intrat în serviciul statului austriac. În 1727 a fost numit consilier imperial. În 1753 a devenit vicecancelar la cea mai înaltă instituție de administrație internă a imperiului. Între anii 1755–1767 a îndeplinit funcția de președinte al Deputației aulice ilirice. La Alfred Ritter von Arneth, *Johann Christoph Bartenstein und seine Zeit*, în *Archiv für österreichische Geschichte*, 46 Bd. Wien 1871, S. 53–54. A se vedea și Friedrich Walter, o.c., pp. 5–236.

austriacă la mijlocul secolului al XVIII-lea. La doar doi ani de la redactarea planului de unire amintit, Bartenstein a fost numit președinte al Deputației aulice pentru chestiunile ilirice, numirea în această funcție justificând astfel competența sa în chestiunile ilirice. Ar putea surprinde faptul că un laic cu funcții de conducere în aparatul de stat a propus un plan de unire bisericească a ortodocșilor, care constituiau „națiunea ilirică”, cu Biserica latină a Romei. Trebuie însă reținut faptul că în secolul al XVIII-lea chestiunile bisericești au fost foarte strâns împletite cu cele politice, într-un alt înțeles decât cel conferit azi relației stat-Biserică¹¹.

3. Proiectul de unire a „națiunii ilirice” cu Biserica Romei, redactat la 29 septembrie 1753, este deosebit de relevant prin conținutul său amplu (58 de pagini), permițând unele considerații de istorie bisericească, ecclesiologice și de istoria mentalităților, privitoare la a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, perioadă marcată de manifestarea în extremis a exclusivismului ecclesiologic, când cele două Biserici apuscană și răsăriteană s-au considerat fiecare în parte, în mod exclusiv, ca fiind Biserica lui Hristos, negând celeilalte ecclesialitatea. „*În pofida reproșurilor reciproce și a învinuirilor exprimate în scrierile teologice de până în secolul al XVIII-lea, cele două Biserici s-au respectat reciproc ca păzitoare ale adevărului revelat și ca unele ce împărtășesc Sfintele Taine. Din atitudinile lor una față de cealaltă, rezultă în mod evident, că până la acel moment, în ciuda tensiunilor și a schismelor de lungă durată, s-au considerat încă reciproc ca Biserica lui Hristos, chemată la mântuirea oamenilor*”¹². În secolul al XVIII-lea a dominat însă aproape covârșitor exclusivismul ecclesiologic privitor la relația dintre ortodocși și catolici¹³.

Bartenstein își structurează acest plan – proiect de unire a „națiunii ilirice” cu Biserica latină a Romei, într-o manieră logică, pornind de la necesitatea unirii, prezentând apoi relația dintre cele două Biserici înainte de schismă, cauzele care au

¹¹ Elisabeth Kovacs, *Beziehungen von Staat und Kirche im 18. Jahrhundert*, în vol. *Österreich im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus* (Edit. de Erich Zöllner). Wien 1983, p. 29: „Bei der Darstellung der Beziehungen von Staat und Kirche in der österreichischen Monarchie des 18. Jahrhunderts aus der Perspektive neuer und neuester Forschungen ist hervorzuheben, daß diese Relationen nicht von Gesichtspunkt eines heute weitgehend getrennten Verhältnisses der beiden Gewalten zu sehen sind, das ein Ergebnis von Prozessen des 19 und 20 Jahrhunderts ist. Die Beziehungen von Kirche und Staat im 19 Jahrhundert sind im Kontext zu den Phänomenen und Ereignissen der damaligen Zeit zu betrachten, als beide Bereiche noch eng miteinander und ineinander verflochten waren”.

¹² Ernst Chr. Suttner, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg 1996, p. 93.

¹³ În anul 1729 Congregația romană pentru răspândirea credinței (*de propaganda fide*) a emis un decret care interzicea strict pentru viitor comuniunea sacramentală (*communicatio in sacris*) = slujbele comune și participarea la sfintele Taine – cu ortodocșii. Îndoiala catolicilor privitor la sacramentalitatea Bisericii Ortodoxe a neliștit foarte mult pe patriarhii greci. În iulie 1755 patriarhii din Constantinopol, Alexandria și Ierusalim au tăgăduit sacramentele Bisericii Catolice, declarându-i pe catolici „*nesfințiți și nebotezați*”. Toate riturile sacramentale ale catolicilor au fost declarate doar simple ceremonii, care nu transmiteau darurile Duhului Sfânt. Patriarhia Antiohiei a declarat ulterior același lucru. Doar Patriarhia Moscovei nu s-a alăturat poziției majoritare a celorlalte Biserici Ortodoxe. Între Biserica apuseană și cea răsăriteană a apărut pe această cale o poziție frontală foarte aspră. Fiecare Biserică s-a considerat ca fiind singura Biserică mântuitoare. Vezi Suttner, *Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte*, Würzburg 1996, p. 90.

determinat schisma, relația dintre acestea după schismă, încercările de unire nereușite, concentrându-se apoi asupra mijloacelor de promovare a unirii „națiunii ilirice” cu Biserica latină a Romei. Dincolo de prezentarea succintă a unor date și evenimente istorice, se întrezărește gândirea, considerațiile de natură bisericească, ale acestui ministru de stat privitoare la relația care ar trebui să se stabilească, din punctul lui de vedere, între ortodocșii din Ungaria și Banat și Biserica Romei.

3.1. Necesitatea unirii „națiunii ilirice” cu Biserica Romei

Unirea este determinată de însăși consecințele negative ale schismei, cărora trebuie să li se pună capăt. Dezbinarea produsă între cele două Biserici a avut urmări dintre cele mai nefaste pentru toată creștinătatea¹⁴. A determinat prăbușirea imperiului de răsărit, persecutarea creștinilor din Asia și dintr-o parte însemnată a Europei, deasemenea, răspândirea mahomedanismului și creșterea puterii Porții otomane¹⁵.

3.2. Relația dintre cele două Biserici înainte de schismă

De la începutul creștinismului, cele două Biserici s-au aflat într-o tradiție neîntreruptă¹⁶. Faptul că după atâtea secole marcate de lipsa de comuniune, care a fost cauzată în primul rând de motive politice, Biserica greacă coincide aproape în toate punctele doctrinare cu Biserica latină, se datorează tradiției lor comune din primele secole. Tocmai această asemănare în cele mai importante și mai multe articole de credință ale celor două Biserici, despărțite de așa multe secole, a fost folosită de „cei mai evlavioși și mai învățați bărbați”, cu aprobarea scaunului papal, ca una din cele mai puternice dovezi împotriva greșelilor luteranilor și calvinilor¹⁷. Acesta este motivul pentru care Ludovic al XIV-lea a cheltuit atât de mult pentru provocarea a două sinoade în Orient, în timpul în care se străduia să-i aducă pe hughenoti de la învățătura greșită. Din aceeași considerație mulți învățați și oameni renumiți au scris în acest scop multe lucruri frumoase pentru a demonstra asemănarea des amintită, în timp ce din contră, îi combăteau pe înaintașii reformatilor, sau cel puțin se îndoiau de aceștia.

3.3. Cauzele schismei

Bartenstein consideră că prin mutarea scaunului imperial de la Roma la Constantinopol, împăratul Constantin cel Mare a determinat primul motiv al schismei, chiar dacă nevinovat și foarte îndepărtat în timp¹⁸.

¹⁴ H. H. St. A., *Illirico Serbica*, Kt. 3, 29 sept. 1753, fol. 125 v.: „...seid aus der Orientalischen Kirchen – Trennung von der Occidentalischen die bedauerlichste Folgen für die ganze Christenheit”.

¹⁵ *Ibidem*, fol. 125 v.: „Sothane Trennung hat den Untergang des griechischen Kayserthums, die grosse Bedrunkung derer Christen in ganz Asien, und einen ansehnlichen Theil von Europa, die ungemeiner Ausbreitung des mahometismi, und das ungeheure Wachstum der ottomanischen Pforten nach sich bezogen”.

¹⁶ *Ibidem*, fol. 127 v.: „...gleich von Anbegins des Christentums, durch eine ununterbrochene Tradition auf sie gediehen waren”.

¹⁷ *Ibidem*, fol. 127 r.: „Ja eben die Gleichförmigkeit in denen wichtigen und mehresten Glaubens Articlen beeder Seit so vielen Jahrhunderten getrennter Kirchen ist von denen gelehrtesten und frommsten Männern mit vollkommenster Beangenehmung des papstlichen Stuhls für einen derer starcksten Beweisen derer Irrthumer Lutheri und Calvini vorlangst gehalten worden”.

¹⁸ *Ibidem*, fol. 128 v.: „...hat dazu Constantin der Grosse durch übersetzung des kaiserlichen Sitzes von Rom nach Constantinopel den ersten obschon unschuldigen und weit entfernten Anlas gegeben”.

Apoi, în momentul în care Constantinopolul a devenit pentru împărați capitala creștinismului, în locul Romei, unii patriarhi „purtați de invidie nepermisă”¹⁹, s-au considerat îndreptățiți a avea poziția papilor romani și de a-și atribui superioritatea.

Cele două Biserici au rămas pe mai departe unite întreolaltă. Învățăturile greșite au apărut și într-una și în cealaltă din Biserici, precum este cunoscut suficient din istoria bisericească. Acestea au fost condamnate la sinoadele ecumenice. Legătura unității dintre cele două Biserici a rămas pe mai departe nelezată, iar papa roman de atunci, care era subordonat în chestiunile administrative împăratului grec, a fost recunoscut de Biserica latină și de Biserica greacă drept conducător spiritual văzut universal al creștinătății²⁰.

O mai apropiată și mai dură lovitură dată acestei unități a Bisericii, a avut loc în momentul în care, în secolul al VIII-lea împărații greci au căzut în crezia iconoclasmului²¹, purtându-se atât de nevrednic, încât papii romani s-au simțit nevoiți să caute sprijin în altă parte.

Amestecul statului în problemele Bisericii a avut efecte nefaste. Refugiul papei la Pepin a fost desigur îndreptățit, dar neplăcut pentru împărații greci. Și mai neplăcut a fost aceea că prin acțiunea papală, imperiul de Apus a fost reconstituit în persoana fiului lui Pepin, Carol cel Mare, care a atribuit scaunului papal o mare parte din ceea ce împărații orientali dețineau încă în Italia. Aceste evenimente au determinat ura Constantinopolului împotriva papilor de la Roma, care s-au supus împăraților de acolo.

Multe evenimente au pregătit apoi marea schismă survenită la scurt timp după aceea. Fotie, o persoană neliniștită și ambițioasă, în același timp însă un om învățat²², a știut să se folosească de evenimentele timpului.

Neîncrederea și gelozia împăraților orientali față de cei apuseni a fost însă așa de adânc înrădăcinată, încât târziu după aceea, când au avut loc cruciadele vestite pentru recucerirea Țării Sfinte, ei s-au arătat infideli, împiedicând pe creștinii apuseni să aibă supremația, favorizând de aceea chiar pe „necredincioși”. Imperiul de Răsărit fiind atribuit pentru un timp creștinilor apuseni din Occident, unirea Bisericii latinilor cu Biserica grecilor n-a mai întâmpinat greutăți, și a durat până când grecii au ocupat tronul din Constantinopol.

Cauza principală a schismei n-a constituit-o atât învățătura de credință cât chestiunile politice de stat²³. Au existat desigur și cauze secundare.

Nu se poate contrazice faptul că neștiința mare înregistrată pe atunci în Occident n-ar fi contribuit și ea în mare măsură la schismă²⁴. Această neștiință s-a manifestat

¹⁹ Ibidem, fol. 128 v: „...aus unerlaubten Ehrgeitz”.

²⁰ Ibidem, fol. 129 r: „...Das Band der Einigkeit hingegen bliebe zwischen beiden Kirchen forthin ohnverletzt, und der in weltlichen Dingen von griechischen Kaiser damahls noch abhangende romische Papst wurde nicht minder von der griechischen als lateinischen Kirchen für das sichtbarlichen allgemeinen geistliche Oberhaupt der Christenheit annerkennt”.

²¹ Ibidem, fol. 129 r: „die griechischen Kaiser auf den irrglauben der Bildersturmerei verfallen”.

²² Ibidem, fol. 130 r: „Photius ein unruhiger und ehrgeiziger, zugleich aber auch gelehrter Mann”.

²³ Ibidem, fol. 130 v: „nicht so viel die Glaubens Lehre, als den Staat betreffende eigentliche Hauptursach...”.

²⁴ Ibidem, fol. 131 r: „...die zu selbiger Zeit in Occident uberhandgenommene grobe Unwissenheit dazu nicht wenig mitbeygetragen...”.

ca urmare a invadării imperiului de Apus de către popoarele barbare. Chiar dacă din când în când mari conducători politici, precum Carol cel Mare, s-au străduit să încurajeze din nou știința, această încercare a lor a fost totuși nereușită și a fost întreruptă de neliniștile interne dese din cadrul Imperiului de Apus, în așa măsură că totul a decăzut iarăși, întreaga cultură constând doar din citit și din scris. Din acest motiv, creștinii din Constantinopol îi considerau pe apuseni barbari. Se temeau de puterea lor, dar altfel îi desconsiderau. După căderea Imperiului de Răsărit, învățații care au fost alungați din Constantinopol au ridicat din nou știința în Occident. Neștiința înregistrată mai înainte în Occident, s-a manifestat acum în Orient, sub dominația otomană, iar Biserica de rit grec s-a găsit aproximativ în aceleași condiții ca cea de rit latin înainte²⁵.

Schisma înregistrată în secolul al IX-lea, durează de atâtea secole, în pofida **încercărilor numeroase de anulare a ei**²⁶. Între cele două puteri, cea imperială din Răsărit și cea papală din Apus au existat uneori și înțelegeri. În momentul schismei, împărații greci au fost adesea tulburați de calabrezi, sicilienii și sarazini. În cele din urmă acest pericol a fost îndepărtat și prin sprijinul acordat de papii romani. Normanzii au constituit deasemenea un pericol iminent atât pentru împărații orientali cât și pentru cei germani. Schisme apărute în Biserica latină, cu o durată lungă, încheindu-se la sinodul din Constanța, au fost deasemenea piedici serioase în calea unirii. Împărații din Constantinopol aflați la ananghie, au dorit să se unească cu Biserica latină. Constantinopolul fiind apoi cucerit, împrejurările de atunci au permis într-o oarecare măsură unirea creștinilor aflați sub jugul turcesc²⁷. Și chiar dacă mulți și-au declarat apartenența la Biserica latină, totuși numărul lor este incomparabil mai mic față de numărul mare al celor rămași neuniți.

3.4. Relația dintre cele două Biserici după schismă

Schisma fiind determinată de motive politice, ea a fost întreținută timp de mai multe secole tot datorită acestor motive politice, mai mult decât datorită deosebirii în învățăturile de credință²⁸.

În perioada imediat următoare schismei nu s-a înregistrat nici o deosebire în învățăturile de credință, ca și consecință a unei astfel de schisme²⁹. Biserica răsăriteană n-a fost considerată eretică. Diferite prințese grecești s-au căsătorit cu împărați, regi și principii de rit latin, slujba de cununie fiind făcută de episcopi de rit latin, fără a se pune problema renegării vreunei erezii³⁰. Pentru a fi acceptat de Roma, era suficientă

²⁵ Ibidem, fol. 131 v: „...folglich dermahlen die Ecclesia graeci ritus sich diesfals ungefehr in gleichen Umstanden, wie zu selbigen Zeit die Ecclesia ritus latini befindet“.

²⁶ Ibidem, fol. 131 v: „...obgleich sie zu heben mehrmahlen versucht worden“.

²⁷ Ibidem, fol. 133 r: „...Hieruber gieng als zuletzt Constantinopel verloren, und sowohl die darauf erfolgte, als gegenwartige Umstände gestatteten und gestatteten nicht die Vereinigung deren unter dem türkischen Joch befindlichen Christen, so weit als zu wunschen war“.

²⁸ Ibidem, fol. 135 r: „Was voraussethet, gibt sattsam zu erkennen, das gleichwie politische Ursachen die Trennung veranlasst, also eben auf politische Ursachen weit mehr als der Unterschied in denen Glaubens Lehren, dieselbe durch so viele Jahrhunderte bis nun zu haben furdauren machen“.

²⁹ Ibidem, fol. 135 v: „Auch nach erfolgter Trennung hat sich ausser jenem, was eine Folge sothaner Trennung ist, kein Unterschied in Glaubens Sachen, wenigstens sogleich veroffenbahret“.

³⁰ Ibidem, fol. 135 v: „Verschiedene griechische Prinzessinen seynd an Kaysere Konige und Fursten des ritus latini vermahlet, und diese ihre Vermahlung so gar von Bischoffen jetzgedachten Ritus betrieben worden, ohne das von Abschwörung einiger Kezerey jemahlen die Frage...“.

recunoașterea papei ca și conducător al Bisericii³¹. Unii patriarhi și episcopi din Orient, nu numai că au participat la unele sinoade în Occident, dar le-au și condus³².

Considerarea Bisericii răsăritene ca eretică în învățăturile de credință ar veni în contradicție cu atitudinea diferiților papi, care în pastoralele lor și în cuvântările ținute în cadrul sinoadelor, i-au îndemnat pe creștinii catolici din Occident să-și jertfească viața pentru confrății lor din Orient, ca martiri ai credinței creștine³³.

Clerul „grecesc” a căutat în mod intenționat să arate poporului simplu deosebirea dintre Biserica latină și cea răsăriteană prin înnoirile introduse în învățătura de credință latină. Mulți oameni învățați consideră „*încă în zilele noastre*” faptul că taina neînțeleasă a purcederii Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, a fost reliefată în mod intenționat de clerul grecesc, pentru ca evidențiind formulările diferite, la a căror înțelegere nu poate ajunge nici o minte omnescă, să „zăpăcească” poporul simplu, dând impresia că ar fi fost introduse înnoiri în Biserica latină³⁴. Este de altfel cunoscut faptul că „*grecii*” sunt obsedați de vechimea credinței lor, iar sub pretextul că n-ar fi avut la origine aceleași tradiții ale creștinismului primar ca și Biserica latină, se numesc vechi credincioși.

3.5. Modalități de atragere a „națiunii ilirice” la unirea cu Biserica Romei

Ministrul Bartenstein menționează faptul că relatarea acestor aspecte privitoare la cauzele schismei și manifestarea ei ulterioară, nu urmărește justificarea schismei. Ele trebuie luate însă în considerație în procesul de răspândire cât mai potrivită a unirii.

Viitorul președinte al Deputației aulice pentru națiunea ilirică consideră oportun, indispensabil și înțelept, **conturarea în prealabil a unui plan solid de unire**, sau stabilirea unor modalități bine gândite, care să constituie criterii de acțiune în toate cazurile, și nu adoptarea pripită a unei sau altei măsuri, în funcție de vreo considerație aparentă³⁵.

Originea, evoluția și cauzele mării schisme dintre cele două Biserici, răsăriteană și apuseană, înregistrate în secolul al IX-lea care durează până „azi”, fiind mai mult

³¹ Ibidem, fol. 135 v: „sondern um auch zu Rom auf das vergnüglichsste aufgenommen zu werden genung ware, dem Papsten fur das Oberhaupt der Kirchen anzuerkennen”.

³² Ibidem, fol. 135 v: „...nicht nur Concillis in Occident beygewohnt, sondern so gar alda praesidi enthaben”.

³³ Ibidem, fol. 136 r: „...verschieden Papste in ihren Sonderschreiben und auf denen Conciliis gehaltenen Anreden die katholischen Christen in Occident auf das beweglichsste ermahnet haben, fur ihre Mitbruder in Orient Leib und Leben als Martyrer des christlichen Glaubens aufzuopfern”.

³⁴ Ibidem, fol. 136 r: „Daher viele gelehrte Manner noch heutigen Tages darfurhaltens seyend, das das unbegreifliche Geheimnis des Ausgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater und Sohn gewissentlich von der Griechischen Geistlichkeit zu dem ende hervorgesuchet worden, um durch die hierunter gebrauchende so beschaffen-unterschiedene Ausdruckungen; deren eigentliche Andeutung kein menschlicher Verstand zu erreichen vermag, das gemeinen Volck zu bethoren, und demselben Glauben zu machen, ob waren Neuerungen in der Lateinischen Kirchen eingeschleichen...”.

³⁵ Ibidem, fol. 138 r-138 v: „Wie ich in allen Anliegenheiten nicht nur rathsam, sondern sogar unentbehrlich zu sein ermesse zufferst einen soliden Plan oder gewisse wohl uberlegte Maas Reegule festzusetzen, nach welchem in gesamten dahn einschlagenden Vorfällen gleichformig zu Werk gegangen, nicht aber bald dieser, und bald jener Ausweg, je nachdeme dieses oder jene scheinbare Vorstellungen Eindruck machen, ergreifen werde”.

presupuse decât cunoscute în realitate, trebuie luate în considerație mijloacele de remediere în funcție de starea răului și nu de judecata greșită a multora care vorbesc de unire și arată mare zel în acest sens, fără a ști nici măcar în ce constă aceasta³⁶. Nu se îndoiește nimeni de necesitatea unirii. Trebuie folosite însă mijloacele corecte, pentru ca nu cumva dintr-un prea mare zel de a remedia răul ivot din această schismă a Bisericii, el să devină și mai mare, în loc să fie diminuat.

Cu cât e mai dorită această unire adevărată, cu atât mai mult trebuie să se caute facilitarea ei. Constrângerea dintr-o dată prin violență la o lucrare atât de semnificativă ar fi anevoioasă. Trebuie să se lucreze în etape, astfel încât inimile și spiritele să fie câștigate prin educație blândă, moderație și iubire creștină³⁷, ca nu cumva o altă procedură să conducă la o atitudine de împotrivire mai supărătoare decât o mărturisire oficială diferită de credință.

Multe principii fundamentale ale învățaturii de credință, nu se contrazic³⁸. Odată ce papa va fi recunoscut ca și conducător văzut al întregii Biserici creștine, restul, o bună parte rezultând din înțelegerea greșită și din cearta pe seama cuvintelor, se va rezolva de la sine, la fel cum s-a dovedit și cu ocazia sinodului florentin pentru unire. Prin urmare și în „zilele noastre” trecerea de la schismă la unire se face de către scaunul papal foarte ușor. Hirotonia arhiepiscopilor, episcopilor și preoților este considerată valabilă. Acelor persoane care admit unirea, nu li se cere o nouă mărturisire de credință³⁹, ca celor de confesiune augsburgică sau helvetică, ci doar renunțarea la schismă. Pentru a avea deplină cunoștință despre credința catolică, și pentru a nu se poticni de diferențele exterioare, ar trebui ca acestea să fie prezentate distinct de articolele de credință. Același lucru trebuie luat în considerație și cu privire la Biserica „grecească”.

O educație minimă ar avea mai mare efect decât constrângerea și violența⁴⁰. Răspândirea credinței adevărate ar dăuna mai mult decât ar folosi⁴¹. Foarte mulți dintre grecii uniți și neuniți nu sunt suficient de instruiți, prin urmare trebuie lucrat mult la instruirea lor. Acest lucru se poate constata atât în cazul întregii națiuni ilirice, cât și în cazul Bisericilor orientale. Trebuie luată în considerare deasemenea și neștiința și superstiția multora dintre catolici. În urma cercetărilor întreprinse în aceste țări, în chestiunile ce privesc religia, s-a constatat adesea că instruirea în

³⁶ Ibidem, fol. 125 r: „...mehr von der Union vieles sprechen, auch darfur grossen eiffer bezeigen, ohne einmahl zu wissen, worinnen dieselbe eigentlich bestehe”.

³⁷ Ibidem, fol. 126 r: „...so furzugehen seye, das durch sanfmuthigen Unterricht, Milde und christliche Liebe vielmehr die Herzen und gemuthen gewonnen...”.

³⁸ Ibidem, fol. 126 v: „Glaublich werden schmentliche vorausstehende Grundsätze nicht widersprochen werden wollen”.

³⁹ Ibidem, fol. 126 v: „Dahero auch noch heutigen Tags der Uebertritt vom Schismate zur Union von Papst Stuhl sehr leicht gemacht, die ertzbischofliche, bischofliche und priester Weihe fur gultig angesehen, bei denen zu Union ubertretenden Priestern graeci ritus die Ehe zugelassen, und uberhaupt von denen zur Union sich bekennenden Personen, ausser der Verzicht auf das Schisma, keine neue Glaubens Bekhandtnus wie von denen der augsburgischen und helvetischen Confession zugethanen abgeforderet wird”.

⁴⁰ Ibidem, fol. 141 r: „Nach einer solchen Vorbereitung verfangt ein minderer Unterricht mehreres als ein mehr muhsahmer sobald Zwang und Gewalt mittunterlauffet”.

⁴¹ Ibidem, fol. 141 v: „So wurde das sicher andurch der Ausbreitung des wahren Glaubens mehr geschadet als genutzt werden”.

învățătura de credință lipsește, la fel ca și în episcopia din Erlau. Nu trebuie însă adoptate măsurile violente ale episcopului catolic din Erlau⁴². Episcopul catolic din Oradea trebuie să recunoască deasemenea, că mulți dintre cei pe care îi declară uniți, nici nu știu măcar ce cred. Un rău mai mare decât schisma și o adevărată oroare în ochii lui Dumnezeu este faptul că episcopul Aradului este împiedicat să-și exercite funcția, această interdicție împiedicând instruirea poporului din partea clerului grec, sub pretextul îndeplinirii unor dispoziții existente. Regretabil e faptul că preoții catolici n-au preluat această activitate de instruire, în locul clerului grec⁴³. Instruirea făcută unei categorii a neuniților (capabili de luptă, comercianți bogați), care n-au mai suportat ca soțiile și fiicele lor să fie expuse brutalităților turcilor, și care se deosebesc de cealaltă categorie a neuniților leneși, total ignoranți, care nu aduc statului nici un folos, poate avea în timp prin răbdare și tenacitate, efecte pozitive.

Pentru folosul unirii să fie tipărite unele cărți bune, în alcătuirea cărora să se țină seama de metodele pe care le-a folosit Bossuet și Arnaud, în lucrările lor scrise pentru convertirea hughenotilor⁴⁴. În loc de a împovăra Bisericele răsăritene, dimpotrivă să se încerce reliefaarea asemănărilor lor cu Biserica latină în cele mai multe și mai însemnate articole de credință, vis-à-vis de diferența foarte mare dintre învățătura de credință a Bisericii răsăritene și cea a ereticilor luterani și calvini.

Cartea abatelui Renaudt, intitulată „*Defense de la perpétuité de la foy contre les calomnies et faussetes des monuments authentiques de la religion des grecs*”⁴⁵, să fie tradusă în limba latină și după aceea în ilirică. Publicarea acestei cărți i se pare lui Bartenstein eficientă, atât din motive spirituale cât și politice. Dată fiind deosebirea foarte mare dintre credința grecilor și a luteranilor și calvinilor în comparație cu deosebirea mult prea mică în învățăturile de credință dintre Bisericele greacă și latină, se consideră necesară prezentarea într-o altă carte a „*fidei ecclesiae ritus latini*” (credinței Bisericii de rit latin), și a asemănării totale dintre cele două Biserici în primele secole, prin intermediul unor texte fixate la cele mai vechi sinoade ecumenice și a unor texte ale Părinților răsăriteni greci⁴⁶. Argumentul continuității credinței e unul din argumentele foarte receptate de greci pentru că ei pun foarte mare accent pe tradiția veche, ca și catolicii, spre deosebire de luterani și calvini.

⁴² Episcopii catolici din Erlau și Oradea au sprijinit nobilimea maghiară, care n-a vrut să recunoască privilegiile „ilirilor”. Vezi Turczynski, *Konfession...* p. 80. Măsurile luate de episcopul din Erlau nu numai împotriva schismaticilor ci și împotriva uniților, au fost considerate de Bartenstein, nu atât împotriva religiei lor cât împotriva întregii națiuni. Vezi Turczynski, *o.c.*, p. 167.

⁴³ H. H. St. A., *Illyrico Serbica. Kt. 3, 29 sept. 1753*, fol. 141 v: „ein weit grosseres Unheil als das Schisma, und ein Wahrer Greul in Augen Gottes, aber daruber um so weniger zu verwundern ist, als der Bischof von Arrad sein Amt zu verrichten verhindert, und anmit der griechischen Geistlichkeit Unterricht unter dem Vorwand der zu besorgen stehenden Verführung genehmet, der Abgang aber, als seiten der katholischen Geistlichkeit schlecht, oder gar nicht ersetzt worden”.

⁴⁴ *Ibidem*, fol. 144r: „Die eigenen Methode gerichtet werden muste, die Bossuet und Arnauld in ihren zur Bekehrung derer Hugenoten herausgegebenen gelehrten Schriften nützlich beobachtet haben”.

⁴⁵ *Ibidem*, fol. 144 r.

⁴⁶ *Ibidem*, fol. 146 r: „Und aus der eigenen Betrachtung scheine mir nicht minder vortragend zu seyn, eine solche Expositionem fidei Ecclesiae Ritus latini nebst der anfanglichen mehrere Jahrhundert furdauerten ganzlichen gleichformigkeit der orientalischen und occidentalischen Kirchen durch die Stellen derer altesten Conciliorum und griechischen Kirchen Vattern in einen weitläufigeren besondern dritten Buch darzuthun”.

Atât cât e posibil, **trebuie câștigați pentru unire cât mai mulți preoți, deoarece cei civilizați și cu știință de carte vor putea fi mai repede convinși decât ceilalți**⁴⁷. Prin urmare, unirea nu va fi împiedicată, ci mult mai mult încurajată, dacă națiunea ilirică va fi sprijinită la **ridicarea și întreținerea de școli**, care le sunt necesare⁴⁸. Preoții neuniți culți ar putea prezenta poporului simplu în mod plăcut unirea, prin intermediul cârților mai sus indicate.

Bartenstein arată apoi că în numeroase conferințe anterioare s-a propus unanim, Majestatea Sa împărăteasa aprobând aceasta de fiecare dată, ca pe de o parte, „rascienii” să fie obligați cu strășnicie îndreptățită la îndeplinirea îndatoririlor lor, pe de altă parte însă, dimpotrivă ei să aibă parte în măsură deplină de ceea ce li s-a oferit în mod drept și echitabil în conformitate cu privilegiile confirmate⁴⁹. Promovarea unirii să nu determine tensiuni, ci dimpotrivă, neuniții să fie asigurați că nu vor fi constrânși la unire. Prin punerea de piedici în calea clerului neunit, unirea nu va fi încurajată ci va fi mai mult îngreuiată. Experiența istorică confirmă faptul că în timpurile în care neuniții s-au bucurat de toleranță religioasă, potrivit decretelor imperiale și a privilegiilor acordate, s-au înregistrat mai multe treceri la unire⁵⁰. Ar fi necesar ca în acele comitate unde „rascienii” sunt persecutați, să se numească o persoană din cadrul conducerii comitatului, care să-i sprijine la nevoie și care să aducă informațiile respective la Curte. Se revine din nou asupra ideii că pentru răspândirea unirii, trebuie să fie înlăturată mai întâi teama neuniților privitor la constrângerea lor la unire. În cazul în care, după acceptare unirii, preoțimea „grecească” (ortodoxă n.n.) va fi pe mai departe desconsiderată și apreciată ca inferioară față de clerul celorlalte confesiuni, întărirea unirii nu va mai fi posibilă niciodată.

Prezența neuniților în monarhie este un lucru folositor statului. Cine e într-adevăr preocupat de unire și nu vorbește doar despre ea, nu poate admite împiedicarea stabilirii mai multor greci neuniți din Imperiul otoman în monarhia austriacă, sau alungarea celor care trăiesc deja în țările monarhiei⁵¹. Bartenstein e convins de faptul că unirea „grecilor” neuniți se va putea înfăptui mai ușor în cadrul monarhiei austriece

⁴⁷ Ibidem, fol. 147 r: „Bei gesittesten und mit etwelcher Wissenschaft begabten wird man ehender als bei anderen auslangen”.

⁴⁸ Ibidem, fol. 147 r: „...folglich ist der Union nicht nur hinderlich, sondern vielmehr beforderlich, wann die Nation zur Errichtung und Unterhaltung so vielen Schulen als hierzu nothig, und diensahm ist, angehalten wird”.

⁴⁹ A se vedea și considerațiile lui Turczynski, o.c., p. 113: „Mai ales datorită războiului dintre Austria și Prusia, Bartenstein a considerat foarte primejdios faptul că sârbilor trebuia să le fie teamă de pierderea privilegiilor lor și a dispus o serie de hotărâri în favoarea sârbilor și românilor ortodocși, pentru a opri exploatarea din partea magistraților, administrațiilor de comitate și a administrației Banatului”.

⁵⁰ H. H. St. A., *Illirico Serbica*. Kt. 3, 29 sept. 1753, fol. 142 r: „Nicht nur wird also durch die der nicht unirten Geistlichkeit im Weg legende Hindernissen die Union nicht beforderet, sondern weit schweren gemacht, wie dann die Erfahrung bewiesen, das zu denen Zeiten als die nicht vereinigte Griechen in der ihnen vermog kais. konigl. Urkunden und verlierenen Privilegien versprochenen vollkommenen freyen Religions Übung geschuetzt worden, mehrere als zeithero zu der Union sich bekennet haben”.

⁵¹ Bartenstein se dovedește a fi unul din aderenții convinși ai ideilor mercantiliste ale populaționismului, ca bază fundamentală pentru bunăstarea statului.

decât în Rusia sau Turcia, astfel că nu numai statul ci și Biserica vor fi afectate de cei care vor căuta să susțină ura pe care o au în inimă împotriva „națiunii ilirice”, sub „mantia” unui zel fals pentru religie⁵². Favorizarea confesiunii augsburgice și helvetice înaintea „grecilor” uniți și neuniți este iresponsabilă.

Activitatea de atragere la unire trebuie încredințată unor **persoane apte** pentru aceasta, unor misionari învățați, evlavioși, blânzi. Sunt necesare grabnic întreprinderea de activități filantropice față de cei aflați în nevoi, împărțirea de cărți folositoare în toate locurile⁵³.

Ministrul Bartenstein încheie conturarea planului de unire cu conștiința clară că **este nevoie de timp îndelungat** pentru îndeplinirea sa. „*Chiar și o casă ridicată așa de repede, nu are durată. Nu ești niciodată sigur că nu va cădea din nou. Pe când dimpotrivă, ceea ce este construit pe o bază solidă, nu implică teama. Experiența avută în acest sens poate servi de învățătură*”⁵⁴.

Autorul oferă spre analiză acest proiect împărătesei Maria Tereza și soțului ei, exprimându-și dorința ca el să fie înaintat nu numai duhovnicilor familiei imperiale, ci și cancelarului aulic al Ungariei și conferinței ministeriale.

Concluzii

Documentul, conceput de ministrul Bartenstein, reprezentativ pentru atitudinea tolerantă manifestată în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea față de ortodocșii din monarhie, dovedește faptul că la acea vreme mai persistau încă, chiar dacă izolat, considerațiile ecclesiologice florentine despre relația dintre cele două Biserici răsăriteană și apuseană, unirea dintre ele impunându-se în chip stringent atât din motive bisericești cât și social-politice.

Unele personalități luminate, de importanță majoră în administrația de stat austriacă, înțelegeau și doreau o altă relație între cele două Biserici, latină și răsăriteană, decât cea care s-a stabilit de fapt de atunci înainte.

Pentru omul de stat Bartenstein, cunoscător foarte bun al istoriei și doctrinei celor două Biserici, răsăritenii (ortodocși) nu sunt eretici ci doar schismatici. Între latini și greci (ortodocși n.n.) există o foarte mare asemănare în doctrină. Pentru el, catolic convins, credința catolică e cea adevărată, cea răsăriteană deosebindu-se

⁵² H. H. St. A., *Illyrico Serbica*. Kt. 3, 29 sept. 1753, fol. 134 r: „welche mit dem Deckmantel eines falschen Eifers für die Religion den in Herzen gegen die Nation hegenden Has zu beschönigen suchen”. Plângerile ulterioare ale mitropolitului Nenadovici din anul 1758, referitoare la constrângerile religioase în episcopia Karlstadt, unde slujba cununiei dintre ortodocși și uniți se săvârșea în mod forțat după ritul catolic, împotriva propriei lor voințe și a voinței părinților lor au determinat o poziție foarte fermă în favoarea ortodocșilor, din partea lui Bartenstein, care a catalogat aceste constrângeri ca inadmisibile, arătând că neuniții au privilegii de stat, în timp ce confesiunile augsburgice și helvetice sunt doar tolerate în Ungaria și țările care îi aparțin. Vezi Turczynski, *Konfession...*, pp. 112–113.

⁵³ H.H. St. A., *Ilirico Serbica*. Kt. 3, 29 sept. 1753, fol. 150 v: „welches so vieles sagen will, das mehrere gelehrte, fromme und sanftmuthige Missionary deren Unterricht, Ausübung christlicher Liebes Werken, Gekranken und Bedürftigen, Austheilung guter nach dem Begriff des gemeinen Volks verhastete Bucher, und sofort an ein wie anderen Orths gleich nothig seind”.

⁵⁴ *Ibidem*, fol. 150 v: „Allein ein Gebäude so allzu eilfertig aufgeföhret wird, ist von keiner Dauer; mann ist nie sicher, das es nicht weder zerffallt. Wohingegen das eigene von jenem, so auf einem soliden Grund gebauet wird, nich zu befahren ist. Die von hiesigen Landen habende Erfahrung hat billig lehre zu dienen”.

doar foarte puțin de ea. Deosebirea mică constatată în învățătura de credință răsăriteană, nu anulează ecclesialitatea Bisericii răsăritene, tainele fiind recunoscute ca valide. De asemenea, cei care aderă la unire nu trebuie să depună o nouă mărturisire de credință catolică, ci doar să renunțe la schismă, admitându-l pe papa ca și conducător universal al Bisericii. Neuniții trebuie să afle prin intermediul preoților lor cultivați în școli, despre asemănările fundamentale ale învățăturii lor cu cea catolică și astfel să accepte unirea cu Biserica latină, cu care au avut tradiții și învățături comune secole de-a rândul. Diferențele exterioare manifestate în viața Bisericii nu exprimă și diferența în învățăturile de credință.

Privitor la diferențele de credință, se amintește doar primatul papal și filioque. Autorul arată că nici învățătura despre filioque nu trebuie înțeleasă în mod exclusiv ca o noutate în Biserica latină, cum a fost prezentată în mod exagerat de unii teologi ai Bisericii răsăritene.

Nu aflăm amănunte în legătură cu considerațiile ministrului Bartenstein privitoare la organizarea canonică bisericească a națiunii ilirice, relația ei de jurisdicție cu scaunul roman, în perspectiva unei posibile uniri. Este interesant deasemenea faptul că, de câte ori vorbește despre creștinii ortodocși care formează națiunea ilirică, Bartenstein nu îi percepe pe aceștia din perspectiva unei categorii ecclesiale, ca mitropolie a Karlovițului, ci din perspectiva categoriei social-politice de națiune ilirică de credință răsăriteană, în cadrul monarhiei austriece.

În concepția lui Bartenstein, acest plan de unire vizează desigur și unele aspecte social-politice ale vieții supușilor monarhiei austriece. Unirea între națiunea ilirică și Biserica latină a Romei, nu este analizată doar dintr-o perspectivă pur bisericească, ci și dintr-o perspectivă politică. Ea putea asigura indirect integritatea monarhiei.

Prin proiectul său de unire și prin modul în care propune să fie tratați credincioșii ortodocși ai națiunii ilirice, ministrul Bartenstein se poate încadra în rândul promotorilor toleranței religioase în monarhie, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Aceștia erau împărțiți în grupe diferite: „*irenicii, care năzuiau la o reunire a confesiunilor creștine, mercantiliștii, care din motive economice au cerut primirea în statele catolice a meseriașilor, comercianților și a fabricanților protestanți, iluminiștii catolici, care respingeau constrângerea confesională și, în cele din urmă, o aripă radicală care își întemeia opțiunea pentru toleranță într-un indiferentism religios*”⁵⁵.

⁵⁵ Hans Wagner, *Die Idee der Toleranz in Österreich*, în *Religion und Kirche in Österreich* (Edit. Institut für Österreichkunde), Wien 1972, p. 119.

UNIO SINE DESTRUCTIONE

UN DOCUMENT DE UNIRE AL MITROPOLITULUI PETRU MOVILĂ (1644/1645)*

WACLAW HTYNIOWICZ OMI,
Facultatea de teologie catolică din Lublin

Lucrarea lui Wacław Hryniewicz, profesor de ecumenism la Facultatea de Teologie Catolică din Lublin (Polonia), membru în comisia mixtă de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă și Biserica Catolică, analizează un document de unire atribuit mitropolitului Kievului Petru Movilă (1633–1647), și nobilului castelan Adam Kiesel. Documentul a fost redactat în anul 1644, cu caracter anonim, și a fost trimis apoi în secret papei Urban al VIII-lea la Roma, în vederea inițierii unor tratative pe această temă. Este propus un concept ecclesial privitor la unirea Bisericilor, opus intențiilor și modului în care a fost încheiată unirea de la Brest din anul 1596, dintre o parte a ierarhiei rutene ortodoxe și Biserica Romei.

Schimbarea dramatică de atitudine a arhiepiscopului Meletij Smotrickij și trecerea sa de partea adeptilor unirii (în 1628), a agravat problemele ecclesiologice și soteriologice existente în Polonia-Lituania în secolul al XVII-lea. Disputa în jurul unirii n-a luat sfârșit. Două exclusivisme, cel catolic și cel ortodox au ajuns în conflict unul cu celălalt¹, fiecare parte reprezentând astfel o provocare la adresa celeilalte. Rezolvarea problemei părea absolut imposibilă în această situație.

Mitropolitul Petru Movilă († 1647) a fost conștient de acest lucru. Opiniile sale constituie o încercare remarcabilă de a învinge cele două exclusivisme și de a muta problema pe un alt plan ecclesial. Opoziția ortodoxă împotriva unirii de la Brest nu l-a descurajat pe mitropolitul kievean în străduința de a căuta noi căi spre unificare. Într-un memoriu anonim trimis papei Urban al VIII-lea spre sfârșitul anului 1644, el a schițat proiectul îndrăzneț privitor la înființarea unei mitropolii autonome, care să se afle în comuniune atât cu papa din Roma, cât și cu patriarhul din Constantinopol.

* Manuscrisul polonez al textului de față a fost tradus în limba germană de către Coelestin Patock OSA și Hannelore Tretter și publicat în revista *Ostkirchliche Studien*, 42 (1993), pp. 172–188, cu titlul „*Unio sine destructione*. Ein Unionsdokument des Metropoliten Petr Mogila (1644/45)“.

¹ La W. Hryniewicz, *Soteriologiczny ekskluzywizm u podstaw uniatyzmu*, în *Studia Theologica Varsaviensia* 29 (1991) 2, 47–59; *Idem*, *Ecumenical Lessons from the Past: Soteriological Exclusivism at the Basis of Uniatism*, în *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Edit. de Chr. Felmy ș.a., Göttingen, 1991, pp. 521–533; *Idem*, *Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej*, în *Veritati et caritati*, lucrare omagială în memoria episcopului A. Nossol, Opole, 1992, pp. 255–269.

Contrar inițiatorilor unirii de la Brest, el a elaborat memoriul în acord cu clerul și cu credincioșii, memoriul nefiind așadar doar opera mitropolitului singur.

1. Documentul comun al lui Petru Movilă și Adam Kisiel

Memoriul lui Movilă a avut un caracter anonim: „*Sententia cuiusdam Nobilis Poloni Graecae Religions*”². Este răspunsul mitropolitului la două scrisori ale papei Urban, din 3.11.1643, care au fost aduse de la Roma de către episcopul unit din Chelm, Mefodij Terleckij. Ele sunt îndreptate către „*stimatul frate, mitropolitul Movilă*”, de asemenea, „*iubitului fiu Adam Kisiel, castelan de Cernigov*”³. Papa încurajează pe ambii adresanți pentru unirea cu Biserica Romei. El propune trimiterea a doi călugări la Roma, pentru a purta discuții preliminare. Răspunzându-se invitației papei, a fost trimis duhovnicul regelui Vladislav al IV-lea, capucinul Valeriano Magni, cu memoriul amintit al mitropolitului.

Memoriul nu se dorește a fi un document oficial; el urma să contribuie mai întâi la cunoașterea ambelor puncte de vedere. Mitropolitul a preferat să păstreze anonimatul, probabil și din motivele siguranței. Era încă perioada războiului de 30 de ani. S-ar putea imagina ușor consecințele, în cazul în care scrisoarea ajungea în mâini incompetente și l-ar fi compromis pe mitropolit în fața propriilor lui credincioși. Acesta a încredințat, așadar, scrisoarea, trimisului capucin, care urma să o transmită Congregației *De Propaganda Fide*, și să aducă răspunsul și informațiile despre primele reacții ale curiei romane.

Se pune întrebarea, dacă la scrisoarea papei Urban al VIII-lea a răspuns doar mitropolitul singur. Cum a reacționat atunci Adam Kisiel? Unii istorici doresc să atribuie scrisoarea anonimă cu titlul de mai sus doar lui Kisiel. Ei leagă de numele lui Movilă doar un scurt document cu conținut asemănător, un rezumat al memoriului⁴. Acum aproximativ 30 de ani, A. C. Welykyj a contrazis pe drept această opinie. Cu ajutorul mărturiilor istorice, a demonstrat că autorul memoriului a fost Petru Movilă. Textul a fost redactat în limba poloneză și apoi tradus în latinește⁵. Movilă aștepta din partea Congregației o îndrumare autoritară. Conform procedurii Congregației, a fost pregătit mai întâi un rezumat scurt în limba italiană, pentru participanții sesiunii

² Archivio della S. Congregazione di Propaganda Fide, Scritture rif. n. Congregazioni Generali, vol. 338, fol. 375–380 v; E. Smurlo, *Le Saint Siège et l'Orient orthodoxe russe (1609–1654)*, Praga, 1928, pp. 163–169; A. G. Welykyj, *Un progetto anonimo di Pietro Mohyla sull'unione delle Chiese nell'anno 1645*, în *Melanges E. Tisserant*, vol. III, Citta del Vaticano 1964, pp. 451–473 (în anexă este prezentat textul latin citat în lucrarea de față: pp. 467–473).

³ A. Theiner, *Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia*, vol. III, Roma, 1863, p. 425; *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, collegit..., A. G. Welykyj, vol. I, Roma, 1953, nr. 471–472, pp. 530–531.

⁴ În acesta se arată că P. Valeriano a fost trimis de regele polonez la Congregația de Propaganda Fide cu o „*scrisoare a mitropolitului rus, a unui schismatic, a unei persoane cultivate, care are o părere bună despre scaunul roman*”. Scrisoarea să fie un prim pas pentru discutarea „*problemei mari și dificile*”, care pretinde un punct de vedere clar al Romei. (Archivio della S. Congregazione..., vol. 338, fol. 5, citat după Welykyj, o.c., p. 453.)

⁵ Rezultă dintr-o scrisoare a lui P. Valeriano Magni din 29.1.1645, după sosirea sa în Roma. Trimisul regelui arată că „*nădejdea asupra unirii...*” se sprijină pe zelul și autoritatea mitropolitului (o.c., fol. 460; Welykyj, o.c., p. 453).

generale următoare. Aceasta a avut loc în 16.03.1645. Există cinci copii ale acestui rezumat. El se deosebește de original printr-o ordonare mai clară a conținutului, dar omite aproape în întregime prima parte a documentului, care conține critici la adresa unirii de la Brest.

Totuși, încă o dată privitor la problema colaborării lui Adam Kisiel. E puțin probabilă presupunerea că el nu a răspuns nicidecum la scrisoarea papei din 3.11.1643. După toate aparențele, a făcut aceasta împreună cu mitropolitul său. La lectura atentă a textului se pot descoperi, pe de o parte, pasaje care trebuie să fi fost redactate de un teolog luminat, pe de altă parte, propuneri practice cu conținut laic, care conduc spre un laic cu experiență bună. Apare în plus o expresie care indică o opinie comună, spirituală și laică: „...*omnes quotquot sumus spirituales et saeculares, ad evadenda dissentionum pericula, ad stabiliendam nostram antiquam Religionem reperimus unanimiterque acceptavimus: ut sub uno Capite et Rectore Vicario Christi vivamus...*”⁶.

Memoriul lui Movilă este, așadar, rezultatul strădaniei comune a unui conducător bisericesc și a unui laic. Și expresiile care vizează necesitatea colaborării laicilor la rezolvarea problemelor indică acest lucru. „*Sententia cuiusdam Nobilis*” este, așadar, o lucrare comună a celor doi, care însă, datorită situației existente, a fost redactată anonim⁷. Amândoi critică încheierea unirii de la Brest sub aspectul metodei folosite și expun concepția lor proprie despre o unire a Bisericilor.

2. Critica față de unirea de la Brest

Documentul comun al lui Movilă și Kisiel întreprinde, așadar, în prima parte o critică echilibrată și obiectivă a unirii de la Brest. Aceasta se concentrează în trei puncte:

1. Autorii memoriului reproșează inițiatorilor lipsa unei „*intenții curate și sfinte*” (*non pura nec sacra intentio*). Ei accentuează că într-o „*chestiune atât de religioasă, salutară și prea sfântă*” (*in tam pio salutari et sacrosancto negotio*) ar trebui să se caute înainte de toate ceea ce este al lui Dumnezeu și nu ceea ce slujește propriilor interese (*quae sunt Dei, non quae sua*)⁸. Din acest punct de vedere unirea trebuie să fie o negare a propriilor priorități și a ierarhiei valorilor.

2. Modul încheierii și al realizării unirii nu a luat în considerație realitățile existente. Aici este evidentă experiența politică a lui Kisiel. Memoriul atrage atenția asupra faptului că libertatea și privilegiile nobilimii promovează dezvoltarea religiei și îi dau siguranță. Conducătorii bisericești ortodocși din Rutenia nu se bucură totuși de aceleași privilegii ca aceia ai Bisericii Romei. Deși alcătuiesc „*partea slabă*” (*partem debiliorem*), unirea a fost pregătită tocmai de către ei, pentru că nobilimea a fost împotriva unirii. Încheierea unirii a fost contrară poziției „*statutului*” polonez

⁶ *Sententia...*, Archivio d.S.Congr., vol. 338, f. 379 v; Welykyj, o.c., p. 473.

⁷ Acest lucru îl confirmă preotul unit Pietro Saraceno, din curia episcopului din Chelm, Mefodij Terleckij. În această scrisoare către congregație, scrisă la 20.08.1648 din Varșovia, el prezintă apariția discuțiilor de unire, acordând un rol important documentelor sinodului de la Florența, care au fost studiate de Movilă și Kisiel, și care au fost aduse de la Roma de către episcopul din Chelm, în ediția de curând apărută a cardinalului Giustiniani (în *Archivio...*, vol. 65, fol. 128; Welykyj, o.c., p. 456).

⁸ *Sententia...*, f. 375 (p. 467).

(Rzeczpospolita). Din acest motiv ea a adus pagube dezvoltării vieții bisericești și a prejudiciat deplinul folos de pe urma privilegiilor.

3. Unirea de la Brest s-a sprijinit pe o înțelegere falsă a „unirii”. Teologul Movilă face deosebire clară între „unire” (*unio*) și „unitate” (*unitas*): „*Unio et unitas sunt maxime diversa*”. Unitatea ca atare exclude orice dualitate: „*Unitas excludit dualitatem*”. Unirea, dimpotrivă, înțeasă ca o adevărată unire, nu exclude această dualitate, ea înseamnă mult mai mult, tocmai o legătură între două elemente, fără a distruge însă identitatea lor: „*Unio duo sine unibilium destructione unio vult combinare nexu*”⁹. În lumina unor asemenea principii, Movilă judecă întregul experiment al unirii de la Brest foarte critic: se pare, așadar, că unirea rutenilor cu latinii, așa cum a fost practică în regat, a trecut peste natura unei uniri, pentru că nu a vizat păstrarea religiei, ci schimbarea religiei în cea romană (*intendens non conservationem Religionis, sed transubstantiationem Graecae in Romanam*). De aceea nu a avut succes (*et ideo non habuit effectum*)¹⁰.

În legătură cu aceasta, este semnificativ faptul că pentru Movilă, unirea de la Florența conferă imaginea unei uniri autentice: „*ultima Florentina inter latinis et graecos unio*”¹¹. Încercările bisericești generale, întreprinse în trecut, de a reface unitatea între creștinismul apusean și cel răsăritean, sunt apreciate de el mult mai pozitiv. Ele n-au distrus nicidecum bazele religiei grecești (*fundamenta minime destruebant Religions Graecae*), ci au condus doar la recunoașterea primatului episcopului roman¹².

Se poate observa, așadar, fără greutate, ce importanță mare atribuie Movilă păstrării identității și diversității Bisericilor. A fost un dușman categoric al schimbării unei „religii” în alta. O astfel de schimbare nu e necesară. Multe din problemele conflictuale între teologii celor două Biserici constau, după convingerea lui, mai repede în cuvinte sau noțiuni decât în realități (*vocales non reales*). Încă în trecut au putut fi rezolvate pașnic (*potius suaviter conciliabantur*)¹³. Recunoașterea primatului episcopului roman nu exclude diversitatea structurilor bisericești. Ea nu rănește nici competența „păstorilor și a patriarhilor ritului grec”. Rezultatul unirii de la Brest a însemnat în același timp dependența nemijlocită a ierarhiei rutene față de Roma. Așadar, ei au trebuit să-și renege propria învățătură. Promotorii unirii de la Brest au trecut, după opinia lui Movilă, peste natura unei uniri (*supra naturam unionis*). Ei au anulat prin aceasta „*fundamente și principii*” ale naturii Bisericii. Au gândit să se apropie și mai mult de unirea Bisericilor, în realitate însă, s-au îndepărtat de aceasta și au despărțit pentru timp îndelungat pe ruteni de latini (*quodammodo perpetuo dividerunt Ruthenos a Latinis*)¹⁴. Pentru Movilă, acest lucru constituie o confuzie tragică a naturii unei uniri autentice: în loc de unire s-a ajuns la despărțire de lungă durată.

Judecata lui Movilă este aspră, totuși clarvăzătoare. Are în ea tocmai ceva din profetismul istoric. Concetățenilor lui le reproșează că au condamnat „*învățătura*

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, f. 375 v (p. 467). Într-un alt loc, Movilă spune: *Unio, non mutatio quaeritur*, (f. 379; p. 471).

¹¹ *Ibidem*, f. 375 (p. 467).

¹² *Ibidem*, f. 375 v (p. 467); o concepție desigur idealistă a unirii medievale.

¹³ *Ibidem*, f. 375 (p. 468).

¹⁴ *Ibidem*.

sfântă a rutenilor care coincide cu învățătura apostolilor și a Romei", ca fiind greșită și eretică (*velut difformem imo haereticam damnarunt*) și că au considerat-o ca inutilă și nepotrivită pentru Biserică (*ipsamque traduxerunt velut Ecclesiae inutilem et ineptam*)¹⁵. Din aceste cuvinte reiese multă amărăciune. Movilă a trebuit să experimenteze în mod dureros ruptura internă și cearta dintre ruteni. El însuși numește urmările tragice: ucideri, martiriu, înverșunare sau chiar nebunie (*animorum alienatio*), acuzații reciproce de erezie și toate acestea ca desconsiderare a majestății divine¹⁶.

3. Felul și modul înfăptuirii unei uniri autentice; premise spirituale necesare

Având în fața ochilor greșelile și defectele unirii de la Brest, mitropolitul kievean expune apoi conceptul lui propriu privitor la unirea Bisericilor. Subliniază mai întâi că oricine dorește să se angajeze pentru o astfel de lucrare sfântă, trebuie să renunțe la orice gânduri ale foloaselor personale. Singurul motiv are voie să fie doar dorința lui Hristos potrivit rugăciunii Sale pentru unitatea Bisericii (Ioan 17, 21). Realizarea unirii necesită nu numai râvnă sinceră și o intenție curată, ci, de asemenea, disponibilitatea de a suporta toate vicisitudinile pentru aceasta – ura omenească, gelozia, nedreptatea și pericolul. Trebuie să existe disponibilitatea de a-și da însăși viața pentru acest scop¹⁷. Încheierea unei uniri autentice a Bisericilor presupune și participarea deplină și egal îndreptățită a personalităților laice din straturile importante ale societății. Nu trebuie să se uite lecția istorică, pe care a dat-o unirea de la Brest. Omiterea laicilor a dus la nereușită. Angajamentul clerului singur nu ajunge, nici chiar în cazul celor mai respectabili reprezentanți. Oamenii se manifestă diferit: unii se lasă convinși de situație, dar nu au curajul de a o susține, alții nu înțeleg efectiv sensul unei uniri, iar alții vor fi dușmanii celorlalți. Colaborarea clerului, chiar și a celor mai reprezentativi, se dovedește a fi lipsită de încredere. S-ar putea trece greu cu vederea că și orgoliile personale joacă un rol însemnat¹⁸. Oamenii indică nobilimea, la a cărei colaborare nu trebuie să se renunțe în cazul unei uniri. Cu alte cuvinte, trebuie să se aibă în vedere realitatea. Movilă și Kisiel sunt, așadar, realiști lucizi. Ei și-au făcut gânduri concrete despre angajamentul laicilor, pentru că aceștia dețineau o autoritate mare și ca atare, influență în societate. Erau și în măsură să rezolve problemele conflictuale în mod pașnic, astfel ca să existe speranța unei uniri¹⁹. Se are în vedere receptarea unirii de către toți rutenii (*ut irrefragabiliter ab omnibus Ruthenis acceptetur*)²⁰.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, f. 375 v-376 (p. 468). Considerația lui Welykyj (o.c., p. 458), potrivit căreia documentul nu amintește „nedreptatea reciprocă” (*nessun acceno ai torti reciproci*) a celor 50 de ani între 1595–1645 este incorectă. Ultima propoziție a capitolului memoriului, care e acordat criticii unirii de la Brest vorbește despre acest lucru.

¹⁷ *Sententia...*, f. 376 (p. 468).

¹⁸ *Ibidem*, f. 376 (p. 469).

¹⁹ Amândoi știau foarte bine că scaunul roman era împotriva unor sinoade comune între ortodocși și catolici. Orice pomenire a vreunui astfel de sinod mixt ar fi trezit rezerve și opoziție. De aceea au propus convocarea mai întâi a unor adunări regionale cu caracter civil ale nobililor, pentru a înnoi conștiințele de necesitatea unei uniri. Într-o adunare extra bisericească problema putea fi discutată atât de laici cât și de cler (*Sententia...*, f. 376–377, p. 469).

²⁰ *Ibidem*, f. 377 v (p. 469).

Trebuie să ne referim totuși și la interpretarea ecclesiologică propriu-zisă a lui Movilă în chestiunea unei uniri. El pleacă din nou de la analiza temeinică, pe care am întâlnit-o deja în critica unirii de la Brest: o unire adevărată nu anulează identitatea acelor ce urmează să se unească. Responsabilitatea principală revine părții puternice și inteligente (*pars potentior et prudentior*), care trebuie să evite anularea identității părții simple și slabe (*pars simpliciar et imbecilior*)²¹. Argumentarea lui Movilă lasă să se descopere o înțelegere revelatoare față de o „*ierarhie a adevărilor*” și o „*ierarhie a valorilor*”, cum am zice noi astăzi. În strădania pentru unire și acord trebuie să se facă deosebire între chestiunile fundamentale și cele secundare. Ceea ce e secundar poate fi lăsat în afară (*ut negligantur quae minoris sunt momenti*)²². Cu timpul va ajunge de la sine să nu mai fie o piedică. Dacă va exista însă preocupare prea multă în acest sens, oamenii vor fi doar în tensiune, fără vreun oarecare folos. Mitropolitul însuși prezintă situația de fapt în mod clar și categoric: concentrarea trebuie să se axeze asupra a ceea ce este mai important; ceea ce este secundar să se bazeze pe ceea ce e mai important (*italia inquam resecetur; amputentur; aboleantur*)²³. Privitor la unirea de la Brest, mitropolitul a arătat deja, că aceasta nu a luat în seamă „*fundamentele și principiile*” înțelegerii dintre Biserici. În analizarea consecințelor tragice ale dezbinării „*între greci și latini*”, el se întoarce la aceste idei. Durata lungă a acestei dezbinări îl sperie (*diuturnitas discordiarum*). Ea a multiplicat calomniile în rândul rutenilor (*innumeras multiplicavit blasphemias*). Rădăcina a tot răul a fost, după el, disputa în jurul primatului episcopului roman (*radix autem horum omnium maiorem fuit dissensio Graecorum cum Romanis circa Primatum Summi Pontificis*)²⁴. Această dispută, cu toate consecințele ei reale, a fost transmisă mai departe de la greci la ruteni (*quae mala a Graecis dimanarunt ad Ruthenos, qui sequuntur Graecorum ritus*). Movilă nu ezită să vorbească în acest sens și de înșiruirea unor dogme false care au fost mereu dăunătoare (*ex qua radice sensim plura prava dogmata propagata sunt, ex quibus alia aliis perniciosiora*)²⁵. El nu și-a precizat mai departe acest enunț. S-ar putea presupune că avea în vedere propagarea concepțiilor ecclesiologice radicale, care erau considerate de cealaltă parte ca erezie.

Având în vedere asemenea urmări tragice de pe urma dezbinării Bisericii, Movilă n-a capitulat totuși. El a chemat mai mult spre întoarcerea la „*principiile sfinte*” (*sacra principia*), la izvorul și originea lucrului (*ad fontem et originem rei*)²⁶. Numai așa s-ar putea birui moștenirea tristă a disputei bisericești, care a început mai întâi între greci și latini, iar acum a ajuns și la ruteni. „*Izvorul și cauza unirii*” îl constituie, după el, problema primatului în Biserică. Acestei chestiuni îi acordă de aceea cea mai mare atenție în memoriul său.

Studiul actelor Sinodului de la Florența, care i-au fost aduse de către episcopul unit din Chelm, Mefodij Terleczi²⁷, l-a convins de necesitatea folosirii metodei corecte în rezolvarea problemelor conflictuale. El a constatat că sinodul a ales calea

²¹ *Ibidem*, f. 377 (p. 470).

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Anm. 7.

cea corectă, pentru că s-a concentrat tocmai pe controversa esențială a primatului²⁸. Privitor la tratativele de unire din Roma, a propus acum aceeași metodă, ca fiind cea mai sigură (*longe tutius*)²⁹.

El accentuează că nu trebuie să se oprească la probleme secundare. Chiar dacă teologii Sinodului de la Florența ar fi discutat îndârjit, punctele lor de vedere ar fi rămas și pe mai departe îndepărtate unele de celelalte (*alienissimi videbantur a conclusionibus*)³⁰. Aceasta cu privire la purcederea Duhului Sfânt, Euharistie, problemele eshatologice – starea intermediară, purgatoriu, judecata universală. Movilă prezintă și situația rutenilor, arătând că oamenii cultivați (*literati*) țin la credința comună și la Taine și cred în invocarea sfinților, în desăvârșirea lor, în judecata particulară și în rugăciunea pentru cei morți, care se află într-un loc al detenției (*detentionis locum*). Cine contrazice această credință este considerat și de către ei ca eretic și nu ca rutean (*tamquam haereticum non Ruthenum se reputaret*). Problema purcederii Duhului Sfânt ar depăși capacitatea înțelegerii. Oamenii simpli n-au înțeles-o absolut deloc, iar potrivnicii au adus doar presupuneri. Doar cei deosebit de inteligenți sunt în stare să înțeleagă această problemă (*a prudentibus egregie capitur et conformiter intelligitur*)³¹. La sfârșit ar rămâne doar problema primatului.

4. Problema primatului în Biserică

Soarta strădaniilor de unire depinde, după Movilă, de rezolvarea problemei primatului. Modalitatea în care el abordează această problemă evidențiază curajul și originalitatea sa. Constată mai întâi că Biserica greacă a recunoscut de la început principiul unui primat. Aceasta a mărturisit-o nu numai în „dogmele Sfinților Părinți”, ci și în rugăciunile și imnele ei zilnice, care îl venerau pe Sfântul Petru ca pe conducătorul Apostolilor³². „Religia greacă” este dreaptă și sfântă (*estque orthodoxa et sancta Graeca religio*)³³. Disputa a existat doar asupra modului înțelegerii primatului și a puterii episcopului roman, ca și urmaș al Sfântului Petru. Această dispută a cuprins și pe ruteni și i-a dezbinat între ei. O înțelegere fără schimbări de atitudini reciproce, apare acum cu totul imposibilă (*nisi ut pars parti cedat*).

Pozițiile radicale exclud posibilitatea unui compromis. E nevoie de o nouă apropiere spre această problemă în lumina Duhului Sfânt (*aut novum quoddam medium per Spiritum S. suggeratur*). Movilă este convins că există un astfel de „mijloc” (*medium datur tale*)³⁴.

²⁸ În realitate, la sinodul de la Florența s-a discutat despre primatul papal, doar fugitiv în ultimele sesiuni. (Vezi la W. Hryniewicz, *Sobor Florencki po 550 latach. Refleksje ekumeniczne*, în *Biuletyn Ekumeniczny* 18 (1989), 4, 52–79; Idem, *Kościół Słotrzan, Dialog katoliko-prawosławny 1980–1991*, Varșovia, 1993, pp. 291–314, 307 ș.u.

²⁹ *Sententia...*, f. 378 (p. 470).

³⁰ *Ibidem*, f. 378 (p. 471).

³¹ *Ibidem*, f. 378–378 v (p. 471).

³² *Ibidem*, f. 378 v, 379 v (pp. 471, 472).

³³ *Ibidem*, f. 378 v (p. 471).

³⁴ *Ibidem*, f. 378 v–379 (p. 471).

Principiul amintit al întoarcerii la izvoare i se pare de ajutor: ce a fost la început, să rămână în vigoare, ce nu a fost, trebuie să fie îndepărtat. Cu alte cuvinte: nimic nu trebuie schimbat sau pierdut din ceea ce a fost la început și din principii. Noțiunea de unire necesită ea însăși aceasta (*nihil est mutandum et movendum ex suis principiis et fundamentis*). Movilă subliniază din nou faptul că ființa unirii a două lucruri e caracterizată și prin păstrarea acestora în integritatea lor originară: „*Unio non mutatio quaeritur, hoc autem est temperamentum, et haec natura unionis, duas res coniungere, et in sua quamquae servare nativa integritate; quae erant antea, sint modo, quae non, omnino tollantur*”³⁵. Sprijinit pe principiul păstrării a ceea ce a fost la început, Movilă se străduiește să indice o nouă cale privitoare la problema primatului. După convingerea lui, episcopul roman a fost recunoscut de la început ca „*primul și cel mai mare în Biserica lui Dumnezeu*” (*semper Primus et supremus in Ecclesia*), ca și reprezentant al lui Hristos (*Vicarius Christi*). La aceasta să se rămână și pe mai departe (*idem modo servetur*)³⁶. În acest loc întâlnim un punct foarte important.

Movilă a fost totuși conștient că o eventuală unire a rutenilor cu Roma rămâne totuși o unire parțială. Căci, cum s-ar pune de acord dependența de un patriarh, care nu este în unire cu Roma, cu dependența concomitentă față de papă. După unirea de la Brest, episcopii care au sprijinit-o, s-au subordonat nemijlocit autorității papei, rupând, însă, prin aceasta legătura canonică cu patriarhul. Unirea parțială a fost încheiată cu prețul unei noi dezbinări. Movilă a înțeles în realitate motivele adepților Unirii, când ei au declarat că atât timp cât patriarhii se aflau sub suveranitatea turcilor, le era imposibil să facă o unire, chiar și dacă ar fi fost dispuși pentru aceasta. El a căutat dimpotrivă, să evite ruperea legăturii cu Constantinopolul. „*Marea lui speranță*” se sprijinea pe buna voință a patriarhului care se afla în captivitate. El spera ca după redobândirea libertății, patriarhul să se străduiască după „*armonia și unirea sfântă și generală*”. O unire parțială a rutenilor nu trebuie nicidecum să anuleze inițiativa de participare a patriarhului la lucrarea sfântă a unirii. Fără participarea grecilor nu există unire adevărată și de lungă durată. Dacă rutenii vor rupe comuniunea cu patriarhul, vor strica numai situația și vor împiedica total pe greci de la unire. De aceea, rutenii ortodocși care se bucurau de libertate, să primească unirea, să recunoască unitatea în credință și primatul papei în Biserică, dar în același timp, să rămână în comuniune canonică cu patriarhul, „*tatăl și păstorul lor*”³⁷.

Expunerile lui Movilă privitoare la problema unirii lasă să se înțeleagă cât de conștient îi era caracterul momentan și provizoriu al rezolvării chestiunii. După opinia lui, rutenii trebuiau „*să rămână pentru moment*” (*interim maneant*) întru totul la structurile lor bisericești și la riturile lor (*integre et plene in suis ordinibus ac ritibus per omnia*). Nu trebuie să se înființeze nici patriarhat propriu, nici să se urmărească obținerea rangului de patriarh pentru mitropolia Kievului. Pe de altă parte, Biserica ruteană nu trebuie să se subordoneze jurisdicției nemijlocite a papei. Totul să rămână în ordinea de până acum (*maneant in suo ordine*)³⁸. Până când patriarhul (ecumenic) împreună cu întreg poporul său grec eliberat va putea conduce pe ortodocși „*spre*

³⁵ *Ibidem*, f. 379 (p. 471).

³⁶ *Ibidem*, f. 379 (pp. 471-472).

³⁷ *Ibidem*, f. 379-379 v (p. 472).

³⁸ *Ibidem*, f. 379 v (p. 472).

această unire salvatoare" (*ad hanc salutarem... concordia*), Biserica (ortodoxă) din „Rus“ să se constituie într-o autonomie de moment³⁹. Mitropolitul să fie ales, așadar, de episcopii ruteni și, dacă e necesar, să fie hirotonit tot de ei. Privitor la recunoașterea hirotoniei nu trebuie să se adreseze nici la Constantinopol nici la Roma. Este de ajuns ca, după alegerea lui, să recunoască în mod festiv primatul episcopului roman. Ceilalți episcopi să facă același lucru în prezența mitropolitului. Jurisdicția patriarhului să rămână neatinată. În acest fel s-ar putea mijloci tuturor grecilor nădejdea pentru „o unire fericită și pace“ (*felicis unionis et pacis*). Rutenii vor renunța la „suspiciunea mare“, doar atunci când s-ar putea lăsa convinși că ritul lor nu e periclitat prin schimbare sau chiar anulare și când și nobilimea va fi integrată în mod deplin în proiectul noii uniri⁴⁰.

Movilă a ținut mult la înțelegerea răsăriteană a primatului papal. El nu s-a gândit la o dependență nemijlocită față de papă. Un patriarh latin nu poate să-și exercite o jurisdicție nemijlocită asupra credincioșilor, care se află sub un patriarh răsăritean (*nusquam fuisse..., ut ritui Graeco Latinus directe superintenderet, utpote qui semper habuit suum superintendentem, recognoscentem Primatum, sed dependentem a suo eiusdem ritus Patriarcha*)⁴¹. În pofida recunoașterii unanime a autorității papei (*unanimiterque acceptavimus*)⁴² trebuie păstrată comuniunea canonică cu patriarhul, care trebuie să rămână conducătorul nemijlocit al rutenilor. În orice caz, așa vede lucrurile Movilă.

5. Un argument raportat la Botez pentru păstrarea legăturii cu patriarhul

Chestiunea de competență pentru Movilă, în proiectul lui, este păstrarea comuniunii cu patriarhul. Procedul ales de către episcopii ruteni la încheierea unirii de la Brest a fost pentru el inacceptabil, deoarece a dus la ruperea legăturii canonice cu patriarhul de la Constantinopol. Unirea parțială cu Roma a determinat noi dezbinări și Movilă a vrut să evite tocmai aceasta, în numele vechii tradiții a Bisericilor surori.

Din acest motiv, referința la premiza soteriologică este foarte esențială: conștiința adâncă a faptului că „Rus“ (slavii răsăriteni – n.t.) au primit darul mântuirii, al credinței și al Botezului din Bizanț. De acolo a ajuns și în țara ruteană învățătura creștină. Memoriul se referă de două ori la această idee. Ar putea fi prezentată în acest sens ca „argument baptismal“. E imposibil ca rutenii să poată rupe comuniunea cu patriarhul și tatăl lor, care a realizat inițierea înaintașilor lor prin Botez în taina mântuirii (*neque a Patre nostro Patriarcha, a quo initiati sumus sacro Baptismate, recedentes*)⁴³. Ei ar adânci astfel și mai mult schisma și ar speria și pe greci în legătură cu încheierea unirii. Această legătură trebuie să fie păstrată în numele harului mântuirii primit de la Constantinopol, în forma credinței, a Botezului și a întregilor Taine ale Bisericii. De aceea, când rutenii primesc unirea, ei nu au voie să renunțe la comuniunea cu patriarhul lor.

³⁹ *Ibidem*, f. 380 (p. 473).

⁴⁰ *Ibidem*, f. 380–380 v (p. 473).

⁴¹ *Ibidem*, f. 379 (p. 472).

⁴² *Ibidem*, f. 379 v (p. 473).

⁴³ *Ibidem*, f. 379 v (p. 472).

În tradiția primelor secole argumentul baptismal a jucat un rol important la întemeierea legăturilor dintre Biserici, între aceea care oferea botezul și aceea care îl primea. Biserica care primea darul botezului și astfel calea mântuirii de la o altă Biserică, s-a știut obligată să arate aceleia respect, ascultare și dragoste. Botezul a creat o legătură nouă și trainică, care s-ar putea compara cu legăturile familiare între tată și copii. Principiul baptismal nu e altceva decât aplicarea concretă a principiului general, potrivit căruia este Biserică aceea care mijlocește harul. Astfel, Biserica primitoare trebuie să rămână legată prin recunoștință de Biserica mijlocitoare a harului.

O asemenea concepție ecclesială a fost recunoscută și a fost familiară și în Bizanț, și în Roma. În răspunsul lui la „*consulta Bulgarorum*” către țarul Boris-Mihail, din anul 866, papa Nicolae I scria: „*Ita diligere debet homo eum qui se suscipit ex sacro fonte, sicut patrem*”⁴⁴. În text clar aceasta înseamnă: „*Pe acela care ne-a condus la Botez trebuie să-l iubim ca pe un părinte*”. De același argument s-a folosit și Olga când i-a adus aminte împăratului Constantin Porfirogenitul de obligațiile sale de părinte al Botezului. Așa precum amintește *Cronica anilor trecuți*, și Olga s-a folosit de același argument:

„Olga s-a îndreptat spre Grecia și a ajuns la Țarigrad. Pe atunci era împărat Constantin, fiul lui Leon și Olga a venit la el; și când a văzut cât de frumos e chipul ei și cât de deșteaptă era, împăratul s-a minunat de inteligența ei, s-a întreținut cu ea și i-a spus: Tu ești vrednică să domnești împreună cu noi în acest oraș.

Ea, care a înțeles bine, i-a zis: – Eu sunt păgână; dacă vrei să mă botezi, atunci botează-mă tu însuși, altfel nu mă las botezată. Și împăratul a botezat-o împreună cu patriarhul... După Botez împăratul a chemat-o la el și i-a zis: – Doresc să te iau de soție. Totuși ea s-a împotrivit: – Cum vrei să mă iei de soție, când tu însuși m-ai botezat și m-ai numit fiica ta? Acest lucru nu e un obicei între creștini, aceasta o știi tu însuși. Împăratul îi zise atunci: – Tu m-ai înșelat, Olga. Și i-a dat voie să plece, numind-o pe ea fiica lui”⁴⁵.

Acest fragment poate fi înțeles ca ilustrare a gândirii teologice de atunci. Deci, aceeași regulă pe care a formulat-o papa Nicolae I, cu 100 de ani înainte, în răspunsul lui către bulgari, și-a găsit aplicarea în povestirea literară a vechiului cronicar rus privitoare la Botezul Olgăi la Constantinopol. Botezata a cerut să fie respectată noua legătură cu cel care, ca și părinte al Botezului, a fost mijlocitorul harului baptismal. Meritul lui Movilă a fost că a acordat acum vechiului argument o semnificație ecclesiologică.

S-a arătat deja faptul că, după opinia lui Movilă, o unire autentică poate fi posibilă doar atunci când cele două Biserici, în cazul unirii lor, își recunosc reciproc în mod deplin identitatea respectivă, aceasta fiind în primul rând identitatea credinței comune. Și această credință este una de ambele părți, în pofida diversității riturilor (*nos ritu*

⁴⁴ „*Ita diligere debet homo eum qui se suscipit ex sacro fonte sicut patrem; quinimo quanto praestantior est spiritus carne, quod illud spiritale est patrocinium, et secundum Deum adoptio, tanto magis spiritalis pater in omnibus est a spiritali filio diligendus*”, PI 119, 979. *Fontes latini historiae Bulgaricae* (hatinski izvori za bulgarska istorija), ed. I. Dujcev, ș.a. Vol. II, Sofia, 1960, p. 66.

⁴⁵ *Povest vremennykh let*, cast I Moscova – Leningrad, 1950, p. 44, în germană: *Die altrussische Nestorchronik*, traducere și redactare de R. Trautmann, Leipzig, 1931, p. 401.

duntaxat a Romanis distingui, essentiam vero fidei unam ab omnibus, et eandem teneri)⁴⁶. La acea vreme, lui Movilă i-a fost străin un exclusivism soteriologic ecclesiologic. Darul mântuirii l-a primit Biserica și ea este numai una. El ține foarte mult la această concepție (*Unam esse Ecclesiam Catholicam Apostolicam*)⁴⁷. De aceea unirea nu trebuie tăgăduită în Biserica cea una în care este dăruită mântuirea de către Dumnezeu (*neque unionem Ecclesiae in qua datur vera salus retordantes*)⁴⁸. Tocmai atenția acordată „adevărataei mântuirii” pretinde și unirea adevărată, de aici o unire autentică a Bisericilor, care nu anulează identitatea lor. Movilă se teme că certurile dintre ruteni vor duce la decădere (*mentuimus, ex Ruthenorum mutua scissione, perditionem*)⁴⁹.

6. Însemnătatea memoriului lui Movilă

Mitropolitul din Kiev a analizat experiențele cu unirea și a arătat consecințele. Propunerea lui privitoare la unire este legată de modelul vechi creștin despre mântuire și Biserică. Tocmai în acest punct, propunerea lui se deosebește fundamental de modelul faptic al unirii de la Brest, care a dus la ruperea comuniunii bisericești cu patriarhul din Constantinopol și prin aceasta la schisma dintre Biserica răsăriteană și cea apuseană. Planul lui Movilă privitor la înființarea unei mitropolii autonome în Kiev, formulat în acord cu clerul și cu poporul credincios a avut ca scop crearea premizelor ecclesiologice pentru încheierea unei „uniri fericite” (*felicitis unionis*), fără a rupe legătura cu Constantinopolul⁵⁰. Numai o astfel de „armonie mântuitoare”, sprijinită pe recunoașterea reciprocă a identității de credință și pe părțasia la același dar al mântuirii lui Dumnezeu oferea șansa durabilității, iar cu privire la ruteni, a învingerii „marii neîncredere”⁵¹.

Primele reacții ale instanțelor romane au trezit speranța pentru o posibilă realizare a unirii, apărând la început pozitive și încurajatoare. Înțelegerea a fost ușurată înainte de toate de faptul că mitropolitul s-a referit în mod expres la experiențele, aprecierile și metodele sinodului florentin. Congregația *De Propaganda Fide* a fost dispusă să accepte propunerea lui Movilă, ca bază pentru alte tratative. A insistat doar asupra faptului că alegerea mitropolitului rutean trebuia să fie aprobată de Roma și a fost de acord să facă și alte concesii dacă era necesar.

Mitropolitul Petru Movilă a murit prea repede, la 6 ianuarie 1647. În mai 1647, o adunare a nobilimii ortodoxe și unite a confirmat la Wilna înțelegerile privitoare la legăturile dintre Constantinopol și Roma, prin așa-numitul articol de la Wilna. Totuși, curând, ortodocșii și-au exprimat rezervele față de învățătura latină despre purcederea Duhului Sfânt și despre absolvirea păcatelor. Ei au accentuat faptul că vor să rămână sub jurisdicția patriarhului de la Constantinopol, în cazul în care acesta s-ar declara pentru o nouă unire. Au fost, așadar, de acord să-l recunoască pe papă ca pe singurul „reprezentant al lui Hristos”, nefiind totuși de acord ca alegerea mitropolitului de

⁴⁶ *Sententia...*, f. 379 v (p. 472).

⁴⁷ *Ibidem*, f. 379 v-380 (p. 473).

⁴⁸ *Ibidem*, f. 379 v (p. 472).

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 380 v (p. 473).

⁵¹ *Ibidem*, f. 380 (p. 473).

la Kiev să necesite confirmarea Romei. Deoarece împăratul Wladislav al IV-lea a murit cu două luni înainte de o plănuită adunare a ortodocșilor în Varșovia, care urma să se ocupe tot de unire, aceasta n-a mai avut loc. A crescut repede și opoziția rutenilor ortodocși împotriva uniilor, cărora li s-a imputat părăsirea ritului răsăritean.

Marea speranță a mitropolitului nu s-a realizat. Aceasta a fost zădărnicită definitiv datorită evenimentelor nefavorabile din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Inițiativa s-a sprijinit doar pe autoritatea și strădania lui Movilă. Acest sprijin a dispărut odată cu moartea sa. Moartea împăratului, care a fost binevoitor sincer al unirii, războaiele și revoltele cazacilor ce au urmat, au determinat același lucru. Memoriul lui Movilă a rămas în uitare. Mitropolitul a înțeles bine situația timpului său. I-a fost clar faptul că încercările de unire nu au nevoie să fie mutate într-un viitor nedeterminat. Și el a fost un optimist privitor la biruința deplină asupra dezbinării dintre cele două Biserici. Viziunea lui despre unire nu s-a limitat la principii și analize teologice. Mulțumită colaborării castelanului Kisiel, el a putut da memoriului un caracter concret și practic. Este relevant faptul că Movilă a înțeles încă de pe atunci, să deosebească problemele fundamentale de cele secundare. În ideile și judecata lui clară, el se situează foarte aproape de timpul nostru.

Proiectul lui Movilă, redactat în 1644 și prezentat Congregației *De Propaganda Fide* în 1645, este o dovadă că experiențele unirii de la Brest nu au fost uitate. Chiar și istoria opoziției ortodocșilor împotriva unirii poate fi analizată într-o nouă lumină. A fost mai înainte de toate o opoziție împotriva greșelilor, în forma încheierii unirii și nu împotriva unei uniri autentice ca atare.

Înțelegerea posttridentină a primatului cu consecințele sale juridice a fost pentru ortodocși desigur inacceptabilă. A însemnat de fapt nu numai o subordonare nemijlocită sub jurisdicția papei, ci a adus cu sine pericolul latinizării și al influenței dominante a culturii latine. Movilă a încercat să se opună acestui pericol. A apărut atunci posibilă, chiar necesară forma unei comuniuni cu Roma, care nu amenința unitatea cu patriarhul. Insistând asupra colaborării clerului cât și a credincioșilor, mitropolitul a vrut să îndepărteze greșelile unirii de la Brest. Metoda de unire propusă de el a fost înrădăcinată în ecclesiologia răsăriteană și a corespuns mai degrabă realităților.

Încercarea întreprinsă de a birui punctul de vedere al exclusivismului ecclesiologic, amintește de încercările anterioare ale rutenilor de a rămâne în unitate cu Constantinopolul, de asemenea și cu Roma. O astfel de atitudine a avut mitropolitul Grigorie († 1427), dar mai ales urmașul său Misail. Prin conținutul teologic, memoriul lui Movilă e apropiat de scrisoarea amănunțită a lui Misail, pe care acesta a trimis-o papei Sixtus al IV-lea în 1467 și care, de asemenea, a fost semnată și de cler, și de laici⁵². Între cele două documente există o asemănare surprinzătoare. Amândouă, din păcate, au eșuat și au fost sortite uitării.

Cu toate acestea, conceptele ecclesiologice ale lui Movilă merită și după trei secole, o analiză atentă, aceasta cu atât mai mult cu cât unirile și uniatismul reprezintă azi o problemă serioasă în legăturile și în dialogul oficial dintre Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă. Memoriul poate fi considerat pe drept ca un testament spiritual al mitropolitului Petru Movilă. Fără îndoială, el are o valoare durabilă în planul

⁵² *Monumenta Ucrainae historica*, vol. IX-X, Roma, 1971, pp. 5-55.

ecumenismului. El arată deschidere și curaj pentru o gândire proprie, fiind rezultatul multor chibzuințe și strădanii ale vieții unui om, care s-a dovedit un om al dialogului și unul din ierarhii ortodocși excepționali ai secolului al XVII-lea.

Caracterul anonim al documentului a făcut ca el să rămână neluat în seamă. Conceptele, în adevăratul lor sens, n-au avut parte niciodată de o analiză teologică temeinică. În istoriografia ortodoxă, Movilă a apărut uneori ca un apărător inflexibil al Ortodoxiei și ca un adversar categoric al vreunei uniri cu Biserica Romei. Memoriul aduce dovada clară, că problema unirii Bisericilor l-a preocupat întreaga viață. Mitropolitul Kievului a fost conștient de complexitatea acestei probleme și a avut totuși curajul să caute noi modalități de rezolvare și să le pună în aplicare.

Opoziția împotriva unirii de la Brest pe care a trăit-o nemijlocit, nu l-a intimidat să aibă în această direcție o atitudine proprie. A vrut să evite în orice caz greșelile acestei uniri. A oferit astfel propria lui concepție despre unirea Bisericilor, care merită, probabil și astăzi încă, luarea din nou în considerație.

Traducere de diac. lect. dr. MIHAI SĂSĂUJAN

TEOLOGIA SUPRANATURALULUI ÎN SCRIERILE LUI HENRI DE LUBAC

Diacon CORNEL CLEPEA

Henri de Lubac este fără îndoială unul din marii fondatori ai teologiei catolice contemporane. Nici Karl Rahner și cu atât mai mult Hans Urs von Balthasar nu pot fi înțeleși fără el. Opera teologică a acestei personalități bisericești occidentale poartă în ea întregul tezaur al Tradiției creștine care este și va rămâne, după frumoasa expresie a „discipolului” său Hans Urs von Balthasar, „izvor de reinnoire continuă a Bisericii”¹. Operele sale *Catholicisme* și *Surnaturel* au contribuit de fapt în mod decisiv, după dezastrul provocat de criza modernistă de la începutul secolului nostru, la o nouă determinare a rolului și a prezenței Bisericii în lumea modernă a secolului douăzeci. O reinnoire a Bisericii, dar plecând numai de la izvoarele ei de gândire originare. În acest fel Henri de Lubac a reușit să prezinte taina Bisericii lui Hristos în toată splendoarea sa de prospețime tinerească, și să conștientizeze pe toți de dimensiunea ei istorică și socială. Fiecare încercare de readucere a Bisericii în pas cu timpul trebuie să fie o conectare la izvoarele ei originare, motiv pentru care Henri de Lubac nu se recunoaște în nici un fel în cea mai mare parte a proiectelor teologice recente, care, ignorând Sfânta Tradiție, se fundamentează pe sisteme de gândire care nu au nici un punct comun cu credința creștină. În acest mod el devine teologul Tradiției bisericești, care, pentru a o salva și a o pune în valoare, editează împreună cu Daniélou și Balthasar revista *Communio*, având drept obiectiv o interpretare serioasă și reală a mesajului creștin în armonie cu întreaga Tradiție bisericească. Creștinismul „nu trebuie să-l adaptăm la moda zilei. Trebuie să-l restituim lui însuși în sufletele noastre. Trebuie să-i restituim sufletele noastre. Încă o dată, problema este de natură spirituală iar soluția este totdeauna aceeași: trebuie să regăsim duhul creștinismului în măsura în care l-am abandonat. Pentru aceasta trebuie gustat din izvoarele sale și înainte de toate din Sfintele Evanghelii... permanent nou, el trebuie să fie în permanență regăsit. Cei mai buni dintre cei care-l critică știu să-l aprecieze de multe ori mai bine ca noi. Nu îi vor reproșa pretențiile sale slăbiciuni: ei ne vor reproșa nouă faptul că nu am știut să-i folosim forța de care dispune”². Creștinismul este viață iar o înnoire a lui presupune o înnoire continuă a fiecărui creștin. „Centru:

¹ Hans Urs von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Johannes Verlag, Einseideln, 1976 (trad. în lb. italiană *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Jaca Book, Milano, 1978).

² Henri de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (trad. în lb. italiană *Il drama dell'umanesimo ateo, Opera omnia* 2, Jaca Book, Milano, 1992, p. 107).

gândirii lui Henri de Lubac îl constituie contemplarea tainei divine în Iisus Hristos prin Sfântul Duh³. Acest act este posibil, cum va demonstra Henri de Lubac în prelegerile sale privind mistica creștină, în virtutea faptului că omul este taina prezenței lui Dumnezeu din momentul creării acestuia⁴.

Am amintit de criza modernistă care a zguduit profund viața Bisericii occidentale și de faptul că viața și opera teologului francez trebuie descoperite în lumina acestui fenomen.

Termenul „modernism” a luat în decursul timpului semnificații diverse. La începutul secolului XVI semnifica tendința de depărtare de lumea antică. Începând cu sec. XVIII, filosofi și teologi protestanți foloseau acest termen pentru desemnarea unor tendințe anticreștine ale lumii moderne și chiar radicalismul unor teologi liberali. Deja la sfârșitul sec. XVIII și începutul sec. XIX se naște în sânul Bisericii catolice o mișcare care își propunea drept obiectiv realizarea unei reforme a Bisericii și chiar a învățaturii ei, în sensul de a o aduce în pas cu exigențele timpului. Aceasta continuă și în prima jumătate a secolului nostru. Cu numele de „modernism” se definește tendința de a concilia patrimoniul creștin cu exigențele culturii și ale științei timpului. Principiul fundamental al modernismului nu constă în opoziția la adevărul revelat, ci în schimbarea radicală a noțiunii însăși de adevăr, de religie, de revelație. Cultivând un subiectivism radical, modernismul încearcă să reducă adevărul teologic la o pură expresie a sentimentului intim al persoanei, alunecând astfel pe panta unui agnosticism absolut⁵. În enciclica *Pascendi*, din anul 1907, termenul desemna tocmai acest complex de erezii care constituie de fapt punctul final al acestor aspirații înnoitoare, multe din ele legitime. Primul centru al acestor tendințe se găsea în Franța și îl constituia de fapt dialogul dintre Biserică și lumea devenită străină și îndepărtată de această instituție. În soluționarea situației s-au constituit două grupuri. Pentru unii, era de datoria Bisericii de a merge în întâmpinarea acestor aspirații moderne, pentru alții, în schimb, trebuia ca lumea să se supună autorității și învățaturii ei⁶. Marile probleme puse în acest câmp al luptei intelectuale erau raporturile care se pot stabili între adevărurile de credință revelate și rațiunea omenească, raportul dintre filosofie și teologie. Enciclica *Pascendi* subliniază două greșeli fundamentale care se pretind a fi în măsură a soluționa aceste probleme și pe care este bazat întreg sistemul modernist: gnosticismul, care neagă dovezile raționale în domeniul religios și imanentismul, care susținea că adevărurile religioase provin din necesitățile vieții. Acesta este fundamentul filosofic care a condus la nașterea unei anumite teologii care susținea de fapt că Tainele Bisericii s-au născut din necesitatea de a da o „formă vizibilă religiei”, iar Sfânta Scriptură este de fapt o colecție de experiențe ale unor persoane. Biserica, ca instituție, este fructul unei conștiințe colective care oferă posibilitatea indivizilor de a-și exprima anumite sentimente.

³ Georges Chantaine, *Prefazione* la lucrarea lui Francesco Bertoldi: *De Lubac. Cristianesimo e modernità*, coll. „Lumen” 12, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1994, p. 6.

⁴ Cf. Henri de Lubac, *Anthropologie tripartite*, în vol. *Théologie dans l'histoire*, I, coll. „Théologie”, Desclée de Brouwer, Paris, 1990, p. 177.

⁵ Cf. C. Fabro, *Modernismo*, în *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, 1952, pp. 1188–1196.

⁶ Cf. J. Rivièr, *Modernisme*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. X/2, Paris, 1929, pp. 2009–2011.

În ceea ce privește studiul teologiei în Franța la începutul secolului nostru, acesta rămâne profund marcat de gândirea „oficială” a lui Toma de Aquino. Opera acestui mare teolog, devenită steaua polară a întregii teologii occidentale, a fost accesibilă prin comentariile și manualele existente. Lectura propriu-zisă a textelor nu era posibilă ușor datorită rarității cărților. Dar în același timp se observă și orientarea multor teologi spre filosofi moderni și contemporani: Bergson, Blondel, Hegel, Brunschvicg, Marcel, fără însă a împotriva un sistem filosofic particular. De asemenea menționăm și faptul că „școala de la Fourvière” din Lyon, unde va preda și Henri de Lubac, era deschisă spre opera părinților Bisericii și în special spre opera părinților greci. În mediile teologice dezbaterile erau concentrate asupra problemei raportului dintre natura umană și harul dumnezeiesc⁷; dintre natural și supranatural⁸.

Noțiunea de supranatural este fundamentală în teologia catolică. Această teologie afirmă, împotriva naturaliștilor și raionaliștilor de tot felul, posibilitatea și existența unei ordini supranaturale care permite existența religiei prin descoperirea misterelor propriu-zise și manifestarea ei în sufletul omului printr-o viață superioară exigențelor naturii⁹. Astăzi, acest termen a căzut în desuetudine, folosindu-se în locul lui termenul biblic de har sau grație¹⁰.

După această prezentare generală a contextului istoric și cultural-teologic în care a activat Henri de Lubac, vom înțelege mai bine linia de gândire a acestuia. Dar pentru început să vedem biografia sa.

⁷ Teologia catolică medievală nu a elaborat un tratat explicit despre harul divin ci a prezentat variate teze descriindu-l mai ales ca și „habitus”. Conciliul tridentin a recuperat aspectul de mântuire al harului divin. Astfel, tradiția augustiniană a revenit, începând cu Reforma, în actualitate. Fericitul Augustin a conceput harul divin ca și un „adiutorium” oferit de către Dumnezeu în mod gratuit libertății omului după păcatul originar. În conformitate cu tradiția augustiniană harul divin înseamnă înainte de toate un ajutor divin oferit libertății omului pentru a fi iertat, vindecat și mântuit. Harul este văzut de către Augustin în raport cu situația omului de ființă păcătoasă. Este o viziune reductivă. Teologia nouă occidentală a recuperat tradiția patristică greacă care prezintă harul în perspectiva îndumnezeirii omului și încearcă să aprofundeze tema harului ca și o prezență a Sfântului Duh în om. Pentru Henri de Lubac, este foarte important, însă, punctul de plecare, și anume crearea omului. Harul divin prezent în om din momentul creației nu dispare nici după păcatul făcut de către primii oameni. Dar, datorită caracterului său apologetic, teologia a operat cu termenul „supranatural”, considerat de către Henri de Lubac mai complet.

⁸ Dar ce este supranaturalul? Definiția scolastică a supranaturalului este următoarea: orice dar al lui Dumnezeu de care natura umană nu are nevoie pentru a exista în ea însăși, ci îi este adăugat în mod liber și din pură bunăvoință ca ceva nou (*donum Dei naturae indebitum et superadditum*). Este «natural» pentru om tot ceea ce aparține naturii sale create. Și pentru că corpul și sufletul sunt două părți constitutive ale naturii umane, naturalul aparține fie existenței corpului, fie existenței sufletului. De asemenea este natural tot ceea ce derivă, ca și efect, din natura creată, din forțele sale și din facultățile sale, din trebuințele sale și din proprietățile sale. Sunt naturale de asemenea îndatoririle și scopurile sale, eforturile și tendințele care corespund acestor forțe create, precum și mijloacele prin care se ajunge la aceste obiective și încă mijloacele prin care natura umană își menține existența”, în Bernardo Bartmann, *Manuale di teologia dogmatica*, vol. I, Ed. Paoline, Alba, 1956, pp. 423–424 (titlu original: *Lehrbuch der dogmatik*, Freiburg, 1932).

⁹ Cf. A. Michel, *Supernaturel*, în *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 14, Paris, 1939, col. 2849–2859.

¹⁰ Cf. Giuseppe Colombo, *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano, 1996, p. 78.

1. Date biografice

Henri de Lubac s-a născut în Franța, la Cambrai, la data de 20 februarie 1896. În anul 1913, după studiile de drept, intră în Compania lui Iisus în Anglia, la Saint-Leonards. Între 1915–1918 participă la Primul război mondial în care va fi rănit de două ori, ultima dată foarte grav. Începând cu anul 1919 își va relua studiile: literele la Canterbury (1919–1920), filosofia la Jersey (1920–1923), teologia la Ore Place, Hastings (1924–1926) și la Lyon-Fourvière (1926–1928).

În anul 1929 va fi numit ca profesor de teologie fundamentală la facultatea catolică din Lyon, iar în anul 1930, la aceeași facultate va înființa catedra de istoria religiilor, care-l va avea ca prim titular. Între anii 1950–1959, în urma publicării enciclicii *Humani generis* din 10 august 1950, în care se condamnă curentul așa-zis al „noii teologii”, Henri de Lubac va fi obligat să-și întrerupă activitatea didactică. În timpul celui de-al doilea război mondial va lupta în scris împotriva antisemitismului și a noii ideologii anticreștine. Astfel, în anul 1941, el participă împreună cu Gaston Fessard la fondarea de către Pierre Chaillet a publicației clandestine *Témoignage chrétien*, exponentă a mișcării de rezistență spirituală în care se denunță caracterul antisemit și anticreștin al noii ideologii impuse prin forța armelor¹¹. Henri de Lubac va scrie și o carte intitulată *Rezistența creștină la antisemitism. Amintiri din 1940–1944*¹².

După zece ani își va relua activitatea didactică și va face parte din Comisia teologică pregătitoare a Conciliului II Vatican și apoi va participa la adunările de lucru ale acestuia cu titlul de expert al Comisiei teologice. Între anii 1969–1974 va fi numit membru al Comisiei teologice internaționale și va fi și consultor al Secretariatului pontifical pentru credincioșii necreștini și pentru cei necredincioși. Împreună cu Daniélou a pus bazele colecției de texte patristice *Sources chrétiennes*, iar între anii 1947–1950 a fost director al prestigioasei reviste *Recherches de Science religieuse*. Va deveni profesor onorific al Institutului catolic din Paris și i se va decerna diploma în teologie „Honoris causa” de către Universitatea „Notre Dame” din Statele Unite ale Americii și de către cea din Innsbruck. În anul 1983 va fi numit cardinal (deși nu se aștepta și nici nu avea vreo dorință pentru aceasta), împreună cu „ucenicul” și prietenul său Hans Urs von Balthasar (ultimul, însă, cu două zile înainte de a primi această distincție, în timp ce se pregătea pentru călătoria spre Roma, va părăsi această lume). Henri de Lubac va purta până în anul 1991 crucea acestei vieți, an în care și el o va părăsi.

2. Opera lui Henri de Lubac. Teme principale

În vasta sa operă găsim teme variate, motiv pentru care nu este ușor să facem o clasificare. Acestea pleacă de la studiul religiei budiste până la reprezentanții cei mai recenti ai umanismului ateu, de la exegeza biblică la teologia modernă, de la istoria filosofiei la filosofia și teologia istoriei, de la patristică la gândirea medievală. Un fir roșu, un principiu organizatoric guvernează în același timp multiplele domenii

¹¹ Cf. R. Bedarida, *Les armes de l'esprit. „Témoignage chrétien”, 1941–1944*, Paris, 1977.

¹² Lucrarea a fost tradusă și în limba italiană și publicată în *Opera omnia*, vol. 30, Jaca Book, Milano, 1985.

explorate de Henri de Lubac. Punctul care animă această gândire, niciodată în repaos, îl constituie darul dragostei dumnezeiești prezent în fiecare ființă umană și manifestat în dorința fiecăruia de Dumnezeu, printr-o sete și bucurie sinceră și fără margini de El. Conform învățaturii Sf. Părinți, toți oamenii, fie că sunt sau nu credincioși, că au primit sau nu harul divin prin Tainele bisericii, au toți un raport minim cu Dumnezeu, au o legătură cu Cuvântul lui Dumnezeu care s-a întrupat. Studiarea raportului primar al omului cu Dumnezeu, a facultății umane însetată de dragostea divină și care este capabilă să primească înăuntrul său pe Dumnezeu revelat în mod plenar în Iisus Hristos, a fost preocuparea continuă a teologului francez care nu s-a oboșit să o exploreze continuu. Paralel a căutat să aprofundeze noutatea pe care o reprezintă creștinismul pentru istoria spirituală a umanității. Religia creștină este și va rămâne totdeauna nouă datorită înnoirii realizate în fiecare ființă umană care-l acceptă.

Nu este, deci, ușor să se opereze o clasificare ordonată a operelor sale. Conform planului făcut de către însuși Henri de Lubac, editorii italieni care pentru prima dată au reușit să editeze aproape întreaga operă a teologului francez în limba italiană, au optat pentru o diviziune în nouă secțiuni. Vom prezenta în cele ce urmează acest plan cu traducerea titlului lucrărilor în limba română:

I. Omul în fața lui Dumnezeu: „Pe cărările lui Dumnezeu“ (1956); „Drama umanismului ateu“ (1944); „Proudhon și creștinismul“ (1945).

II. Credința: „Credința creștină. Eșeu asupra structurii Simbolului Apostolilor“ (1970); „Mistica și Misterul creștin“ (1975).

III. Biserica: „Catholicismul. Aspectele sociale ale dogmei“ (1938); „Meditații asupra Bisericii“ (1953); „Paradoxul și misterele Bisericii“ (1967); „Bisericile particulare în Biserica universală“ (1971).

IV. Supranaturalul: „Misterul supranaturalului“ (1965); „Augustinismul și teologia modernă“ (1965); „Spiritul și libertatea“ (1979); „Revelația divină și sensul omului“ (1968).

V. Sfânta Scriptură și Sfânta Euharistie: „Corpus mysticum. Euharistia și Biserica în evul mediu“ (1964); „Istoria și spiritul. Înțelegerea Scripturii după Origen“ (1950); „Exegezele medievale“, 4 volume (1959–1964).

VI. Budismul: „Aspecte ale budismului“ I (1951); „Amida. Aspecte ale budismului“ II, (1955); „Întâlnirea dintre budism și occident“ (1952).

VII. Teilhard de Chardin: „Gândirea religioasă a lui Teilhard de Chardin“ (1962); „Rugăciunea lui Teilhard de Chardin“ (1964); „Blondel și Teilhard de Chardin“ (1965); „Eternul feminin“ (1968); „Teilhard de Chardin misionar și apologet“ (1968); „Teilhard de Chardin și timpul nostru“ (1971).

VIII. Monografii: „M. Blondel și A. Valensin“, 3 vol. (1957–1965); „M. Blondel – J. Werlé“, 2 vol. (1969); „Caudel și Péguy“ (1974); „Pico de Mirandola. Aurora nedesăvârșită a Renașterii“ (1974); „Posteritatea spirituală a lui Gioacchino da Fiore“, 2 vol. (1979–1981).

IX. Varia: „Rezistența creștină la antisemitism. Amintiri din 1940–1944“ (1983); „Amintiri privind geneza scrierilor mele“ (1976).

Principala sa operă *Surnaturel* nu a fost tradusă și deci integrată în planul acesta al operei sale complete în limba italiană. Au fost traduse în schimb cele două opere ulterioare: *Misterul supranaturalului* și *Augustinismul și teologia modernă*.

În cele ce urmează vom analiza câteva din temele principale abordate de către ilustrul teolog. Efortul de cercetare teologică a lui Henri de Lubac se concentrează consecutiv asupra a trei probleme principale: supranaturalul, duhul omului și ateismul. Teologul francez vrea să fie un istoric al Tradiției creștine, motiv pentru care gândirea sa teologică se va identifica cu cea istorică revelată în Sf. Tradiție.

2.1. *Omul, un mister pentru el însuși*

Constatarea lui Henri de Lubac că omul este un mister nu înseamnă pentru el faptul că omul este o ființă irațională, în fața căreia trebuie să renunțăm la orice efort al inteligenței pentru a-l înțelege. Realitatea umană nu este pentru teologul francez absurdă ci un adevăr care în mod provizoriu este inaccesibil cercetării; un domeniu care nu este deschis rațiunii umane decât după o maturizare a ei. Taina persoanei umane nu poate fi cuprinsă de nici un concept filosofic, căci altfel el ar fi egal cu oricare obiect al științelor umane. Omul, în schimb, este o taină prin faptul că reflectă prezența divină în lume. Această prezență este reală și inaccesibilă, sau, mai precis, este susceptibilă de o explorare infinită. Misterul naturii umane comportă deci și un aspect sensibil, care se poate analiza și cunoaște fără însă să fie pătruns în profunzime de către rațiunea umană. În acest fel omul devine o taină pentru el însuși. Poartă în el însuși un semn care nu se poate sesiza întru totul. Acest adânc al tainei pe care o poartă în el însuși reflectă Taina dumnezeiască, origine, sens și scop al propriei lui existențe. Pentru a-și pune întrebarea despre Dumnezeu, pentru a sesiza misterul real al relației lui cu Dumnezeu, omul nu trebuie să-și autoanuleze propria lui identitate. El nu trebuie decât să exploreze realitatea propriei lui taine. În acest mod, Henri de Lubac, în locul termenului de „taină” sau „mister” folosește de multe ori termenul „paradox”, în sensul dat lui de către Kierkegaard pentru a defini taina unică a lui Iisus Hristos, Dumnezeu care s-a făcut om, definită de Sf. Pavel ca și „Taina” prin excelență, sau de către Părinții bisericii ca „Paradoxul paradoxurilor”.

În fiecare om există o dorință de Dumnezeu. Omul nu-și este autosuficient sieși. Are nevoie să se raporteze la o realitate absolută care-l transcende. Analizarea acestei dorințe de Dumnezeu, inerente naturii umane, este sămburele germinativ sau originea întregii opere a lui Henri de Lubac. Autorul celebrei cărți *Surnaturel* dovedește cum, în mod independent de Revelația istorică, se găsește în fiecare suflet un „punct sacru” prin care omul intră în raport direct cu Dumnezeu. Omului îi este propriu prin natură, deși nu este nici Dumnezeu și nici o părticică din Dumnezeu ci „image a lui Dumnezeu”, să aibă înăuntrul său această dorință de Dumnezeu. „Fiecare om este capabil în anumite circumstanțe privilegiate de a experia câte ceva din prezența divină, chiar dacă rațiunea nu a jucat la început nici un rol, chiar dacă ea nu poate recunoaște realitatea care i se face simțită”. Acestea sunt bazele și fondul întregii experiențe mistice, universal observate în istoria umanității. Henri de Lubac a explorat și prezentat implicațiile teologice și antropologice ale acestei dorințe a omului de Dumnezeu, în mod special în cărțile *Sur les chemins de Dieu* (Paris, 1956) și *Le mystere du surnaturel* (Paris, 1965). Convingerea sa în prezența unei precunoștințe a lui Dumnezeu în toți oamenii, independent de oricare proces speculativ și a vreunei elaborări raționale rezervate numai unei anumite categorii de oameni, a făcut ca de

Lubac să pună în valoare aspecte interesante ale religiei budiste realizând prima monografie în limba franceză. Fixându-și atenția asupra acestor aspirații universale ale spiritului uman, Henri de Lubac se situează pe linia marilor apologeți creștini, actualizând și aprofundând intuițiile majore și unind cuceririle multiple ale științei cu progresul gândirii. Prezența Logosului divin în fiecare om, îl afirmă întreaga patristică. În opera sa, de o explorare metodică, ajunge la concluzia a ceea ce Tertulian a numit cu o expresie care de multe ori a fost înțeleasă greșit, anume că sufletul prin propria lui natură este creștin.

Henri de Lubac a încercat să analizeze cum această dorință de Dumnezeu, prezentă în sufletul omului, s-a transformat de multe ori în forme ale misticismului ateu. Misticismul natural nu a fost la început ateu; el este în mod normal religios, deschis la realitatea tainică a lui Dumnezeu. Fondul mistic al omului este condiția necesară primirii revelației lui Dumnezeu în Iisus Hristos. Ateismul mistic devine prezent atunci când omul vrea să găsească în această facultate a sufletului său, capabilă să primească în sine pe Dumnezeu, obiectul propriei lui dorințe. Când nu este îndreptată spre Dumnezeu, această dorință devine ea însăși un mijloc de negare a prezenței divine din om.

Henri de Lubac a reușit în studiile sale să ofere o imagine clară a istoriei spirituale a umanității. A reușit să întâlnească în drumul său taina prezenței lui Iisus Hristos în istoria poporului lui Israel și să o redea în pagini originale, explicând sensul pur teologic al lucrării Lui. În acest sens avem exegezele sale medievale: *Exégese médiévale, les quatre sens de l'Ecriture* în 4 volume. Această noutate o găsim și în alte cărți ale sale: *La révélation divine* (Paris, 1968) și *La foi chrétienne* (Paris, 1969). Omul este destinat a fi asemenea lui Dumnezeu, în uniune cu El. Descoperirea lui Dumnezeu în Israel și desăvârșirea revelației în timp, cu venirea Fiului Său, transmisă de Biserică până la sfârșitul veacurilor, este condiția obiectivă dăruită fiecărui om de a intra printr-o credință liberă în procesul de asemănare, sau, altfel zis, de uniune mistică, nunțială propusă de Dumnezeu cel viu și adevărat. Astfel, bazată pe imaginea lui Dumnezeu în om, mistica creștină se realizează în mod plener și transfigurează misticismul natural propriu sufletului oricărui om, într-un mediator al harului dumnezeiesc. Acest misticism natural se realizează sub acțiunea tainei primite în credință, taină care este tocmai întruparea lui Iisus Hristos. Astfel, sensul istoric al Sf. Scripturi se împletește cu cel spiritual într-o unică sinteză. Acest lucru îl demonstrează Henri de Lubac și în lucrările sale: *Catholicisme* (Paris, 1938); *Histoire et esprit, l'intelligence de l'Ecriture d'après Origene* (Paris, 1950); *Méditation sur l'Eglise* (Paris, 1953); *Pic de la Mirandole* (Paris, 1974). Mistica creștină este esențialmente „personalistă”; unire liberă dar fără a se confunda divinul cu umanul. Pentru aceasta ea are ca și simbol căsătoria spirituală. Este de fapt și un simbol biblic. Între Dumnezeu și sufletul omului se operează o unire fără ca prin aceasta să aibă loc și o identificare între divin și uman.

2.2. Faptul multiseclar al ateismului mistic

Dacă omul este creat ca și „imagine a lui Dumnezeu” și are înăuntrul său dorința de Dumnezeu ca și element constitutiv al propriei vocații, cum se explică faptul ateismului? Căci ateismul este dat istoric anterior creștinismului, care s-a dezvoltat

și extins în occident sub formele seculare de azi. Misticismul ateu de origine orientală este un dat foarte important al istoriei umanității. Foarte devreme Henri de Lubac a fost frapat de budism, pe care l-a numit cel mai mare fapt uman datorită originalității, datorită extinderii sub diverse forme în timp și spațiu și datorită profunzimii spirituale. Ajutat de Jules Monchanin, el a făcut din budism una din temele învățământului său de istoria religiilor, care temă a fost reluată mai târziu în 1950 dând la lumină trei opere: *Aspects du bouddhisme* (Paris, 1952), *La recontre du bouddhisme et de l'Occident* (1952) și *Amida* (1955). Aceste publicații nu sunt fructul muncii unui specialist, nici a unui cercetător curios. Ele intră în acea categorie de opere care fac parte din apologetica creștină, aceea a unui Irineu, Origen, Augustin și, mai aproape de timpurile noastre, aceea a lui Newman. În lumina prezentării acestei religii se poate vedea valoarea credinței creștine și interesul pentru cunoașterea ei. În acest fel, apologetica se prezintă ca o disciplină teologică complexă și exigentă, dar, în același timp, și importantă. Sunt necesități venite din afară care fortifică teologia și o obligă să se precizeze, să se dezvolte, să se autocritice și să se purifice. Pentru Henri de Lubac esența religioasă a budismului este ambiguă dar, prin studierea ei a reușit să atingă anumite fibre adânci ale umanității.

Alături de misticismul ateu de origine orientală, un izvor de seducție permanentă îl constituie în occident ateismul post-creștin, devenit anticreștin, care încearcă să se impună în moduri diverse. Acesta a fost examinat de Henri de Lubac în studiile sale despre Feuerbach, Marx, Proudhon, A. Comte, Nietzsche. În acest mod au ieșit cărțile: *Le drame de l'humanisme athée* (Paris, 1944); *Affrontements mystiques* (Paris, 1950); *Athéisme et sens de l'homme* (Paris, 1968) sau cartea *La postérité spirituelle de Joachim de Flore* (Paris, 1979 și 1981). Acest ateism neagă în diverse forme, una sau alta din tainele religiei creștine: fie Revelația unui Dumnezeu unic și personal, fie întruparea istorică a Cuvântului divin, fie actualizarea darurilor Sf. Duh în Biserica lui Iisus Hristos. Dar în afară de acest punct comun, el a luat forme diverse în funcție de protagoniștii săi. Social și politic la K. Marx și la A. Comte, sau ca o nouă mistică la un gânditor cum este Nietzsche, pe care Henri de Lubac, de altfel, nu ezită să-l facă aliat al ateismului budist, susținut de Schopenhauer, înaintea lui. Toate aceste forme de ateism anticreștin sunt puternice tentații care distrug din interior credința creștină. Omul, în acest mod, din calitatea lui de fiu al lui Dumnezeu devine „servitorul umanității”, cum zice A. Comte. Henri de Lubac constată că există o diferență radicală între anticreștinismul relativ, încă religios al lui Proudhon și antro-po-materialismul ateu, absolut și consecvent al lui Marx. Este o diferență esențială între afirmația că umanitatea nu trebuie să-și pună decât problemele pe care le poate rezolva și cea care susține lupta împotriva lui Dumnezeu. Dar amândouă aceste categorii sunt idolatre, pentru că fiecare se raportează nu la Dumnezeu, ci la lucrurile create de Acesta.

2.3. *Sensul adevărat al teologiei negative*

Teologia negativă sau „via negations” este corelată intrinsec cu afirmarea lui Dumnezeu, susține Henri de Lubac. Este inherentă structurii ontologice a dorinței de Dumnezeu a omului. Ea elimină toate reprezentările inadecvate ale sacralului, ale divinului, ale lui Dumnezeu însuși, denunțând toate formele de idolatrie prezente în

decursul istoriei. Inerentă oricărui om, această capacitate de negare este corelată cu cea de afirmare a adevăratului Dumnezeu așa cum El s-a revelat. Teologia negativă completează pe cea afirmativ „naturală” a lui Dumnezeu. Ea este antipodul ateismului. „Via negationis” denunță în ateism iluzia lui supremă și refugiul său în credințele idolatre. În acest sens sufletul omului nu este cel care neagă, care se revoltă, se opune, contestă, refuză, ci cel care aderă, dorește a se uni cu Cel care îi poate oferi o fericire eternă. Negarea și afirmarea merg împreună pe același drum, fără nici un obstacol. În aceasta constă cuvântul „da” biblic al credinței creștine. Este „da” spus Aceluia care ne-a eliberat de idoli și căruia îi datorăm inima noastră. A răspunde „da” lui Dumnezeu este a afirma că El este Ființa supremă inepuizabilă, care se găsește dincolo de tot ce noi putem gândi și zice. Afirmția însăși ne conduce în teologia negativă nu pentru a ne reîntoarce de unde am plecat, ci pentru o fidelitate mai reală a aceluia „da” în care ființa noastră se împlinește.

Când se tratează despre cunoștința de Dumnezeu, Henri de Lubac intră în teologia negativă. El nu se încrede într-o soluție intelectualistă a problemei raportului omului cu Dumnezeu, punându-se pe prim plan rațiunea și nu dragostea. Între natura umană și harul divin nu este, pentru el, opoziție, ci includere, nu luptă, ci unire. Harul nu este exterior, ci interior, unificator, dar și liberator. Natura omenească este înțeleasă în modul în care a fost prezentată de toată patristica și nu ceea ce a devenit în cadrul unei teologii separate.

3. Teologia supranaturalului la Henri de Lubac

Pentru ce, în care context intelectual și în care spirit Henri de Lubac s-a hotărât să studieze noțiunea de Supranatural? Care este fructul teologiei Supranaturalului pe care el l-a propus? Care sunt exigențele acestuia?

Răspunsul la prima întrebare va fi dat studiind modul cum s-a născut cartea sa *Surnaturel*¹³ în care autorul va arunca o privire asupra gândirii creștine începând cu sec. XVI și până la Conciliul II Vatican, privind raportul dintre natura umană și supranatural¹⁴. Pentru a răspunde la a doua întrebare trebuie să încercăm a înțelege taina omului așa cum o prezintă Tradiția creștină. Iar în ceea ce privește mesajul cărții, va trebui examinată lucrarea *Augustinisme et théologie moderne*¹⁵.

Tema a fost abordată pentru prima dată de către Henri de Lubac în anul 1931¹⁶. După trei ani a publicat un alt studiu intitulat: *Remarques sur l'histoire du mot surnaturel*¹⁷. Iar în anul 1939 a dezbătut tema despre „spiritul creat” în lucrarea *Esprit et liberté dans la tradition théologique*¹⁸. În anul 1946 apare celebra sa carte,

¹³ Henri de Lubac, *Surnaturel. Etudes Historiques*, Ediție nouă cu traducerea integrală a citatelor latine și grecești. Ediție pregătită și prefată de M. Sales, coll. „Théologie”, DDB, Paris, 1991.

¹⁴ Această temă a fost tratată de către: Giovanni Benedetti, *La teologia del soprannaturale in Henri de Lubac*, în Henri de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, Opera omnia, 12, Jaca Book, Milano, 1978, pp. 1-30 și G. Chantraine, *La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac*, în *Nouvelle revue théologique*, 119 (1997), pp. 218-235.

¹⁵ Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. „Théologie”, 63, Aubier, Paris, 1965.

¹⁶ Henri de Lubac, *Deux augustiniens fourvoyés, Baius et Jansénius*, în rev. *Recherches de science religieuse*, (1931), pp. 422-443; 513-540.

¹⁷ În *Nouvelle Revue Théologique*, (1934), pp. 225-249.

¹⁸ În *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 40 (1939), pp. 121-150; 189-207.

Surnaturel în care reia și dezvoltă studiile pe care le-am amintit mai sus. Ca și *Concluzie* adaugă o „scurtă schiță, scrisă în grabă, la cererea unui anume consilier”¹⁹. Această ultimă parte va provoca multe polemici, motiv pentru care el va relua tema în anul 1949 când va scrie un lung articol intitulat *Le Mystère du surnaturel*²⁰. După publicarea enciclicii *Humani Generis* la 12 august 1950, la numeroase cereri, Henri de Lubac s-a decis să publice în anul 1965 două volume: *Augustinisme et théologie moderne* și *Le Mystère du surnaturel*. El afirmă faptul că s-a ocupat numai de „refacerea” și „dezvoltarea” materialului publicat înainte și nu de alte lucruri. „Nu am încercat decât să reîntineresc unele pagini a căror redactare era deja veche”. Ch. Boyer este însă de altă părere: „Este o operă cu totul nouă care trebuie studiată pentru ea însăși”²¹.

Am expus în mod succint istoria acestei lucrări importante din istoria teologiei creștine, iar în cele ce urmează vom vedea motivul pentru care Henri de Lubac s-a decis să dezbată această temă care a fost și va rămâne deschisă până astăzi. După cum el însuși mărturisește, această temă l-a preocupat încă de la începutul studiilor de teologie. „Când am fost student în teologie, scrie el, au funcționat trei «academii» libere în interiorul școlii: una de pedagogie, una de științe sociale și una de teologie. Eu am făcut parte din cea din urmă. În aceasta s-a recrutat prin cooptare. Noi ne întâlneam în fiecare duminică sub binevoitoarea și discreta protecție a părintelui Joseph Huby, pentru a dezbate un subiect ales și pregătit de unul dintre noi. În acest mod s-a născut primul nucleu care va deveni cartea intitulată, în 1946, *Surnaturel. Etude historique*”²². Aceasta s-a întâmplat probabil în timpul anului academic 1925–1926 la Ore Place, aproape de Hastings, în Anglia, unde se găsea încă școala de iezuiți. Henri de Lubac a urmat în acest sens sfaturile profesorului Huby. Acesta, amintește Henri de Lubac, „cu toate că urma linia de gândire inaugurată la noi de Rousselot, m-a angajat în mod vivace a verifica dacă doctrina Sf. Toma de Aquino asupra acestui punct capital este cea pretinsă de școala tomistă constituită spre secolul XVI, codificată în secolul XVII și, care s-a afirmat mai mult ca oricând spre secolul XX”²³. Profesorul Huby punea următoarea întrebare: „cum se poate accepta o teorie care, pentru a salva libertatea lui Dumnezeu, printr-o ipoteză cu totul abstractă (o umanitate fără alt destin sau scop decât cel natural), cere să fie adăugată naturii umane o finalitate supranaturală”²⁴. „Acest subiect era la ordinea zilei, își amintește Henri de Lubac. El tocmai a fost tratat de Père Guy de Broglie în articole foarte apreciate”²⁵ pe care eu le-am putut considera ca o formă de trecere între tezele

¹⁹ Henri de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, pp. 481–494.

²⁰ În *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), pp. 80–121.

²¹ Ch. Boyer, *Note sur Le Mystère du Surnaturel du P. H. de Lubac*, în *Gregorianum*, 48 (1967), I, p. 130.

²² Henri de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, col. „Culture et Vérité”, Namur, 1992, p. 33.

²³ Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 33.

²⁴ Henri de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, France Catholique-Cerf, Paris, 1985, p. 32.

²⁵ Guy de Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, în *Recherches de Science Religieuse*, 14 (1924), pp. 193–246; *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. Lettre à M. l'abbé Blanche*, în *Recherches de Science Religieuse*, 15 (1925), pp. 5–53. În aceste studii Henri de Lubac recunoaște „influența lui P. Rousselot”, care și el a pus în discuție acest aspect (*M. Blondel et A. Valensin, Correspondance. Texte annoté par Henri de Lubac*, 3 vol. Aubier, Paris, 1957–1965, vol. 3, scrisoarea 54, n. 2, p. 124).

manualelor noastre și re-invenția gândirii tradiționale²⁶. Maeștrii lui Henri de Lubac, Rousselot, Blondel, Maréchal îl consideră un punct central al teologiei. Cu acești prieteni Henri de Lubac l-a descoperit la clasicii gândirii creștine: Augustin, Toma de Aquino, Bonaventura. Problema supranaturalului a constituit „fondul discuțiilor cu necredința modernă” și „a format nodul problemei umanismului creștin”²⁷.

După reîntoarcerea din război, Henri de Lubac a continuat munca de cercetare. „În timpul primului semestru din anul 1920 petrecut la Canterbury, *Confesiunile* lui Augustin și ultimele trei cărți ale operei *Împotriva ereziilor* a Sf. Irineu m-au cucerit”²⁸. La acestea se adaugă și articolul *Jésus Christ* al lui Grandmaison: „Din punct de vedere religios și evanghelic, precizează el, lectura articolului *Jésus Christ* a fost pentru mine o descoperire”²⁹. Iisus Hristos, o cunoaștere personală și bisericească a misterului Său, un aport metafizic al lui Toma de Aquino va caracteriza preocupările sale viitoare.

În timpul studiilor de filosofie, între anii 1920 și 1923 la Saint-Hélier, Jersey, Henri de Lubac a aprofundat în mod sistematic gândirea lui Augustin și a lui Toma de Aquino. S-a aplecat, de asemenea, și asupra operelor lui Plotin, Bergson, Hamelin și Maine de Biran. De asemenea, Pierre Rousselot a avut o influență asupra formării gândirii tânărului teolog. În afară de cartea *L'intellectualisme de saint Thomas*, Pierre Rousselot a publicat alte două articole în revista *Recherches de Science Religieuse* fondată de Léonce de Grandmaison avându-l ca secretar tocmai pe Rousselot. În opinia lui Rousselot, rezumată de Hans Urs von Balthasar, care va publica două articole în germană³⁰, „credința creștină consistă în mod esențial în facultatea de a vedea ceea ce Dumnezeu vrea să arate și care nu poate fi văzut fără credință”³¹. Aceste studii permit ieșirea din raționalismul care a impregnat atât teologia protestantă cât și apologetica catolică. Sub influența lui Rousselot se încearcă o nouă redimensionare a gândirii teologico-filosofice a lui Toma de Aquino. Dar, la data de 15 iulie 1920, Wladimir Ledokowski, generalul iezuiților, a adresat o scrisoare tuturor provinciilor ordinului cu privire la teoria lui Rousselot: „Doctrina actului de credință propusă de Pierre Rousselot este interzisă”³². Generalul ordinului a indicat, totodată, și operele lui P. Rousselot și ale lui Joseph Huby în care este formulată această doctrină. Profesorul Huby a fost obligat să se reorienteze spre exegză preluând catedra de exegză a Noului Testament la Hastings. În acest context, tânărul Henri de Lubac a început cercetarea sa asupra unei teme atât de controversate. Decizia generalului iezuiților a lovit și în alte două persoane apropiate lui Henri de Lubac: Teilhard de Chardin, care, în 1920, a expus doctrina sa despre „ochii credinței” în *Note sur les modes de l'action divine dans l'univers*³³, și pe prietenul său Auguste

²⁶ Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 33.

²⁷ Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 33.

²⁸ Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 66.

²⁹ Henri de Lubac, *Un colloquio in famiglia*, în *La Civiltà Cattolica*, 3391 (1991), p. 44.

³⁰ Hans Urs von Balthasar, *Die Augen des Glauben, mit einer Einführung von J. Trütsch*, Johannes Verlag, Einseideln, 1963.

³¹ Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation. I. Apparition*, coll. „Théologie”, 61, Aubier, Paris, 1965, p. 147.

³² Henri de Lubac, *Lettres intimes*, lettre 12, n. 1, p. 68. Citat luat: G. Chantraine, *La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac*, în rev. *Nouvelle revue théologique*, 119 (1997), p. 221.

³³ În *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1955–1970, t. 10, pp. 38–40.

Valensin, discipolul lui Maurice Blondel (1861–1949). Blondel este un filosof creștin de prim rang care a expus în celebra sa teză *L'Action* (1893) problema epistemologică a condițiilor posibilității credinței religioase. Printr-o metodă a imanenței, inspirată din Augustin, el demonstrează existența unei realități transcendente. În confuzia crizei moderniste adversarii săi au încercat să-l implice între cei condamnați de enciclica *Pascendi*. Cu toate acestea gândirea filosofică a lui Blondel va influența profund și pe cea a lui Henri de Lubac. „În timpul anilor mei de filosofie (1920–1923), la Jersey am citit cu multă fervoare *L'Action*, *Lettre* și diverse alte studii de Maurice Blondel. Printr-o lăudabilă excepție, anumiți profesori de atunci au admis, fără însă a ne încuraja, ca noi să studiem gândirea filosofului din Aix. Eu l-am citit în compania lui Robert Hamel († 1974)“³⁴.

Blondel a recomandat mult cartea lui Rousselot *L'intellectualisme de saint Thomas*. El a diferențiat mai mult ca Rousselot, între cunoștința intelectuală și acțiunea neașteptată a dragostei lui Dumnezeu pentru oameni³⁵. Cartea lui Rousselot va avea o profundă influență asupra lui Henri de Lubac. Astfel, în anul 1929, el a demonstrat că „intellectualismul extrem“ al lui Rousselot, în prima sa fază, a lăsat subiectul în afara unei explicații a modului cum într-adevăr se poate înțelege adevăratul raport dintre natura umană și prezența divină în om. Continuând cercetările, Henri de Lubac ajunge să-și însușească punctul de vedere al lui Blondel.

Lui Blondel și Rousselot le va urma un al treilea și anume Joseph Maréchal, profesor de biologie și psihologie experimentală, apoi de filosofie la școala de ieșuiți din Louvain. Acest profesor s-a prezentat cu cinci caiete despre *Le point de départ de la métaphysique*. Primul caiet a apărut în anul 1923. Și acesta va atrage atenția autorităților din cauza influenței lui Rousselot, motiv pentru care va fi criticat sever. Henri de Lubac a făcut și el această experiență. El a cules scrierile dispersate sau interzise ale lui Rousselot, Huby și Maréchal. În acest cadru s-a așezat la masa de lucru cu dorința de a clarifica pe cât era cu putință tema. Într-o scrisoare adresată lui Blondel în anul 1932 și pe care Antonio Russo a publicat-o și a comentat-o, Henri de Lubac a prezentat planul studiului său³⁶. Dar reflecțiile sale asupra Supranaturalului „nu vizează decât regăsirea adevăratei învățături tradiționale. Atâta timp cât acest învățământ nu va fi degajat de teoriile artificiale care-l acoperă încă (cu toate că de patruzeci de ani un mare progres s-a făcut deja), nu se va putea, cred, constitui o teologie a supranaturalului deplin coerentă“. În acest sens el continuă: „Este într-adevăr studiul operei voastre care m-a făcut, iată, de unsprezece ani (ar fi din 1921) a începe a reflecta asupra acestor probleme, și eu cred că rămân fidel acestei interpretări. Dacă va trebui să încerc să o definesc, bucuros voi lua, pentru a o formula acest text din al vostru *Itinéraire*: «Teama de a nu confunda, presupune atenția de a nu uni prea mult...»“³⁷. „A uni pentru a diferenția“, acest aforism de origine blondeliană indică voința de a nu recurge la o poziție defensivă pentru a clarifica

³⁴ Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 15.

³⁵ M. Blondel et A. Valesin, *Correspondence*, t. 2, lettre 116, pp. 37–38, în G. Chantaine, *La théologie du Surnaturel selon Henri de Lubac*, în *Nouvelle revue théologique*, 119 (1997), p. 223.

³⁶ Cf. Antonio Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Ed. Studium, Roma, 1990, pp. 177–184.

³⁷ Henri de Lubac, *Mémoire*, pp. 22–23.

ceea ce zice creștinismul, ci, din contră, conduce autorul la elaborarea „unei teologii a supranaturalului” clădită pe filosofia lui Blondel și-i permite astfel să ofere omului intrarea sau reintrarea în creștinism.

Să pătrundem acum în acest domeniu al teologiei supranaturalului în care este pusă în discuție problema principală a raportului dintre Dumnezeu și lumea creată de El.

Pe parcursul secolului XVI și în secolele următoare, s-a produs o schimbare pe plan spiritual. Omul a pierdut rapid autonomia existenței și a acțiunii sale. El s-a făcut din el însuși obiect al propriei lui reflecții. Aceasta se remarcă în mod particular în teologie, în exegeză și în mistică. Mulți umaniști preiau ca ideal al Renașterii păgânismul, care riscă să naturalizeze omul. Martin Luther regândește revelația divină plecând de la mântuirea exclusiv prin credință. În fața reformei protestante trebuia să fie prezentat clar raportul dintre natura umană și Dumnezeu. În acest scop, profesorul Michel Baius de la facultatea de teologie din Louvain a venit cu ipoteza existenței unei „naturi pure”, pentru a susține gratuitatea absolută a harului prin care omul este ridicat la condiția supranaturalului, naturalizând supranaturalul: „Baius naturalizează supranaturalul. Ontologia lui este completamente fizică. Fondul gândirii lui este naturalist”³⁸. În anii următori mulți teologi au prezentat un „sistem” al „naturii pure” în care omul este naturalmente orientat spre un scop proporționat propriei lui naturi, deci spre un scop natural. Acestui scop (sau obiectiv) pe care trebuie să-l atingă omul, Dumnezeu i-a adăugat și un scop (sau obiectiv) supranatural. În acest fel, atât tomiștii cât și scotiștii, nominaliștii, suarezienii, moliniștii au văzut în această învățătură gândirea comună a Bisericii catolice, fără de care nu se poate afirma gratuitatea divină a mântuirii. „Teologii nu au alt interes de a susține posibilitatea unei stări de «natură pură» decât acesta: oferă acestora un mijloc comod și ușor pentru a distinge bine și oprește de a se confunda naturalul cu supranaturalul”³⁹.

Henri de Lubac dorește să atragă atenția asupra celor doi poli extremi „ai acestui paradox fundamental care îl constituie raportul dintre om și Dumnezeu”⁴⁰. Nu trebuie să se confunde „problema scopului ultim al omului cu cea a darurilor cu care Dumnezeu l-a înzestrat în momentul creației în vederea drumului ce trebuia să-l parcurgă spre asemănare cu El”⁴¹. Pentru teologul francez această problemă a supranaturalului este o problemă esențială a creștinismului. Deja în anul 1946 scria: „Toată antropologia, toată taina omului și a lui Dumnezeu se găsește inclusă aici”⁴². În anul 1966, la un Simpozion ținut la Chicago a reafirmat: „Este necesar ca teologia să se oblige a aprofunda această problemă fundamentală a raportului dintre natura umană și ordinea supranaturală... Trebuie să se angajeze în a demonstra că dimensiunea teologică este indispensabilă pentru constituirea unui om complet”⁴³.

³⁸ Henri de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, p. 61.

³⁹ Cf. Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, p. 234 (trad. în lb. italiană *Augustinismo e teologia moderna*, *Opera omnia*, 12, Jaca Book, Milano, 1987, p. 287).

⁴⁰ Henri de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel* (trad. it. *Il Mistero del Soprannaturale*, *Opera omnia*, 11, Jaca Book, Milano, 1978, p. 68).

⁴¹ Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, p. 58 (trad. în lb. italiană *Il Mistero del soprannaturale*, *Opera omnia*, 11, Jaca Book, Milano, 1987, p. 69).

⁴² Henri de Lubac, *Surnaturel*, Paris, 1946, p. 6.

⁴³ Henri de Lubac, *Une double tâche proposée au théologien par „Gaudium et Spes”*, în *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris, 1967, p. 47.

De asemenea, în celebra sa *Cateheză despre natură și har*, afirmă: „Ideea de supranatural este așa de esențială pentru creștinism cum poate fi de exemplu ideea de revelație, sau cea de Întrupare, sau cea de Biserică, sau cea de Taină”⁴⁴. În lucrarea sa *Surnaturel* afirmă: „Dincolo de problema harului, credem că discuția trebuie să fie adusă asupra unei probleme mai vaste și mai fundamentale, cea a supranaturalului. Astfel, ceea ce interesa... este raportul, în același timp inițial și permanent, al omului cu Dumnezeu, fără să se uite de modificările introduse de păcatul strămoșesc și de urmările lui”⁴⁵. Astfel, el a coborât teologia supranaturalului din înaltul problemelor abstracte la problema centrală, biblică, profund umană a mântuirii. Henri de Lubac a încercat o ieșire dintr-o viziune exterioară modificând perspectiva teologică a problemei supranaturalului. În viziunea lui „etapa naturii pure este cu totul suspendată de către plenitudinea Dragostei creatoare”⁴⁶.

Pentru el o teologie a supranaturalului bazată pe noțiunea de „natură pură” este inutilă și fără nici un fundament biblic sau patristic. Henri de Lubac a examinat această teorie și a dovedit, din punct de vedere istoric, când a intrat aceasta în câmpul teologic precum și neutilitatea ei. Rezultatele cercetării sale le putem rezuma astfel:

1. Nici Baius și nici Jansénius nu sunt discipoli fideli ai lui Augustin; și unul și altul au introdus ideea despre o exigență a harului;

2. Pentru a-i refuza, teologii au încercat la început să-și imagineze cu Bellarmin, ipoteza existenței unei „naturi pure”; apoi, cu Saurez, s-a transformat această ipoteză într-un sistem după care omul este orientat spre un scop natural;

3. Pentru a face din acest sistem o doctrină comună, adesea privită ca singura adevărată, ei au interpretat textele din Toma de Aquino în afara contextului general al gândirii sale și în opoziție cu declarațiile sale;

4. Rațiunea esențială a unei astfel de schimbări este filosofică. Deși Toma de Aquino nu a urmat pe Aristotel în celebrul său *De Caelo*, Denys de Chartreux la sfârșitul secolului XV, apoi Saurez, Banez, Molina, Vasquez și mulți alții, au adoptat afirmația lui Aristotel, respinsă de Toma de Aquino: scopul sau obiectivul este proporționat naturii fiecărei ființe, aici fiind cuprinsă și ființa umană;

5. Sistemul „naturii pure” poate să fie util pentru a refuza argumentele lui Baius și ale lui Jansénius, dar în același timp nu este adecvat;

6. În sfârșit, acest sistem al „naturii pure” nu este tradițional și este contrar opiniei teologice de până la mijlocul secolului nostru. Henri de Lubac se bazează în această afirmație pe texte din întreaga patristică creștină. Acest sistem a separat teologia de filosofie și a pregătit evenimentul unei filosofii separate cum avem la Descartes în secolul XVII. A favorizat de asemenea invadarea în câmpul teologiei a unui laicism steril și a privat creștinii de o măsură importantă în discernerea între laicism și angajarea lor în lume.

Concluziile lui Henri de Lubac ne conduc la ceea ce este esențial pentru noi, și anume la acea vocație a omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu. El tinde astfel să

⁴⁴ Henri de Lubac, *Petite catéchèse sur la „nature” et la „grâce”*, în *Communio*, 4 (1977), p. 11; tema a fost reluată și publicată în volum: *Petite catéchèse sur Nature et Grace*, Fayard, Paris, 1980 (trad. it. în vol. *Spirito e libertà, Opera omnia*, 13, Jaca Book, Milano, 1981).

⁴⁵ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 64.

⁴⁶ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 321.

construiască o „antropologie integrală“. Cea mai mare parte din teologi, începând cu secolul XVII și până la prima jumătate a secolului nostru, au conceput supranaturalul ca fiind ceva exterior sau extrinsec naturii umane; au abandonat astfel maniera tradițională de a vedea această vocație sau chemare a omului la comuniune cu Dumnezeu. Concluziile lui Henri de Lubac ne pot ajuta să aruncăm o privire mai autentică asupra secolului XVI, căci, într-adevăr, nu numai Luther și alți reformatori au schimbat spiritualmente înțelegerea alianței dintre om și Dumnezeu, ci și alți teologi occidentali; teologia lor a devenit dominantă în interiorul Bisericii catolice care n-a mai fost aptă să prezinte în plenitudinea sa destinul omului prin apariția teoriei despre „natura pură“. Această schimbare spirituală a afectat atât pe catolici cât și pe protestanți, în moduri diferite.

Al doilea aspect s-a manifestat la Conciliul Vatican II, unde – deși acesta a fost pregătit pe linia celor care susțineau ideea unei „naturi pure“ –, s-a reușit o schimbare de perspectivă. În acest fel conciliul nu va accepta optica inspirată de cei care l-au pregătit. Documentul *Gaudium et spes* afirmă: „În realitate numai în taina Cuvântului întrupat se luminează într-adevăr taina omului“ (22, § 1)⁴⁷.

Pentru Henri de Lubac este foarte important să se țină împreună cele „două capete ale lanțului“ pentru a crea o sinteză. Cele două capete reprezintă punctul de plecare și punctul de sosire: paradoxul spiritului creat, pe de o parte, și „vederea esenței divine“ ca scop al omului, pe de altă parte; sau, cu alte cuvinte, crearea omului și îndumnezeirea lui; sau „dorința naturală de a vedea pe Dumnezeu“ și „gratuitatea absolută a supranaturalului“. „Un lucru este, în realitate, ceea ce am primit pentru a exista, și alt lucru este ceea ce am primit pentru a deveni sfinți; deci, în două cuvinte, una este duhul omului și alt lucru este Duhul Sfânt, cu toate că odată primit, acesta devine în mod egal, într-un sens real, duhul nostru“⁴⁸. Sufletul omului devine astfel locul de întâlnire dintre două realități infinit separate. Pentru aceasta, fiecare coborâre a omului înăuntrul propriei lui ființe, înseamnă a face experiența unui paradox, a unui abis, a unui mister. Este, deci, foarte important a fi ținute împreună cele două părți extreme, căci, în mod contrar, omul pierde însuși sensul vieții sale rămânând singur cu el însuși, devenind absurd, inuman: iată drama umanismului ateu. În viziunea lui Henri de Lubac, omul rămâne om îndumnezeindu-se. Acesta este paradoxul la care, renunțându-se, omul devine absurd pentru el însuși. Teologia nu trebuie să se blocheze în „orizonturi naturalistice“ sau „raționalistice“ de tipul „naturii pure“, dar nici în „verticalisme spiritualiste“ (nu spirituale). Când se neagă în om punctul de întâlnire dintre cele două direcții – orizontală-antropologic, verticală-teologic – nu se mai poate afla fundamentul niciunui umanism, și a niciunei teologii concrete. Henri de Lubac scria deja în anul 1946: „Dacă se recunoaște că aspectul antropocentric este legat de aspectul teocentric așa de mult încât sunt inseparabile, rezultă că nu poate exista decât un scop pentru om, scopul supranatural, așa cum îl propune Evanghelia și cum teologia îl definește prin vederea fericită (vederea esenței divine)“⁴⁹.

⁴⁷ Cf. Henri de Lubac, *Mémoire*, p. 148.

⁴⁸ Henri de Lubac, *Le Mystère du surnaturel*, p. 145 (trad. în lb. italiană: *Il mistero del soprannaturale*, p. 147).

⁴⁹ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 493.

Cu cât aceste laturi extreme sunt mai depărtate, eterogene, transcendente, cu atât devine mai dificil găsirea unui punct de echilibru. Acest punct de echilibru se găsește numai în Hristos. „O legătură organică cu Hristos“ există în fiecare om datorită forței Întrupării Sale. „Prin forța asumării naturii umane în mod integral de către Cuvântul Întrupat, există un raport primordial, esențial și inalienabil al fiecărui om cu Hristos, de ordin *natural* (dar nu în opoziție cu *supranaturalul*); în timp ce apartenența la Corpul Mistic este de *ordine personală*“⁵⁰. Giovanni Benedetti vede în această viziune a lui Henri de Lubac o influență a lui Teilhard de Chardin, care, prin legea sa de integrare a naturalului în supranatural, vede o axă unică după care întreg neamul omenesc trebuie să fie condus la mântuirea definitivă⁵¹. În acest sens, pentru Henri de Lubac datoria teologului este de a găsi această forță unificatoare care este Sfântul Duh prezent în Biserică⁵². Este de neconceput din partea unui teolog de a uita „caracterul existențial așa de înalt al Revelației dumnezeiești“ și a o reduce „la o simplă învățătură exprimată de o formulă oarecare, fără pătrunderea ei intimă, fără puterea ei reînnoitoare. Ca o specie de etichetă ce o lipim pe o sticlă al cărei conținut rămâne același, primit din totdeauna, dar într-o manieră anonimă“⁵³. Teologia, în această problemă este incertă. „Știm bine că într-un timp de asiduă cercetare, echilibrul corect nu se realizează imediat“⁵⁴. Și totuși de acest echilibru depinde echilibrul altor probleme ale vieții Bisericii și a raportului ei cu lumea. „Da, paradoxul Bisericii. Nu este simplu joc de retorică. Paradoxul unei Biserici instituită pentru o umanitate paradoxală“⁵⁵. Pentru Henri de Lubac supranaturalul se dăruiește omului, se oferă lui în mod gratuit, dar în același timp este și obligatoriu pentru om. Supranaturalul devine o „ieșire“, un „extaz“.

O autentică antropologie creștină nu va fi acceptată și nu se va putea constitui în mod solid dacă nu va explica acest „scandal“ al supranaturalului. Problema se pune și pentru existența unei antropologii filosofice. Unii au negat posibilitatea existenței unei asemenea antropologii. Alții au negat chiar și posibilitatea unei antropologii teologice. Omul devine pentru toți aceștia absurd; nu este o forță, ci un neputincios. În fața acestei afirmații Henri de Lubac opune concepția creștină despre om. „Noi afirmăm că omul, în conformitate cu gândirea creștină, are un dublu caracter, acela de istoricitate și acela de interioritate, fără a se putea disocia unul de altul“⁵⁶. Istoria nu ar avea nici un sens „dacă nu ar fi fost... Dumnezeu care să imprime în fiecare din noi pecetea feței Sale și să dea în acest fel fiecăruia din noi interioritatea sa ireductibilă“⁵⁷. În acest mod înțelege Henri de Lubac să construiască o antropologie creștină. Omul nu poate fi închis într-un univers absurd și inuman. El este pentru o antropologie deschisă spre două fronturi. Umanitatea în timp nu este închisă într-un

⁵⁰ Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Paris, 1967, pp. 128–129 (trad. it. *Paradosso e mistero della Chiesa, Opera omnia*, 9, Jaca Book, Milano, 1983).

⁵¹ Cf. Giovanni Benedetti, *La teologia del soprannaturale in Henri de Lubac*, în Henri de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna, Opera omnia*, 12, Jaca Book, Milano, 1978, p. 9.

⁵² Cf. Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, p. 148.

⁵³ Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, p. 156.

⁵⁴ Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, p. 157.

⁵⁵ Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, p. 11.

⁵⁶ Henri de Lubac, *Affrontements mystiques*, Paris, 1949, p. 50.

⁵⁷ Henri de Lubac, *Affrontements mystiques*, p. 51.

cerc; nu trebuie să se elibereze de timp ci, folosind timpul, să se elibereze de tot ceea ce este rău. Nu se poate pretinde a elibera omul mutilând în același timp omul. „Este refuzat Dumnezeu pentru că ar limita omul. Nu se dă importanță faptului că prin acest raport al său cu Dumnezeu, omul are înăuntrul său „o anumită înfinitate. Este refuzat Dumnezeu ca și cum El ar face pe om un sclav. Nu se ia în considerare faptul că tocmai prin raportul lui cu Dumnezeu omul se eliberează de toate legăturile, și în mod particular de cea istorică și socială. Este refuzat Dumnezeu, ca și cum El ar obliga pe om să accepte totul. Nu se înțelege că însuși acest raport cu Dumnezeu îi conferă omului «capacitatea sa de refuz ilimitat». Este refuzat Dumnezeu aproape pentru că ar aliena omul cu transcendența Lui. Nu se constată faptul că propriu în această afirmație a transcendenței omul găsește adevărul cel mai autentic⁵⁸. În legătura lui cu Dumnezeu, omul găsește deschiderea care-l eliberează în mod deplin. În afara de acest raport, omul devine mutilat. Henri de Lubac este împotriva oricărui fel de „misticism“ și de „ateism“. Fiind religia Întropării, creștinismul este religia iubirii. „Susținătorul imanenței neagă transcendența, în schimb, cel care crede în transcendență nu neagă pentru aceasta imanența“⁵⁹.

Henri de Lubac susține că este o strânsă legătură între religia creștină și antropologie. El este favorabil unui umanism convertit. „Umanismul nu devine în mod spontan creștin. Umanismul creștin trebuie să fie un umanism «convertit». Legea «ieșirii», legea «extazului»“⁶⁰. Ieșire din tine însuși pentru a întâlni pe Hristos, pentru că omul și Dumnezeu se îmbrățișează în Hristos. Umanismul creștin este hristocentric. Trebuie regândită în lumina lui Hristos antropologia creștină. Sufletul omului este iluminat și fortificat de acțiunea divină. Dar, în același timp, nu se poate confunda ordinea naturală cu cea supranaturală, natura omului cu harul divin, însă nici nu se pot separa. Separarea creației de dumnezeire, separarea naturii umane de propria ei îndumnezeire favorizează pătrunderea unui „laicism“ care degradează natura producând o ruptură în interiorul unității ei. Teoria „naturii pure“ este o teorie modernă. Chipul lui Dumnezeu în om nu poate fi identificat cu ființele fără rațiune. Teologia patristică pentru Henri de Lubac a fost mult mai personalistă, existențială (nu existențialistă), motiv pentru care el rămâne fidel formulării ei. Pentru el chipul lui Dumnezeu din om tinde spre asemănarea cu Dumnezeu, deci tinde spre unirea cu Dumnezeu.

În ceea ce privește mult controversata problemă a gratuității supranaturalului, Henri de Lubac opune gratuitate-supranatural, gratuității-atece. Pentru o gândire atee fiecare acțiune a omului este gratuită pentru că pornește de la el însăși, fără scop, deci fără patron. J. P. Sartre afirmă: „Totul este gratuit, acest oraș, această grădină, eu însumi“⁶¹. Această gratuitate neagă locul lui Dumnezeu în lume, neagă deci realitatea supranaturală: „Nu este nici o diferență între a fi liber, a fi asemenea unui proiect, ca și o existență care alege propria esență, și a fi absolut“⁶². Această libertate însă se războie pentru că nu reușește să găsească sensul lumii și al vieții. Absurdul

⁵⁸ Henri de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1964, pp. 229-230.

⁵⁹ Henri de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1948, p. 102.

⁶⁰ Henri de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1952, p. 323.

⁶¹ J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, 1938, pp. 166-167.

⁶² J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1946, p. 46.

devine fundamentul acestei gratuități. Henri de Lubac opune acestei viziuni paradoxul creștin. „Omul nu ar fi putut avea, imediat după crearea lui și prin însuși faptul că a fost creat, toată perfecțiunea pe care Dumnezeu i-a destinat-o. Dacă ar fi avut-o de la el însuși, ar fi Dumnezeu. Dacă ar fi primit-o toată, imediat, ea nu ar fi decât o perfecțiune imediată. Nu poate fi perfect naturală decât ființa a cărei natură este Binele. Sau, mai bine zis, Ființa, care este Binele însuși, dincolo de orice imperfecțiune și în care ființa creată poate, înainte de toate, să imite perfecțiunea libertății dumnezeiești”⁶³. Henri de Lubac respinge, de asemenea, teza unor teologi moderni care înclină să creadă că se poate foarte bine concepe o ființă creată, dotată cu inteligență și voință fără a avea o libertate morală⁶⁴. Pentru a afirma gratuitatea supranaturalului mulți teologi au căutat să diferențieze cât mai mult cele două realități. Aceștia ies din „logica Dragostei” cum o numește Henri de Lubac. Îndumnezeirea omului se distinge de crearea lui pentru că este o transfigurare care presupune voința liberă a acestuia, răspunsul personal al lui. Este un dar pe care omul îl poate refuza fără ca prin acest refuz să înceteze a fi o creatură a lui Dumnezeu. Prezent permanent în om, Dumnezeu devine prezent omului numai prin libera convertire a lui. Trebuie distinse aceste două realități. Supranaturalul este o expresie a libertății dar, în același timp și a gratuității. „Dragostea este actul gratuit prin excelență, și creștinismul face din el o poruncă: câte probleme nu se nasc de aici!”⁶⁵. Dragostea este un dar și în același timp și o poruncă. Henri de Lubac analizează omul concret. Supranaturalul de care vorbește teologul francez este descoperit de către Dumnezeu ca Dragoste, care este libertate și gratuitate. Libertatea este greul harului care ne atrage spre Dumnezeu. Este necesară, deci, o convertire, o opțiune care oferă posibilitatea intrării în supranatural, în legătură cu Dumnezeu.

4. Mistica și filosofia în lumina teologiei supranaturalului la Henri de Lubac

Prezentând geneza lucrării *Surnaturel*, am situat această operă în contextul schimbării operate în secolul XVI în câmpul teologic atât de către reformatori, cât și de un număr tot mai mare de teologi catolici. În cele ce urmează vom analiza în lucrarea *Surnaturel*, și mai ales în cea care i-a urmat, *Augustinisme et théologie moderne*, originea filosofică a noii atitudini a teologilor catolici care, începând cu secolul XVII a fost urmată și de alții. În acest mod vom reuși să stabilim originea separației produse între filosofie, teologie și viața mistică.

„Plecând de la această dorință naturală a omului de a-l cunoaște pe Dumnezeu, Toma de Aquino tinde să facă cunoscut în mod reflexiv ceea ce s-ar putea chema setea ontologică a substanței intelectuale, practic identică cu scopul său”⁶⁶. Toma de Aquino „face eforturi să demonstreze posibilitatea acestei fericiri unice afirmată

⁶³ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 189.

⁶⁴ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 187.

⁶⁵ Henri de Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, (trad. în lb. italiană *Il Mistero del Soprannaturale, Opera omnia*, 11, Jaca Book, Milano, 1978, p. 223).

⁶⁶ Henri de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. „Théologie” 63, Aubier, Paris, 1965, p. 158 (trad. italiană: *Agostinismo e teologia moderna, Opera omnia*, 12, Jaca Book, Milano, 1978, p. 172).

prin credință folosindu-se de filosofia însăși⁶⁷. Cu alte cuvinte, în fiecare om se află această dorință de a fi fericit iar adevărata fericire omul o găsește numai în Dumnezeu și prin El. Dorința aceasta aparține omului, însă, în același timp, reprezintă un dar al dragostei divine. Este ceva divin. În noua gândire teologică apărută începând cu secolul XVI se operează o naturalizare a supranaturalului. Pentru ei, „omul de care Toma de Aquino s-a ocupat, a primit, printr-un fel de miracol, o finalitate supranaturală cu efecte supranaturale”⁶⁸. Henri de Lubac demonstrează faptul că, pentru Părinții bisericii, viața mistică a vocației omului exprimată într-un limbaj uneori platonice, nu este o moștenire a platonismului. Această doctrină a omului ca un tezaur divin donat oricărui om se va regăsi începând cu secolul XVI, o dată „cu apariția unei speculații filosofice autonome și cu metoda rațională și inductivă care a fost introdusă și în antropologie”⁶⁹. Cu toate că începe să devină obiect de „observație științifică”⁷⁰, „sufletul omului a rămas totdeauna imagine a lui Dumnezeu. Toma de Aquino, în mod particular, regăsește prin filosofie multe afirmații ale gândirii mistice”⁷¹. Deci există două școli: cea veche și școala modernă constituită pe noile teorii „științifice”. În *Augustinisme* ca și în *Surnaturel*, Henri de Lubac privește pe discipolii francezi ai lui Augustin din secolul XVII ca și fideliu lui, dar mai mult în *Augustinisme* decât în *Surnaturel* el califică teologia lor ca fiind foarte restrânsă: ei se fundamentează pe Sfânta Scriptură fără a prezenta ceea ce poate sau nu poate fi demonstrat cu ajutorul rațiunii. Modul cum aceștia au înțeles gândirea Fericitului Augustin nu era, în fond, greșită, ci era numai incompletă și aridă. Pentru aceștia:

1. Omul, cu toate că aparține unei specii, este creat după chipul lui Dumnezeu;
2. Dumnezeu fiind atotputernic poate dărui creaturii scopul pe care-l vrea El;
3. Atotputernicia divină nu conferă creaturii nici un titlu nou de care ea să se poată prevala. Dar pentru Henri de Lubac, teologul dominican Tomă de Aquino încearcă să înțeleagă coerența rațională a destinației reale a omului, afirmată prin credință. Astfel, el unește teologia, filosofia și mistică. Orientarea gândirii spre sistemul „naturii pure” face imposibilă această unitate. Cel care încearcă să elaboreze un sistem care separă cele două ordini, naturală și supranaturală, este Denys le Chartreux, fiind influențat de Avicena. Mult mai explicit este dominicanul Cajetan care se lasă inspirat de către „tendențele naturaliste și de către teoriile separatiste ale filosofilor padovani (la Padova, lupta între tomiști și scotiști era aprinsă)”⁷². Fiind marcat profund de către averoismul Facultății de Arte din Padova, el interpretează opera lui Toma de Aquino în optica unui aristotelism padovan. De altfel, după Cajetan, omul „nu poate avea o dorință într-adevăr naturală fără un sfârșit care să-i fie conatural. Vorbind despre o dorință de a vedea pe Dumnezeu față către față, Toma de Aquino nu putea, deci, să vobească de alte lucruri decât despre dorința existentă în omul ridicat de Dumnezeu la un fine supranatural și iluminat de o revelație”⁷³. În acest mod, viața spirituală a omului nu mai poate fi considerată pe aceeași linie cu credința teologică.

⁶⁷ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 231 (trad. it., p. 238).

⁶⁸ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 233 (trad. it., p. 241).

⁶⁹ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 209 (trad. it., p. 219).

⁷⁰ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 209 (trad. it., p. 219).

⁷¹ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 209 (trad. it., p. 219).

⁷² Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 159 (trad. it., p. 173).

⁷³ Henri de Lubac, *Augustinisme*, pp. 144–145 (trad. it., p. 160).

Împreună cu Javelli, Koellin, Sylvestre de Prieras dar și cu unii filosofi, Cajetan aplică „omului principiile cosmologice enunțate de către Aristotel în *De Caelo*“. La sfârșitul secolului vor face la fel și dominicanii Barthélemy de Medina (1528–1580) și Dominique Banez (1528–1604), apoi iezuiții Molina și Saurez. Aceștia sunt teologii care au inventat sistemul „naturii pure“. Denys le Chartreux și Cajetan au făcut din el un principiu care s-a generalizat în toată teologia.

În această perspectivă, sufletul omului nu mai este gândit ca fiind capabil de Dumnezeu; el este, după cum estimează acești teologi, orientat spre El prin ceea ce ei numesc „potentia oboedientialis“⁷⁴ urmată de o logică care apropie darul harului de un miracol. Padovan, și Cajetan consideră supranaturalul printre lucrurile miraculoase, deci printre excepțiile arbitrar de care filosofia nu poate să se ocupe printr-un efort rațional. Astfel, după cum afirmă Henri de Lubac, „credinciosul sincer nu refuză supranaturalul ci îl pune în rândul lucrurilor miraculoase, deci între excepțiile arbitrar de care filosoful – chiar și în interiorul credinței – nu trebuie să se ocupe în efortul său rațional. Este forma atenuată, corectă și sinceră a faimoasei teorii a «dublului adevăr»“. Teologia devine în acest fel o specializare marginală. Nu mai există o concepție creștină despre om. S-a uitat de „chipul cel viu al Dumnezeului viu“ prezent în el⁷⁵.

Sistemul „naturii pure“ uită de adevărata gândire creștină și în mod particular de cea a Fericitului Augustin, de „acea realitate profundă prezentă în om după tradiția creștină“. Această distrugere a antropologiei creștine provine atât din partea unei filosofii separate cât și din partea unei teologii separate. Henri de Lubac afirmă: „filosofiile separate, devenite ele înseși teologii secularizate, sunt îndatorate mult teologiei separate“⁷⁶. Pentru a constitui sistemul unei „naturii pure“ teologii au separat teologia de filosofie. „După ce a deosebit cele două puncte de vedere, al filosofului și al teologului, pentru a evita de a-l pune pe Aristotel în contradicție formală cu gândirea creștină, Toma de Aquino a încercat a stabili un punct între ele, grație doctrinei sale despre «dorința naturală»“. Interpretii săi (din secolul XVI) au acționat în mod contrar consumând ruptura⁷⁷. Urmările sunt dezastruoase. Teologia a abuzat de poziția ei. Supranaturalul, ca și cheie de boltă, nu a mai putut fi abordat ca obiect al filosofiei. Studiul omului s-a divizat în două părți⁷⁸. Henri de Lubac nu a cerut o reîntoarcere la gândirea augustiniană antică ci a cerut o reînnoire. După abuzurile dialectice din secolele XIV și XV, după Luther și Calvin, după Baius, se cere o refundamentare a teologiei despre supranatural în adevăratul spirit al Tradiției. „Gândirea lui Augustin nu este mai puțin incapabilă de a reînvia un creștinism autentic“⁷⁹.

⁷⁴ În fiecare ființă umană se găsește o capacitate de acțiune și o capacitate de primire, o potență activă și una pasivă. Din aceste două potențe rezultă activitatea sa naturală. În afară de acestea se găsește în fiecare om, considerat în raportul său cu Dumnezeu, și o potență „obedițială“ în virtutea căreia Dumnezeu poate să opereze în el ceea ce vrea, dincolo de forțele sale naturale; omul în acest mod depășește propria lui natură. Deci „potentia oboedientialis“ este capacitatea naturii create de a primi supranaturalul.

⁷⁵ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 257 (trad. it., p. 262).

⁷⁶ Henri de Lubac, *Augustinisme*, p. 316.

⁷⁷ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 132.

⁷⁸ Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 140.

⁷⁹ Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 151.

5. Concluzii

Din această expunere putem trage câteva scurte concluzii:

1. Decizia luată de către Henri de Lubac de a studia noțiunea de supranatural scoate în evidență importanța clarificării acestei probleme, precum și valoarea operei teologului francez. Acesta a făcut o prezentare a doctrinei inspirându-se din filosofia lui Maurice Blondel și hrănindu-se din gândirea patristică. El a navigat contra curentului existent în acel moment. Aceasta atestă încrederea sa în adevăr. Fără să se ralieze nici unei școli, el dorește să fie un teolog creștin.

2. Studiul său asupra supranaturalului a schimbat cunoașterea istorică a gândirii creștine. Începând cu secolul XVI, nu numai protestanții, dar un număr din ce în ce mai important de teologi catolici au gândit în termeni noi legătura omului cu Dumnezeu. Teologii catolici care au elaborat un sistem care asigură omului o consistență în afara sensului său supranatural nu mai sunt actuali. Dialogul ecumenic nu ar fi putut reuși fără preocuparea de actualizare a doctrinei tradiționale în ceea ce privește destinul omului făcută de către Henri de Lubac.

3. Conform opiniei lui Henri de Lubac această reînnoire este necesară. Ideea despre existența unei „naturi pure“ este construită pe ruinele gândirii tradiționale, neavând, deci, un fundament patristic. În acest sens Conciliul II Vatican inspirându-se din ecleziologia euharistică a lui Henri de Lubac s-a făcut apărătorul ideii centrale a filosofiei creștine: ideea despre o unică vocație divină a omului. Pentru a triumfa această idee, în viziunea teologului francez trebuie unite psihologia, teologia și mistica.

4. În cercetarea sa asupra supranaturalului se manifestă, se realizează și se afirmă intenția autorului nostru: în cadrul teologiei trebuie să se manifeste, conform tradiției, plenitudinea Revelației, aceea care a fost donată omului prin mijlocirea Bisericii. Omul este capabil să o primească pentru că este creat de către Dumnezeu în virtutea acestui fapt. Printr-o supunere către Biserică care nu-l va dezminți niciodată, teologul poate participa la cercetarea teologică dăruind libertatea sa pentru a primi adevărul. Acesta este spiritul pozitiv tradițional al lui Henri de Lubac. Acesta este, de asemenea, spiritul unui Balthasar sau al unui Blondel. Operele acestor martori închid o epocă sau deschid o alta? Spiritul se unește cu cel care se dăruiește lui prin Dumnezeu dincolo de diviziunile secolelor anterioare. El închide astfel o epocă dar în același timp deschide o alta.

Consecințele pastorale ale separației produse între natural și supranatural au fost dezastruoase. Astăzi, linia trasată de către Henri de Lubac dă posibilitatea unei noi viziuni a activității pastorale. Natura și harul sunt unite între ele ca și corpul cu sufletul. Este imposibil să se construiască o ordine naturală separată. Natura privată de harul divin nu constituie altceva decât un cadavru în descompunere. Intervalul de timp dintre 1946 (anul apariției cărții) și 1965 (anul deschiderii Conciliului II Vatican) a demonstrat, cu toate polemicele, fundamentul solid al cărții *Surnaturel*. Valoarea lucrării este dublă: o valoare istorică, pentru că este fundamentată pe Tradiția creștină; și o valoare apologetică, pentru că răspunde la problemele antropologiei actuale. „Interesul nostru este îndreptat aproape în exclusivitate spre trecutul creștin pentru a culege câteva bogății tradiționale pe care epoca noastră foarte practică și febrilă

riscă să le piardă”⁸⁰. Henri de Lubac vrea să readucă în curentul viu al teologiei contemporane o parte a patristicii și a scolasticii.

Toate problemele tratate de către Henri de Lubac s-au dovedit mai apoi actuale. Între acestea se află și teologia supranaturalului. Trebuie să mai afirmăm încă un lucru: Henri de Lubac nu este bolnav de ceea ce se numește „pionierism”. Gândirea sa are ambiția de a fi tradițională. Pentru aceasta, toate cărțile sale cuprind un număr impresionant de citate și note de pagină. „Dacă citatele sunt multe – cu riscul de a obosi pe cititor – aceasta este pentru că am dorit să procedăm într-o manieră cât mai impersonală, atingând mai ales tezaurul – prea puțin folosit – al Părinților Bisericii”⁸¹. Este dificil să identificăm gândirea proprie sau viziunea specifică a teologului francez. Aceasta nu înseamnă că lipsește, sau că cercetarea teologică a lui Henri de Lubac nu are nici un scop. El a dovedit, în schimb, că adevărata teologie este în armonie cu toată gândirea Bisericii, de la începutul ei și până astăzi. O învățătură care este valabilă numai pentru o perioadă de timp și care nu este în armonie cu întreaga tradiție creștină, nu poate fi creștină.

⁸⁰ Henri de Lubac, *La pensée religieuse de Teilhard de Chardin*, Paris, 1962, p. 16.

⁸¹ Henri de Lubac, *Catholicisme*, p. XIII.

THOMA D'AQUINO ȘI VIZIUNEA ESENȚEI DIVINE

CIPRIAN VĂLCAN

Institutul Tibiscus – Timișoara

Micul nostru studiu încearcă să arunce puțină lumină asupra unei probleme de importanță cardinală pentru dezbaterile teologice medievale, aceea a modului în care oamenii pot să-l vadă pe Dumnezeu. Ne-am oprit asupra operei Aquinatului pentru că mulți specialiști îl consideră cel mai important gânditor al Evului Mediu. Nu am extins ancheta noastră asupra întregii opere a Doctorului Angelic, ci ne-am limitat la o analiză atentă a acelor pasaje din *Summa Theologica* care au legătură cu tema pe care o abordăm. Astfel, ne vom sprijini investigația pe texte care aparțin primei părți din *Summa* (ST, I, Q. 12), părții a doua a celei de a doua părți (ST, II II, Q. 172–175 și Q. 180), părții a treia (ST, III, Q. 92). Încercând să înfățișăm cu cât mai multă exactitate opiniile lui Thoma d'Aquino în privința acestei chestiuni atât de delicate, nu vom utiliza nici un alt fel de texte în afara pasajelor deja enumerate din *Summa theologica*.

Principalele întrebări care jalonează demersul thomasian sunt următoarele: poate fi văzută esența lui Dumnezeu cu ochii trupului sau doar prin intermediul intelectului? Intelectul omenesc poate să vadă esența divină? Dacă un intelect ajunge la viziunea esenței divine, acest eveniment se produce doar prin puterile naturale ale intelectului sau trebuie să intervină și harul divin? Se poate ajunge la viziunea esenței divine încă de pe pământ sau aceasta este rezervată doar preaferiților? Preaferiții îl vor vedea pe Dumnezeu cu ochii trupului? Care este diferența dintre preaferiți și profeți din punctul de vedere al accesului la viziunea esenței divine? Cum poate fi interpretată viziunea Apostolului Pavel? A avut acces Apostolul încă din timpul vieții la contemplarea esenței divine?

Ne vom începe investigația încercând să vedem care este opinia lui Thoma d'Aquino despre posibilitatea unei contemplări a esenței divine pornind de la realitatea corporală proprie fiecărui om, întrebându-ne dacă esența divină poate fi văzută cu ochii trupului, cu atât mai mult cu cât există anumite pasaje biblice care par să ateste că o asemenea situație este posibilă. Răspunsul lui Thoma este însă tranșant: e imposibil ca Dumnezeu să fie văzut prin ceva care ține de simțiri, fiindcă el este incorporeal. Esența divină poate fi văzută doar prin intermediul intelectului¹. Ba chiar mai mult, nici măcar sfinții din ceruri nu vor putea să-l vadă pe Dumnezeu *per se* cu ochii trupului, ci doar *per accidens*: „Dacă suntem de acord în a spune că simțul tactil este simțul care percepe mărimea, iar văzul este simțul care percepe

¹ Thoma d'Aquino, *Summa theologica*, I, Q. 12, a. 3.

culoarea, trebuie să fim de acord că e imposibil ca văzul să perceapă ceva ce nu este nici culoare, nici mărime, dacă nu vrem să îl numim în mod echivoc simț... deși intelectul nostru nu îl va vedea pe Dumnezeu pornind de la vederea creaturilor Sale, totuși el îl va vedea pe Dumnezeu în creaturile Sale văzute în mod corporal².

Analizând modul în care intelectul poate să ajungă la viziunea esenței divine, Aquinatul pleacă de la ideea că cea mai mare fericire a omului este aceea de a-și folosi funcțiile cele mai nobile, adică operațiile intelectului. Dacă omul nu ar putea să-l vadă pe Dumnezeu prin intermediul intelectului, atunci ne-am afla în fața a două posibilități: fie el ar fi incapabil să atingă fericirea, fie fericirea sa ar consta în altceva decât în a-l vedea pe Dumnezeu. În plus, dacă esența lui Dumnezeu nu ar putea fi văzută, aceasta ar însemna că dorința naturală a oricărui om de a cunoaște cauza fiecărui efect ar rămâne neîmplinită. Din aceste motive și în perfect acord cu afirmațiile Bisericii, Thoma consideră indubitabil faptul că intelectul omenesc poate să ajungă la viziunea esenței divine³. În partea a III-a a *Summei*, el va încerca să facă și mai explicită această afirmație, arătând că dacă Esența divină este act pur, ea ar putea să fie forma prin care intelectul să înțeleagă, dând naștere în acest fel viziunii beatifice. Urmându-l pe magistrul său, Petrus Lombardus, Thoma va susține că uniunea trupului cu sufletul este o ilustrare a unirii spiritului preafiericiților cu Dumnezeu⁴.

După ce s-a stabilit că intelectul omenesc poate să ajungă la contemplarea esenței divine, rămâne să urmărim felul în care aceasta poate să se producă. Aquinatul arată că intelectul creat nu poate să vadă esența lui Dumnezeu fără ca Dumnezeu prin harul său să se unească El însuși cu intelectul. Intelectul are nevoie de har pentru a putea să vadă esența divină. Această creștere a puterii intelectuale e numită iluminarea intelectului. Prin intermediul acesteia, preafiericiții sunt făcuți deiformi⁵.

Doctorul Anglic remarcă faptul că există diferențe în privința modului în care este văzută esența divină, căci unii o văd mai aproape de perfecțiune, pe când alții o văd mai puțin perfect. Această diferențiere apare din pricina puterii diferite a intelectelor de a-l vedea pe Dumnezeu. O asemenea inegalitate nu e determinată natural, ci prin intermediul luminii slavei, care face ca intelectul să devină oarecum deiform. De aceea, „intelectul care participă mai mult la lumina slavei îl va vedea cel mai perfect pe Dumnezeu. Și va participa mai deplin la această lumină a slavei acela care are mai multă caritate, fiindcă acolo unde este mai multă caritate, este mai multă dorință, iar dorința îl face pe acela care dorește, într-un fel anume, mai apt și mai pregătit pentru primirea lucrului dorit. De aceea, cel care posedă cea mai multă caritate îl va vedea cel mai perfect pe Dumnezeu și va fi cel mai fericit⁶”.

Thoma introduce o distincție foarte utilă între a-l vedea și a-l înțelege pe Dumnezeu, arătând că viziunea esenței divine nu presupune și înțelegerea acesteia, pentru că „ceea ce este înțeles este perfect cunoscut, iar ceea ce este cunoscut este cunoscut atât de mult cât este posibil⁷”. Exemplul pe care îl dă Thoma este următorul:

² *Idem*, o.c., III, Q. 92, a. 2.

³ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 1.

⁴ *Idem*, o.c., III, Q. 92, a. 1.

⁵ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 5.

⁶ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 6.

⁷ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 7.

dacă reușim să cunoaștem prin demonstrație că cele trei unghiuri ale unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte, înseamnă că am înțeles acest adevăr. În schimb, dacă luăm drept bune spusele unui magistru în legătură cu această relație matematică, fără a ni le însuși prin demonstrație, nu putem să susținem că am înțeles respectiva relație. Însă, în raporturile noastre cu Dumnezeu nu putem să aplicăm aceeași metodă, din pricina că, fiind infinit, Dumnezeu poate fi cunoscut doar în mod infinit. Or, intelectul omenesc poate să cunoască esența divină doar în funcție de lumina harului pe care o primește și, fiind un intelect creat, lumina pe care o primește nu poate să fie infinită. De aceea, intelectului îi este imposibil să-l cunoască pe Dumnezeu într-o manieră infinită și, deci, nu poate să-l înțeleagă⁸.

Doctorul Angelic continuă descrierea modului în care are loc viziunea esenței divine, oprindu-se asupra felului în care acela care ajunge la ea vede lucrurile în Dumnezeu. Astfel, el arată că nici un intelect care atinge acest stadiu nu poate să cunoască tot ceea ce face sau poate să facă Dumnezeu, pentru că o asemenea cunoaștere ar echivala cu înțelegerea puterii lui Dumnezeu⁹. Cei care îl văd pe Dumnezeu, văd în esența sa cu atât mai multe lucruri, cu cât văd mai clar esența divină. De aceea, cunoașterea sfinților și a îngerilor crește mereu până în ziua Judecării de Apoi. Însă după aceasta, ea nu va mai crește, fiindcă se va ajunge la stadiul final al lucrurilor, stadiu în care „e posibil ca totul să cunoască tot ce cunoaște Dumnezeu”¹⁰.

O precizare foarte interesantă a magistrului din Aquino este cea legată de imposibilitatea atingerii contemplării esenței divine încă din timpul vieții pământești („Îi este imposibil sufletului omului să vadă în această viață esența lui Dumnezeu”¹¹), pentru că aceasta ne va obliga să analizăm raporturile dintre profeți, care își justifică mesajele prin accesul la anumite viziuni cu caracter divin, și preafiericiți, care, din perspectiva acestei afirmații categorice a Aquinatului, par a fi singurii care pot să accedă la o veritabilă viziune a esenței divine. De asemenea, va trebui să acordăm atenție și modalităților specifice prin care se manifestă vocațiile profetice, neomițând nici cazul special al extazului Apostolului Pavel, socotit de către magistrul din Aquino drept gradul cel mai înalt al contemplării divinității la care se poate ajunge în această viață¹².

Aquinatul crede că profeția vine de la Dumnezeu prin intermediul îngerilor, care își dovedesc și pe această cale rolul de elemente de legătură între Dumnezeu și lumea oamenilor: „Îngerii stau la mijloc între Dumnezeu și oameni. Într-adevăr, ei participă mai mult decât oamenii la perfecțiunea bunătății divine și acesta este motivul pentru care iluminările și revelațiile divine ajung de la Dumnezeu la oameni prin intermediul îngerilor. Pe de altă parte, cunoașterea profetică depinde de iluminarea și revelația divină. Deci, este clar că îngerii sunt intermediarii acestora”¹³. Fără să discutăm aspectele legate de „echiparea” naturală și morală a profeților sau de tipurile de profeție, ne vom concentra asupra caracteristicilor intrinseci ale profeției. Astfel,

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 8.

¹⁰ *Idem*, o.c., III, Q. 92, a. 3.

¹¹ *Idem*, o.c., I, Q. 12, a. 11.

¹² *Idem*, o.c., II II, Q. 180, a. 5.

¹³ *Idem*, o.c., II II, Q. 172, a. 2.

întâi, Thoma stabilește că viziunea profetică nu este o viziune a esenței divine și că profeții nu contemplă adevărurile pe care le văd în esența divină, ci prin intermediul unor asemănări. Apoi, el arată că revelația profetică se poate face fie prin infuzia anumitor reprezentări, fie doar prin infuzia luminii inteligibile¹⁴. Detaliind, magistrul dominican înfățișează patru modalități în care se poate produce revelația profetică: prin influxul unei lumini inteligibile, prin dăruirea unor idei noi, prin imprimarea unor noi combinații de forme în imaginație și, dar nu în ultimul rând, prin reprezentarea unor forme sensibile¹⁵. Această adevărată tipologie a mecanismelor revelației profetice este extrem de importantă, pentru că ea îi permite Aquinatlui să explice diferența dintre profețiile făcute în stare conștientă și acelea făcute într-o stare specială, în care este imposibilă recurgerea la simțuri pentru că legătura cu acestea este temporar suspendată, permițând intelectului să se elibereze de constrângerile corporalității. Thoma crede că doar în cazul ultimelor două tipuri de revelație profetică se ajunge la abstragerea simțurilor: „Când revelația profetică se face cu ajutorul formelor imaginației, abstragerea simțurilor este necesară pentru ca această apariție a unor imagini să nu fie confundată cu realitățile percepute prin simțurile exterioare. În acest caz, abstragerea simțurilor poate să fie perfectă sau imperfectă: ea este perfectă când nu mai există nici un fel de percepție sensibilă și ea este imperfectă când continuăm să percepem prin simțuri, fără a putea, totuși, să discernem în întregime obiectele exterioare de ceea ce vedem prin imaginație”¹⁶. Forma cea mai înaltă a profeției este aceea care se produce fără viziunea imaginației, profetul văzând adevărul supranatural în nuditatea sa printr-o viziune intelectuală, fără să aibă nevoie de simbolul unor realități corporale.

Doctorul Angelic avansează două argumente care ne permit să diferențiem modul de raportare la divinitate al profeților și al preafericiților. În primul rând, dacă preafericiții văd însăși esența divină, profeții pot să ajungă doar la o cunoaștere mediată a adevărului supranatural prin intermediul viziunilor imaginației sau ale intelectului; în cazul acestora din urmă, există o oarecare distanță în raport cu divinitatea. În al doilea rând, intervine și o diferență în privința gradului de perfecțiune personală: dacă preafericitul a atins perfecțiunea, profetul nu a atins această stare, el fiind încă, dacă ni se permite această formulare, pe drum. Dar iată și propriile cuvinte ale Aquinatlui în această problemă: „Profeția implică viziunea unui adevăr supranatural existând în depărtare. Această îndepărtare poate să provină din două cauze: 1. cunoașterea însăși, atunci când adevărul supranatural nu este cunoscut în el însuși, ci în unele din efectele sale. În plus, îndepărtarea va fi cu atât mai mare, cu cât această cunoaștere se va face prin intermediul simbolurilor realităților corporale, dar nu prin intermediul efectelor intelectuale... 2. persoana profetului, care nu a ajuns în întregime la perfecțiunea ultimă... Or, preafericiții nu cunosc depărtarea în nici unul dintre aceste două moduri și, deci, ei nu pot fi numiți profeți”¹⁷. Mai mult, profetul nu poate să cunoască întotdeauna ceea ce vestește, pentru că el se află sub

¹⁴ *Idem*, o.c., II II, Q. 173, a. 2.

¹⁵ *Idem*, o.c., II II, Q. 173, a. 3.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Idem*, o.c., II II, Q. 174, a. 5.

influența Sfântului Duh și nu poate să sesizeze în întregime intențiile divinității pe care o slujește¹⁸.

Ne rămâne să mai vedem ce loc îi rezervă Thoma Apostolului Pavel în cadrul extrem de bine articulatei sale concepții despre raportarea oamenilor la esența divină. Întâi, el încearcă să stabilească niște distincții necesare între diferitele tipuri de abstragere a simțurilor, arătând că pot să existe trei cauze ale unui asemenea fenomen: o cauză fizică – este cazul alienațiilor mintali –, puterea demonilor – în cazul posedărilor – și puterea divinității, acest din urmă caz fiind singurul în care se poate vorbi de extaz. Extazul e definit astfel: „a fi înălțat prin intermediul Spiritului Divin înspre realitățile supranaturale cu abstragerea simțurilor”¹⁹. Apostolul s-a aflat într-o asemenea stare în momentul transformării sale în serv al lui Hristos și el a avut parte de atât de mult har, încât a văzut însăși esența divină²⁰. Afirmând că Apostolul a văzut încă din timpul acestei vieți esența divină, Thoma pare să-și contrazică propria afirmație, potrivit căreia doar preafericiții pot să vadă esența divină. Însă, pentru a încerca să concilieze cele două afirmații, el introduce o serie de restricții referitoare la cazul lui Pavel, afirmând că acesta ar fi primit lumina slavei nu în mod immanent, asemenea preafericiților, ci în mod pasager, și, pe de altă parte, că el nu ar fi contemplat esența divină la fel de perfect ca și sfinții din cer (vezi a. 3, soluția 2 și a. 6 soluția 3). În privința „ieșirii din sine” a Apostolului, răspunsul Aquinatului este următorul: „gradul suprem de contemplație, în viața prezentă, este acela al Sfântului Pavel cu ocazia extazului său. În acel moment, el se găsea într-o stare intermediară între viața prezentă și viața viitoare”²¹.

Soluțiile propuse de Thoma d'Aquino acestei extrem de spinoase probleme a raporturilor oamenilor cu esența divină sunt în mare parte identice cu cele propuse de slujitorii Bisericii de până la el. Contribuția sa cea mai importantă constă în excelența articulare a soluțiilor pe care le propune și în perfecta lor integrare în ansamblul gândirii sale. Singura sa „inovatie” e, în fapt, o preluare a punctului de vedere al Sfântului Augustin, și constă în asimilarea extazului Apostolului Pavel cu o viziune a esenței divine, ceea ce contrazice teza oficială a Bisericii, potrivit căreia în această viață este imposibilă contemplarea esenței divine, bucurie de care au parte doar preafericiții.

¹⁸ *Idem*, o.c., II II, Q. 173, a. 4.

¹⁹ *Idem*, o.c., II II, Q. 175, a. 1.

²⁰ *Idem*, o.c., II II, Q. 175, a. 3.

²¹ *Idem*, o.c., II II, Q. 180, a. 5.

PRINCIPIILE DIALOGULUI ECUMENIC

II

LAURENȚIU MELINTE

Capitolul III

ECUMENISMUL – CE ESTE EL

Oikoumene însemna, pentru antichitatea grecească, pământ locuit, lume cunoscută în opoziție cu ținuturile necunoscute ale barbarilor sau cu ținuturile nelocuite¹. *Oikoumene* din primele timpuri creștine presupunea cultura greco-latină, lumea mediteraneană, teritoriul imperiului roman. Era un calificativ pentru imperiu, iar imperiul era și granița creștinismului. Biserica își însușește termenul și își numește astfel sinoadele, patriarhul Romei și pe cel al Constantinopolului.

Pentru Părinții Bisericii creștine, este ecumenic ceea ce-i privește pe toți creștinii. Diferența radicală față de religiile păgâne și sectele evreiești e numită de Sf. Apostol Pavel: în Biserică, nu mai e nici evreu, nici păgân, nici sclav, nici om liber, nici grec, nici barbar, nici bărbat, nici femeie: toți, prin același botez, sunt mădulare ale lui Hristos, în Duhul Sfânt (în rest, biserica creștină are și ea rituri, sacramente, organizare ierarhică, la fel cu celelalte). Pavel semnalează dintru început că unitatea Bisericii creștine, implicit ecumenicitatea ei, sunt apofatice (v. și cap. „Regulile dialogului ecumenic“, din prezenta lucrare). Ne întoarcem puțin la începuturile creștinismului: Hristos i-a trimis pe cei doisprezece discipoli ai săi (apostolii) să facă discipoli în toate neamurile pământului – să-i boteze și să-i învețe să păzească toate cuvintele pe care El le-a spus. Sf. Apostol Petru descoperă că și păgânii sunt chemați, ca și evreii, pentru că Dumnezeu vrea ca toți oamenii să se mântuiască. Pavel, fariseu, persecutor al primilor creștini, e trimis în misiunea de apostol al neamurilor. De la început se pune, în creștinism, grava problemă a universalității Bisericii creștine și a Evangheliei destinate întregii creații. În Sinodul de la Ierusalim, apostolii decid că păgânii trebuie primiți în Biserică, fără a le impune Legea lui Moise. Singurul izvor al credinței e Hristos înviat, și nu legea evreiască. Biserica, formată din discipolii lui Hristos, se dezvoltă în rase și culturi diferite. O asemenea adunare creează inevitabile dificultăți interne și externe. Apostolii se întrebuințează din plin ca să le rezolve.

Biserica ar fi trebuit – cum cere Hristos – să rămână una și după moartea apostolilor, dincolo de slăbiciunile umane ale membrilor săi, de contaminările culturale sau de compromisurile politice. Fidelitatea esențială față de Hristos se

¹ V. Lossky, „Du Troisieme Attribut de l'Eglise“, în Antonie Plămădeală, *Ca toți să fie una*, 1979, p. 557.

exprimă în tradiția vie a Bisericii (element ideologic), care nu se confundă cu repetarea unui trecut constrângător, și care se distanțează de inovațiile fără referință Scripturală. Multiplicarea comunităților creștine în cetățile Imperiului roman a fost însoțită de un efort apologetic în relația cu reprezentanții culturii antice; un alt element în configurarea identității a fost fixarea canonului Scripturii, în fața proliferării scrierilor apocriefe.

Înflorirea creștinismului se manifestă în expansiunea geografică și socială (răspândire în toate clasele sociale) a creștinilor și, de asemenea, în aprofundarea reflexiei teologice a Părinților Bisericii, cu ocazia marilor controverse doctrinale. Pentru a exprima adevărata credință în misterele Trinității și al lui Hristos, Biserica s-a reunit în sinoade ecumenice, care au elaborat simbolurile credinței de la Niceea (325 d.H.), Constantinopol (381), dogmele de la Efes (331) și Calcedon (451). Există, azi, numeroase voci care propun o întoarcere la Sfinții Părinți ai sinoadelor ecumenice – ca prima formulă a ecumenismului.

Claude Bressolette observă că, de la origini, vestirea Evangheliei s-a făcut în cadrul a trei mari arii culturale: a) aramaică – la începuturile creștinismului, aramaica era o limbă foarte utilizată (inclusiv dialectele) din Mediterana până în Asia centrală, și a subminat, chiar printre evrei, folosirea cotidiană a limbii ebraice; b) greacă – limbă a culturii bazinului mediteranean, mai ales în partea sa orientală, de la cucerirea Alexandriei; c) latină – limbă administrativă oficială a Imperiului roman. Tradiția aramaică a fost, aproape de la început, marginalizată în frontierele Imperiului roman, și nu a putut rămâne vie decât în sânul Imperiului persan și în sudul Indiei. Tradiția latină a dispărut din Africa de Nord după cucerirea arabă, dar a cunoscut, în mileniul al II-lea după Hristos, o prodigioasă expansiune, caracterizată prin centralizarea unificatoare crescândă, care a diferențiat-o din ce în ce mai mult de bisericile calificate ca fiind orientale.

Bisericile creștine care s-au dezvoltat în spațiile grec și latin pot fi numite cu cuvântul *ortodoxe*: ele au acceptat expresiile „ortodoxe” ale credinței creștine, așa cum au fost formulate acestea prin cele șapte mari sinoade ecumenice din secolele IV–VIII d.H., mai ales hristologia definită de Sinodul Calcedon (451) – precizate de trei concilii ulterioare (Constantinopol II [593 d.H.], III [681] și Niceea II [787]). Bisericile creștine dezvoltate în aria culturală aramaică s-au separat (prin așa-numitele mici schisme) de celelalte Biserici creștine. Am dat, în capitolul „Regulile dialogului teologic ecumenic”, un exemplu de stingere a unei schisme – între Bisericile ortodoxe și o Biserică „veche orientală” – cea coptă, din Egipt, care pornea de la problema dublei naturi a lui Hristos. S-a dovedit că, de fapt, bisericile ortodoxe și biserica ortodoxă coptă susțin același lucru în această problemă hristologică. Totuși, se pare că micile schisme s-au produs mai ales datorită neîncrederii față de Imperiul bizantin și cultura sa, a celor aflați în spațiul cultural aramaic. Comunitățile creștine de expresie aramaică au refuzat să se lase modelate de cultura bizantină, fie în doctrină, fie în materie de liturghie. Simplist vorbind, schisma (separație voluntară de unitatea și comuniunea eclesială) se produce pentru că unele comunități percep pe „a rămâne în unitate cu” ca pe un „a te lăsa asimilat, absorbit de”, ca pe o pierdere a identității proprii, ca pe un „se merge prea departe cu apropierea”. Schisma semnalează deseori prezența unui fenomen de „cine înghite pe cine”: bisericile vechi orientale nu-i prea înghițeau pe bizantini.

Schisma din 1054 marchează evoluția divergentă a creștinătății în Orient și Occident. Christos Yannaras spune, într-un interviu² că tema „Ortodoxia și Occidentul” este o temă deosebit de complexă și dificilă. Prezentăm în continuare câteva repere, necesare dar, aproape sigur, nu și suficiente pentru înțelegerea fenomenului. Istoria ecumenismului, de la originile sale, a fost marcată de diviziuni (schisme) și tentative de reunificare: Biserici ortodoxe și Biserici vechi orientale (451), ortodoxe și catolice (1054), protestante (din 1520), anglicane (1539), catolice-independente etc. Cauzele evoluției divergente a creștinătății în Orient și Occident sunt surprinse de Mircea Eliade³: tradiții culturale diferite – greco-orientale, pe de o parte, romano-germanice pe de alta; necunoașterea reciprocă, nu doar a limbilor, ci și a literaturilor teologice respective; divergențele de ordin cultural sau eclesial (de exemplu căsătoria preoților, interzisă în Apus, ș.a.m.d.). Christos Yannaras vorbește însă de diferențe fundamentale care priveau chiar esența evangheliei mântuirii, propovăduită de Biserici (înțeleasă de el aici ca ierarhie, care exprimă poziția oficială a Bisericii): „Unii prieteni francezi îmi spun: tradiția occidentală nu înseamnă numai Anselm, Toma d'Aquino, Sinodul de la Trident, Descartes sau Propaganda Fide. Tradiția occidentală înseamnă și Pascal și Francisc de Assisi și Tereza de Avila, parte a monahismului dedicată rugăciunii și ascezei. (...) Cine neagă acest lucru? Problema este, însă, care din cele două tendințe este adoptată de hotărârile sinodale, care devine învățătură oficială, care este impusă ca ideologie dominantă, care creează instituții și se dezvoltă ca mentalitate catolică universală. La ce reacționează Iluminismul: la Pascal și la Tereza de Avila, sau la totalitarismul instituționalizării prin forță a «adevărului»?”

Schisma din 1054 este anunțată de așa-numita schismă a lui Fotie, patriarhul Constantinopolului. Fotie alcătuiește un violent inventar al inovațiilor Bisericii romane, înainte de a proceda la o depunere (destituire) a papei (867). Schisma nu durează, totuși, dar în preajma anului 1000, relațiile dintre cele două biserici sunt practic rupte.

Mircea Eliade⁴ spune că ruptura a fost produsă de adăugarea lui *filioque* la Crezul de la Niceea și Constantinopol; pasajul se citea acum „Duhul purcede de la Tatăl și de la Fiul”. În trinitarismul apusean, Sfântul Duh este garant al unității divine. În schimb, Biserica răsăriteană subliniază faptul că Dumnezeu-Tatăl este izvorul, principiul și cauza Trinității. Acest mod diferit de a aprecia relațiile dintre Tatăl și Fiul inspiră apropieri diferite de misterul Bisericii. Occidentul insistă în plus asupra noțiunii de Corp al lui Hristos, structurat prin învățătură, sacrameinte și ierarhie. Orientul insistă pe energiile Sfântului Duh, locul Cincizecimii eterne. Yves Congar spune că aceste două abordări „nu se suprapun, dar nici nu se opun”.

De asemenea, o altă cauză a schismei din 1054 a fost cea a raportării diferite la chestiunea primatului roman – aflată, așa cum rezultă din orice istorie a bisericii creștine – în inima contenciosului religios, de la criza iconoclastă. Biserica ortodoxă se așează în poziția de apărătoare a tradițiilor apostolice în continuitate cu Biserica primitivă. Teologii romano-catolici susțin că episcopul Romei se bucura încă din

² Pr. Dr. Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*, București, Editura Bizantină, 1995, p. 34.

³ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Chișinău, Editura Universitas, 1992, cap. 302.

⁴ *Idem*, o.c., cap. 302.

secolul I de prestigiu particular, atașat scaunului lui Petru, șeful Apostolilor, dar, în mod egal, și capitalei politice a Imperiului roman. În ciuda transferului capitalei politice a Imperiului la Constantinopol, se afirmă, în disputele doctrinare din secolele IV și V, primatul Bisericii romane, biserica principală, din care survine unitatea sacerdoțiului (Sfântul Ciprian, Epistole, 59). Totuși, Sinodul de la Calcedon (451) justifică privilegiile Romei prin importanța politică a cetății eterne și afirmă poziția de superioritate a episcopului de Constantinopol față de ceilalți episcopi orientali, în ciuda protestelor legaților romani. Papa Grigore cel Mare neagă episcopului de Constantinopol titlul de ecumenic și afirmă primatul Romei asupra Bisericii universale. La 15 iunie 1054, legații Papei depun pe altarul din Sf. Sofia o sentință de excomunicare a patriarhului de Constantinopol, Mihail Cerularie: îl acuză de zece erezii, între altele de a fi retras *filioque* din Crez și de a fi îngăduit căsătoria preoților.

De la această ruptură, continuă Eliade⁵, animozitatea apusenilor față de greci n-a încetat să crească. Ireparabilul se produce în 1204: armatele cruciadei a IV-a atacă și jefuiesc Constantinopolul, sfărâmă icoanele și aruncă moaștele la gunoi. Cronicarul Nicetos Chronistes, citat de Mircea Eliade, spune, în legătură cu acest episod, că „musulmanii nu ne-au violat soțiile (...), nu i-au făcut pe domnitorii noștri să moară de foame și nu i-au aruncat în foc. Așa s-au purtat însă cu noi aceste popoare creștine, care își fac cruce în numele Domnului și care au aceeași religie ca și noi.”

Totuși, din cauza amenințării turcești, Biserica ortodoxă a angajat, în 1261, tratative eclesiastice cu Roma; și împărații bizantini se bazează pe un ajutor militar al Occidentului. După aproape 100 de ani de negocieri, la Florența (1439), reprezentanții ortodoxiei, primiți de împărat, au acceptat condițiile Romei (printre altele, introducerea lui *Filioque* în Crez), dar unirea a fost imediat invalidată de popor și de cler. Losski⁶ spune că un laic se poate opune unui episcop care trădează adevărul (credinței bisericii sale). Catolicitatea unei biserici nu e universalismul unei doctrine impuse de ierarhie. Catolicitatea nu e totuna cu apostolicitatea, cu puterea de a lega și dezlega, de a judeca și a defini, proprie succesorilor apostolilor.

Mișcarea ecumenică modernă a pornit din zona protestantă. Reforma nu s-a vrut o schismă a creștinătății în Occident, ci doar reformarea sa conform Evangheliei lui Hristos. Cuvântul „protestant” apăsese pentru prima dată în sens de „mărturisitor” într-un text al dietei de la Spira (1529): „Protestăm (i.e. pro-testăm, n.n.) în fața lui Dumnezeu, unicul nostru creator și salvator, care într-o zi ne va judeca...” Această protestare mărturisitoare se producea în ceea ce privește două puncte, care au fost numite mai târziu principiul substanțial și principiul formal al Reformei. Este vorba de *Sola gratia* (mântuire doar prin har – care trebuie făcut fecund prin fapte, dar care nu se obține prin meritele omului) și de *Sola Scriptura* (cunoașterea voinței lui Dumnezeu doar prin Scriptură). Grația (harul) ajunge mântuirii. Biblia e revelația suficientă a lui Dumnezeu. Orice protestantism ține de plenitudinea celor două „suficiențe”.

Mișcarea protestantă s-a constituit puțin câte puțin în biserici separate. Catolicismul secolului XVI nu putea considera cele două suficiențe ca o reformă

⁵ *Idem*, o.c., cap. 300.

⁶ Vezi V. Lossky, o.c.

acceptabilă pentru Biserica întreagă, în fidelitatea sa față de tradiția vie. Dar problema Bisericii va rămâne, pentru protestanți, secundară în raport cu cea a mesajului, iar apostolicitatea ține de conformitatea cu mărturisirea de credință a apostolilor, și nu cu relația de succesiune. Acolo unde e Evanghelia, acolo e Biserica; Biserica e fiică, nu mamă! Luteranismul, calvinismul și anabaptismul sunt trei variante ale aceleiași reforme.

Originea marii mișcări ecumenice actuale este, așa cum menționam anterior, protestantă: bapțiștii John Mott și Nathan Soederblom fondează, în secolul XIX, „Uniunile creștine de tineri și tinere“, apoi „Federația universală a creștinilor studioși“. În 1910 apare mișcarea ecumenică a creștinismului practic „Viață și acțiune“, iar în 1925 mișcarea de reflexie teologică ecumenică „Credință și constituție“ („*Faith and order*“). Consiliul ecumenic al bisericilor (C.E.B.) se constituie în Anglia (1937) prin unirea mișcărilor „Credință și constituție“ și „Viață și acțiune“: pe parcursul a două conferințe, s-a constatat că e imposibil să separe teologia, dogmatica, eclesiologia, pe de o parte, de misiune, serviciu și mărturie – în căutarea unității Bisericii. C.E.B. se constituie oficial la 22 august 1948 (147 de biserici). Acum fac parte din C.E.B. 307 Biserici.

Prima bază a C.E.B. era foarte lejeră: putea să adere la C.E.B. orice biserică ce credea în Hristos ca Domn și Mântuitor; în 1969, la New Delhi, e reparată insuficiența trinitară (pentru ortodocși) și cea scripturală (pentru protestanți). C.E.B. e definit ca „o comunitate fraternă de Biserici care crede în Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor după Scripturi și care se străduie să răspundă împreună la vocația lor comună pentru gloria lui Dumnezeu Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.“

C.E.B. nu e o suprabiserică și nici un Vatican. Fără a-și pierde autonomia și caracterele particulare, Bisericile sunt solidare, se interpelează, se ascultă, se ajută unele pe altele și împărtășesc reușitele și dificultățile (v. și cap. despre „Regulile dialogului teologic ecumenic“, în prezenta lucrare). C.E.B. e o autoritate spirituală.

Fiecare Biserică trimite la Adunarea generală (care are loc la șapte ani) reprezentanți ai credincioșilor săi. C.E.B. are șase președinți (trei bărbați și trei femei). Cum funcționează Adunarea generală? Prin reuniuni diverse care pun în contact pe unii cu alții. Fiecare ramură de lucru are un comitet regional (Asia, Africa, Europa, America Latină și S.U.A., etc.); reuniuni pe tipuri de participanți: teologi, femei, laici. Există, de asemenea, interpenetrarea obiectivelor: teologie, dogmatică, serviciu, mărturie, evanghelizare, cateheză, etc.

Evoluția C.E.B. e marcată de faptul că fiecare adunare generală se reunește în altă parte a lumii: locul ales influențează asupra manierei de lucru, deciziilor luate, proiectelor puse în operă. Personalitatea secretarilor generali are, de asemenea, importanță în evoluția C.E.B.: primul a fost Wisser t'Hooft (olandez, profetic, om de contact); 1966 – Carlson Blacke (american, organizator); 1972 – negru haitian, Philip Potter, care a dat lumii a treia întreaga sa importanță; 1984 – uruguayanul Emilio Castro, care s-a interesat de problemele sărăciei, Biserica – voce a celor fără voce, evanghelizare și misiune.

C.E.B. e un drum spre Biserica Una și Sfântă, nu e această Biserică. Noțiunea de unitate a evoluat: nu e vorba de o unitate structurală, ci spirituală, în sânul fiecărei Biserici, care e chemată să se convertească ea însăși în profunzime, în loc de a solicita acest lucru altora. Nu e unitate în ciuda diversității, ci unitate prin diversitate, cu împărtășirea bogățiilor și sărăciei fiecărei biserici, în sensul noțiunii ortodoxe de conciliaritate.

Înainte de a trece în revistă, împreună cu Geoffrey Wainwright⁷, principalele modele propuse pentru realizarea unității creștinilor și a unei singure Biserici, să menționăm două date matematice ale prezentului: două treimi din cele peste 400 de milioane care țin de C.E.B. sunt din lumea a treia, și patru cincimi din populația lumii nu sunt creștine!

Iată cele șapte modele ale unității ce trebuie (re)constituită (Wainwright):

I) *Uniatismul*: văzut dinspre Roma, modelul cel mai evident de „re-unire” (termen semnificativ) a fost și poate că încă mai este cel al uniatismului. Realitatea există de secole – cea a diverselor Biserici orientale unite cu Roma. Această unire a avut și aspectele sale pozitive, dar relațiile dintre „Bisericiile unite” cu Biserica dominantă latină au fost adesea dureroase. În contrast cu fenomenul uniatismului, Wainwright remarcă atitudinea ortodocșilor din S.U.A. cu privire la câteva comunități ex-protestante care s-au constituit în „Ortodocșii Evanghelici”: aceștia din urmă sunt priviți cu bunăvoință, ca o creștere a ortodoxiei, în așteptarea unei zile a deplinei lor recunoașteri.

II) *Biserica anglicană unită, nu absorbită*: model propus în anii '20 de Dom Lambert Beauduin, reluat azi de anumiți membri ai Bisericii anglicane. El propune suprimarea scaunelor episcopale catolice din Anglia. El are în vedere readoptarea ritului liturgic englez medieval în Biserica anglicană: „Book of Common Prayer” este considerată de anglicani ca marca însăși a identității lor spirituale. Convergențele liturgice mai recente deschid o plajă largă „confesiunilor” și comunităților creștine pe drumul unei expresii comune a credinței.

III) *Tipurile (typoi) eclesiale*. Într-o conferință ținută la Cambridge, în Anglia (1970), cardinalul Willebrands (președinte al secretariatului roman pentru unitate) prevedea persistența diverselor tipuri de viață eclesială corespunzând familiilor confesionale până acum separate, dar de acum înainte reconciliate în unitate. Varietatea de care vorbește cardinalul Willebrands se manifestă la nivelul teologiei, ritului, spiritualității și disciplinei canonice; se pare că varietatea nu angajează dogmele, obiectul primar al credinței sau structura fundamentală a bisericii. Cu un tact fin, cardinalul Willebrands n-a ridicat, în discursul său englez, problema papalității.

IV) „*O comuniune a comuniunilor*”: o variantă anglicană a noțiunii de tipuri (typoi). Expresia provine de la cuvântul comuniune (*Koinonia*), a cărui accepție e ea însăși parțială, în acest caz: „comuniunea anglicană” e autodesemnarea unui grup de Biserici sau de provincii eclesiale care caută, însă, să rezolve problema unității lor interne.

V) „*Unitate în diversitate reconciliată*”. Origine luterană. E vorba de pocăință, de o convertire mutuală. Autorul acestui proiect, Harding Mayer, admite posibilitatea uniunii organice (v. mai departe VII) în anumite localități, dar consideră ca naturală menținerea structurilor confesionale, locale și mondiale, pentru a vehicula valorile fiecărei tradiții confesionale, purificate însă de ceea ce produce opoziția și conflictul cu celelalte tradiții confesionale. Dar problema autorității episcopale și doctrinale

⁷ Geoffrey Wainwright, „La confession et les confessions, vers l'unité confessionnelle et confessante des chrétiens” în *Irenikon*, tome II, 1984.

în Biserică (originea continuării diviziunilor istorice ale creștinismului) rămâne nerezolvată.

VI) *Biserici-surori*: modelul preferat de ortodoxie pentru a descrie relațiile inter-eclesiale. *Filioque* și dogmele din 1854, 1870 și chiar 1950 au fost considerate de către Biserica ortodoxă nu ca inițiative în vederea articulării unei credințe universale a Bisericii, ci ca acte unilaterale prin care Roma a perturbat consensul eclesial. Aceste probleme ar putea fi reglate într-o eventuală reconciliere familială între surori.

VII) *Uniunea organică*: pe plan local, scandalul rupturii între Biserici se dovedește a fi cel mai ascuțit! De aceea, mișcarea ecumenică și-a concentrat primele eforturi și a produs primele rezultate la nivel național (Australia, S.U.A., Anglia, Zambia, Franța, Pakistan, etc.). Scripturile, simbolul de la Niceea, sacramentele botezului și euharistiei, guvernarea episcopală sunt considerate cele patru elemente ale uniunii organice care trebuie cercetate.

Bisericii nu-i poate fi refuzată întruparea sa locală și nu poate fi ignorată expresia obligatorie a unității sale pe acest plan. Noțiunea de diocază, ca biserică locală, își reia întreaga importanță. Întrebarea e dacă structura unificată a diocazei s-ar putea acomoda constelației de parohii sau de comunități diferențiate – dar nu în sens exclusivist – funcție de baza lor lingvistică, culturală sau chiar (urmare a uniunii eclesiale) „ex-confesională”. Episcopia unei asemenea diocaze ar putea fi asigurată de un singur episcop, sau ar fi necesar un conciliu (după unele modele americane)? Actuala dezvoltare a relațiilor pre-conciliare între biserici, la nivel local, poate pregăti realizarea unității Bisericii. Poate că un viitor sinod ecumenic al bisericilor ortodoxe nu va face altceva decât să recunoască unitatea, semn că ea e autentică (dr. A. Plămădeală).

Capitolul IV

REGULILE NEGOCIERII – ASPECTE HERMENEUTICE

Conflictelor li se spune, uneori eufemistic, neînțelegeri. De fapt, orice conflict are la bază o neînțelegere, o neînțelegere la un anumit nivel sau chiar un lanț de neînțelegeri. De exemplu, șeful unui stat poate zice că a înțeles, și totuși să folosească o soluție de forță, într-un mod incorect, față de alt stat (care nu a greșit cu nimic față de al său), pentru că se știe mai puternic, ca forță militară. Unul din cei mai mari diplomați ai tuturor timpurilor, Talleyrand, spune în această direcție că „poți face orice cu baionetele, dar nu te poți așeza pe ele”. Un exemplu de alt fel de neînțelegere (la un alt nivel, de această dată, cel al comunicării) avem în R. Fisher⁸: în limba persană, cuvântul „compromis” nu are și înțelesul pozitiv din limba engleză: „o soluție de mijloc pe care ambele părți o acceptă”, ci are numai înțelesul negativ: „virtutea ei a fost compromisă”, „integritatea noastră a fost compromisă”; la fel, în persană, cuvântul „mediator” are sensul de „cineva care se amestecă fără să fie invitat”. La începutul anului 1980, secretarul general ONU, K. Waldheim, a vizitat

⁸ R. Fischer, *Succesul în negocieri*, Cluj Napoca, Editura Dacia, p. 33.

Iranul pentru a rezolva problema ostacilor. Posturile naționale iraniene de radio au transmis, în persoană, o afirmație pe care se zice că ar fi făcut-o la sosirea în Teheran: „Am venit ca mediator și doresc să ajungem la un compromis“. La o oră de la emisiune, mașina sa era atacată cu pietre de iranieni furioși. De aceea Fisher spune: „Orice ați spune, trebuie să vă așteptați, aproape de fiecare dată, ca ceilalți să înțeleagă altceva“.

Atunci însă când se rezolvă un conflict, se spune: s-a ajuns la o înțelegere. Asta înseamnă că partenerii sau adversarii s-au înțeles într-o anumită măsură unii pe alții și au decis, de comun acord, pentru o soluție.

1) Prima regulă, și cea mai importantă, cere partenerilor (sau adversarilor) angajați în negociere să nu își dispute pozițiile, ci să se concentreze asupra intereselor.

Negocierea e un proces de „comunicare în ambele sensuri, care are ca scop luarea unei decizii comune“⁹. Greșeala cea mai elementară într-un proces de negociere, și care-l poate bloca din start, este „să te legi“ de poziția ta, apărând-o și definind-o cât mai bine. Cu cât un negociator încearcă mai mult să convingă pe celălalt (ceilalți) că e imposibil să-și modifice poziția de început, cu atât mai greu îi va veni să o facă¹⁰. Eul negociatorului devine identic cu poziția adoptată [Exemplu: „vând apartament cu două camere: 35 milioane fix“; alt exemplu – poziția în problema „ecumenică“ a Bisericii catolice până în acest secol: Biserica lui Hristos se identifică cu cea catolică, deci ecumenismul trebuie înțeles în mod exclusiv ca o întoarcere necondiționată a creștinilor de alte confesiuni la Biserica catolică]. În această situație, negociatorul va căuta ca următoarele lui acțiuni să fie în acord cu poziția lui de început. Nu va ceda nici un milimetru din ce a spus și a cerut pentru sine. Poziția lui e singura corectă, indiferent ce spune partenerul de negociere. În zona religioasă, o asemenea situație poartă numele de prozelitism: abținerea de la prozelitism e prima regulă a dialogului teologic ecumenic, cum vom vedea în capitoul următor.

În momentul în care îți aperi cu dinții poziția, ai și căzut deja în nivelul III al ideologiei: distorsionezi realitatea negocierii și realitatea negociată prin faptul că te-ai fixat în ceva exterior esențialului. Iar esențialul nu e poziția ta, ci interesul (interesele) care se află în spatele acesteia. De exemplu: un grup de bapțiști (vreo zece persoane) a fost agresat de sute de ortodocși, îndemnați de preotul lor, în anul 1997, la Ruginoasa. Poziția ortodoxă, expusă atât de preotul din sat cât și de reprezentantul Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, era că „nu putem permite bapțiștilor-sectari să ne dea nouă lecții în materie de creștinism, și oamenii au făcut bine ce au făcut“. Totuși, interesul Bisericii Ortodoxe nu e de a crea despre sine imaginea unei secte integriste: poate că e și în interesul ortodocșilor ca cineva să se ocupe și de bețivii satului, dacă ortodocșii nu o fac (în sensul vestirii Evangheliei).

Fisher spune că lupta pentru poziții e ineficace și poate fi recunoscută prin aceea că negociatorul care o practică: 1) se situează de la început pe o poziție extremă (Biserica Ortodoxă din România a cerut să-i fie recunoscut, în Constituția României, caracterul de biserică majoritară, ceea ce ar fi însemnat implicit că ea putea fi factor de decizie politică, ceea ce altor culte din România nu le era accesibil); 2) își ascunde adevăratele intenții (disimulează realitatea acestora, plasându-se deliberat la nivelul

⁹ *Idem*, o.c., p. 33.

¹⁰ *Idem*, o.c., p. 4.

III al ideologiei); 3) acceptă mici concesii, în negociere, numai în măsura în care ajută la continuarea negocierilor; 4) adoptă tactici ca refuzul de a colabora, tergiversarea deliberată, amenințarea cu părăsirea tratativelor etc.

În momentul în care negocierea constă în disputarea pozițiilor, prețul plătit și timpul consumat pentru a se ajunge la o înțelegere cresc, la fel și riscul de a nu se ajunge la nici un acord (Fisher).

Soluția cea mai eficientă este de a deosebi între poziție și interesele care se ascund în spatele ei și de a te concentra asupra acestora din urmă. Fiecare negociator trebuie să-și pună întrebarea: ce nevoi umane m-au (respectiv l-au) condus la adoptarea acestei poziții? Iar la rubrica nevoi umane putem inventaria nevoi afective, raționale, religioase, estetice, sociale ș.a.m.d. Cea mai puternică nevoie religioasă, în dialogul teologic ecumenic, e de a rămâne tu însuși, de a-ți păstra identitatea religioasă (nivelul I al ideologiei, cf. Ricoeur). O nevoie – mijloc, de ordinul II, e de justificare a autorității Bisericii proprii și a reprezentanților ei. Orice acord (nu numai cel teologic) trebuie să țină seama de nivelul II al ideologiei: nevoia de a-ți păstra neștirbit prestigiul (deci autoritatea) în fața celorlalți (care ceilalți pot fi cei pe care-i reprezintă; caz particular – clienții; caz particular – comunitatea de care aparții). Pentru a împlini nevoia de nivel II ideologic ai nevoie uneori de o acoperire, de o justificare, care să șteargă impresia că ai fi cedat prea mult, atunci când nu poți spune suficient de clar: interesele mele (noastre) erau astea, condițiile erau astea, singura soluție era aceasta. Unui ofițer roman pe care împăratul îl degradase în urma pierderii unei bătălii, și care îl întrebase pe împărat „ce-o să-i spun tatălui meu?“, împăratul îi răspunde: „Spune-i că ți-am dispăcut!“ (după Quintilian).

Un bun negustor va putea răspunde la întrebarea cheie: „ce nevoi (interese) l-au condus pe celălalt la adoptarea acestei poziții?“ numai dacă va reuși să se pună în locul celui alt. Asta înseamnă să fie capabil să-i distingă modul de gândire și sentimentele. Geografia și istoria amănunțită a Ardealului nu reprezintă genul de material cu care cineva să pună capăt disputei teritoriale dintre România și Ungaria. Realitatea percepută de fiecare parte e cea care constituie problema într-o negociere și care deschide totodată calea către o soluție¹¹.

Felul în care vezi lumea e funcție de locul unde te afli. Dintr-o sumă de informații detaliate, oamenii tind să aleagă faptele care le confirmă opiniile avute anterior; ei neglijează sau interpretează deformat faptele care aruncă o umbră de îndoială asupra acestor păreri¹². Un protestant poate crede că duce cuvântul Evangheliei la un om decăzut moral, care oricum nu mai poate fi numit nici măcar creștin; un ortodox poate vedea în asta un act de „prozelitism sectar“, o amenințare la adresa propriei Biserici. Nu toți cei care întind o mână așteaptă să primească un ban în ea.

În înțelegerea celui alt intervin, deformativ, clișeele și prejudecățile (sau, mai profund, tiparele mentale) în care îi încadrăm, pentru comoditate, pe ceilalți. Prețul pe care îl plătim: ideile noi care ar putea duce la înțelegere sunt nesocotite, iar ușoarele schimbări de poziție sunt ignorate sau respinse¹³. Soluția este: a discuta deschis, explicit, despre felul în care fiecare în parte vede problemele (v. regula a II-a a

¹¹ *Idem*, o.c., p. 23.

¹² *Idem*, o.c., p. 23.

¹³ *Idem*, o.c., p. 25.

dialogului teologic ecumenic, în capitolul următor al lucrării) și a discuta despre sentimentele celorlalți deschis, a le recunoaște ca legitime. De exemplu, negociatorul poate auzi ceva de genul: „Ne e teamă că acordul nu va fi respectat, chiar dacă îl stabilim. Eu personal cred că nu avem de ce să ne temem, dar ceilalți (din grupul meu) sunt de o altă părere. Și cei din grupul dumneavoastră cred la fel?” Ușurați de povara sentimentelor neexprimate, oamenii vor fi mult mai dornici să se ocupe de rezolvarea problemei.

Pentru a înțelege clar care sunt interesele partenerului de negociere trebuie să știi să-l ascuți: să-i ceri să explice cu grijă și clar ce vrea să spună, până când e eliminată orice ambiguitate. Negociatorul i se cere ca în timpul cât celălalt se explică să nu se gândească la un posibil răspuns (eventual unul cu care să-l zdrobească pe partener), ci doar să înțeleagă modul cum celălalt privește lucrurile. Porunca I, la regula I a negocierii, pentru un negociator, este: treci de partea lui!¹⁴. „Rareori este indicat să te lupți pe față cu prejudecățile și pasiunile. Cel mai bine este să te faci că ești de partea lor, pentru a strânge forțe ca să le învingi. Oricine trebuie să știe cum să vâslească împotriva furtunii și să se lase dus de curenți, până când dă de un vânt prielnic care să-l ducă în direcția dorită” (Fortune de Felice, 1778). Această atitudine – de a fi gata să-l ascuți pe celălalt cu atenție, indiferent ce ar spune, și fără să critici ce spune, doar să ascuți – are ca efect dezarmarea celui care poate că se considera un adversar al tău, în problema dată. Tu încerci să îi înțelegi punctul de vedere și ești de acord cu el ori de câte ori ai ocazia. Fiecare simte o nevoie adâncă de a fi înțeles¹⁵. Dacă împlinești această nevoie a celui alt, și el va fi gata să te asculte și să te înțeleagă. În același timp, negociatorul are în vedere că a înțelege punctul de vedere al celui alt nu înseamnă a fi de acord cu el¹⁶.

În momentul în care înțelegi punctul de vedere al adversarului, îl accepți ca persoană, îi arăți respect¹⁷, îi recunoști autoritatea și competența¹⁸. Asta îl va face să procedeze la fel, în ce te privește.

Porunca a II-a la regula I a negocierii este: „susține-ți punctul de vedere!” Mai exact, „înțelege-i punctul de vedere, dar susține-ți-l pe al tău”¹⁹. Îi arăți celui alt care sunt interesele tale, care sunt diferențele de opinii în problema discutată.

II) A doua regulă a negocierii privește construirea unei soluții reciproc avantajoase pentru cei aflați în negociere. De exemplu, în dialogul teologic ecumenic al secolului XX s-a pus la un moment dat problema dacă trebuie renunțat la conceptul de erezie (și la corelatul lui, cel de eretic). Zander spune (v. capitolul următor, despre regulile dialogului teologic ecumenic) că a renunța la conceptul de erezie ar fi o falsă politețe ecumenică, dar că acesta poate și trebuie redefinit. Generalul chinez Sun Tzi („Arta războiului”) folosește o imagine sugestivă: „Construiește-i o punte de aur, pe care să poată trece.”

Soluția negocierii nu trebuie să pară că vine în mod unilateral de la unul singur din cei aflați în negociere: partenerul poate respinge o propunere fie și numai pentru

¹⁴ Ury, *Dincolo de refuz*, Timișoara, Editura de Vest, 1994, p. 38.

¹⁵ *Idem*, o.c., p. 40.

¹⁶ *Idem*, o.c., p. 43.

¹⁷ *Idem*, o.c., p. 50.

¹⁸ *Idem*, o.c., p. 51.

¹⁹ *Idem*, o.c., p. 55.

că nu-i aparține, pentru că nu se simte implicat în găsirea ei. „Soluțiile în problema ecumenismului sunt cele pe care fiecare Biserică le descoperă în sine, nu cele impuse din afară” (Dr. A. Plămădeală). Ce vine de la altul (oricât de bună ar fi soluția) poate fi respins pe motiv că e impus din afară!

De asemenea, soluția trebuie să satisfacă interesele majore ale partenerului (partenerilor). Unul dintre acestea e păstrarea prestigiului (orice soluție ecumenică viabilă trebuie să conserve imaginea de sine a oricărei Biserici – confesiuni creștine = că deține Adevărul!).

Un bun negociator va folosi ideile adversarului ca punct de plecare, selectând ideile care îi par constructive²⁰. Abordarea pas cu pas a chestiunii face ca imposibilul să devină treptat posibil. Orice acord parțial prilejuiește noi oportunități, care nu s-au putut întrevădea la început²¹. Optarea pentru cea mai bună soluție trebuie precedată de o examinare pe cât posibil exhaustivă a soluțiilor alternative și a avantajelor și dezavantajelor acestora pentru cei în cauză. În capitolul despre „Ecumenism – ce este el, în perspectiva creștină”, sunt prezentate câteva soluții – modele de ecumenism, din perspectiva metodistului G. Wainwright. Astăzi, rezolvarea problemei ecumenice ține de o abordare pas cu pas: a face pași în ceea ce privește acordul teologic între diversele confesiuni creștine (de exemplu, documentul B.E.M. – „Botez, Euharistie, Preoție” – dar rămân mari probleme încă în discuție (uneori chiar polemică) între diversele confesiuni; se fac pași în apropierea celor de diferite identități religioase în viața de zi cu zi a comunităților locale; au loc schimburi intermonastice între călugări creștini și budiști, de exemplu, ș.a.m.d.

Capitolul V

REGULILE DIALOGULUI TEOLOGIC ECUMENIC

Schleiermacher observa undeva că Sfânta Scriptură nu poate pretinde că are principii hermeneutice speciale. Această observație este fecundă pentru tema noastră: dialogul teologic ecumenic nu are reguli speciale. Dialogul teologic ecumenic este o negociere și vom vedea în alt capitol că termenul de negociere comportă mai multe niveluri de abordare hermeneutică (la fel cu cel de ideologie, de exemplu): negociere nu înseamnă neapărat negoț. Dialogul teologic ecumenic nu este negoț teologic, nu e un comerț de tipul „ortodocșii acceptă pe Papa, în schimb catolicii renunță la Imaculata concepțiune”.

Prezentăm în alt capitol al lucrării regulile elementare ale negocierii și implicațiile lor hermeneutice.

I) Regula de importanță crucială a dialogului teologic ecumenic este cea a abținerii de la prozelitism. Este o regulă de grad zero, pentru că, pornind de la atitudinea față de ea, este vizată însăși posibilitatea sau imposibilitatea dialogului ecumenic. Acolo unde există prozelitism nu poate exista dialog ecumenic, și invers. Această regulă, care este un *tapas*, în înțelesul yoghin, un element de asceză teologică, ceva de

²⁰ *Idem*, o.c., p. 92.

²¹ *Idem*, o.c., p. 105.

ordinul castității, în tot cazul un tip special de abținere – este extrem de importantă: secole de prozelitism au fost secole de monolog, secole de ideologie, istoria lui „noi (și numai noi) deținem adevărul“. Nici astăzi teologii nu au curajul să afirme în mod clar în Bisericele lor că regula abținerii de la prozelitism este regula numărul unu a ecumenismului. De ce?

E un paradox aici: prozelitismul pornește de la: „eu (noi) dețin(em) adevărul; tu (voi) ești (sunteți) în eroare“. Fiecare biserică e convinsă că deține adevărul. Dacă mă abțin să propovăduiesc adevărul (pe care îl am) aproapelei înseamnă fie că nu vreau să se mântuiască (în cazul ăsta eu sunt de vină), fie că adevărul meu nu este exclusiv necesar pentru mântuire. Rezultă că apartenența mea la Biserica mea e chestionabilă în fața conștiinței mele!

Reținem un prim cadru mental, care se manifestă totuși dincolo de orice regulă a dialogului ecumenic: Biserica mea deține adevărul! Cu alte cuvinte, eu dețin adevărul! Poziția mea este singura valabilă. De aici la fundamentalism este doar un singur pas.

Totuși, dacă în dialogul teologic ecumenic s-ar practica prozelitismul, dialogul nu ar mai fi posibil: ecumenismul ar deveni teren de manevră pentru cei mai puternici, cei mai guralivi sau cei mai insistenți, sau cei mai vicleni. Sau totul ar degenera în dispută.

Suntem într-o situație ideologică remarcabilă, cu această regulă a abținerii de la prozelitism. Conceptul de ideologie are trei niveluri, pe care Ricoeur le urmărește în *Eseuri de hermeneutică*: „III distorsiune a realității, II justificare a autorității, I reprezentare de sine (identitate a comunității)“. Tot Ricoeur observă că ideologia operează cu sloganuri, la toate cele trei niveluri ale sale. Să luăm câte un exemplu, din zona ortodoxă:

III) distorsiune a realității: „sectarii sunt Satana!“ (afirmația nu aparține unei babe fanatice de la Mitropolie, ci părintelui Cleopa);

II) justificare a autorității: „nu fă ce face popa, ci fă ce spune popa!“

I) reprezentare de sine: „noi, ortodocșii, avem adevărul, dar nu prea știm să ne exprimăm!“ (preotul profesor Ioan Coman). Or, aici, în regula abținerii de la prozelitism avem de-a face cu o operație chirurgicală radicală, exercitată cu precădere la nivelul III al ideologiei (al religiei ca ideologie), și mai puțin (dar nu mai puțin eficient) la nivelul II al ideologiei. Bisturiul regulii I nu atinge nivelul I al ideologiei: vezi regula a II-a a dialogului teologic ecumenic (mai departe).

Ce ne mai spune din punct de vedere hermeneutic acest principiu al abținerii de la prozelitism? Abținerea de la prozelitism este forma negativă a deschiderii, așa cum principiul noncontradicției este forma negativă a principiului identității, în logică. Nu trebuie să uităm că abținerea de la prozelitism este, de fapt, abținere de la prozelitism în scopul realizării unității: iar această unitate, pentru care se roagă Hristos, este apofatică! Paul Evdokimov numește chiar rugăciunea pentru unitate – rugăciune apofatică. Abținerea de la prozelitism în vederea unității înseamnă a lăsa cale liberă catafaticului potențial în Biserica fiecăruia să devină apofatic real! Unitatea autentică nu este una exterioară, ci una de adâncime, care se descoperă de către fiecare Biserică în sine! Este așa-numitul ecumenism intrareligios (expresie propusă de Raimundo Panikkar): aprofundarea propriei identități, ceea ce înseamnă deschidere interioară, deci utopie verticală interioară.

Revenind în zona religioasă, s-a observat că regula abținerii de la prozelitism e cea mai grea încercare a celui care se angajează pe calea dialogului ecumenic. Totuși ea reprezintă mărturia concretă a voinței de dialog. Regula abținerii de la prozelitism e o regulă universal valabilă: nu numai în discuțiile teologilor, ci în viața comunităților, în relațiile dintre confesiuni. Istoria a arătat că renunțarea la agresivitatea prozelitistă și coexistența pașnică reprezintă climatul absolut necesar oricărui dialog.

Pentru a face trecerea spre regula a doua a dialogului ecumenic și pentru a mai rămâne, cu un exemplu, la regula întâi, arătăm că s-a observat că dialogul islamo-creștin comportă două mari tipuri: dialogul-discuție, în care credinciosul mahomedan caută să-l convertească pe celălalt. Acest tip de dialog are „droit de cité” în Islam. Coranul (16, 125) cere musulmanilor să i se consacre cât pot de bine. Dar, dacă speranța de a ajunge la convertire dispare, este inutil să mai continue, și trebuie să se mulțumească să predice coexistența pașnică (Coran 109, 6).

A doua specie de dialog, mai exigent, se produce atunci când interlocutorii, „mai pasivi” în fața identității spirituale a celuilalt, caută numai să se cunoască și să ajungă astfel să surprindă prejudecățile cele mai flagrante. Acceptarea acestui al doilea tip de dialog islamo-creștin are ca presupuziție faptul că oamenii pot să nu adere la Islam și totuși să fie de bună credință: această presupuziție este instinctivă cel mai adesea, dar a fost și discutată rațional de teologi ca al Ghazali (m. 1111) sau Muhammad 'Abdah (m. 1905). Un soi de ignoranță invincibilă îi scuză și face ca Dumnezeu să nu-i excludă de la mântuire!

2) A doua regulă a dialogului teologic ecumenic, care „echilibrează” prima regulă, este: prezentarea în cei mai exacți termeni a propriei doctrine: cine sunt eu, din punct de vedere doctrinar? Mitropolitul Moldovei, Daniel, spune că ecumenismul nu e unitate în confuzie.

Mai întâi, câteva observații și un exemplu din istoria relațiilor dintre budism și creștinism. Foarte multe manuale de teologie comparată prezentau caricatural doctrina celoralți: se prezintă doctrina celuilalt cât mai sumar; se aleg texte trunchiate; apoi se combate cu argumente irezistibile. În multe tratate occidentale ortodocșii apăreau ca niște formalști, care practicau un fel de magie ceremonială. Uneori teologii catolici expuneau în așa fel o teză protestantă – luterană sau reformată – că luteranul sau reformatul nu-și recunoașteau propria credință în schema prezentată. Alteori, protestanții exagerează dogmele romane. Cel mai bine: fiecare să fie lăsat să se prezinte pe sine și să-și acorde unii altora încredere reciprocă. Se înțelege că fiecare Biserică trebuie să trimită la masa rotundă reprezentanți competenți, pentru a nu mai fi nevoie de reveniri.

Fiecare partener de dialog trebuie să primească ceea ce spune celălalt așa cum o spune el, cu cuvintele lui, cu cărțile lui, cu obiceiurile și tradițiile lui. Fără să se mire, fără să se scandalizeze, fără să-i ceară pe loc să retracteze. Când sfântul Francisc Xavier debarcă la Kagoshima (1549), este umplut de uimire și admirație pentru viața bonzilor, cu care fraternizează. Iezuiții intră și ies din bonzerii ca și cum ar fi acasă, scrie un confrate de-al său. Fondatorul comunității creștine din Japonia ajunge până acolo încât își rade barba și părul și poartă îmbrăcăminte bonzilor. Dar curând iluziile se destramă. De îndată ce un schimb verbal ceva mai circumstanțiat devine posibil, misionarii creștini descoperă o religie fără Dumnezeu și o mistică fără

persoană: admirația se schimbă în neîncredere și dispreț. Timp de secole, aprecierea creștinilor față de budiști va rămâne foarte negativă.

Biserica romano-catolică a inițiat, la modul oficial, în secolul XX, un dialog cu necredincioșii. În categoria necredincioșilor intră atei, agnosticii și indiferenții. Scopul dialogului cu necredincioșii este cunoașterea motivelor care, azi, duc spre necredință și, respectiv, spre credință. Terenul de întâlnire cu necredincioșii îl reprezintă rațiunile de a trăi, decisive pentru întreaga viață în societate: dragostea, familia, adevărul, dreptatea, pacea, munca, știința. Nu mai există „compelle entrare...” (siliți-i să intre). Acum sloganul, dacă-l putem numi așa, este „ut unum sint!”.

Dacă teologia misionarilor creștini nu le permitea să abordeze într-o manieră pozitivă contactul cu alte religii, astăzi situația s-a schimbat. Într-unul din documentele Conciliului Vatican II, este vorba de *Nostra aetate*, citim: „În hinduism, oamenii scrutează misterul divin și îl exprimă într-o varietate inepuizabilă de mituri și prin eforturi filosofice pătrunzătoare și caută eliberarea de neliniștile și de limitele condiției noastre fie prin forme de viață ascetică, fie prin refugiere în Dumnezeu, în iubire și încredere”.

Prezentarea în cei mai exacți termeni a propriei doctrine mai înseamnă, între altele, să nu se facă abstracție de ceea ce desparte. „Biserica catolică nu respinge nimic din ce este adevărat și sfânt în religiile necreștine. Ea privește cu respect sincer la acele moduri de a acționa și a trăi, la acele reguli și doctrine care, deși se deosebesc în multe privințe de ceea ce ea însăși crede și propovăduiește, reflectă adesea o rază a Adevărului care luminează pe toți oamenii”. După această declarație de deschidere urmează imediat o închidere ideologică de nivelul I, o reafirmare a identității religioase proprii: „Biserica catolică Îl vestește însă și este datoră să-L vestească neconținut pe Cristos care este «Calea, Adevărul și Viața» (Ioan 14, 6), în care „oamenii își găsesc plinătatea vieții religioase și în care Dumnezeu a împăcat cu sine toate”.

Dialogul teologic ecumenic, în condițiile abținerii de la prozelitism și ale prezentării cât mai exacte a doctrinei proprii, înseamnă contact direct, apropiat, cu posibilitatea imediată de control al înțelegerii.

Numai prin dialog partenerii pot deveni conștienți de problemele particulare care derivă din atitudinea lor obișnuită. Exemplu: pentru un hindus, religia înseamnă, esențial, un mod de a trăi – și nici o religie nu poate pretinde că e unică și definitivă. Or, creștinul crede într-un Mântuitor Unic – Iisus Hristos. Cum s-ar putea depăși această alternativă? Distingând între religie ca atitudine față de Dumnezeu sau divin, pe de o parte, și religie ca răspuns venind de la Dumnezeu, care se revelează în Iisus Hristos, și care revelează omului planul său complet și definitiv! Prin urmare, ecumenismul nu face abstracție de diferențe de dragul unității. Din contra: diferența este zona în care se clarifică mai bine propria identitate. Și, vorba unui episcop ortodox, zidurile care ne despart nu urcă până la cer!

Creștinismul se prezintă ca o religie istorică. Pentru hindus, o expresie istorică particulară a voinței salvifice a lui Dumnezeu nu poate fi normă și regulă a voinței și a planului său la salvarea universală! Pentru creștin, acesta este un prilej de a reflecta asupra universalității mântuirii în timpul și spațiul nostru, al cărei fundament se află în Scriptură. Hindușul are, de asemenea, prilejul de a descoperi originalitatea și, într-un sens, caracterul unic al persoanei lui Iisus în raport cu alte personaje religioase sau alți diverși *avatara*.

Timp de secole, puținul pe care Occidentul l-a cunoscut despre budism, l-a cunoscut prin intermediul misionarilor. Când studiul științific a început (în secolul al XIX-lea), acesta s-a dezvoltat într-un context non-religios, adesea într-un climat anticreștin. Cu câteva excepții, creștinii nu au arătat vreo curiozitate față de budism, necum disponibilitate de dialog. Creștinii s-au mulțumit, când trebuia să vorbească de budism, să repete vechile clișee și câteodată nonsensurile denunțate de mult de erudiți. Asta a fost atitudinea conștientă a creștinilor (ca și comunitate, sau ca indivizi) față de budism. Dar un episod din istoria creștinismului vorbește cu maximă claritate despre similitudini de profunzime între cele două religii: este vorba de curioasa aventură a unui text clasic al budismului – *Lalita vistara* – viața lui Buddha, care, ușor adaptat, a trecut în lumea creștină sub numele de *Viața lui Varlaam și Iosaphat*, atribuită Sfântului Ioan Damaschin (*Patrologia Graeca* 96, col. 859–1240). Textul, care exaltă viața monastică, a avut un mare succes în Evul Mediu creștin. Mai mult, pe 27 noiembrie, până la ultima reformă a calendarului liturgic romano-catolic, creștinii îl celebrau fără să știe pe Buddha, sub numele de Iosaphat (= Bodhisattva).

Există din partea creștină voința (după Conciliul Vatican II) de a lua în considerare alteritatea ireductibilă a budismului. În plus, și asta este ceea ce șochează cel mai mult, există creștini care s-au apropiat experimental și practic de tradiția budistă, ceea ce le-a permis sesizarea din interior a numeroase intuiții, altfel incompreensibile. Însă acestea sunt și problemele cele mai dificile, cele mai „periculoase” (pericol resimțit de cei mai mulți în ceea ce privește propria identitate religioasă), care se dovedesc, totuși, cele mai utile și cele mai fecunde.

A accepta să primești, nu numai să dai, înseamnă a nu te teme că-ți vei pierde identitatea. Este un alt aspect conex regulii a II-a a dialogului ecumenic. Această atitudine conștient asumată vine să clarifice și să amplifice în planul dialogului consecințele, în planul comunicării, ale regulii I – abținerea de la prozelitism = a dori cu tot dinadinsul să-l faci pe celălalt să fie ca tine. Dar poate că are și el ceva de spus! Această atitudine (a accepta să și primești) elimină afirmarea explicită sau disimulată a propriei superiorități, care blochează orice schimb. Se înțelege că inimile simple și pline de căldură sunt preferabile capetelor prea pline de învățătură (slogan antiideologic). Atitudinea de a accepta să primești, nu numai să dai, nu se poate baza decât pe deschiderea spre demnitatea spirituală a Tradiției cu care te confrunți. Totuși s-a observat că, în general, dialogul e resimțit ca periculos de credinciosul obișnuit: adică de cel căruia nu-i este prea clar sieși cine este, religios vorbind. De aceea, cel puțin de partea creștină, o minoritate extrem de restrânsă dorește dialogul: extrem de puțini doresc cu adevărat să-l asculte pe celălalt, să-l lase să vorbească. Totuși, simpla dorință de dialog nu e suficientă: trebuie să faci efortul de a înțelege suficient cadrele conceptuale ale interlocutorului. Iar înțelegerea nu e cu puțință dacă nu manifesti suficientă simpatie pentru celălalt pentru a-i accepta diferența. Este aspectul ce ține de utopie, de deschidere. Dar nu există deschidere pură (cel puțin la nivelul uman): altfel spus, nu există loc neideologic, orice utopie este utopie în raport cu ceva, cu o anumită identitate. A dovedi deschidere presupune să te simți suficient de sigur de tine și de propria-ți Tradiție pentru a-ți asuma riscul de a le pune la încercare. Aici e pericolul și beneficiul dialogului (J. B. Cobb). De aici dialogul devine intrareligios, după expresia lui R. Pannikar – fiecare în sânul propriei religii. Cu alte cuvinte, deschiderea pe orizontală în dialogul interreligios este

autentică doar dacă este însoțită de o aprofundare verticală a propriei identități! Sincretismul este o falsă formulă ecumenică, ce nu rezistă în timp: cel mai celebru efort de dialog între islam și hinduism este cel promovat de împăratul Akbar (1542–1605). Această încercare s-a pierdut datorită sincretismului rezultatului. Putem aminti aici așa-numitul principiu biblic al lui Gamaliel: „Dacă e de la Dumnezeu, va rezista, dacă nu, nu, indiferent ce ar face oamenii”.

Cea mai importantă consecință a deschiderii spre dialog, miza dialogului interreligios este de fapt transformarea celor care dialoghează, printr-o aprofundare a căii proprii fiecăruia, dincolo de schimburile parțiale de concepte, vocabular, tehnici, dincolo de cunoașterea reciprocă. Aici ne poate servi ca referință biblică parabola fiului risipitor, dacă trecem de aspectul moralist: distanțarea (funcție a utopiei) este până la urmă un moment al apartenenței (P. Ricoeur), iar apartenența (dimensiunea ideologică) este premisa distanțării: nu m-ai fi căutat dacă nu m-ai fi găsit, nu m-ai fi găsit dacă nu m-ai fi căutat.

Pentru creștinii indiferent de confesiune, angajarea în dialogul teologic ecumenic impune o regândire a conceptelor vechi limitative, ceea ce înseamnă, de fapt, o regândire a propriei identități? Biserica mea are adevărul și „*Extra Ecclesiam nulla salus*” (Sf. Ciprian). Bun. Și atunci cum mă pot deschide eu, ortodox, spre alte confesiuni, sau spre alte religii? O șansă de deschidere vine atunci când îmi pun întrebarea: dar care sunt granițele Bisericii? Aici, L. Zander²² vine cu o observație de mare profunzime: Biserica e obiect al credinței (putem merge la simbolul credinței ortodoxe, de exemplu), iar asta înseamnă că nu știu totul despre ea, este taină! Dacă procedăm ca și cum am ști totul, ne închidem gratuit niște drumuri spre soluții posibile ale unității!

Pe de altă parte, Zander regândește conceptul de erezie (cuvântul vine din grecește, unde înseamnă „alegere”). Nu se poate renunța la conceptul de erezie – ar fi o falsă politețe ecumenică și relativism dogmatic. Erezia este pentru membrul fiecărei biserici frontiera adevăratei credințe (oricare ar fi aceasta). Dar atitudinea noastră față de erezie trebuie să fie curățită de elementul de condamnare morală: un eretic nu mai e un criminal, un fanatic sau cineva de care trebuie să te ferești! Un eretic este un creștin care, în deplinătatea credinței, crede altfel decât noi, și care, după părerea noastră, greșește! El, ca și noi, îl iubește pe Iisus Hristos și îl slujește; el, ca și noi, caută mântuirea și, deși noi credem că drumul lui e greșit, nu avem motive să conchidem că drumul lui nu-l va duce la destinație! Dumnezeu, care poate face și din pietrele acestea fiii lui Abraham (Matei 3, 9), e liber să primească pe orice eretic, pentru ceea ce e pozitiv în viața și în credința lui!

Un exemplu de acord teologic interconfesional creștin, în care acuzația de erezie a fost retrasă. Este vorba de relațiile dintre Bisericile Ortodoxe și Bisericile Vechi Orientale, așa-numitele biserici necalcedonene. Iată ce spune P. F. Shenuda, Papă și Patriarh al Bisericii Ortodoxe Copte din Egipt: „Suntem una în credință (cu ortodocșii), dar a existat o neînțelegere în folosirea terminologiei precreștine în secolul al V-lea. Atunci, termenul monofizit era înțeles ca exprimând credința într-o singură fire a Mântuitorului. Noi credem în două firi ale Mântuitorului. Credem că Domnul Hristos este desăvârșit în dumnezeirea Sa și desăvârșit în omenitatea Sa, dar spunem

²² Zander, *Vision & Action, The Problems of Ecumenism*.

că dumnezeirea Sa și omenitatea Sa au fost unite într-un fel atât de tainic încât această unitatea nu putea fi numită ca o singură natură, fire: aceasta nu este numai dumnezeirea singură și nici numai omenitatea singură, unitatea celor două naturi; de aceea vorbim de o fire, dincolo de cele două firi. Un exemplu: fiecare ființă umană e alcătuită din două naturi, suflet și trup, dar acestea două sunt unite într-o singură natură, pe care o numim natura umană. Natura sau firea umană nu e nici numai suflet, nici numai trup, ci este unitatea celor două. (...) La începuturile lui, creștinismul a fost simplu. Hristos a vorbit în cuvinte simple, la fel Sf. Pavel. Se pare că am început să discutăm lucruri care sunt dincolo de posibilitatea noastră de înțelegere: natura, esența lui Dumnezeu“. Este util, deci, să-l lași pe celălalt să se prezinte pe sine și să te străduiești să-l înțelegi. Mica schismă dintre Biserica Ortodoxă și cele Vechi Orientale a avut la bază acuzația de erezie (monofizitismul), care acuzație a căzut (prin dialog) abia după 15 secole de când a fost pronunțată!

Tot în legătură cu erezia și problema granițelor Bisericii, iată cuvintele Î.P.S. Antonie, Mitropolit de Surozh (Londra): „Dacă un luteran sau un calvin vine în fața Domnului și se roagă cu inimă sinceră: «Doamne, Tu ai promis că atunci când sunt doi sau trei adunați în numele Tău...», cred că Mântuitorul nu-i va spune: «Ei bine, nu, pentru că voi nu aveți hirotonia care trebuie, apoi aveți o gravă eroare spunând că mântuirea este numai prin credință, credeți în predestinație... pentru toate acestea nu vin la voi». Eu cred că trebuie să gândim din nou aceste lucruri.“

Concluzii

Identitatea unei comunități sau a unui individ este nucleul dur al fenomenului ideologic. Stratul superficial al ideologiei este și cel mai evident în funcția ideologiei de distorsiune a realității. Ideologia are și o funcție intermediară, situată ca nivel între cea de a da o imagine de sine a comunității sau individului și cea de disimulare a realității: funcția de justificare a autorității la nivelul comunității sau în ceea ce îl privește pe individ.

Orice comunitate și orice individ comunică, vin în contact cu alte comunități, cu alți indivizi cu identități diferite. Fiecare îl privește pe celălalt prin filtrul ideologic propriu. Nu există deschidere pură față de celălalt, cel puțin la nivel uman, pentru că nu există loc neideologic. Inclusiv tehnica, știința pot fi folosite la modul ideologic. Totuși, poți să-l lași pe celălalt să vorbească și, până la un punct, să îi înțelegi identitatea, atât cât e cu putință (cât îți permite plapuma ideologică). A-l înțelege pe celălalt înseamnă a te distanța, iar distanțarea e funcție a utopiei.

În capitolul II al lucrării am văzut că distanțarea călugărului de lume se face la un triplu nivel: spațial (retragere din spațiul acestei lumi), temporal (retragere din timpul acestei lumi) și spiritual. Distanțarea e moment al identității călugărului, așa cum ne învață parabola fiului risipitor. Cel care își aprofundează propria identitate nu o poate face decât distanțându-se, dar astfel reușește să facă pași uriași spre înțelegerea celuilalt. Este un aspect care vizează ecumenismul intrareligios (R. Pannikar). În mod paradoxal, propria identitate religioasă poate fi aprofundată printr-un dialog ale cărui reguli le-am comentat, din punct de vedere hermeneutic, în capitolul V, respectiv în capitolul IV: dialogul teologic ecumenic, dialog cu cei de

alte confesiuni sau alte religii. Regulele dialogului teologic ecumenic s-au cristalizat în forma actuală urmare a faptului că cei care au încercat să impună reguli de dialog de-a lungul istoriei nu au făcut altceva decât să-l blocheze pentru mult timp (cum am arătat în capitolul al III-lea al lucrării). Oamenii sunt cei care dialoghează și, prin ei, comunitățile. Dialogul poate fi un factor extrem de puternic pe calea realizării unității bisericii ca și comunitate a credincioșilor, așa cum o cere Iisus Hristos.

TRADUCERILE BIBLIEI: O RETROSPECTIVĂ ISTORICĂ

CONSTANTIN JINGA

În rândurile ce urmează vom căuta să sintetizăm istoria drumului parcurs de textul Sfintei Scripturi, de când a fost scris și până în zilele noastre. O retrospectivă istorică a traducerilor Bibliei ține, fără doar și poate, de domeniul transmiterii textului sacru din generație în generație și de la un neam la altul. Chiar numele de „Biblie“ are o poveste deosebit de interesantă, în acest sens, fiind legat el însuși, desigur indirect, de ideea de transport, de negoț mai precis.

Cuvântul *Biblia* provine din limba greacă, de la un termen ce are ca origine un toponim fenician: este vorba despre numele portului Byblus. În antichitate, prin Byblus se făcea comerț cu Egiptul, de unde se importa materialul folosit pe atunci pentru scris, anume papirusul. De aici, suportul textelor scrise va fi numit, în lumea greacă, nu papirus, așa cum ne-am fi așteptat, ci *biblion*. *Biblia* înseamnă de fapt „cărți”, fiind forma de plural a termenului *biblion*, „carte”. Așa este consemnată Cartea Sfântă în Epistola a II-a Clementină, document creștin de limbă greacă din jurul anului 150 d.Hr.: „atât Cărțile cât și Apostolii mărturisesc ...” (II Clement 14, 2). O altă denumire este aceea de „Scripturi”, cuvânt folosit adeseori în Noul Testament atunci când se face referință la ceea ce noi numim, astăzi, Testamentul Vechi (vezi Matei 21, 42, Marcu 12, 10, etc.). Sf. Timotei va fi cel dintâi care utilizează, în a II-a Epistolă a sa, sintagma „Sfintele Scripturi” (vezi II Timotei 3, 15).

Ce ne încurcă pe noi, în această încercare de a defini obiectul a cărui transmitere încercăm să o urmărim, este persistența formelor de plural. Aceasta pentru că ne-am obișnuit să tratăm Biblia ca pe o singură carte. Nimic mai fals. Este adevărat că, atunci când avem în față un exemplar al Cărții, vedem doar că este vorba despre un tom destul de consistent. Dar de îndată ce o răsfoim observăm altceva: în realitate, nu avem de a face cu o singură carte. Între copertile Bibliei să află o bibliotecă întreagă, alcătuită din peste 60 de cărți! Acestea sunt destul de diferite între ele. Mai întâi că sunt inegale ca dimensiuni, apoi unele cuprind texte poetice, altele conțin rugăciuni sau relatează istorii, pe alocuri întâlnim pasaje întregi de filosofie, câteva secțiuni importante sunt dedicate integral enumerării unor legi, într-altele aflăm interpretări ale acestor legi și diverse sfaturi referitoare la împlinirea lor, ba chiar predici și scrisori personale. În plus, autorii cărților sunt diferiți; ei au trăit în epoci istorice uneori foarte îndepărtate în timp, în condiții uneori total deosebite. Cărțile Sfintei Scripturi, la care se referea autorul Epistolei a II-a Clementină amintită mai sus, au fost adunate la un loc încă înainte de apariția creștinismului, de către cărturarii iudei. Ei au alcătuit un prim canon al cărților sfinte sub supravegherea lui Ezdra,

îndată după întoarcerea din robia babilonică, într-o perioadă de reorganizare politică, religioasă și administrativă a lui Israel (aprox. 538 î.Hr.). Aceasta a fost Biblia cunoscută și folosită de primii creștini, până la apariția scrierilor din veacul apostolic pe care, încă de timpuriu, Biserica le va adăuga în continuarea scrierilor din canonul iudaic. Cum multe dintre textele astfel adăugate conțineau greșeli, Părinții Bisericii s-au întrunit în câteva rânduri pentru a le verifica și a păstra doar ceea ce era scris sub inspirația lui Dumnezeu și putea fi garantat de către Biserică drept ziditor pentru o viață creștinească autentică, adică trăită în conformitate cu predania Sfinților Apostoli. Astfel, Biserica a pus la un loc un număr de 27 de cărți, incluse în canonul creștin încă din secolul al IV-lea d.Hr., când canoanele 39 și 60 ale sinodului din Laodiceea (364 d.Hr.) enumeră toate cărțile biblice recomandate spre citire, spre învățare și spre împlinire. O dată cu alcătuirea acestui canon și adăugarea lui la cărțile cuprinse în colecția iudaică se definitivează, practic, conținutul Bibliei: toate scrierile de dinainte de Hristos vor forma secțiunea cunoscută astăzi sub numele de Vechiul Testament, iar cele din veacul apostolic sunt incluse în Noul Testament (cf. Evrei 9, 15-18). De aci înainte, Sfânta Scriptură va fi, așa cum o cunoaștem și noi astăzi, colecția cărților din Vechiul și din Noul Testament, pe care Sf. Biserică le ține de sfinte și canonice, pentru că ele sunt scrise sub inspirația Duhului Sfânt și cuprind cuvântul lui Dumnezeu dat prin profeți și prin Iisus Hristos și transmis de Apostoli. Biblia sau Sfânta Scriptură a devenit astfel, alături de Sfânta Tradiție, una dintre căile de transmitere a revelației dumnezeiești. Acesta va fi, așadar, textul la ale cărui traduceri ne vom referi de aci înainte.

În succinta noastră retrospectivă istorică vom căuta să urmărim, de-a lungul timpului, principalele încercări de transmitere și răspândire a textului sacru. Pentru aceasta, ne vom referi într-o primă secțiune la traduceri ale Bibliei în perioada de sfârșit a antichității și de început a creștinismului, unde vom evidenția primele variante ale Sfintei Scripturi în limbile de circulație din epocă, mai întâi, iar apoi în limbile vernaculare. În al doilea rând ne vom ocupa de primele traduceri tipărite, iar apoi vom sublinia principalele versiuni românești ale textului sacru. În final, vom trece în revistă contribuția misionarilor creștini de dată mai recentă la răspândirea Cuvântului lui Dumnezeu.

Traduceri ale Bibliei în antichitatea târzie

Vreme de câteva secole, Biblia nu a fost cunoscută decât în limbi ca ebraica aramaica sau greaca. Odată cu trecerea la iudaism a unor oameni proveniți din alte religii sau după îmbrățișarea creștinismului mai ales de către popoare care nu cunoșteau nici una dintre aceste limbi, a fost necesară transpunerea textului biblic pe înțelesul tuturor, după cuvântul Sf. Ap. Pavel: „Dar în Biserică, vreau să grăiesc cinci cuvinte pe înțeles, ca să învăț și pe alții, decât zece mii de cuvinte în alte limbi (1 Corinteni 14, 19). Istoria acestor eforturi de a traduce cuvântul Sfintei Scripturi își are începutul în urmă cu peste 2000 de ani.

Targumele

Fapt deosebit de interesant, primele încercări de traducere a Bibliei au apărut chiar în sânul poporului iudeu. Se știe că, după întoarcerea din robia babilonică

(secolul al VI-lea î.Hr.), majoritatea evreilor renunțaseră deja să mai vorbească ebraica și foloseau, în viața de zi cu zi, limba aramaică. Această limbă devenise, după căderea imperiului asirian (612 î.Hr.), limba oficială a tuturor provinciilor de la vest de râul Eufrat, aflate sub dominație asirobabiloniană. Aramaica era tot un dialect semitic, la fel ca și ebraica; totuși, vorbitorii uneia dintre aceste limbi nu o puteau înțelege pe cealaltă, decât dacă urmau lecții speciale în acest sens sau dacă erau bilingvi. Pentru că Scriptura, scrisă în ebraică, era citită zilnic în cadrul cultului sinagogal, s-a simțit nevoia transpunerii ei în aramaică. Așa au apărut *Targumele* (ebr. *targumim*); de fapt, acestea nu erau traduceri în adevăratul sens al cuvântului. Ele își au originea în practicile de ritual săvârșite în sinagogile evreiești atât în Palestina, cât și în Diaspora. Cum se desfășurau lucrurile? După ce se citea pericopa zilei, în ebraică, o persoană acreditată de către mai marii sinagogii cu funcția de *turgeman* prezenta, înaintea adunării, o parafrază explicativă a celor citite, în limba aramaică, adăugând uneori nuanțe catehetice, parenetice, etc. Ulterior, acestea au fost fixate în scris și astfel s-au alcătuit *Targumele*. Dintre toate, cel mai important ar fi *Targumul Onkelos*, compus în Palestina între secolele I-II d.Hr. Rabinii din Babilon i-au conferit o formă definitivă, păstrată până azi. Aici sunt cuprinse primele cinci cărți ale lui Moise și, pentru că parafraza aramaică urmează îndeaproape textul ebraic, cartea poate fi considerată ca o traducere liberă. Cărțile Profeților sunt cuprinse în *Targumul Ionatan ben Uziel*, elaborat în secolul al V-lea d.Hr., dar autorul acestuia manifestă o libertate prea mare față de text, pentru a-l putea menționa ca traducere.

Cele mai vechi traduceri propriu-zise ale Bibliei au apărut în condiții istorice diferite, în limbi precum greaca, siriaca și latina, într-un interval de timp cuprins între anii 200 î.Hr. - 400 d.Hr.

Septuaginta și alte traduceri grecești

Foarte importante sunt traducерile de limbă greacă, bazate de regulă pe versiuni ebraice foarte timpurii, calitativ superioare celor accesibile nouă, astăzi. Cea mai veche traducerea grecească a Sfintei Scripturi s-a realizat înaintea erei creștine, în Alexandria (Egipt), spre folosul comunității evreiești de aici. În Alexandria exista o comunitate evreiască puternică încă de la întemeierea orașului de către Alexandru cel Mare, la 332 î.Hr. În secolul al III-lea î.Hr., Alexandria era unul dintre cele mai mari orașe din nordul Egiptului și principalul port la Mediterană, faimos pentru școlile filosofice și, ca o curiozitate, pentru farul construit aici - una dintre cele șapte minuni ale lumii antice. Evreii alexandrini intraseră în contact cu filosofia greacă, fapt ce le-a influențat profund concepțiile despre lume și viață și, nu în ultimul rând, gândirea religioasă. După câteva generații, ei își uitaseră limba maternă și nu mai aveau acces la textul biblic. Nu mai știau nici măcar aramaica. Astfel a fost nevoie de o traducere a Bibliei ebraice, în limba greacă. Această versiune a fost intitulată *Septuaginta* (lat. *septuaginta*, „șaptezeci”), datorită faptului că, după epistola lui Pseudo-Aristeia, prefect al gărzii regale pe vremea regelui Ptolemeu Filadelful (284-247 î.Hr.), lucrarea ar fi fost împlinită de 72 de bărbați (câte 6 din fiecare seminție israelită) aduși în Alexandria special pentru acest scop.

Câteva secole mai târziu, când creștinismul va pătrunde în comunitățile de evrei vorbitori de limbă greacă, cunoscute sub numele de *eleniști*, sau în comunitățile

păgâne, Septuaginta devine Biblia utilizată de către primii misionari creștini ca suport pentru predicarea Evangheliei. Creștinii vor îmbrățișa Septuaginta fără rezerve, așa încât această traducere dobândește în scurt timp autoritate în toată Biserica primară. Mai târziu, sunt adăugate și cărțile Noului Testament, alcătuindu-se astfel canonul biblic creștin numit, de aci înainte, Sfânta Scriptură a Vechiului și Noului Testament. Dar Septuaginta a făcut încă de la început obiectul a numeroase critici, venite mai cu seamă din rândurile clerului iudaic sau ale unor școli creștine din epocă. Numeroase alte traduceri grecești vor vedea lumina zilei; majoritatea nu s-au putut păstra până în zilele noastre și, ca atare, nu pot fi cunoscute decât fragmentar, îndeosebi din citate aflate în scrierile unor Sfinți Părinți. Printre acestea se numără versiunile lui Achila, a lui Simmach și a lui Theodot. În secolul al III-lea d.Hr., marele cărturar creștin Origen a studiat problemele ridicate de fiecare variantă și a alcătuit un instrument de studiu foarte valoros, Hexapla, aranjând pe câte șase coloane paralele textul ebraic, apoi tot textul ebraic, dar transliterat cu litere grecești, urmate de cele patru traduceri cunoscute pe atunci în limba greacă.

Dincolo de toate polemicele, pentru creștinii veacului apostolic Septuaginta a reprezentat cartea prin intermediul căreia au înțeles vestea cea bună adusă în lume de către Iisus Hristos. Autoritatea ei se baza, pe de o parte, pe acuratețea traducerii, iar pe de alta, pe faptul că era utilizată de către autorii sfinți ai cărților Noului Testament și, încă de la început, de către majoritatea Sfinților Părinți de limbă greacă. Apoi, în Biserica creștină pe cale de a se naște, Septuaginta a deschis calea unor noi osteneli de transpunere a cuvântului dumnezeiesc în limbile popoarelor ce îmbrățișau, rând pe rând, noua credință. Una dintre primele versiuni a fost Peschitta, o traducere siriacă din secolul I d.Hr. Aceasta a fost urmată de câteva încercări latinești, dintre care se distinge Itala; Biserica apuseană va renunța însă la toate, în favoarea Vulgatei.

Itala și Vulgata

În secolul al II-lea al erei creștine, întreaga lume mediteraneană și mare parte din Orientul Mijlociu se aflau încă sub stăpânirea romană. Chiar dacă limba greacă era vorbită pe arii extinse, latina era limba oficială a Imperiului. Așa se face că, la puțin timp după încheierea Noului Testament, creștinii au început deja să se îngrijească de transpunerea textului grecesc în această limbă, aproape general cunoscută pe atunci. Inițial s-a trecut la traducerea unor fragmente din Septuaginta, dar, în scurt timp, acestea s-au dovedit a fi nemulțumitoare.

Versiunea integrală și cea mai răspândită în lumea latină, a Vechiului Testament, se pare că era pe atunci Itala - operă a mai multor traducători care au lucrat probabil în timpuri și chiar locuri diferite. În jurul anul 250 î.Hr. circulau deja mai multe versiuni latinești ale Noului Testament, uneori cu deosebiri sensibile de la o variantă la alta. În această situație, oamenii Bisericii și-au dat seama că este nevoie de un text unic, accesibil tuturor. Misiunea de a se osteni cu o astfel de lucrare i-a fost încredințată de către Damasus, episcop al Romei (366-384), secretarului său, Ieronim, unul dintre cei mai străluciți cărturari ai vremii. Într-o primă fază, Ieronim nu se apucă direct de tradus, ci alese câteva dintre cele mai bune traduceri ale cărților Noului Testament și le corectă, confruntându-le cu textul grecesc. Apoi, în anul 386, va merge la Bethleem pentru a învăța limba ebraică. Planul lui era să nu traducă

Vechiul Testament din limba greacă, după Septuaginta, ci direct din limba de origine a acestuia. De-abia în 390 va începe să lucreze la traducerea scripturilor iudaice. El se dedică întru totul acestei osteneli vreme de 15 ani, până în 405 d.Hr, când scrie ultimele rânduri ale cărții ce se va numi, în scurt timp, *Vulgata* (lat. *vulgata editio*, „ediția populară”).

Dar traducerea lui Ieronim nu a fost acceptată pe loc. Destul de mulți clerici o priveau cu neîncredere, în special datorită faptului că se deosebea semnificativ de traducerile familiare lor. În plus, unii considerau că Ieronim diminuase autoritatea Septuagintei, deoarece el preferase, în munca lui, textul ebraic; iar alții semnalaseră deja anumite greșeli. Dar, cu timpul, meritele deosebite ale lucrării lui se vor impune. Varianta propusă de el va fi consfințită ca text canonic pentru lumea creștină occidentală, cu ocazia Conciliului de la Trento (1546), unde ierarhii latini hotărârau: „numai această ediție veche a Vulgatei [...] să fie păstrată ca autentică în conferințe publice, dispute, predici, omilii și nimeni să nu fie care să o nesocotească sau chiar respingă pentru vreun pretext oarecare.” Astfel întărită prin canoanele conciliare, *Vulgata* devine Biblia creștinătății latine și, implicit, mediul de răspândire a Sfintelor Evanghelii în toată Europa.

Alte traduceri importante în primele veacuri creștine

Sirienii, locuitori ai teritoriilor aflate în nord-estul Țării Sfinte, între râurile Tigru și Eufrat, au primit credința în Hristos Iisus încă din veacul apostolic și au constituit, în puțină vreme, unul dintre cele mai importante centre ale vieții și activității creștine din regiune. În fapt, aici se stabiliseră încă de mult timp câteva dintre comunitățile evreiești importante din punct de vedere religios, cultural și comercial. În sânul acestora circula deja o traducere parțială a scripturilor iudaice, în limba siriacă (limbă aramaică vorbită în nordul Mesopotamiei). Astfel, Biblia nu le era cu totul necunoscută și inaccesibilă creștinilor sirieni. Ei vor moșteni versiunea utilizată de evreii de aici, la care vor adăuga o traducere a Noului Testament. Chiar dacă denumirea de *Peschitta*, adică versiunea „simplă, comună” a Bibliei, este cunoscută abia din secolul al VIII-lea d.Hr., traducerea este probabil anterioară secolului al IV-lea d.Hr. *Peschitta* a fost transpusă în siriacă după un text ebraic diferit de cel răspândit astăzi, dar apropiat de variantele masoretice. Biserica creștină de aici era caracterizată printr-un spirit foarte efervescent, misionar. Credincioșii sirieni s-au străduit să răspândească vestea cea bună în toată Asia Centrală, până în India și prin unele părți ale Chinei, traducând mereu fragmente ale Noului Testament din siriacă, în limbile celor încreștinați. De pildă, în jurul anului 640 d.Hr., un grup de misionari nestoriani traduce Evangheliile în limba chineză, pentru împăratul Tai Tsung. Contribuția autorilor sirieni la apariția Bibliei în limbi precum armeană sau georgiană a fost esențială. Chiar dacă limba siriacă veche nu mai este utilizată, traducerea *Peschittei* se mai folosește și astăzi în cultul nestorian și în cel al creștinilor sirieni din Siria, Iran, India, ș.a.

În Egipt, creștinii au folosit la început, în cult, limba greacă. Biserica de aici era foarte veche, se pare că bazele ei datează încă din timpul vieții Sfinților Apostoli. Dar necesitatea unei Biblie în limba coptă nu a apărut decât odată cu răspândirea creștinismului în părțile de nord ale țării. Copta era limba, deosebit de elaborată, a

vechilor egipteni și se împărțea în cinci dialecte: sahidic (în sud), bohairic (în nord), faiumic (în Faium), memfitic (în Memfis) și acmmic (în Acmmim). Aici, Septuaginta și cărțile Noului Testament au fost traduse probabil încă din prima jumătate a secolului al II-lea, în dialectul sahidic și, mai târziu, în cel bohairic. Versiuni ale Sfintei Scripturi au existat în toate cele cinci dialecte, dar majoritatea nu au rezistat la presiunea limbii arabe, care s-a impus după invazia mahomedană. Singura traducere încă în uz, și în zilele noastre, este cea bohairică.

În secolul al IV-lea, după convertirea împăratului Constantin cel Mare (312 d.Hr.) și promulgarea edictului de toleranță de la Milan, în anul 313 d.Hr., credința în cuvântul lui Hristos Dumnezeu s-a răspândit relativ repede chiar și dincolo de frontierele Imperiului Roman. La limitele apusene ale imperiului, în valea Rinului și a Dunării, trăiau goții; nu de puține ori, aceștia obișnuiau să atace, iar în câteva rânduri chiar au invadat teritoriile imperiale de graniță. Între secolele III-IV d.Hr., goții se stabilesc undeva în sudul Dunării, aproximativ pe teritoriul Bulgariei de astăzi. Aici, Episcopul Ulfila, supranumit „apostolul goților“, a tradus Biblia în limba lor, după ce anterior alcătuisese alfabetul gotic, folosindu-se de litere grecești și latinești. Biblia lui Ulfila cuprindea atât Vechiul Testament, redat după textul Septuagintei, cât și Noul Testament, redat după o variantă grecească. Versiunea gotică a fost cea dintâi traducere a Sfintei Scripturi într-o limbă germanică.

În limba armeană, Biblia există încă de la finele secolului al V-lea d.Hr. Anterior acestei date, creștinii armeni foloseau, în cult, limba siriacă. Versiunea din secolul al V-lea este rodul unor osteneli depuse de către patriarhul Isaac și de Sf. Mesrop, care pusese la punct un alfabet armenesc alcătuit din 38 de litere. Cei doi sunt ajutați în munca lor de ucenicii lui Mesrop, pe nume Iosif și Ețnac; ei petrecuseră câțiva ani de zile în Alexandria pentru a deprinde temeinic limba greacă, tocmai în acest scop. Cei patru vor lucra după textul siriac al Peshittei. Traducerea lor reprezintă încă și astăzi versiunea autorizată de Biserica Armeană a Sfintei Scripturi. Gruzinii au primit creștinismul de la vecinii lor, armenii, în secolul al IV-lea. Există o Biblie în limba gruzină, încă din secolele V-VI d.Hr.. Nu este încă sigur dacă prima variantă a fost tradusă din armeneste, din grecește sau din slavonește.

Oricum, versiunile Sfintei Scripturi în limba slavonă sunt mult mai târzii. Slavona era limba vorbită în Bulgaria, Serbia și în sudul Rusiei în secolul al IX-lea, atunci când triburile de slavi au fost încreștinate prin strădania Sf. Chiril. După ce întocmește un alfabet pentru limba slavonă, numit ulterior „chirilic“, Sf Chiril purcede, împreună cu Sf. Metodie, la traducerea Cărții în limba slavilor, având drept bază textul grecesc al Septuagintei și pe cel al Noului Testament.

Primele traduceri ale Bibliei în limbi vernaculare

După marea schismă de la 1054, creștinii din partea de Răsărit a imperiului și cei din Apus au evoluat pe coordonate din ce în ce mai diferite. În estul Europei și în Orientul Mijlociu nu s-a mai simțit nevoia unor noi traduceri. Popoarele de aici aveau deja Sfânta Scriptură în limba lor, astfel că edițiile medievale au fost folosite vreme de multe secole. În limba greacă modernă, de pildă, Biblia a fost tradusă de abia în secolul al XIX-lea, fiind publicată în 1840, iar varianta bulgărească datează din anul 1871. În limba rusă, Biblia nu s-a tradus până la 1876. Totuși, o traducere

slavonă diferită de cea din secolul al IX-lea se realizează la îndemnul ierarhului de Novgorod, Ghenadie, în 1499. Textul acesteia a fost utilizat și la alcătuirea Bibliei de la Ostrog, tipărită de Cneazul Constantin la 1581. Ediția revizuită a Bibliei de la Ostrog a fost valorificată și pentru editarea versiunii din 1751 - varianta rusească standard, până la 1876.

Altfel stau lucrurile cu traduceri în limba română, care încep să apară încă din secolul al XV-lea, culminând, în anul 1688, cu splendida Biblie de la București, cunoscută și sub denumirea de Biblia lui Șerban, după numele lui Șerban Cantacuzino, adevărat „ctitor” al acestei ediții. De ce au stat lucrurile așa este simplu de înțeles: încă de timpuriu, pe teritoriile Principatelor române circulau în general ediții slavonești sau grecești ale Sfintei Scripturi, dar acestea nu erau pe înțelesul poporului. În plus, în lumea ortodoxă, Biserica nu interzicea traducerea textului sacru ci, așa cum avea să se consemneze în deschiderea Bibliei lui Șerban (1688), clerul ortodox chiar urmarea să ajungă „la toți dumnezeiescul cuvânt știind bine că Dumnezeu au poruncit sfinților Săi ucenici și apostoli să propovăduiască pre Făcătorul de viață, Cuvântul Său la toată zidirea...”. Era așadar firesc ca, în Principatele române, să apară mai de timpuriu necesitatea unei traduceri a Bibliei. Dar asupra traducerilor românești ale Cărții vom zăbovi într-o secțiune specială.

Revenim acum, arătând că în tot acest timp, în Europa de vest, creștinismul se răspândea cu rapiditate cucerind mai cu seamă teritoriile din nord. Pe măsură ce Biserica s-a extins, au apărut numeroase versiuni ale Bibliei în limbile popoarelor proaspăt convertite. Cum Roma nu a agreat multă vreme ideea transpunerii Sfintei Scripturi în vreo limbă vernaculară, pentru o perioadă de câteva secole toate tentativele în acest sens au fost aspru criticate și amendate. Singura ediție oficial recunoscută era Vulgata lui Ieronim, iar cărturarii dornici de a o transpune pe înțelesul tuturor aveau de înfruntat pericolul excomunicării și, uneori, al morții fizice.

În Marea Britanie, primele încercări de redare a Sfintei Scripturi în limba engleză datează din secolul al VIII-lea d.Hr., când Aldhelm, episcop de Sherborne, traduce Psaltirea - carte utilizată frecvent de către călugări, în special, pentru canonul de rugăciune zilnic. Concomitent, îngrijorat de faptul că preoții englezi nu cunoșteau latina și, astfel, nu puteau predica vestea cea bună, Beda Venerabilul sa va apuca să traducă Vulgata în limba anglo-saxonă; dar el moare în anul 735, în timp ce lucra la Evanghelia după Ioan. Și regele Alfred (871-901) a tradus fragmente din Ieșire, Psalmi și Faptele Apostolilor. Primele traduceri integrale ale Sfintei Scripturi sunt efectuate de către John Wycliffe (1384) și discipolii săi, Nicholas de Hereford (1395) și John Purvey (aprox. 1400). Wycliffe era un cărturar și un predicator renumit care milita, în acea epocă, pentru înlocuirea administrației feudale cu un sistem bazat mai mult pe responsabilitatea creștină a omului, decât pe considerente străine de duhul Bisericii. Constituția acestei noi ordini a lumii urma să fie voia lui Dumnezeu, așa cum se afla ea exprimată în Sfânta Scriptură. Prin urmare, întâiul lucru necesar de împlinit era aducerea textului scripturistic la cunoștința tuturor oamenilor, atât laici cât și clerici. Dar clerul romano-catolic englez a criticat aspru ideile lui Wycliffe, în așa măsură încât sinodul de la Oxford (1408) le-a respins cu totul, a interzis folosirea variantelor englezești ale Bibliei și orice altă traducere a Cărții, fără permisiunea episcopului local. Totuși, cele trei versiuni au circulat în multe ediții neoficiale, până la recunoașterea acordată de-abia în 1731. Vom mai avea prilejul să discutăm, mai jos, și despre alte versiuni englezești ale Sfintei Scripturi.

Traducerea lui Wycliffe nu a fost singura variantă interzisă de către Biserica Romană medievală. Încă în anul 758 apăruse o Biblie în germana veche, tradusă de un anume Matei, de asemenea neomologată. Prima ediție în limba franceză, de fapt în dialectul provensal, vorbit în sudul Franței, a apărut în jurul anului 1170, cu cheltuiala și purtarea de grijă a unui negustor din Lyon pe nume Peter Waldo, care luase hotărârea de a sprijini o astfel de lucrare după ce fusese pătruns de lectura Noului Testament. Biblia de la Lyon a circulat ani de zile fără acordul ierarhiei. Mai mult chiar, în jurul negustorului s-a format așa-zisa biserică waldensiană, aspru combătută de catolicism. O mișcare oarecum similară s-a petrecut câteva secole mai târziu în Bohemia unde Jan Hus, profund influențat de învățătura lui Wycliffe, a militat pentru traducerea Bibliei în limba cehă. Ca rector al Universității din Praga, el și-a pregătit discipolii în acest sens, dar a avut parte de un sfârșit tragic: în anul 1415 a fost ars pe rug, pentru doctrina sa ce anticipa, în multe puncte, protestantismul. Urmașii lui i-au continuat, totuși, ideile, astfel că în 1475 exista deja o versiune chiar tipărită, în limba cehă, a Noului Testament.

Primele ediții tipărite ale Sfintei Scripturi în limbi vernaculare

În cea de a doua jumătate a secolului al XV-lea au avut loc schimbări cruciale în mentalitatea europeană occidentală. Este vorba, în primul rând, de impulsul decisiv pe care-l primește interesul apusenilor pentru cultura și civilizația clasică, prin venirea cărturarilor greci în vest, după cucerirea Bizanțului de către turci, la 1453; în al doilea rând, trebuie să ținem seama de faptul că acum apare tiparul, în Germania, ca o tehnologie nouă cu posibilități revoluționare în epocă. Apariția tiparului a marcat un moment de cotitură și în istoria traducerilor Sfintei Scripturi. Înainte, a traduce, a multiplica și a răspândi o carte erau activități foarte laborioase și dificil de îndeplinit. Cărțile se multiplicau manual, prin copiere, aveau de regulă dimensiuni destul de mari și un preț chiar foarte ridicat. Pe lângă alte consecințe, apariția tiparului a inițiat și un adevărat proces de democratizare, dacă putem spune așa, a accesului la carte în general și la Sfânta Scriptură în special. De acum multiplicarea se producea în serie, dimensiunile unui volum erau mult reduse și, fapt foarte important, totul era mult mai ieftin, deci mult mai accesibil oricărui știutor de carte.

Johan Gutenberg pusese la punct procesul de imprimare mecanică abia cu vreo 20 de ani înainte de apariția Noului Testament husit. În 1456, tipărița lui va scoate o primă ediție tipărită a Vulgatei, cunoscută astăzi sub titlul de „Biblia de la Mainz“. În 1465–1466 a fost tipărită prima traducere a Bibliei într-o limbă vernaculară, în limba germană, la Strasbourg: este vorba despre varianta unui tâlmăci necunoscut din secolul al XIV-lea (unii cred că ar fi fost Rudigerus, ex-rector al Universității din Lipsca). În 1471 apărea o ediție în limba italiană, semnată de Nicolo di Malherbi, urmată de una în franțuzește și de o alta în olandeză, la 1477. O primă ediție a Bibliei Ebraice a fost imprimată în Italia, la 1488, de către cărturarii iudei, iar Noul Testament în limba greacă va fi tipărit la 1516, de către Erasmus din Rotterdam, umanist și întru totul favorabil lucrărilor de traducere a Sfintei Scripturi în limbile vernaculare. De altfel, lucru demn de reținut, intenția principală a lui Erasmus, atunci când a tipărit Cartea, a fost tocmai aceea de a pune textul original la dispoziția

eventualilor traducători. În acea epocă, el scria: „Aș vrea ca Scripturile să poată fi traduse în toate limbile, astfel încât [...] și turcii și sarazinii să le poată citi și înțelege”.

Ideii similare l-au animat pe Martin Luther: în 1522 el tradusese și publicase, la Wittenberg, Noul Testament (*Das Neue Testament Duetzsch*). La 1532 va publica o versiune completă a Scripturii în limba germană, realizată după textul ebraic al Bibliei de la Brescia (1454) confruntat cu Vulgata și Septuaginta. Biblia lui Martin Luther nu a fost prima versiune în limba germană. Ea era precedată de cel puțin cinci transpuneri ale Vulgatei. Totuși, a rămas pentru multă vreme cea mai bună dintre variantele aflate în circulație. Numele lui Martin Luther este strâns legat de Reformă și de apariția confesiunilor protestante din partea de vest a continentului european. Se știe că unul dintre idealurile cele mai însemnate ale acestora era tocmai traducerea grabnică a Scripturii în cât mai multe limbi posibil, pentru ca oricine să o poată citi și înțelege în limba lui, fără opreliști.

William Tyndale a încercat să urmeze întocmai, în Marea Britanie, exemplul lui Luther. După ce și-a încheiat studiile, Tyndale a fost nevoit să emigreze în Germania, datorită ideilor sale reformiste, unde între 1524-1525 a tradus Noul Testament din limba greacă, în limba engleză. Intenția lui era să-și tipărească lucrarea la Cologna și să o răspândească, de aici, pe teritoriul Angliei. Însă autoritățile locale i-au blocat orice tentativă în acest sens, astfel că s-a văzut nevoit să apeleze la ajutorul lui Peter Scheffer, din Worms. Scheffer a reușit să imprime 6000 de exemplare. Biserica romano-catolică din Anglia a interzis comercializarea ediției, dar cărțile au fost difuzate totuși, neoficial. În anii următori, Tyndale a revizuit de câteva ori textul lucrării sale și a început chiar să lucreze la redarea Pentateuhului. În 1535, după ce publicase, tot ilegal, o altă ediție revizuită a Noului Testament, a fost arestat. La 6 octombrie 1536 era spânzurat și ars pe rug ca eretic în Vivorde, aproape de Bruxelles.

Un alt moment important în istoria traducerilor Sfintei Scripturi în limba engleză îl constituie apariția, la 1560, a Bibliei de la Geneva. Această ediție este numită astfel pentru că, în vremea domniei reginei Maria Tudor (1553-1558), reformatorii englezi au fost nevoiți să se exileze, pentru a fugi din calea persecuțiilor. Una dintre comunitățile englezești s-a adăpostit la Geneva, chiar într-o perioadă când orașul era dominat de învățătura lui Jean Calvin. Mulți dintre refugiații de aici erau cărturari, astfel că în scurt timp ei au început lucrarea de traducere. Importanța versiunii lor rezidă în faptul că este prima ediție a unei Bibliei britanice cu textul împărțit în versete și, totodată, prima ediție tradusă integral din limbile biblice. Lucrarea a fost recunoscută pe întreg teritoriul Marii Britanii și în Scoția, bucurându-se de o popularitate atât de mare încât fu preferată inclusiv de misionari și de pelerini, care o duceau cu ei în Lumea Nouă. A fost constant tipărită până în jurul anului 1650. Totuși, Biserica nu a acceptat-o niciodată în mod oficial, dar nici nu a reușit să încline balanța în favoarea edițiilor canonice, până la apariția versiunii publicate în timpul domniei regelui Iacob I. La inițiativa regelui a fost organizat un grup de 47 de cărturari: cu toții au lucrat neobosit aproape zece ani, astfel încât la 1611 s-a putut publica ediția cunoscută astăzi sub titlul „Versiunea Regelui Iacob” (*The King James Version – KJV*). Noua traducere a fost acceptată aproape fără nici o rezistență, deoarece autorii ei nu doar că pomiseră de la texte precise din limbile latină și greacă, dar ținuseră seama, pe tot parcursul lucrării, și de variantele propuse de predecesorii

lor în traduceri anterioare. Vreme de secole, Versiunea Regelui Iacob a fost Biblia întregii lumi anglofone.

Prima Biblie olandeză apăruse deja încă din 1550, iar în suedeză chiar din 1540 – numai că olandezii și suedezii se raportaseră aproape exclusiv la Biblia lui Luther, deci traduceri lor erau indirecte. În următorii ani vor mai apărea câteva ediții, dar abia în 1637 se publică versiunea standard a Bibliei Protestante Olandeze. Biblia în limba maghiară este tipărită, pentru prima oară integral, la 1591, cu osteneala lui Gaspar Karoly și cu sprijinul principelui Sigismund Racoczi. În Franța, va circula vreme de secole o traducere difuzată începând cu 1530. Ediția a II-a se publică abia în 1880.

Observăm așadar că, într-o perioadă de doar câteva decenii, în majoritatea cazurilor, după apariția tiparului și după publicarea de către Erasmus din Rotterdam a Noului Testament în limba greacă, Sfânta Scriptură era deja tradusă în majoritatea limbilor vernaculare din vestul Europei.

Biblia în limba română

După cum am anticipat deja mai sus, când discutăm despre variante ale Sfintei Scripturi în limbile popoarelor din Europa de est, în Principatele române situația traducerilor era diferită față de cea specifică popoarelor învecinate. Bunăoară, încă pe la jumătatea secolului al XVII-lea, un preot sas din Bistrița, pe nume Adalbert Wurmloch, putea să constate despre preoții români în general, iar despre cei din Ardeal în special, că ei „explică Epistolele Sf. Pavel și Evanghelia în limba română, după citirea lor în slavonă, pe care mirenii n-o înțeleg”. Vreme de câteva secole, românii au fost singurul popor din lumea ortodoxă a căror limbă, după cum sublinia și Virgil Cândea, nu avea nimic în comun cu limbile folosite în cultul ortodox european – slavona și greaca. Ambele nu le spuneau mai nimic românilor, le erau străine. Astfel nu este de mirare că în Principate, mai mult decât în alte părți ale estului european, s-a simțit de timpuriu nevoia unor traduceri în limba vernaculară și că acestea au vizat în primul rând Psaltirea și Noul Testament. Psaltirea, pentru că este o carte veterotestamentară indispensabilă vieții monahale creștine, iar Noul Testament deoarece conține texte utilizate cu regularitate atât în cultul public, cât și în lucrarea învățătoarească a Bisericii. Traducerile cele mai vechi, roade ale unor osteneți anonime, constituie corpusul unor texte din secolele XV–XVI. Regăsim, între ele, fragmente din Faptele Apostolilor, din Epistole și, evident, Psaltirea (Codicele Voronețean, Psaltirea Scheiană, Psaltirea Hurmuzaki, Psaltirea Voronețeană). La jumătatea secolului al XVI-lea, Filip Moldoveanu va imprima la Sibiu Evangheliarul Slavo-Român (1551-1553), cel mai vechi text tipărit al Noului Testament în limba română, aflat astăzi la Sankt Petersburg. Câțiva ani mai târziu, la Brașov, Diaconul Coresi publică Tetraevanghelul (1561), Faptele Apostolilor (1565-1567), Psaltirea (1570) și Psaltirea slavo-română (1577), într-o românească destul de anevoioasă, încă. Un moment important îl constituie publicarea Paliei de la Orăștie, la 1582, reunind Facerea și Ieșirea în traducerea unor cărturari bănățeni și ardeleni (Efrem Zakan, Ștefan Herce, Moise Peștișel și Archirie), care se folosesc inclusiv de versiunea maghiară a lui Heltai Gáspár (Cluj, 1551), pe lângă Septuaginta, Vulgata și un text ebraic incert.

În secolul al XVII-lea, Alba Iulia devine un adevărat centru tipografic unde se imprimă cărți de cult în slavonește mai întâi, iar ulterior în limba română. Aici va apărea o Psaltire (1661), tradusă direct din ebraică, precedată însă de prima versiune românească integrală a Noului Testament (1648), considerată unanim de către specialiști drept „una dintre pietrele fundamentale pe care s-a clădit, în secolele următoare, limba română literară” (Florica Dumitrescu). Mitropolitul Simion Ștefan subliniază, în celebra prefață a cărții, importanța unei asemenea lucrări pentru viața spirituală a Bisericii și, totodată, atestă programatic intenția de a o difuza în toate teritoriile locuite la acea vreme de români.

Concomitent, în Moldova și în Muntenia sunt publicate și răspândite pe arii foarte extinse traduceri de mare valoare, cum ar fi: Evanghelia Învățătoare (1642), Psaltirea în Versuri și Psaltirea de-nțăles ale lui Dosoftei, iar vrednicul spătar Nicolae Milescu se ostenește cu tălmăcirea Vechiul Testament (1667). Toate acestea, alături de Evangheliarul (1682) și de Apostolul (1683) tipărite la București sub patronajul lui Șerban Cantacuzino și cu purtarea de grijă a mitropolitului Teodosie, vor pregăti terenul pentru apariția, la 1688, a Bibliei de la București - prima ediție integrală în limba română a textului Sfintei Scripturi. Cartea a fost tradusă de către stolnicul Constantin Cantacuzino, logofetii Șerban și Radu Greceanu, cu sprijinul arhierelui Ghermano de Nyssa (directorul Academiei grecești din Constantinopol) și al lui Sevastos Kymenites (directorul școlii grecești din București) și, cum spune mitropolitul Teodosie în cuvântul introductiv, alți „ai noștri oameni ai locului, nu numai pedepsiți întru a noastră limbă, ce și de limba elinească având știință ca să o tălmăcească”. Din punct de vedere lingvistic, Biblia de la 1688 valorifică experiența traducerilor anterioare și consacră, într-un mediu bazat până acum îndeosebi pe oralitate, valoarea textului scris. Biblia lui Șerban a devenit un punct de referință pentru toate traduceri textului sacru alcătuite de aci înainte, până la 1914. Acestea ar fi după cum urmează: Biblia de la Blaj (1795), a cărei traducere, făcută pe baza Septuagintei, a fost începută de episcopul unit Petru Pavel Aron și continuată de Samuil Micu; Biblia de la Petersburg (1819), operă a Societății Biblice Rusești, la care a colaborat, printre alții, și mitropolitul Gavriil Bănulescu din Chișinău, alături de principele Ipsilanti; Biblia de la Buzău (1854-1856), unde episcopul Filotei revizuieste textul Bibliei de la București, în cinci volume; Biblia de la Sibiu (1856-1858), tipărită cu purtarea de grijă a lui Andrei Șaguna, unde se ține seama de Septuaginta, de Noul Testament de la Bălgrad și de Biblia de la București, cuprinde 100 de ilustrații și, pe deasupra, este difuzată la un preț foarte accesibil; în 1859 apar la Paris primele cinci cărți biblice, în versiunea lui Ion Heliade Rădulescu, cu ilustrații pioase, notițe istorice, filosofice, politice, literare și, fapt cu totul deosebit, imprimate cu litere latine; Biblia de la Budapesta (1873) apare sub auspiciile Societății Biblice Britanice, fiind prima ediție înzestrată cu hărți; prima Biblie Sinodală (1914), bazată pe texte deja existente, prezintă variante destul de nefericite pentru cărțile poetice mai ales. O a doua Biblie Sinodală (1936) va fi tradusă după textul Septuagintei și ținându-se seama de cel ebraic, de către Vasile Radu și Gala Galaction; tot în 1936 apare Biblia de la Neamț, o frumoasă ediție ilustrată alcătuită de către mitropolitul Nicodim, în colaborare cu prof. I.D. Ștefănescu; Biblia din 1938 este o altă traducere a pr. Vasile Radu și Gala Galaction, de această dată după ediția critică a textului ebraic întocmită de Rudolf Kittel (1937) și a Septuagintei (ediția R. Rahlfs, 1935);

ea este urmată de traducerea efectuată de către Nicodim, Patriarhul României, pe baza Septuagintei și valorificând alte versiuni slave, franceze, engleze, germane, etc. (1944); o altă Biblie Sinodală (1968) va apărea după război, reluând traducerea Vechiului Testament din 1936 și pe cea a Noului Testament din 1951, cu textul revizuit de către pr. I. Gagi, prof. Teodor M. Popescu și prof. Dumitru Radu.

Prin faptul că a cunoscut o arie de difuzare cuprinzând practic toate teritoriile locuite de români, și că textul ei a fost preluat într-un timp foarte scurt în cultul Bisericii, fiecare nouă traducere a Bibliei în limba română a influențat în mod direct evoluția spiritualității, a limbii și, nu în ultimul rând, chiar a expresiei artistice românești.

Opera traducătorilor misionari

Cele dintâi traduceri ale misionarilor creștini apar la finele Evului Mediu și sunt, în cea mai mare parte, opera unor clerici latini. La început nu sunt traduse decât fragmente scurte, unele pilde folosite mai des datorită caracterului lor ilustrativ, pasaje parenetice și, foarte frecvent, Cele Zece Porunci. Totuși, la 1613 iezuiții publicau deja textul Noului Testament tradus integral în japoneză. A urmat o traducere în limba malaeză, realizată de această dată de misionarii protestanți angajați în Compania Olandeză a Indiilor de Est. În 1663 apărea o primă versiune integrală a Bibliei în „massachusetts“, limba unor populații de indieni-americani. Misionarii luterani danezi vor realiza primele traduceri în limbi utilizate pe teritoriul Indiei. Astfel, Ziegenbalg oferă o versiune a Noului Testament în limba tamil, la 1711; aceasta va fi completată în 1728 cu Vechiul Testament tradus de Schultze. Dar activitatea de traducere din Extremul Orient va dobândi coerență doar după sosirea misionarului englez William Carey, în 1793. Carey a lucrat 40 de ani în Serampore (Bengal) traducând, împreună cu o echipă de colaboratori, fie toată Scriptura, fie doar Noul Testament în 37 de limbi sau dialecte diferite aflate în uz pe teritoriul peninsulei indiene. Echipa lui Carey a produs inclusiv o variantă a Bibliei în limba chineză.

Societăți biblice și asociații interconfesionale

Încă din secolul al XVIII-lea misionarii creștini, și îndeosebi cei din Bisericele protestante, au început să-și organizeze activitatea. Astfel au apărut primele societăți biblice și asociații interconfesionale cu scopul de a traduce și răspândi Sfânta Scriptură. Se pare că prima grupare de acest gen s-a fondat la Halle, în 1710. În 1780 apare, în Anglia, Societatea Biblică Navală și Militară. În secolul al XIX-lea, Societatea Biblică Britanică, fondată în 1804, a promovat și sprijinit traducerea Bibliei în sute de limbi. Două dintre principalele organizații de traducători sunt „Societatea Wycliffe a Traducătorilor Bibliei“ și „Uniunea Societăților Biblice“.

Societatea Wycliffe a Traducătorilor Bibliei a fost creată în 1934, cu scopul declarat de a pune Sfânta Scriptură la dispoziția cât mai multor oameni, în limba lor maternă. La acea dată, existau mii de limbi în care Biblia nu fusese tradusă încă. La ora actuală, SWTB este probabil printre cele mai importante organizații de traducători publici din lume, cu ai săi 3000 de membri angajați în traduceri în peste 700 de limbi. Fiecare traducător din această societate are, pe lângă pregătirea teologică, și o formație de lingvist, iar în anumite cazuri una de antropolog. Aceasta pentru că de cele mai multe ori ei sunt nevoiți să facă muncă de pionierat, mai ales atunci când studiază limbi cu totul noi care, adesea, nu cunosc încă o formă scrisă. În astfel de cazuri, traducătorul este chemat să confere el o formă scrisă limbii respective, să-i schițeze o gramatică și, cu ajutorul unui vorbitor nativ, un vocabular uzual în scris. De multe ori trec ani de zile până când traducătorul reușește să producă o prima variantă, ce urmează a fi verificată în repetate rânduri, înainte de a dobândi o formă finală, pe înțelesul vorbitorilor acelei limbi. Dar, fapt ce nu poate fi trecut cu vederea, în tot acest timp tribul respectiv învață să scrie și să citească. Biblia, cuvântul lui Dumnezeu, devine astfel punctul de început al culturii lor scrise.

Uniunea Societăților Biblice întrunește peste 60 de organizații naționale și desfășoară programe de traduceri în marile limbi ale lumii (araba, hindusa, chineza, etc.). Aici, traducătorii sunt recrutați cel mai adesea chiar din rândul populației locale și sunt însărcinați fie să traducă Sfânta Scriptură în limba lor maternă, pentru prima dată, fie să verifice traduceri anterioare, realizate de traducători străini. Uniunea desfășoară o activitate foarte susținută, colaborând mereu cu echipe de experți și cu întâistătorii Bisericii locale.

În ultimele decenii, Sfânta Scriptură a fost tradusă enorm. Organizații precum Societatea Biblică Americană sau Uniunea Societăților Biblice au contribuit, doar în anii 90, la difuzarea a 630 de milioane de exemplare anual. Din cele 6170 de limbi, câte sunt cunoscute ca fiind în uz la ora actuală, Biblia a fost deja tradusă în 1079 (84 în Europa și Orientul Mijlociu, 429 în Asia și Pacific, 340 în Africa și 226 în Caraibe), se lucrează la traduceri în alte aproximativ 2250 de limbi și se revizuiesc variante deja încheiate în 1167 de limbi (32 în Europa și Orientul Mijlociu, 562 în Asia și Pacific, 283 în Africa și 290 în cele două Americi și Caraibe).

SEPTUAGINTA SAU BIBLIA DE LA ALEXANDRIA

CRISTIAN BĂDILIȚĂ

Septuaginta este versiunea în limba greacă a primelor cinci cărți ale Bibliei ebraice, adică a Pentateucului. Ulterior, denumirea s-a extins asupra tuturor cărților Vechiului Testament. Legenda, transmisă nouă de *Scrisoarea lui Aristeas* și de Philon din Alexandria (cele două texte pot fi citite în grupajul de față) spune că traducerea respectivă a fost opera comună a șaptezeci sau, după altă variantă, a șaptezeci și doi de înțelepți evrei, aleși câte șase din fiecare trib și că ea s-a realizat la Alexandria, în secolul al III-lea î.H., sub domnia lui Ptolemeu al II-lea (285–247). Scopul traducerii nu se cunoaște cu precizie (probabil pentru a suplini uitarea limbii ebraice de către evreii din diaspora). De oriunde însă ar fi pornit inițiativa – fie de la curtea regelui, fie din mediile evreiești – cert este că elaborarea Septuagintei reprezintă un moment de grație în istoria dialogului Orientului semitic cu Occidentul păgân, în general, a credinței cu filosofia, în special. Această traducere nu trebuie izolată de contextul – social, cultural, politic – al epocii. Ea formează un capitol – ce-i drept, privilegiat, întrucât este vorba chiar de Cartea Sacră – din bogata literatură iudeo-elenistică ce include, printre altele, opera extraordinară a lui Philon din Alexandria, *Scrisoarea lui Aristeas*, Psalmii lui Solomon, oracolele sibylline, cronicile lui Flavius Iosephus¹ etc. Până la începutul erei noastre evreii folosesc Septuaginta fără urmă de suspiciune. Respingerea ei categorică se manifestă o dată cu apariția creștinismului. În secolul I d.H. rabinii stabilesc canonul Bibliei ebraice, sensibil diferit de versiunea oferită de Septuaginta (celebrul „conciliu” de la Iamnia, multă vreme contestat de savanți, astăzi, din nou, recunoscut). Dușmănia dintre cele două religii surori vitrege – iudaică și creștină – are drept consecință înmulțirea traducerilor cât mai aproape de originalul iudaic, ca replici intenționate la versiunea Septuagintei. Cunoaștem cele mai importante traduceri ulterioare din *Hexapla* întocmită de Origen, un fel de sinopsă pentru Vechiul Testament creștin (prescurtat VT). Cum îi spune și numele, *Hexapla* pune în paralel, pe șase coloane, următoarele versiuni ale VT: 1) ebraică 2) ebraică în caractere grecești 3) versiunea lui Aquila 4) versiunea lui Symmachus 5) Septuaginta 6) revizuirea lui Theodotion. Așadar, cum afirmă Alfred Rahlfs, cel mai serios editor al textului nostru, Origen dispusese într-o ordine „descrescătoare” versiunile VT, coborând de la originalul ebraic (limbă pe care el nu o cunoștea), prin

¹ Dintre acestea, numai lucrarea *Istoria războiului iudeilor împotriva romanilor*, a lui Flavius Iosephus, a fost tradusă în românește (editura Hasefer, 1997). Traducerea nu are însă prea mare valoare, întrucât a fost realizată după o versiune germană de la sfârșitul secolului trecut, „revăzută după originalul elin” (sic!).

traducerile *ad verbum* (ale lui Aquila și Simmachus) și până la traduceri mai libere Septuaginta și Theodotion, care este, de fapt, o revizuire a Septuagintei). După Origen, Septuaginta s-a mai bucurat de două revizuiți: aceea a presbiterului Lucian, atemciatorul școlii exegetice din Antiohia și a palestinianului Pamphilus, discipol l lui Origen și învățător al lui Eusebiu din Cezareea. Cele două revizuiți exprimă iziunile teologice și hermeneutice a două școli total diferite. Revizuirea lui Lucian nde să „lămurească” toate punctele obscure; a lui Pamphilus e mai „esoterică” păstrând obscuritățile, interpretate ca atare de către Origen). Cele mai importante diții moderne ale textului grec sunt: H. B. Swete, *The Old Testament in Greek ccording to the Septuagint*, Cambridge, 1889 – 1894; A. Rahlfs, *Septuaginta*, 1926 retipărită adesea). Există și editări parțiale.

PHILON DIN ALEXANDRIA

VIAȚA LUI MOISE

25 Faptul că sfințenia legiurii noastre i-a uimit nu numai pe evrei ci și pe toate celelalte neamuri, reiese clar din cele spuse mai înainte dar și din cele ce vor urma. 26 Odinioară, legile erau scrise în limba chaldeeană (ebraică – n.tr.) și au rămas așa, fără să-și schimbe graiul, multă vreme, până nu și-au dezvăluit frumusețea și altor oameni. 27 Dar când, prin exercițiul neîntrerupt, de zi cu zi, și prin practica credincioșilor ele au ajuns cunoscute și de ceilalți, ducându-li-se vestea pretutindeni – căci un lucru de preț chiar dacă din invidie este lăsat în umbră o bucată de vreme prin voia firii strălucește din nou, la momentul cuvenit – câțiva oameni, considerând inacceptabil faptul ca legile să fie studiate numai de o parte a neamului omenesc, adică de către barbari, iar grecii să fie cu totul lipsiți de ele, și-au îndreptat gândurile spre traducerea lor. 28 Cum proiectul era însemnat și de folos obștesc, nu a fost încredințat unor particulari, nici unor magistrați, care se găseau din belșug, ci unor regi, iar dintre regi, celui mai învățat. 29 Ptolemeu, supranumit Philadelphul, era a treilea după Alexandru, cuceritorul Egiptului, dar, prin virtuțile sale <se afla> în fruntea tuturor, fiind cel mai de seamă nu numai dintre cei din vremea sa, ci chiar dintre toți cei ce-au existat vreodată în vechime; chiar și acum, după atâtea generații îi slăvesc faima multe mărturii și monumente – dovezi ale mărinimiei sale presărate prin orașe și ținuturi; astfel încât de la el se trage denumirea proverbială de „philadelphice” dată unor ambiții supraomenești și unor construcții uriașe. 30 Pe scurt, pe cât casa Ptolemeilor era mai presus de toate celelalte dinastii, pe atât și Philadelphul era de neîntrecut printre Ptolemei. 31 Acesta este omul care, cuprins de zel și pasiune pentru legiuirea noastră, s-a gândit să o treacă din limba chaldeeană în cea greacă și îndată a trimis soli la Marele Preot și rege al Iudeilor – căci era una și aceeași persoană – înfățișându-i proiectul și îndemnându-l să aleagă, după merit, traducători ai Legii. 32 Iar Marele Preot, nespun de încântat, de bună seamă, și socotind că nu fără voie dumnezeiască s-a apucat regele cu atâta râvnă de o asemenea treabă, îi alege pe cei mai învățați dintre evreii din preajma sa, pe cei care pe lângă educația (*paideia*) strămoșească o mai primiseră și pe cea greacă, și îi trimite bucuroși la rege.

33 Ajungând acolo, aceștia sunt primiți cu mare ospitalitate, la rândul lor cinstindu-și gazda cu vorbe alese și măgulitoare. Regele prinse a le cerceta ascuțite minții, punând fiecăruia întrebări, nu obișnuite, ci neașteptate, iar ei răspundeau prin apoftegme, scurt și la obiect, căci nu era momentul potrivit pentru lung discursuri. 34 După această examinare s-au pus numaidecât pe treabă spre a-și duc

la îndeplinire nobila misiune și, după ce au cîntărit împreună cât de anevoioasă era sarcina de a traduce legile profeției prin oracole, fără a putea tăia, adăuga sau schimba ceva, ci respectând întocmai forma și modelul original, au pornit în căutarea celui mai ferit loc din împrejurimi, în afara orașului. Căci locurile din interiorul zidurilor, populate cu tot soiul de creaturi, erau suspecte din pricina bolilor, a morților și a nelegiuirilor săvârșite de cei sănătoși. 35 În fața Alexandriei se află insula Pharos, al cărei cot îngust se întinde spre oraș, fiind înconjurat de o mare puțin adîncă la țărm, cu ape joase în multe locuri, astfel încât vuietul răsunător al valurilor se potolește până atinge plaja. 36 Socotind că din toate împrejurimile acesta era locul cel mai potrivit pentru a-și afla liniștea și singurătatea și pentru ca sufletul solitar să intre în comuniune (*homileiai*) cu Legea <traducătorii> s-au instalat pe insulă și, luând Cărțile Sfinte, și-au îndreptat, cu ele, mâinile spre cer rugându-se lui Dumnezeu să-i ajute să nu dea greș în încercarea lor. Iar El le ascultă rugăciunea, ca mare parte, ba chiar întregul neam omenesc, să se poată folosi, pentru a-și îndrepta viața, de aceste rânduieli înțelepte și desăvârșite.

37 Retrăgându-se așadar într-un loc ferit, neavînd pe nimeni altcineva în preajmă decât elementele naturii (pămînt, apă, aer, cer) despre care urmau să „hierofantizeze“ la începutul Cărții Genezei – căci Legile încep cu facerea lumii –, ca și posedați de un spirit divin, ei prind a profeți, nu fiecare cu vorbele sale, ci toți cu aceleași cuvinte și expresii, ca și cum în urechile tuturor ar fi răsunat glasul unui sufleur nevăzut. Și cu toate acestea, cine nu știe că orice limbă 38 – și mai cu seamă cea greacă – are belșug de cuvinte și că aceeași idee poate fi exprimată în mai multe feluri, prin schimbarea termenilor și prin parafrază, potrivit când un cuvînt, când altul. Ceea ce, se spune, nu s-a întîmplat cu Legea noastră, ci, pentru aceeași idee (*eis tauton*), sensurile proprii ale cuvintelor grecești s-au potrivit cu sensurile proprii ale cuvintelor chaldeene, acordându-se perfect cu lucrurile exprimate. 39 Așa cum, cred eu, în geometrie și în dialectică, noțiunile nu suportă un vîlmășag de interpretări, ci aceea stabilită de la bun început rămîne neschimbată, tot astfel, pare-se, și acești <traducători> au găsit cuvintele care să coincidă cu realitățile exprimate, singurele și cele mai în măsură să le redea cu o claritate desăvârșită. 40 Și iată proba cea mai evidentă: dacă niște chaldeeni care au învățat limba greacă sau grecii care au învățat-o pe cea chaldeeană citesc cele două scrieri – cea chaldeeană și cea tradusă în greacă – ei bine, ei rămân muți de admirație și li se închină amîndurora cinstindu-le ca pe niște surori sau mai degrabă ca pe una și aceeași scriere în conținut și în formă; iar pe traducători nu-i numesc astfel, ci hierofanți și profeți, pe ei, căroră, datorită judecății fără pată, le-a fost dat să înainteze împreună cu duhul preacurat al lui Moise.

41 De aceea, până în zilele noastre, în fiecare an au loc o sărbătoare și o adunare solemnă pe insula Pharos către care se îmbarcă nu numai evrei ci și o mulțime de alți oameni, spre a cinsti locul unde traducerea a ieșit la lumină și spre a-i mulțumi lui Dumnezeu pentru această străveche binefacere, rămasă mereu tînără. 42 După ce înalță rugă și aduc mulțumiri, unii își întind corturile pe plajă, alții se întind direct pe nisip, sub cerul liber și ospătează împreună cu rudele și cu prietenii socotind acest promontoriu mai somptuos decât palatele regești. 43 Iată cât de invidiate și râvnite se arată Legile deopotrivă în ochii oamenilor de rînd și ai conducătorilor; iar aceasta cînd, de multă vreme, neamul nostru nu mai este deloc prosper; firesc ar fi ca ceea

ce-i legat de un neam aflat nu tocmai la apogeul puterii sale, să rămână oarecum în umbră. 44 Dar dacă s-ar deschide o zare mai luminoasă, cu adevărat s-ar vedea o mare schimbare! Căci eu cred că, părăsindu-și obiceiurile proprii și luându-și la revedere de la strămoși, toți s-ar converti la Legea noastră. Legile, strălucind împreună cu poporul <evreu> într-o soartă înfloritoare, vor umbri toate celelalte <neamuri> precum soarele, răsărind, umbrește stelele.

Traducere de SMARANDA BĂDILIȚĂ

SCRISOAREA LUI ARISTEAS CĂTRE PHILOKRATES

Textul acesta, din care am selectat și tradus cinsprezece paragrafe, aparține literaturii iudeo-elenistice, literatură ce se dezvoltă în mediile iudaice de limbă greacă-koine de-a lungul câtorva secole de la sfârșitul erei trecute și începutul erei noastre. Specialiștii ezită în a-l data cu precizie. Intervalul în care se poate înscrie compunerea (căci e vorba de adunarea laolaltă a mai multor fragmente separate) și publicarea lui este cuprins între anul 300 î.Hr. și 100 d.Hr. Autorul, după cum afirmă André Pelletier – unul dintre cei mai competenți exegeți ai textului nostru – a fost cu siguranță un evreu de limbă greacă aparținând numeroasei comunități din Alexandria.

Despre ce ne vorbește Scrisoarea? Despre traducerea Pentateucului din ebraică în greacă, pe o insulă de lângă Alexandria, în vremea lui Ptolemeu al II-lea, regele iubitor de artă și cultură, întemeietorul celebrei biblioteci și a nu mai puțin celebrului Musaion. Aristeas descrie în amănunt prietenului Philokrates toate etapele realizării acestei opere colosale (este vorba, repet, de traducerea primelor cinci cărți ale Bibliei iudaice, numite și „Cărțile lui Moise”). Demetrios din Phaleron îi prezintă lui Ptolemeu proiectul traducerii respective. Regele își dă imediat consimțământul. Aristeas intervine pe lângă rege pentru eliberarea iudeilor înrobiți de către Ptolemeu I. Cerere aprobată fără ezitare. Același Ptolemeu, adevăratul protagonist al epistolei, dictează apoi o scrisoare Marelui Preot din Ierusalim, Eleazar, în care-l roagă să-i pună la dispoziție șaptezeci de cărturari vrednici (câte șase, precizează textul, din fiecare trib) pentru înfăptuirea traducerii Legii iudaice. Ambasada – alcătuită dintr-un anume Andrei, gărzi de corp și Aristeas însuși – pleacă spre Ierusalim. Eleazar îndeplinește toate rugămințile lui Ptolemeu. E copleșit de daruri. Cei șaptezeci de învățați vin la Alexandria. Regele dă un banchet în cinstea lor. Se țin „discursuri” care mai de care mai pline de înțelepciune. Autorul ține cu tot dinadinsul să demonstreze că religia iudaică este o sinteză perfectă între religia universală și filozofia greacă. Trei zile după banchet înțelepții sunt transportați pe o insulă liniștită și se apucă de lucru. De aici începe și traducerea noastră făcută după textul grec stabilit de André Pelletier și publicat în colecția Sources chrétiennes, nr. 89, 1962.

301 După trei zile Demetrios (din Phaleron), luându-i și ducându-i peste cele șapte stadii de mare până la insulă, după ce i-a trecut podul și au înaintat cam către latura dinspre nord, i-a adunat într-o locuință pregătită chiar lângă țărm (sălaș minunat și tare liniștit!), îi imbie pe acei oameni înțelepți să porceadă la realizarea traducerii. <Și le spune că> dacă vor avea nevoie de ceva, să binevoiască să-i ceară. 302 Iar aceia lucrau punând <versiunile fiecăruia> de acord prin confruntări. Și ce era scris în urma punerii lor de acord, era apoi copiat de către Demetrios. 303 Adunarea lor

ținea până la ceasul al nouălea. După care erau lăsați să se îngrijească de ale trupului, toate câte le cereau fiindu-le oferite din belșug. **304** Altceva: în fiecare zi, Dorotheos le pregătea aceleași feluri de mâncare cu ale regelui, căci așa primise poruncă. Tot în fiecare zi, o dată cu zorii, ei se înfățișau la palat și, după ce-l salutau pe rege, erau lăsați să se întoarcă la sălașul lor. **305** Curățindu-și mâinile în apa mării și rugându-se lui Dumnezeu – obiceiul tuturor iudeilor –, se înhămau iarăși la lectura și lămurirea fiecărui <pasaj din Scriptură>. **306** I-am întrebat și despre aceasta, anume, de ce își spală mâinile în timp ce se roagă? Iar ei mi-au explicat că e o mărturie cum că n-au făcut nici un rău. Căci toată puterea <de a făptui ceva> se află în mâini. Ei legau toate lucrurile, în chip frumos și sfânt, de dreptate și de adevăr. **307** După cum am spus, în fiecare zi se adunau în locul acela tare plăcut, deopotrivă liniștit și luminos, și lucrau ce aveau de lucrat. Se întâmplă așa încât tălmăcirea fu isprăvită în șaptezeci și două de zile, ca și cum ar fi fost stabilit dinainte. **308** La sfârșit, Demetrios, adunând toată comunitatea evreilor în locul unde se înfăptuise traducerea, o citi tuturor în prezența tălmăcitorilor, care se bucurară de o caldă primire și din partea mulțimii, ca unii ce făcuseră un mare bine. **309** La fel l-au întâmpinat și pe Demetrios, rugându-l să trimită și căpeteniilor lor o copie a întregii Legi. **310** După ce s-au citit sururile, preoții, cei bătrâni din grupul tălmăcitorilor și, din partea comunității <evreiești din Alexandria> și conducătorii mulțimii au zis: „Fiindcă traducerea a fost făcută în chip frumos și sfânt și cu toată luarea-aminte, e bine ca ea să rămână așa și să nu suferă nici o schimbare“. **311** Cuvintele acestea au fost însoțite de aclamațiile tuturor. Apoi au cerut să se rostească un blestem, după obiceiul lor, împotriva oricăruia s-ar apuca să schimbe textul, fie lungindu-l, fie prescurtându-l. Lucru foarte bun pentru a-l păstra în veci neschimbat. **312** Când află de toate acestea, regele se bucură nespus. Socotea că proiectul fusese dus la îndeplinire cum nu se putea mai bine. I s-a citit și lui întregul text și a rămas uimit de înțelepciunea Legiuitorului. I-a spus lui Demetrios: „Cum de nici un istoric ori poet nu pomenește de cartea aceasta atât de veche și desăvârșită!“ **313** Demetrios i-a răspuns: „Pentru că Legea aceasta e sfântă și vine de la Dumnezeu. Unii, care s-au atins de ea, au fost pedepsiți de Dumnezeu și s-au lăsat păgubași“. **314** <Demetrios> a mai spus că l-ar fi auzit pe Theopomp zicând că atunci când a vrut să povestească un pasaj destul de lunecos din traducerea Legii mintea i-a fost zdruncinată mai bine de treizeci de zile; și că într-un moment de potolire l-a rugat pe Dumnezeu să-i dezvăluie pricina nenorocirii care se abătuse asupra-i. **315** Și după ce, printr-un vis, i se arătă că pricina era faptul de a fi dorit, în chip necugetat, să aducă înaintea oamenilor simpli <cuvintele dumnezeiești> el se astâmpără și astfel își redobândi sănătatea <minții>. **316** „Am aflat“, mai zicea el, „de la Theodotes, autor de tragedii, că și acesta, vrând să pună odată un pasaj tradus din Biblie într-o piesă de-a lui, s-a ales cu glaucom la amândoi ochii. Când și-a dat seama de unde i se trăgea nenorocirea, s-a rugat la Dumnezeu multe zile la rând și așa s-a însănătoșit“.

CONȚINUTUL SEPTUAGINTEI

Septuaginta cuprinde trei tipuri de texte, în raport cu canonul Bibliei ebraice:

1) Cărțile Bibliei iudaice traduse în greacă cu variante, omisiuni și adăugiri (mai ales în Esther și Daniel).

2) Cărți ce nu aparțin Bibliei iudaice (dar care presupun un original ebraic sau aramean) și care sunt în canonul creștin (cele numite „deuterocanonice“). După exemplul Bibliei de la Ierusalim, de unde am preluat clasificarea și tabelul, vom cita aceste cărți în caractere italice.

3) Cărți apocrife; deși citate de Părinții Bisericii, n-au fost primite în canonul oficial. Vor fi citate între croșete. Precizăm că, spre deosebire de tradiția iudaică, unde cărțile Pentateucului sunt numite după primul cuvânt cu care începe fiecare, traducătorii Bibliei în greacă au dat titluri reprezentative, adică legate de conținutul narativ al fiecărui text. Așadar Septuaginta cuprinde, după ediția lui Alfred Rahlfs:

I. LEGISLAȚIE ȘI ISTORIE.

Geneza.

Exodul.

Leviticul.

Numerele.

Deuteronomul.

Iosua.

Judecătorii.

Ruth.

Cele patru cărți ale domniilor: I și II = Samuel; III și IV = Regi.

Paralipomenene, I și II (= Cronicile).

[Esdras I] (apocrifă).

Esdras II (= Nehemi).

Esther, cu fragmente proprii grecești.

Iudita.

Tobie.

Macabei I și II [plus III și IV apocrife].

II. POETI ȘI PROFETI.

Psalmii.

[Ode].

Proverbele lui Solomon.

Ecleziastul.

Cântarea Cântărilor.

Iov.

Cartea înțelepciunii. („Înțelepciunea lui Solomon“).

Ecleziasticul („Înțelepciunea lui Sirach“).

[Psalmii lui Solomon].

Cei doisprezece mici Profeți („Dodeka-propheton“) în ordinea următoare: Osea, Amos, Michea, Joel, Abdia, Iona, Naum, Habacuc, Sophonie, Ageu, Zaharia, Malachia.

Isaia.

Ieremia.

Baruch (= Baruch 1–5).

Plângerile.

Scrisoarea lui Ieremia (= Baruch 6).

Ezechiel.

Suzana (= Daniel 13).

Daniel 1–12 (fragmentul 3, 24–90 e propriu versiunii grecești).

Bel și Dragonul (= Daniel 14).

ZECE CĂRȚI FUNDAMENTALE DESPRE SEPTUAGINTA

Bibliografia completă despre Septuaginta e conținută în două volume: pentru studiile publicate până în 1969, S. P. Brock, C. T. Fritsch, S. Jellicoe, *A classified Bibliography of the Septuagint*, Leyda, 1973; pentru studiile publicate din 1970 până în 1993, C. Dogniez, *Bibliography of the Septuagint/Bibliographie de la Septante (1970-1993)*, Leyda, 1995. Noi am făcut o selecție de zece cărți.

H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, retipărită la New York în 1968.

N. Fernández Marcos, *Introduccion a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979.

S. Jellicoe, *Studies in the Septuagint: origins, recensions and interpretation*, New York, 1974 (Privire generală asupra Septuagintei; originile Septuagintei; transmiterea textului; tehnici de traducere; Septuaginta, Noul Testament și Părinții Bisericii).

M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Londra, 1974.

D. Barthélemy, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21, Fribourg, Göttingen, 1978.

J. A. L. Lee, *A lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch*, editat la Chico în 1983.

De Septuaginta, Studies in honour of John William Wewers on his sixty-fifth birthday, ed. A. Pietsman și C. Cox, Ontario, 1984.

La Septuaginta en la investigacion contemporánea, (al V-lea Congres al IOSCS), ed. N. Fernández Marcos, Madrid, 1985.

Marguerite Harl, Gilles Dorival, Olivier Munnich, *La Bible grecque des Septante, du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris, Cerf, 1988, ediția a doua, 1994.

Marguerite Harl, *La langue de Japhet, quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens*, Paris, Cerf, 1992.

Autour des Septantes, Hommage à Marguerite Harl, Paris, 1995.

BIBLIA EBRAICĂ TRADUSĂ ȘI CITITĂ ÎN LIMBA GRECILOR

MARGUERITE HARL

Orice studiu despre *Septuaginta* se inserează în vastul context al întâlnirii istorice a evreilor cu elenismul. În *Septuaginta*, întâlnirea se face prin intermediul limbii: pentru a-și traduce textele ebraice, traducătorii evrei au folosit limba grecilor. Cum s-a operat trecerea de la ebraică la greacă? Și care-i sunt consecințele?

Ca elenist și patrolog, am abordat *Septuaginta* considerând-o deopotrivă *operă greacă* produsă de iudaism de-a lungul perioadei elenistice, dar și *text biblic de referință* pentru Părinții Bisericii. (...) În acest articol n-aș vrea decât să propun câteva reflecții de ordin general. (...) Uitând pentru moment criticile la care e supusă de obicei vechea noastră versiune greacă, voi consacra aceste câteva pagini în a-i lua apărarea și a-i face elogiul, chit că va trebui să contrazic pe ici, pe colo unele opinii larg împărtășite.

Reflecțiile mele se prezintă sub patru capitole principale: importanța istorică a folosirii limbii grecești în iudaismul perioadei elenistice și romane; credința unei bune părți a poporului evreu în „traductibilitatea” scrierilor ebraice; „grecitatea” și buna „lizibilitate” a traducerii oferite de *Septuaginta*; în sfârșit, buna „receptare” a sensului „biblic”, de către cititorii-exegeți, prin intermediul acestei traduceri.

1. Importanța practicării limbii grecești în iudaism

De la cuceririle lui Alexandru, limba greacă a dominat tot spațiul dimprejurul Mediteranei și a slujit drept punct de întâlnire între lumile învecinate. Limbă comună a administrației, armatei, afacerilor, limbă cosmopolită, ea a permis împrumuturi, fenomene de aculturație, mai cu seamă lumii evreiești care descoperise civilizația grecilor.

Traducerea *Torei* în greacă a fost hotărâtă și realizată într-un mediu evreiesc unde se vorbea grecește. Arheologia, cu datele ei onomastice (patronime evreiești elenizate sau chiar grecești), sau texte evreiești private scrise în greacă, atestă că o bună parte dintre evrei vorbeau grecește, limba tuturor acelor care împărtășeau modul de viață al dominatorilor greco-macedoneni. În Egipt, așa cum tocmai a arătat J. Méléze Modrzejewski (*Les Juifs d'Égypte*, Paris, 1991), evreii sunt sociologic asimilați elenofonilor. La fel și în altă parte, descoperirea elenismului (luat în sens larg) antrenase o anumită asimilare a evreilor lumii grecești. Limba greacă era instrumentul și semnul acestei aculturații. De aceea *Septuaginta* nu este, pentru iudaismul acestei epoci, o întreprindere aberantă: ea corespunde amplului fenomen lingvistic amintit mai sus, împărtășirea din aceeași limbă a celor care constituiau pe atunci „lumea civilizată”, „barbarii” fiind lăsați cu dialectele lor naționale.

Septuaginta, traducere în greacă a cărților ebraice, ilustrează în felul său teza propusă de A. Momigliano: ne-grecii sunt cei care au devenit bilingvi pentru a-și expune în greacă istoria și religia; grecii înșiși nu învățau nici o limbă străină; astfel ei vor fi pierdut ocazia să-și extindă influența; atitudinea inversă a romanilor (care au învățat, de pildă, grecește) explică succesul imperialismului lor (A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, Paris, 1980). Traducerea *Bibliei* în greacă nu este, de altfel, un fenomen izolat (chiar dacă e primul exemplu al unui imens corpus în întregime tradus): se cunosc și alte exemple de „înțelepciuni barbare“ traduse în greacă: edictul regelui indian Asoka, contemporane cu *Septuaginta*; culegerea de legi egiptene descoperită în papirusurile de la Oxyrhchos (...).

Că hotărârea traducerii a fost luată la cererea regelui Ptolemeu, sau că inițiativa revine comunității evreiești alexandrine, proiectul *Septantei* este marca unei duble promovări: pe de o parte, *Tora* e considerată, de acum înainte, un cod de legi susceptibil să fie adus la cunoștința tuturor popoarelor civilizate (ieșind așadar din lumea închisă a cunoscătorilor ebraicii); pe de altă parte, limba greacă e acceptată de către evrei ca o limbă vrednică să exprime lucrurile sacre; ea merită să fie folosită alături de ebraică. Produs al unui mediu evreiesc bilingv, Biblia greacă se putea adresa vastei lumi a elenofonilor cu condiția împăcării a două imperative: respectarea textului-sursă (ebraica) și oferirea unui text inteligibil în limba-țintă (greaca).

Această muncă a fost dusă la bun sfârșit în cursul ultimelor secole dinaintea erei noastre, perioadă în care apăreau și alte opere evreiești scrise direct în limba grecilor. Chiar în Palestina, comunitatea din Qumrân nu numai că păstrează în biblioteca sa cărți biblice în versiune greacă alături de cărți ebraice, dar mai târziu, sub impulsul rabinatului, alți traducători continuă lucrarea: ei revizuiesc, corectează, produc noi variante ale versiunii grecești (Theodotion, Aquila, Symmacus). Mult mai încolo, rabbini vor continua să practice și să predea limba greacă. Fragmente din versiunea greacă revizuită de Aquila, descoperite în *geniza*-ua din Cairo, dovedesc persistența lecturii în greacă a textelor sacre până într-o perioadă târzie. Istoricii limbii ebraice știu că, paralel cu adoptarea de către evrei a unui mare număr de elemente din civilizația greacă, mii de cuvinte grecești au pătruns încet-încet în ebraica Talmudului. Toate acestea ne invită să considerăm *Septuaginta* ca pe un episod de scurtă durată din trecutul evreiesc, dar și să recunoaștem folosirea persistentă a limbii grecești încă multe secole după începutul erei noastre.

Folosirea limbii grecești pentru citirea *Bibliei* are și o altă importanță în cursul primelor secole ale erei noastre, întrucât atunci are loc întâlnirea dintre evrei și creștini, atunci au loc discuțiile lor exegetice, dincolo chiar de scrierile din Noul Testament. Fenomenele de conciliere sunt tot atât de notabile ca și cele de ruptură: opere creștine, precum *Epistola lui Barnaba* sau *Epistola lui Clement Romanul către corinteni* citează texte biblice la fel de importante și în iudaism. Versetele citite ca prevestiri ale venirii lui Mesia Mântuitorul sunt culese atât de la evrei (la Qumrân) cât și de la creștini (dosarele de *testimonia*). Philon, a cărui exegeză este deopotrivă impregnată de filosofia greacă și înrădăcinată în credința evreiască, e un maestru al scriitorilor creștini marcați puternic de cultura greacă, precum Clement din Alexandria și Origen. Origen dezvoltă o teorie hermeneutică ce insistă, după modelul rabbiniilor, pe unitatea tuturor cărților biblice și pe interpretarea cuvintelor în largul context al

ansamblului. În plus, acest exeget creștin colaborează cu cărturari evrei pentru compararea diferitelor versiuni grecești între ele și în relație cu textul ebraic.

Mai multe secole de traducere, încă și mai multe de „receptare” a versiunii grecești a Bibliei: un lung moment din istoria iudaismului și a creștinismului marcat de folosirea limbii grecilor pentru a da un rost moștenirii evreilor.

Ulterior însă, această folosire n-a mai fost admisă de toată lumea iudaică. Unele medii s-au îndârjit să mențină ebraica drept singura limbă sacră. *Septuaginta* a fost respinsă; ea a devenit un obiect a cărui realitate istorică a fost minimalizată, chiar ocultată. Evreii avură sentimentul că, după ce dăduseră lumii grecești ce era mai bun în ei – cărțile sacre traduse în greacă –, primiseră drept mulțumire... persecuțiile! Aculturația de netăgăduit a evreilor la elenism este un episod adesea neglijat de memoria evreiască.

Uitarea limbii grecești pentru citirea Bibliei a avut loc și la creștini, în afara Bisericii de rit grec. După ce *Septuaginta* a fost unica Biblie a Bisericii de-a lungul mai multor secole, ea a fost detronată în cea mai mare parte a creștinătății: versiunea latină a lui Ieronim, realizată după ebraică, a sfârșit prin a se impune în Occident. Biserica medievală citea Biblia în latină. În epoca modernă Biblia este tradusă în limbile vernaculare „după ebraică”. Biserica romană a sfârșit prin a uita că *Septuaginta* a constituit Biblia primelor ei secole de existență. Tinerii preoți învățau greaca veche ca limbă „biblică”... întrucât este limba Noului Testament.

Totuși, crudiții specialiști în textul biblic, deopotrivă evrei și creștini, au mers și au căutat tot timpul în versiunile vechi ale Bibliei „lecțiuni” atestând un text ebraic diferit de textul masoretic: încă din secolul al XVII-lea, *Septuaginta* a intrat, din rațiunea de mai sus, în domeniul științific al studiilor biblice. Chiar și astăzi acesta pare să fie meritul ei cel mai clar recunoscut.

Acum însă, pe lângă bibliști, alți savanți includ *Septanta* în câmpul lor de cercetare: istoricii iudaismului elenistic și ai începuturilor creștinismului, patrologii; istoricii limbii grecești post-clasice, filologi și papirologi; lingviști care studiază fenomenele de traducere sau „receptare”; „literari” care văd în ea noi modalități de exprimare în greacă, „efecte” produse prin traducerea unor metafore sau forme specifice Bibliei ebraice. *Septanta* a devenit, în toate aceste discipline, un obiect științific de prim plan.

2. Credința în „traductibilitatea” Bibliei

Orice încercare de traducere se întemeiază pe credința în „traductibilitatea” textului-sursă. Încercarea, finalizată prin *Septuaginta*, se întemeiază pe credința (de ordin teologic?) că toate cuvintele Domnului evreilor, transmise în ebraică prin textele sacre, puteau fi redată în greacă. Sentimentele primilor traducători evrei erau așadar – ni le putem închipui – cele ale tuturor traducătorilor de mai târziu ai Bibliei: orice expresie biblică e clarificabilă; sunt posibile echivalențe juste în altă limbă decât cea ebraică; fraza poate fi respectată, sintaxa reprodușă întocmai (adică stilistic caracteristic); se pot alege cuvinte, în limba țintă, care vor căpăta un înțeles adecvat odată situate în lăuntru discursului biblic.

Treaba aceasta nu părea imposibilă evreilor elenizați care erau sensibili, de pildă, la unele asemănări fonice între cele două limbi. Savantul istoric al limbii

ebraice, H. Rosen, a remarcat folosirea de către traducători a unor cuvinte grecești „omofone“ unor cuvinte ebraice; după el, traducătorul Torei aparține unei societăți ea însăși bilingvă, care „se hrănește din sentimentul, cel puțin latent, al unei unități funciare a celor două limbi“; traducătorul are „o vagă idee că există cuvinte prezente deopotrivă în ebraică și în greacă“ (Haiim B. Rosen, *L'hébreu et ses rapports avec le monde classique. Essai d'évaluation culturelle*, Paris, 1979).

Îi putem credita pe cei Șaptezeci (oricine ar fi fost acești evrei bilingvi traducători) în ce privește competența necesară întreprinderii lor. Dacă acceptăm că un limbaj nu este un cod redus la lexic, iar traducerea un simplu transcodaj; dacă recunoaștem că o traducere nu se face în întregime semn cu semn, ci pe unități de discurs, atunci vom defini orice traducere ca o operă de înțelegere, de gust și de atenție acordată alegerii între exigențele adesea contradictorii a două limbi. Studiarea procedeeleor traducătorilor noștri care au trecut de la ebraică la greacă ne îngăduie să tragem concluzia că aceste calități trebuie să le fie recunoscute.

Traducătorul din ebraică avea de ales între două modalități de traducere: ori să-și calchizeze modelul, considerat de neatins în modul său de exprimare, cu riscul de a da peste cap regulile limbii de traducere, ori să se detașeze cu oarecare libertate de el, considerând că trebuie să prevaleze limpezimea sensului în limba-țintă. Ori recunoștea autoritatea absolută a textului-sursă, ori prefera eficacitatea în limba-țintă. Specialiștii sunt de acord astăzi în a recunoaște că între traducerea *ad verbum* și traducerea *ad sensum* traducătorii Septuagintei au privilegiat, pe ansamblu și în grade diferite respectarea textului ebraic. Dintr-un unghi de vedere destul de optimist asupra Septuagintei, noi am zice că acest relativ literalism a cruțat, în ce are el esențial, „stilul“ biblic, îngăduindu-ne în același timp să regăsim, fără deformări importante, gândirea biblică. În unele cărți, respectul față de original este temperat de puseuri de libertate pentru limpezirea sensului unui cuvânt sau pentru a ușura lectura vreunui verset. Unele cărți sau părți din ele, dau chiar un text mult diferit de textul masoretic: ele ne obligă să ridicăm problema originalului ebraic tradus, sau pe aceea a intervențiilor importante ale traducătorului. În afara acestor cazuri dificile, cititorul Septuagintei se feliță pentru literalitatea sa.

Credința în „traductibilitatea“ Bibliei merge mână în mână cu ideea că orice traducere este o operă vie, făcută pentru un mediu viu, care poate fi îndreptată, ameliorată, în funcție de evoluția socială și culturală a mediului care o primește și de stadiul limbii care o exprimă. Noi nu regretăm că textul Septuagintei ne apare ca un text „flotant“. Mai întâi, el reflectă un text ebraic, el însuși în schimbare înaintea fixării canonice sub forma masoretică. Septuaginta este o traducere deschisă, vie, despre care avem norocul să constatăm că, timp de secole, a fost o *work in progress*.

În vreme ce savanții editori ai Septuagintei caută să urce, plecând de la toate variantele date de către manuscrise, la o primă Septuagintă, străveche și capabilă să ne furnizeze informații asupra ebraicii pe care o traduce, îngăduind chiar o „retroversiune“, noi găsim un cu totul alt interes în studiarea „descendentă“ a variantelor: orice retuș făcut la prima traducere (când se poate stabili succesiunea cronologică) revelează viața textului, așa precum starea textelor lui Platon revelează lecturile lor succesive în cadrul școlilor platonizante.

Primele semne ale muncii de gestație se văd chiar în interiorul textului transmis, atunci când manuscrisele oferă „dublete“: concurența a două traduceri juxtapuse ne

arată asupra cărui punct anume traducătorul, sau revizorul lui, a ezitat, nu era satisfăcut (traducere considerată fie prea îndepărtată de original, fie prea puțin clară, ambiguă...). Când apar marile reviziuni ale Septuagintei (înainte și după era noastră), variantele ne arată mai multe moduri de înțelegere a textului; ele adaugă acestui text mai multe lecturi posibile, sporesc aptitudinea noastră de a-l citi și iubi. Sub ochii noștri se perindă diferitele chipuri pe care Septuaginta le-a luat în diferite generații și medii, evreiești și creștine. Ea este o „operă”, cu toate stările ei succesive sau concurente, non ierarhizabile, iar nu un „text” fixat într-o etapă finală. Ea nu este „normativă” decât ca sub forma unui text primit ca și Cuvânt dumnezeiesc de către o comunitate de credincioși. Credința în „traductibilitatea” Bibliei este însoțită de acceptarea „pluralității sale textuale”: cutare versiune a Septuagintei a fost textul „autentic”, „original”, al Bibliei pentru cutare comunitate de credință. Statutul de „text cu autoritate”, – statut atribuit textului masoretic în lumea evreiască –, nu are echivalent pentru una din formele textuale ale Septuagintei. Ea nu este un text închis, fixat într-o formă finală, ci rămâne vie și deschisă. Și la rândul ei, a fost tradusă.

3. „Grecitatea” și buna „lizibilitate” a Septuagintei

Traducătorii Septuagintei aveau la dispoziție o limbă greacă aptă să fie utilizată pentru o traducere. Într-adevăr, înainte de reacția aticizantă de la începutul Imperiului roman, literatura greacă putea fi citită în tot felul de limbi, fără ca un mod anume de exprimare să se impună ca referință obligatorie. Era o limbă deschisă, de o mare diversitate, mai puțin rigidă, în ce privește morfologia și sintaxa, decât ne spun gramaticile noastre școlare și studiile asupra limbii oratorilor antici. Limba „comună” a perioadei elenistice se mai bucură încă de această suplețe. Întinzându-se pe mai multe spații geografice și straturi sociale, ea poate adopta întorsături dialectale, expresii ale limbii vorbite, întorsături populare. Epoca de mari mișcări militare din timpul succesorilor lui Alexandru a favorizat împrumuturi tehnice din dialectele țărilor străbătute de acesta. Înscriindu-se în continuitatea formării cuvintelor în greacă, *koine* dispune de mijloace de sufixare și mai cu seamă de prefixare care facilitează crearea de cuvinte noi, ușor de înțeles plecând de la cele vechi. În plus, greaca are o lungă tradiție de utilizări metaforice care o fac aptă să imite limbajul plin de imagini al Bibliei. Pe scurt, greaca de care dispun traducătorii noștri este o limbă nefixată, capabilă să se adapteze și să inoveze(...).

Opțiunea pentru o modalitate de traducere urmând îndeaproape textul ebraic, posibilitatea de a folosi o limbă suplă și bogată, în sfârșit, inteligența traducătorilor, iată tot atâția factori care se combină pentru a da un text ușor și chiar plăcut la citit.

Calitatea „frazelor” rezultă din literalitatea versiunii; ele se lipesc peste fraza ebraică: adesea același număr de cuvinte, în aceeași ordine, într-o identitate ritmică aproape perfectă. Textul ebraic n-a fost transformat în lungi perioade *à la mode grecque*! Septuaginta are propriul ei stil, care este stilul „biblic” trecut în greacă. Fie că e vorba de stilul narativ, legislativ, istoric, „săpiential” sau chiar poetic, versiunea greacă, chiar dacă pierde sunetele, nu denaturează, în schimb, genurile literare ale cărților biblice.

Fără a fi sistematic ebraizantă, sintaxa ei nu se îndepărtează de model decât pentru a asigura lizibilitatea frazei grecești. Numărul de „semitisme” care se întâlnesc în ea

și care – se spunea la un moment dat – jena lectura, se micșorează pe măsură ce cunoaștem mai bine textele din acea perioadă. Septuaginta se citește aproape la fel de ușor ca o scrisoare particulară descoperită pe un papirus.

Cea mai mare dificultate pare a fi lexicul ei: fără îndoială, nu există echivalențe ușor de folosit între cele două limbi(...). Dar, în cele mai multe cazuri, acordurile între ele sunt mai numeroase decât credem. De-a lungul anilor pe care i-am petrecut pregătind adnotarea primelor volume ale *Bibliei de la Alexandria*, am recoltat multe exemple de traduceri excelente, de „găselnițe” lexicale remarcabile. De pildă, greaca este la fel de bogată ca și ebraica pentru tot câmpul noțional al relațiilor dramatice între popor și Domnul său, relații marcate de revoltele poporului, de iritarea pe care -o provoacă lui Dumnezeu, de amenințările cu flageluri și ruină pe care această iritare le aduce cu sine. De asemenea, greaca este prevăzută cu un lexic bogat pentru descrierea nenorocirilor poporului față de păgâni, popor batjocorit, dat de rușine și persecutat.

Cuvintele rare în ebraică și realmente specifice civilizației ebraice sunt redată în greacă prin așa-zisele clarificări, sau chiar cu ajutorul unor neologisme ce pot fi înțelese. De pildă, misterioasele Urim și Tummim sunt redată prin „manifestare”, *delosis* și prin „adevăr”, *aletheia* (...).

4. Buna înțelegere a sensului „biblic” transmis de Septuaginta cititorilor-exegeți

Versiunea celor Șaptezeci, am spus, oferă spre lectură un text limpede, ușor de înțeles și care nu vehiculează idei grecești: această versiune este o veritabilă introducere în sensul Bibliei. Fără îndoială (...) versiunea greacă are originalitatea ei: ea nu spune exact, pe ici pe colo, ceea ce spune textul ebraic; ea oferă interpretări diferite de acelea reținute de către masoreți și dezvăluie tendințe exegetice, literare sau teologice proprii diferențelor traducători.

Lăsând deoparte aceste mărci punctuale de originalitate, voi încerca să arăt aici că „receptorii” Septuagintei, în Antichitate, au avut mijloacele de înțelegere corectă, în general, a sensului Bibliei. Prin „receptor” al Septuagintei înțeleg nu cititorul de ocazie și superficial; înțeleg cititorul care face un efort de lectură atentă, care caută sensul și devine astfel un exeget în adevăratul sens al cuvântului.

Literalismul Septuagintei îngăduie, în mod paradoxal, acestui cititor o bună înțelegere a sensului originalului: fraza greacă, scrisă aproape „cuvânt cu cuvânt” ca în ebraică, într-un stil și un lexic ceva mai aparte, cere o lectură atentă, care lasă să se vadă, prin intermediul fiecărui cuvânt, ecoul său în alte contexte unde apare. Textul se constituie într-un ansamblu mai vast, hrănit de paralele, într-un un „meta-text” care sporește sau precizează sensul.

Cum experiența însăși ne-o arată, contrasensurile de lectură vin dintr-o lectură fragmentară făcută fără nici o referire la corpusul biblic. Faptul poate fi voluntar, de pildă la Philon uneori, pentru o interpretare alegorică. Acesta ar fi mai ales cazul unor cititori, precum filosoful Celsus, a căror cunoaștere a textelor este indirectă și parțială. În lipsa mărturiilor despre acești cititori „păgâni”, n-am fi știut niciodată cât de prost ar fi fost înțeleasă Biblia în versiunea greacă, dacă ea ar fi fost răspândită în lumea elenică.

Ca și cea a evreilor, lectura creștinilor este bogată în ecouri biblice, întrucât primii dintre ei ieșiseră din iudaism. Cei veniți din rândul „neamurilor“ s-au „aculturat“ moștenirii ebraice prin scrierile Noului Testament.

În lumea iudaică, atunci când rabbini au condamnat Septuaginta (dar nu și limba greacă), întrucât descoperiseră deformări ale sensului biblic, aceste „deformări“ fuseseră introduse de o lectură apologetică creștină; erau interpretări ale textului „încreștinări“ ale lui. Și chiar dacă revizuirea lui Aquila, făcută pentru a reebraiza textul, aduce o masă de cuvinte diferite de cele ale vechii Septuaginte, totuși nu putem zice că sensul frazelor ar fi diferit, așadar că ar fi vorba de o altă Biblie.

Printre procedeele de lectură care au permis și au favorizat o bună înțelegere a ideilor biblice, pe primul plan trebuie pusă exegeza „analogică“, care procedează prin intertextualitate: cititorul este atent la reluarea cuvintelor în mai multe contexte biblice și interpretează o frază, cu lexicul ei, raportând-o la alte fraze, din alte cărți care au același lexic; cutare verset se înțelege în legătură cu cutare verset, care dă un nou context, rămânând însă în aceeași mare rețea tematică, după teoria lui Northrop Frye (*Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. franceză, Paris, 1984). Acest procedeu de lectură nu este, desigur, același pentru toată Septuaginta, întrucât adesea se întâmplă ca un cuvânt ebraic să nu fie tradus în același fel în greacă, sau invers, ca versiunea să creeze apropieri lexicale inexistente în ebraică (...). Dar, cu condiția să nu avem o lectură prea strict lexicală, procedeul de față e valabil pentru un foarte mare număr de fraze. Ghidul unei bune lecturi a Septuagintei este Origen, care și-a întemeiat teoria hermeneutică pe afirmația că Scriptura constituie un „singur corp“ cu conexiuni extinse prin armonia compoziției sale complexe. Origen nu poate fi suspectat că a înțeles prost Biblia prin intermediul Septuagintei.

La fel se întâmplă și cu lectura „alegorică“: textul ebraic însuși a precizat că anumite cuvinte trebuiau luate drept metafore (de pildă Isaia 9, 14: Domnul a tăiat „capul și coada“, înseamnă, zice textul biblic, că el i-a tăiat pe Cei vechi și pe prooroci mincinoși). Exegeza care dă un sens moral cuvintelor concrete ale Bibliei își are rădăcina chiar în Biblie (de pildă, unele exegeze prezente în scrierile de la Qumrân interpretarea morală a prescripțiilor alimentare din *Scrisoarea lui Aristeas*, fără a mai vorbi de exegezele mai degrabă „evreiești“ decât filosofice ale lui Philon și ale Părinților greci). Fie că sunt numite în ebraică sau în greacă, unele obiecte încarnează aceeași valoare simbolică sau profetică („fântâna“ este Legea; „duhul“ este puterea dătătoare de viață a lui Dumnezeu; „măgărița“ lui Ballam este instrumentul vocii dumnezeiești...). Întreaga *Cântarea cântărilor* este interpretată ca o vastă metaforă a logodnei poporului cu Dumnezeu, fie că Mirele și Mireasa sunt numiți în ebraică sau în greacă. Dacă pentru unele detalii ale textului creștinii vin cu precizări cristologice, ansamblul lecturii *Cântării cântărilor* în greacă nu face decât să transpună în religia lor o semnificație identică aceleia pe care o conferă tradiția rabbinică.

Cea mai înaltă calitate de lectură a Septuagintei nu este oare aceea numită „mistică“? „Sensul“ unui text, oricare ar fi el, poate fi primit în pofida scăderilor limbii care-l exprimă. Poeții și scriitorii au fost sensibili la această „ascultare“ a textelor. De pildă, în pofida solecismelor și barbarismelor sale, a obscurității și chiar a absurdităților sale, vechea latină liturgică a fost celebrată de Baudelaire, J. K. Huysmans, și încă alții: prin ea răzbate un ecou al limbajului biblic (...)

Unii filosofi au subliniat insuficiența limbajului: „limbajul” unui text „arată” și transmite prin intermediul emoției tot atât cât exprimă. Citând primele scrieri ale lui Wittgenstein, Pierre Hadot amintea că „limbajul nu se reduce la propozițiile ce au o logică”; „că există un întreg domeniu unde, prin chiar inexactitudinea lui, limbajul arată ceea ce nu poate exprima” (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, pp. 477–478). Retorica Părinților, am spus-o eu însămi cândva, e o încercare de a depăși limitele limbajului. La fel se întâmplă și cu buna „ascultare” a Bibliei în orice limbă ar fi: limbajul Bibliei se poate auzi prin faliile versiunilor sale, dacă cititorul ascultă, prin intermediul textului pe care-l primește, secolele altor „ascultări” ale acestui discurs.

Traducere de CRISTIAN BĂDILĂ

SEPTUAGINTA: DE LA IUDAISMUL ALEXANDRIN LA CREȘTINISMUL ORIENTAL ȘI OCCIDENTAL

MONIQUE ALEXANDRE,
Univ. Paris IV, Sorbonne
și OLIVIER MUNNICH,
Univ. Grenoble

O traducere provenită din iudaism

Moștenită de creștini ca Vechiul Testament al Bisericii, în Orient și menținută în Occident până în secolul al VII-lea, Septuaginta își are originea în mediile iudaice din Alexandria.

Vechimea coloniei evreiești din Alexandria, revendicată de Flavius Iosephus, este confirmată de inscripții funerare din necropola de la El-Ibrahioniyeh, datând de pe vremea lui Ptolemeu I Soter (305–282) și a fiului său, Ptolemeu al II-lea Philadelphul (289–246). Trei sunt în aramaică, celelalte în greacă. Într-adevăr, comunitatea evreiască, așa cum o dovedesc și papirii, devenise elenofonă, ebraica fiind pentru ea o limbă moartă. Membrii ei erau răspândiți în Egipt, dar numărul lor și gradul de aculturație erau deosebit de importante la Alexandria, important lăcaș al culturii grecești: în jur de 180.000 dintr-un total de 300.000, cu tot cu *chora* („teren cultivabil din jurul orașului“) cifră raportată la o populație globală de vreo 8 milioane, potrivit unei estimări preluate de J. Mélése-Modrzejewski. Integrarea lor pare să fi fost bună; același lucru se poate spune și despre gradul lor de trăire religioasă: lângă Alexandria, la Schedia și la Krokodilopolis în Fayoum au fost găsite două dedicații sinagogale din secolul al III-lea î.Hr, iar Philon va vorbi adesea despre locurile de rugăciune (*proseuche*) și de învățătură (*didascalii*) reprezentate de sinagogi la Alexandria (*Contra lui Flaccus* 41, 45, cf. *Viața lui Moise*, II, 216).

Dacă ar fi să dăm crezare *Scrisorii lui Aristeas* și *Vieții lui Moise*, a lui Philon, (cf. textele traduse în grupajul de față), potrivit consensului stabilit între cercetători, traducerea primelor cinci cărți ale Bibliei noastre (Pentateucul) a fost înfăptuită la Alexandria, sub Ptolemeu al II-lea Philadelphul. Faptul că traducătorii ar fi fost trimiși în misiune din Palestina, precum și răstimpul și împrejurările, cu adevărat miraculoase, ale traducerii ni se par puțin plauzibile. Cercetătorii se întreabă care sunt motivele realizării ei? Mai mulți savanți dau crezare vechilor mărturii și evocă o inițiativă regală, din rațiuni juridice (de pildă J. Mélése-Modrzejewski, *Les Juifs d'Egypte*, Paris, 1991, pp. 84–101: „Une loi pour les Juifs d'Egypte“). Dar au fost invocate și motive liturgice (cf., de exemplu, H. St. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*, Londra, 1921) sau educative (cf., de ex., S. Brock, „The Phenomenon of

Biblical Translation in Antiquity", *Studies in the Septuagint*, New-York, 1974, pp. 41–571), ba chiar de „prozelitism”: oare Philon nu evocă atracția exercitată asupra păgânilor de sărbătoarea ce aniversază încheierea traducerii Bibliei și propriile-i speranțe de convertire a națiilor? Poate că traducerea a răspuns unui dublu curent, venit din partea puterii regale și a comunității evreiești. Numai acestui prim bloc de traducere ar trebui, în mod riguros, să-i rezervăm numele de Septuaginta, operă dusă la bun sfârșit, potrivit legendei, de șaptezeci și doi sau șaptezeci de traducători.

Dar, de fapt, traducerea în greacă a cărților biblice a continuat până în epoca creștină. Se pare că în jurul anului 125, Aquila, un prozelit evreu, a tradus literal *Ecleziastul*. Nici Alexandria n-a fost singurul centru de traducere. În Palestina s-au tradus, cred cercetătorii moderni, *Ruth*, *Esther*, *Cântarea Cântărilor*, *Plângerile*, prima carte a *Macabeilor*. Potrivit prefeței *Ecleziastului*, un evreu alexandrin originar din Palestina a tradus, după 132 d.Hr., opera redactată de străbunicul său, Ben Sira către 180 î.Hr. în sfârșit, caracterul traducerilor e foarte variabil, când literal, când liber.

Această versiune greacă e transmisă de documente importante – papiri iudaici, apoi creștini, manuscrise unciale (Alexandrinus, Vaticanus, Sinaiticus), manuscrise în minuscule, mai recente. Martorii indirecti sunt, la rândul lor, prețioși – Philon, Flavius Iosephus, Noul Testament și Părinții Bisericii.

Moșteniri creștine

Cunoscută și apreciată în cercurile evreiești elenofone până la sfârșitul secolului I d.Hr., această versiune a exercitat o influență majoră abia în mediul creștin, devenind Biblia Bisericii. Studiul erudiților se va apleca foarte curând asupra ei. La Alexandria și la Cezareea, Origen, în secolul al III-lea, va compara textul ebraic, transcris, apoi tradus, cu Septuaginta, cu alte versiuni, tot iudaice (a lui Theodotion, a lui Aquila și a lui Symmachus) în cadrul Hexaplei sale (pe șase coloane), operă monumentală, pierdută astăzi. Plecând de la Hexapla, el va edita o recenzie a Septuagintei în care sunt marcate, prin semne critice, omisiunile sau adăugirile în raport cu textul ebraic. La Antiohia a fost stabilită o recenzie numită „lucianică”, de la numele unui martir din secolul al III-lea, mai apropiată de textul ebraic, dar și într-o greacă mai clasică.

Pe de altă parte, Septuaginta, care a rămas Scriptura majorității bisericilor ortodoxe chiar și în zilele noastre, s-a aflat la originea a numeroase „versiuni-fiice” în Orient și în Occident. Se cunosc versiuni siriace, copte, etiopiene, armene, o versiune georgiană, plecând de la cea armeană, versiuni arabe, o versiune gotică, o alta în slavonă. Chiar și în Occident, Septuaginta a fost tradusă de „vechile latine” (primele traduceri în latină ale Bibliei), a căror versiune africană, folosită de Sf. Ciprian, ne e cunoscută începând cu anul 250.

Cu toate acestea, Vulgata sfântului Ieronim (419 d.Hr.), urmărind acea *veritas hebraica*, va înlocui, începând cu secolul al VII-lea, „vechile latine” și va deveni textul de referință în Occident. Dar încă din secolul al XVI-lea, înaintea și după Conciliul de la Tieste, care reafirmă autoritatea Vulgatei (1546), edițiile savante ale Septuagintei se succed, precum Poliglota Cardinalului Cisneros (1514–1521), Biblia Sixtină (1586), Poliglota lui Walton (1657), precedând lucrările erudite din secolul al XVIII-lea (1798, Holmes-Parson), ce au constituit preludiul marilor proiecte moderne, precum ediția critică de la Göttingen, în curs de realizare.

Începând cu secolul al XIX-lea, studiile privind Septuaginta, textul ei, limba (cunoscută mai bine după descoperirea papirilor în limba „comună“), procedeele de traducere, temele și influența ei, s-au înmulțit în toate țările, fiind însoțite de bibliografii mereu aduse la zi (S. Broch et al. 1973; C. Dogniez, 1995).

LXX înseamnă, mai întâi de toate, un „canon“ extraordinar de bogat: *Esdras 1-2, Eclesiasticul, Iudita, Tobie, Înțelepciunea lui Solomon, Baruch și Scrisoarea lui Ieremia* nu au fost păstrate în canonul iudaic. Mai mult, există adaosuri importante la mai multe cărți canonice, ca de pildă în *Esther* și în *Daniel* (Cântarea celor trei tineri, Suzana, Bel și Dragonul).

Omniprezentă în viața creștină – în liturghie, cateheză, predică, exegeză – limba Septuagintei a oferit baze lexicografice pentru greaca creștinilor, fie că e vorba de transcrieri (heruvimi, mană, sabat, Paști etc.), sau de traduceri (paradis, psalmi, „acedia“ depresivă a ascetului, *hesychia*, „liniștea sufletească“ etc.) Prin intermediul „vechilor latine“, numeroase cuvinte din limbile romanice, neologisme semantice, se trag din Septuaginta (de exemplu fr. *firmament* – firmament, *bénédiction* – binecuvântare, *confession* – spovedanie, *bouc émissaire* – țap ispășitor, *vanité des vanités* – deșertăciune a deșertăciunilor).

Cuvintele alese de traducătorii „aculturați“, reprezentând deja încercări de exegeză, au sprijinit interpretările ulterioare ale Părinților Bisericii. De pildă, echivalența între Yahwe-Adonai și Kyrios, „Domnul“, între Elohim și Theos, „Dumnezeu“, va constitui fundamentul speculațiilor lui Philon și al înfloririi lor la Părinții alexandrini și cappadocieni cu privire la Dumnezeu creator, *theos*, și stăpân al providenței, *kyrios*. Evocarea pământului „nevăzut și neorânduit“, traducând pe „*bhuwa-bohu*“ din Geneza 1, 2, va îndrepta cu gândul pe cititorii evrei și creștini spre materia informă. Omul făcut „după chip și asemănare“ din Geneza 1, 26–27 va reaminti tematica platoniciană a modelului și a imaginii, a asimilării cu Dumnezeu, cu prilejul speculațiilor în jurul lui Hristos, imagine a tatălui, model pentru om încă de la creație. „Sunt cel ce este“, traducere a Exod 3, 14: „Sunt cel ce sunt“ sau „Voi fi cel ce voi fi“, va fi plin de rezonanțe pentru o întreagă tradiție a teologiei mistice.

Opțiunile filologice, exegetice și teologice ale Septuagintei au fost luate în considerare cu mare atenție de către cititorii creștini. Din Septuaginta se trage tema lui Hristos-Mesia, terminologia sa, mărturiile biblice tradiționale, accentuate uneori de către traducătorii greci. În Geneza 3, 15, textul masoretic pune în gura lui Yahwe, care i se adresează șarpelui, următoarele cuvinte: „Voi pune o dușmănie între tine și femeie, între neamul tău și neamul ei. Acesta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei zdrobi călcâiul“. Textul grecesc, care folosește un neutru, *sperma*, pentru „neam“, continuă cu un pronume de persoana a III-a, *autos*: „El îți va pândi capul iar tu îi vei pîndi glezna“, precizând astfel un anunț mai personal al figurii mesianice. De asemenea, speranța eschatologică e mai accentuată uneori în greacă. Psalmul 87, 5, în ebraică, vorbește despre un om izolat sau alungat între morți, în culmea deznădejdiei. Din acest psalm, care ne-ar vorbi de Hristos coborât în Infern, liturghia reține expresia greacă triumfătoare „liber între morți“.

Această prezență liturgică, mai ales a Psalmilor și a textelor profetice, a oferit modele literare pentru creația poetică a Bisericii, modele de a căror influență nu ne dăm încă bine seama.

Primirea, respingerea și recuperarea în mediile iudaice

În mediile iudaice, primirea traducerii grecești a Pentateucului a fost la început entuziastă, cel puțin la Alexandria. *Scrisoarea lui Aristee* îi laudă exactitatea riguroasă; Philon, în a sa *Viață a lui Moise*, caracterul inspirat și își întemeiază pe ea opera exegetică, comentându-i anumite pasaje. Flavius Iosephus, în ale sale *Antichități iudaice* evocă gloriosul precedent al traducerii Pentateucului, pentru a-și justifica în prefață dorința de a face cunoscută străinilor istoria lui Israel. Iar în cartea a XII-a, povestește el însuși, rescriind *Scrisoarea lui Aristee*, cum Ptolemeu Philadelphul a făcut să fie tradusă în greacă Legea evreilor. Papiri găsiți în regiunea Fayoum (P. Rylands gr. 458, sec. al II-lea î.Hr., P. Fouad inv. 266, c. 50 î.Hr.) atestă răspândirea ei în Egipt, așa cum fragmente găsite la Qumran și la Nahal Hever o atestă în Palestina. Anumite pasaje rabinice par să incline către o receptare favorabilă. Astfel, marele Midrash al Genezei, referindu-se la Geneza 9, 27: „Și Iaphet va locui în corturile lui Sem” citează Bar Qappara (c. 200): „Cuvintele Torei să fie pronunțate în limba lui Iaphet (în greacă) în corturile lui Sem (printre evrei). Iar Rabbi Yudan (c. 300) adăugă: Astfel vedem că (principiul) traducerii își află temeiul în Tora.”

Cu toate acestea, foarte curând, au fost efectuate revizuii ale Septuagintei (Pentateucul și cărțile următoare), în scopul de a obține o mai mare conformitate cu textul ebraic în curs de normalizare, ca de pildă, la începutul erei noastre, în Palestina, revizuirea numită *kaige* (deoarece cuvântul ebraic *gam*, „de asemenea”, este sistematic redat prin această particulă greacă). Către 130 d.Hr., tot în Palestina, Aquila, un prozelit, discipol al lui Rabbi Akiba, dă o versiune literală a Bibliei, în greacă, care, fiind „cvasiautorizată”, va cunoaște o importantă difuzare. Fragmente din ea se găsesc în Egipt, în Genizah-ul (depozitul) sinagogii din Cairo, în regiunea Fayoum. În secolul al VI-lea, Novella 146 a împăratului Iustinian prescrie că ea va putea fi citită în sinagogi.

Reticențele lingvistice față de Septuaginta erau legate de reticențe religioase. Majoritatea citatelor biblice ale Noului Testament pleacă de la textul Septuagintei, urmărind să dovedească faptul că Iisus era într-adevăr Unul, Mesia vestit de Scriptură. În polemica dintre evrei și creștini e bine marcată neîncrederea evreilor față de Septuaginta, preferința lor pentru versiunile mai apropiate de ebraică. În *Dialogul cu Tryphon* al Sf. Iustin († în 165), se observă cum interpretarea unui anumit verset din Septuaginta, prezența unui pasaj mesianic în exemplarele Bisericii, absența lui, spune Iustin, din cele ale sinagogii, stârnește opoziția rabinului Tryphon și a alor săi față de Septuaginta, ca fiind tendențioasă în ochii lor. Astfel, pentru Isaia 7, 14: „Voi și învățații voștri ați pretins că în profeția lui Isaia nu se spune: «Iată, fecioara (*parthenos*) va zămisli», ci «Iată, tânăra fată (*neanis* în traducerea lui Aquila) va zămisli și va naște un fiu»” (*Dial.* 43; 67–68; 71; 84). De asemenea Tryphon protestează – pe bună dreptate, până la urmă! – împotriva acuzațiilor lui Iustin care le reproșează evreilor faptul că ar fi scos din Scriptura lor anumite pasaje, precum în Psalmul 95, versetul 10: „Domnul a împărțit de pe lemnul (crucii)” (*Dial.* 72–73).

S-a observat, de altminteri, faptul că listele de modificări – reale sau imaginare – aduse de Septuaginta Legii (cf., de ex. Talmudul de la Babilon, *Megilla* 9 a) conțin mai multe referințe la pasaje cu interpretări controversate, astfel pentru Geneza 1, 26: „Să facem omul după chipul nostru...” (*Eu voi face!*), în care creștinii vedeau un

îndemn adresat Cuvântului, evreii – îngerilor, potrivit lui Philon, sie însuși sau elementelor, după mărturia lui Iustin (*Dial.* 62).

Devenită Vechiul Testament al creștinilor, Septuaginta a fost respinsă, în favoarea versiunii autorizate a lui Aquila și, pe măsură ce se afirma textul ebraic normalizat (Massora, între sec. al VI-lea și al X-lea), în favoarea ebraicii, limbă sacră. *Sefer Tora*, I, 8 (sec. al III-lea) afirmă: „Scripturile nu trebuie să fie scrise în greacă. Șaptezeci de învățați din vechime au scris Tora în greacă pentru regele Ptolemeu și acea zi a fost la fel de blestemată pentru Israel precum cea în care a fost făurit vițelul de aur, pentru că Tora nu putea fi tradusă întocmai”.

Dar începând cu secolul al XIX-lea, „știința iudaismului” recunoaște din nou în Septuaginta o operă majoră a propriei sale tradiții, a cărei valoare, critică, exegetică, este indiscutabilă. Astfel, cercetătorii angajați în Israel în studierea manuscriselor de la Marea Moartă, sunt, totodată, precum Emmanuel Tov, specialiști renumiți în Septuaginta.

În jurul acestei antice versiuni grecești, dialogul între cercetătorii de tradiție iudaică și cercetătorii de tradiție creștină continuă, într-o colaborare plină de speranță.

Traducere de SMARANDA BĂDILIȚĂ

DIN NOU DESPRE TRADUCEREA BIBLIEI ÎN ROMÂNEȘTE

CRISTIAN BĂDILIȚĂ

În suplimentul *Aldine* al ziarului *România liberă*, din 8 noiembrie 1997, a apărut un studiu al meu în care demonstrez, cu un număr, zic eu, suficient de exemple, lipsa de *coerență teologică* a traducerilor Bibliei în românește (ancheta se „limita” la edițiile 1936–1982). Nu voi relua, desigur, argumentația punct cu punct; mă voi mulțumi să amintesc concluziile studiului respectiv. În ce constă așadar *incoerența teologică* pe care o detectam acolo, fără să o reproșez, de fapt, nimănui (poate doar zelului dogoritor al traducătorilor de la 1936)? Spuneam că există o discrepanță primejdioasă (la nivel teologic, iar nu lingvistic, insist), între versiunea românească a Bibliei și cea folosită de Părinții Bisericii. Concret: textul din Cântarea Cântărilor, de pildă, comentat de Origen (și nu numai, trimit la exemplele oferite în studiu) *nu este identic, în extrem de multe puncte, cu cel din Biblia românească* (pasaje diferite; ordinea schimbată a pasajelor). De aici, mirarea cititorului cinstit (nu neapărat cărcotaș): *oare Biserica ortodoxă română folosește altă Biblie decât aceea a Părinților Bisericii!? Situația aceasta absurdă s-a creat datorită folosirii concomitente a celor două versiuni ale Bibliei: greacă (Septuaginta) și ebraică (textul masoretic)*. Pentru înlăturarea ei propuneam alcătuirea *de urgență* (câci nu e vorba de traducerea operelor complete ale lui Sartre, acestea am senzația că mai pot aștepta, ci a însăși Bibliei!) a două colective de lucru, unul specializat în versiunea greacă (Septuaginta), celălalt, în versiunea ebraică/ masoretică a textului.

Studiul meu a suscitat o replică întreită (adică „publicată în trei versiuni” aproximativ identice) a părintelui Dumitru Abrudan, profesor de ebraică la Facultatea de Teologie din Sibiu. Cele trei „versiuni” au apărut în ziarul *Telegraful*, din Sibiu, în revista *Gândirea* și în suplimentul *Aldine*. Cer scuze profesorului Abrudan pentru întârzierea cu care iau notă publică de reacția Domniei Sale. Spun „reacție”, întrucât termenul „polemică” mi se pare total neadecvat în cazul de față. Textul Domniei Sale m-a surprins, în general, într-un mod plăcut, nu numai datorită accentului foarte urban și nebelicos, dar și datorită curajului cu care profesorul Abrudan știe să accepte – din iubire față de Iisus și Biserică, spre binele credincioșilor și a Bisericii ortodoxe române – concluziile mele, pe alocuri destul de dureroase. Îmi permit să fac o paranteză confesivă: studiul cu pricina a fost zămislit cu gând drept și purificator, neprovocator (decât în sens pozitiv!) și fără altă intenție decât aceea de a-mi lămuri mie însumi, mai întâi, iar apoi, preoților și credincioșilor creștini, câteva chestiuni „delicate”, de a căror rezolvare depinde însăși autenticitatea credinței noastre. Reacția profesorului Abrudan, repet, a constituit o surpriză de bun augur. Sper însă ca lucrurile să nu se

împotmolească nici în prea multă curtoazie, nici într-o prea îndârjită mefiență. De fapt, important este ca ele să se urnească odată și odată din loc, sub orice formă (voi sugera, la sfârșit, chiar și o soluție de compromis, în loc de „armistițiu“).

Profesorul Abrudan, deși îmi dă dreptate - și anume, în „punctul esențial“: avem nevoie de o retraducere! - pare să eludeze un aspect la care eu țin foarte mult și care constituie cheia de boltă a întregului meu demers. Este vorba de urmărirea consecventă a criteriului teologic și a racordării la Tradiție. Nu voi obosi să tot repet acest truism: tălmăcirea Bibiei trebuie să se facă într-o perspectivă teologică, iar nu într-una pur și simplu filologică (deși nici ultima n-ar fi tocmai de disprețuit!), iar această perspectivă nu poate fi alta decât cea patristică. Aici nu încapă nici o discuție, cu toate că traducerea românești de după 1936 se situează (evident, „involuntar“ *sic!*) în afara acestui criteriu.

Până aici n-am făcut decât să schițez zona de contact între opinia mea și reacția profesorului Abrudan. Ea privește, cum spuneam, „punctele esențiale“ și asta nu poate decât să mă bucure. Totuși, acest articol nu și-ar avea rostul dacă toate ar fi bunc și frumoase, altfel spus, dacă nu aș fi găsit și unele zvâcniri mai puțin *fair play*. Miza replicii profesorului Abrudan este, în fapt, aceea de a acoperi, prin vocea unei autorități (a Domniei Sale!), țiuitul alarmei declanșate de mine, așa, din impulsivitate și nerăbdare juvenilă. De altfel, în revista *Gândirea*, articolul Domniei Sale apare sub titlul, oarecum ingrat, vădit paternalist: „Un tineresc și neînțemeiat «semnal de alarmă» privind traducerea românească a Bibiei“. Dacă cineva (cine știe!?) ar avea răbdarea să citească textul de la cap la coadă, ar observa însă că titlul respectiv se lipește de conținut ca nuca de perete; efectul scontat - înlăturarea panicii din subconștientul cititorului alarmat de „semnalul“ meu „tineresc“ (neserios așadar) - a fost însă produs. Încercarea de a minimaliza gravitatea problemei ridicate de studiul privitor la traducerea corectă a Bibiei în românește se resimte pe tot parcursul replicii. Și lucrul mi se pare a ascunde, de data aceasta, nu un „viciu de metodă“ (sau de „modă“, cum au înțeles redactorii de la *Gândirea!*), ci unul pur și simplu moral. Nu ajutam cu nimic un bolnav bagatelizându-i gravitatea bolii. Nu ajutam cu nimic un credincios încercând să transformăm un semnal de alarmă într-un simptom al juvenilității și lipsei de experiență a celui care-l trage, de pe poziția unui profesor cu autoritate (așadar cu atât mai responsabil!). Aici îmi permit o întâmpinare deloc țănoasă: câți ebraizanți a creat, de pildă, părintele Abrudan în toată cariera Domniei Sale!? Măcar unul, și până acum tot s-ar fi tradus corect o frântură din Biblie! Pe cine ține să înduplece și să convingă profesorul Abrudan cu fraze de genul: „Biserica noastră a recurs și la o altă modalitate de a oferi credincioșilor textul Bibiei (alta față de modalitatea criticată de mine, n.m. C.B.) și anume în varianta Miciei Biblii, care este o prescurtare a cuprinsului Bibiei Mari, adică o selectare a esențialului, spre a-l face mai accesibil credincioșilor. Prin apariția acestei Mici Biblii, adică prin tipărirea unei Biblii prescurtate nu s-a împietat asupra sacralității textului <...>. Credincioșii au înțeles acest lucru și ca atare au în casele lor și cinstesc deopotrivă Biblia Mare și Biblia Mică.“ Aici se află divergența majoră între mine și profesorul Abrudan: eu pledez pentru o Biblie nici „Mare“, nici „Mică“, ci exact atât cât este ea în versiune greacă și în versiune ebraică; pledez pentru o Biblie normală și nemisionară, făcută cu pricepere și credință, de bună seamă.

Mă abțin să dau replică la chestiunile de amănunt. Ar trebui să intru în prea multe chestiuni de la gramatică, logică, sociologie și teologie. Scopul articolului de față nu e nicidecum acela de a-mi justifica din nou convingerile (cu atât mai puțin acela de a-mi lua singur apărarea), ci de a trage încă o dată, cu și mai mare fermitate, „semnalul de alarmă” bagatelizat în mod ușuratic de către stimabilul profesor Abrudan. Avem nevoie *urgent* de o traducere a Bibliei în românește, traducere făcută în conformitate cu anumite criterii teologice și istorico-filologice oferite de Tradiția Părinților Bisericii. A trecut peste un an de la studiul meu. Și nu s-a întâmplat nimic concret (în afară de această replică ușor desuetă și paternalistă, un fel de obroc azvârlit peste lumina candeliei).

Soluția „de compromis”, anunțată la început, ar fi următoarea: dacă cele două versiuni tot s-au tradus de-a valma în românește, atunci măcar să se marcheze diferit, într-o nouă ediție, textul care urmează Septuaginta și textul care urmează versiunea masoretică. Deși nu cred în rezultatele unei astfel de operații. Târâș-grăpiș vom ajunge, poate, să avem și noi o Biblie omenească, o Biblie normală – nici „Mare”, nici „Mică”, nici prea-prea, nici foarte-foarte – până la a doua venire a Domnului!

septembrie 1998

CARTEA LUI IOV

Cuvînt de lămurire

Iov este unul dintre personajele cele mai celebre ale Vechiului Testament. Părinții Bisericii au stăruit îndelung asupra destinului său¹ dintr-o perspectivă fundamental-cristologică. Model al „îndârjirii bune“, al răbdării (*hypomone*) și înțelepciunii puse la încercare, „atlet al lui Dumnezeu“, Iov reprezintă în primul și în primul rînd unul din acele semne vii (*typoi*) ale Mântuitorului – Dreptul care suferă „în mod gratuit“². Mă raliez întru totul opiniei cercetătorilor care consideră *Cartea lui Iov* ca fiind mai degrabă o tragedie *à la grecque* decât un pur tratat teologic (opinie însușită, la noi, de Petru Creția³). Cu atât mai mult cu cât, în marginea textului biblic pe care-l cunoaștem, există și un *Testament apocrif al lui Iov*, a cărui structură pare voit calchiată după o tragedie greacă⁴.

Traducerea de față s-a impus ca o necesitate, conținutul Cărții lui Iov, citită și comentată de Părinții Bisericii, nereflectându-se deloc în conținutul traducerilor românești de până acum. Din ce motiv? Pur și simplu pentru că traducătorii români au amestecat textele-sursă, adică au lucrat simultan – respingând intenționat sau nu criteriul coerenței – atât pe versiunea greacă (Septuaginta), cât și pe versiunea masoretică. Ultima aventură în acest sens se datorează regretatului clasicist Petru Creția, care își prezintă metoda de lucru în felul următor: „Nefiind din păcate un cunoscător al ebraice, m-am resemnat să traduc textul grecesc al Septuagintei <...>, coroborându-l cu traducerile în latină ale Sfântului Ieronim din Vulgata. Dar amândouă aceste tălmăciri, deși făcute nemijlocit din ebraică⁵, au destule greșeli, astfel că am

¹ A se vedea printre altele, M.-L. Guillaumin, „Recherches sur l'exégèse patristique de Job“, în *Studia Patristica*, 1975 (I) pp. 304–308.

² Un comentariu uluitor al textului nostru se datorează scriitorului Mircea Ciobanu, *La capătul puterilor. Însemnări pe Cartea lui Iov*, Vitruviu, 1997. M. C. scoate în evidență, și pe bună dreptate, „mesajul optimist“ încarnat de Iov. Memorabile pagini despre cele două tipuri de morală: „a lui Iov“ (filantropică, „eleutherică“, optimistă, curajoasă) și a „prietenilor lui Iov“ (mizantropică, defetistă, lașă, colaboraționistă). Scriitorul român reușește, fără a fi deloc teozist, o meditație de o adâncime și de o frumusețe rar întâlnită asupra unui posibil „Iov al Gulagului“.

³ *Cartea lui Iov. Ecclesiastul. Cartea lui Iona. Cartea lui Ruth. Cântarea Cântărilor* traduse și comentate de Petru Creția, Humanitas, 1995, p. 24.

⁴ Studiul introductiv al lui Marc Philonenko, în *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, pp. CXXV–CXXX și comentariile la traducere. De fapt, acest *Testament al lui Iov* este primul mare comentariu-parafrază al versiunii Cărții lui Iov după Septuaginta. O traducere românească se află în curs de realizare.

⁵ Menționez că Septuaginta cuprinde și texte redactate direct în greacă, ceea ce anulează fără drept de apel afirmația lui Petru Creția.

apelat la îndreptările și revizuirile adânc înnoitoare ale Bibliei de la Ierusalim. <...> În felul acesta, ocolit, dar nu cu totul ilegal, am izbutit să deslușesc numeroase pasaje în care traduceri românești de până acum, tributare unei tradiții textuale defectuoase și astăzi depășite, apar obscure sau lipsite de logică" (p. 6). Aproape că nu mai e nimic de comentat⁶! După ultimul traducător al Cărții lui Iov amestecarea surselor („coroborarea”) pare să fie nu numai un act legitim, dar, mai mult, absolut necesar pentru „deslușirea pasajelor obscure”. Ciudat criteriu, într-adevăr ciudat, dacă ne gândim că îl invocă unul dintre cei mai înzestrați filologi și editori pe care i-a avut cultura română în ultima jumătate de secol. De fapt, ca s-o spun pe șleau, cărțile „biblice” apărute la Humanitas nu sunt nici pe departe „traduse”, ci aparțin aproape sută la sută lui Petru Creția. Căci nu știu cât din substanța acestor texte poate fi regăsită ca atare acolo unde ar trebui să se regăsească – și de data aceasta în modul cel mai legitim cu putință! –, anume, în comentariile Părinților Bisericii. Pentru profesorul Petru Creția, ca și pentru traducătorii Bibliei Sinodului, viciul metodologic (amestecarea surselor; confundarea *ilegitimă și periculoasă* a celor două tradiții, greacă și ebraică; aseasonarea cu Vulgata hieronimiană) pare să fie o irecuzabilă virtute.

Dacă deschidem însă, la întâmplare, *Comentariul la Cartea lui Iov*, realizat de Ioan Gură de Aur⁷, vom constata că versiunea citată și interpretată de către arhiepiscopul Constantinopolului (reprezentantul oficial al unei Tradiții sacre!) este *complet străină* de versiunile redată în românește de Petru Creția sau de tălmăcitorii Bibliei Sinodului. Cititorul român are de ales: fie nu înțelege nimic din cartea lui Ioan Gură de Aur despre Iov, fie nu înțelege nimic din Cartea lui Iov! Fie îl elimină pe Ioan Gură de Aur (și nu numai pe dînsul, ci, o dată cu dînsul, întreaga Tradiție patristică), fie se dispensează de traduceri românești ale Cărții lui Iov, întrucât acestea *nu trec proba Tradiției* (teologice și filologice deopotrivă). Vrînd să „reîmprospăteze o strădanie seculară” Petru Creția n-a făcut decât să perpetueze o eroare seculară. Prin traducerea propusă în continuare a versiunii oferite de Septuaginta (și numai a ei!) - am ales supunerea la proba, infailibilă, a Tradiției patristice. Mai mult decât o probă însă, Tradiția creștină constituie singurul criteriu valabil de traducere. Iovul lui Ioan Gură de Aur va coincide, în sfârșit, cu Iovul Sfintei Scripturi!⁸

*

Am tradus după ediția Septuagintei realizată de Alfred Rahlfs, comparând mereu cu ediția Cărții lui Iov realizată de Ziegler pentru noua ediție a Septuagintei, de la Göttingen (1982). Menționez că, la ora actuală, există trei importante traduceri ale „Bibliei de la Alexandria” în curs: franceză, americană și italiană.

CRISTIAN BĂDILITĂ

⁶ A se vedea, pentru o argumentare amănunțită, articolul meu din *Aldine*, „Pentru o nouă traducere a Bibliei în românește”.

⁷ Editat în *Sources Chrétiennes* nr. 346, 348, de către Henri Sorlin și Louis Neyrand.

⁸ Există totuși diferențe (minime: de topică, de cuvinte sau numai de forme gramaticale) între versiunea greacă a Cărții lui Iov folosită de Ioan Gură de Aur și versiunea Septuagintei. Ele vor fi semnalate, atunci când e cazul, în notele de subsol.

CARTEA LUI IOV

cap. 1-10

1 I Era odată în ținutul Ausitis un om pe care îl chema Iov, și era omul acela cinstit, fără prihană, drept și cu frică de Dumnezeu; și se ținea departe de toate cele rele. 2 I se născuseră șapte feciori și trei fete. 3 Averea sa era alcătuită din șapte mii de oi, trei mii de cămile, cinci sute de perechi de boi, cinci sute de asine slobode și o mulțime nesfârșită de slugi. Făcuse multe lucruri pe pământ și era omul nostru mai presus decât toți locuitorii de la Răsărit. 4 Feciorii lui se duceau unii la alții și întindeau mese mari, în fiecare zi la câte unul, chemându-le și pe cele trei surori ale lor, ca să mănânce și să bea împreună cu dâșii. 5 Apoi, când se isprăveau zilele petrecerii, Iov trimitea să-i cheme spre a-i curăți. Se scula în zori de zi și aducea ardere de tot pentru fiecare în parte, câte un vițel pentru păcatele sufletului fiecăruia. Căci zicea el: „Nu cumva feciorii mei să fi cugetat lucruri murdare împotriva lui Dumnezeu!” Așa făcea Iov în toate zilele. 6 Dar într-o zi îngerii lui Dumnezeu au venit și au stat înaintea Stăpânului lor, iar diavolul a venit, și el, împreună cu dâșii. 7 Atunci l-a întrebat Domnul pe diavol: „Pe unde-ai umblat?” și diavolul a răspuns Domnului zicând: „Am dat ocol pământului, am cutreierat toate câte sunt sub cer. Și iată-mă-s!” 8 Și Domnul i-a zis: „Ai luat aminte la robul meu, Iov, că nu este nici unul ca dânsul pe pământ neprihănit, cinstit și cu frică de Dumnezeu, ținându-se departe de toate cele rele!” 9 Diavolul a răspuns și a zis așa înaintea Domnului: „Oare degeaba Îl preaslăvește Iov pe Dumnezeu? 10 Nu Tu ai pus gard sfânt în jurul lui, în jurul celor din casa lui și în jurul tuturor averilor sale? Nu Tu ai binecuvântat lucrul mâinilor sale, de i-au umplut turmele pământul? 11 Dar întinde-Ți mâna și ia-i tot ce are, să vedem dacă o să te mai binecuvânteze pe față!” 12 Atunci Domnul a zis diavolului: „Uite, las tot avutul său pe mâna ta, numai de el să nu te atingi!” Și a plecat diavolul de la Dumnezeu. 13 Și era într-una din zile când fiii și fiicele lui Iov beau vin în casa fratelui lor mai mare. 14 Atunci a sosit un vestitor la Iov și i-a zis: „Boii arau cîmpul și asinele pășteau lângă ei 15 când, <dintr-odată>, au năvălit dușmanii și-au pus mâna pe vite, iar pe robi i-au trecut prin ascuțișul sabiei. Numai eu am scăpat și am venit să-ți dau de veste.” 16 Acesta încă mai vorbea când a sosit alt vestitor zicând lui Iov: „A căzut foc din cer și ți-a făcut oile scrum și pe ciobanii tăi i-a mistuit laolaltă cu ele. Numai eu am scăpat și am venit să-ți dau de veste.” 17 Acesta încă mai vorbea când a sosit un alt vestitor zicând lui Iov: „Niște călăreți împărțiți în trei cete au năvălit peste noi, au înconjurat cămilele și au pus mâna pe ele, iar pe robi i-au trecut prin ascuțișul sabiei. Numai eu am scăpat și am venit să-ți dau de veste.” 18 Și acesta încă mai vorbea când a sosit un alt vestitor grăind așa către Iov: „Fiii și fiicele tale mâncau și beau în casa fratelui lor mai mare 19 când, dintr-odată, un vânt năpraznic s-a stârnit din pustiu și a lovit în cele patru colțuri ale casei și casa îndată s-a prăvălit peste robii⁹ tăi și ei au pierit. Numai eu am scăpat și am venit să-ți dau de veste.” 20 <Auzind acestea> Iov s-a ridicat în picioare, și-a sfâșiat veșmintul și-a tăiat părul de pe cap și căzând la pământ cu închinăciune a zis: 21 „Gol am ieșit din pântecul maicii mele, gol am să mă întorc, la loc, acolo! Domnul a dat, Domnul a luat, cum a vrut Domnul așa s-a întâmplat, fie numele Domnului binecuvântat¹⁰!” 22 Și niciodată,

⁹ Copiii erau, și ei, robi ai tatălui lor. Limba greacă desemnează prin același cuvânt, *paidia*, atât pe „copii” cât și pe „robi”.

¹⁰ La Ioan Gură de Aur: „Fie numele Domnului binecuvântat în veci”.

în împrejurările acestea nefericite, Iov n-a păcătu¹¹ înaintea Domnului și nu l-a făcut nebun pe Dumnezeu.

2 I într-o zi îngerii lui Dumnezeu au venit și au stat înaintea Domnului, iar diavolul se afla în mijlocul lor¹². 2 Și Domnul a zis către diavol: „De unde vii?” Atunci diavolul a răspuns înaintea Domnului: „Am cutreierat toate câte sunt sub cer, am dat ocol pământului întreg. Și iată-mă-s!” 3 Atunci Domnul a zis către diavol: „Ai luat seamă și la slujitorul Meu, Iov, că nu este nici unul ca dânsul pe tot pământul, fără de răutate¹³, cinstit, neprihănit, cu frică de Dumnezeu și ținându-se departe de orice rău? Da, nici acum nu are pic de răutate. Degeaba m-ai întărit să-i prăpădesc avutul!” 4 Diavolul însă a luat cuvântul și a zis: „Piele pentru piele! Omul dă tot ce are numai să-și scape viața. 5 Dar ia întinde-Ți mâna și atinge-Te de oasele și de carnea lui! Oare și atunci o să te mai binecuvânteze?” 6 Și Domnul a zis către diavol: „Iată, îl las pe mâna ta, numai să-i cruți viața!” 7 Atunci diavolul a plecat de la Domnul și l-a lovit pe Iov cu o bubă rea din tălpi până-n creștet. 8 Și Iov a luat un ciob de oală, ca să-și curețe puroiul. Și stătea așezat pe movila de bălegar dinafara orașului. 9 După o bună bucată de vreme nevasta lui i-a zis: „Până când o să tot rabzi spunând 9a «Mai îndur eu puțin timp așteptând nădejdea mânturii mele»? 9b Nu vezi, ți s-a șters amintirea de pe fața pământului – fiii și fiicele tale, chinurile și suferințele pântecelui meu, pe care degeaba le-am îndurat <aducându-i pe lume>. 9c Tu ai ajuns să șezi în colcăiala viermilor și să-ți petreci nopțile sub cerul gol, 9d iar eu, slugă fără căpătâi, umblu din loc în loc și din casă-n casă așteptând soarele să apună, ca să-mi mai alin chinurile și suferințele care mă năpădesc. 9e Ci spune o vorbă Domnului și termină!” 10 El însă a privit-o adânc și i-a zis: „Vorbești ca o femeie smintită. Dacă am primit din mâna Domnului pe cele bune, de ce nu vom primi și pe cele rele?” Și niciodată, în împrejurările acestea nefericite, Iov n-a păcătu¹⁴ cu gura înaintea lui Dumnezeu. 11 Trei prieteni de-ai săi au aflat despre toate nenorocirile care se abătuseră peste dânsul și au venit, fiecare din ținutul¹⁵ său: Eliphas, regele din Theman, Baldad, domnitorul din Suhe, Sophar, regele din Mines. Aceștia se înțeleseseră dimpreună să vină <la Iov>, ca să-l vadă și să-i aducă alinare. 12 Dar zărindu-l ei de departe nu l-au recunoscut. Atunci, slobozindu-și glasurile, au început să se tânguie și fiecare și-a sfâșiat mantia presărându-și țărână pe creștet. 13 Apoi s-au așezat și au rămas lângă dânsul șapte zile și șapte nopți și nici unul n-a scos un cuvânt găsind că nenorocirea lui era prea cumplită și prea mare <pentru a mai spune ceva>.

3 I După aceea Iov a deschis gura și a blestemat ziua în care s-a născut 2 zicând: 3 „Piară ziua în care m-am născut și noaptea în care s-a spus: «Iată un prunc de parte bărbătească!» 4 Ziua aceea să devină beznă, Domnului din cer să nu-l pese de ea și nici o rază să n-o lumineze! 5 Beznă și umbra morții s-o cotopească și negura s-o

¹¹ La Ioan Gură de Aur: „N-a păcătu^{it} nici măcar cu gura” etc.

¹² La Ioan Gură de Aur se adaugă un verset: „ca să stea înaintea Domnului”.

¹³ Aici avem *akakos*, la Ioan Gură de Aur, *amemptos*, „neprihănit”.

¹⁴ Nevasta lui Iov nu-și împinge bărbatul să blesteme (de altfel, niciodată cuvântul „blestem” nu apare în gura ei), ci doar să „pună capăt situației”, spunând tot ce are Iov pe suflet. Ceea ce Iov va face, de unul singur mai târziu, apoi înaintea prietenilor săi. Blestemul apare în versiunea ebraică.

¹⁵ La Ioan Gură de Aur: „Fiecare din orașul său”.

cuprindă! 6 Blestемate fie ziua și noaptea aceea și întunericul să le mănânce! Ziua aceea să nu mai fie pusă între zilele anului, să nu mai fie socotită printre zilele lunilor! 7 Iar noaptea aceea să fie numai durere și nici un strop de bucurie sau plăcere să nu se apropie de ea! 8 Să o blestемe Cel ce-a blestemat ziua aceea, Cel care va îmblânzi leviatanul! 9 Să se întunece stelele nopții aceleia! Să aștepte lumina și ea să nu vină să nu vadă niciodată răsăritul luceafărului de dimineață, 10 fiindcă n-a închis porțile pântecului maicii mele! Așa ar fi îndepărtat durerea de ochii mei! 11 De ce n-am murit în pântecul <maicii mele>, de ce n-am pierit îndată ce-am ieșit din pântecul ei!? 12 Pentru ce m-au primit genunchii ei, pentru ce sânii ei mi-au dat să beau lapte!? 13 Acum aș sta culcat liniștit, aș dormi și m-aș odihni 14 laolaltă cu împărații cârmuitori ai pământului, cu cei care se făleau scoțând-și săbiile, 15 laolaltă cu domnitorii bogați în aur, ori care și-au umplut casele cu argint. 16 <M-aș odihni> ca un lepădat din burta maicii sale, ori ca pruncii care n-au mai ajuns să vadă lumina zilei. 17 Acolo necredincioșii își potolesc pofa mâniei, acolo cei cu trupurile vlăguite își găsesc odihna. 18 Așisderea cei împovărați nu mai aud urletele strângătorilor de biruri. 19 Acolo cel mic stă lângă cel mare și robului nu-i mai este frică de stăpân. 20 Pentru ce li se dă lumină celor năpăstuiți, și pentru ce li se dă viață celor cu suflete amărâte? 21 Unii tânjesc după moarte, scormonind după ea ca după o comoară, 22 și tare se mai bucură atunci când dau peste ea. 23 Moartea pentru om odihnă este, căci Dumnezeu a pus zid de pază împrejurul ei¹⁶. 24 În loc de pâine mi s-au dat suspine, plâng cotropit de spaimă. 25 Căci, iată, spaima de care mă temeam a venit peste mine, de ce mi-a fost frică de aceea nu scap. 26 N-am nici tihnă, n-am nici liniște, nici odihnă, zbuciumul s-a năpustit peste mine.“

4 1 Atunci Eliphas, themanitul, a luat cuvântul și a zis: 2 „Oare se cuvine să-ți vorbim într-o nenorocire atât de mare!? Dar cine ar putea să îndure puterea vorbelor tale? 3 Căci dacă <până acum> ai certat pe mulți și-ai întărit o mulțime de mâini fără vlagă, 4 și dacă ridicai pe cei slabi cu vorbele tale și întăreai cu ele genunchii gata să se prăvălească, 5 acum, când nenorocirea a dat peste tine și te-a lovit din plin și-ai pierdut răbdarea. 6 Frica <de Domnul> nu ți-e de nici un ajutor la sminteală, nici nădejdea, nici curățenia¹⁷ căilor tale? 7 Adu-ți aminte: ce om curat a pierit vreodată, fost-au vreodată cei drekți smulși cu totul din rădăcină? 8 După cum am văzut eu, cei ce ară și seamănă lucruri fără noimă aceia și culeg suferință pentru dânșii. 9 Ei vor pieri numai la un cuvânt al Domnului, numai la suflarea mâniei Lui se vor face nevăzuți. 10 Puterea leului și răgetul leoaicei, trufia șerpilor, toate s-au stins. 11 Leul-furnică¹⁸ a pierit fiindcă nu mai avea de mâncare, iar puii s-au risipit care-ncotro. 12 Dacă ar fi fost măcar o sămânță de adevăr în vorbele tale, niciodată un rău ca acesta nu s-ar fi abătut peste tine. Urechea mea n-a primit oare vestire grozavă despre

¹⁶ Versiunea lui Ioan Gură de Aur e diferită: „Moartea pentru om odihnă este./ dar intrarea i-a fost ascunsă/ căci Dumnezeu a împrejmuit-o cu zid“. Ascultătorii sau cititorii aveau probleme cu înțelegerea acestui verset, de aceea au brodat pe marginea lui. Eu am tradus după Rahlfs (aceeași lecțiune și la Ziegler). Sensul pare să fie următorul: omul va găsi odihnă în sălașul morții, căci acesta este împrejmuit cu zid apărător de către Dumnezeu. Așadar nici o tulburare nu poate pătrunde înăuntru.

¹⁷ Versiunea lui Ioan Gură de Aur are, în mod bizar, *kakia* („murdăria“, „răutatea“), în loc de *akakia*.

¹⁸ *Murmekoleon*. A se vedea, pe larg, comentariul lui Grigore cel Mare, *Moralia in Job* 5, 20-40.

ita? 13 Spaimă și foșnet de noapte, spaimă căzând peste oameni! 14 Frica m-a
 pădrit dintr-odată și fiori de groază mi-au scuturat oasele. 15 Atunci un duh a trecut
 în fața mea, părul mi s-a zbârlit, iar carnea s-a cutremurat pe mine. 16 M-am sculat
 picioare, dar nu l-am recunoscut. Mă uitam atent, dar nu vedeam nici un chip
 aintea ochilor mei, auzeam doar un glas ca o adiere de vânt zicând: 17 «Un biet
 uritor poate fi curat în fața lui Dumnezeu, un bărbat poate fi neprihănit prin faptele
 ile? 18 Dacă <Dumnezeu> nu se încrede nici măcar în slugile sale, dacă până și în
 igerii Săi a descoperit gânduri piezișe, 19 atunci pe cei care locuiesc în locuințe de
 it – iar noi din lut suntem făcuți – nu-i strivește ca pe niște râme? 20 De dimineața
 ână scara nu mai rămâne urmă din ei, neputându-se ajuta singuri ajung la pieire.
 1 El suflă asupra lor și ei cad răpuși, pier fiindcă n-au avut nici un strop de înțelepciune.

5 1 Strigă: te ascultă cineva? Vezi pe undeva vreun înger sfânt? 2 Pe nebun îl
 ipune mânia, pe răătăcit îl doboară zelul. 3 Am văzut nebuni prinzând rădăcini, dar
 dată casa le-a fost înghițită. 4 Copiii lor niciodată să nu se mântuiască, să fie
 atjocoriți la ușile celor mai mici decât ei și nimeni să nu vină să-i scape! 5 Rodele
 e care le vor strânge le vor mânca dreptii și ei nu vor scăpa niciodată de rele, seca-le-ar
 laga cu totul! 6 Din pământ nu iese durere, nici din munți nu răsare vreun chin,
 Numai omul își naște durerea, așa cum puii de vultur zboară în înălțimi. 8 Cu toate
 acestea eu am să mă rog Domnului, Pe Domnul Atotputernic am să-l strig, 9 pe El,
 Care face lucruri mari și de nepătruns, lucruri slăvite, grozave și fără de număr, 10 pe
 El, Care dă ploaie pe pământ, și trimite apă la tot ce se află sub cer, 11 pe El, Care-i
 halță pe smeriți și-i trezește pe cei morți, 12 pe El, Care destramă urzelile celor
 icleni, neputincioși să tocmească ceva drept cu mâinile lor. 13 El¹⁹ îi încurcă pe
 ștepleți în istețimea lor și răstoarnă planurile urzitorilor de rele; 14 Ziua vine peste
 ășanii în toiul nopții și-n miezul zilei băjbăie ca-n miez de noapte. 15 Aceștia să
 iară în război! Cel neajutorat să scape însă din mâna celui preaputernic! 16 Celui
 eputincios să i se dea nădejdea, celui nedrept închidă-i-se gura! 17 Fericit omul pe
 are-l ceartă Domnul! Nu disprețui certarea Celui Atotputernic! 18 El te face să
 uferi, însă tot El tămăduiește, El lovește, însă tot mâinile Sale vindecă rana. 19 De
 ase ori te va scăpa de la ananghie iar a șaptea oară răul nu se va mai atinge de tine.
 0 Pe timp de foamete El te va smulge din ghearele morții, la vreme de război te va
 mulge din colții fierului, 21 Te va ascunde bine de șfichiul biciuștii și nu te vei mai
 eme de nici un rău, când acesta va să vină. 22 Vei râde în barbă de răi și nelegiuți,
 ici n-o să-ți pese de fiarele sălbatice, 23 căci fiarele sălbatice se vor înțelege cu tine.
 4 Apoi, vei ști că toată casa îți va trăi în pace, iar mâncarea nu va lipsi niciodată din
 ortul tău²⁰. 25 Vei ști că o să ai urmași cu toptanul, odrasle câtă iarba câmpului;
 6 vei intra în mormânt ca spicul de grâu copt, secerat la vreme, ori ca snopul de pe
 rie strâns la soroc.» Iată, acestea mi-au fost dezvăluite, pe acestea le-am auzit <cu
 rechile mele>. Tu cugetă adânc în sinea ta <și amintește-ți> ce rău ai făcut!

6 1 Atunci Iov a luat cuvântul și a zis: 2 „O, dacă cineva ar putea da ocol mâniei
 mele, dacă cineva mi-ar pune chinurile laolaltă pe un cântar, 3 <ar vedea că> ele

¹⁹ Se trece de la acuzativ la nominativ.

²⁰ Ioan Gură de Aur. Diferență majoră.

atârnă cu mult mai greu decât nisipul unui țărm de mare, Dar, pe cât se pare, stâlcite-m
sunt vorbele 4 pentru că am în trup săgețile Domnului, pofta lor îmi sugerează tot sângele
de câte ori încep să spun ceva ele mă împung <fără milă>. 5 Zbiară măgarul ce
sălbatic aiurea, dacă și-a găsit de mâncare, mugește oare boul lângă ieslea plină c
nutreț? 6 Se mănâncă pâine fără sare, vorbele goale au ele vreun gust? 7 Suflet
meu nu-și găsește odihnă, înfiorat mă uit la mâncare, de parc-ar mirosi a leu. 8 O, de
ar ajunge rugăciunea mea <până la Domnul>, de mi-ar da Domnul măcar nădejde!
Să mă sfărâme Domnul la început, dar să nu mă omoare în cele din urmă! 1
Măcar orașul meu să-mi fie mormânt, orașul acesta pe zidurile căruia zburda
odinioară. Voi vorbi pe șleau, căci n-am încălcat niciodată cuvintele sfinte al
Dumnezeului meu. 11 Ce putere mă ține, de pot îndura atâtea, ce viitor <aștept>
de-mi pot târi viața mai departe? 12 Tăria mea nu-i tăria pietrelor? Carnea mea nu
carne de bronz? <...>²¹ 15 Rudele mele apropiate n-au avut ochi să mă vadă. Ca u
puhoi grăbit, ca un val, așa au trecut pe lângă mine. 16 Toți cei care odinioară m
țineau la inima lor acum s-au repezit asupra-mi, cum se întâmplă cu zăpada sau c
apa înghețată bocnă. 17 Căci, așa cum, după ce se topește la căldură, nu mai recunoș
zăpada ce fusese înainte, 18 tot așa și eu am fost părăsit de toți, am murit, am ajuns
un venetic²². 19 Priviți drumurile themaniților, căările sabenilor, voi, care știți s
priviți! 20 Ar trebui să intre în pământ de rușine cei care-și pun credința în orașe o
în avere. 21 Dar și voi m-ați călcat în picioare fără nici un pic de milă, deși văzându-m
nenorocirea v-ați înspăimântat. 22 V-am cerut eu ceva? Îmi trebuie oare ajutoru
vostru 23 ca să mă scap de dușmani ori să mă smulg din mâinile celor puternici!
24 Spune-ți-mi! Eu am să tac. Dacă m-am răătăcit, arătați-mi unde! 25 Cum îmi par
mie, vorbele unui om sincer n-au nici un preț! Nu cer de la voi să-mi dați putere
26 Acuzați-mă, n-o să-mi ostoiți cuvintele, ba n-o să mai suport mult nici vacarmu
vorbăriei voastre! 27 Ce faceți voi? Vă năpustiți peste un biet orfan, Săriți la u
prieten drag. 28 Acum am să mă uit în ochii voștri și n-am să vă mint. 29 Așezați-v
și fiți drepti! Întoarceți-vă la dreptate! 30 Pe limba mea nu-i nici o strâmbătate. Oar
gâtielej meu nu vrea să înțeleagă?

7 1 Oare nu-i o grea-ncercare viața omului pe pământ? Viața lui nu seamănă c
aceea a unui lucrător plătit cu ziua? 2 El seamănă cu o slugă care, de teama stăpânului
stă furișat în umbră, ori cu simbriașul care-și așteaptă simbria. 3 Astfel și eu ar
așteptat în deșert lună după lună, dar numai nopți de chinuri mi-au fost date. 4 Dac
mă culc îmi zic: «Când se face ziuă?» Dacă mă scol, iarăși îmi zic: «Când se fac
seară?» Mă năpădesc durerile din amurg până-n zori. 5 Trupul meu e năclăit d
putoarea viermilor, Mă descompun răzuind crustele de puroi uscat. 6 Viața mea
mai ușoară decât o vorbire²³, s-a mântuit într-o nădejde goală. 7 Adu-ți aminte c
viața mea-i o suflare și că ochiul meu nu va urca niciodată la suprafață, ca să priveasc
binele. 8 N-o să mă mai vadă ochiul care mă vede acuma, ochii Tăi mă caută, dar c

²¹ Traducere încă nedefinitivă.

²² *exoikos*, „fără casă”. Iov a ajuns un paria, un individ indezirabil.

²³ La Ioan Gură de Aur, viața „e mai ușoară, mai sprintenă decât un alergător”. Aici, viața
considerată mai ușoară chiar decât rostirea unui cuvânt.

10 Nu mai sunt nicăieri, 9 ca un nor alungat de pe cer. Căci odată omul coborât la iad, el nu se mai întoarce, 10 nu mai revine la casa lui, ba nici măcar nu i se mai știe locul de unde a plecat. 11 De aceea n-am să pun frâu gurii mele, ci am s-o las slobodă, să vorbească la strâmtoare; sufletul amărit o să mi-l deschid, căci altfel simt că pleznesc. 12 Ce sunt eu, mare sau balaur, de mi-ai rânduit paznici? 13 Mi-am zis: «Patul o să-mi aducă alinare, voi cugeta, deschizându-mă numai mie, tainic, în culcușul meu», 14 dar Tu mă înspăimânți cu vise și mă îngrozești cu năluciri 15 O să-mi îndepărtezi sufletul de duh, oasele mele, de moarte²⁴. 16 Doar n-am să trăiesc o veșnicie, ca să ajung până la capăt. Pleacă de lângă mine, căci viața mea a rămas deșartă²⁵! 17 Ce este omul, de l-ai înălțat atât de sus și <coborându-Te> l-ai luat în seamă? 18 Vii și-l înfrunzi din prima clipă a dimineții și-l judeci până la ceasul odihnei. 19 Câtă vreme o să mă mai lași în pace, până când n-o să-mi îngădui să plec!? Până când o să-mi răstălmăcești toată saliva în durere? 20 Dacă am greșit, <spune-mi ce pot să fac pentru Tine, Doamne, Care cunoști pe de rost cugetele oamenilor? Pentru ce m-ai pus să mă plâng Ție din ziua în care m-ai ajuns povară pe capul Tău? 21 Și pentru ce nu-mi uiți nelegiuirea și nu mă cureți de păcatul meu? Acum mă duc în pământ, la răsăritul soarelui nu mai sunt!“

8 1 Baldad din Suhe a luat cuvântul și a zis: 2 „Până când o să tot vorbești așa? Poate Domnul să judece strâmb? Tocmai Cel care a făcut lumea va zdruncina dreptatea? 4 De-au greșit feciorii tăi înaintea Lui, El i-a dat pe mâna nelegiurii lor. Tu însă scoală-te dis-de-dimineață și roagă-te Domnului cel Atotputernic. 6 De ești curat și fără pată, rugăciunea fi-va-ți ascultată. El îți va clădi la loc casa dreptății. La început ai avut puțin pe lângă cele de nespus pe care le vei dobândi la sfârșit. Întreabă-i pe cei dinaintea noastră, caută să vezi ce-au pățit strămoșii! 9 Căci noi suntem de ieri și nu știm, umbră este viața noastră pe pământ. 10 Așadar nu-ți vor da învățătură și nu te vor lămuri, spunându-ți vorbe smulse de-a dreptul din inimă? 11 Oare trestia crește fără baltă sau rogozul fără umezeală? 12 Încă stând în picioare, ierburile, plantele se usucă de nu beau apă. 13 Așa sfârșesc toți cei ce-L uită pe Domnul²⁶. Căci nădejdea necredinciosului se duce pe pustii, 14 casa îi rămâne goală, locul lui, cortul său ajunge până de păianjen. 15 Dacă-și întărește casa, ea nu stă în picioare, dacă se apucă s-o dreagă, nu ține deloc, 16 căci multă apăraie mai e sub picioare²⁷ și bârnele casei putrezesc îndată. 17 El va dormi pe o grămadă de pietre și va cădea printre pietricele. 18 Dacă e înghițit, locul acela îl va tăgădui. N-ai văzut niciodată ceva? 19 Așa de mare e nenorocirea omului fără credință; <Dumnezeu> va face să răsară altul din pământ. 20 Căci El nu-l alungă de la Sine pe cel bun și nici nu va primi daruri de la cel necredincios. 21 Gura celor drepti o va umple de râs și voie bună, buzele lor, de proslăvire. 22 Dușmanii lor însă fi-vor acoperiți de rușine, căci necredincioșii n-au loc pe lume.“

²⁴ La Ioan Gură de Aur: „Tu vei îndepărta viața mea de duhul meu, sufletul meu de trupul meu, oasele mele, de moarte“.

²⁵ Kenoza, momentul culminant, înaintea noii convertirii.

²⁶ Variantă a textului diferită, dar nu complet, la Ioan Gură de Aur.

²⁷ La Ioan Gură de Aur, „căci se face umezeală departe de soare“.

9 1 Atunci Iov a luat cuvântul și a zis: 2 „Într-adevăr, știu că așa este! Cum a putea fi un biet muritor drept în fața Domnului²⁸? 3 Căci dacă <muritorul> ar voi să se ia la harță cu El, nici nu va fi ascultat decât ca să nu i se răspundă la nici una dintre cele o mie de cuvinte ale sale²⁹. 4 Dumnezeu este înțelept în cuget, mare și puternic, cine-a rămas teafăr stându-I împotriva? 5 El macină munții fără ca ei să aibă habar, El îi răstoarnă plin de mânie. 6 El zguduie din temelii tot ce există sub cer, iar stâlpii lumii prind să se clatine. 7 El poruncește doar și soarele nu se mărirează, El își pune pecetea pe tot roiul de stele. 8 El singur a desfășurat cerurile și se plimbă pe mare ca pe uscat. 9 El zămislește Pleiadele, Luceafărul de seară, steaua Arcturus, precum și cămărilor stelelor de la miazăzi. 10 El face minuni și lucruri de nepătruns, nenumărate lucruri slăvite și peste fire. 11 Dacă trece pe deasupra mea, eu nu-l văd, dacă trece pe lângă mine, habar n-am de nimic. 12 Dacă pleacă undeva, cine-L poate întoarce la loc, sau cine va îndrăzni să-I ceară socoteală întrebându-L «Ce-ai făcut?» 13 El singur își schimbă mânia, El a înlănțuit monștrii de sub cer. 14 Chiar dacă mă ascultă, oare îmi și cântărește vorbele? 15 Chiar dacă sunt drept, să-mi dea El vreun răspuns? <Eu totuși>, voi cere să mă judece! 16 Chiar dacă eu chem și El mă aude, nu cred că m-a și luat în seamă. 17 Nu mă zdrobește așa cum întunericul Lui <de nepătruns>? Multe răni mi le-a făcut pe degeaba 18 și nici acum nu-mi îngăduie să mă liniștesc, m-a umplut cu amărăciune. 19 Sigur, El este cel puternic, cine îndrăznește să se pună contra judecății Sale? 20 Chiar dacă eu sunt drept, gura mea va fi ticăloasă, chiar dacă sunt neprihănit, tot voi fi dovedit vinovat. 21 Suflul meu nu știe când a păcătuit, dar viața mi se ia. 22 De aceea spun: mâinile distrug pe Cel mare și puternic. 23 Nemernicii mor de moarte năpraznică, dar cei drepecți au ajuns de batjocură, 24 căci, iată, sunt dați pe mâinile unui necredincios. El pune vâlul peste ochii judecătorilor, și dacă nu El, atunci cine? 25 Viața mea e mai iute decât un alergător de curse, a ajuns la capăt și eu nici n-am apucat s-o văd. 26 Dar ce, corăbiile parcă își lasă urma pe valuri, sau vulturul, zburând după pradă, își lasă urma pe cer? 27 Dacă vorbesc acum, n-o să-și amintească nimeni că am spus ceva, am să-mi ascund fața în piept și-am să mă jeluiesc. 28 Tremur când mă gândesc la ce m-așteaptă³⁰, căci știu că n-o să mă lași nepedepsit. 29 Dar dacă sunt necredincios pentru ce n-am murit? 30 Dacă m-aș spăla cu zăpadă și m-aș curăți peste tot cu mâinile neîntinate, 31 Tu ai veni <îndată> și m-ai cufunda în mocirlă, încât până și veșmântul meu s-ar scărbi de mine. 32 Tu nu ești om, deopotrivă cu mine, ca să-i pot răspunde, ca să mergem împreună la judecată. 33 O, de-ar fi măcar un mijloc între noi, cineva care să acuze și să ne asculte fără părtinire pe amândoi; 34 să depărtez varga <Domnului de pe spinarea mea, spaima de <Domnul> să nu-mi mai sfredelească

²⁸ Am tradus astfel *para kyrioi*. Trebuie înțeles: un muritor nu reprezintă nimic „în comparație cu Domnul”. Cei doi, muritorul și Dumnezeu, se află așadar pe niveluri ontologice și axiologice complet diferite.

²⁹ Am redat cu exactitate fraza aceasta întortocheată, dar până la urmă logică. El vrea să spună că Dumnezeu nici nu stă de vorbă cu un biet muritor. Degeaba rostește acesta o mie de cuvinte acuzând, vociferând nemulțumit. Dumnezeu își vede senin și imperturbabil de treburile Sale, rămânând nemut, nu din dispreț suveran, ci pentru că vorbele Sale nu se „potrivesc” (în sensul adânc: al cuvântului: cu vorbele muritorilor. Astfel este exprimată ideea transcendenței absolute a divinității, btuși personale.

³⁰ Versetul 27 și prima parte din 28 lipesc din textul comentat de Ioan Gură de Aur.

sufletul! 35 Atunci nu m-aș mai teme și aș vorbi pe șleau, căci nu mă știu așa <cum se spune>³¹.

10 1 Sufletul meu a obosit, voi spune tânguirea mea către <Domnul> 2 voi spune tot amarul ce-l am pe suflet, căci mă apasă din cale-afară. Și voi grăi așa către Domnul: „Nu mă face să devin necredincios, pentru ce m-ai judecat în halul acesta? 3 Te bucură pe Tine dacă eu sunt nelegiuit? Ai tăgăduit chiar lucrarea mâinilor Tale luând seama la hotărârea celor necredincioși. 4 Oare vezi Tu de acolo, de sus, cum vede un simplu muritor? Privești Tu cum privește un om oarecare? 5 Are viața Ta ceva omenesc într-însa și sunt anii Tăi ani pe care-i trăiește un om? 6 Ai scotocit cu sârg după nelegiuirile mele, mi-ai scos pe ochi nu știu ce păcate, 7 căci știi că sunt nevinovat³². Dar cine-a putut scăpa veodată din mâinile Tale? 8 Mâinile Tale m-au plâsmuit și m-au creat, acum însă te-ai răzgândit și m-ai alungat de la Tine. 9 Adu-ți aminte că din glod m-ai făcut și că în țărână mă vei întoarce³³. 10 Nu m-ai turnat oare ca pe lapte, nu m-ai închegat ca pe un caș? 11 M-ai îmbrăcat în piele și carne, m-ai ținut din oase și din vine; 12 Apoi mi-a dat viață și milă, grija Ta a ținut vie răsuflarea <din trupul meu>. 13 Și cum pe toate acestea le port în mine însumi, știu că ești în stare de orice, știu că nimic nu-ți este peste poate. 14 Chiar dacă păcătuiesc Tu ai grijă de mine, dar nu mă dezvinovățești de nelegiuirea mea. 15 Dacă sunt necredincios e vai și amar de zilele mele, dacă sunt drept, nu mai pot scoate capul în lume, căci m-am făcut de ocară. 16 Sunt hăituit ca un leu de vânat, Tu, schimbându-ți gândul, vrei să mă ucizi într-un chip groaznic, 17 iar vii și-mi ceri socoteală. Ai venit peste mine cu mare mânie și multe încercări ai abătut asupra mea. 18 Pentru ce m-ai scos atunci din pântecul maicii mele și nu am murit? Nici un ochi nu m-ar fi văzut pe lumea asta, 19 ca și cum nici n-aș fi existat. De ce n-am trecut din pântecul mamei direct în mormânt? 20 Și-așa zilele vieții sunt puține! Îngăduie să-mi trag măcar un pic sufletul 21 înainte să plec de unde n-am să mă întorc niciodată, în țara aceea întunecoasă și plină de neguri, 22 în țara umbrei fără de sfârșit, unde nu intră fir de lumină și viață pentru cei pieritori nu mai este.“

Traducere și note de CRISTIAN BĂDILIȚĂ

³¹ Versiunea folosită de Ioan Gură de Aur e mai explicită: „Nu știu să fi făcut nici o nedreptate“. Textul masoretic, în schimb, apasă pe altă idee: singurătatea absolută a lui Iov. „Dar eu sunt singur cu mine însumi“, adică, „trebuie să mă mulțumesc să-mi rumeg singur necazul“.

³² Aici textul lui Ioan Gură de Aur diferă: „Căci știu că sunt nevinovat“.

³³ Dumnezeu îl întoarce pe om în țărână. Omul își acceptă oarecum pasiv destinul.

EVAGRIE PONTICUL

TRATAT DESPRE VIRTUȚI SAU SIHASTRU

Prolog

1. De vreme ce mi-ai scris, nu demult, din Sf. Munte, aici în pustia schetică, iubite frate Anatolie, pentru a-mi cere să-ți explic simbolismul veșmintelor călugărilor egipteni, socotind că nu este fără rațiune și nici la întâmplare diferența atât de mare față de îmbrăcămintea celorlalți oameni. Haidem, așadar, să lămurim câte am fost învățați despre acest lucru de către sfinții Părinți.

2. Culionul este simbolul harului Mântuitorului nostru Dumnezeu, care le protejează (monahilor) capul¹ și le ocrotește pruncia în Hristos împotriva celor care se străduiesc mereu să-i răpească și să-i rănească. Toți câți îl poartă pe cap (culionul) cântă cu tărie așa: „Dacă n-ar zidi Domnul casa și n-ar păzi cetatea, în zadar s-ar osteni cel ce-o zidește și ar încerca să o păzească” (Psalmul 126, 1). Astfel de cuvinte sădesc smerenia și dezrădăcinează mândria, răutatea cea veche, cea care a prăvălit pe pământ pe Lucifer, cel ce se ridică în zori (Isaia 14,12).

3. Golăteea mâinilor vădește felul de viață lipsit de prefăcătorie, căci este înspăimântătoare slava deșartă care îngroapă și întuneacă virtuțile, pândeste lauda din partea oamenilor și izgonește credința. „Cum puteți să credeți, s-a zis, voi cei care primiți slavă unii de la alții și nu căutați slava care vine de la unicul Dumnezeu?” (Ioan 5, 44). Căci binele trebuie ales nu din alte motive, ci pentru el însuși. Dacă nu acceptăm acest lucru, s-ar părea că ceea ce ne mișcă spre lucrarea binelui este cu mult mai de preț decât binele deplin, lucru cu totul absurd a gândi și a spune că ar putea fi ceva mai bun decât Dumnezeu.

4. Scapularul în formă de cruce care le încinge umerii este simbolul credinței în Hristos, care îi susține pe cei blânzi, îndepărtează obstacolele și le oferă prilejul de a munci nestânjeniți.

5. Cingătoarea care le strânge de jur împrejur răunchii îndepărtează orice necurăție și vestește: „Bine este bărbatului să nu se atingă de femeie” (I Corinteni 7, 1).

6. Au și o melotă (cojoc), căci poartă tot timpul în trupul lor moartea lui Hristos (II Corinteni 4, 10) și înăbușă toate patimile iraționale ale trupului, iar viciile sufletului le taie de jur împrejur cu părășia la bine. Ei iubesc sărăcia și evită lăcomia, mama idolatriei.

7. Toiagul este lemnul vieții pentru toți cei care îl țin înaintea și tărie pentru cei care se sprijină în el ca în Domnul (Proverbe 3, 18).

¹ Τό ἡγεμονικόν: partea conducătoare, mintea.

8. Acestea sunt, pe scurt, realitățile concrete al căror simbol le este veșmântul. Iar acestea sunt cuvintele pe care le grăiesc pururea părinții: „Frica de Dumnezeu, copilașilor, întărește credința, iar pe aceasta înfrânarea, ajunsă neclintită prin răbdare și nădejde, din care se naște nepătimirea, a cărei fiică este iubirea; iar iubirea este poarta cunoștinței naturale căreia îi urmează teologia și, în cele din urmă, suprema fericire.”

9. Pentru moment să ne fie de ajuns câte s-au spus despre sfintele veșminte și învățătura bătrânilor, iar în ceea ce privește modul de viață virtuos și gnostic, vom povesti acum, nu câte am văzut sau am auzit, ci câte am fost învățați de către ei să le spunem și altora. Am împărțit învățătura practică în 100 de capitole iar pe cea gnostică în 50, pe lângă cele 600; pe unele le-am ascuns, pe altele le-am umbrit, ca nu cumva să dăm cele sfinte câinilor, nici să aruncăm mărgăritarele înaintea porcilor (Matei 7, 6). Toate acestea vor fi clare pentru cei care se află pe urmele lor (ale părinților).

O sută de capete ale aceluiași, despre virtuți

1

Creștinismul este învățătura² Mântuitorului nostru Hristos, care constă în practica virtuții, cunoaștere naturală și cunoaștere teologică.

2

Împărăția cerurilor este nepătimirea sufletului împreună cu știința adevărată a celor ce sunt.

3

Împărăția lui Dumnezeu este cunoașterea Sfintei Treimi, coextensivă cu starea minții și depășind incoruptibilitatea acesteia.

4

Ceea ce iubește cineva, aceea și caută și ceea ce caută aceea și luptă să obțină; orice plăcere începe de la poftă, iar pofta se naște din simțuri, căci cel ce n-are parte de simțuri este liber de patimă.

5

Cu anahoreții demonii se luptă față către față, iar împotriva celor care își exersează virtutea în chinovii și în comunități îi înarmează pe cei mai neglijenți dintre frați. Cu mult mai ușor este cel de-al doilea război decât cel dintâi, deoarece nu se pot găsi pe pământ oameni mai răi decât demonii sau care să strângă la un loc toată răutatea acestora.

² δόγμα

Despre cele opt gânduri ale răutății

6

Opt sunt de toate gândurile originare,³ născătoare ale răutății. În ele sunt conținute toate gândurile: cel dintâi este al lăcomiei și îndată după el cel al curviei, al treilea este al iubirii de argint; al patrulea este al întristării; al cincilea al mâniei; al șaselea al acediei; al șaptelea este slava deșartă și al optulea este al mândriei. Nu depinde de noi dacă sufletul este sau nu tulburat de toate aceste gânduri, dar este în puterea noastră a zăbovi sau nu asupra lor, a ne mișca sau nu spre patimă.

7

Gândul lăcomiei pântecei îi strecoară în minte monahului prăbușirea grabnică a ostanelor lui: îi descrie stomacul și ficatul și splina și hidropizia, și boala îndelungată, și lipsa celor necesare și inexistența medicilor. Îi și aduce adesea în minte pe acei frați care au fost chinuți de aceste pătimiri.

Alteori îi stârnește chiar pe cei care au suferit să meargă la cei care se înfrânează și să le descrie propriile nenorociri, ca și cum acestea s-ar fi întâmplat din cauza ascezei.

8

Demonul curviei constrânge să poftască felurite corpuri. El atacă cu violență pe cei care se înfrânează, pentru a-i face să înceteze, ca și cum n-ar realiza nimic. Apoi întinează sufletul, împingându-l spre fapte de rușine și-l face să zică sau să audă oarecare cuvinte necuviincioase, ca și cum lucrul dorit ar fi aievea în fața ochilor.

9

Iubirea de arginți îi aduce în minte monahului o bătrânețe îndelungată și neputința mâinilor pentru lucru, foametea ce stă să vină și boala ce urmează, și amărăciunea sărăciei și rușinea de a primi cele necesare de la alții.

10

Întristarea năvălește din lipsa împlinirii unor pofte, alteori urmează mâniei. Când vine în urma poftii, se întâmplă astfel: oarece gânduri, luând-o înaintea, împing sufletul să-și aducă aminte de casă și de neamuri și de petrecerea dinainte. Și când ele văd că sufletul nu se împotrivește și le urmează și se destinde (se lărgeste) de plăcerea imaginată, atunci, luându-l, îl scundă în întristare; că lucrurile de altădată nu mai sunt și nici n-or să mai fie, din cauza celor prezente. Și nefericitul suflet, pe cât s-a destins cu [plăcerea] gândurile dinainte, pe atât este de abătut de cele care urmează.

³ γενικώτατοι „Opt sunt maicile care nasc...”.

11

Mânia este cea mai iute patimă. Se zice că este o înfierbântare a părții irascibile⁴ și o mișcare împotriva celui care a săvârșit sau pare a fi săvârșit o nedreptate. Sălbăticește sufletul de-a lungul întregii zile, apucând mintea mai ales în timpul rugăciunilor, oglindindu-i chipul celui care l-a supărat [pe monah]. Uneori se prelungește și se transformă în ură, provocând tulburări în timpul nopții, slăbirea și îngălbenirea trupului și năvala unor fiare cu mușcături înveninate. Toate acestea patru se întâmplă din cauza urii și oricine le poate întâlni însoțind majoritatea gândurilor.

12

Demonul acediei, numit și „cel de amiază“, este cel mai apăsător dintre toți demonii, și atacă monahul în jurul ceasului al patrulea și îi asaltează sufletul până în jurul ceasului al optulea. Mai întâi face să pară că soarele se mișcă încet sau deloc, iar ziua pare că ar avea 50 de ore. Apoi îl silește să privească într-una spre ferestre și-l îndeamnă să iasă din chilie, pentru a aținti soarele să vadă cât mai este până la ceasul al nouălea. Se uită încolo și înapoi după vreunul dintre frați, ba încă îl cuprinde și ura împotriva locului în care se află și împotriva modului de viață și a lucrului mâinilor și că iubirea i-a părăsit pe frați și nu mai e nimeni care să-l mângâie. Și dacă se întâmplă să-l fi supărat vreunul în acea zi, și aceasta o adaugă demonul spre sporirea urii. Îl împinge spre dorirea altor locuri în care este mai ușor să dobândești cele necesare traiului și se poate găsi un meștesug mai la îndemână care să aducă mai bun câștig, și că a fi pe plac Domnului nu depinde de loc, căci oriunde te poți închina dumnezeirii. Adaugă acestora pomenirea casnicilor săi și petrecerea de altădată, îi descrie lungimea timpului vieții și îi pune în față ostenele nevoițelor. Într-un cuvânt, își pune în mișcare toate viclesugurile ca monahul să fugă din chilie, să abandoneze lupta. Acestui demon nu-i mai urmează degrabă un altul, ci o stare senină, pașnică și o bucurie de nespus cuprinde sufletul după încetarea războiului.

13

Gândul slavei deșarte este cel mai subțire și se prefacă cu ușurință, obligându-i pe cei ce sunt pe calea virtuții să facă cunoscute luptele lor și să caute slava ce vine de la oameni, plâsmuind imaginea unor demoni care strigă și femei vindecate și mulțimea înghesuindu-se să-i atingă hainele; se închipuie preot, pândit de mulțimea celor ce-l caută pe la porți. Și dacă n-ar vrea, este adus în lăntuit. După ce l-a înălțat cu deșartele nădejdi, acest demon își ia zborul aruncându-l în brațele demonului mândriei spre a-l încerca mai departe sau ale demonului întristării, care îi strecoară în minte gânduri potrivnice nădejdlor de mai înainte. Alteori îl predă demonului curviei pe acela care cu puțin înainte era un preot sfânt ținut în lanțuri⁵.

⁴ θυμός.

⁵ Obiceiul de a se hirotoni episcopii legați cu lanțuri la mâini și la picioare s-a păstrat în Alexandria mai multă vreme. Se lăsa să se înțeleagă că numai astfel se putea învinge smerenia celor chemați la ranguri mai înalte.

14

Demonul mândriei este acela care duce sufletul în cea mai gravă cădere, căci îl convinge să nu mărturisească ajutorul lui Dumnezeu și să creadă că el însuși este cauza faptelor bune și să privească de sus pe frați, ca pe niște oameni fără minte pentru că nu-și dau seama de acest lucru în ceea ce-l privește. Acestea îi urmează mânia și întristarea și, ultimul dintre rele, răul cel mare, ieșirea din minți (delirul), nebunia⁶ și vederea unor mulțimi de demoni zburând în aer.

Remediul contra celor opt gânduri

15

Când mintea rățăcește, cititul, privegheatul și rugăciunea o fixează. Pofta înflăcărată e stinsă de lipsă (foame), de osteneală și de pustietate⁷. Când partea irascibilă este tulburată, psalmodia, îndelunga răbdare și milostenia o liniștesc. Acestea împlinite la vreme și cu măsură, fiindcă ceea ce este lipsit de măsură și la vreme nepotrivită durează puțin. Iar cele care durează puțin, mai degrabă vatămă decât să fie de folos.

16

Când sufletul nostru râvnește la tot felul de bunătăți, să i se reducă măsura obișnuită de pâine și apă, încât să fie mulțumit dacă primește o singură îmbucătură. Căci îndestularea pofteste diverse feluri de mâncare, în timp ce foamea numește fericire săturarea cu pâine⁸.

17

Mult folosește cumpătării⁹ setea. Fii încredințat de cei trei sute de israeliți care împreună cu Ghedeon l-au înfrânt pe Madian (Judecători 7, 5-7).

⁶ Εκστασις φρενων και μανία.

⁷ πεινα και κόπος και αναχώρησις.

⁸ *cibo bonum condimentum fames, potioni sitis* – cel mai bun condiment pentru mâncare este foamea, iar pentru băutură este setea.

⁹ Σωφροσύνη este, la Evagrie, virtutea care se opune desfrânării, πορνεία, precum εγκράτεια, cumpărarea se opune lăcomiei pântecului, γαστριμαργία. Același sfat îl găsim în *Historia Monachorum in Aegypto*, unde Evagrie recomandă vizitatorilor săi să nu se sature de apă, pentru că „demonii obișnuiesc să se sălăsluiască în locuri umede”. Traducând în latină acest pasaj, Rufin explică: „dacă se consumă multă apă, corpul dă naștere la fantasma și se face receptacol pentru demoni” (pp. 543-544). Există o interesantă explicație psihologică într-un manuscris siriac cu întrebări și răspunsuri, atribuit lui Enanisho: „Fericitul Evagrie interpretează aceste cuvinte în mod spiritual... Seta îl împiedică pe Satan să-l mai ispitească pe monah, ba chiar îl torturează pe demon, care nu-și mai găsește odihna.” (p. 544). Se presupune o legătură între „uscăciunea Țesuturilor” și puritatea gândurilor, între consumul de lichide și fantasmele erotice însoțite de poluții nocturne.

18

După cum nu se poate accepta că viața și moartea pot locui împreună în același om, tot la fel este imposibil să coexiste la cineva iubirea¹⁰ cu averile. Căci iubirea este nimicitoare nu numai pentru averi ci și a vieții noastre trecătoare.

19

Cel ce fuge de toate plăcerile lumești este un turn nebiruit de către demonul întristării, căci întristarea este lipsa plăcerii prezente sau așteptate. Este cu neputință a alunga acest dușman dacă avem un atașament pătimaș pentru ceva din lumea aceasta. Căci el își pune capcana întristării în calea dorințelor noastre.

20

Dacă mânia și ura sporesc irascibilitatea, milostenia și blândețea o micșorează și pe cea prezentă.

21

Soarele să nu apună peste mânia voastră (Efeseni 4, 26), ca nu cumva demonii să năvălească în timpul nopții, să înspăimânte sufletul și să slăbească mintea pentru războiul de a doua zi. Căci nălucirile înspăimântătoare iau naștere din tulburarea părții irascibile. Nimic nu face mintea mai delăsătoare decât tulburarea părții irascibile.

22

Ori de câte ori partea irascibilă a sufletului nostru este tulburată, demonul ne sugerează că pustia este frumoasă, pentru a ne împiedica să ne împăcăm cu cei ce ne-au tulburat și astfel să ne izbăvim de tulburare. Iar când partea poftitoare este încălzită, atunci, dimpotrivă, demonii se străduiesc să ne facă sociabili, să nu fim duri și sălbatici, încât poftind trupuri, cu trupuri să ne amestecăm¹¹. Nu trebuie să ne lăsăm convinși ci, mai degrabă, să facem cele dimpotrivă.

23

Nu te preda gândului mâniei luptându-te în cugetul tău cu cel ce te-a supărat. Nici gândului desfrânării imaginând întruna plăcerea; de o parte sufletul se întuneacă, pe de alta este tras în focul patimii. În ambele situații mintea este întinată și, când te vei ruga lui Dumnezeu, se vor înfățișa idoli închipuiți și vei cădea în ghearele demonului acedicii. Acest demon năvălește în astfel de momente și sfășie sufletul precum câinele o câprijă.

24

Partea irascibilă din fire luptă cu demonii plăcerilor. Îngerii ne înfățișează plăceri duhovnicești și fericirea dobândită pentru a birui mânia noastră împotriva demonilor. Aceștia, prin poște, silesc firea să lupte contra ei însăși, contra oamenilor, iar mintea întunecată, căzută din cunoaștere să piardă virtuțile.

¹⁰ ἀγάπη nu ἔρος!...

¹¹ ἐντυγχάνομεν – să întâlnim, să posedăm!

25

Ferește-te ca din cauza ta să plece vreun frate pentru că l-ai supărat, căci toată viața ta nu vei scăpa de demonul întristării, care te va roade mereu la vremea rugăciunii.

26

Darurile sting ținerea de minte a răului¹². Să crezi lui Iacob care l-a întâmpinat cu daruri pe Esau care îi ieșise înainte cu 400 de oameni (Geneneza 32, 7). Însă noi, fiind săraci, să împlinim lipsa cu o [invitație] la masă¹³.

27

Când ne întâlnim cu demonul acediei, cu multe lacrimi să ne împărțim sufletul în două. O parte care mângâie și alta care este mângâiată, semănând în noi înșine nădejdi bune și cântând împreună cu David: „De ce ești trist sufletul meu ...” (Psalm 41, 6).

28

La ceasul ispitei nu trebuie să părăsești chilia, oricât de întemeiate ar părea motivele, ci trebuie să rezisti a ședea înăuntru și să întâmpini cu vitejie pe cei care năvălesc, mai ales pe demonul acediei care este cu mult mai apăsător decât toți ceilalți, dar și călește cel mai mult sufletul încercat. Căci a fugi de astfel de lupte și a le evita înseamnă a face mintea lipsită de pricepere, fricoasă și lașă.

29

Iată ce ne spunea sfântul și mult încercatul nostru învățător: „Călugărul trebuie să fie totdeauna pregătit ca și cum ar urma să moară a doua zi, și să se folosească de trup ca și cum ar avea de trăit foarte mulți ani. Căci, zicea bătrânul, taie astfel gândul acediei, devine mai râvnitor, își păzește trupul sănătos și egal în nevoință”.

30

Este greu să scapi de gândul slavei deșarte, căci exact lucrul pe care-l faci pentru a scăpa devine o nouă pricină de slavă deșartă. Nu întotdeauna demonii se opun gândurilor noastre drepte, ci adesea viciile cărora ne-am supus.

31

Știu că demonul slavei deșarte este prigonit aproape de toți ceilalți demoni și că atunci când cad cei care îl vânează el se apropie cu nerușinare, înfățișând monahului măreția virtuților sale¹⁴.

¹² Proverbe 21, 14.

¹³ Ospitalitatea este o manieră de împăcare.

¹⁴ Este o incompatibilitate între gândurile slavei deșarte și majoritatea celorlalte gânduri (demoni) ale (ai) răutății. „Între toate gândurile, cel al slavei deșarte și al mândriei se apropie după înfrângerea celorlalte” (Skemmata 57, p. 573). „Că slava deșartă se naște cu ușurință din nevoințele ascetice biruitoare împotriva demonilor este un loc comun al gândirii lui Evagrie.” (p. 573).

32

Cel care a ajuns la cunoaștere și a gustat din plăcerea ei, nu se va lăsa sedus de demonul slavei deșarte, care îi oferă în schimb toate plăcerile acestei lumi. Ce ar putea el să ofere, care să fie mai mare decât vederea duhovnicească? Dar, de vreme ce n-am gustat din cunoaștere, să ne străduim cu râvnă la lucrarea virtuților, arătând în acest fel lui Dumnezeu că țelul nostru este să facem orice în vederea cunoașterii Lui.

33

Amintește-ți de viața ta dinainte [din lume] și de greșelile tale cele vechi, cum erai rob patimilor și cum, prin mila lui Hristos, ai ajuns la nepătimire și cum lumea din care ai ieșit te-a batjocorit adesea și de multe ori te-a umilit. Mai gândește-te la încă un lucru: cine te-a păzit pe tine în deșert? Cine este cel ce alungă demonii care scrâșnesc din dinți împotriva ta? Astfel de gânduri sădesc smerenia și împiedică venirea demonului mândriei.

Despre patimi

34

Dacă avem despre vreun lucru amintiri pătimăse, este pentru că, mai înainte, l-am primit¹⁵ cu patimă. Și, invers, despre toate câte le primim cu patimă, vom avea amintiri pătimăse. De aceea, cel care i-a învins pe demonii lucrători¹⁶ disprețuiește¹⁷ cele puse în lucrare de ei. Căci cu mult mai greu este războiul nematerial decât cel material.

35

Patimile sufletului își au începutul de la oameni, cele ale trupului de la trup. Înfrânarea taie patimile trupului iar iubirea duhovnicească pe cele ale sufletului.

36

Căpeteniile patimilor sufletești se îndârjesc până la moarte, pe când cele ale patimilor trupești se retrag mai repede. Pe de altă parte, ceilalți demoni sunt asemenea soarelui care răsare sau apune: ating doar o singură parte a sufletului, pe când demonul de amiază obișnuiește să împresoare sufletul și să înăbușe¹⁸ mintea. De aceea, este

¹⁵ ὑπεδεξαμεθα

¹⁶ ἐνεργουντας

¹⁷ καταφρονει

¹⁸ ἐναποπνιγειν, a înăbuși, a sufoca al cărui radical πνι-γ este înrudit cu cel din πνευμα, duh, fapt de limbă prin care se sugerează că respirația naturală a minții este Duhul Sfânt iar lucrul diavolului (διάβολος, cel ce separă, cel ce dezbină) constă tocmai în blocarea acestei respirații firești.

plăcută retragerea¹⁹ după golirea de patimi (după vidul de pasiuni). Căci numai atunci amintirile sunt dragi iar lupta pregătește monahul pentru contemplarea rațiunilor războiului, nu pentru război.

37

Unii cred că gândul (cugetul) mișcă patimile, iar alții că patimile stârnesc gândurile.

38

Patimile sunt mișcate în mod natural de către simțuri, dar în prezența iubirii și a înfrânării nu pot fi stârnite; în lipsa lor, da. Partea irascibilă are nevoie de mai multe leacuri decât cea poftitoare, și de aceea iubirea se cheamă mare, pentru că este o zăbală pentru partea irascibilă. Pe aceasta, și Moise, sfântul, în cărțile lui despre natură [a omului] a numit-o în mod simbolic „luptătoare cu șarpele”²⁰.

39

La simțirea putorii răspândite de demoni, sufletul obișnuiește să se ridice împotriva gândurilor, când sesizează apropierea lor, fiind afectat de demonul care îl tulbură prin patimă.

40

Nu este întotdeauna cu putință (monahului) a împlini pravila obișnuită, dar trebuie să țină seama de împrejurări și să se străduiască a îndeplini pe cât este cu putință poruncile primite (cuvenite). Nici demonii nu scapă aceste prilejuri. Atunci se pornesc împotriva noastră și ne împiedică să împlinim cele cu putință și ne constrâng să facem pe cele cu neputință. Căci pe cei slăbănogi îi împiedică să mulțumească pentru durerile lor și să suporte cu îndelungă răbdare pe cei care îi slujesc, neputincioși fiind îi îndeamnă să se înfrâneze și, ciuda îngreuerii, să stea în picioare la cântare.

41

Când suntem siliți să petrecem pentru scurt timp în orașe și sate și vom fi împreună cu cei din lume, mai ales atunci să practicăm cu strășnicie înfrânarea, ca nu cumva mintea noastră să fie îngreunată și, lipsită de paza obișnuită din cauza împrejurărilor, să săvârșească ceva dintre cele nedorite și să rățăcească, lovită de demoni.

¹⁹ ἀναχώρησις – de aici: anahoret, eremit.

²⁰ ὁφιομάχη – (cf. Levitic 11, 22).

42

Atunci când ești ispitit, nu te ruga înainte de a spune câteva cuvinte cu mânie împotriva celui care te asuprește. Căci sufletul fiind rănit de gânduri se poate întâmpla rugăciunea să nu fie curată. Dar dacă tu le vei răspunde cu mânie, vei risipi și vei erge închipuirile potrivnicului. Căci acesta este efectul natural al mâniei, chiar și împotriva gândurilor (celor mai) puternice.

43

Este bine a învăța să cunoști care sunt diferențele dintre demoni și a înțelege semnele venirii lor. Astfel, vom ști din gânduri și [gândurile din fapte] care dintre demoni vin mai rar și sunt mai apăsători, care sunt mai insistenți dar mai ușori, care împiedică brusc și indeamnă mintea la hulă (blestem). Este bine să știm aceste lucruri, ca să le putem adresa câteva cuvinte și să le vădăm prezența încă din momentul în care gândurile încep să apară și să-și arate conținutul, înainte ca noi să fim alungați prea departe (scoși din fire) de starea noastră obișnuită.

44

Când, în lupta lor contra monahilor, demonii sunt neputincioși, se retrag pentru un timp, pândesc ce fel de virtute este neglijată între timp și pe acolo năvălesc pe neașteptate și sfășie nenorocitul suflet.

45

Demonii cei răi cheamă în ajutorul lor demoni și mai răi și, chiar dacă prin dispoziție²¹ ei se opun unii altora, se înțeleg numai în ceea ce privește pierderea sufletului.

46

Să nu ne tulbure demonul care ne răpește mintea spre hulirea lui Dumnezeu și spre fantezii neîngăduite pe care nu îndrăznesc nici măcar să le scriu și nici să ne taie vântul, căci Domnul este cunoscător al inimilor și știe că nici odinioară, pe când eram în lume, n-am cunoscut niciodată o asemenea nebunie. Acest demon are ca scop să ne abată de la rugăciune, ca să nu mai stăm înaintea Domnului Dumnezeuului nostru și nici să mai îndrăznim a întinde mâinile către Acela despre care am gândit astfel.

47

Semn al patimilor din suflet se face fie un cuvânt rostit, fie o mișcare a trupului în care dușmanii observă dacă înlăuntrul nostru avem gândurile lor și le hrănim

²¹ Διαθέσεις – sau: înclinări, aptitudini...

pruncii, sau dacă, după ce i-am zvârlit pe aceștia, ne îngrijim de mântuirea noastră. Căci unul Dumnezeu ne cunoaște mintea și nu are nevoie de semne pentru a cunoaște cele ce sunt ascunse în inimă.

48

Demonii pe cei din lume îi războiesc mai degrabă prin lucruri, iar pe monahi mai ales prin gânduri. Căci le lipsesc lucrurile în pustie și cu cât este mai ușor să păcătuiești cu gândul decât cu fapta, cu atât războiul interior este mai greu decât cel care se face prin lucruri. Mintea este ușor de mișcat spre un oarecare lucru și foarte greu de întors de la fanteziile neîngăduite.

49

Nu ni s-a poruncit să muncim, să priveghem și să postim întruna, în timp ce „rugăți-vă neîncetat” (I Tesaloniceni 5, 17) este pentru noi lege. Pentru că aceste lucruri care vindecă partea pătimitoare a sufletului și a trupului au nevoie de corp pentru a fi împlinite. Dar acestuia din urmă, din cauza slăbiciunii care îi e proprie, nu îi sunt îndeajuns aceste osteneți, pe când rugăciunea pregătește mintea, întărind-o și curățind-o în vederea luptei fiindcă aceasta e făcută în mod natural pentru rugăciune, chiar și fără acest corp, și pentru a lupta cu demonii pentru a dobândi puteri pentru suflet.

50

Dacă un monah dorește să cunoască pe demonii cei crunți prin cercare și să l-prindă meșteșugul lor, să-și pândască gândurile, și să observe liniștirile, încordările urzelile și ceasul lor, și care sunt demonii care fac una și care alta, și care pe cine însoțește, și care cui urmează, și să caute la Hristos rațiunile tuturor acestora. Căci (demonii) îi apasă greu pe cei ce se împărtășesc cu mai multă știință în lucrare virtuților, voind „să-i săgeteze în întuneric pe cei drepti cu inima” (Psalm 10, 2).

51

Vei descoperi prin observație că doi sunt cei mai iuți dintre demoni și aproape că întrec în rapiditate mintea noastră: demonul desfrânării și cel al hulirii, ca împreună cu el să-l blestemăm pe Dumnezeu. Al doilea rămâne puțin timp, iar cel dintâi, dacă nu poate să miște gândurile spre patimă, nu ne poate împiedica pe noi în cunoașterea lui Dumnezeu.

52

A separa trupul de suflet este doar în puterea Celui care le-a unit, dar a separa sufletul de trup este și în puterea celui ce lucrează virtutea. Părinții noștri numesc retragere²² pregătirea pentru moarte²³ și fuga de trup.

²² αναχώρησις

²³ μελέτη θανάτου – exercițiul morții.

53

Cei care își hrănesc rău trupul și grija pentru carne și-o fac spre poftă, lor înșile să-și reproșeze, nu cărnii, căci cei ce știu harul lui Dumnezeu au dobândit nepătimirea sufletului prin trupul acesta și, într-un anume fel, au ajuns (cumva) la contemplarea celor ce sunt.

Despre cele ce se întâmplă în vedeniile din timpul nopții

54

Atunci când în nălucirile din somn demonii războiesc partea poftitoare, ne fac să vedem (iar noi privim cu nesaț) întâlniri între cunoscuți, oștețe cu neamurile și femei (incinse) la joc²⁴ și câte altele de acest fel care duc la plăceri (desăvârșesc plăcerile), în aceea parte suntem bolnavi și se întărește patima. Iar, pe de altă parte, când ei tulbură partea irascibilă silindu-ne să mergem pe cărări prăpăstioase și ieșindu-ne în față bărbați înarmați și fiare carnivore și veninoase iar noi suntem înspăimântați de aceste drumuri și fugim prigonți de către aceste fiare și bărbați înarmați, să luăm aminte la partea irascibilă și, chemându-L în privegheri pe Hristos, să folosim leacurile zise mai înainte²⁵.

55

Dacă mișcările naturale ale corpului în somn nu se însoțesc de năluciri²⁶, aceasta înseamnă că este destul de sănătos. Iar dacă se plăsmuiesc năluciri, este semn de boală. Dacă sunt chipuri vagi, sunt semne ale unor patimi de demult, slăbite, iar dacă sunt clare să știi că rănilor patimilor sunt recente.

56

Dovezile nepătimirii le cunoaștem din gânduri în timpul zilei și din năluciri în timpul nopții. Iar noi vom spune că nepătimirea este sănătatea sufletului iar hrana lui este cunoașterea și numai ea obișnuiește să ne unească cu sfintele puteri, de vreme ce atingerea celor netrupești se naște în mod firesc dintr-o dispoziție asemănătoare.

Cuvânt despre starea apropiată nepătimirii

57

Sunt două stări liniștite ale sufletului: una datorată semințelor naturale, cealaltă, provenită (născută) din retragerea demonilor. Prima este însoțită de smerenie și de

²⁴ χορός – horă și cor.

²⁵ V. capitolul *Despre lecuirea patimilor*.

²⁶ εἰδωλόν

străpungerea inimii, de lacrimi și de un dor nemărginit de dumnezeire, de o răvnă nemăsurată pentru lucrare. A doua, slava deșartă însoțită de mândrie, în absența altor demoni, îl pierde pe monah. Cel ce veghează la marginile stării dintâi va cunoaște degrabă (cu agerime) năvala demonilor.

58

Demonul slavei deșarte se împotrivesc demonului desfrânării și nu se poate admite că amândoi asaltează sufletul în același timp, fiindcă unul făgăduiește slavă iar celălalt duce la necinste. Dacă unul dintre cei doi se apropie și te asuprește, plăsmuiește atunci gândurile demonului potrivnic și, dacă reușești acest lucru – cum zice proverbul „cui pe cui se scoate” – să știi că ești aproape de hotarele nepătimirii. Căci mintea ta a avut puterea să nimicească cu gânduri omeneste gânduri demonice. Dar a respinge cu smerenia gândul slavei deșarte sau prin cumpătare gândul desfrânării este dovada unei *adânci* nepătimiri. Încearcă să aplici această metodă la toți demonii care se împotrivesc unii altora și vei ști totodată de ce fel de patimi ești atins. Totuși, pe cât îți este cu putință, cere de la Dumnezeu să alunge potrivnicii în al doilea mod.

59

Cu cât sufletul înaintează, cu atât mai puternici sunt potrivnicii care dau năvală unul după altul asupra lui. Eu nu cred să fie mereu aceiași demoni care atacă sufletul. Acest lucru îl știu mai ales cei mai aprig încercați și care și-au văzut nepătimirea, dobândită la un moment dat, zdruncinată de către demonii următori (care veneau mai târziu).

60

Nepătimirea desăvârșită vine în suflet după victoria asupra tuturor demonilor care se împotrivesc exersării virtuții. Nepătimirea nedesăvârșită²⁷ este în funcție de puterea demonului care atacă.

61

Mintea nu va putea să înainteze, nici să-și sfârșească cu bine călătoria (pelerinajul) și să ajungă în ținutul celor netrupești dacă nu se îndreaptă pe dinăuntru (nu-și pune ordine în idei). Căci tulburările interioare întorc, de obicei, sufletul la cele de la care plecase.

62

Virtuțile și viciile orbesc deopotrivă mintea. Unele ca să nu vadă răutățile, celelalte ca să nu vadă virtuțile.

²⁷ ατελής

Despre semnele nepătimirii

63

Când mintea începe să se roage netulburată, atunci tot războiul se poartă zi și noapte în partea irascibilă a sufletului.

64

Este o dovadă de nepătimire când mintea începe să-și vadă propria lumină, când rămâne calmă în fața nălucirilor din somn, când privește lucrurile (obiectele) cu seninătate.

65

Mintea este în toată puterea ei când nu-și închipuie nimic din lumea aceasta în ceasul rugăciunii.

66

Mintea care, cu ajutorul lui Dumnezeu, a dus la bun sfârșit strădania pentru îmbunătățire și care s-a apropiat de cunoaștere, aproape că nu mai simte deloc partea irațională a sufletului. Căci cunoașterea, răpind-o sus, o separă de cele sensibile.

67

Sufletul care a dobândit nepătimirea, nu este cel care nu simte nici o patimă în fața lucrurilor acestei lumi, ci cel care rămâne netulburat și în fața amintirii lor.

68

Cel desăvârșit nu se mai înfrânează și cel nepătimitor nu se mai silește, fiindcă silința [răbdarea] este lucrul celui care e supus patimilor și înfrânarea, al celui care este tulburat.

69

E mare lucru rugăciunea netulburată dar și mai mare este cântarea netulburată de psalmi.

70

Cel ce s-a întemeiat în sine însuși pe virtuți și s-a contopit cu ele nu-și mai amintește nici de lege, nici de porunci, nici de pedepse ci din starea lui cea bună spune și face câte îi vin.

Privire generală asupra practicii

71

Cântările demonice [lumești] ne mișcă partea poftitoare și aruncă sufletul în mijlocul închipuirilor rușinoase dar psalmii, imnurile și cântările duhovnicești cheamă minte la amintirea statornică a virtuții, ne răcorește înfierbântarea părții irascibile și năsturește poftele.

72

Dacă este propriu luptătorilor să zdrobească și să fie zdrobiți, la fel și demonii care ne războiesc și ne strivesc sunt ei înșiși striviți de către noi. Îi voi zdrobi pe ei și nu vor putea să stea (Psalm 17, 42). Și iarăși: cei ce mă necăjesc și vrăjmașii mei aceia au slăbit și au căzut (Psalm 26, 4).

73

Înțelepciunea e legată de odihnă, iar osteneala de atenție (pricepere). Fiindcă nu cu puțință să dobândești înțelepciunea fără luptă și să duci cu bine lupta fără pricepere. Aceasta are menirea să se împotrivească mâniei demonilor, silind puterile sufletului să lucreze calea înțelepciunii.

74

Gândul ispititor urcă și îi întunecă mintea monahului, prin partea poftitoare a sufletului.

75

Păcatul monahului este consimțirea la plăcerea oprită propusă de gând.

76

Când răul se micșorează se bucură îngerii, când se micșorează virtutea se bucură demonii. Unii slujesc milei și dragostei, ceilalți sunt robi mâniei și urii. Când se apropie de noi cei dintâi ne umplu de vederi duhovnicești. Cei din urmă ne aruncă în suflete închipuiri rușinoase.

77

Virtuțile nu fac să înceteze asalturile demonilor, dar ne păzesc nevătămați.

78

Exercițiul virtuții este calea duhovnicească de curățire a părții pătimitoare a sufletului.

79

Lucrarea poruncilor nu este suficientă pentru a vindeca desăvârșit puterile sufletului dacă nu îi urmează contemplarea cu mintea.

80

Nu este cu puțință să ne opunem tuturor gândurilor pe care ni le sădesc îngerii dar este cu puțință să respingem toate gândurile care vin de la demoni. Celor dintâi gânduri le urmează o stare de liniște, celor din urmă de tulburare.

81

Iubirea este fiica nepătimirii, iar nepătimirea este floarea ascezei; exersarea virtuților se întemeiază pe păzirea poruncilor; pe acestea le păzește frica de Dumnezeu care este fiica dreptei credințe. Credința este un bun înăscut, care există în mod natural, chiar și la cei care încă nu cred în Dumnezeu.

82

După cum sufletul care lucrează prin trup simte părțile bolnave, la fel și mintea, lucrându-și propria ei activitate, își cunoaște puterile, iar din cele ce o împiedică înțelege remediile (poruncile vindecătoare).

83

Câtă vreme mintea este în război cu patimile, nu poate înțelege rațiunile războiului, căci seamănă cu cel ce se luptă pe timp de noapte. Abia după dobândirea nepătimirii va înțelege cu ușurință strategiile (vicleniile) dușmanilor.

84

Scopul virtuților este iubirea, al științei – teologia. Începutul uneia este credința, al celeilalte, cunoașterea naturală. Aceia dintre demoni care atacă partea poftitoare a sufletului sunt cei care se împotrivesc exersării (practicării) virtuților. Iar cei ce atacă partea rațională sunt numiți dușmani ai întregului adevăr și adversari ai contemplației.

85

Nimic din cele care curăță trupurile nu rămâne cu ele după ce acestea au fost curățite. Dar virtuțile care curăță sufletul îi rămân alături și după curățire.

86

Sufletul rațional lucrează conform naturii lui când partea sa poftitoare tinde spre virtute, când partea irascibilă luptă pentru virtute iar partea rațională ajunge la contemplarea celor ce sunt.

87

Cel care înaintea în virtuți micșorează patimile. Cel ce înaintea în contemplație micșorează neștiința. Dar va fi cândva o totală nimicire a patimilor; în ceea ce privește neștiința, este împărțită în două: una care are limită și una fără.

88

Lucrurile sunt bune sau rele după folosința lor, dacă duc la virtute sau la viciu. Ține de pricepere a te folosi de ele într-un fel sau altul.

89

Sufletul rațional este întreit, după cum spune dascălul nostru cel înțelept. Când virtutea se găsește în partea conducătoare este numită atenție [agerime], inteligență și înțelepciune. Când este în partea poftitoare, se numește cumpătate, iubire și înfrânare. Când este în partea irascibilă se numește curaj și îndelungă răbdare. Virtutea întregului suflet este dreptatea. Lucrarea atenției (agerimii) este să călăuzească lupta împotriva vrăjmașilor, să apere virtuțile și să alunge răutățile, chivernisind pe cele neutre pentru ceasul lor. Lucrul inteligenței este să armonizeze toate care duc la atingerea țelului, iar lucrul înțelepciunii este de a contempla rațiunile trupești și netrupești. Rolul cumpătății este de a cerceta cu nepătimire tot ceea ce stârnește în noi închipuiri potrivnice rațiunii. Rolul iubirii este de a se comporta față de orice chip al lui Dumnezeu aproape la fel ca față de Model (prototip), mai ales atunci când demonii încearcă să-l întineze. Rolul înfrânării este de a renunța cu bucurie la toate plăcerile gurii. Lucrarea stăruinței și curajului este de a nu se teme de dușmani și de a lupta cu tărie și cu vitejie în primejdii. Rolul dreptății este de a armoniza toate părțile sufletului.

90

Roadă semințelor – snopii, a virtuților – știința. La fel cum semințul este însoțit de lacrimi, recolta este însoțită de bucurie.

Din cuvintele sfinților monahi

91

Se cuvine a cerceta căile străbătute de monahii dinaintea noastră și să ne îndreptăm după ele. Căci se pot găsi multe și frumoase cuvinte și fapte la ei. Între altele, iată ce

a spus unul dintre aceștia: un regim de viață aspru și ordonat însoțit de iubire duce degrabă călugărul la limanul nepătimirii. Același a izbăvit de năluciri de noapte pe un frate mai tânăr rânduindu-i să unească postul cu îngrijirea bolnavilor, căci nimic nu este mai tare ca milostenia pentru a stinge patimile de acest fel.

92

Unul din bătrâni a venit la avva Antonie și i-a zis: „Cum poți tu, frate, să ai mângâiere lipsit de cărți?” Acesta îi răspunse: „Cartea mea, filosofule, este firea lucrurilor și îmi este la îndemână când vreau să citesc cuvintele lui Dumnezeu”.

93

Vasul ales al pustiei, bătrânul Macarie egipteanul m-a întrebat: cum se întâmplă că având tinere de minte a răului față de oameni noi slăbim puterea sufletului de a-și aminti, în timp ce având tinere de minte a răului față de demoni, noi rămânem teferi? Fiindcă eram încurcat de întrebare, l-am întrebat care este rațiunea acestui fapt. În primul caz, a zis el, se merge contra naturii părții irascibile, în timp ce în cazul al doilea se folosește de ea conform naturii.

94

În plină amiază am mers să-l cercetez pe sfântul părinte Macarie și, arzând de sete, i-am cerut apă. „Mulțumește-te cu umbra, mi-a zis el, căci mulți care sunt în călătorie pe uscat sau pe mare n-au nici atât”. Apoi, în timp ce vorbeam cu el despre înfrânare, mi-a zis: „Îndrăznește, fiule! Eu timp de 20 de ani nu m-am săturat nici de pâine, nici de apă, nici de somn căci îmi cântăream pâinea pe care o mâncam, îmi măsuram apa pe care o beam și furam puținel somn sprijinit de perete”.

95

I s-a dat știre unui monah de moartea tatălui său; acesta i-a răspuns celui ce-l vestise: „Încetează cu hula, căci Tatăl meu este nemuritor”.

96

Un frate i-a cerut voie avvei să ia masa cu mama și sora lui când vor veni la el. „Nu vei mânca împreună cu o femeie”, i-a răspuns acesta.

97

Toată averea unui frate era o Evanghelie. După ce a vândut-o și a dat banii pentru hrânirea celor flămânzi, a spus aceste cuvinte: „Am vândut însăși Cartea în care scria: «Vinde tot ce ai și dă săracilor!»”

98

Era în împrejurimile Alexandriei o insulă situată în partea de nord a lacului Maria. Acolo locuia un călugăr foarte încercat din oastea gnosticilor, care a spus că monahii au cinci motive pentru tot ceea ce fac: Dumnezeu, natura, obiceiul, nevoia și lucrul mâinilor. Același mai adăuga că virtutea, prin natura ei, este una dar ia o formă potrivită cu fiecare dintre puterile sufletului, după cum lumina soarelui, fiind fără formă, ia forma ferestrelor prin care pătrunde.

99

Un altul dintre monahi a zis: „Dacă tai plăcerile, o fac pentru a nu stârni partea irascibilă. Știu bine că aceasta se luptă mereu spre plăceri, îmi tulbură mintea și alungă cunoașterea“. Unul dintre bătrâni spunea că dragostea nu știe să păstreze rezerve de hrană sau de bani, și adăuga: „nu-mi aduc aminte să fi fost înșelat vreodată de două ori de un demon în privința aceleiași patimi“.

100

Nu poți iubi în mod egal pe toți frații dar te poți purta și acționa cu nepătimire în relațiile cu toți, fără ținere de minte a răului și fără ură. Pe preoți trebuie să-i iubim după Domnul, căci ne curățesc prin Sfintele Taine și se roagă pentru noi. În ce-i privește pe cei mai bătrâni, se cuvine a-i cinști ca pe îngeri, căci ei ne binecuvântează (ne ung) în vederea bătăliilor și vindecă rănilor făcute de fiarele sălbatice.

Epilog

Iată câte am avut de zis, pentru moment, despre exersarea virtuților, prea iubite frate Anatolie. Toate acestea, prin harul Duhului Sfânt le-am găsit potrivite să fie culese din via noastră în pârg. Dar când Soarele Dreptății (Maleahi 3, 20) va străluci asupra noastră la amiază și când strugurii vor fi copti, atunci vom bea vinul său care veselește inima omului (Psalm 103, 15) prin rugăciunile și mijlocirile dreptului Grigore, care m-a sădit, și ale sfinților părinți care acum mă udă și prin puterea lui Iisus Hristos Domnul nostru Care mă face să cresc (I Corinteni 3, 6-7) a Căruia este slava și puterea în vecii vecilor, amin.

TRATAT DESPRE CONTEMPLAȚIE SAU GNOTICUL

1

Cei activi²⁸ vor înțelege rațiunile practice dar pe cele gnostice le vor vedea cei contemplativi.

²⁸ πρακτικοί

2

Activ se numește cel ce a dobândit numai nepătimirea părții pătimitoare a sufletului său.

3

Iar contemplativ este cel care a ajuns să fie sare pentru cei necurați și lumină pentru cei curățiți.

4

Știința care ne vine din afară se străduiește să ne arate cele materiale prin mijlocirea conceptelor; dar cele care vin în noi prin harul lui Dumnezeu arată lucrurile nemijlocit minții și, privindu-le, mintea le înțelege rațiunile. Celei dintâi (științei) i se opune eroarea, iar celei din urmă mânia și irascibilitatea și toate care le urmează acestora.

5

Toate virtuțile deschid drum contemplației dar mai mult decât toate, stăpânirea mâniei. Cel care a ajuns la știință și se lasă în voia mâniei este asemenea celui care își scoate ochii cu un cui de fier.

6

Contemplativul să rămână neclintit când e vorba de pogorăminte (concesii cu sine), ca nu cumva, pe nesimțite, pogorămintele să devină pentru el obișnuință. El trebuie să încerce a-și exersa în mod egal și statornic toate virtuțile, pentru ca în el însuși virtuțile să urmeze una alteia, căci mintea este trădată în mod firesc de către ceea ce o slăbește.

7

Contemplativul să facă totdeauna milostenie și să fie gata de orice binefacere. Iar dacă îi vor lipsi banii, își va pune la mijloc sufletul său. Căci ține de natura lui să facă binele care a lipsit celor cinci fecioare ale căror candelă s-au stins.

8

E nedemn pentru un contemplativ să ajungă la procese, fie ca victimă fie ca autor al unei nedreptăți: dacă a fost nedreptățit, trebuia să rabde; dacă a nedreptățit, e vinovat.

9

Știința, când este bine păstrată, învață pe cel care o posedă cum să fie sporită și păzită.

10

În momentul când învață pe alții, contemplativul să nu se mânia, să nu țină minte răul, să nu se întristeze, să fie fără de griji și fără de patimi trupești.

11

Înainte de a ajunge desăvârșit evită să întâlnești mulți oameni și să faci multe vizite, ca nu cumva mintea să se umple de idoli.

12

Toate câte țin de viața activă, de cunoașterea naturală sau de teologie și sunt necesare mântuirii, este bine să le spunem și să le facem până la moarte. Iar toate câte sunt neutre [nefolositoare] nu trebuie nici spuse, nici făcute, din cauza celor ce se smintesc ușor.

13

Se cuvine a vorbi laicilor și monahilor despre buna purtare și de a le explica, în parte, învățăturile privitoare la cunoașterea naturală și la teologie, „fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul“ (Evrei 12, 14).

14

Numai celor mai buni dintre preoți, dacă vor întreba, să li se răspundă ce simbolizează Sfintele Taine pe care ei le săvârșesc și care curățesc omul lăuntric, vasul care le primește, care reprezintă partea pătimitoare și rațională a sufletului, ce înseamnă amestecul lor inseparabil și puterea fiecăreia dintre ele cât și activitățile diverse îndeplinite în vederea unui scop unic. Și mai spune-le încă al cui este chipul celui care le săvârșește și cine sunt cei care, împreună cu el, îi alungă pe cei ce vor să împiedice buna lor desfășurare; și că, printre ființele vii, unele au memorie [euharistică], altele nu au.

15

Învață să cunoști rațiunile și legile care guvernează timpul potrivit al fiecărui lucru, modurile de viață și ocupațiile pentru ca să poți spune cu ușurință fiecăruia ce îi este de folos.

16

Pentru a explica cele spuse trebuie să ai materia lor și să cuprinzi toate lucrurile, chiar dacă, în parte, îți vor scăpa; numai îngerilor nu le scapă nimic din câte sunt pe pământ.

17

Mai trebuie să cunoști numele și definițiile lucrurilor, mai ales ale virtuților și viciilor; acesta este izvorul științei și al neștiinței, al Împărăției Cerurilor și al întinericului.

18

Trebuie să încerci să cunoști, în ceea ce privește locurile alegorice și locurile literale, dacă se referă la cunoașterea practică, la cea naturală sau la teologie. Dacă țin de practică, trebuie cercetat dacă se ocupă de mânia și de ceea ce se naște din ea sau de poftă și de cele care îi urmează acesteia sau despre minte și mișcările ei. Dacă țin de cunoașterea naturală, trebuie cercetat dacă ele fac cunoscut ceva din învățăturile privitoare la natură, și care dintre ele. Și dacă este un pasaj alegoric privitor la teologie, trebuie, pe cât cu putință, să examinăm dacă descoperă ceva despre Sfânta Treime și dacă Aceasta este văzută simplu sau în unitate. Dar dacă nu este nimic din toate acestea, este o contemplație simplă sau descoperă o profecie.

19

Este bine să fii familiarizat cu Sfintele Scripturi, încât cele hotărâte să se bazeze, pe cât posibil, pe mărturia lor.

20

Mai trebuie încă să știi că nu orice text cu caracter moral se referă la o contemplație cu caracter moral și nu orice text care se referă la cunoașterea naturală oferă o contemplație a naturii, ci unul cu caracter moral comportă o contemplație naturală și altul care tratează despre natură comportă o contemplație morală, și la fel pentru teologie. Ceea ce s-a spus despre desfrânarea și adulterul Ierusalimului (v. Iezechiel 16, 15–34), despre animale, despre pământul uscat și despre ape și despre păsări, despre cei curați și despre cei necurați (Levitic 11, 2–19), despre „soarele care răsare și apune și se întoarce la locul său” (Ecclesiast 1, 5) se referă în primul rând la teologie, în al doilea rând la morală și în al treilea rând la cunoașterea naturală. Ori primul text ține de morală și celelalte două de cunoașterea naturală.

21

Nu vei explica alegoric cuvintele personajelor nedemne și nici nu vei căuta la ele nimic duhovnicesc, cu excepția cazului când Dumnezeu a lucrat în virtutea iconomiei; Balaam (Numeri 24, 17–19) a prezis nașterea și Caiafa moartea Domnului nostru (Ioan 11, 49–51).

22

Contemplativul să nu fie nici posomorât nici neprimitor. Posomorât este cineva care nu înțelege rațiunile lucrurilor iar neprimitor este unul care nu vrea „ca toți oamenii să fie mântuiți și să ajungă la cunoașterea adevărului” (I Timotei 2, 4).

23

Uneori este bine să faci pe neștiutorul, când cei care te întreabă nu sunt în stare să înțeleagă. Și nu vei minți, fiindcă tu ești legat de un trup și acum nu poți avea cunoașterea deplină a lucrurilor.

24

Ferește-te să vorbești în vederea câștigului, a plăcerii sau a slavei deșarte ceva din cele care nu trebuie să fie descoperite, ca nu cumva să fii și tu aruncat afară din templu împreună cu vânzătorii de porumbei (Matei 21, 12-13).

25

Pe cei care se angajează în dispute fără a avea știință trebuie să-i apropii de adevăr pornind de la început, nu de la sfârșit, iar tinerilor nu trebuie să le spui nimic din cele contemplative, nici să le permiți să atingă cărți de acest fel, căci nu vor putea rezista căderilor la care duc cunoașterea lor. De aceea, celor care sunt munciți de patimi să nu le vorbești despre pace ci cum să biruiască adversarii, după cum zice eclesiastul „nu e sol de pace în ziua războiului“ (Ecclesiast 8, 8). Prin urmare, cei care sunt războiți de patimi și cercetează rațiunile celor trupești și netrupești se aseamănă bolnavilor care vorbesc despre sănătate. Numai când sufletul este greu de clintit de către patimi se cuvine a gusta din miere.

26

Unul este timpul explicațiilor și altul al discuțiilor. Trebuie muștrați cei care aduc obiecții înainte de vreme. Acesta e obiceiul ereticilor și certăreților.

27

Nu teologhisi cu ușurătate și nu da niciodată definiții dumnezeirii. Căci acestea se potrivesc doar făpturii și ființelor compuse (din mai multe elemente).

28

Amintește-ți de cele cinci pricini ale părăsirii [deznădejzii], pentru ca să poți ajuta pe cei slabi când sunt doborâți de întristare. Părăsirea descoperă virtutea ascunsă. Când aceasta a fost neglijată, ea a restabilit-o prin pedeapsă. Și devine cauză de mântuire pentru ceilalți. Când virtutea a ajuns eminentă, ea învață umilința căci urăște răul cel care a fost încercat de către el, fiindcă experiența este o mlădiță a părăsirii și această părăsire este fiica nepătimirii.

29

De ți-ar zice ție mereu cei pe care tu îi înveți: „prietene, urcă mai sus“, căci ar fi rușine ca după ce te-ai înălțat să fii tras în jos de către cei care te ascultă.

30

Iubitor de argint nu este cel ce are bani ci cel care-i pofteste. Căci econom este cel care cheltuie cu judecată.

31

Invită-i pe bătrâni să-și stăpânească mânia iar pe tineri să-și stăpânească pântecul. Primii au de luptat împotriva patimilor sufletești iar ceilalți împotriva celor trupesti.

32

Închide-i gura celui care îți turuie la urechi și nu te mira dacă vei fi bârfit de către cei mulți, fiindcă aici este o ispită a demonilor. Contemplativul trebuie să fie lipsit de ură, de tinere de minte a răului, chiar dacă unora nu le place.

33

Cel ce îi vindecă pe oameni prin Hristos, pe nesimțite se vindecă pe sine însuși. Căci leacul pe care îl oferă contemplativul îl vindecă pe aproapele după putință, dar pe el însuși în mod sigur (dăruind vei dobârâdi...).

34

Nu vei explica alegoric tot ceea ce poate fi explicat alegoric, ci numai cele potrivite subiectului. Dacă nu vei proceda astfel, vei petrece mult timp pe corabia lui Iona (Iona 1, 5), pentru a explica echipamentul. Îi vei face să rădă pe ascultătorii tăi în loc să le fii de folos: cei din jur îți vor aminti un amănunt sau altul și vor râde de câte ai uitat.

35

Invită-i pe călugării care vin la tine să vorbească despre porunci, și nu despre dogme, cu excepția celui care ar fi în stare de un astfel de subiect.

36

Să rămână ascuns laicilor și celor tineri cea mai înaltă rațiune privitoare la judecată. Căci ar naște cu ușurință disprețul. Ei nu pot cunoaște durerea sufletului rațional condamnat la ignoranță.

37

Sfântul Pavel își asuprea trupul și-l ținea în robie (I Corinteni 9, 27). Tu să nu-ți neglijezi regimul tău de viață cât vei trăi. Să nu lovești în nepătimire umilind-o cu un trup îngreunat [supraponderal].

38

Nu te îngriji de hrană și îmbrăcăminte (Matei 6, 25), ci adu-ți aminte de Abner levitul (II Samuel 6, 10-11), care a primit chivotul Domnului, a ajuns bogat din sărac cum era și vestit din disprețuit.

39

Conștiința contemplativului este pentru el un sever acuzator. Căci nu-i poate ascunde nimic și ea îi cunoaște până și secretele inimii.

40

Ia aminte la faptul că, pentru orice lucru creat, nu există numai o singură rațiune, ci mult mai multe, după măsura fiecăruia. Doar Sfintele Puteri înțeleg rațiunile adevărate ale lucrurilor, dar nu și pe cea dintâi, care este cunoscută numai lui Hristos.

41

Orice propoziție are ca predicat fie un gen, fie o diferență, fie o specie, fie o calitate, fie un accident, fie ceea ce este compus din toate acestea; dar, despre Sfânta Treime, nimic din toate câte s-au zis nu este acceptabil. Să fie adorat în tăcere ceea ce e de nespus.

42

Este o ispită pentru contemplativ părerea falsă (greșită), care îi oferă minții ceea ce există ca neexistând și ceea ce nu există ca existând și încă ceea ce există ca existând altfel decât este.

43

Este un păcat pentru contemplativ cunoașterea greșită a lucrurilor înseși sau contemplarea lor născută dintr-o patimă oarecare, sau fiindcă cercetarea nu este făcută în vederea binelui.

44

Noi am învățat de la dreptul Grigore că sunt patru virtuți, pentru contemplație: atenția (prudența), curajul, cumpătarea și dreptatea. Rolul atenției, zicea el, este de a contempla puterile sfinte și inteligente independent de rațiunile lor, care sunt descoperite doar înțelepciunii. Rolul curajului este de a stărua în adevăr chiar prin luptă și de a nu se aventura în ceea ce nu există. A primi semințele de la cel ce a semănat primul și a le respinge pe cele semănate pe deasupra (Matei 13, 25) este propriu cumpătărilor. Rolul dreptății este de a da fiecăruia după putere și rațiune, oferind anumite lucruri obscur, altele în enigme iar altele în mod clar, pentru folosul celor simpli.

45

Stâlpul adevărului, Vasile al Capadociei a spus: „Știința care vine de la oameni este întărită de studiu și de exercițiu neîntrerupt, iar cea care vine în noi prin harul lui Dumnezeu este întărită de dreptate, stăpânirea mâniei și milă. Prima o poate dobândi și cel pătimăș dar cea de-a doua numai cei care sunt nepătimitori și, dintre aceștia, mai ales aceia care, la ora rugăciunii văd lumina propriei minți, care îi luminează“.

46

Luminătorul Egiptului, Sfântul Atanasie a zis: „Moise a primit poruncă să așeze masa în partea de nord (Ieșirea 26, 35). Să știe cei contemplativi cine este cel care le suflă împotriva și să rabde cu vitejie orice ispită și să hrănească pe cei ce vin cu grăbire“.

47

Îngerul bisericii din Thmuis, Serapion spunea că intelectul este perfect curățit când a băut din cunoașterea duhovnicească, când iubirea i-a vindecat partea aprinsă de mânie și când valul poftelor rele a fost oprit de înfrânare.

48

Cugetă statornic asupra rațiunilor privitoare la Providență și la Judecată, a spus marele dascăl al contemplației, Didim, și străduiește-te să le ții în minte. Aproape toți se poticnesc în cuvintele lor. Tu vei găsi rațiunile privitoare la Judecată în diversitatea corpurilor și a lumilor, pe cele privitoare la Providență în stările care ne fac să ieșim din răutate și ignoranță la virtute și știință.

49

Scopul practicii este de a curăți mintea și de a o face nepătimitoare; al cunoașterii naturale de a descoperi adevărul ascuns în toate lucrurile; dar a îndepărta mintea de materie și a o întoarce spre cauza primă este un dar al teologiei.

50

Având mereu privirea îndreptată spre arhetip, străduiește-te să-i pictezi icoana [în suflet] fără a uita nimic din cele care pot să câștige pe cel ce a căzut.

Traducere din limba greacă
și note de ION PĂTRULESCU

PAPA IOAN PAUL AL II-LEA

BIOGRAFIA PAPEI IOAN PAUL AL II LEA

CLAUDIU CIUIOTARIU S. J.

Sunt persoane cărora nu le prea place să vorbească despre sine, aceasta fie din reticență, fie din cauza unei copilării sau adolescențe zbuciumate, fie chiar din umilință. Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea este una dintre aceste persoane... Și tocmai din această cauză biografii sunt reduși la spicuirea datelor din registrul de botezuri de la parohia poloneză Wadowice. Nimic mai mult decât informații în stil sec, de stare civilă: născut la data de 18 mai 1920, botezat la 20 mai, părinți, nași, hirotonit preot, sfințit episcop, ales arhiepiscop, cardinal și se menționează perioada. Datele din registrul parohiei se încheie cu mențiunea: „Ales Papă la 16 octombrie 1978, și-a luat numele de Ioan Paul al II-lea“.

În ciuda „tăcerii“ lui Karol Wojtyła, există câteva biografii ale lui. Am dori să amintim cronică scrisă de prietenul său, preotul polonez Mieczysław Maiński, și mai ales convorbirile scriitorului francez André Frossard cu Sfântul Părinte, în urma cărora a apărut volumul intitulat „Nu vă temeți! Convorbiri cu Papa Ioan Paul al II-lea“.

În cele ce urmează vom prezenta pe scurt viața actualului pontif și unele puncte fundamentale ale gândirii sale.

Începuturile

Copilăria și adolescența lui K. Wojtyła sunt marcate de amintiri sunbre, doliuri, părăsiri. Micuțul Karol avea numai nouă ani când, în aprilie 1929, mama lui, Emilia Kaczorowska, se stinge din viață. Fratele său mai mare, Edmund, aveasă-și dedicat întreaga viață alinării celor aflați în suferință, cărora le va jertfi chiar propria ființă (în anul 1932) în timpul epidemiei de scarlatină, care a secerat mii de vieți. Papa însuși mărturisește:

„La douăzeci de ani îi pierdusem pe toți aceia pe care îi iubeam și chiar și pe aceia pe care i-aș fi putut iubi, ca de exemplu pe acea soră mai mare depre care am aflat că murise cu șase ani înainte de a mă naște. N-aveam încă vîrsta primei împărtășanii când mi-am pierdut mama, care n-a avut fericirea să vadă acea zi așteptată ca pe o zi mare. Ea își dorise doi fii: unul medic, celălalt preot fratele meu era medic și eu am devenit preot în ciuda tuturor lucrurilor“¹.

¹ André Frossard, *Nu vă temeți! Convorbiri cu Papa Ioan Paul al II-lea*, Trad. în lb. franceză de pr. T. Racovițan, Cluj-Napoca, Editura Viața Creștină, 1994, p. 12.

Ca elev, Karol studiază la Wadowice, în cadrul unui liceu cu renume, unde are ocazia să se apropie atât de cultura națională, cât și de cea universală, prin studierea limbilor greacă, latină și germană. La 27 mai 1938 își ia bacalaureatul cu rezultate foarte bune, mulțumind, cu prilejul adunării festive de absolvire, în numele tuturor profesorilor, profesorilor pentru deosebitele eforturi depuse.

Peste două luni îl găsim la Cracovia, împreună cu tatăl său, locuind modest, în oarecără cămăruțe la demisol. În toamna aceluiași an se înscrie la Universitatea Jagellonă, Facultatea de filologie, continuând în paralel și activitatea teatrală, începând încă pe vremea când era elev la liceul din Wadowice. Tot acum scrie și primele poeme.

Nașterea unei vocații

La 1 septembrie 1939 a izbucnit al II-lea Război Mondial. Polonia a fost ocupată de trupele naziste. S-a anunțat că întreaga populație între 18 și 60 de ani trebuie să lucreze la construirea de drumuri și căi ferate. Nu toate muncile erau însă considerate utile către naziști folositoare pentru societate.

În octombrie 1940 tânărul K. Wojtyła începe să lucreze la fabrica de sodiu în Cracovia timp de patru ani. În primul an va trădi din greu în cariera de piatră.

Iată ce spune despre acest lucru însuși K. Wojtyła:

„Dacă datoriez mult acestui singur an de studii la cea mai veche universitate a poloniei, nu mă tem să afirm că următorii patru ani trăiți în mediu muncitoresc au fost pentru mine o binefacere a Providenței. Experiența câștigată în această perioadă a vieții mele este de neprețuit...”² „În acea vreme eram muncitor. Lucram într-o fabrică de pietre de moară, ce aprovizionă uzina de sodiu din cartierul Cracoviei numit Borek Falecki. La câteva luni după moartea tatălui meu, am fost transferat de la carieră la uzină, în sectorul de curățire a apei destinate cazanelor”³.

În februarie 1940 se întâlnește cu Jan Tyranowski, un croitor simplu și umil, cu o bogată viață spirituală care va avea o importantă influență asupra lui.

„Printre aceștia din urmă (K. Wojtyła se referă la prietenii săi decedați), mă îndrăgesc la un om foarte simplu, și care era unul dintre acei sfinți necunoscuți, ascunși printre ceilalți, ca o minunăție de lumină în adâncurile vieții, trăind la o profunzime de obișnuit domnește noaptea. El mi-a deschis bogățiile vieții sale interioare, viața sa mistică. Își scurtase studiile ca să fie croitor în atelierul tatălui său; această ocupație încă se potrivea de minune vieții sale interioare. Sub ocupație el a fost un adevărat maestru al vieții spirituale pentru mulți tineri din parohia noastră grupați într-un grup viu». Numele lui era Ioan. Cu vorba lui, cu spiritualitatea și exemplul vieții sale dăruite în întregime lui Dumnezeu, el reprezenta o lume nouă pe care n-o cunoșteam încă. Am văzut astfel frumusețea sufletului, rod al lucrării harului! Nu mă gândeam încă la preoție când mi-a dat să citesc, printre altele, lucrările Sfântului Ioan al Crucii. Ioan al meu descindea din școala acestuia și a fost cel dintâi care mi-a vorbit despre ea”⁴.

² A. Frossard, o.c., p. 13.

³ Idem, o.c., p. 12.

⁴ Idem, o.c., p. 16.

Dar care a fost istoria vocației sale sacerdotale? Papa însuși răspunde:

„Spre sfârșitul studiilor mele liceale, lumea credea că voi alege preoția. În ceea ce mă privea însă, eu nu mă gândeam la aceasta. Eram absolut sigur că voi rămâne laic. Angajat și hotărât, se înțelege, să particip la viața Bisericii; dar preot, sigur, nu!...” „După moartea tatălui meu, survenită pe neașteptate, în februarie 1941, am început să-mi dau seama, încetul cu încetul, de adevăratul meu drum. Lucram la uzină. Mă dăruiam, atât cât o permitea teroarea ocupanților, aplicându-mă pentru literatură și pentru arta dramatică. Vocația mea pentru preoție s-a născut în acest mediu, ca un fapt interior, de o indiscutabilă și absolută transparență. În anul următor, odată cu toamna, știam că sunt chemat. Vedeam limpede ce trebuia să părăsesc, ca și scopul pe care trebuia să-l ating «fără să mă uit înapoi». Voi fi preot!”

Formația intelectuală a lui Karol Wojtyła are un caracter autodidact. El și-a început formarea sa prin studii umaniste, urmând cursurile de filologie poloneză ale Facultății de Filosofie a Universității Jagellona din Cracovia. Studiile au debutat în 1938, cu un an înainte de izbucnirea celui de al II-lea Război Mondial, în acest timp Karol continuând și activitatea artistică începută în timpul liceului. În ciuda greutăților și-a urmat studiile, ocupându-se în continuare de teatru. În 1940 compune două piese de teatru: *Iob* și *Ieremia*.

În octombrie 1942 K. Wojtyła devine elev al unui seminar clandestin aflat în strânsă legătură cu Facultatea de Teologie a Universității Jagellona, pregătind examenele în paralel cu munca pe care o presta în fabrică. În acest timp va avea primul contact cu metafizica. Această descoperire metafizică merge paralel și reciproc cu fascinația pentru experiența mistică a Sfântului Ioan al Crucii.

Hirotonirea sacerdotală a lui K. Wojtyła a fost la 1 noiembrie 1946 în Catedrala Castelului Regal din Cracovia. Imediat după acest eveniment, a fost trimis de către Mitropolitul de Cracovia S. Sapieha pentru desăvârșirea studiilor sale. Tânărul preot și-a continuat educația sa la Angelicum la Roma, încheind-o cu o teză de doctorat a cărei dezbateri publice a avut loc la 19 iunie 1948 la Roma, iar apoi la Cracovia la 1 noiembrie 1948. Titlul tezei a fost „Credința în viziunea Sfântului Ioan al Crucii”. Teza a fost scrisă în limbă latină (*Doctrina de Fide apud S. Ioannem a Croce*) sub îndrumarea P. R. Garrigou-Lagrange OP.

Ne propunem să prezentăm premisele principale ale tezei sale, fără a intra în analiza propriu-zisă a acestei lucrări. Credința e un mijloc proporționat spre unirea sufletului cu Dumnezeu, ceea ce e posibil datorită faptului că sufletul are imprimat în sine o asemănare esențială cu Dumnezeu. Participarea omului la viața divină este rodul unui proces de transformare provocat de credința unită cu rațiunea umană. Motorul metamorfozei care conduce omul spre participarea sa la viața lui Dumnezeu este reprezentată de *iubire* și de *grăție*; două roade ale întâlnirii personale cu Dumnezeu cel viu. Omul trebuie în mod liber să răspundă Cuvântului și atunci o astfel de întâlnire se transformă într-un dialog între Dumnezeu și om.

După întoarcerea sa de la Roma, a lucrat un timp ca și capelan în parohiile Niegowa și Sf. Florian din Cracovia. Mulți studenți veneau la această parohie peate și datorită amplasamentului ei între Politehnică, Școala Superioară de Teatru și Academia de Arte. K. Wojtyła simțea o atracție spre pastorală cu acești tineri iar când va apărea

⁵ A. Frossard, o.c., p. 13.

nevoia organizării spirituale a centrului academic, el va fi printre cei care s-au străduit cel mai mult în acest scop.

„A venit o zi în care am știut cu toată certitudinea că viața mea nu se va realiza iubirea omenească, a cărei frumusețe, de altminteri, am resimțit-o în toată profunzimea ei. Păstor de suflete, am avut de pregătit mulți tineri pentru căsătorie. Calitatea mea de preot nu m-a îndepărtat nicicând de ei; dimpotrivă, ea m-a apropiat și m-a ajutat să-i înțeleg mai bine. Acei tineri se întâlneau, se alegeau, întemeiau familii. Eu le binecuvântam căsătoriile, luam parte la bucuriile lor de tineri părinți, le botezam copiii pe care-i aduceau pe lume. Iar ei aveau încredere în mine și discutam liber despre toate problemele lor. Faptul că drumul meu se deosebea de al lor nu mă străbina de ei; dimpotrivă. Am citit într-o zi în operele lui Max Scheler că fecioria și călibatul au o importanță cu totul specială pentru a înțelege mai bine valoarea căsătoriei, a vieții de familie, a maternității și a paternității. Găsesc această opinie a fiind extrem de justă și de pertinentă. Iubirea umană a logodnicilor, a soților, a părinților și a taților era una din temele curente ale reflexiei și intervențiilor mele, pe lângă gate de întreaga experiență a vieții mele, pe propriul meu drum, sau în tovărășia celor care urmau o altă cale”⁶.

Eugeniusz Baziak, arhiepiscop de atunci al Cracoviei, dorea să-l îndrepte pe K. Wojtyła către activitatea științifică. Astfel a început să-și scrie teza de abilitare (un al doilea doctorat, care dă dreptul de a avea doctoranzi și de a coordona teze de doctorat în cadrul sistemului universitar) sub egida Universității Jagellona cu pr. prof. W. Wicher, specialist în teologia morală. Tema tezei a fost: „Posibilitatea fondării eticii creștine în filosofia lui Max Scheler”.

În teza de abilitare K. Wojtyła va aborda sistemul etic al lui Max Scheler ca instrument de construire a eticii creștine, bazându-se pe izvoare originale, iar în cazul lui Scheler pe opera sa principală: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. În schimb, în ceea ce privește etica creștină el se va baza direct pe analiza Sfintei Scripturi și a Tradiției creștine, încercând să pună laolaltă principiile unui proiect etic.

E de remarcat de asemenea cum s-a dezvoltat gândirea autorului confruntată fiind cu puncte de vedere diverse; ceea ce, în mod evident, cere o capacitate de analiză deosebită pentru a înțelege ușor punctele de plecare ale orientărilor conceptuale prezentate și pentru a reuși să se exprime și să ia o poziție proprie, justificată.

Episcop, cardinal, papă

La 28 septembrie 1958 K. Wojtyła a fost sfințit episcop la Cracovia, în Catedrala Sfantului Regal. Prima sa liturghie pontificală a celebrat-o în Catedrala consacrării la 3 octombrie. În decembrie 1963, Sfântul Părinte Paul al VI-lea l-a numit arhiepiscop metropolit al Cracoviei.

În această calitate, făcând parte din Episcopatul Poloniei, va participa la Conciliul ecumenic Vatican II. Activitatea episcopului K. Wojtyła pe durata Conciliului l-a

⁶ A. Frossard, o.c., p. 14.

făcut cunoscut Bisericii Universale. În foarte scurt timp, la numai 47 de ani, el fusese ridicat la cele mai importante ranguri ecleziastice: episcop în 1958, arhiepiscop mitropolit în 1963, cardinal în 1967.

Întrebat de André Frossard dacă a fost surprins de alegerea sa în Scaunul Apostolic la 16 octombrie 1978, K. Wojtyła a răspuns:

„Cred că votul conclavului i-a surprins mult mai tare pe alții decât pe mine, aceea zi! Dar Dumnezeu ne dă mijloacele pentru a împlini ceea ce ne cere, chiar dacă omenirea pare imposibil. Acesta este tot secretul chemării. Orice chemare ne schimbă planurile, deschide un nou orizont în fața noastră și este, într-adevăr, de mirare să vezi până la ce punct Dumnezeu ne ajută în lăuntrul nostru, și cum el ne racordează la o nouă «lungime de undă», cum ne pregătește să intrăm în acest nou plan al Său să ni-l facă al nostru, văzând în el, pur și simplu, voința Tatălui și acceptându-l. Aceasta, oricare ne-ar fi slăbiciunea și atașamentul pentru vederile noastre personale”⁷.

Un Papă „călător“

În 1979, la doar câteva luni după prima predică oficială de inaugurare a Pontificatului, Papa Ioan Paul al II-lea se vedea nevoit să întreprindă prima sa călătorie la Puebla pentru a participa la Congresul Episcopatelor Americii Latine unde era așteptat. S-a dus, așadar în Mexic, apoi în Polonia, cu ocazia celui de al nouălea centenar al morții Sfântului Stanisław, și, după aceea, pretutindeni acolo unde a fost invitat, fără a precupeți nici un efort, fără a-și cruța nici o osteneală.

Dacă nu ar călători, Papa ar fi fără îndoială considerat indiferent față de lumea de problemele ei. Ar fi probabil socotit un simplu „monument al naturii“, un monument anacronic, înconjurat de zidurile palatului său total nepăsător față de timpul în care trăiește. Însă Ioan Paul al II-lea călătorește și încă destul de mult. Dar nici astfel nu bine în opinia multora dintre aceia care se consideră lezați, din interese meschine, imensa popularitate a unui om care nu a trăit și nu trăiește decât pentru oameni. Papa călătorește mereu neobosit, aducând Cuvântul lui Dumnezeu pretutindeni acolo unde este nevoie de el, în mizerie, în sărăcie, în suferință și moarte, bătând la ușă acelor care vor să-l primească. Iată cum începea urmasul lui Petru Scrisoarea adresată familiilor, cu câțiva ani în urmă:

*„Celebrarea Anului Familiei îmi oferă un fericit prilej de a bate la ușa caselor voastre, mie care aș vrea să vă ascult cu mare afecțiune și să stau de vorbă cu voi. fac prin această Scrisoare, luând ca punct de plecare expresia din Enciclica **Redemptor hominis**, pe care am publicat-o încă de la începutul slujirii mele urmas al lui Petru. Scriam atunci: omul este calea Bisericii.*

Prin această expresie, voiam să evoc, înainte de toate, nenumăratele drumuri de-a lungul cărora umblă omul și voiam, în același timp, să subliniez dorința profundă a Bisericii de a-l însoți în acest mers pe drumurile existenței sale pământești. Biserica ia parte la bucuriile și la speranțele, la tristețile și la angoasele mersului zilnic

⁷ A. Frossard, o.c., p. 22.

oamenilor, având convingerea intimă că însuși Hristos a trimis-o pe toate aceste căi: El este cel care a încredințat pe om Bisericii, care l-a încredințat ca «drum» al misiunii și al slujirii ei⁸.

Papa călătorește vorbind despre „toate acestea: conștiință, adevăr, responsabilitate, libertate, formează un ansamblu, acela al interiorității umane, care, deși fără să fie percepută de simțuri, ne este dată într-o experiență de o mare intensitate. Este experiența omului și, încă mai mult, experiența «umanității»: aceea prin care omul este finalmente și esențialmente om⁹”.

Papa călătorește vorbind despre pace oamenilor, care, de fapt, se află într-un perpetuu război, ca un adevărat oștean al lui Hristos. Înfruntând cu seninătate și iubire violența și intoleranța care l-au și atins de câteva ori prin gloanțe sau lovituri de cuțit, călătorește neobosit strigând din toate puterile sale: **DESCHIDEȚI PORȚILE!**

⁸ *Scrisoarea Papei Ioan Paul al II-lea către familii*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1994, p. 3.

⁹ A. Frossard, *o.c.*, p. 92.

CRAINICUL MISTERULUI LUI HRISTOS ÎN LUMEA DE ASTĂZI

Pr. prof. dr. EDUARD FERENT

Intrarea în mileniul al treilea este un moment de mare însemnătate pentru toată omenirea. Inserați deja în contextul vital al Marelui Jubileu al Întrupării Fiului lui Dumnezeu de la 2000, nu putem fi decât oamenii speranței și ai bucuriei, oameni întemeiați pe sublima valoare a răscumpărării noastre săvârșită deja de Cuvântul Întrupat.

În această stare de pregătire plină de speranță ne putem însuși ca motivație teologică îndemnul Papei Ioan Paul al II-lea: „Dă-ți seama, omule, orice ai fi, că ești iubit! Amintește-ți că Evanghelia este o invitație la bucurie! Nu uita că ai un Tată, și că orice viață, chiar și cea mai neînsemnată pentru oameni, are o valoare eternă și infinită în ochii săi!”

Acest îndemn reprezintă doar un gând din cartea sa *Să trecem pragul speranței*¹ prin care ne vorbește în calitate de slujitor al lui Dumnezeu și al omului. Recunoscută fiind valoarea acestei opere, un adevărat „semn al timpurilor” prin care vocea lui Dumnezeu răsună în istoria omului, în cele care urmează voiesc să punctez doar două aspecte mai importante ale acestei cărți. Primul se referă la întrebarea pe care ne-o punem toți: cine este autorul cărții? Al doilea aspect, după cum ese firesc, se referă la conținutul cărții. Și pentru că sfera problemelor și a temelor dezbătute de cele treizeci și cinci de întrebări fiind prea largă, ne vom referi doar la trei aspecte prezentate clar de autor: Dumnezeu cel viu al Revelației, Hristos și omul, Biserica lui și problemele timpului nostru. Concluzia ar fi însăși invitația pe care ne-o adresează autorul, aceea de a ne pregăti responsabil pentru a intra în Mileniul al Treilea, trecând curajoși pragul speranței, adică *orientându-ne viața spre Hristos*, în care și prin care orice ideal devine real. El este speranța obiectivă a Mileniului al Treilea.

A. Cine este autorul cărții *Să trecem pragul speranței*?

E un contemporan de-al nostru „pasionat de slujirea omului”, un om autentic în care putem vedea un reflex al chipului lui Dumnezeu, un om alături de care putem merge cu certitudinea unei orientări de viață.

¹ Giovanni Paolo PP. II. *Varcare la soglia della speranza*, Arnoldo Mondadori Editore (Milano, 1994) 146. Cartea a apărut în ediție românească, traducerea de Sorin Mărculescu, *Să trecem pragul speranței*, Humanitas (București, 1995), 168.

Vittorio Messori, ziaristul care l-a intervievat pe Ioan Paul al II-lea, o lună după publicarea cărții *Varcare la soglia della speranza*, îl prezenta astfel: „Ioan Paul al II-lea este un mistic care citește ziarele. Deși cufundat în supranatural, este și unul dintre oamenii cei mai informați pe care i-am întâlnit în viața mea”². Aceasta e prezentarea pe care o face colaboratorul cărții. Dar cum se prezintă Papa însuși? Vorbind despre Rugăciunea Vicarului lui Hristos, spune: Papa, „care este martor al lui Hristos și slujitor al Veiștii celei Bune, este de aceea om al bucuriei și om al speranței, om al acestei afirmări fundamentale a valorii existenței, a valorii creației și al speranței în viața viitoare”³.

Din aceste cuvinte transpare toată personalitatea sa, dar nu putem uita că Ioan Paul PP. II este Karol Wojtyła, născut la 18 mai 1920 la Wadowice, în Polonia, fiul timpului nostru, rezultatul unei culturi profunde și al unei civilizații zbuciumate de probleme. Contactul permanent cu tinerii, cu mediul universitar polonez și roman, angajarea constantă în problemele muncitorilor l-au ajutat în desfășurarea fecundă a misterului său pastoral. Apoi, prezența și participarea sa activă la toate sesiunile Conciliului Vatican II (11.X.1962–8.XII.1965), din prima până la ultima zi a acestuia, i-au marcat toată gândirea sa teologică. Odată cu *alegerea ca Succesor* a lui Ioan Paul PP. II, în ziua de 16 octombrie 1978, în Scaunul Apostolic al lui Petru, a devenit omul cu cele mai mari posibilități de informare, dar și crainicul universal al adevărului, trâmbița Duhului Sfânt și al drepturilor omului.

Fiind convins până în măduva oaselor că *nici un progres nu este posibil fără Dumnezeu*, Ioan Paul PP. II apără curajos și mărturisește cu tărie prezența lui Dumnezeu în istoria oamenilor care se pregătește să treacă pragul celui de al Treilea Mileniu. În timp ce-i proclamă prezența, relevă și potențialul inepuizabil pe care-l include pentru edificarea omului și a societății de astăzi. Cred că succesul cărții, *Să trecem pragul speranței*, trebuie căutat în acest sens.

O altă explicație a succesului cărții este însuși *stilul* acesteia. Tonul înalt și solemn al Magisteriului este înlocuit de forma colocvialului, în întrebării și răspunsului, îngăduind astfel lui Vittorio Messori care-l intervieuva, să aplice cu toată libertatea maieutica lui Socrate. Numai că de data aceasta elevul s-a dovedit destul de dotat. *Noutatea* cărții stă tocmai în *formă*, în stilul atât de captivant încât te face să citești cartea fără întrerupere, sau cum spune Card. J. Ratzinger, „*tutto d'un fiato*” (dintr-o suflare)⁴. Citind-o, ai impresia că Sfântul Părinte intenționează să se apropie de omul impulsului nostru pentru a face împreună cu el călătoria vieții. Dacă acest om este catolic, i se alătură pentru a-l întări în credință; dacă nu are credință, se apropie de el pentru a-i sugera cuvintele celui Adevăr care locuiește în sufletul tuturor. Și acest lucru îl face cu un ton părintesc, înțelegător, încrezător, fără să folosească vreodată accente polemice. Dimpotrivă, se străduiește să înțeleagă interlocutorul, să-i clarifice problemele și să i le completeze cu valorile experienței sale vaste.

Mai mult, tonul părintesc devine deseori cordial, pentru că adevărurile expuse sunt intim legate de numeroase momente autobiografice. Să ne gândim la episoadele

² Vittorio Messori în *Il Venerdì di Repubblica*/4 novembre 1994, 21.

³ Ioan Paul PP. II, *Să trecem pragul speranței*, o.c., p. 23/47. Prima pagină indică ediția italiană, două pe cea românească.

⁴ *Intervento del Cardinale J. Ratzinger nel corso della presentazione del libro di Giovanni Paolo II Varcare la soglia della speranza*, la Milano, la 19 ottobre 1994, în Radio Vaticana – SEDOC, 1.847.

din sinagoga de la Wadowice (pp. 109–111/133–135), la amintirea tatălui care-i încredințează tânărului Karol rugăciunea către Duhul Sfânt pentru a o recita în fiecare zi (p. 155/177), la modul și intențiile rugăciunilor sale (24/48), la confidențele despre vocația sa sacerdotală și despre studiile și autorii săi preferați (p. 216/240; 226/248–249), la devoțiunea lui profundă față de Sfânta Fecioară Maria (p. 232/254) etc. Toate aceste trăsături autobiografice îl apropie de fiecare dintre cititori, de fiecare om.

Citindu-i cartea, pe lângă tonul părintesc și cordial, rămâi apoi impresionat de *deschiderea minții și a inimii* Sfântului Părinte. Atenția sa este constant orientată spre aspectul pozitiv al doctrinei și al evenimentelor, convins fiind că tot ceea ce este autentic uman este un reflex al lui Dumnezeu.

Din stilul său familiar desprindem trei calități care-i îmbogățesc personalitatea: *o profundă cunoaștere interioară* care-l face apt să se dedice problemelor timpului său; *o umilință* fascinantă care-l determină să răspundă întrebărilor provocatoare ale ziaristului, în vederea evanghelizării și catehizării cititorilor; *o iubire* înfocată pentru Hristos și pentru om, pe care voiește să-l slujească dând mărturie despre adevărul Evangheliei sale.

B. Temele fundamentale ale cărții

Răspunzând întrebărilor provocatoare ale lui Vittorio Messori referitoare la Dumnezeu, la Iisus Hristos și la om, la Biserică și la problemele care frământă omenirea, Sfântul Părinte așează *răspunsurile sale în contextul istoriei mântuirii*. Aceasta este istoria tuturor oamenilor și a întregii familii umane, creată la origini și recreată în Hristos și în Biserică (p. 64/88). Istoria mântuirii se desfășoară în cadrul istoriei terestre a omenirii, începând de la primul Adam, Iisus Hristos, până la împlinirea definitivă a istoriei lumii în Dumnezeu, când El va fi „totul în toți” (Ib.) *Istoria mântuirii are dimensiunea vieții fiecărui om și se sintetizează în constatarea fundamentală a gesturilor divine, adică ale intervențiilor decisive ale lui Dumnezeu în istoria omenirii, în istoria omului prin Iisus Hristos*. Istoria mântuirii este cea mai integrală formă de teologie și reprezintă cheia de boltă a întregii teologii a Conciliului Vatican II. În acest context tratează Sfântul Părinte despre întâlnirile dintre Dumnezeu și lume.

1. Cine este Dumnezeu pentru Ioan Paul PP. II

Întrebarea lui Vittorio Messori este categorică: „*Sanctitate, omul poate oare ajunge la convingerea că Dumnezeu există într-adevăr, și dacă da, cum anume?*” (p. 28/52). Răspunsul la această întrebare se desfășoară de fapt de-a lungul întregii cărți. De la bun început, Sfântul Părinte relevă că problema lui Dumnezeu nu privește doar intelectul, ci *antrenează toată existența umană* (p. 31/55): gândirea, voința, destinul ultim al omului. După Ioan Paul PP. II, Dumnezeu nu trebuie să fie doar obiectul minții, ci și al trăirii umane, al experienței întregii persoane a omului. În fapt, nu există numai experiența senzorială, mai sunt și experiențe umane, morale și religioase care nu sunt mai puțin reale și semnificative. Este adevărat că „*intelectul este cea mai minunată creație a lui Dumnezeu*” (p. 31/56), dar rațiunea nu sintetizează toate trăirile omului. „*Este greu de negat că, în orbita experiențelor umane se găsesc și*

binele și răul, își au locul lor adevărul și frumosul, își are locul său Dumnezeu” (p. 36/60). „Desigur, Dumnezeu nu este un obiect al empiriei, al experienței omenеști senzoriale, dar e obiectul unei cunoașteri pe care omul o are pe baza experienței atât în legătură cu lumea vizibilă, cât și cu propria sa lume interioară” (p. 36/60).

Raționalismul modern a încercat să-l separe pe Dumnezeu de realitate – de persoana umană și de lume –, închizând sfera gândirii. Descartes, spune Sfântul Părinte, a disociat gândirea existenței și a identificat-o cu rațiunea însăși: „*Cogito, ergo sum*”: gândesc, deci exist. Cât este de diferită punerea acestei probleme de către Sfântul Toma de Aquino, pentru care „*nu gândirea decide asupra existenței, ci existența, esse, decide asupra gândirii! Gândesc așa cum gândesc, pentru că sunt ceea ce sunt – adică o creatură – și pentru că El este Cel ce este, adică misterul absolut necreat rămâne increat. Dacă nu ar fi Mister, nu ar fi fost nevoie de Revelație sau, mai bine zis, exprimându-ne în chip mai riguros, de autorevelația lui Dumnezeu*” (p. 41/65).

Autorevelarea lui Dumnezeu s-a realizat îndeosebi prin înomenirea Sa. El s-a făcut om cu adevărat în Fiul său și s-a născut din Fecioară. Tocmai în această naștere, iar apoi prin pătimire, cruce și înviere, autorevelarea lui Dumnezeu în istoria omului și-a atins propriul zenit: revelația Dumnezeului invizibil în omenitatea vizibilă a lui Hristos (p. 43/67).

Cu absolutizarea conștiinței subiective, Descartes a condus spre ora conștiinței a Absolutului, care e gândirea umană. Astfel ne-a îndepărtat de filosofia existenței și de căile clasice ale Sfântului Toma, care conduc la *ipsum Esse subsistens* (însăși Ființa subsistentă). Pentru Carteziu are sens numai ceea ce corespunde gândirii umane (p. 55), text care lipsește în traducerea românească la p. 79. Atunci nu mai e importantă veridicitatea obiectivă a acestei gândiri, cât faptul însuși că ceva devine prezent în conștiința umană (p. 55/80). Se intră astfel în sfera imanentismului și a subiectivismului modern. Datorită lui Descartes oamenii întorc spatele metafizicii și se concentrează asupra filosofiei cunoașterii, Dumnezeu fiind așezat undeva la marginea realității, mergând până acolo încât e considerat străin de lume. Omul era îndemnat să acționeze ca și cum Dumnezeu n-ar exista, ca și cum nu s-ar interesa de lume. Până la eliminarea lui Dumnezeu din lume nu era decât un pas. Acest pas l-a făcut marxismul dialectic.

Pentru a-l regăsi pe Dumnezeu, spune Sfântul Părinte, trebuie să ne întoarcem la filosofia ființei, la antropologia integrală și la personalism. Citându-i pe Mircea Eliade, pe Martin Buber și pe Levinas, Ioan Paul PP. II spune: „*De aici înainte ne găsim foarte aproape de Sfântul Toma, dar drumul trece nu atât prin ființă și existență, cât prin persoană și prin întâlnirea dintre ele: prin «eu» și prin «tu» aceasta este o dimensiune fundamentală a existenței omului, care este întotdeauna o coexistență*” (p. 37/62).

Unde au învățat oamenii această filosofie a dialogului? Au învățat-o în primul rând din experiența Bibliei. Întreaga viață umană este o „coexistență” în dimensiunea cotidiană – *tu și eu* –, dar și în dimensiunea absolută și definitivă: *eu și Tu*. Toată Tradiția biblică gravitează în jurul acestui Tu, care este *Dumnezeu cel viu*. Dumnezeul lui Avram, Isac și Iacob, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos și al apostolilor, Dumnezeul credinței noastre (p. 38/62).

Acesta este Dumnezeul lui Ioan Paul PP. II: e Dumnezeul cel viu, Dumnezeul revelației, Dumnezeul care este prezent în istoria noastră și ne iubește. Nu e Absolutul

filosofilor, care este în afara lumii și căruia îi este indiferentă suferința umană: **Nu, absolut nu!** Dumnezeu nu este un oarecare care stă numai în afara lumii, mulțumit să fie în sine însuși cel mai înțelept și atotputernic. El este Dumnezeu Revelației istorice care și-a pus înțelepciunea și Puterea, cele Două Măini ale sale, în slujba creaturii (p. 68/92).

Este, așadar, un Dumnezeu care iubește, lucrează, desăvârșește făpturile și este prezent în creația sa. Credința noastră, spune Sfântul Părinte, este profund antropologică, radicală în coexistență, în comuniunea cu acest etern „Tu“. Această coexistență provine de la pura inițiativă a lui Dumnezeu însuși, se situează pe linia creației, a cărei prelungire este, fiind simultan eterna alegere a omului în Cuvânt care este Fiul (p. 38/62).

2. Hristos merge de-a lungul veacurilor cu fiecare om

Dumnezeul creației și al Revelației, Dumnezeu cel viu se manifestă ca Dumnezeuul răscumpărării în Iisus Hristos. În Logosul întrupat, Dumnezeuul invizibil și viu se manifestă ca Dumnezeuul fidel iubirii sale față de om și față de lume, așa cum s-a revelat încă din ziua creației. Dacă El l-a făcut păcat pe acela care este absolut fără păcat, l-a făcut astfel pentru a ni-l revela că iubirea sa este totdeauna mai mare decât toate creaturile, decât păcatul acestora, decât slăbiciunea, decât moartea însăși⁵. Prin misterul răscumpărării omul este recreat, deoarece întrupându-se, Fiul lui Dumnezeu s-a unit într-un anumit mod cu fiecare om. *Existența acestuia a devenit calea sa. A muncit cu mâini de om, a gândit cu minte de om, a lucrat cu voință de om, a iubit cu inimă de om⁶, pentru a-i arăta că progresul uman constă în prioritatea eticii asupra tehnicii, în primatul persoanei asupra lucrurilor, în superioritatea spiritului asupra materiei⁷.*

În lumina acestui magisteriu, omul își descoperă și își însușește conștiința demnității sale numai dacă se privește în misterul lui Hristos, Răscumpărătorul său. În El și numai în El va cunoaște valoarea transcendentă a existenței sale și direcția salvifică a destinului său. Unica direcție a inteligenței noastre, unica orientare solidă a voinței noastre, unica și deplina împlinire a aspirațiilor inimii noastre este Hristos⁸. Inima, inteligența și voința noastră sunt sediul întâlnirii și cunoașterii misterului lui Hristos în măsura convertirii, adică a orientării noastre libere spre Hristos. Toată persoana noastră trebuie să răspundă chemării la împlinire a lui Hristos: inima, libertatea, conștiința, inteligența, spiritul, voința, adică tot sediul orientării noastre existențiale spre Hristos.

Din aceste cuvinte descoperim toată pasiunea lui Ioan Paul PP. II pentru Hristos și pentru om. E bine să reținem această constatare a sa: „În viața unui om, a unui tânăr, importantă este ziua când se convinge că Iisus este singurul prieten care nu-l

⁵ Cf. Ioan Paul PP. II, Litterae encyclicae *Redemptor hominis*/4 martii 1979: EV 6, nr. 9/1193. Se poate vedea și *Presentation et commentaires de l'encyclique Le Redempteur de l'homme* par le CERAS-Aktion Populaire, Ed. du Centurion (Paris, 1979), 43.

⁶ Cf. GS, 22: EV 1/1386; RH 8b; 13a-b: EV 6/1206.

⁷ Cf. RH, 16a: EV 6/1219.

⁸ Cf. RH, 7b: EV 6/1187.

va dezamăgi niciodată, pe care se va putea bizui totdeauna (p. 140/162). Hristos nu distruge niciodată omul, cultura sa, valorile sale. Dimpotrivă, Hristos nu este numai Răscumpărătorul omului, dar este și împlinirea lui escatologică. În Hristos orice ideal devine realitate”.

Hristos este Universalul concret, Unicul, este Cel irepetabil în istorie, deoarece este Cuvântul lui Dumnezeu întrupat. Este martorul etern al Tatălui și al iubirii pe care Tatăl o are față de făptura mâinilor sale încă din veșnicie; este centrul credinței și al vieții Bisericii. Este Acela în care Tatăl iubește oamenii. Cu misterele cărnii Sale a răscumpărat lumea și a încredințat Bisericii misiunea de a proclama și celebra răscumpărarea. În sintonie cu Conciliul, Papa apără sus și tare hristocentrismul sub toate aspectele sale.

3. Biserica, slujitoarea și colaboratoarea lui Hristos

În centrul Bisericii se află Hristos și sacrificiul său, celebrat, într-un anumit sens, pe altarul întregii creații, pe altarul lumii. La sacrificiul său răscumpărător participă întreaga creație, desăvârșindu-și astfel propria menire eternă în Dumnezeu (p. 152/174). Biserica este numai instrumentul de mântuire întrucât este Trupul lui Hristos, dar mântuirea stă și provine exclusiv de la Hristos. *Hristos este autorul și subiectul mântuirii omenirii* (p. 151/173). Biserica colaborează la mântuirea lui Hristos în măsura în care lucrează prin Hristos și în Hristos (p. 153/175).

Omul, la rândul său, se mântuiește în Biserică în măsura în care este introdus în Misterul treimic al lui Dumnezeu, adică în misterul intimității vieții divine (p. 152/174).

În Biserică, Hristos este mereu tânăr (p. 128/151), spune Papa, explicând această tinerete prin cuvintele Sfântului Ioan: „Tatăl mereu lucrează până în clipa de față; și Eu lucrez” (Ioan 5,17). Tatăl și Fiul lucrează în Duhul Sfânt, care este Spiritul adevărului, iar adevărul nu îmbătrânește niciodată, nu obosește, nu încetează să fascineze, în special inimile tinere. Cea mai mare putere a Bisericii este tocmai adevărul lui Hristos, *Evanghelia vieții*: prin ea, Biserica muncește neconținut la transformarea istoriei profane în istoria mântuirii. În acest sens, *istoria mântuirii este și metafizică deoarece abordează problema sensului existenței omului* (p. 64/68). Sfinții Bisericii au făcut din adevărul lui Hristos propriul lor adevăr (p. 192/214). Ei stau la temelie unei noi lumi, la temelie noii Europe și a noii civilizații. Puterea Bisericii stă tocmai în mărturia sfinților despre adevărul lui Hristos. Lor le aparține viitorul lumii (p. 251/273).

Concluzie.

„Non abbiate paura. Spalancamente le porte a Cristo Signore!” Nu vă temeți de Hristos și de Evanghelia lui. Dimpotrivă, deschideți larg porțile inimii lui Hristos pentru a putea pași pragul Mileniului al Treilea cu certitudinea credinței. Cuvintele pe care Sfântul Părinte le-a pronunțat pentru prima dată de la balconul Bazilicii San Pietro din Roma în ziua de 22 octombrie 1978, au fost nu numai mobilul teologic al activității sale pastorale, dar au devenit și *invitația paternă prin care voiește să ne determine din nou ca să trecem pragul speranței* (p. 241/263).

De ce să nu ne temem? *Pentru că omul este răscumpărat.* Reconciliat de Hristos cu Dumnezeu, omul nu trebuie să se teamă nici de ceea ce a comis, nici de ceea ce a produs, nici de ceea ce este el însuși. *Răscumpărarea* lui Hristos, adică *distrugerea răului radical* al condamnării omului de către Dumnezeu, consecință a condamnării lui Dumnezeu din partea omului, și *eliminarea morții definitive* prin una trecătoare, face ca puterea Crucii lui Hristos și a învierii sale să fie mai mare decât răul pe care l-a comis omul în tot arcul istoriei sale. *Duhul Sfânt, actualizând în Biserică prezența și opera răscumpărătoare a Domnului, revigorează și reîntinerește creația și lumea întreagă.*

Așadar e urgent nu numai să trecem pragul speranței, dar să și intrăm pe Poarta Tatălui, prin omenitatea lui Hristos, în noutatea mereu proaspătă a răscumpărării sale. Cine intră pe Poarta Tatălui, Hristos Domnul, *intră și trece pragul Speranței, împărtășindu-se din comuniunea Duhului dătător de viață.*

Ce înseamnă a trece pragul speranței? A trece pragul speranței înseamnă *a ne înrădăcina* ființa în teama sfântă de Dumnezeu, care nu este spaimă, ci libertate creatoare. A pași, a trece pragul speranței înseamnă *a ne orienta* în mod responsabil viața spre Evanghelia lui Hristos, spre Iubirea lui. A trece pragul speranței înseamnă *a ne deschide* larg ființa Aceluia care merge împreună cu noi în istoria noastră, dovedindu-ne ontic că, chiar și cea mai neînsemnată viață în ochii oamenilor are o valoare eternă, infinită.

KAROL* CONTRA KAROL
SAU
IOAN PAUL AL II-LEA ȘI CĂDEREA COMUNISMULUI

Pr. prof. dr. WILHELM DANCĂ

Ioan Paul al II-lea este Suveranul Pontif din zilele noastre care a contribuit cel mai mult la schimbarea lumii, în mod special a lumii europene. Afirmatia aceasta o putem susține acum după cei douăzeci de ani de pontificat ai Papei Karol Wojtyla, deoarece în 16 octombrie 1978, când era investit ca Succesor al Sfântului Petru în Scaunul Apostolic de la Roma, nu lăsa să se vadă că ar avea planuri atât de mari.

Un polonez pe Scaunul lui Petru

De fapt, la început, mulți creștini occidentali au observat elementul de noutate pe care îl aducea acest Papă, și anume că, după circa patru secole, era primul Pontif Roman originar dintr-o țară alta decât Italia, dar nu-i acordau o semnificație deosebită. Nimeni nu și-a putut închipui atunci ce importanță avea să dobândească faptul că acest Papă din Polonia comunistă fusese crescut în credința creștină și în devoțiunea față de Maica Domnului de la Jasna Gora pe care regimul impus și controlat de Moscova sovietică nu reușise să le distrugă.

Dar nici în anii următori, ochii distrați și urechile neatente nu au sesizat pentru cine bătea inima Papei. Astfel, în 1985, când publică enciclica *Slavorum Apostoli* în care se amintește de lucrarea evanghelizatoare a sfinților Chiril și Metodieu în rândul slavilor, Europa iluministă dă din umeri și nu vrea să înțeleagă acel mesaj. Majoritatea europenilor catolici era impresionată de călătoriile sale apostolice și de fastul celebrărilor organizate cu astfel de ocazii. Mulți criticau aceste vizite pastorale și vedeau în ele o încercare disperată de a manifesta universalitatea unei Biserici în declin. Firește, în ochii europeanului dresat de sistemele financiare, călătoriile erau prea costisitoare. Însă toți cădeau într-o gravă eroare de perspectivă.

Universalismul lui Ioan Paul al II-lea se datorează rădăcinilor sale naționale și faptului că a trăit și s-a format în catolicitatea Poloniei comuniste. „Numai întrucât a fost polonez a putut contribui ca Papă la înfrângerea și căderea comunismului. Un alt pontif, italian sau spaniol sau american, ar fi *asistat* la apusul unei ideologii care voind să schimbe omenirea a ținut-o pe loc timp de un secol întreg, dar nu ar fi știut, nici nu ar fi reușit, să ia parte la dizolvarea ei așa cum a făcut Ioan Paul al II-lea. Acesta, deoarece este polonez și nu pentru alte motive, a contribuit la rezolvarea

problemei mondiale prin excelență de la sfârșitul celui de-al doilea mileniu și la schimbarea în felul acesta a istoriei planetei¹.

Planul Providenței

Vorbind despre căderea comunismului, nu se eschivează să spună că poate tocmai din acest motiv a fost chemat un Papă „dintr-o țară îndepărtată”, pentru ca vocea lui Dumnezeu „care vorbește în istoria omului prin *semnele timpului* să poată fi mai lesne auzită și înțeleasă”. Dar ar fi simplist să se creadă că prăbușirea comunismului s-a produs prin intervenția Divinei Providențe. Comunismul își are istoria sa, adică este istoria protestului în fața nedreptății care apoi a devenit o ideologie. Acest protest a fost preluat și de magisteriul Bisericii în enciclica *Rerum novarum*, care în felul acesta a prevăzut într-un anume sens căderea comunismului. Leon al XIII-lea spunea acolo că instalarea sa ar costa mai scump omenirea și Europa, deoarece remediul s-a putea dovedi mai periculos decât boala însăși².

Așadar, Ioan Paul al II-lea nu este primul Suveran Pontif care își arată dezaprobarea față de totalitarismul de stânga. Pius al XI-lea și Pius al XII-lea au condamnat marxismul (și fascismul), Ioan al XXIII-lea și îndecisebi Paul al VI-lea au pus bazele teoretice ale așa zisei *Ostpolitik*, însă nici unul dintre ei nu a văzut căderea totalitarismului comunist. Meritul acesta îi revine lui Ioan Paul al II-lea care a crescut sub comunism, care a cunoscut istoria și slăbiciunile comunismului și, în consecință, a știut cum să-l trateze. Mai mult, știința despre om pe care a învățat-o trăind în Polonia comunistă a devenit într-un anumit fel suportul întregii sale teologii³.

Polonia, țară catolică

Tot aici mai trebuie adăugat ceva. Și anume, că Polonia a fost singura țară din Europa orientală în care regimul importat din fosta Uniunea Sovietică a avut în față sa o putere reală, ramificată în teritoriu printr-o organizare milenară, adică Biserica Catolică. În plus, din totdeauna, catolicismul polonez reprezintă patria și constituie elementul de identitate națională. De fapt, Biserica poloneză nu a abandonat niciodată patriotismul, indiferent de regimul care a fost la putere.

Perioada comunistă începe la Varșovia la fel ca și la București sau în altă parte în Europa de Est. Rolul principal pe care îl va avea catolicismul polonez este interpretat de un arhiepiscop care din noiembrie 1948 devine primat al Poloniei: Ștefan Wyszyński. În vreme ce guvernele comuniste încearcă să subjuge Biserica la noul ordin politic, Wyszyński rezistă și protestează, dar în același timp apără Statul și poporul polonez. În ziua de 14 aprilie 1950 episcopatul polonez semnează un acord cu guvernul prin care Biserica se angajează să-i facă pe cetățeni să respecte legile și autoritățile Statului și, în schimb, păstrează aproape toate structurile sale materiale și

¹ C. Cardia, *Karol Wojtyła. Vittoria e tramonto*, Roma, Donzelli Editore, 1994, p. 10. Pentru mai multe informații și date istorice a se vedea: *Idem*, pp. 9–37.

² V. Messori, *Să trecem pragul speranței*, (trad. din italiană de S. Mărculescu), București, Humanitas, 1995, pp. 167–168.

³ F. Gentiloni, *Karol Wojtyła*, Roma, Baldini&Castoldi, 1994, p. 8.

legitimitatea deplină de a lucra în societate: școală, spitale, închisori. Biserica se păra pe sine și devine loc de întâlnire pentru toți cei care refuzau regimul la putere. Cardinalul Wyszynski are o strategie precisă prin care vrea să-și salveze Biserica și poporul, dar la un moment dat scandalizează datorită unei opțiuni politice atât Sfântul caun cât și guvernul de la Varșovia. Acesta din urmă, în 1953, îl trimite cu domiciliu forțat într-o mănăstire unde rămâne până în 1956 când, prin sosirea lui Gomulka la putere, cardinalul este repus în funcția sa de primat al Bisericii poloneze și se afirmă diarhie care în Polonia se prelungește până în 1990. Conflictul dintre Stat și Biserică continuă tot timpul, însă orice eveniment se desfășoară în interiorul acestei diarhii.

Un secret important

Acesta este contextul în care a crescut Karol Wojtyla, actualul Ioan Paul al II-lea. Aici a învățat să-și exercite puterea de păstor, într-un ambient dificil dar pătruns de catolicism, aici învață totul sau aproape totul despre comunism, virtuți și păcate, izierii zilnice și slăbiciuni profunde. Dar mai ales aici a aflat secretul comunismului care nu a fost trădat niciodată, cel puțin în Occident, adică de a fi unica suprastructură impusă prin puterea armelor. În consecință, Ioan Paul al II-lea nu are nici un fel de complex în fața partidelor comuniste și a sloganelor acestora. Totuși, un complex i-a mas, și anume frica de Rusia și de Uniunea Sovietică, care va juca un rol pozitiv în uniunea sa contra totalitarismului.

Pentru precizie să spunem că Ioan Paul al II-lea nu a avut o strategie în vederea frângerii totalitarismului, dovadă că nici chiar în anii 1989–1990, Karol Wojtyla era convins că totul se va termina atât de repede. De exemplu, Polonia era ultima dintre țările ex-comuniste care va accede la un regim parlamentar în adevăratul sens cuvântului, iar Gorbaciov, în vremea când toți l-au părăsit (1991–'92), primea sprijin din partea lui Ioan Paul al II-lea.

Un Papă slav

Cardinalul de Cracovia a ajuns Papă. În această calitate, primul Papă polonez din istorie, își revendică niște drepturi pe care nimeni, atât la Varșovia cât și la Moscova, nu i le neagă. De fapt, șapte luni după ce a fost ales Papă, 2 iunie 1979, vizitează Varșovia și le spune polonezilor că dacă voința divină a pus un polonez pe tronul lui Dumnezeu, asta înseamnă că trebuie să fi avut vreun motiv. Iar a doua zi, în catedrala din Varșovia spunea că probabil Iisus Hristos, Sfântul Duh, prin acest papă polonez, Papă slav, vrea să manifeste unitatea spirituală a Europei creștine. În ziua de 5 iunie la Jasna Gora, aceeași idee a unității apare din nou care se realizează, spune Papa, în respectarea drepturilor membrilor oricărei societăți sau comunități, naționale sau familiale. În discursul ținut aici pune accentul pe dreptul la existență și autodeterminare, dreptul la propria cultură și la dezvoltarea în diversitate. Impactul vizitelor Papei din timpul primei vizite în Polonia se va vedea câteva luni mai târziu prin înființarea și revendicările *Solidarnosc* din 1980–1981.

O analiză lucidă a comunismului

Primele semne clare ale condamnării comunismului le găsim într-un discurs rostit cu ocazia vizitei unei delegații a sindicatului polonez în Vatican (ianuarie 1981), când Sfântul Părinte, vorbind despre drepturile omului, făcea o distincție clară între lumea muncii și cea a politicii. Bazele doctrinale ale unei astfel de critici la adresa comunismului le găsim deja în enciclica *Redemptor hominis* din martie 1979, care vor fi dezvoltate mai târziu în enciclica *Laborem exercens* din septembrie 1981. Aici comunismul este criticat din punct de vedere social și antropologic, deoarece este un sistem nedrept și izvor de alienare pentru om. Papa dezvoltă în *Laborem exercens* o concepție umanistă și personalistă despre muncă: „antinomia dintre muncă și capital nu-și are izvorul în structura însăși a procesului de producție” ci „în gândirea umană uneori după o lungă perioadă de incubație în viața practică”. Inversarea valorilor — scopul muncii este omul, și omul și munca sa nu trebuie să fie tratate ca o „marfă” — este absolut necesară acum datorită distorsiunilor provocate de capitalism și colectivism. Reducerea omului și a muncii sale la marfă a dus la alienarea conceptului de proprietate, apoi a drepturilor muncitorului, deci a drepturilor persoanei care sfârșește prin a fi un obiect al procesului de producție și al sistemelor politice care au considerat producția ca indicator material și cantitativ al progresului social. De aceea, trebuie susținut rolul sindicatelor, care nu sunt exponentele luptei de clasă, ci factori determinanți în înfăptuirea dreptății sociale: în lumina acestei structuri fundamentale a oricărei munci, asocierea oamenilor în vederea asigurării drepturilor lor, născută din necesitatea muncii, rămâne un factor care contribuie la zidirea ordinii sociale și a solidarității.

Paranteza comunistă se încheie

Între timp, în Polonia au loc evenimente deosebite: în mai 1981 moare cardinalul Wyszyński, rolul sindicatului independent polonez se modifică de la o zi la alta, iar la conducerea partidului unic și a Statului vine generalul Wojciech Jaruzelski. Noul primat, Józef Glemp, devine singurul interlocutor al generalului. În iunie 1983, Ioan Paul al II-lea vizitează pentru a doua oară Polonia și adresându-se șefilor politici de la Varșovia exprimă dorința ca reforma socială începută în august 1980 să fie încet încet pusă în practică. Mai mult, în ziua de 17 iunie 1983, vorbind polonezilor adunați pe stadionul din Varșovia, fără ca să pronunțe cuvântul *solidarność*, despre victoria regelui Ioan al III-lea Sobieski la Viena împotriva otomanilor în 1683, lăsa să se înțeleagă că așa după cum Polonia a salvat Europa de turci în 1683, tot la fel într-o zi când Domnul va voi, Polonia va elibera Europa de comunism.

Totuși, Sfântul Părinte este prudent și nu face uz de puterea de influență pe care o are pentru a grăbi căderea comunismului. În privința Uniunii Sovietice continuă linia diplomatică a Papei Paul al VI-lea, adică respectarea angajamentelor luate în cadrul CSCE la Helsinki în 1975. Din 1979 până în 1985 primește în Vatican vizita mai multor diplomați și șefi de state din Europa de Est, printre care amintim pe ministrul de externe al Uniunii Sovietice, Andrei Gromiko (1979) și pe Erich Honecker. În 17 noiembrie 1985 are loc vizita istorică a secretarului partidului Uniunii Sovietice Mihail Gorbaciov și a președintelui Statelor Unite ale Americii, Ronald Reagan.

Prin urmare Papa le înmânează un mesaj personal îndemnându-i să instaureze un climat de destindere între cele două țări⁴. Venirea la putere în Uniunea Sovietică a lui Mihail Gorbaciov marchează ultima etapă în politica mondială, însă poziția Vaticanului rămâne aceeași.

În perioada aceasta, țările din Est-ul Europei intră într-o gravă criză economică.

În 1987, Ioan Paul al II-lea efectuează a treia vizită în Polonia, unde vorbește despre acordurile din 1980 și despre sindicatul independent de la Gdansk. Tot acum se întâlnește în particular cu Lech Walesa și pune în discuție suveranitatea Statului în cadrul unei întâlniri cu reprezentanții conferinței episcopale poloneze. În ochii Sfântului Părinte, Statul este suveran atunci când exprimă suveranitatea națiunii, în timp ce Biserica este suverană atunci când prin Stat societatea este responsabilă cu adevărat și zidește binele comun.

Pe plan internațional, Sfântul Scaun participă la procesul destinderii relațiilor între Uniunea Sovietică și Statele Unite ale Americii. În 1989, Polonia deschide calea finală a căderii comunismului care în câteva luni va implica toate regimurile din Europa orientală: 6 februarie - guvernul polonez recunoaște opoziția; 17 mai - Dieta polonă aprobă legea care reglementează raporturile dintre Stat și Biserică; 4 iunie *Solidarnosc* câștigă toate locurile pe care legea le permitea în cadrul competiției electorale; 24 august - exponentul catolic Tadeusz Mazowiecki primește misiunea de a forma guvernul și în octombrie 1989 se restabilesc relațiile diplomatice dintre Polonia și Sfântul Scaun.

Ceea ce se va întâmpla între 1989 și 1990 constituie căderea ruinelor unei lumi organizate în interior de orice energie spirituală și materială. De la Budapesta la Berlin, de la Praga la Sofia și București, toți își dau seama că ceea ce s-a întâmplat la Varșovia nu poate avea loc și la ei, desigur în forme specifice. Sfântului Părinte nu-i rămâne altceva decât să culeagă roadele unor decenii de opoziție și de acțiune tenace în favoarea libertăților umane. Se redeschid nunțiaturile în toate capitalele Europei de Est.

Înainte ca parabola comunistă să se închidă, în Vatican se deschide un capitol nou în ceea ce privește relațiile dintre Sfântul Scaun și Est-ul european, prin întâlnirea care are loc între Ioan Paul al II-lea și Mihail Gorbaciov la 1 decembrie 1989. În consecință, la 15 martie 1990 cele două subiecte de drept internațional hotărăsc să-și desemneze reprezentanți oficiali la nivel de nunțiu apostolic și ambasador extraordinar. La 26 septembrie 1990, parlamentul sovietic aprobă legea privind libertatea de conștiință și cea privind organizațiile religioase. Tot cu prilejul vizitei sale în Vatican, Gorbaciov invită pe Papa la Moscova.

Dureri postcomuniste

O problemă deosebită apare totuși acum din partea Bisericii Ucrainene unite cu Roma pentru care nu este vorba doar de libertatea de conștiință ci de refacerea Bisericii și de obținerea lăcașurilor de cult confiscate de regimul comunist și stăpânite acum de Biserica Ortodoxă. Cearta dintre ortodocși și creștinii ucraineni uniți cu Roma este una din durerile pe care postcomunismul i le-a rezervat Sfântului Părinte. Vasta

⁴ În emisiunea televiziunii italiene *Porta a Porta* de Bruno Vespa (Rai 1) din 13 octombrie 1998, Mihail Gorbaciov își amintește de prima întâlnire cu Ioan Paul II și de cuvintele care i-au fost adresate: *Europa trebuie să respire prin ambii plămâni*.

operă de evanghelizare pe care Ioan Paul al II-lea o intenționa pentru aceste populații supuse unui proces devastant de ateizare a fost interpretată de Biserica Rusă ca prozelitism. Cu același tip de lectură, pune sub semnul întrebării și prietenia lui Gorbaciov cu Papa.

În vara lui 1991, are loc o încercare de lovitură de Stat cu scopul de a-l înlătu pe Gorbaciov de la putere. Papa îi ia apărarea. Între timp se dizolvă partidul comunist al Uniunii Sovietice, mai întâi prin contribuția lui Boris Elțin și apoi a lui Mihail Gorbaciov, și se termină procesul de independență a țărilor baltice. Ulterior, Uniunea Sovietică se dizolvă și se constituie Comunitatea Statelor Independente.

Odată cu venirea lui Boris Elțin la putere, Biserica Ortodoxă Rusă își manifestă toate temerile sale față de anunțata lucrare de evanghelizare în pământurile Sfintei Rusii și cere ruperea relațiilor dintre Moscova și Vatican. Boris Elțin, puțin datorită caracterului său, puțin pentru a dezminți tot ceea ce începuse Gorbaciov și puțin pentru a avea sprijinul Bisericii Ortodoxe Ruse pune capăt dialogului cu Vaticanul. Relațiile au rămas corecte și cordiale, însă vizita lui Boris Elțin în Vatican pe 21 decembrie 1991 nu are nici un ecou. Nu se mai vorbește nimic despre vizita Papei în Moscova.

Căderea zidurilor Berlinului l-a pus pe Ioan Paul al II-lea în fața unei realități foarte complexe. Este necesară acum o *a doua cădere*, și anume căderea mentalităților marcate de psihologia unui conflict dintre catolici și ortodocși cultivat aproape o mie de ani. Dar după prima cădere putem totuși desprinde o concluzie. Iată chiar cuvintele Papei: „Prăbușirea comunismului ne deschide în fața ochilor o panoramă retrospectivă asupra modului tipic de a gândi și a acționa al civilizației moderne, îndeosebi al celei europene, care a dat naștere comunismului. Este o civilizație care, pe lângă succesele indubitabile în numeroase domenii, a comis și un mare număr de erori și de abuzuri în privința omului, exploatându-l în fel și chip. O civilizație ce se îmbracă totdeauna în structuri de putere și autoritate abuzivă deopotrivă politică și culturală (îndeosebi cu ajutorul mijloacelor de comunicare socială), pentru a impune întregii omeniri erorile și abuzurile sale”⁵. Și tot Sfântul Părinte ne mai spune că omul poate învăța din propriile greșeli. Lăsându-se condus de Dumnezeu, omul care trăiește în istorie se poate mântui.

În legătură cu rolul pe care actualul Suveran Pontif l-a avut în căderea comunismului, generalul Jaruzelski mărturisea recent că ori de câte ori a stat de vorbă cu Sfântul Părinte pe această temă, tot de atâtea ori a declinat contribuția majoră care i se atribuie⁶. După părerea Papei, comunismul a căzut de la sine datorită structurilor sale false, bineînțeles nu dintr-odată dar treptat: multe împrejurări și persoane au avut rolul lor determinant. Totuși, se pare că uneori evenimentele istorice se precipitează într-un singur moment și o singură persoană marchează vârful acestei concentrări de forțe și împrejurări. Comunismul s-a prăbușit de la sine, fără îndoială dar nimeni nu contestă că momentul a fost anul 1989, și tot mai mulți sunt cei care cred că persoana în cauză este Ioan Paul al II-lea.

⁵ V. Messori, *o.c.*, pp. 168–169.

⁶ Emisiunea *Porta a Porta* de Bruno Vespa (Rai 1) din 13 octombrie 1998.

DESCHIDEȚI PORȚILE

Pr. prof. dr. TADEUSZ ROSTWOROSKI

0.1. Status Quaestionis

Care este scopul acestei scurte prelegeri? În mod sintetic și pe scurt, aș dori să rezint ideile cheie ale gândirii Sfântului Părinte și mai precis o singură idee fundamentală, miezul preocupărilor și dezvoltării sale. Despre ce ar fi vorba? Este de fapt un adevăr foarte simplu. Și anume: *omul este persoană, care pe deplin își dezvoltă misterul numai în lumina și în prezența întrupării lui Hristos*. În ceea ce va urma dorim să ilustrăm această teză. În primul rând vom arăta dezvoltarea genetică a acestei afirmații.

La început ne întrebam dacă într-adevăr este valabilă că teza: *omul este persoană care descoperă măreția chemării proprii în misterul întrupării lui Hristos* constituie miezul gândirii Sfântului Părinte?

1.1 Conciliul Vatican II

În secolul nostru Conciliul Ecumenic Vatican II, constituie o bază foarte importantă în viața Bisericii, un punct de referință continuă. L-a convocat Sfântul Părinte Ioan al XXIII-lea, fiind inspirat de Duhul Sfânt.

Tânărul episcop de Cracovia, Karol Wojtyła, a participat la toate fazele lui:

„Conciliul era, pentru Karol Wojtyła, după cum el însuși a spus-o, o experiență și un eveniment neobișnuit. Era ocazia întâlnirii sale cu un bogat ferment teologic intelectual, exprimat apoi definitiv, în doctrina conciliară. Această doctrină era pentru Karol Wojtyła ceva fascinant, fructul activei sale colaborări, însă înainte de toate era darul Sfântului Duh destinat Bisericii, creștinătății, lumii. De aceea, e de la sine înțeles că el a aderat la aceste comori de gândire ale Conciliului, din tot sufletul, din toată inima și din toată mintea sa. El aprecia cel mai mult intensitatea gândirii conciliare și adecvarea acordării adevărului cu soluțiile potrivite necesităților contemporane ale Bisericii și ale lumii. Această circumstanță făcea să se nască în Karol Wojtyła o conștiință a responsabilității episcopale, de a transmite, fidel și eficace, patrimoniul doctrinal al conciliului comunății ecleziastice a credincioșilor“¹.

¹ St. Nagy, *Karol Wojtyła Teologo*, în: *Karol Wojtyła negli scritti*, Libreria Editrice Vaticana, 1980, p. 36.

Când Conciliul a început, el a avut 42 de ani, fiind episcop de patru ani. Cinci ani mai târziu a fost creat cardinal, principe al Bisericii². Sunt mai multe motivele acestui fapt, și pot fi văzute din punct de vedere obiectiv (Cracovia deja din sec. al XII-lea a avut ca episcop un cardinal; mileniul creștinătății în Polonia; aprecierea din partea Sfântului Părinte Paul al VI-lea pentru jertfa și fidelitatea poporului fiind în timpul comunismului), însă rolul principal le-au avut meritele personale.

„Parcurgând repede «Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticanum II» ne izbește cantitatea intervențiilor lui Karol Wojtyła precum și calitatea lor. Nu au fost numeroși Părinții care au luat cuvântul în «Congregația Generală» cu frecvență cu care a făcut-o episcopul cracovian. De asemenea, abundențele «animadversiones scriptae» demonstrează o atenție sistematică și hotărâtă din partea lui acordată desfășurării lucrărilor conciliare... Pe parcursul lucrărilor Karol Wojtyła a avut douăzeci și două de intervenții, dintre care opt «allocutiones» în congregații generale în fiecare dintre cele patru perioade de desfășurare a dezbaterii conciliare... Două dintre cele opt «allocutiones» rostite au fost în numele episcopatului polonez, la fel ca și, dacă nu greșim, trei dintre destul de numeroasele «animadversiones scriptae»... Karol Wojtyła a intervenit în mod complex în cadrul proiectelor următoare Liturghie, Revelație, Comunicare Socială, Biserică, Ecumenism, Libertate religioasă, Apostolat laic, Biserica în lumea contemporană, Rolul și viața clerului»³.

A fost ales de către Sfântul Părinte Paul al VI-lea ca membru al comitetului care a redactat schema a XIII-a, textul inițial al Constituției *Gaudium et Spes*. Tocmai în acest document, în numărul 22 este scris:

„De fapt, numai în misterul Cuvântului Întrupat se luminează cu adevărat misterul omului. Căci Adam, cel dintâi om, era prefigurarea Aceluia ce avea să vină, Hristos, Domnul. Hristos, noul Adam, prin însăși revelarea misterului Tatălui și al iubirii Acestuia, îl dezvăluia pe deplin omului pe om și îi descoperă măreția chemării proprii. Nu este de mirare, deci, că în El toate adevărurile mai sus amintite își află izvorul și punctul culminant“.

² E interesant ceea ce a scris cardinalul J. Ratzinger a propos: „Egli (Ioan Paul al II-lea) e sempre stato dichiaratamente un papa del concilio Vaticano II, che per lui è stato un avvenimento decisivo. Egli ha partecipato come giovane vescovo e, proprio durante il concilio, se ricordo bene, è diventato archivescovo. Ha dato un contributo molto significativo all'elaborazione della costituzione *Gaudium et Spes* sulla Chiesa e il mondo. La sua grande esperienza conciliare fu proprio la collaborazione alla elaborazione di questo documento, compito a cui si mostro molto ben preparato grazie alla sua formazione filosofica. Così questo documento, che è il testo del concilio più dinamico e aperto al futuro, è diventato per lui una specie di regola di vita. Egli è profondamente convinto del significato provvidenziale del Vaticano II e dei compiti nuovi qui attribuiti alla Chiesa dallo Spirito Santo – dal movimento liturgico a quello ecumenico, fino alla libertà religiosa, al dialogo interreligioso, al dialogo con gli ebrei e all'incontro con il mondo moderno. Non riesco a immaginare qualcuno così coinvolto influenzato dal Vaticano II qualcuno per il quale esso sia diventato una indicazione di vita tanto importante come per lui. Perciò è assurdo l'idea che egli voglia tornare indietro, a prima del concilio. Il papa è convinto, molto più di quanto sia necessario per un cattolico, del significato speciale di quei tre anni, a cui egli ha partecipato e contribuito personalmente“. Joseph Ratzinger, *Il sale della terra* (Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio) – Un colloquio con Peter Seewald, San Paolo 1997, pp. 293–294.

³ Scola A., *Gli interventi di Karol Wojtyła al Concilio Vaticano II (Esposizione ed interpretazione teologica)*, in: *Karol Wojtyła Filosofo Teologo Poeta*, Atti del I Colloquio internazionale del pensiero cristiano organizzato da ISTR–Istituto di Studi Per la Transizione, Libreria Editrice Vaticana, pp. 289 s.

1.2 «Dezvăluirea omului pe om»

Karol Wojtyła și-a susținut teza de doctorat la Angelicum, la Roma, la 19 iunie 1948, iar apoi la Cracovia la 10 noiembrie 1948. Titlul ei a fost următorul: „Credința în viziunea Sfântului Ioan al Crucii”⁴. Această lucrare a însemnat o mare importanță în dezvoltarea spiritului și intelectuală a lui Karol Wojtyła.

„Mai târziu, student la teologie, am învățat singur spaniola pentru a putea comenta gândirea Doctorului Mistic în teza mea de doctorat, începută la Cracovia și urmată la Roma, la Angelicum, până la examenul final pe care l-am susținut în două părți, la Roma și Cracovia. Dar nu asta contează, ci numai ceea ce dătez minunatului necunoscut a cărui amintire am invocat-o (Jan Tyranowski) și anume revelarea unui univers întreg. Șocul acela e comparabil cu ceea ce am încercat eu, așa cum v-am spus puțin mai înainte, în străfundurile pădurii mele metafizice”⁵.

Ea s-a unit în mod organic cu descoperirea metafizică:

„Formația mea literară, axată pe științele umane, nu mă pregătise în mod absolut pentru tezele și formulele scolastice pe care mi le propunea manualul de la început la sfârșit. Trebuia să-mi croiesc drum printr-un hățș de concepte, de analize și de axiome, fără a putea măcar identifica terenul pe care mergeam. După ce am hoinărit două luni, croindu-mi drum prin acest hățș, cum am zis, am ajuns la lumină, la descoperirea rațiunilor adânci a ceea ce până atunci trăisem numai, sau intuisem. Trecând examenul, i-am spus profesorului că, după părerea mea, noua viziune asupra lumii pe care o dobândisem în această luptă corp la corp cu manualul de metafizică era mult mai prețioasă decât nota luată. Și nu exageram. Ceea ce intuiția și sensibilitatea îmi arătasera despre lume până în cea clipă, își găsise o solidă confirmare”⁶.

Au o mare importanță articolele care au fost publicate imediat după teza de doctorat. În ele, el sintetizează și prezintă descoperirile sale. În articolul despre *umanismul Sfântului Ioan al Crucii* apare formularea:

„Se poate spune că este vorba de a regăsi pe om în Dumnezeu și viceversa de a-l redescoperi pe Dumnezeu în om”⁷.

Această formulare este demonstrată pe baza analizei credinței, care, deși legată de om, păstrează mereu un caracter propriu, supranatural, iar mai apoi, păstrându-și propria natură de dar, devine cea mai importantă împlinire a omului, cea a încarnării în care „Dumnezeu a trăit viața omului - Omul, care era Dumnezeu”⁸.

Așadar încarnarea l-a descoperit pe om omului însuși. „Și atunci misterul încarnării, trăit în plinătatea conținutului său, are o putere de a-l întoarce pe om către umanitatea sa. În lumina ei omul își poate aprecia demnitatea și locul său de drept în cadrul creației”⁹.

⁴ Karol Wojtyła, *Doctrina de fide apud. S. Ioannem a Croce*, tr. italiana P. R. Sorgia, Herder Roma, 1979.

⁵ André Frossard, *Non abbiate paura* (André Frossard în dialog cu Ioan Paul al II-lea), Milano - Rusconi 1983, p. 19.

⁶ *Idem*, o.c., pp. 16-17.

⁷ Karol Wojtyła, *O humanizmie sw. Jana od Krzyża* (Despre umanismul Sf. Iona al Crucii), Znak 6 (1951), nr. 1, p. 8.

⁸ Karol Wojtyła, *Tajemnica i człowiek* (Misterul și omul), Tygodnik Powszechny 51/52 (1951), p. 1.

⁹ *Idem*, o.c., pp. 1-2.

1.2 Lectura și interpretarea Conciliului de către Karol Wojtyła

Zelul Cardinalului Wojtyła în Conciliu s-a datorat, pe lângă alte motive, tot Marii Novene pentru Mileniul Creștinătății în Polonia. Reprezentată de cei nouă ani pregătitori în vederea aniversării a o mie de ani de la creștinarea polonezilor (ce s-a petrecut în anul 966, sub domnia lui Mieszko I, ducele polanilor).

Cu privire la acest lucru, Karol Wojtyła scria:

„Cu ocazia Mileniului creștinătății în Polonia suntem obligați nu numai să citim cu atenție constituția conciliară asupra Bisericii, ci și să descifrăm mai profund omul, în realitatea sa interioară”¹⁰.

Pentru o astfel de recitare a omului, Conciliul era într-adevăr ambientul privilegiat. În aula conciliară, de fapt, s-au regăsit împreună Păstorii Bisericii Universale împrăstiate în toate colțurile lumii; iar prin intermediul prezenței lor se poate spune că la dezbateri au participat credincioșii din întreaga lume. Și așa și era, deoarece acolo se aflau prezenți, ca observatori, și reprezentanții celorlalte Biserici creștine și chiar necreștine. Astfel încât dimensiunea adunării putea pe bună dreptate fi considerată cu adevărat universală, cel puțin în sens reprezentativ.

„Relația omului ca persoană se plăsmuiește în Conciliu pe baza experienței și a revelației. E mare o astfel de experiență. Lăsând la o parte aspectul istoric, adică multe secole de existență a Bisericii, ne concentrăm asupra contemporaneității: atâția păstori a căror datorie principală este contactul cu persoana umană. Se poate spune deschis că prin ei Conciliul își ațintește ochii asupra omului contemporan din aproape toate națiunile; în afară de aceasta din atâtea sisteme economice, sociale, politice. Există destui ochi în Conciliu pentru a vedea omul în toate diversele aspecte ale existenței sale moderne. Toți acești ochi doresc să prelungească privirea lui Iisus, îndreptată odată asupra omului”¹¹.

În afara acestei „dimensiuni orizontale”, care reflectă situația actuală a omului în lume, a mai fost indentificată și o alta, „verticală”, de care episcopul Karol Wojtyła s-a preocupat de asemenea în lumina celebrării Mileniului. Karol Wojtyła a reflectat asupra istoriei proprii sale națiuni, în spiritul istoriei mântuirii:

„Viziunea verticală, viziunea de-a lungul trecutului și a istoriei, având în vedere experiențele particulare istorice, (abordarea într-un mod deosebit a experienței trăite a mileniului creștinătății în Polonia), era probabil proprie episcopilor polonezi prezenți la Conciliu”¹².

Astfel, Conciliul, cercetând în profunzime aceste două nivele cu implicațiile lor, a putut căuta și face o sinteză asemănătoare întrucâtva marelui teatru pe scena căruia joacă omul contemporan, văzut în dimensiunea sa istorică, cu tot dramatismul propriu destinului uman.

Acum, un astfel de destin a fost propus de către Karol Wojtyła prin prisma a două chei fundamentale de lectură: experiența umană, adică modul concret în care omul se experimentează pe el însuși în desfășurarea propriei sale experiențe, și împreună cu ea, revelația venită din partea Domnului privitoare la acest lucru.

¹⁰ Karol Wojtyła, *Milenium a Sobór (Mileniul și Conciliul)*, Tygodnik Powszechny 18 (1965), p. 1.

¹¹ Karol Wojtyła, *Człowiek jest osoba (Omul este persoana)*, Tygodnik Powszechny 52 (1964), p. 2.

¹² Karol Wojtyła, *Milenium a Sobór*, p. 1.

Aruncarea în „focul luptei“ a acestor dimensiuni și-a găsit exprimare mai matură în Constituția pastorală asupra Bisericii, intitulată *Gaudium et Spes*, la elaborarea căreia Karol Wojtyła a participat deosebit de activ.

Comparația textelor

Punând împreună textul citat din Constituția *Gaudium et Spes* redactat în mod definitiv la data de 17 decembrie 1965, cu textul din articolul său din anul 1951 se vede clar o asemănare și chiar o coincidență deosebită.

„Și atunci misterul încarnării, trăit în plinătatea conținutului său, are o putere de a-l întoarce pe om către umanitatea sa. În lumina ei omul își poate aprecia demnitatea și locul său de drept în cadrul creației“¹³.

„De fapt, numai în misterul Cuvântului Întrupat se luminează cu adevărat misterul omului. Căci Adam, cel dintâi om, era prefigurarea Aceluia ce avea să vină, Hristos Domnul. Hristos, noul Adam, prin însăși revelarea misterului Tatălui și al iubirii Acestuia, îl dezvăluia pe deplin omului pe om și îi descoperă măreția chemării proprii. Nu este de mirare, deci, că în El toate adevărurile mai sus amintite își află izvorul și punctul culminant“.

¹³ *Idem*, o.c., pp. 1-2.

SOCIETATEA CIVILĂ ŞI CREŞTINISMUL ORTODOX ÎN RUSIA: UN DUBLU CAZ DE JURISPRUDENŢĂ*

Dr. Evert van der Zweerde
Institutul de Studii Creştin-Orientale
Universitatea din Nijmegen (Olanda)

Motto:

„Dincolo de separația formală dintre Biserică și stat și de independența ei aparentă, nu ar trebui să uităm niciodată că Biserica nu poate fi despărțită de societatea noastră, că ea joacă un rol important, dacă nu chiar fundamental, în procesul de formare a conștiinței sociale.”

Mikhail Sitnikov, 1997

„Care este, totuși, baza dogmatică pentru respingerea libertății de conștiință? Este convingerea că mântuirea nu e posibilă decât printr-o supunere pioasă față de autoritățile ecleziastice legitime, aici pe pământ.”

Sergei Filatov, 1996

„Societatea civilă” a fost considerată responsabilă, cel puțin parțial, pentru criza „realismului socialist” nu doar în Polonia sau în Ungaria, ci și în Rusia; ea și-a

* Dr. Evert van der Zweerde (1958) este cercetător și profesor la Facultatea de Filosofie a Universității din Nijmegen (Olanda). Totodată, domnia sa activează și în cadrul Institutului de Studii Creştin-Orientale al aceleiași Universități. Doctor în filosofie din 1994, cu o teză despre evoluția filosofiei rusești (publicată în 1997 sub titlul *Soviet Historiography of Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht), Dr. van der Zweerde coordonează, la ora actuală, unul dintre cele mai importante proiecte de cercetare ale filosofiei sociale și politice a lui Valdimir Soloviev, intitulat „Societate civilă și religie națională”. De-a lungul timpului, dr. Evert van der Zweerde s-a afirmat ca un colaborator deja obișnuit al unor periodice europene de prestigiu („Studies in East European Thought”, „Voprosy filosofii”, „Religion, State, Society” și „Het Christelijk Oosten”). Studiile și articolele publicate tratează subiecte legate de societatea civilă, filosofia rusă, relațiile dintre societatea civilă și religie, cu referire în special la Europa de Est și la fosta Uniune Sovietică.

Textul de față reprezintă traducerea unei comunicări pe care dr. Evert van der Zweerde a susținut-o în cadrul conferinței internaționale cu tema „Reflecții asupra laicatatului – un punct al dialogului creștin dintre Est și Vest”, ale cărei lucrări au avut loc în perioada 30 iunie–3 iulie 1998 la Leeds (Marea Britanie) sub auspiciile Centrului pentru Studii Rusești, Euroasiatice și Central Europene al Universității din Leeds (LUCRECES), în colaborare cu Institutul Keston din Oxford. Mulțumim și pe această cale d-lor dr. Jonathan Sutton și dr. Philip Walters pentru generozitatea cu care ne-au permis să publicăm acest material. (C. J.)

¹ Mikhail Sitnikov, „K obsuzhdeniiu zakonoproekta. O svobode sovesti i religioznykh organizatsiiakh v Rossii”, în *Dia-logos Religia i Obschestvo*, Moskva, Istina i Zhizn, 1997, p. 301.

² Sergei Filatov, „Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit; Rußland vor der Wahl: Glaubensfreiheit oder Staatskirche?”, în vol. Mark Smirnov, G. Avvakumov (ed.), *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*, Würzburg, Verlag „Der Christliche Osten”, 1996, p. 54.

recâștigat poziția de subiect major al filosofiei politice, în mare parte datorită „revoluției din 1989”³. Societatea civilă a devenit unul dintre sloganurile principale și conceptele cheie din programele occidentale de asistență, menite tocmai să întărească societatea civilă ca factor independent, capabil să monitorizeze puterile statale atât din Europa Centrală și de Est, precum și din așa-numitele țări în curs de dezvoltare⁴. În Rusia, apelul pentru constituirea unei societăți civile a condus, treptat, la formarea unei baze de susținere pentru un stat puternic, înzestrat cu o nouă idee națională rusească: „După euforia aproape universală a occidentalizării de la finele anilor 1980, astăzi nu au mai rămas decât extrem de puțini susținători neîmpăcați și consistenți ai acestei teorii, în țara noastră”⁵. Declinul tendințelor pro-occidentale a coincis cu redesteptarea nu numai a naționalismului, ci și a creștinismului ortodox și a Bisericii Ortodoxe Ruse. Mulți cetățeni ruși, inclusiv necredincioși, consideră astăzi ortodoxia ca fiind „religia națională”; adeseori, ei o pun în legătură cu naționalismul și percep acțiunile Bisericii ca tentative de stabilire a unei coaliții cu puterea politică. Noua lege a libertății de conștiință și organizațiilor religioase din Rusia, adoptată nu cu mult timp în urmă de regimul Elțin, este în principal rezultatul acestui proces.

Situația de față ridică problema dacă nu cumva „societatea civilă” și „religia/biserica națională” ar trebui înțelese ca două variante principale și, în Rusia post-sovietică, incompatibile. Chestiunea poate fi precizată în două feluri: în primul rând, este vorba despre problema relației/relațiilor dintre „societatea civilă” și „religie”, în general; în al doilea rând, avem de a face cu o discuție mai specifică, anume a compatibilității dintre „societatea civilă” și creștinismul ortodox din Rusia. Aceste două aspecte reprezintă subiectul eseului de față, structurat în două secțiuni principale. După o prezentare concisă a conceptului de „societate civilă” și o scurtă analiză a „credinței” societății civile din Rusia post-sovietică, în prima parte voi încerca să descriu relația dintre societatea civilă și religie; cea de a doua parte va fi dedicată

³ Vezi Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society*, Princeton University Press, 1992, p. IX și p. 2; Vladimir Tismăneanu (ed.), *Political and Civil Society in Russia and the New States of Eurasia*, N.Y. and London: M. E. Sharpe, Armonk, 1995, p. 5; Charles Taylor, „Invoking Civil Society”, în *idem*, *Philosophical Arguments*, Mass, Cambridge & Harvard University Press, London, 1995, p. 204, și Hann & Co, 1996, p. 7.

⁴ Theo B. F. M. Brinkel (ed.), *Waarheid en waardigheid; civil society en samenwerking in Europa*, Wetenschappelijk Instituut voor het CDA, 's-Gravenhage, 1996; David G. Anderson, „Bringing civil society to an uncivilised place; citizenship regimes in Russia's Arctic frontier”, în vol. Chris Hann, Elizabeth Dunn (ed.), *Civil Society. Challenging Western Models*, Routledge, London & New York, pp. 99–120; Steven Sampson, „The social life of projects; importing civil society to Albania”, în Hann *et al.*, o.c., pp. 121–142; David C. Drust, Maria I. Dimitrova, Alexander L. Gungov, Borislava V. Vassileva (ed.), *Resurrecting the Phoenix; Proceedings from the International Conference on Civil Society in South Eastern Europe: Ethical and Philosophical Perspectives*, Sofia, EOS Publishing House, 1998.

⁵ Ljudmila Vorontsava, Sergei Filatov, „Russkii Put i grazhdanskoe obshchestvo” [„Metoda rusească” și societatea civilă], în *Svobodnaia mysl*, nr. 1/1995, p. 58; vezi și Jutta Scherrer, *Requiem für den Roten Oktober; Rußlands Intelligenzija im Umbruch*, Universitätsverlag, Leipzig, 1996; Evert van der Zweerde, „Civil Society among Post-Soviet Russian Philosophers: A Major Sideshow”, în Durst, o.c., 1998, pp. 295–298, și Marina Shishova, *Russian National Ideology and „National Idea” as Reflected in Official Documents and Discussions in Mass Media Publications*, studiu prezentat în cadrul Simpozionului internațional despre naționalism, Skt. Petersburg, Institutul Creștin Umanitar Rusesc, 22–25 aprilie, 1998, p. 2f.

aceleiași teme, dar cu aplicație la situația din Rusia și la ortodoxie⁶. Îmi propun să ofer, în rândurile ce urmează, o perspectivă filosofică, mai degrabă decât una sociologică sau teologică, asupra problemelor discutate. Una dintre primele meniri ale filosofilor ar fi aceea de a lămuri conceptele acolo unde domnește confuzia; o a doua, ar fi aceea de a evidenția complexitatea, acolo unde predomină simplismul; iar o a treia, de a restaura controversa, acolo unde consensul auto-suficient tinde să se instaureze. Toate cele trei meniri se pot aplica temei în discuție: adeseori este neclar ce anume înțeleg oamenii prin „societate civilă”; pe de altă parte, opoziția dintre societatea civilă și religie reprezintă o simplificare a problemei; iar ideea că ambele sunt compatibile fără nici o problemă este într-adevăr una dintre marile iluzii ale post-modernității târzii. În final, voi efectua așadar o analiză de ansamblu a acestor trei aspecte ale chestiunii.

În continuare, voi utiliza sintagma „societate civilă” într-un sens convențional, anume de societate omenească bazată pe activități de liberă asociere ale indivizilor, la limita dintre public și privat, și presupunând: o piață liberă și care nu se confundă cu societatea civilă; un stat, garant prin lege al spațiului de liberă asociere și care să nu caute a interfera cu activitățile lui (cu excepția, așa cum este cazul pieței, situațiilor când condițiile societății civile sunt puse în pericol); și existența indivizilor capabili și doritori de a acționa ca membri ai „societății civile”⁷. Facem aici distincție între societate civilă, în sens restrâns, și societate civilă în sensul general, de „formațiune socială civilă”, în cadrul căreia societatea, în sensul restrâns deja indicat, există și funcționează deosebit de alte tipuri de societate. „Societatea civilă”, în sensul larg, apare adeseori în antiteză cu societatea comună tradițională sau cu societatea modernă totalitară⁸.

„Societatea civilă” este atât o idee filosofică, cât și un concept științific, un slogan politic sau un element ideologic important al lumii contemporane. A reapărut în discursul filosofic, joacă un rol important în științele sociale și politice, stă la baza reorganizării unora dintre politicile externe occidentale și, în orice caz, este un element față de care foarte dificil te poți declara împotriva. Înainte însă de a critica contradicțiile, abstracțiunile sau ambiguitățile „societății civile”, mult mai util ar fi să-i recunoaștem complexitatea și faptul că este parte a realității sociale și politice

⁶ Atât prezentarea noțiunii de „societate civilă”, cât și evaluarea credinței societății civile din Rusia sunt bazate pe cercetări recente: vezi „Die «bürgerliche Gesellschaft» an den Rundscheiben russischer Philosophen”, în vol. Maria Deppermann (ed.), *Russisches Denken im europäischen Dialog*, Innsbruck & Wien, Passagenverlag, 1998, pp. 278–310; „Civil Society among Post-Soviet Russian Philosophers: A Major Sideshow”, în Durst & Co, 1998, pp. 291–308 și „Civil Society in Post-Soviet Russia – A Failure?” – în curs de apariție în *Strategia*.

⁷ Vezi van der Zweerde 1998b, pp. 291–294.

⁸ Vezi Tatiana Vorozheikina, Evgenii Rashkovskii, Aleksandr Umnov, „Grazhdanskoe obshchestvo i religiiia” [Societate civilă și religie], în *Dia-logos Religiiia i Obshchestvo*, Moskva, Istina i Zhizn, 1997, pp. 64 sq; vezi Vladimir G. Khoros ea. (ed.), *Grazhdanskoe obshchestvo: mirovoi opyt i problemy Rossii*, Moskva, Editorial URSS, 1998, p. 132 și Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, London &c, Penguin Books, 1994, pp. 8–12.

contemporane; procedând astfel, noțiunea de „societate civilă” ca loc unde, dincolo de ceea ce este evident de la sine, nu numai că trăim, ci „suntem”, se clarifică⁹.

Presupunând distincția dintre public și privat ca pe o condiție necesară pentru libertatea politică, societatea civilă este îndeobște receptată ca o sferă de activitate liberă, a unor cetățeni individuali, situată fie la limita dintre public și privat, ca o a treia sferă, fie asigurând tranziția dintre public și privat adică, conform teoriilor „critice”, ca spațiu unde poate fi pusă în discuție chiar distincția dintre public și privat, dar nu ca un factor natural, ci în termeni de decizie politică¹⁰. Atât sistemele clasice, cât și liberalismul contemporan consideră că societatea civilă include activități economice (comerț și proprietate privată) și, prin aceasta, că intră în sfera privatului, dar asistată de o „mână invizibilă” astfel încât să contribuie la „binele public” sau constrânsă de către stat să servească „binele general” – o direcție de gândire în care Marx l-a înțeles pe Hegel „răsturnat”, atunci când a descris statul ca pe un simplu instrument aflat în mâinile burgeziei, discreditând astfel conceptul pentru o bună perioadă de timp¹¹. În contrast, majoritatea concepțiilor contemporane fac distincție între societatea civilă și piață; în consecință, se raportează la ea ca la o a doua sferă intermediară de „liberă asociere”, care nu a apărut ca urmare a unor necesități sau interese de ordin economic și, ca atare, nu se manifestă ca o arenă atomizată a unor proprietari individuali: schema tripartită stat, societate civilă, familie – a deschis calea înspre o structură quadripartită, unde piața se deosebește de societatea civilă, ca o sferă intermediară diferită între privat și public, eventual alăturată acestuia, sau cu societatea civilă ca mediator între piață și stat, restrângându-le sau echilibrându-le pe amândouă¹². În Europa de Est conceptul de „societate civilă” a funcționat ca o prevestire a „bunăstării”, ca unul dintre panaceurile aflate în compoziția „trioului magic” apărut în anii 1980 și dominând prescripțiile convenționale pentru vindecarea relelor din anii 1990: deloc întâmplător, unul dintre primele lucruri înfăptuite de către teoreticienii „occidentalizării” din Rusia a fost (re)introducerea distincției dintre societatea „civilă” și societatea „burgheză”, absentă din tradiția marxistă¹³.

Cetățeni fiind, de regulă facem distincție între activitatea economică, politică și civilă și avem capacitatea de a recunoaște formele hibride ca atare; astfel, firesc este să nu confundăm piața, cu așa-numita „societate politică” și cu societatea civilă.

⁹ Vezi Elizabeth M. Bounds, *Coming Together / Coming Apart: Religion, Community, and Modernity*, New York & London, Routledge, 1997, p. 125, n. 36, unde se referă la lucrarea lui Habermas, „care necesită câteva corecții critice”; Anderson 1996, p. 112, care califică lucrarea lui J. Cohen și A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge MA, MIT Press, 1992, ca fiind excesiv de complexă; Hann &c 1996, p. 1 și Gordon White, „Civil Society, Democratization and Development (I): Clearing the Analytical Ground”, în *Democratization*, nr. 1/1994, 3, p. 378.

¹⁰ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965 (1986), p. 299; Seligman, 1992, p. 5.

¹¹ Cf. Freund 1986, p. 299; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, [1821], Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, pp. 339–346 [§ 182–188]; Seligman 1992, p. 5 și pp. 33–57; White 1994, p. 377.

¹² Vezi de exemplu Anderson 1996, pp. 112–113; White 1994, p. 389, n. 10; Cristopher G. A. Bryant, „Civil Nation, Civil Religion”, în vol. John A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press, 1995, p. 144; Hann 1996 &c, p. 5 și J. L. Cohen și A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge MA, MIT Press, 1992, pp. VIII–X.

¹³ Vezi Seligman 1992, pp. 200 sq., White 1994, p. 375; Gellner 1994, p. 5; și Evert van der Zweerde, în Deppermann &c 1998, p. 278.

Dacă despre primele două se poate spune că sunt orientate de interese particulare, sau că reprezintă articulații ale acestor interese, cea de a treia apare ca sferă a unei activități asociaționale dezinteresate, abordând noțiuni precum „bunăstarea”, „calitatea vieții”, „comunitatea” și chiar „solidaritatea”¹⁴. Identificând activitățile aflate atât în afara sferei publicului, cât și a privatului și care nu aparțin în mod evident societății politice sau activității economice, putem spune că acestea reprezintă „societatea civilă”. Numai că o asemenea concluzie ar conduce la idealizări facile și la vampirizarea economicului și a politicului. Demersul este superficial, pentru că nu ține seama de faptul că economia liberă de piață, democrația politică și societatea civilă sunt bazate, deopotrivă, pe același principiu de libertate individuală și, chiar din acest motiv, ele interferează¹⁵. Identificarea societății civile cu sfera activităților dezinteresate este necesară numai până la limita unde ființele umane își transcend în mod necesar particularitatea, căutând „bunăstarea”; ceea ce implică realitatea că societatea civilă reprezintă cea mai fragilă și mai vulnerabilă parte a societății, una care trebuie susținută și reprodusă printr-o activitate de liberă asociere de către un număr de cetățeni suficient de mare. Așa după cum afirmă și John Hall, ilustrând amestecul de „este” și „trebuie să fie” tipic pentru discursul societății civile: „societatea civilă este fragilă și trebuie să fie extinsă”¹⁶.

„Societatea civilă”, în sens larg, nu este identică, automat, cu „societatea atlantică”, cu modernitatea, ori cu vreun „sfârșit al istoriei”. Nu avem absolut nici un motiv pertinent pentru a limita ideea de societate civilă la formațiunile sociale empirice considerate sau care se autocalifică astfel în istoria omenirii¹⁷. Acest aspect este important îndeosebi pentru dezvoltarea posibilă a societății civile în spații culturale, intelectuale și religioase aflate în afara cadrului european, atlantic sau creștin. Dar atunci când conservatorismul politic se asociază cu un set de privilegii istorice, această combinație duce la încadrarea parțială a discursului societății civile în contextul legitimării ideologice a economiei de piață capitaliste globalizante, în sensul manifestării unui imperialism cultural occidentocentric, „prescripționist”; astfel se pot explica, parțial, reacțiile negative la afirmarea societății „civile” și „deschise”, mai cu seamă în țări cu o „susceptibilitate națională” ridicată, așa ca Rusia. În contrast, o combinație de anti-eurocentrism, preocupare față de o posibilă interferență între economic, societatea civilă și societatea politică și un demers critic față de funcția ideologică a „societății civile”, va exploata conceptul în sensul unei teorii critice în care se pot regăsi elemente disperate de post-marxism.

Ideea de societate civilă a jucat un rol important în dezbaterile intelectuale din URSS, în epoca perestroikăi; idealul societății civile motiva evident o parte considerabilă a populației și funcționa ca slogan politic mobilizator. De atunci însă, ea a încetat, general vorbind, să mai reprezinte o noțiune centrală a discursului politic și intelectual: între timp, condițiile majore pentru existența unei societăți civile, cum ar fi democrația politică, predominanța legii și economia particulară au devenit realități

¹⁴ Vezi Seligman 1992, p. 201; Hann &c 1996, p. 11; Bounds 1997, p. 3.

¹⁵ Vezi Robert Fine, „Civil Society Theory, Enlightenment and Critique”, în vol. Robert Fine, Shirin Rai (ed.), *Civil Society: Democratic Perspectives*, London & Portland OR, Frank Cass, 1997, p. 11.

¹⁶ John A. Hall, „In Search of Civil Society”, în Hall &c 1995, p. 27; vezi și Bryant o.c., 1995, p. 154, care numește societatea civilă un „proiect fără sfârșit”.

¹⁷ Vezi Gellner 1994, p. 13; Vorozheikina &c 1977, p. 63; Hann &c, p. 18.

cel puțin pe hârtie. Pare însă a fi rămas nesatisfăcută tocmai condiția necesară și suficientă pentru ca să putem vorbi despre o societate civilă: cetățenii care, într-un număr suficient de mare, să dorească a se asocia în mod liber într-o multitudine de formațiuni, organizații, mișcări, etc., imprevizibile *de facto* și incontrollabile *de iure*. „pseudo-societatea civilă „anti-statală“, „care s-a dezvoltat în anii întunecați ai epresiunii“, a dus la constituirea unei societăți politice slab dezvoltate, iar majoritatea cetățenilor au preocupări mai mult economice, decât civice¹⁸.

Societatea civilă își face cu greu apariția, în Rusia post-sovietică. Am putea oare depista unele alternative (în afara tendinței de revenire la o formă de autoritarism)? Să aibă dreptate Vorontsova și Filatov, atunci când afirmă că „viitorul democratic al Rusiei este, în ultimă analiză, societatea civilă pe cale de a se naște, iar «modelul rusesc» nu este nimic altceva decât forma originală pe care o va adopta această societate civilă“¹⁹. Cu câțva timp în urmă, s-a constatat că societatea civilă este, există, în Rusia, prin ceea ce s-ar putea numi „intelighenția ortodoxă democrată“²⁰. Acest fapt ridică o problemă deosebit de interesantă, anume dacă „formele originale“ în discuție pot fi raportate la religie în general și la creștinismul ortodox în particular: Oleg Kharkhordin, unul dintre cei angajați în elaborarea unei „idei naționale“ pentru Rusia, a lansat ideea unei societăți civile bazată pe principiile ortodoxiei; Igor Chubais, la rândul său, a propus efectuarea unei sinteze între tradiția morală și spirituală „ortodoxă“, pe de o parte, și importanța acordată procedurii legale, specifică „Romei“, pe de alta²¹. Cu acești autori și, desigur, cu alții, ajungem la discuțiile contemporane purtate inclusiv în filosofia occidentală²².

Data fiind importanța locului ocupat de către Biserica Ortodoxă Rusă în Rusia post-sovietică, viabilitatea acestor idei ar putea deveni un factor important în

¹⁸ Brinkel &c, *o.c.*, p. 7; Herman Hoen, „Civil society in de voormalig centraal-geleide economieën“, în vol. Eelke de Jong (ed.) *Naar gelijkwaardige partners? Aanzetten tot een christelijk ged'nspireerde visie op de positieve van arme landen*, Assen, Van Gorcum, 1998, pp. 240–254; Richard Sakwa, *Russian Politics and Society*, London, Routledge, 1993, pp. 132–178; Ronald Hill, „Parties and Public Organizations“, în vol. Stephen White, Alex Pravda, Zvi Gitelman (ed.), *Development in Russian Politics 4*, Houndsmills & London, Macmillan, 1997, pp. 82–103; William M. Reisinger, Arthur H. Miller, Vickx L. Hesli, „Public Behavior and Political Change in Post-Soviet States“, în *The Journal of Politics* 57 (1995) 4, pp. 954–958, și pp. 966 sq.; Vorontsova &c, pp. 62 sq.

¹⁹ Vorontsova &c 1995, p. 66.

²⁰ Vezi, printre alții, Evgheni B. Rashkovskii, recenzie la Seligman 1992, *Put' mezhdunarodnoi filosofskii zhurnal*, 1994, pp. 311–315; Vorontsova et al. 1995; Sergei Filatov, „Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit; Rußland vor der Wahl: Glaubensfreiheit oder Staatskirche?“ în M. Smirnov, G. Avvakumov (ed.), *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*, Würzburg, „Der Christliche Osten“ Verlag, 1996, pp. 52–59; Vorozheikina &c 1997.

²¹ Vezi Oleg Kharkhordin, „Civil Society and Orthodox Christianity“, *Europe-Asia Studies* 50, 6 (1998), pp. 949–968 și *idem*, „Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia“ în vol. Jeff Weintraub &c (ed.), *Public and Private in Thought and Practice*, Chicago, University Press, 1997, pp. 335 sq.; Igor Chubais, „Istorizm, obustroistvo, dukhovnost – formula vozrozheniia Rosii, ili rossiiskii krizis v dvukh aktakh“, în *Nove vekhi*, 1998, 1, pp. 20 sq.

²² Vezi Casanova 1994; Hann &c 1996; Bounds 1997; José Casanova, *Religious Individualization and Privatization* – studiu prezentat în cadrul Seminarului „Individualism, societate Civilă și Religie Civilă“, Amsterdam, Vrije Universiteit, 3–6 februarie 1998.

desfășurarea evenimentelor și, din acest motiv, merită toată atenția. Dar o asemenea analiză necesită o discuție preliminară, referitoare la modul cum este raportată societatea civilă, în general, la Biserică și la religie. Astfel, prima parte a prezentului articol este dedicată prezentării acestui raport, în intenția de a pregăti terenul pentru o analiză, în partea a doua, a situației din Rusia.

1. Societatea civilă și religia

În discuțiile referitoare la ideea de societate civilă apar cu totul ocazional concepțe precum religie, biserică sau credință. Fie că luăm în considerare schema hegeliană tripartită stat – societate civilă – familie, sau schema quadripartită dominantă astăzi, când economicul și societatea civilă sunt privite ca sfere intermediare între public (stat) și privat (familia, intimitatea), ceea ce lipsește în ambele cazuri este o „sferă ecleziastică”. Aceasta ar putea fi definită ca sferă a mântuirii, distinctă de cele atribuite legilor, producției, asocierii și reproducerii. Mai mult decât atât, absența unei sfere ecleziastice, a Bisericii, nu este deloc accidentală: în fapt, este tipică, dacă nu chiar constitutivă pentru „societatea civilă”, așa cum a apărut ea în istorie. Tradițional vorbind, „civil” a fost mereu perceput în opoziție cu „ecleziastic”, tot așa după cum statul secular a fost mereu opus Bisericii. Din punct de vedere istoric, societatea civilă a apărut tocmai ca reacție la pretențiile absolutiste atât ale Bisericii, cât și al statului²³. Relativizarea statului și privatizarea Bisericii par a fi două dintre elementele în mod egal constitutive pentru modernitatea occidentală²⁴. Chiar dacă societatea civilă nu mai percepe Biserica și religia ca pe unii dintre inamicii ei majori, totuși încă nu pare dispusă a le rezerva vreun loc.

Dar acest raționament este doar parțial adevărat: în societatea civilă este loc pentru religie și Biserică, dar nu unul anume. Religia, ca modalitate prin care ființele omenești conferă un sens existenței și experienței lor, ține de sfera intelectuală și spirituală, de concepția despre lume și viață, de convingeri (personale sau colective), de ideologie. Astfel, convingerile religioase pot fi regăsite printre sursele motivaționale ale cetățenilor și, în lumea de azi, se numără cu siguranță printre sursele motivaționale majore pentru activitatea de liberă asociere, care duce la constituirea societății civile. Oricum însă, din punctul de vedere al societății civile nu există nici o deosebire de principiu între motivațiile religioase, non-religioase sau anti-religioase, pe de o parte și alte forme diverse de liberă asociere ale cetățenilor, pe de altă parte. De exemplu, o filială locală a Armatei Salvării face parte din societatea civilă tot așa de bine ca și un grup umanist care sprijină eutanasia, o asociație de colecționari de parafernalia de la campionatul mondial de fotbal sau un grup de discuții în cadrul căruia cetățeni credincioși și necredincioși se angajează în dezbateri referitoare la relațiile dintre societatea civilă și religie; toate cele patru grupuri exemplificate aici pot fi privite ca susținând structuri civile, dezinteresate din punct de vedere economic. Dat fiind faptul că principiile pe care se sprijină societatea civilă sunt formale prin natura lor, ele sunt indiferente față de conținutul activităților civile. Bisericile reprezintă, din perspectiva

²³ Hann 1996, p. 6; Taylor 1995, pp. 210–212.

²⁴ Vezi Casanova 1998, p. 1; Bounds 1997, p. 5 – amândoi referindu-se la José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, Chicago UP, 1994.

societății civile, asociații libere de cetățeni care formează, împreună, comunități locale, naționale, inter- sau trans-naționale) de oameni împărțășind aceleași opinii religioase și pentru care aceste comunități pot purta o mulțime de semnificații; aici, salvarea sau mântuirea personală este percepută ca bază pentru tot felul de activități orientate înspre social.

„Societatea civilă” tratează toate bisericile la fel, oferind un cadru legal pentru manifestarea libertății de conștiință, a drepturilor legate de proprietate, de a organiza activități de educație religioasă etc. Faptul că unele state privilegiază, pe baze istorice, anumite religii, acordându-le poziția de Biserică de Stat (așa ca în Marea Britanie sau în țările scandinave) sau raportându-le la monarhie (Olanda), poate stârni anumite tensiuni, dar nu presupune în mod necesar o contradicție cu societatea civilă, în spațiul căreia toate religiile se bucură de un statut egal; un exemplu elocvent în acest sens ar putea fi apariția de școli confesionale islamice în țările occidentale cu minorități musulmane importante. Din punctul de vedere al societății, civile, *i.e.* în măsura în care eu sunt un cetățean, pe mine nu ar trebui să mă intereseze ce gândesc vecinii mei sau în ce anume cred ei, câtă vreme: a) și ei și eu respectăm aceleași reguli de conviețuire; b) ei respectă convingerile celorlalți, inclusiv pe ale mele și c) își țin convingerile pentru ei înșiși și pentru grupul din care fac parte. Astfel judecând lucrurile, pe mine nu mă interesează dacă vecinul meu este musulman, mormon sau zen-budist, câtă vreme ne putem înțelege, bunăoară, cu privire la achitarea celor necesare pentru construirea noului gard dintre grădinile noastre sau putem fi amândoi membrii entuziaști ai aceluiași consiliu local.

Dezvoltarea societății civile a coincis, în lumea occidentală – sau, pentru a discuta în termeni mai teoretici, în modernitatea occidentală –, cu un proces de secularizare. Atunci când analizează acest proces, José Casanova discută problema secularizării în funcție de distincția privat-public²⁵. Secularizarea poate însemna, după Casanova, trei lucruri: 1) emanciparea sferelor seculare față de normele și instituțiile religioase; 2) declinul credințelor și practicilor religioase; 3) marginalizarea religiei înspre sfera privatului²⁶. În cazul strict al diviziunii dintre privat și public, primul și ultimul dintre aceste trei aspecte coincid: separația formală dintre stat și Biserică reflectă emanciparea sferelor seculare, iar dacă statul este identic cu sfera publică, tot restul ținând de privat, atunci religia devine în mod automat o chestiune personală. Cum al doilea aspect este contingent și cauză, iar nu efect al societății civile ca atare, pare a constitui o caracteristică a societății civile moderne: sfere diferite ale societății încep să funcționeze independent de Biserică și de religie, în vreme ce credința religioasă devine, în primul și în primul rând, o problemă personală a cetățeanului individual.

Privatizarea religiei prezintă două aspecte importante: unul este legat chiar de emanciparea religiei, în sensul atât al libertății individuale de conștiință, cât și al eliberării comunităților bisericești; celălalt vizează anihilarea Bisericii ca actor politic independent. Acest lucru a fost exprimat cu claritate de către Jean-Jacques Rousseau, în ultimul capitol din *Contractul social* – adeseori înțeles greșit, ca apologie pentru controlul guvernamental asupra conștiinței cetățeanului. Pentru Rousseau, drepturile suveranului sunt limitate de interesul public: *“Le droit que le pacte social donne au*

²⁵ Vezi Casanova 1994, pp. 41–66.

²⁶ Vezi Casanova 1998, pp. 1 *sq.*

souverain [...] ne passe point [...] les bornes de l'utilité publique. Les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté [...]. Il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs; mais les dogmes de cette religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ses dogmes se rapportent à la morale et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui"²⁷. Autoritatea statului este restrânsă de ceea ce Rousseau numește „religie civilă”: „Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion [sn. EvdZ], mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidele. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas [...]"²⁸. Această „religie civilă” este stabilită de stat „sans explications ni commentaires”²⁹; putem percepe aici nu doar posibilitatea ipocriziei publice și a gândirii duplicitare, ci și o evoluție a lucrurilor care duce la înlocuirea articolelor de credință, încă creștine în cazul lui Rousseau, prin altele, non-religioase.

Totuși, acest aspect nu ar trebui să ne abată atenția de la una dintre consecințele importante ale scindării religiei între una publică, civilă, și o alta privată, personală: „Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du citoyen”³⁰. Aici, date fiind cele două criterii negative – tolerarea celorlalți și coerența față de obligațiile cetățenești – nu se mai poate afla loc pentru vreo obiecție fundamentală împotriva convingerilor și opiniilor non-religioase. Privatizarea religiei înseamnă în primul rând o eliberare a statului de orice intervenție posibilă din partea Bisericii, fapt de pe urma căruia el se secularizează în mod radical, indiferent dacă susține sau nu vreo religie civilă; în al doilea rând, înseamnă o eliberare a sferei private de individual: de-acum, conștiința fiecăruia poate determina receptarea religiei ca obiect al deciziei individuale a cetățeanului.

Desigur, în secolul al XVIII-lea, Biserica – biserici diferite în țări diferite – continua să reprezinte un factor politic major care, în ochii republicanilor și ai democraților, apărea ca o barieră în calea libertății politice, alături de monarhia absolutistă. Cu excepția notabilă a Imperiului Rus, privatizarea religiei a dobândit câștig de cauză în Europa. Evident, nu în sensul unei realizări imediate și la nivel pan-european, ci în sensul că a ajuns să constituie un punct important din proiectul modernității. Separația dintre Biserică și stat, tolerarea tuturor religiilor (și a concepțiilor non-religioase) care manifestă toleranță față de altele, precum și libertatea de conștiință au devenit locuri comune evidente ale discursului dominant liberal-democratic și au fost recunoscute, o dată cu Vatican II, inclusiv de către o forță care multă vreme s-a opus modernismului: Biserica Romano-Catolică³¹. În secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, religia privatizată se identifica, încă, în majoritatea cazurilor, cu una sau alta din religiile tradiționale importante: cineva, ca Rousseau, ar fi putut doar cu greu anticipa

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762], Paris, Éditions 10/18, 1973, p. 219. [Fr. în textul original. – N. trad.]

²⁸ *O.c.*, pp. 219 sq. [Fr. în textul original. – N. trad.]

²⁹ Fr. în textul original. – N. trad.

³⁰ *O.c.*, p. 221. [Fr. în textul original. – N. trad.]

³¹ Vezi Casanova 1994, p. 51.

nomene precum „*reli-shopping*”-ul zilelor noastre, alcătuirea unei credințe personale eclectice prin selectarea și alăturarea unor elemente disparate, preluate într-un set de doctrine religioase sau non-religioase prezente pe piața ideilor la un moment dat, sau ca „*Sheilasm*”-ul *i.e.* elaborarea unui set de credințe strict private personale³². Totuși, indiferent dacă cineva respinge sau aplaudă asemenea manifestări, văzând în ele zorii unei religiozități individuale post-moderne, acestea vor rămâne, oricum, în prelungirea gândirii lui Rousseau. La fel, separația dintre religie și națiune, propovăduită – sau descoperită – de Rousseau, își regăsește forma contemporană prin faptul că, de exemplu, un olandez poate accepta credința ortodoxă, tot atât de ușor după cum un afro-american poate să devină musulman. Iar chestiunea este egală măsură dreptul lor individual obiectiv, ca cetățeni, de a proceda astfel, și libertatea lor subiectivă ca persoane, în virtutea căreia ambii o privesc ca pe ceva ținând de libera lor alegere.

O consecință necesară a acestui principiu al libertății individuale, fundamental pentru democrație, economie de piață și societatea civilă, este principiul libertății de conștiință. În contextul modernității timpurii acesta presupunea, în practică, un principiu de toleranță mutuală a unui număr limitat de tradiții religioase. Tradiția religioasă a făcut loc, cu generozitate, în țările occidentale, comunităților de credincioși bazate pe principiul de „liberă asociere”: dacă faci parte dintr-o religie, îți alegi singur biserica potrivită cu preferințele și sentimentele tale personale.

Libertatea religioasă, *i.e.* privatizarea religiei și a Bisericii – a tuturor bisericilor – a dat naștere unui spațiu în care, iată, pot intra (sau reintra într-o manieră nouă) Biserica oricărei biserici –, societatea civilă, economia și societatea politică; practic, „domeniul public în întregime”³³. După cum arată Casanova, trei sunt modalitățile prin care o biserică poate pătrunde în domeniul public, ieșind din sfera privatului; el vorbește despre trei forme de „deprivatizare”: 1) „mobilizarea religioasă în apărarea concepției adiționale despre lume și viață, împotriva formelor diverse de penetrare ale pieței sau ale statului” – sau în termeni mai generali: organizațiile religioase pot acționa ca parte a rezistenței la ceea ce Habermas numea „colonizarea concepției despre lume și viață”³⁴; 2) pătrunderea instituțiilor religioase „în spațiul public al societăților moderne pentru a chestiona și contesta pretențiile a două sisteme majore, statele și piețele, că ele funcționează în funcție de norme proprii, intrinsece și funcționaliste, în timp ce ele țin seama de norme extrinsece, tradiționale și morale”³⁵; 3) „în fine, există o a treia formă de de-privatizare a religiei, legată de relațiile mai difuze [...] dintre angajarea religioasă individuală și asociaționismul voluntar de toate felurile: religios, moral, civic și politic”³⁶.

³² Vezi Casanova 1994, pp. 52 *sq.*, unde autorul se referă la noțiunea de „*Sheilaism*” dezvoltată către R. Bellah, în contextul unei discuții referitoare la o persoană intervievată, Sheila, care și-a scris convingerile religioase personale folosind sintagma „după mine...”.

³³ Gerd Stricker, *Russische Orthodoxie zwischen Freiheit und Nationalismus*, Nijmegen, Instituut voor Oosters Christendom, 1996, p. 9.

³⁴ Vezi Casanova 1998, p. 19; Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I-II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981 (1995), vol. II, p. 293.

³⁵ Casanova 1998, p. 22.

³⁶ *O.c.*, p. 30.

Prima dintre aceste trei modalități vizează concepția despre lume și viață a comunității, dar poate lua, evident, forme politice și asociaționale; cea de a doua reprezintă o critică la adresa structurii înseși a societății; iar cea de a treia vizează forma în care cetățeni particulari, motivați din punct de vedere religios, se angajează într-o activitate asociațională contribuind astfel la realizarea societății civile, în sens propriu. Oamenii care se alătură în mod liber unei comunități religioase sau în confirmă în mod liber apartenența la comunitatea religioasă în care „s-au născut”, numără de regulă printre membrii cei mai activi și mai implicați ai acesteia, gata să se angajeze și în alte forme de activitate, cum ar fi acțiunile caritative, mișcări pentru pace etc.

„Societatea civilă” ca atare nu este tolerantă pur și simplu ci, la drept vorbind, indiferentă cu privire la religii și la Biserici, chiar și în țări unde există o religie oficială; totuși, în societatea și în viața academică occidentală pare a se manifesta în ultimul timp o preocupare crescândă față de faptul că o „societate civilă” (în sens larg de formațiune socio-politică) caracterizată printr-o „societate civilă” (în sens strict al sferei de liberă asociere) puternică, are nevoie de o anumită motivație internă manifestă în rândul unui segment substanțial de populație, compus din „buni cetățeni” care să se asocieze în mod liber cu alții pentru realizarea unor obiective materiale și imateriale. Această motivație poate fi un anumit fel de republicanism sau de cetățenie activă, dar poate fi și o convingere religioasă, legată sau nu, într-un fel sau altul, de „națiune”. Jean-Jacques Rousseau o afirmă foarte clar: „*Il importe bien a l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs*”³⁷. Bisericele (în sens cel mai general: orice asociație de credincioși) au devenit, în societatea modernă, una dintre sursele posibile de angajare a indivizilor în „societatea civilă” în care trăiesc. Ca urmare, se poate spune că „religia” a redevenit relevantă pentru „societatea civilă”, și încă într-o manieră radical diferită de cea specifică secolului al XVII-lea.

Creștinii de astăzi, în sensul de cetățeni motivați religios și identificându-se cu creștinismul în general sau cu una dintre formele multiple ale acestuia în special, sunt membri mai mult sau mai puțin profund angajați ai societății civile. Dar ei nu se bucură de absolut nici un privilegiu, în această privință: alții, umaniștii de pildă, pot fi implicați în aceeași măsură. În general vorbind, aceasta înseamnă că creștinii – laici în special, dar și membrii clerului, în măsura în care ei acționează în calitate de cetățeni particulari și nu ca reprezentanți ai vreunei Biserici – pot juca, și în multe situații chiar o fac, un rol important în dezvoltarea, susținerea și recrearea societății civile; dar o fac numai cu condiția majoră de a accepta structura de bază a societății civile în sens larg, *i.e.* realitatea secularizării așa ca la punctele 1) și 2) de mai sus precum și faptul că formele de liberă asociere motivate religios pot ține de societatea civilă dacă și numai dacă apar dintr-un univers privat, se formează la nivel comunitar și alcătuiesc o parte a societății civile, luând, eventual, o coloratură politică și pătrund în sfera publică prin intermediul societății politice. Astfel se prezintă, în multe țări europene, situația democrației creștine ca una dintre cele trei formațiuni politice majore: celelalte două fiind liberalismul democratic și social-democrația – care nu numai că acceptă, dar și contribuie la întărirea structurii de bază a societății în cadrul căreia se manifestă. În general vorbind, creștin-democrații susțin spiritul comunitar și frățietate

³⁷ Rousseau, *o.c.*, p. 219. [Fr. în textul original. – N. trad.]

vreme ce social-democrații militează pentru egalitate și solidaritate, iar liberalii în accentul pe egalitate și libertate. Împreună, respectându-se reciproc și formând alianții menite să neutralizeze conflictele politice, cele trei mișcări creează un climat unde principiile frățietății, egalității și libertății sunt recunoscute și echilibrate.

Dar aici se face simțită o problemă majoră, vizând direct relația dintre religie și societatea civilă. În măsura în care creștinii au o viziune proprie referitoare la societate și la bunăstare, fundamental diferită de cea imaginabilă în cadrele societății civile, și în măsura în care ei nu cred că societatea civilă este spațiul unde, prin activitatea asociațională, pot face ca societatea să se apropie de idealul lor, activitatea lor se plasează, în schema lui Casanova, pe al doilea nivel al formelor posibile de privatizare. Creștinii cultivă o perspectivă asupra comunității incompatibilă cu societatea civilă, iar alternativă acesteia. Aflăm, aici, un conflict potențial ce reprezintă una dintre problemele cheie cu care se confruntă Rusia post-sovietică.

2. Societatea civilă și ortodoxia rusă: noi provocări adresate mirenilor

Dacă urmărim dezbaterile din Rusia sau discutăm cu intelectuali ruși, nu este greu de remarcat faptul că toposul societății civile, ca viziune generată a bunăstării, a pierdut teren în favoarea uneia dominate de imaginea Rusiei bazată pe un stat puternic și mai mult sau mai puțin democratic –, o economie de piață care să nu fie chiar atât de liberă încât să îngăduie „capitalismul sălbatic [rus.: *dikii kapitalizm*]” și pe o comunitate armonioasă realizată în jurul unei religii naționale general împărtășită. În Rusia, spre deosebire, în această privință, de Ucraina de exemplu, nu există decât un singur candidat la rolul de „biserică națională” și este indiscutabil faptul că această alternativă prezintă interes atât pentru stat, cât și pentru Biserica Ortodoxă Rusă și pentru largi segmente de populație³⁸. Statul are nevoie urgent de o legitimare ideologică, iar poziția de „religie națională” a ortodoxiei i-ar prinde, cu siguranță, foarte bine. Biserica Ortodoxă Rusă, așa după cum arată Gerd Stricker, „pare a pretinde schimb restaurarea privilegiilor de care beneficia Patriarhia în epoca țaristă, când se oferea cu generozitate o cușcă cu zăbrele de aur”; totodată, mulți dintre ruși, totodocși sau nu, par a se simți motivați să renunțe la toate libertățile proaspăt câștigate, în schimbul unei societăți mai egalitare și mai puțin fragmentate, dacă prețul necesar este plătit în acest sens ar fi o simplă aderare formală la ortodoxie³⁹.

Sigur că este tentant a vedea, aici, o opoziție între „societatea civilă” și „religia națională”. Dar ar fi eronat. Iar aceasta nu numai pentru că Rusia a pornit-o deja pe drum de pe care nu i-ar fi deloc ușor să se întoarcă, dar și pentru că imaginea de înolțit a Bisericii Ortodoxe Ruse nu corespunde cu realitatea: chiar în sânul Bisericii pot înregistra tendințe diverse; totodată, inițiativele unor cercuri ortodoxe pot fi

³⁸ Cu referire la deosebirea, în această privință, dintre Rusia și Ucraina, vezi Vasyl Markus, „Politics and Religion in Ukraine – In Search of a New Pluralistic Dimension”, în vol. Michael Bourdoux (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, NY & London, Monk & M. E. Sharpe, 1995, pp. 163–181; și J. Casanova, „Ethno-linguistic and Religious Pluralism and Democratic Construction in Ukraine”, în vol. Rubin, Barnezz R., Jack Snyder (ed.), *Post-Soviet Political Order*, Routledge, London & NY, 1998, pp. 81–103.

³⁹ Stricker 1996, p. 13.

privite ca activități de liberă asociere ce depășesc sfera privată și se fac simțite în ce publică. Astfel, probabil că nu avem de a face atât cu o nostalgie după cușca cu zăbrele de aur, cât cu o situație caracterizată prin faptul că, iată, cușca a fost deschisă și aurită din nou; astfel, există pășări care nu îndrăznesc să o părăsească, altele ca stau încă șovăielnice în ușa ei, în vreme ce unele și-au luat deja zborul și plutesc libere, odihnindu-se din când în când pe acoperișul proaspăt aurit. În ultimii zece ani a început să prindă contur ceea ce am putea numi o inteligenție ortodoxă progresistă sau democratică, alcătuită în mare parte din mireni și din câțiva clerici, care se angajează nu numai în discuții, ci și în activități diverse cum ar fi: publicistică, organizarea educației religioase, dezvoltarea institutelor de învățământ superior în domeniul teologic și al studiilor religioase⁴⁰.

Apariția periodicelor, crearea unei rețele de instituții educaționale, asociate cu eforturi din partea acestora de a fi recunoscute oficial de către stat reprezintă manifestări evidente ale societății civile. Instituțiile din domeniul teologiei și al studiilor religioase alcătuiesc trei categorii: instituții de stat, *i.e.* departamente în cadrul Universităților de stat, instituții ale Bisericii și instituții private. Dintre acestea trei, instituțiile private prezintă cel mai înalt nivel de interes din perspectiva societății civile în curs de formare, deoarece ele nu se pot sprijini nici pe stat, nici pe Biserică și sunt nevoite să-și asume rolul de actori pe scena economiei de piață private, ca asociații libere de cetățeni tinzând spre un statut legal. Activitățile lor sunt independente față de stat, dar, ca o regulă, caută recunoaștere și protecție legale totodată, chiar dacă sunt rezultatul liberei inițiative a cetățenilor, ele iau formă instituțională și activează în condițiile economiei de piață libere, fără însă a fi „comerciale”, ci doar ca elemente constitutive ale societății civile, indiferent de conținut, dat fiind că bazele societății civile sunt formale, prin natura lor. Relația acestor instituții cu Biserica este una de autonomie: ele caută aprobare și binecuvântare din partea Bisericii, dar activează independent, recunoscând secularizarea actuală a societății ruse.

Secularizarea, înțelesă în primul sens, dintre cele deosebite de Casanova, este un fapt deja împlinit în Rusia, dar unele dintre sfere seculare, între care statul în deosebit, au nevoie de un anume tip de legitimare tocmai pentru a putea umple „vidul”: la nivel de stat, înlocuirea Ortodoxiei – religia subordonată statului până la revoluția din februarie 1917 – cu marxism-leninismul a fost o pseudo-secularizare. Înțelesă în al treilea sens, dintre cele deosebite de Casanova, secularizarea a fost într-adevăr un efect al realității sovietice, ceea ce poate explica parțial caracterul relativ apropiat al vieții comunitare religioase din Rusia. În fine, în cel de al treilea sens, secularizarea este pur și simplu un fapt: marea majoritate a rușilor sunt necredincioși⁴¹. În mod semnificativ, cetățenii activi în câmpul religios își pun probleme referitoare la drepturile lor de a-și mărturisii public credința, în condițiile în care doar 15% din populație s-a declarat de confesiune ortodoxă și abia 2% participă cu regularitate la slujbelor.

⁴⁰ Vezi R. Chesnokov, recenzie la „Almanakh Dia-Logos 1997”, *Russkaia mysl* 4199 (27/11–03/12 1997), p. 9; pentru o prezentare mai aprofundată, vezi Jonathan Sutton, *Traditions in New Freedom: Christianity and Higher Education in Russia and Ukraine Today*, Bramcote Press, Nottingham, 1996.

⁴¹ Vezi Marina Shishova, „Novye religioznye dvizheniia i pravoslavnyi put preodeleniia ikh vliianiia”, în *Vestnik Russkogo Khristianskogo Gumanitarnogo Instituta* 1, 1997, p. 42.

religioase. Din perspectiva societății civile, răspunsul ar fi: nu aveți nici un drept să impuneți credința voastră altora, bunăoară prin activități educative, dar aveți tot dreptul să vă implicați în activități asociative și organizaționale și să vă demonstrați, astfel, sorgintea religioasă; cu alte cuvinte, să vă manifestați ca membri religioși ai societății civile. Considerând lucrurile în acești termeni, ne putem imagina o situație în care societatea civilă rusă este tot atât de ortodoxă, pe cât de catolică este societatea civilă franceză, sau pe cât de lutherană este societatea civilă suedeză.

Problema este, desigur, dacă o asemenea evoluție este sau nu compatibilă cu tradiția rusă, cu ideea de creștinism ortodox și cu maniera rusească de a concepe societatea. În fapt, dezbaterile filosofilor ruși cu privire la societatea civilă s-au purtat în jurul juxtapunerii tradiționale, dar fatale, a perspectivelor filosofice occidentale și rusești. Dacă susții societatea civilă, atunci ești un adept al occidentalizării; dacă, dimpotrivă, susții identitatea națională și specificul rus, atunci ești „slavofil” și te încadrezi în filiera Khomiakov, Dostoievski și Florenski, a „filosofiei religioase ruse”. Trecerea dezbaterii filosofice, din cheia unui discurs predominant pro-occidental, la unul neo-slavofil, nu este doar lipsită de orizont, ci chiar inutilă. Este foarte probabil, în cele din urmă, ca tocmai „inteligenția ortodoxă progresistă” să afle o soluție viabilă pentru acest impas.

Avem de a face, aici, cu o problemă generală, care nu vizează chestiunea rusă în special: anume, cu problema dacă ideea de societate civilă, dezvoltată în Vest, dar cu pretenții de validitate universalistă, asemenea tradiției creștine în care, de altfel, își află rădăcinile, se bucură de o aplicabilitate globală. Chestiunea se ridică îndeosebi în legătură cu răspândirea „societății civile” ca parte, cel puțin, a soluției pentru țările în curs de dezvoltare din lumea a treia, dar este la fel de pertinentă și în privința Europei de Est și a Rusiei. Reprezintă „societatea civilă” o idee universală, aplicabilă unei lumi pe cale de a se globaliza? Poate ea să echilibreze economia de piață capitalistă și globală, influența organizațiilor guvernamentale internaționale precum Fondul Monetar Internațional, tot așa după cum societățile civile naționale echilibrau statul național? Sau avem de a face cu o nouă formă „eurocentrică” de imperialism cultural, în sprijinul hegemoniei economice?⁴² Separația obișnuită, predominantă, a economicului de societatea civilă vine, evident, în sprijinul celor care caută să influențeze situația din țările non-occidentale, disociindu-se de imperialism și de capitalul global.

Dar poate că abordarea cea mai adecvată a problemei în discuție este, într-adevăr, să căutăm a depăși „atât perspectiva ce reduce societatea civilă la relațiile economice de tip capitalist, cât și pe aceea care disociază societatea civilă de bazele ei materiale”. Totodată, „să încetăm a mai privi societatea civilă printr-o lentilă romantică, percepend-o ca pe un spațiu ideal al libertății și asocierii [...], fără însă a o reduce la un ansamblu de concepte teoretice și politice redundante [...] și să-i analizăm critic rolul de pivot pe care și-l asumă în procesul de creare a relațiilor sociale moderne”⁴³.

⁴² Pentru o abordare mai critică a modelului occidental de societate civilă, vezi Hann *et al.* 1996 și Fine *et al.*, pentru o analiză critică mai generală.

⁴³ Robert Fine, Shirin Rai (ed.), *Civil Society: Democratic Perspectives*, London & Portland, Frank Cass, OR, 1997, p. 2.

Bazătă fiind pe individualități libere, „societatea civilă real existentă” percepe valoarea universală a libertății individuale, dar, în același timp, este și locul unde interesele particulare (individuale sau de grup) se articulează și află o parte din legitimitatea lor ideologică tocmai în discursul despre societatea civilă. Această recunoaștere oficială este posibilă, în primul și în primul rând, datorită caracterului autentic universal al principiului ei formal: orice formă de liberă asociere este legitimă în spațiul, creat și protejat de lege, al societății civile, cu o singură excepție, vizând strict formele care amenință chiar acest spațiu. În același timp, forma universală în discuție poate servi drept vehicul pentru conținuturi particulare, într-un mod similar celui specific economicului, unde forme universale precum „moneda” și „contractul” vehiculează interese și profituri particulare. Pentru a face din societatea civilă transnațională un loc unde principiul universalității să fie opus intereselor particulare, discursul societății civile trebuie urmărit și analizat critic, iar principiul universalității trebuie explicat cu claritate. Una dintre sursele acestui principiu este, desigur, creștinismul: acesta este punctul unde Ortodoxia devine relevantă în dezbateră referitoare la societatea civilă din Rusia.

Recent, Oleg Kharkhordin a lansat ideea interesantă a unei societăți civile bazată pe principii ortodoxe, în opoziție cu ceea ce el numește tradiția anglo-americană (sau „atlantică”, cum am putea spune împreună cu Gellner), a lui Locke și Fergusson, și cu tradiția „mediteraneană”, a lui Montesquieu și Gramsci – ambele fiind bazate pe tradiția protestantă, respectiv romano-catolică⁴⁴. O perspectivă ortodoxă asupra societății civile, arată el, ca „echivalent funcțional al modelelor protestant și romano-catolic”, ar fi mai compatibilă decât alte tipare importate din Vest, cu realitate post-sovietică, moștenitoare a realității sovietice, pe care el o diagnostichează, urmându-l pe Nicolae Berdiaev, ca fiind „prima tentativă lumească de realizare a perspectivei ortodoxe despre viața civilă”⁴⁵. Deosebirea principală a versiunii ortodoxe, față de cele protestantă și catolică, constă în faptul că statul, „minimal” în concepția „atlantică”, dar „puternic” în cea „mediteraneană”, ar fi cu totul absent din perspectiva ortodoxă; el ar fi înlocuit, aici, cu un univers laic „îmbisericit”, alcătuit din comunități bazate pe trei principii corective preluate din justiția ecleziastică („să denunți păcatul, să cerți spre îndreptare și, în caz că păcătosul nu dă ascultare admonestărilor, să fie excomunicat”) și pe absența oricăror mijloace coercitive seculare⁴⁶. După Kharkhordin, situația post-sovietică oferă posibilități optime pentru realizarea acestui proiect: individul este eliberat, iar statul, în loc să devină un garant puternic al libertății, așa cum susțin adepții perspectivei mediteraneene, precum Vladik Nersesians, sau să-și asume postura discretă de „paznic de noapte”, cum ar dori susținătorii perspectivei atlantice, așa ca Vadim Mezhuev, a ajuns „suficient de slab pentru a putea fi considerat o simplă (dar probabil cea mai puternică) grupare între multe altele”, fără a se bucura însă, așa cum ar presupune cele două viziuni occidentale, de monopolul violenței⁴⁷.

⁴⁴ Vezi Kharkhordin 1998, pp. 951 sq.; Gellner 1994, p. 13.

⁴⁵ Vezi Kharkhordin 1998, pp. 957 sq. (citat din planul prezentării sale); Kharkhordin 1997, pp. 335 sq.

⁴⁶ Kharkhordin 1998, pp. 956 sq.

⁴⁷ Pentru o prezentare a celor două direcții depistabile în gândirea pro-occidentală, referitoare la stat și la societatea civilă în ultimii ani ai Uniunii Sovietice, vezi lucrarea noastră, „Civil Society and Ideology: A Matter of Freedom”, în *Studies in East European Thought* 48, 2–4/1996, pp. 171–205, precum și studiul mai elaborat, „Van heilstaat naar rechtsorde: rechtsfilosofische thema's in de hedendaagse sovjetfilosofie”, în *Nederlands Tijdschrift voor Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 20, 3/1991, pp. 177–198.

Ce ar fi de făcut acum, conchide Kharkhordin, ține de cultivarea societății civile; statul ar trebui lăsat în paragină, iar societatea ar trebui să se angajeze în „transformarea relațiilor de violență ne-civilă în concordanță cu principiile rețelelor nonviolente”⁴⁸.

Ideea lui Kharkhordin ridică, însă, două probleme. Mai întâi, nu știu în ce măsură am putea fi atât de siguri că o „societate civilă” stabilă este concepută în absența unui stat suficient de puternic. Sigur, o societate în care nu există violență, dat fiind faptul că toți membrii ei decid în mod liber să urmeze exemplul celorlalți în alegerea unor strategii non-violente pentru rezolvarea conflictelor, este preferabilă. Dar este greu de conceput cum am putea evita în mod efectiv ca unii cetățeni ruși post-sovietici, suficient de erudiți încât să-1 fi citit pe Thomas Hobbes, să realizeze că „atunci când toți recunosc totul, deosebirile dintre oameni nu mai sunt atât de semnificative încât unul dintre ei să nu poată să pretindă pentru sine orice beneficiu, la care un altul să nu aspire la rândul-i”, și să se bucure de absența unei „forțe comune care să-i împace într-un fel” ca de o oportunitate de a se debarasa de concetățeni și de a-i „lipsi nu doar de rodul muncii proprii, ci și de viață și de libertate”⁴⁹. Dacă această posibilitate nu este eliminată, oricând se pot crea condițiile unui conflict violent, rezolvabil strict prin aplicarea legii și prin instituirea unui monopol, fie și relativ, asupra violenței.

A doua chestiune vizează chiar statutul unei perspective ortodoxe asupra societății civile. Faptul că tradițiile protestantă și romano-catolică au elaborat și cultivat modele de societate civilă diferite, nu implică neapărat că fenomenul istoric pe care s-au străduit să-l conceptualizeze este legat inextricabil de ele, dar nici nu exclude o dezvoltare istorică subsecventă, în cadrul căreia modele inițial diferite și realități corependente converg într-o singură și mai mult sau mai puțin omogenă „societate civilă”. Realitatea empirică, conceptul academic și sloganul politic al societății civile țin, toate, de o aceeași realitate socială, astfel că nu am putea vorbi despre o tentă protestantă sau catolică a societății civile, care să se fi realizat ulterior. Prin urmare, aplicând cele de mai sus la cazul Rusiei, am putea spune că, evident, este important să luăm în calcul tradiția ortodoxă și să căutăm, aici, o parte din baza conceptuală a societății civile; dar aceasta nu înseamnă neapărat că am avea obligația să imaginăm o societate civilă pornind de aici și scoțând din calcul versiunile protestantă și catolică – și celelalte –, nici nu conduce în mod necesar la o variantă specific rusească: mai degrabă am fi înclinați să credem că un asemenea demers ar mai adăuga încă o nuanță la „ideea universală”.

Este important să consemnăm, în legătură cu aceasta, că au existat gânditori care s-au identificat cu ortodoxia și au dezvoltat conceptul de *sobornost*, „conciliaritate, sobornicitate” și este greu de găsit un alt concept mai specific ortodox și rusesc decât acesta – cu referire la noțiuni precum putere de stat, proprietate privată, procedură legală și, iată, societate civilă. Ne-am putea gândi, în acest sens, la *Opravdanie dobra* [Îndreptățirea Binelui] a lui Vladimir Soloviov, sau la *Dukhovnye osnovy obshchestva* [Fundamentele Spirituale ale Societății], de Semen Frank. Acești autori dezvoltă o filosofie socială și politică pe baza conceptului de *sobornost*, definind societatea

⁴⁸ Kharkhordin 1998, p. 963, iar despre „rețelele non-violente” vezi *ibid.*, p. 961.

⁴⁹ Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], Partea I, Cap. XIII, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996, pp. 82 sq.

civilă ca pe „o anume legătură moleculară, unind lăuntric elemente individuale într-un întreg liber și flexibil”; în același timp, ei susțin necesitatea statului, a legii, a proprietății private și a societății civile, în opoziție atât cu reducția liberală operată asupra statului (statul „minimal”), cât și cu reducția operată asupra societății civile bazată pe interacțiunea liberă a indivizilor, în cadrul „statismului” conservator⁵⁰. Noțiunile de *sobornost* și de liberă asociere își dau mâna cu succes în tradiția Ortodoxă a frățiilor [rus. *bratstva*], o formă pluralistă de organizație laică, reminiscență a „rețelelor non-violente” subliniate de Kharkhordin.

Încercând să depisteze începuturile societății civile din Rusia, Ljudmila Vorontsova și Sergei Filatov investighează inclusiv colectivele de muncă [rus. *trudovoi kollektiv*], alături de intelighenție, rămășiță a perioadei sovietice, și văd în ele o „pseudo-societate civilă”: „Putem vorbi oricât despre declinul și insuficiența *colectivelor de muncă*, ca forme ale societății civile, și tot ce am spune ar fi adevărat. Totuși, ele alcătuiesc astăzi unul dintre cele mai înfloritoare elemente ale acesteia, fie că ne place sau nu să o recunoaștem ...”⁵¹ Asemenea celorlalte forme discutate de Vorontsova și Filatov, viața unei parohii ortodoxe active, larg răspândita mișcare căzăcească, colectivul de muncă etc. sunt elemente care nu pot fi privite, în opinia mea, ca exemple clare de societate civilă. Sigur că ele sunt forme de asociere și constituie spații publice unde cetățenii ruși pot cultiva simțul comuniunii, dar absența unui statut legal, orientarea lăuntrică spre viața bisericească în sine și concentrarea pe tradiție și pe conservarea valorilor tradiționale conduc mai degrabă la ideea că ele sunt forme mai degrabă atipice⁵². Asemenea frățiilor, într-o societate civilă dezvoltată (în sens larg) ele ar funcționa ca părți ale unei societăți civile pluraliste (în sens restrâns); totuși, fiecare în parte se îndreaptă mai mult înspre comunitatea tradițională, decât înspre societatea civilă (post)modernă: conținutul și orientarea acestora contrastează cu semnificația lor de forme de liberă asociere.

Într-adevăr, se poate pune întrebarea dacă o perspectivă asupra „societății civile”, constând din comunități bazate pe principiile dreptului ecleziastic, nu este cumva un ideal mai degrabă al comunității, decât unul al societății civile?⁵³ Cu alte cuvinte, avem de a face cu o problemă deschisă: mai putem numi „civile”, acele societăți care nu sunt bazate în primul și în primul rând pe principiul libertății individuale și care nu urmăresc să dobândească un statut legal? Într-un articol referitor la dezvoltarea „societății civile” în comunitățile de mormoni americani, Elizabeth Dunn arată că, „chiar dacă mormonii americani participă la societatea capitalistă, individualistă, ei au creat o formă de «societate civilă» foarte asemănătoare celor din societăți ne-occidentale. [...] Ei au elaborat un spațiu inclus în statul american, dar care totodată respinge acțiunea statală, [...] o societate civilă care nu se bazează pe indivizi particulari, ci mai degrabă pe un sistem moral de interacțiuni comunitare”⁵⁴. În fapt,

⁵⁰ Semen L. Frank, *The Spiritual Foundations of Society: An Introduction to Social Philosophy*, trad. Boris Jakim, Athens, Ohio & London, Ohio University Press, 1987 (vezi și originalul în limba rusă, Paris, YMCA Press, 1930), p. 172, p. 170; cf. Vladimir Soloviev, *Opravdanie dobra. Sochineniia v dvukh tomakh*, Moskva, Mysli, 1988, vol. I, p. 73 și pp. 532 sq.

⁵¹ Vorontsova &c 1995, p. 61 și p. 67; cf. Kharkhordin 1998, pp. 958 sq.

⁵² *Ibid.*, pp. 67 sq.

⁵³ Kharkhordin, o.c.

⁵⁴ E. Dunn, „Money, morality and modes of civil society among American Mormons” în vol. Hann &c 1996, pp. 27 sq.

ne confruntăm aici cu necesitatea unei alegeri fundamentale, dar problematice: ar trebui să identificăm „societatea civilă” și „comunitatea”, să le distingem, sau să le opunem ca viziuni exclusive despre bunăstare?

Se poate ca problema în discuție să fie percepută ca una mai degrabă academică dar, în realitate, o asemenea definiție reprezintă, în sine, o intervenție în interior tot atât de mult ca și un discurs exterior „despre” lucrurile analizate. Aș propune următoarea soluție: „comunitate” este orice colectiv de ființe omenești care se auto-organizează „spontan”, pe baza unor simpatii, interese comune etc.; în măsura în care dobândește o formă instituțională (asociație, consiliu, uniune, partid, orice formă presupunând calitatea de membru, decizii și proceduri interne, cotizații etc.) și caută să dobândească un statut legal, devine parte a societății civile. Trecerea de la comunitate la societatea civilă presupune ca privatul să devină „și public”, dar păstrându-și bazele private; iar în măsura în care societatea civilă este alcătuită din astfel de asociații libere, ea poate fi privită ca o „comunitate”, conferind direcție și sens unor grupuri importante de oameni (fapt ce se potrivește cu experiența noastră: apartenența la o comunitate de colecționari de timbre, de exemplu, nu este net distinctă de calitatea oficială de membru care, însă, implică acceptarea unor legi și proceduri interne).

În general vorbind, comunitatea poate fi un antidot împotriva posibilei fragmentări, a individualismului, împotriva „atomizării” societății civile. Ea nu este doar compatibilă cu ideea de societate civilă ci, în fapt, ține chiar de „materia” acesteia: micile grupări neoficiale pot constitui baza unor asociații oficiale, instituționalizate, și a unor organizații, dacă acestea apar „spontan” și „natural” și dacă nu sunt oficializate cu forță. Semen Frank avea dreptate, cred, atunci scria că liberalismul și socialismul împărtășesc o teorie „individualistă” sau „atomistă” asupra societății, potrivit căreia societatea (văzută aici strict ca societate civilă) nu reprezintă decât o simplă agregare externă a unor indivizi separați ontologic, constituind astfel baza de acceptare sau de respingere a societății civile⁵⁵. Acestei teorii, el îi opune ideea că „independența tuturor membrilor societății nu rezidă în faptul că fiecare dintre ei are o bază proprie, este legat ontologic de natura lui intrinsecă, ci în forma necesară a legăturilor dintre ei, în unitatea lor socială”⁵⁶.

Dar și acestei idei, susținută prin „unitatea organică primordială” a tuturor membrilor societății, i se poate opune cu ușurință concepția că orice unitate concretă a membrilor unei societăți este rezultatul asocierii lor spontane „de jos în sus”, că presupune mereu posibilitatea ca ei să revină la individualitățile lor și, totodată, faptul că această posibilitate este condiția salvării cetățenilor de la presiunea „totalitară” potențială a vieții comunitare. Dincolo de modul cum percepem generalitatea comunității și asociația – drept concretizări ale universalului autentic, așa ca Franck, sau ca tendință de universalizare a particularului – legătura „moleculară” este, evident, cea care previne „atomizarea”. Oricum, trecerea de la individual la comunitar nu implică și trecerea de la particular la universal: un grup de indivizi este tot atât de particular ca și un singur individ. Universalitatea, prezentă formal în bazele legale

⁵⁵ Frank, *o.c.*, p. 172.

⁵⁶ *O.c.*, p. 173.

menite să creeze spațiul „societății civile“, se cere realizată în cadrul acestei forme, pentru a putea să existe. Cu alte cuvinte, este necesară existența unor indivizi sau grupuri care să se raporteze la ea.

„Comunitatea“, arată Elizabeth Bounds, atunci când este folosită ca „metaforă pentru legăturile dintre indivizi erodate de către piață“, este un „trop pentru societatea civilă“: „ca discurs ideologic, ea își are originea în problemele curente ale societății civile din statul liberal capitalist, probleme care afectează înțelegerea moralității, identității și a calității de membru“⁵⁷. Iar într-un alt context terminologic general răspândit, cel al lui Jurgen Habermas, comunitatea ar fi, în acest sens, un antidot împotriva instrumentalizării concepției despre lume și viață, înțelegând ca „spațiu, legat de, dar totuși distinct de stat și de economie, unde valorile, normele, credințele integrate social sunt generate și transmise“, un spațiu „colonizat“ treptat de sisteme statale și economice⁵⁸.

Bounds, care echivalează „comunitatea“ cu „societatea civilă“, dar și cu „lumea și viața“, presupune corect că „discursul comunității este o reacție împotriva naturii societății civile într-o formă socială ce include economia capitalistă, politica liberală și o criză a culturii moderne“ și subliniază necesitatea discutării argumentelor referitoare la societatea civilă și la comunitate „în relație cu întreaga formațiune socială“, precum și necesitatea unui „dialog între discursurile religioase și non-religioase ale comunității“⁵⁹. Dintr-un punct de vedere clasic liberal, care tinde să identifice comunitatea cu societatea pre-modernă, tradițională, o astfel de identificare a comunității și a societății civile reprezintă o confuzie; pe de altă parte, dintr-un punct de vedere comunitar tradiționalist, societatea civilă, în aspectul ei procedural atomistic și formal, trebuie să apară ca un rău *per se*. Între aceste două extreme se poate construi, totuși, o cale de mijloc, care ar respinge atât opoziția dintre comunitate și societate civilă, cât și reducerea uneia la cealaltă: a comunității la societatea civilă (cum este cazul liberalismului), a societății civile la comunitate (cum este cazul anti-liberalismului comunitarist). O asemenea poziție ar percepe comunitatea ca pe o sursă majoră a societății civile, ar rezerva aspectul legal celei de a doua, ar presupune distincția dintre public și privat, constitutivă pentru societatea modernă, și ar recunoaște societatea civilă ca pe o sferă a întâlnirii dintre public și privat, similară cu sfera pieței, dar totodată distinctă față de aceasta.

În acest punct, posibilitatea unui dialog cu Ortodoxia devine evidentă, iar în contextul postmodern al unei societăți civile globalizante, perspectivele se pot lărgi. Nu există nici un motiv pertinent în virtutea căruia dialogul între perspectivele religioase și non-religioase asupra comunității și societății civile ar trebui restrâns strict la schimbul de idei cu liberalismul protestant din societatea „atlantică“, cu comunitarismul catolic din lumea mediteraneană sau cu „sobornost“-ul ortodox din Europa de Est (și islam, confucianism etc. în restul lumii). În fapt, ideea unei religii naționale, asociată cu aceea a unui stat național, cu o idee națională, o economie

⁵⁷ Bounds 1997, p. 3, citează din Elizabeth Fox-Genovese, *Feminism Without Illusions: A Critique of Individualism*, Chapel Hill, North Carolina UP, 1991, p. 54.

⁵⁸ Bounds, *o.c.*, p. 8, și Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, (1981) 1995, vol. II, pp. 292 sq.

⁵⁹ Bounds, *o.c.*, p. 7.

națională și o societate civilă sau o comunitate națională este atractivă numai în contextul unor tendințe nostalgice spre o societate tradițională închisă. Sounds are dreptate să spună că „nuanța intensă de nostalgie, pierzanie“, tipică pentru majoritatea discursurilor comunitariste, nu este pertinentă aici⁶⁰. Tradiția ortodoxă posedă un potențial considerabil pentru a se angaja în această dezbatere și pentru a-și asuma un rol însemnat nu doar în Rusia sau în Europa de Est, ci chiar în întreaga lume.

Chris Hann își manifestă cu îndreptățire scepticismul cu privire la „multitudinea discuțiilor despre societatea civilă mondială, în contextul globalizării“, în vreme ce, de fapt, „deocamdată nu se arată nici un semn pentru vreo alternativă plauzibilă la stat, ca prim cadru instituțional“⁶¹. În același timp, globalizarea pieței (apariția întreprinderilor transnaționale și a organismelor financiare globale) și a societății civile (organizațiile non-guvernamentale transnaționale sau asociațiile libere din cyberspațiu) reprezintă o realitate a lumii contemporane care face ca ideile de economie națională, stat național și societate civilă națională să devină desuete sau, cel puțin, relative. Transpunând la un nivel global afirmația hegeliană conform căreia statul este necesar pentru a reconcilia multiplele interese particulare, într-un cadru general, am putea spune că o societate politică globală și o strategie politică globală sunt imperios necesare, pentru reglarea conflictelor economice și societale ce trec deja dincolo de granițele naționale. Dată fiind globalizarea, organismele politice regionale, cum ar fi Uniunea Europeană, nu reprezintă decât o soluție parțială, dincolo de faptul că ele încă trebuie să-și mai cultive caracterul democratic, operațiune la care o societate politică și una civilă, ambele la nivel pan-european, vor contribui în mod necesar. Totuși, atâta timp cât se simte lipsa unei politici internaționale – inclusiv a unui sistem legal eficient –, societatea civilă transnațională este necesară tocmai pentru a echilibra atomizarea forțelor pieței, domeniu în care, așa după cum spune Casanova, „religiile transnaționale se află în poziția cu totul avantajoasă de a reaminti tuturor indivizilor și tuturor societăților că, în condițiile moderne ale globalizării, «binele comun» nu mai poate fi definit decât în termeni globali, universali, umani și că, în consecință, sfera publică a societății moderne nu poate avea granițe naționale sau statale“⁶².

Problema este, așadar, dacă ortodoxia, așa ca romano-catolicismul, budismul sau islamul se poate gândi pe sine ca religie transnațională. Ca parte a creștinismului, ea participă la orientarea universală a acestuia, fapt ce ar putea conduce automat la transnaționalism. Pe de altă parte însă, lumea ortodoxă este organizată pe criterii naționale, formând un conglomerat mai degrabă inter-, decât transnațional, de biserici naționale independente în Serbia, România, Rusia etc. Aceasta determină ca ortodoxia să fie tentată a îmbrățișa mai degrabă tendințe nationaliste, chiar dacă nu ea este punctul lor de origine⁶³. Tendința de a percepe ortodoxia rusă ca „religie națională“ pare a fi puternică, atât în interiorul cât și în exteriorul Bisericii: aproximativ 2% din populație frecventează cu regularitate Biserica, abia 7% din populația moscovită

⁶⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁶¹ Vezi Hann 1996, p. 7.

⁶² Casanova 1998, p. 23.

⁶³ Vezi Stricker 1996, p. 17.

merge la slujba de Paște, aproximativ 15-20% se declară oficial de credință ortodoxă, însă dintre aceștia de-abia 10% sunt realmente religioși – după cum arată Stricker. În schimb, 40% percep ortodoxia ca religie a poporului rus, *i.e.* ca „religie națională”⁶⁴. Totuși, așa după cum convingător argumentează Casanova ideea de religie transnațională presupune ceea ce el numește o „piață religioasă liberă”, la scară globală, cu alte cuvinte, un anume tip de situație în care o multitudine potențial infinită de denominațiuni, toate „privatizate”, în sensul că sunt separate față de stat, concurează pentru libera alegere a indivizilor particulari⁶⁵. Însă tocmai aceasta este situația care, în Rusia, a condus la introducerea unei noi „Legi a libertății de conștiință și a organizațiilor religioase”, menită să stopeze proliferarea de pe piața religioasă liberă a unor actanți străini, puternici din punct de vedere financiar.

Paradoxul situației curente din Rusia pare să fie, după opinia mea, faptul că în vreme ce creștinismul ortodox ar putea juca un rol important în agregarea societății civile, prin conectarea ideii de „*sobornost*” la cea de comunitate, totuși, proximitatea Bisericii Ortodoxe Ruse față de stat, aflat într-o nevoie atât de urgentă de o ideologie națională pentru a se întări, laolaltă cu tradiționalismul pe care-l manifestă, unul învârtosat prin sejurul suprimant dar, totodată, plin de privilegii în „Cușca cu Zăbrele de Aur” consolidată de Stalin, sugerează un rol diferit, anume acela de suținătoare a unei idei anti-liberale de comunitate „profundă”. Acest paradox este, până la urmă, unul de natură istorică: tot așa după cum lumea „realismului socialist”, în Rusia îndeosebi, cunoștea o zonă doar quasi-privată a intimității, o pseudosocietate civilă, o societate politică falsă și o economie de piață fantomă, și procesul de secularizare a fost unul mimat: „privatizarea religiei”, aspect „constitativ pentru modernitatea occidentală” și care face ca astăzi Biserica – sau, mai degrabă, bisericile – să fie „unele dintre cele mai importante componente ale paradigmei organizațiilor voluntare din societatea civilă occidentală”, a fost înlocuit, în contextul sovietic, în limitele intime ale puterii de stat autoritare ce nu respecta distincția dintre public și privat, cu o pseudo-religie, așa numitul „marxism-leninism”, care nega existența legitimă a „societății civile”, identificând-o, pe linia lui Hegel și Marx, cu „societatea burgheză”, mai precis cu capitalismul⁶⁶. Drept rezultat, Biserica Ortodoxă Rusă nu se află astăzi în poziția de a deveni actant „în cadrul unei societăți civile pluraliste” din afara sferei private și în mod necesar „profunde”⁶⁷. Dacă Ortodoxia ar trebui să funcționeze ca o „echivalență funcțională”, ca să folosim expresia lui Kharkhordin, în raport cu ideile protestante și catolice referitoare la societatea civilă, atunci ea ar trebui să renunțe, aderând la ideea de comunitate, la a mai protesta împotriva naturii oficiale a legii și a procedurii legale, precum și la specificul ei deosebit, de spațiu „extramundan”⁶⁸.

Dacă o asemenea „modernizare” a ortodoxiei este imaginabilă în viitorul apropiat și dacă este ea compatibilă cu ideea de ortodoxie – aceasta este o întrebare la care

⁶⁴ Vezi Stricker 1996, p. 14; Wil van den Bercken, „Kroniek Rusland”, în *Het Christelijk Oosten* 1997, 3-4, p. 334; *Voprosy filosofii* 1992, 7, p. 30 și 1994, 12, pp. 17 sq., și John B. Dunlop, „The Russian Orthodox Church as an «Empire-saving» Institution” în Bourdeaux &c 1995, pp. 15-40.

⁶⁵ Casanova, *o.c.*, p. 7.

⁶⁶ Bounds 1997, p. 4; Casanova 1994, p. 40; Seligman 1992, p. 201.

⁶⁷ Seligman, *Ibid.*

⁶⁸ Despre acest specific al Ortodoxiei vezi Merab K. Mamardashvili, *La pensée empêchée. Entretiens avec Annie Epelboin*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991, pp. 60 sq.

Numai Biserica Ortodoxă și, îndeosebi, inteligenția Bisericii Ortodoxe Ruse ar putea răspunde. Dar aici apare un alt paradox: în măsura în care în Rusia se conturează o inteligență, ca o rețea de asociații și de instituții autonome și independente, identificându-se pe sine cu tradiția ortodoxă, dar nu în mod automat și cu Biserica Ortodoxă Rusă, aceasta devine deja parte a unei societăți civile pe cale de a se naște. Poziția de membru al societății civile nu depinde de angajarea sau neangajarea într-un discurs despre societatea civilă (dacă ar fi astfel, atunci societatea civilă nu ar exista decât în măsura în care membrii ei spun ceea ce fac). Dar, având în vedere faptul că nu avem de a face cu un discurs „despre” societatea civilă pur și simplu, ci este vorba despre spațiul unde societatea civilă se realizează reflexiv, devenind *an-und-für-sich*, se va putea constata o diferență în cazul în care membrii inteligenței procedează ca atare, îndeosebi în situația de față, când discursul liberal, „pro-occidental” al societății civile a prilejuit o „cacofonie inițiată prin directivele prezidențiale referitoare la căutarea unei idei naționale”⁶⁹. Dihotomia liberal vs. național scindează inteligenția ortodoxă, la fel după cum scindează și, de exemplu, comunitatea filosofică. Dar, în ambele cazuri, coarda națională pare a răsună cu puteri sporite.

În același timp, distincția dintre cler și laicat, crucială din perspectiva Bisericii, este mai mult sau mai puțin relevantă din punctul de vedere al societății civile: atunci când un preot ortodox predă într-un institut teologic secular, el poate reprezenta Biserica, în măsura în care conținutul materiei predate presupune acest lucru. Totuși, în termeni oficiali, el activează acolo ca persoană particulară, liber asociată cu alte persoane într-o activitate civilă și economică în același timp. Indiferența manifestată din partea societății civile este, însă, relativă. Bisericile se pot manifesta în sfera publică în diverse moduri, iar implicarea clerului este diferențiată: chiar dacă și ei sunt cetățeni particulari, clericii nu se pot asocia sau disocia de Biserică după bunul lor plac, asemenea altor persoane particulare, și este posibil ca Biserica să caute a determina sau a limita spectrul de asociații din cadrul societății civile (și politice) la care membrii ei să poată adera în mod liber.

Situația de față prezintă, așadar, o provocare majoră atât pentru laicat cât și pentru cler, iar dezvoltarea discursului despre societatea civilă din cercurile intelectuale care se identifică cu ortodoxia va fi o sursă majoră de informații, în acest sens. După cum recent scria Nicolai Petro, în recenzie la cartea lui Jonathan Sutton, *Traditions in New Freedom*: „implicațiile religiei asupra societății civile sunt foarte vaste, într-adevăr, și este de dorit să apară noi studii care să examineze acest raport în contextul Rusiei contemporane”⁷⁰. Prezentul eseu reprezintă o tentativă de pregătire a cadrului conceptual pentru astfel de studii.

Un domeniu în care tradiția Ortodoxă ar putea contribui cu siguranță la o discuție despre stadiile viitoare ale societății civile este acela al criticii aduse individualismului: chiar dacă principiul libertății individuale și al individualismului stau la baza societății civile, a democrației și a economiei de piață, aceasta nu implică în mod necesar absolutizarea individualității până la individualism, după cum nici opusul, adică accentul pe colectivitate nu implică în mod necesar absolutizarea sa înspre colectivism. Noțiunea de „*sobornost*”, lansată de slavofilul târziu care este Alexei S. Khomiakov

⁶⁹ Shishova 1998, p. 28; cf. și Stricker 1996.

⁷⁰ Nicolai Petro, în *Symposium. A Journal of Russian Thought* I, 1996, p. 149.

(1804–1860) și transformată de Soloviov în conceptul filosofic de *vseedinstvo*, poate fi de maximă importanță în acest context, prin faptul că încearcă elaborarea unui nou tip de unitate, critică atât la adresa „colectivismului catolic, cât și a individualismului protestant”⁷¹. Un dialog serios între această tradiție „rusească”, de la Khomiakov prin Soloviov și Frank, la Kharkordin, și bazele concepțiilor „occidentale” despre societatea civilă s-ar putea dovedi fructuos, chiar dacă în acest moment ar putea părea prematur să spunem, alături de traducătorul lui Frank, că asistăm la „elaborarea a două idei „*sobornost*” și „*sluzhenie*” (slujire), posibil de valorificat ca baze ale unei viitoare concepții sociale”⁷². Ce este într-adevăr necesar pentru crearea unei situații în care aceste idei să joace realmente un rol în filosofia socială și politică este pe de o parte, o atitudine de deschidere autentică față de tradiția rusească, asociată cu o încercare de „de-rusificare” a acesteia și, pe de altă parte, de o autoanaliză critică „de-occidentalizatoare”, a discursului societății civile din lumea Occidentală.

În termeni mai generali, prezența religiei sau, mai exact, a formelor religioase motivate de liberă asociere reprezintă un factor important pentru societatea civilă deoarece întruchipează ideea de adevăr în sensul major al cuvântului, acționând astfel ca o critică a relativismului, *i.e.* a absolutizării caracterului relativ al oricărui adevăr susținut sau reducerea acestuia la stadiul de simplă opinie⁷³. Dar o apreciere pozitivă a religiei în contextul discursului societății civile presupune, în schimb, o recunoaștere din partea Bisericii și a altor organizații de sorginte religioasă, a principiului liberei individualități ca bază a societății civile, precum și abandonarea pretențiilor de a fi unice întruchipări ale adevărului absolut. Soloviov atrăgea pe bună dreptate atenția asupra unei circumstanțe „simple și uimitor de ignorate [...]”: nu există una singură, ci nenumărate religii care afirmă validitatea necondiționată [*i.e.* absolută – n.n. EvdZ] a adevărului lor, cerând astfel acceptarea modelului lor și, prin aceasta (cu sau fără voie), expunându-și pretențiile la libera cercetare [...]⁷⁴

Concluzie

În toate discuțiile despre societatea civilă este important să fim foarte clari, de la bun început, asupra faptului că, asemenea economiei libere de piață dintr-o democrație liberală, societatea civilă se bazează pe principiul individualității libere, a libertății de asociere sau de ne-asociere în spațiul definit și protejat de lege. În aceeași ordine

⁷¹ Aleksandr L. Dobrokhoto, „Die Evolution der russischen Henologie im ersten Viertel des XX Jahrhunderts” în Tore Frost (ed.), *Henologische Perspektiven II (zu Ehren Egil A. Wyllers)*, Amsterdam, Rodopi, 1998, p. 96; cf. Art. „Khomiakov” în: Mikhail A. Maslin et al. (ed.), *Russkaya filosofiya, slovar*, Moskva, Republika, 1995, p. 595.

⁷² Boris Jakim, „Cuvânt înainte din partea traducătorului”, în Frank, *o.c.*, p. VII.

⁷³ Cf. despre opinie [germ. *Meinung*] ca esențial subiectivă [germ. *mein*], vezi G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [Theorie-Werksausgabe Bd. 18]*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, p. 30. Lui Phillip Boobyyer îi rămân îndatorat pentru faptul de a-mi fi atras atenția asupra rolului religiei de „antidot” împotriva relativismului.

⁷⁴ Vladimir S. Soloviov, *Teoreticheskaia filosofia*, „Pervoe nachalo”, în vol. *Sochineniia v dvukh tomakh*, Moskva, Mysli, 1988, tom I, p. 763; citatul este preluat din traducerea publicată în vol. James M. Edie et al. (ed.), *Russian Philosophy*, vol. I–III, Knoxville, Tennessee UP, (1965), 1976, vol. III, p. 102.

idei, trebuie să concedem că societatea civilă este deosebit de fragilă și nu poate fi mai mult decât ca urmare a democratizării și liberalizării economiei, de vreme ce rezidă într-o activitate de liberă asociere, chiar dacă acest fapt nu exclude interesul economic sau eventuale conflicte politice: „bunăstarea” propusă de societatea civilă se bazează pe un principiu ce include și eventualitatea unui nivel de trai mai scăzut. Concepțiile care disociază total societatea civilă de sfera economicului sau o opun statului, nu pot decât să îi piardă esența, dar nici nu înțeleg complexitatea actuală a societății civile, de vreme ce nu percep faptul că societatea civilă presupune o distincție politică între privat și public, definitorie pentru spațiul ei de origine. Faptul că societatea civilă își are rădăcinile sau nu apariția în Rusia, ori aiurea, nu ține, în ultimă instanță, de activitatea unor intelectuali prooccidentali sau a unor organizații non-guvernamentale puternice din punct de vedere financiar, ci de disponibilitatea de asociere a cetățenilor individuali.

Dacă înțelegem societatea civilă în primul rând ca pe o idee și o conceptualizăm, înțelegem că una din temele multor autori contemporani, ca sferă a activității de asociere liberă și voluntară a cetățenilor individuali, situată la confluența dintre privat și public, atunci trebuie să o regândim incluzând în discuție rolul formelor de liberă asociere de natură religioasă și să recunoaștem pe deplin legitimitatea acestora. Posibilitatea de asociere în cadrul unei comunități, ca viziune a bunăstării alternativă la societatea civilă, este prezentă în tradițiile religioase în măsura în care acestea sunt capabile să extrapoleze caracterul comunitar al grupului lor la o scară mai largă, globală. Dar această perspectivă alternativă devine incompatibilă cu societatea civilă, în sensul larg al termenului, chiar dacă și-ar afla un loc în cadrul societății civile, în sens restrâns, și unul marginal în societatea politică.

Cel mai rău lucru care i s-ar putea întâmpla Rusiei ar fi victoria tendinței de a înlocui discursuri politice și ideologice în termenii unei dihotomii simplificate cu, de o parte, Occidentul, John Locke, societatea civilă și Coca-Cola, iar de cealaltă parte Rusia, Constantin Leontiev, identitatea națională, ortodoxia și apa minerală rău binecuvântată de către Patriarhul Alexei al II-lea și pusă în vânzare, la concurență cu produse similare occidentale, la orice colț de stradă. O asemenea dihotomizare este păguboasă atât pentru ideea complexă de societate civilă, cât și pentru bogata tradiție culturală și religioasă a Rusiei. În fapt, nu vedem nici un motiv pentru care, în condiții predominante creștin-ortodoxe, așa ca Rusia, existența unei societăți civile prosperă ar fi imposibilă. Mai întâi, pentru că nu există o contradicție necesară între societatea civilă și credințele religioase. În al doilea rând, pentru că în Rusia post-sovietică deja s-au realizat câteva dintre condițiile importante ale unei societăți civile, inclusiv un sistem legal ce recunoaște libertatea cetățeanului de a se asocia în mod liber cu alți cetățeni, indiferent dacă asocierea lor se realizează sau nu pe baze religioase, dacă ei sunt membri ai vreunei biserici sau dacă sunt clerici ori mireni. Iar în al treilea rând pentru că, dincolo de eventualitatea ca legăturile dintre Biserica Ortodoxă – momentan recunoscută oficial doar ca una dintre bisericile tradiționale – și stat să se întărească, ducând la recunoașterea ortodoxiei ca religie oficială, aceasta nu ar exclude cătuși de puțin dezvoltarea unei societăți civile, așa după cum putem vedea din exemplul unor state occidentale unde există deja o biserică națională.

Dacă dezbaterile referitoare la societatea civilă au dat naștere, în contextul Rusiei post-sovietice, la discuții în jurul unor noțiuni precum cea de religie națională și de idee națională, aceasta nu înseamnă neapărat că societatea rusească a respins opțiunea pentru societatea civilă. În măsura în care aceste discuții vor duce la recunoașterea libertății de opinie și de conștiință și dacă ele se desfășoară în sferile activității de liberă asociere, protejate de lege dar inițiate de „jos în sus“, ele țin deja de societatea civilă, indiferent dacă argumentele lor sunt pro sau contra acesteia (sau pur și simplu ignoră subiectul). Mai mult decât atât, trebuie să ținem seama de faptul că în cadrul a ceea ce am etichetat drept intelighenția ortodoxă progresistă, se poate vorbi despre o recunoaștere a societății civile ca, cel puțin, parte a conceptualizării societății ruse.

În același timp, o legislație care garantează libertatea de conștiință și de organizare religioasă nu este totuna cu un sistem legal efectiv, care să dea cetățenilor încredere în posibilitatea reală de a se asocia în mod liber: societatea civilă își face apariția numai într-un cadru creat și garantat prin lege, *i.e.* de către stat, dar lăsat liber în privința activităților desfășurate aici. În doilea rând, pare a fi evident că dintre cele trei mari curente ale tradiției creștine – catolicism, protestantism și ortodoxie – cel de al treilea este și cel mai puțin simpatetic la principiul de bază al societății civile, adică la libertatea individuală: nu este necesar să îmbrățișăm individualismul, adică absolutizarea individualității, pentru a recunoaște individualitatea ca punct central în jurul căruia evoluează viața politică, economică și civilă. Ceea ce conduce la afirmația că, pentru a putea fi luată în considerare între bazele culturale și spirituale ale societății civile din Rusia și din Europa de Est, ortodoxia va trebui să se reformeze și să se modernizeze după direcții similare, bunăoară, celor stabilite de Conciliul Vatican II în Biserica Romano-Catolică. Kharkordin ar putea totuși avea dreptate, atunci când spune că o societate civilă de nuanță ortodoxă este posibilă, analog modelelor romano-catolic și protestant. Totuși, faptul că în multe părți ale lumii societatea civilă își are rădăcinile în catolicism sau în protestantism, nu presupune neapărat existența unor tente catolice sau protestante. Observația corectă ar fi mai degrabă una care ar evidenția că, iată, a fost istoric posibil ca tradiții religioase diferite să servească drept bază pentru o formă socială asemănătoare, dar nu putem vorbi despre existența unei societăți civile protestante, catolice sau ortodoxe. În fine, una dintre caracteristicile religiei în măsura în care devine publică, *i.e.* activează ca o organizație vizibilă (iar faptul că o numim „biserică“ sau altfel este o chestiune secundară, în discuția de față), este aceea că ea depășește granițele naționale și devine transnațională, potrivit și astfel atât cu piața globală, cât și cu societatea civilă transnațională – societatea politică văzându-se, astfel, depășită. Dacă nu poate fi vorba despre existența unei „societăți civile naționale“, este problematic dacă o religie națională poate servi ca bază, într-un fel sau altul, pentru constituirea unei societăți civile: din punct de vedere istoric se poate, dar în esență nu.

Continuându-se firul gândirii în această direcție nu putem ajunge decât la concluzia că ortodoxia, așa cum se prezintă ea astăzi, trebuie să se modernizeze, ca biserică adică să iasă din Cușca de Aur, să se elibereze și să intre în dialog cu pășări de toate culorile, inclusiv cu alte denominațiuni creștine, cu așa-numitele „noi mișcări

religioase", cu necreștinii și chiar cu „sheila”-iștii. Cei care deja au început să procedeze astfel, atât clerici cât și mireni, sunt nevoiți adeseori să suporte presiuni în partea ierarhiei bisericești, iar starea de lucruri actuală vădește mărcile compromisului. Dacă, până la urmă, societatea civilă, ca viziune a bunăstării, și ortodoxia, ca religie, pot deveni compatibile, și dacă ortodoxia poate juca un rol echivalent funcțional în raport cu societatea civilă, asemenea romano-catolicismului și protestantismului, rămâne o chestiune deschisă. Dar, totodată, și o provocare, atât pentru filosofia politică, cât și pentru creștinismul ortodox.

Traducere și prezentare de CONSTANTIN JINGA

INTELECTUALITATEA: UN BUN PIERDUT AL BISEHCII*

JONATHAN LUXMOORE

Universitatea din Leeds

Dl. Jonathan Luxmoore este deja cunoscut cititorilor noștri, datorită unui studiu important publicat în traducere, în nr. 10-12/1997 al revistei „Altarul Banatului”. De aceea, reamintim doar că domnia sa este corespondent de presă pentru Europa de Est al periodicelor „US National Catholic Register”, „The Tablet”, „Catholic International” și al agenților de presă „The Catholic News Service” și „Ecumenical News International”.

C.J.

La zece ani după colapsul comunismului, Bisericele creștine din Europa Centrală și Răsăriteană se confruntă, fără excepție, cu probleme mereu noi, pe măsură ce atitudinile democratice facilitează dezvoltarea unui cadru cultural și a unui context nou, pluralist. Consecințele acestui proces, pentru laici, sunt greu de peceptat acum cu claritate. În orice caz, una dintre cele dintâi care s-a putut observa a fost criza apărută în raporturile Bisericii cu intelectualii, a căror energie și imaginație au fost totuși cruciale în lupta pentru dreptate din anii 80.

În eseu de față voi discuta trei probleme:

- În ultimele două secole, viața intelectuală atât din estul cât și din vestul Europei a fost dominată de o perspectivă anti-clericală.

- Această perspectivă a fost temporar răsturnată, în ultimii ani de regim comunist, atunci când intelectualii est-europeni au reușit o apropiere, unică în istorie, față de Biserică.

- În condițiile regimurilor post-comuniste, această apropiere s-a destrămat; totuși, unele elemente s-ar mai putea încă recupera, condiția fiind ca ambele părți să dea dovadă de suficientă imaginație și înțelegere pentru aceasta.

În cele ce urmează, mă voi referi în special la situația din Polonia, fostă Cehoslovacie și Ungaria și voi analiza cu precădere raporturile față de Biserica Romano-Catolică; comunitățile ortodoxe și protestante au trecut și ele, într-un mod specific, prin procese desigur similare.

* Esul de față a fost prezentat de către Dl. Jonathan Luxmoore în cadrul conferinței internaționale cu tema „Reflexii asupra laicului – un punct al dialogului creștin dintre Est și Vest”, la care au avut loc în perioada 30 iunie–3 iulie 1998 la Leeds (Marea Britanie) sub auspiciile Centrului pentru Studii Rusești, Euroasiatice și Central Europene al Universității din Leeds (LUCRECES) în colaborare cu Institutul Keston din Oxford. Mulțumim și pe această cale D-lor. Dr. Jonathan Sutton și Dr. Philip Walters pentru generozitatea cu care ne-au permis să publicăm acest material – N. trd.

Etosul anti-clerical

Se poate spune că apariția „intellectualității” a fost prilejuită de răspândirea învățământului, în epoca post-luministă, pe fondul modificărilor economice aduse de către Revoluția Industrială. De vreme ce legăturile și loialitățile tradiționale se aflau într-o criză serioasă, s-a simțit nevoia de noi experți, de noi idei pentru a satisface cerințele reformei. Intelectualii au apărut ca un fel de substrat al societății, caracterizat prin capacitatea lor de a vorbi și de a acționa independent de constrângeri de clasă sau de cultură. Totuși, apariția și evoluția intelectualității a cunoscut forme diferite.

Intelctualii polonezi erau impregnați de valorile și calitățile intelighenției, clasa de mijloc care își pierduse puterea economică și politică, ca urmare a Partiiilor, iar acum căuta să exercite o nouă formă de influență națională, prin educație și exemplu moral. Aspectul de intelighenție al vieții intelectuale a devenit specificul intelectualității poloneze. În Cehia însă, nobilimea fusese distrusă cu totul în timpul Războiului de Treizeci de ani din secolul al XVII-lea, iar în Ungaria, nobilimea fusese coruptă prin intermediul privilegiilor habsburgice, fapt ce a facilitat ca eforturile intelectualilor să fie dominate de o perspectivă mai degrabă tehnocrată, cosmopolită. În orice caz, se poate afirma că intelectualitatea est-europeană a urmat direcții prooccidentale, dar nu în totalitate. Atunci când preiau idei apărute în Europa de Vest, intelectualii est-europeni caută să le aplice în mod ideologic și extremist, văzând în ele un fel de panacee rapide și revoluționare pentru recuperarea rămănelor în urmă specifice regiunilor proprii – întârzieri datorate întotdeauna unor decenii de dominație imperială exercitată fie de la Sct. Petersburg, fie de la Berlin, fie de la Viena. Afirmția este valabilă pentru marxismul anilor 1890 și se va verifica, probabil, inclusiv pentru liberalismul anilor 1990.

Intelctualii est-europeni și-au urmat confrății occidentali și în atitudinile față de Biserică. Fiecare țară cunoaște un echivalent pentru Felicité de Lamennais (1782-1854) sau Joseph de Maistre (1753-1821). Totuși, la fel ca în vestul Europei, secolul al XIX-lea prezintă și aici o înstrăinare considerabilă a intelectualilor față de Biserică, de măsură ce se adâncește falia dintre reformismul social și paternalismul tradiției creștine. În Cehia, Bhoemia și Moravia, preoții catolici au jucat un rol important în introducerea ideilor luminate și au contribuit semnificativ la redeșteptarea națională din secolul al XIX-lea. Dar ierarhia bisericească fusese general resimțită ca un complice reacționar al Habsburgilor. Deloc surprinzător, noul stat al Cehoslovaciei, proclamat de Masaryk la 1918, era clădit cu ostentație și aproape integral pe baze anti-catolice și pe o cultură agresiv seculară. Unele eforturi de reapropiere s-au făcut în anii 1930, prin renașterea unei literaturi și filosofii catolice reprezentate de scriitorii precum Jan Zahradnicek și Jakub Deml; ei dobândesc, acum, recunoaștere națională. Totuși, la 1939 distanța dintre Biserică și intelectuali rămăsese nemodificată.

În Ungaria, ideile luminate au pătruns în mare măsură chiar prin intermediul unor ordine catolice, precum iezuiții și piariștii. Dar ierarhia Bisericii s-a opus renașterii naționale și a manifestat neîncredere față de reformele sociale. Chiar dacă poezii maghiari importanți din secolul al XIX-lea au preluat unele teme religioase, nu s-ar putea spune că ei se aflau în vreo relație oficială cu notabilitățile eclesiastice. Este devărat că oameni de stat catolici, precum Istvan Szechenyi (1791– 1860) și Jozsef

Eotvös (1813–71), s-au afirmat ca lideri naționali, dar ei nu erau percepuți ca reprezentanți ai Bisericii.

Perioada interbelică este caracterizată prin câteva încercări de recuperare a distanței dintre Biserică și intelectuali - mai cu seamă prin ziarul *Vigilia*, care poate fi considerată într-o descendență ilustră, de la Endre Ady (1877–1919), Mihaly Babits (1863–1941) și alte personalități literare importante. Dar *Vigilia* a exercitat o influență modestă. Primații catolici ai zilei privilegiau imaginea unei Biserici adânc înrădăcinată în cultura rurală. Cardinalul Janos Sernoch era fiu de țărani slovaci, iar Cardinalul Jusztinian Sereďi provenea dintr-o familie de agricultori. În Polonia, situația era în mare măsură aceeași. Aici, Biserica avea un profil politic deosebit. Dar intelighenția poloneză din secolul al XIX-lea dobândise deja un statut în afara Bisericii, în vreme ce 90 % dintre preoții polonezi proveneau din medii rurale, caracterizate prin analfabetism¹.

Etosul intelighenției poloneze era deschis elementelor religioase, revenind la misticismul unor poeți romantici cum ar fi Adam Mickiewicz (1798–1855) și Juliusz Slowacki (1809–1849). Un scriitor ca Ștefan Żeromski (1864–1925) considera că între răsturnarea regimului Țarist și renașterea spirituală a națiunii există o legătură indiscutabilă. Socialistul Edward Abramowski (1868–1918) credea că independența presupune o revoluție a eticii sociale și morale. Totuși, asemenea perspective quasi-religioase erau discreditate de către liderii Bisericii, care îi priveau pe intelectuali ca pe niște rivali jinduind să le răpească din autoritate. Spre începutul secolului XX, se putea deja constata cu claritate o linie despărțitoare între „catolicismul țărănesc” și „secularismul intelighenției”.

Polonia celei de a doua Republici din perioada interbelică a dat naștere unei noi clase de intelectuali citadini, reprezentată de scriitori ca Julian Tuwim și Ignacy Witkiewicz. Dar și aceștia erau ostili Bisericii, pentru că percepeau importanța acordată valorilor unității naționale ca pe o barieră în calea dezvoltării talentelor și temperamentelor individualiste. Înstrăinarea s-a dovedit a fi dezastruoasă pentru ambele părți, în Polonia. Resimțindu-se de pe urma izolării de marea masă a societății, intelectualii au fost atrași de extremele ideologice. Lipsită de contribuția celor mai însemnate talente ale contemporaneității, Biserica s-a văzut depășită de progresul politic și cultural și nu a mai putut oferi nimic capabil să contrabalanseze secularizarea agresivă a exigențelor radicale.

Această ruptură mutuală își are sechele pretutindeni, în Europa antebelică, și a contribuit esențial la polarizarea stângii și a dreptei din perioada premergătoare celui de al doilea război mondial.

Apropierea

Există deja o literatură considerabilă referitoare la primirea entuziasată pe care au făcut-o intelectualii comunismului, în Europa de Est, după război. Acum, cu toată experiența acumulată, scriitorii și savanții insistă că nu au fost păcăliți niciodată de propaganda comunistă. Dar adevărul nu este tocmai acesta. Mulți intelectuali din

¹ Vezi Jonathan Luxmoore, Jolanta Babiuch, *The Vatican and the Red Flag*, Ed. Geoffrey Chapman London, 1999, pp. 33–34; Bohdan Cywinski, *Rodowody niepokornych*, Biblioteka Wiezi, Warsaw, 1971.

Polonia, Cehoslovacia și Ungaria au sprijinit proiectul comunist – cel puțin în fazele incipiente. Mărturisirea publică a ateismului părea a fi un preț neînsemnat de plătit în schimbul cînstei de a fi angajat în marea cauză a construirii unei noi societăți.

Chiar dacă nu este necesar să prezentăm aici detalii din campaniile sălbatice de dreptate împotriva Bisericii în primii ani de regim comunist, este totuși important să reamintim faptul că acestea presupuneau un efort concertat de distrugere a oricărui fel de legătură dintre Biserică și viața intelectuală și culturală. Numai în Ungaria au fost naționalizate, printr-un decret comunist, 3000 de școli catolice – reprezentând 10% din infrastructura educației naționale –, iar 200 de ziare catolice au fost interzise. Bisericiile catolice au fost scoase din librării, mulți scriitori catolici au fost asasinați sau forțați să plece din țară, iar familiile catolice educate au fost deportate din orașele în care locuiau, în sate izolate.

Dar simpatia cu regimurile comuniste a fost de scurtă durată. În următorii 40 de ani, mulți intelectuali proeminenți au abandonat marxismul în favoarea creștinismului, precădere în Polonia și, într-o măsură mai mică, în Ungaria. Dincolo de acestea, pot enumera șapte faze ale procesului de „reîntoarcere la religie” specifice Europei de Est.

Cea dintâi este aceea a atracției naive față de idealurile comuniste, caracteristică în primii ani de după război, dar spulberată în 1956, o dată cu revolta maghiară și mișcarea reformistă poloneză din octombrie.

A doua este reprezentată prin mișcarea „revizionistă” de după 1956, când se înregistrează multiple tentative de revenire la starea anterioară, de impunere a perspectivei comuniste originale, purificată de elementele staliniste târzii, periculoase. Această fază este dominată de nume precum Leszek Kolakowski și Adam Schaff în Polonia; Karel Kosík, Václav Černý și Milan Machovec în Cehoslovacia; György Lukács și „Școala de la Budapesta” în Ungaria. Acum apar, în Europa de Est, lucrările unor autori occidentali precum George Orwell, Arthur Koestler, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, etc. – și, totodată, primele încercări de explorare a dedesubturilor sistemului comunist. Dar acest „revizionism” nu este decât o chestiune internă a marxismului. Dezamăgiți și nesiguri, intelectualii rămân totuși cu spatele întors la Biserică „reacționară”.

A treia fază începe în martie 1968, o dată cu înăbușirea libertăților intelectuale în Polonia și cu invazia Cehoslovaciei, în august. Speranțele revizioniste sunt înăbușite fără drept de apel, iar mitul cum că intelectualii ar fi purtătorii de stindard al comunismului este sfărâmat cu totul. Evenimentele din 1968, din Europa de Est, sunt o imagine în oglindă a mișcărilor studențești din Occident: în vreme ce studenții arghezi din Londra și Paris militau pentru revoluție, colegii lor din Praga și Varșovia luptau pentru democrație. Se poate vorbi, totuși, și despre câteva asemănări: ambele perioade simbolizează erodarea speranțelor postbelice de construire a unei societăți perfecte. Ambele conduc, în final, la triumful instituțiilor capitaliste, respectiv comuniste.

Cea de a patra fază, inițiată la începutul anilor 1970, este caracterizată prin încercări de rupere a cămășii de forță impusă vieții intelectuale, prin stabilirea de contacte cu victimele ale nedreptății comuniste. Comitetul de Apărare a Muncitorilor (KOR), creat în Polonia în anul 1976, devine prima grupare de opoziție fâșișă din Europa de Est. Charta 77 apare în Cehoslovacia, un an mai târziu. Mișcări dizidente pentru

dialog social se înregistrează și în Ungaria. Acum este momentul când se realizează o deschidere importantă înspre Biserica Catolică, mai întâi în Polonia. Până la sfârșitul anilor 1970, unii lideri eclesiastici din Europa de Est începuseră deja să simpatizeze cu preocupările intelectualilor și chiar să vorbească în public în favoarea drepturilor omului.

Faza a cincea este marcată de apariția mișcării „Solidaritatea”, în Polonia. Această revoltă socială de masă va demonstra ce se poate dobândi cu sprijinul muncitorilor și, astfel, va duce la intensificarea decisivă a demersurilor deja inițiate în timpurile precedente de către grupurile încă izolate de intelectuali. Etosul „Solidarității” este de sorginte creștină și se bazează în totalitate pe doctrina catolică. Detaliul este revelator pentru cât de îndepărtată era intelectualitatea seculară, chiar și intelectualii aflați acum în opoziție, de filonul central al culturii și spiritualității naționale.

În cea de a șasea fază, „Solidaritatea” este trecută în ilegalitate, prin impunerea legii marțiale. Cu o ideologie oficială astfel discreditată, regimul devine incapabil să a mai subjugă masele și, cu atât mai puțin, de a le recâștiga suportul. Procesul de refacere a puterii comuniste este redus la operațiuni de menținere a *status quo*-ului justificat cinic și cu jumătate de gură pe baza „realităților geopolitice”. Colapsul polonez, împreună cu numeroasele mișcări de represiune din alte țări ale Europei de Est, au generat un nou val de misticism religios.

Faza a șaptea, acoperind perioada următoare de timp, până în 1989, înregistrează un adevărat marș prin instituțiile comuniste est-europene, câștigând teren pe măsură ce decăderea acestora avansează. În majoritatea țărilor, grupările Bisericii devin chiar instrumentele prin care se realizează coeziunea socială, necesară pentru amenințarea regimurilor comuniste. Sub Papa Ioan Paul al II-lea, pentru prima oară în istorie Biserica Romano-Catolică reușește să câștige recunoaștere din partea intelectualilor și să-și asume, astfel, un rol conducător în lupta pentru dreptate, autodeterminare și drepturile omului.

Într-un sondaj intern realizat cu membrii Partidului Comunist Polonez, în 1981, pe când „Solidaritatea” înregistra cote importante, 69,9 % dintre membri de partid declarau că cred în Dumnezeu, în vreme ce 49,2% se autocaracterizau drept catolici practicanți. Până în 1985, aceste rezultate vor înregistra un declin destul de important - dar aceasta după ce majoritatea membrilor cu principii morale părăsiseră partidul în timpul legii marțiale. Dar chiar și atunci, 92% dintre membrii de partid s-a declarat în favoarea predării religiei în școală și considerau că numai Biserica poate „garanta educația morală a națiunii”. Unul din cinci membri au declarat că acceptaseră pachetul cu ajutoare donate prin intermediul Bisericii².

Încă din anii 1970, sociologii polonezi identificaseră o „curbă a de-secularizării” direct proporțională cu diminuarea impactului psihologic al celor două decenii de industrializare, și înregistrau semne de revigorare a religiozității. La finele anilor 1980, spre mirarea observatorilor occidentali, a fi religios devenise o chestiune foarte la modă în Polonia, Cehoslovacia și Ungaria. În multe cercuri, acest aspect era privit ca o normă, mai degrabă decât ca o excepție.

² Vezi „Analiza postaw czlonkow PZPR wobec religii”, 18 iulie 1985, în *Tajne dokumenty Panstwo-Kosciol 1980-1989; Aneks and Polityka*, Warsaw, 1993, pp. 430-435.

Paradigma lui Kolakowski

Hibridizarea loialităților religioase și politice a fost, desigur, o specialitate poloneză, dar manifestări paralele se înregistrează și în alte țări est-europene. De ce sfidează atât de mulți intelectuali „mersul firesc al istoriei” și se reîntorc la religie?

Există un prim motiv de natură practică: lucrurile mergeau bine. Faptul că ambițiile și posibilitățile erau blocate, iar speranțele depindeau de evoluția acțiunilor geostrategice pe scară largă, lăsa suficient timp liber pentru reflexie. Un alt motiv era de ordin cultural. Mai ales în Polonia, fervoarea maselor ieșise la iveală cu ocazia pelerinajului Papei din 1979, iar cutremurul provocat ulterior de „Solidaritatea” vădise izolarea în care se aflau intelectualii și stârnise dorința de reintegrare în filonul religios-patriotic. Mai era și un motiv de ordin psihologic. Spulberarea speranțelor și a așteptărilor provocată de colapsul ideologiei comuniste a dus la inițierea unei căutări de noi crezuri și cauze. Pentru unii dintre foștii marxiști, aflați în slujba partidului, schimbarea s-a petrecut cu ușurință. Pentru alții însă, trădarea promisiunilor postbelice va alimenta o rezistență instinctivă la orice fel de viziune atotcuprinzătoare. Dar deceniul 1980 a fost o perioadă de experimentare a noi și noi filosofii – pentru aflarea de soluții la întrebări vechi, care nu mai puteau fi satisfăcute prin răspunsuri gata făcute și autosuficiente. Biserica oferea un cadru atractiv, tocmai împotriva acestui spirit. Se purificase de tovarășii trecutului și îmbrățișase cauza libertății și a demnității.

Cariera filosofului polonez Kolakowski oferă o posibilă paradigmă pentru intelectualul est-european din era comunistă. Născut în 1927, Kolakowski intră în Partidul Comunist Polonez la sfârșitul războiului, ca student în filosofie. Avea 19 ani. Încă înainte de a-și susține teza de doctorat, el își dobândise deja un oarecare renume de tânăr teoretician al marxismului nu doar în Polonia, ci și în Europa de Est. Atitudinea anti-religioasă era una dintre componentele firești ale perspectivei lui Kolakowski. Primele două cărți publicate conțin o critică aspră la adresa tradiției tomiste a Bisericii Catolice.

Deziluzia generală, care a culminat în Polonia prin reformele din octombrie 1956, a fost resimțită și de Kolakowski. În a doua jumătate a anilor 1950, atunci când regimul lui Władysław Gomułka lansa o nouă campanie împotriva „revizionistilor” marxiști, el devine una dintre principalele ținte. Exclus din partid în 1966, Kolakowski și-a mai păstrat postul de la Universitatea din Varșovia pentru doar doi ani, iar apoi a fost obligat să părăsească țara. Într-un comunicat oficial din 1968, se spune despre el că s-a străduit „să formeze viziunea despre lume și viață a tinerei generații într-un mod care contrazice flagrant tendința dominantă de progres a statului și a națiunii”³. În exil, Kolakowski și-a menținut relațiile de prietenie cu alte nume mari ale „marxismului reformist” – Kosik în Cehoslovacia, Lukacs în Ungaria, Theodor Adorno și Jürgen Habermas în Occident – și era privit ca un potențial recrut de către Internaționala a IV-a troțkistă. Dar se află în legătură și cu Biserica Catolică, manifestând un interes crescând pentru religie. De-acum, Kolakowski studiase deja în profunzime principalele tradiții filosofice europene și redescoperise nucleul creștin al acestora. Asemenea cehului Jan Patočka (1907–1977), recunoștea cât de mult era

³ Jerzy Eisler, *Marzec 1968*, Warsaw, PWN, 1991, pp. 106–110.

îndatorată creștinismului întreaga cultură europeană. În 1976, la opt după ce plecase din Polonia, va contribui la crearea unei baze teoretice necesară pentru alcătuirea grupului de opoziție KOR. Lucrarea sa în două volume, *Principalele curente ale marxismului*, a fost primită cu entuziasm în întreaga lume, ca o primă critică comprehensivă adusă comunismului.

Astăzi, Kolakowski încă refuză orice afiliere bisericească formală. Dar toate cărțile sale reflectă un mesaj creștin profund. „Probabil că ar fi fost mult mai normal ca o astfel de critică adusă comunismului să fi fost făcută chiar de către creștini” – notează cel mai cunoscut filosof catolic polonez, Jozef Tischner. „Dar vocile lor nu vor avea nicicând o asemenea autoritate, pentru că singur Kolakowski poate vorbi ca un martor interior, experimentat. După ce a inițiat un dialog între marxism și creștinism, iată că acum îl încheie revenind la creștinism – nu la dogmele acestuia, cât la spiritul lui profund, întruchipat prin sacrificiul lui Hristos”⁴.

Chiar și după 30 de ani petrecuți la Universitatea din Oxford, Kolakowski și-a păstrat neștirbită popularitatea în Polonia, unde este privit ca unul ce a înfruntat și a rezolvat dilemele specifice intelectualilor de după război. Iar dacă am spus că el constituie o paradigmă este pentru că, astăzi, Kolakowski ține să o completeze transformându-se treptat într-un critic al Bisericii Catolice post-comuniste.

Această atitudine critică a devenit noul cuvânt de ordine al intelectualilor est-europeni. Dacă anii 1980 aduceau un aer de religiozitate și un sentiment de apropiere față de Biserică, iată că anii 1990 sunt caracterizați printr-un etos secular și prin anticlericalism. Să nu fi fost oare apropierea din anii 1980 nimic mai mult decât un simplu hiatus istoric, temporar?

Argumente și contra-argumente

Astăzi, Biserica neagă faptul că nu se mai bucură de sprijinul intelectualilor. Totuși, în toate cele trei țări menționate aici, îndepărtarea intelectualilor a devenit deja o realitate evidentă. În Polonia, mediile culturale ale Bisericii chiar depășesc limitele convenționale; totuși, chiar dacă s-au dezvoltat mult față de epoca regimului comunist, în prezent nu mai pot ține pasul cu produsele seculare, care se bucură de o popularitate sporită. De asemenea, instituțiile de învățământ ale Bisericii, cum ar fi Universitatea Catolică din Lublin (KUL) sau Academia de Teologie Catolică din Varșovia (ATK), nu mai sunt privite ca fiind cele mai bune din țară. Ziarele catolice, altădată de-a dreptul vândute, acum doar sporadic mai atrag scriitori de prestigiu și au fost nevoite să-și reducă drastic tirajele. Apariția culturii de masă a marginalizat considerabil produsele Bisericii. Deloc surprinzător, explicațiile oferite pentru această stare de fapt sunt foarte diverse.

Biserica îi învinuiește pe intelectuali. Conform responsabililor ecleziastici, convertirile din anii 1980 au fost, în mare parte, lipsite de autenticitate. Intelectualii nu au respectat niciodată Biserica, nici nu s-au ostenit cu adevărat să-i urmeze doctrina

⁴ Jozef Tischner, *Polski Kształt Dialogu*, Warsaw, Krag, 1981, pp. 90–91. Jonathan Luxmoore și Jolanta Babiuch, *In Search of Faith; The Metaphysical Dialogue between Poland's Opposition Intellectuals in the 1970s*, în rev. *Religion, State and Society*, Vol. 23, No. 1, 1995, pp. 83–91. Jan Andrzej Kloczowski, *Wiecej niż Mit: Leszka Kolakowskiego spory o religie*, Krakow, Znak, 1994.

și modul de viață. Mai degrabă s-ar putea spune că s-au folosit de ea, pentru atingerea unor scopuri proprii, atunci când Biserica s-a oferit ca forum pentru activități independente. Încă din 1989 – continuă discursul responsabililor ecleziastici – intelectualii au fost corupți de ispita puterii și a bogăției. Aceeași aroganță care i-a făcut să îmbrățișeze comunismul imediat după război, i-a făcut și acum să se îndepărteze de Biserică. Erodarea valorilor din epoca „Solidarității” este, în mare măsură, vina intelectualilor. Noile elite ale Poloniei au conspirat pentru secularizarea societății și distrugerea identității acesteia, maimuțărind modele liberale și anti-clericale propovăduite de confracții lor din Occident.

Intelectualii, la rândul lor, dau vina pe Biserică. Ei spun că Biserica le-a trădat sentimentul sacralului, pe care intelectualitatea de-abia îl descoperise, prin aceea că reprezentanții ecleziastici au revenit la intoleranța din perioada interbelică. Critica vizează și incapacitatea Bisericii de a participa la dezbaterile din jurul problemelor cheie ale epocii – crearea unei societăți pluraliste, bazată pe economie de piață și pe democrație pluripartită. Intelectualii deplâng disprețul manifestat de către membrii clerului față de responsabilitățile laicului și față de orice element de progres realizat în afara fiefului lor.

În această polemică destul de amară, de altfel, ambele părți au partea lor adevăr. Dar evoluția situației din Europa de Est a contribuit și ea la modificarea coordonatelor problemei. Apariția democrației și a autodeterminării a scos din scenă intelighenția poloneză tradițională, lipsind-o de posibilitatea asumării vreunui rol conducător. În același timp, o seamă de intelectuali care au prosperat sub comunism, s-au metamorfozat acum într-o nouă clasă de mijloc, acaparând poziții de influență în politică, guvern, mass media și economie. Prin aceasta, ei au pierdut însă timpul disponibil și libertatea necesare pentru o gândire creativă. Puțini dintre cei rămași suficient de independenți pentru a putea fi numiți în continuare „intelectuali”, și-au reafirmat credo-urile lor seculare. La fel ca și în societățile occidentale – sau ca în Europa de Est postbelică – ambivalența morală și ostilitatea manifestă față de Biserică sunt privite ca criterii ale unei originalități sănătoase.

Chiar Polonia a rămas, probabil, una dintre puținele țări din lume unde ziarul național cu tirajul cel mai important își poate permite să dedice patru pagini unei discuții despre religiozitatea lui Nietzsche, semnată de doi profesori proeminenți, și încă trei pagini, o săptămână mai târziu, referitoare la o temă lansată de intelectualii catolici, care susțin că politicienii nu ar trebui să se conducă doar după propria lor conștiință⁵. Dar, și cu această ocazie, se vedește faptul că deja cultura importantă se face în afara Bisericii.

Unii intelectuali creatori mai pot câștiga acceptul Bisericii – regizorul de film Krzysztof Kieślowski și Wisława Szymborska, laureat al premiului Nobel pentru literatură în 1996, pot fi două exemple bune în acest sens. Dar aspectul religiozității lor denotă o revenirea la formele de manifestare mistică personală specifice secolului al XIX-lea. Încercând să se conformeze regulilor și tradițiilor catolice, mulți intelectuali au sfârșit prin a alege să-l urmeze pe Dumnezeu într-un mod propriu.

În aceeași ordine de idei, preoții cu preocupări intelectuale – ca de exemplu Jozef Tischner în Polonia sau Tomas Halik în Cehia – sunt percepuți îndeobște ca fiind

⁵ *Polityk w maktjazu*, interviu cu Paweł Spiewak, în rev. *Gazeta Wyborcza*, 20 iunie 1998.

cumva în afara liniei generale a catolicismului. Peste 90% dintre episcopii catolici polonezi dețin titluri de doctor sau de profesor, comparativ cu numai 5,5%, din membrii clerului de rând. Aceste cifre sugerează faptul că inclusiv Biserica prezintă o ierarhie intelectuală bine delimitată. Cu toate acestea, rezultatele sondajelor de opinie arată în mod repetat că respectul față de Biserică este cel mai crescut în rândul populației vârstnice, sărace și needucate⁶.

Atunci când evaluăm argumentele și contra-argumentele ambelor părți, trebuie să avem în vedere factori de felul celor prezentați mai sus. Este adevărat, se pot exprima dubii îndreptățite referitoare la autenticitatea convertirii intelectualilor sub comunism. De cealaltă parte, pare a fi la fel de adevărat faptul că mulți dintre intelectuali datorează întâlnirea lor cu Biserica unor preoți și laici catolici deosebiți, dar nereprezentativi. Mulți dintre aceștia nu-și vor fi putut depăși reacția de respingere atunci când, îndărătul unei fațade atât de agreabile, nu au descoperit decât o lume de reguli și de dogme. Pare a fi adevărat și faptul că mulți oameni s-au apropiat de creștinism căutând absolutul, valorile universale, și s-au împiedicat atunci când au pătruns în profunzimile credinței religioase. Nu puțini dintre aceștia erau agnostici din fire și nu puteau accepta posibilitatea ca Duhul să fie exprimat prin semne materiale. La fel de plauzibil poate fi și faptul că unii intelectuali, după 1989, au fost copleșiți de preocupări legate de dobândirea puterii sau de dorința de îmbogățire. Totodată, mulți dintre ei au continuat să privească lumea prin prisma unor categorii ideologice. Aceștia au fost orbiți cu ușurință de stereotipiile secularismului occidental, atunci când au încercat să aplice teoriile liberale într-un context postcomunist. Revoltându-se împotriva vechilor forme de conformism, ei abdicau, de fapt, în favoarea altora mai noi.

Totodată însă, câteva chestiuni rămân valide și cu referire la situația Bisericii dinainte de comunism. Desigur, Biserica și-a îngăduit o politizare poate excesivă a mesajului, oferind astfel oponenților ei, mai ales în Polonia, o nouă amă pentru panoplia lor populistă. Este drept, Biserica a manifestat o preocupare exagerată pentru drepturile și privilegiile ei instituționale, afectând prin aceasta tot ce le-ar fi putut leza. Și, cum orice element nou a făcut-o, ea a lovit practic în totul. Astfel, în opinia publică, Biserica a fost pe punctul de a reprezenta forța autoritarismului, anti-democrația - sau, cum s-a spus deja - puterea adevărului împotriva iubirii. Este posibil ca Biserica să fi căzut victimă aceleiași confuzii de valori care a afectat și alte părți ale societății. În Polonia, a spus probabil tot ce s-ar fi putut spune despre avort și despre educația religioasă de exemplu. Totuși, în discursul ecleziastic se distingueau extrem de puține elemente referitoare la sărăcie, la șomaj și la marginalizare. Domenii în care pasiva și atât de introvertita Biserică maghiară a jucat un rol decisiv, depășindu-și cu mult ramura poloneză.

La zece ani după revenirea la democrație, Biserica încă se menține cu tărie în cadrul macro-valorilor identității tradiționale. Dar este periculos de slăbită în ceea ce privește micro-valorile personale, în ceea ce privește grija manifestată concret față de fiecare persoană în parte. Pentru intelectuali, cel puțin, aceste valori au devenit din ce în ce mai importante, pe măsură ce noile societăți emancipate își manifestau

⁶ *Polscy biskupi*, în rev. *KAI Biuletyn*, 23 octombrie 1998.

nerăbdarea față de declarațiile trecutului și cereau aplicarea unui demers mai variat, mai personal.

În ultimii zece ani s-a putut constata eșecul ambelor părți. Singurul capital dobândit sub comunism a fost risipit, datorită unei insensibilități mutuale și a lipsei de imaginație. Dar câștigul încă mai poate fi recuperat, de vreme ce deziluzia intelectualilor cu privire la ideile primite cu prea mult entuziasm în anii 1990 este crescândă și mulți dintre ei învață acum să considere Biserica și valorile credinței în sine. Dar, pentru ca acest lucru să se întâmple, este necesar ca Biserica, la rândul ei, să se deprindă cu viața într-o ordine pluralistă. De asemenea, trebuie să recunoască faptul că activitatea intelectuală are nevoie de o anumită sferă de autonomie creativă legitimă. Se pot afla căi de păstrare a loialității și în afara încătușării în tot felul de reguli și de obligații.

Traducere și prezentare de CONSTANTIN JINGA

SINODUL DE LA CARLOVIȚ (1864–1865) ȘI EPISCOPIA ARADULUI

Istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania ne prezintă născut secolului XIX ca un moment deosebit de important din viața bisericească prin Sinodul de la Carloviț din 1864–1865. Prin hotărârile amintitului sinod, românii ardeleni și bănățeni au putut să-și organizeze o administrație bisericească proprie, despărțindu-se în spiritul cel mai frătesc de ierarhia sârbească. Lucrările acestui sinod au debutat sub președenția generalului maior – baronul Iosif Filipovici de la Philipsberg, în calitate de comisionar. La sinod au participat: Samuil Masirevici patriarh și mitropolit de Carloviț, episcopii Andrei Șaguna al Ardealului, Arsenie Stoicovici al Budei, Emilian al Vârșețului, Procopie Ivacicovici al Aradului, Ștefan Cnezevici al Dalmației, arhiereul administrator al diecezei Pacrațiului – Nicanor Gruic și arhimandritul de Bercin, Lucian Nicolaevici¹. Din secolul XVIII, românii din părțile Aradului au fost sub obșteuirea duhovnicească a episcopilor de neam sârb care au mutat scaunul vladicesc de la Ineu la Arad, fiind sub jurisdicția Mitropoliei ortodoxe sârbești din Carloviț². Această apartenență jurisdicțională s-a dovedit benefică pentru credincioșii de neam românesc, întrucât se bucurau de așa-numitele „privilegii ilirice” acordate de împăratul Leopold I la 21 august 1690, sârbilor emigranți în Ungarie³. De asemenea, vladicii sârbi din scaunul episcopesc al Aradului cu ajutorul neîntrerupt al mitropoliților din Carloviț, au reușit să zăgăzuiască orice încercare de uniație din aceste părți. Revenind la însemnătatea istorică a sinodului de la Carloviț pentru Biserica Ortodoxă din (vestul) Transilvania și Banat trebuie să amintim că în lucrările lui s-au luat în dezbateri problemele ce privesc biserica orientală din Monarhia austriacă, precum și proiectele viitoare întemeiate pe canoanele bisericesti, urmând ca în timpul dezbaterilor, episcopii diecezelor Arad, Bacica, Carlstadt Buda, Pacrațiu, Timișoara și Vârșeț să se întrunească sub prezidarea Mitropolitului, ca după o consultare comună să se propună opiniile la care au ajuns în vederea analizării lor în Congresul Național în spiritul scrisorii primite de fostul patriarh Raiacici în 27 septembrie 1860⁴. Documentul acesta se referea la păstrarea drepturilor ierarhice și a jurisdicției mitropolitului de Carloviț asupra celor 7 episcopii. Rezoluțiile din 30 septembrie 1783 nr. 1701, 9 octombrie 1783, 8 septembrie 1786 și 15 martie 1829 se mențineau în vigoare, așa încât episcopii Transilvaniei și Dalmației să subordonau în

¹ Protocolul ședințelor sinodale ținute în 13 și următoarele zile ale lunii august 1864 în Carloviț, lucrare tipărită fără an.

² Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 3, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, p. 77.

³ *Ibidem*.

⁴ Petru Bona, *Episcopia Caransebeșului*, Caransebeș, 1995.

chestiuni dogmatice și spirituale mitropolitului din Carloviț. Împăratul a fost de acord ca pentru românii greco-orientali să se înființeze o mitropolie autonomă, separată de cea sârbă, problemă pe ordinea de zi a sinodului.

Vrednicul arhiereu, episcopul Andrei Șaguna, a avut darul ca, prin puternica sa personalitate, să aducă argumente convingătoare despre necesitatea de a împlini dorința românilor, aceea de a avea mitropolie românească egală întru totul cu cea sârbească. Legătura dogmatică între cele două mitropolii urma să fie înfăptuită de un sinod format din cei doi mitropoliți și toți episcopii sufragani acestora. Sinodul comun se ținea la fiecare șase ani sau în cazuri excepționale ori de câte ori era nevoie. Desigur, locul unde se vor fi ținut aceste sinoade era alternativ, la fel limba folosită la lucrări. Cercetând protocoalele încheiate în ședințele ținute cu ocazia lucrărilor acestui sinod, ne-am dat seama de spiritul adânc irenic în care s-a conlucrat pentru atingerea acestui deziderat. În ședințele din 11–15 septembrie 1864 s-a făcut propunerea ca dieceza Aradului și încă patru protopopiate ale diecezei Timișoara, Făget, Haziaș, Lipova, Jebel și din dieceza Vârșeț care avea șase protopopiate, patru întregi și anume Lugoj, Caransebeș, Mehadia și Vărădia precum și toate comunele curat românești ce se aflau în celelalte protopopiate vor aparține de noua mitropolie românească⁵. Tot în această ședință s-a hotărât ca să fie menținute în Banat două episcopii sârbești: Timișoara și Vârșeț.

Ținând seama de numărul mare de români, s-a propus să se înființeze cinci episcopii din care două în Transilvania și trei în Ungaria. Împotriva acestei propuneri s-a ridicat episcopul Aradului care cerea ca mitropolitul român să decidă locul unde se vor stabili reședințele episcopale. Demn de remarcat, este contribuția deosebită la lucrările sinodului de la Carloviț a episcopului de Arad, Procopie Ivașcoviici. Ca simplu exercițiu de reîmprospătare a memoriei amintim că Procopie s-a născut în anul 1809 ca fiu al preotului din Deliblata, județul Timiș, cu studii în diferite școli maghiare și sârbești, călugărit într-o mănăstire sârbească, fost profesor de teologie la Vârșeț și stareț la mănăstirea din Cruședol. Pentru scurt timp urmează în scaunul lui Șaguna, apoi este ales patriarh al Bisericii Ortodoxe sârbe, pentru a zădărnici planurile guvernului maghiar⁶. Oricum, acest mare ierarh ortodox nu a trădat niciodată idealurile de unitate și frățietate ale ortodoxiei. Episcopia din Arad, din împărțeala fondurilor comune, primea în administrare suma de 7.303 fl.⁷ După aceasta s-a procedat la formarea unei epitropii provizorie, care să se ocupe de prelucrarea și manipularea părții de avere ce revenea mitropoliei românești nou înființate. Comisia era formată din episcopul Aradului, Ivașcoviici, C. Gruici, protopopul Haziașului, I. Marcu, protopop al Lugojului, ca supleanți: Fizeșeanu, Andreevici. S-a hotărât ca partea averii ce revenea mitropoliei române să fie preluată de A. Mocioni și casierul său, controlorul Lazăr Ionescu, avocat din Arad. Avera avea să fie păstrată la Eparhia din Arad la Casa de Păstrare, iar obligațiunile se vor depozita în casa de fier ce urma să fie cumpărată. Protocolul a fost încheiat și semnat la 16/28 februarie 1865⁸. Problema s-a ivit când a fost vorba de așa-numitul fond intangibil care era format

⁵ Protocol ședinței din 11–15 septembrie 1864, p. 18.

⁶ M. Păcurariu, *o.c.*, p. 136.

⁷ Protocolul, p. 31.

⁸ *Ibidem*, pp. 32–33.

mai mult de 2/3 din sumele primite din partea diecezelor române și care în timp a fost folosit aproape exclusiv de sârbi. De exemplu, școlile clericale din Arad și Vârșeț până în 1825 nu au primit nici un ajutor, doar din 1843 au primit ajutoare regulat⁹. Din ședința ținută în 8/20 februarie 1865 reiese că fondul instrucției aparținea episcopiei de Arad. Dieta Ungariei în ședința din 6 mai 1868 a luat în discuție proiectul de lege privind despărțirea Bisericii Greco-Catolice române de cea sârbă. Legea a fost aprobată în 28 mai 1868 cuprinzând mai multe articole cu referire la problemele bisericești și raportarea la Monarhia Austro-Ungară. Bazându-se pe această lege, se întrunește în 1868 primul Congres Național al Mitropoliei din Transilvania care avea în program votarea Statutului Organic, ce cuprindea normele după care avea să se conducă Biserica Ortodoxă Română din Imperiul austro-ungar până la Marea Unire de la 1 decembrie 1918.

Înființarea mitropoliei din Sibiu prin separarea ierarhică de sârbi, cu cele două episcopii sufragane la Arad și Caransebeș, va avea urmări importante pentru dezvoltarea ulterioară a Bisericii Ortodoxe Române. Aradul și Caransebeșul, orașe episcopale, vor deveni cele mai importante centre ale luptei de emancipare națională și culturală a poporului român din Monarhia Austro-Ungară. Sinodul de la Carloviț face începutul unei noi perspective istorice în Biserica Ortodoxă Română.

Pr. lect. VIOREL CHERCIU

⁹ Petru Bona, *o.c.*, p. 104.

BISERICI ȘI CETĂȚI SENIORALE

I

Pr. PETRU CĂTA

Din file de istorie aflăm că, dacă majoritatea popoarelor învecinate s-au stabilit în zonele pe care le stăpânesc și azi, venind din ținuturi îndepărtate, strămoșii românilor au rătăcit în căutarea unei patrii, ci, din cele mai vechi timpuri au privit răsăritul și răsul soarelui din ținuturile în care se află și în prezent, ținându-se strânși în jurul culmii carpatice, populând ambii versanți, colinele și mai jos întinsele câmpii, podișul terior care oferă unul din acele rare cazuri în care geografia pune cadre la dispoziția istoriei.

Imaginea cea mai cuprinzătoare a țării noastre ar fi: „De pe suprafața unei vaste câmpii, un gigantic cerc natural se ridică spre cer, îngăduind unui întreg popor să se așeze pe terasele pereților săi exteriori, având o privire circulară asupra lumii, sau să se retragă în interior ca într-o cetate”¹. Podișul Transilvaniei, cu văi largi și depresiuni formate în jurul marilor cursuri de ape care-l străbat din toate părțile, a fost, din vremuri străvechi, condiții prielnice vieții, continuării și dezvoltării ei pe acest pământ.

Primele formațiuni politice de pe teritoriul patriei noastre, cunoscute sub numele de voievodate, cnezate, uneori „țări”, sunt atestate de vechi documente. În diploma de la Bela al IV-lea al Ungariei cavalerilor ioaniți, (1247) alături de voievodatul de Seneslau, de cnezatele lui Ioan și Farcaș din sudul Carpaților, documentul amintește de voievodatul lui Litovoi, pe Jiu, de care ținea și „Țara Hațegului”. Aici dăinuiesc încă astăzi o seamă de biserici din piatră, unele din ele slujind și acum ca lăcașuri de închinare, altele, din nefericire sunt în ruină. Aceste biserici – monumente – din vechiul „Țară a Hațegului”, precum și cetățile medievale din preajma lor, sunt mărturii grăitoare, peste vremi, ale credinței și patriotismului străbunilor, pivoți de existență ai națiunii noastre.

În cele ce urmează am căutat să adun știri privitoare la bisericile și cetățile seniorale, din istoria ale vechii familiei românești a „cnejilor Căndea”. Este vorba despre biserica și cetatea-stel din localitatea Râul de Mori, biserica și cetatea Colț, biserica și castelul din Sântămăria Orlea și încă două biserici nu departe una de alta, una pe malul stâng al Streiului, cealaltă pe cel drept (bisericile Strei și Streisângeorgiu).

La poalele Retezatului, sub Măgura Zimbrului, scăldată la vest de apele Râului de Mori, se află străvechea așezare Râul de Mori, locul de origine al familiei Căndea.

¹ Geo Bogza, *Țara de Piatră*, București, 1962, p. 330.

Importanța acestei familii românești în viața religioasă, socială, politică în legăturile strânse cu românii de dincolo de Carpați este bine cunoscută și consemnată de istorie. Din străvechea curte cnezială se mai păstrează partea vestică a bisericii, respectiv zidul vestic al navei și turnul prevăzut cu contraforturi, precum și zidurile unui castel. Din același ansamblu, „în coasta așezării, pe vremuri fortificată, se mai păstrează ruina unei biserici paraclis, construită în sec. al XV-lea. Absida poligonală a altarului mai păstrează unele urme de pictură externă și internă”².

Spre sud-est, pe apa unui pârau, numit Răușor, prin localitatea Susni, se poate ajunge la biserica și castelul-cetate Colț. Biserica se află pe malul stâng al pâraului, în fața castelului-cetate de pe malul drept, la o altitudine de peste 700 m. A fost construită în sec. al XIV-lea ca și cetatea feudală din fața ei, în vremuri de deplină afirmare a familiei Căndea. Părăsită și „roasă de dintele vremii”, zidurile și bolțile s-au surpat. Se mai păstrează „un turn de apărare așezat deasupra altarului”, ceea ce a făcut pe cercetători să-i atribuie rol de „fortăreață”, fiind socotită în unicat în arhitectura românească a timpului. Un izvor de primă mână ne dă importanțe informații referitoare la pictura absidei de răsărit (altarul): „...peretele hemicicului semicircular din spatele Sfintei Mese, n.a.) e împodobit cu Împărtășirea apostolilor și Iisus pe disc, încadrat de portretele sfinților episcopi (ierarhi, n.a.) Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare, Grigore din Nazianz, Nicolae, Atanasie cel Mare și un alt episcop sau sfânt diacon. Deasupra firidei de la proscomidie, s-a zugrăvit vedenia lui Petru din Alexandria. Intradosul (fața interioară a bolții, n.a.) poartă în centru Sfânta Năframă, trei minuni ale lui Iisus, filoxenia lui Avraam (primitor de străini, n.a.) și doi îngeri diaconi. Pe peretele de răsărit al navei a rămas Nașterea lui Iisus și închinarea magilor. La miazăzi, pescuirea minunată iar, la miazănoapte, jertfa lui Cain; pe peretele de apus, judecata din urmă...”³. Același izvor afirmă că pictura datează din sec. al XVII-lea, când s-ar fi făcut și o restaurare a bisericii.

Cetatea Colț. Cu toate stricăciunile suferite în cursul vremii, fie de urgi războaielor, fie de intemperii după ce a fost lăsată în părăsire, zidurile castelului de țară fortificat, situat pe un domeniu familial al cnejilor Căndea, se mai păstrează încă până la o înălțime de 7 m (aproximativ). În asemenea situație, planul general al construcției se mai poate observa. Aflată pe culmea unui deal abrupt și stâncos, pe care natura i l-a pus la dispoziție, prezintă particularități deosebite. Intrarea în cetate se face prin partea de nord, după ce se trece un șanț sec, care desparte dealul cetății de masivul muntos și peste care a existat un „pod mobil”. Partea mai veche a castelului-cetate, sec. al XIV-lea, a format-o un turn principal, etajat, cu ziduri groase de peste 2 m, numit „donjon”, cel mai bine fortificat la un castel. Ulterior s-au alăturat (în sud, n.a.) două bastioane (turnuri poligonale) care aveau în supraveghereși comandă șanțul și podul mobil de acces. În partea de nord-est, se mai observă fundațiile a două încăperi, probabil locuințele seniorului. Întregul ansamblu este apărat în partea de nord-est și sud de ziduri groase duble (culoare), numite „curtine”, care unesc „donjonul” cu cele două bastioane din sud și cu locuințele stăpânului. La ora de vest

² Octavian Floca, *Hunedoara – Ghid al județului*, Deva, 1969, p. 242.

³ I. D. Ștefănescu, *Arta Feudală în Țările Române (pictura murală și icoanele de a origini până în secolul al XIX-lea)*, Timișoara, Editura Mitropoliei Banatului, 1981, pp. 77–78. Vasile Drăguț, *Picturile murale din Transilvania*, pp. 54–58, 65, 72. Octavian Floca, *o.c.*, pp. 246–47.

posită de ziduri, este innaccessibilă datorită peretelui de stâncă prăpăstios, aproape vertical, spălat de apele pârâului Râușor. „Această cetate care premerge ca origine la poca hunedoreștilor, potrivit documentelor vremii, în anul 1684, era încă folosită”⁴.

Coborând în jos pe Râul Mare, înainte de confluența acestuia cu Streiul, ajungem la Sântămăria Orlea. În această așezare ne întâmpină două construcții așezate față în față: biserica – monument istoric și castelul.

Biserica din Sântămăria Orlea a fost construită în sec. al XIII-lea, ca biserică ortodoxă românească, de aceeași familie cnezială Cândea, din piatră cioplită și brută, fiind de proporții mai mari. Astăzi este biserică reformată⁵. Axa principală este orientată pe linia est-vest, turnul clopotniță aflându-se la apus, urmează nava (naos-ronaos) și absida (altarul) la răsărit. La turnul clopotniță se deosebesc trei etaje, despărțite de ornamente în relief, numite „cuiburi”. Portalul (intrarea principală) are un frumos arc (fruntariu), pe care se află sculptată în piatră o pajură, reproducând exemple din Italia sau Serbia, începând cu sec. al XII-lea. Pronaosul este acoperit de trei bolți și se deschide spre naos prin trei arcuri, având deasupra un balcon (cafes). La ambele abside laterale, numai cea de răsărit, mai scundă decât nava, prevăzută cu o boltă⁶.

„Ansamblul pictural din Sântămăria Orlea formează un frumos decor monumental compus din două rânduri de zugrăveli; cele mai vechi din sec. al XIV-lea, iar cele mai noi din sec. al XV-lea. Iconografic se impune comparația cu monumente italiene din veacurile XII și XIII și cu exemple bizantine din secolul al XIV-lea. În secolul al XV-lea, monumentul a fost restaurat și folosit de Biserica Romano-Catolică (ordinul franciscan). În aceeași vreme, decoratori italieni lucrau în Ungaria. Aceștia, sau meșteri (zugravi) formați în școala lor, au împodobit biserica «neagră», din Brașov. Conții (măcești, seniorii români Cândea, proprietari ai locurilor pe care se află biserica din Sântămăria Orlea, s-au putut îndrepta către ei. În sec. al XVI-lea sau la începutul sec. al XVII-lea, după Reformă, decorul pictat a fost văruiat. Către sfârșitul sec. al XIX-lea, s-au executat lucrările de curățire grație cărora putem admira astăzi decorul”⁷.

Castelul a fost proprietatea aceleiași familii de cneji români amintită, care stăpânea întinse terenuri arabile și o mare parte din munții Retezat. Este o construcție impunătoare, care păstrează în interior câteva tavane de lemn de o valoare artistică deosebită⁸.

Coborând din zona Hațegului pe Strei în jos, ajungea în orașul Călan. Alăturată acestui oraș este vechea localitate „Streisângiorgiu”. În partea de est a vechii așezări se află biserica ortodoxă, mai sus pe o colină, impunându-se în primul rând prin planul ei arhitectonic. Este clădită din piatră și cărămidă. Turnul-clopotniță este

⁴ Octavian Floca, *o.c.*, pp. 243–246.

⁵ *Idem*, *o.c.*, pp. 240–241.

⁶ *Ibidem*. De adăugat că turnul clopotniță de la biserica monument din Sântămăria Orlea este în formă de piramidă octogonală.

⁷ I. D. Ștefănescu, *o.c.*, pp. 53–55. Octavian Floca, *o.c.*, pp. 240–241.

⁸ Constantin C. Giurescu, *Istoria României în date*, în colab., București, Editura Enciclopedică română, 1971. La pagina 70 citim: „1311. Valorosul ansamblu de pictură murală care decorează interiorul cnejilor Cândea din satul Sântămăria Orlea (jud. Hunedoara), cel mai vechi din câte s-au păstrat în țara noastră”. Vezi și George Cosma, *Pictura Istorice Românească*, București, Editura Meridian, 1986, care datează pictura tot în 1311 (p. 23).

înglobat în „nartex“ (pronaos), naosul transversal este mai înalt decât nartexul și absida de răsărit, ceea ce îi conferă o notă caracteristică.

Construcția bisericii pare să fie din a doua jumătate a sec. al XII-lea, restaurată apoi la începutul sec. al XV-lea, de Căndea Lascu⁹. Ansamblul pictural cuprinde: „...în absida de răsărit Treimea pe boltă. Pe hemisiclu remarcăm chipul Fecioare Maria cu Iisus pe brațul stâng... la miazănoapte Iisus pe Cruce, Maria și Ioan Evanghelistul, precum și cei doi Tâlhari răstigniți... În navă, Bunavestire e ilustrată la partea superioară a peretelui de miazănoapte. Pe poalele arcului trifal e portretul lui Ioan Botezătorul. Compoziția cea mai bine păstrată, din primul strat de pictură, cuprinde portretele votive ale restauratorilor. Este zugrăvită la apus deasupra ușii de la intrare: nobilul român Căndea și soția sa Nistora, țin un chivot, între ei fiul lor Vlaicu. Portretele au fost refăcute în anul 1743; data originalelor se citesc ușor 6917 (1409)“¹⁰. Este socotită a fi cea mai veche pisanie românească, păstrată până astăzi¹¹.

Nu am putut lăsa la o parte biserica din satul Strei, nu departe de Călan, dar pe malul opus (stâng) al râului cu același nume. Aici, între șoseaua asfaltată și linia ferată se află vechea biserică ortodoxă a satului. A fost construită în sec. al XIII-lea, din piatră brută, fiind mai mult decât probabil, un fost paraclis senioral. Are formă de sală. Părțile cele mai vechi ale bisericii sunt: clopotnița, nava și absida, iar de dată mai recentă bolta din lemn, acoperișul și pridvorul din fața intrării. Turnul clopotniță, care prezintă multe asemănări cu cel de la Sântămăria Orlea, are trei nivele, păstrează nealterat acoperișul din piatră, terminat în interior într-o cupolă, la exterior fiind încununat cu patru frontoane triunghiulare. Parterul clopotniței are o boltă semicirculară, ferestrele diferitelor etaje iau forme variate, la cel de jos au aspect de metereze. Nava este prevăzută cu o boltă longitudinală. Prin cele trei uși din peretele iconostasului se intră în altar (absida), prevăzută cu o boltă formată din intersecția a două arcuri de cerc dispuse diagonal (ogiva)¹². Aici găsim: „Valorosul ansamblu de pictură murală care decorează biserica seniorală din Strei, este unul dintre cele mai vechi din Ardeal“¹³. Cele mai vechi fresce s-au păstrat în altar. Dedesubtul ferestrei de răsărit este ilustrat chipul lui Iisus, în picioare, în sarcofag. Are pieptul plin de sânge și mâinile legate în față. La dreapta și stânga lui se văd apostolii stând în picioare... „Importanța decorului din Strei este crescută de portretul aflat în josul peretelui, în unghiul de sud-vest, aproape de iconostas... „Zugrăvul bisericii, după unii, sau donatorul, după alții, este îmbrăcat în costum de cruciat...“¹⁴. Temele galicane, chipul

⁹ I. D. Ștefănescu, o.c., pp. 55–56. Octavian Floca, o.c., pp. 170–171.

¹⁰ George Cosma, o.c., pp. 16–17: „Ni se pare deosebit de interesant ca cele mai vechi picturi de semnificație istorică – portretele istorice și unele scene iconografice cu mesaj politic și social – apar în ctitoriile fondate de întemeietorii primelor formațiuni statale românești la nord și la sud de Carpați încă din sec. al XIV-lea. În frescele bisericii din Streisângiorgiu (jud. Hunedoara), zidită în sec. al XII-lea și pictată în anii 1313–1314 de către zugrăvul Teofil, pe vremea domniei cneazului Bălea, „...ne reține atenția un portret votiv din sec. al XV-lea al cneazului Căndreș și soția sa Nistora, precum și tabloul judecății de apoi“.

¹¹ Constantin C. Giurgescu și colab., o.c., p. 85.

¹² Octavian Floca, o.c., p. 173.

¹³ *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1957, p. 220.

¹⁴ I. D. Ștefănescu, o.c., pp. 51–52. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, citată, pp. 220–221, unde este specificat numele pictorului „Ambrozie“.

Vezi și: Mircea Păcurariu, *Preoțimea hunedoreană sprijinitoare a năzuințelor poporului în cursul veacurilor*, în revista *M.B.*, nr. 10–12/1968, pp. 612–618 și urm.

lui Hristos, donatorul sau zugravul cruciat și scrisul în slava sacră-bisericească, alături de alte elemente de ordin iconografic și tehnic, au făcut pe specialiști să dateze picturile originale din Strei în prima jumătate a sec. al XIII-lea¹⁵.

Biserici și cetăți laolaltă, sau față în față, precum și biserici fortărețe, sunt construcții născute, la modul ideal, din dorința poporului nostru românesc de a-și păstra credința creștină a strămoșilor și totodată ființa neamului nostru românesc. Și, dacă astăzi, frumoasele meleaguri amintite mai sus sunt românești, înseamnă că am supraviețuit vitregiilor vremurilor, atât datorită lor, cât și configurației geografice a României, dar mai ales credinței în ajutorul Bunului Dumnezeu și eroismul acestui popor care a știut să facă față perioadelor neprielnice din istoria sa.

Închei cu o interesantă legendă din acele vremuri, de demult, care se referă la trei cetăți hunedorene: cetatea Colț, cetatea Uroi și cetatea Devei.

„Se povestește că cele trei cetăți au fost zidite de trei zâne surori, fiice de uriaș. Erau legate între ele prin poduri de aur și surorile zâne trăiau în cea mai bună armonie una cu alta. Dar zâna de la poalele muntelui Retezat, care își avea reședința în cetatea Colț, intră în dușmănie cu celelalte surori. Zâna Uroiului, mai invidioasă, dorind să distrugă cetatea zânei de la Colț, a aruncat mistria uriașă cu care își clădea cetatea spre cetatea rivalei sale. Ura înverșunată a făcut-o să arunce mistria cu o putere mai mare decât era nevoie și astfel a retezat muntele din partea opusă cetății. De aici, numele muntelui «Retezat»“.

¹⁵ I. D. Ștefănescu, *o.c.*, p. 52.

Mesajul patriarhului ecumenic Bartholomeu I-ul adresat Forumului de la Davos

Sanctitatea Sa, Bartholomeu I-ul, a adresat un mesaj participanților de la Forumul internațional de la Davos care a avut loc în data de 2 mai a.c. În acest mesaj, patriarhul ecumenic a făcut apel la responsabili economici și politici reuniți în stațiunea situată în Alpii elvețieni, să nu uite că „omul nu trăiește doar cu pâine”. Într-un text dens, în care s-a referit atât la Evanghelii cât și la filosofii greci din Antichitate, Sanctitatea Sa a desfășurat liniile unei adevărate doctrine sociale, întemeiată pe posulatul că economia trebuie să fie în slujba omului și nu invers. Salutând aspectele pozitive ale dezvoltării tehnice moderne, totodată denunțând pericolul unei gândiri uniaterale al cărui produs este un *homo economicus* unificat, instaurat la scară mondială, el a invitat liderii economici și politici să facă dovada responsabilității lor menținând această mondializare în „limitele acceptabile din punctul de vedere al conștiinței morale”.

„În calitatea mea de reprezentant al Bisericii ortodoxe, trebuie să declar că noi nu ne opunem progresului economic săvârșit în sprijinirea umanității, că noi nu suntem fundamentalisti sau persoane timorate față de alte confesiuni sau ideologii”, a mai afirmat Bartholomeu I-ul. Astfel: „Instaurarea cooperării internaționale în domeniile economiei, comerțului, telecomunicațiilor și transporturilor în general, care este la originea fenomenului mondializării, sunt lucruri minunate”. Însă nu trebuie să uităm nici o clipă de prăpastia tot mai largă dintre bogați și săraci, care a devenit dureroasă într-o lume ce a căpătat tot mai mult dimensiunile și forma unui oraș plantar.

„Luată în ea însăși, dezvoltarea economică ca și întreaga mondializare care este în serviciul său își pierde valoarea atunci când ele devin sursa sărăcirii unui mare număr de oameni și al concentrării excesive a bogățiilor în mâinile câtorva”, a subliniat Bartholomeu I-ul, după ce arătase că: „Progresul economic este justificat moralmente și pozitiv doar atunci când toți membrii comunității se bucură de el”. Patriarhul ecumenic s-a declarat preocupat de mondializarea informației care conține, crede el, germenele alarmant al unor „eventuale operațiuni de dezinformare intenționată”. De asemenea a lansat o punere în gardă contra pericolelor mondializării cu privire la marginalizarea și excluderea particularităților culturale: „Dorința noastră este de a salva pentru membrii Bisericii ortodoxe, care reprezintă în lume o minoritate, la fel ca și pentru membrii oricăror alte minorități culturale posibilitatea de a-și păstra semnele lor distinctive și particularitățile propriilor culturi [...] Dacă mondializarea vizează uniformizarea întregii umanități și omogenizarea și influențarea popoarelor pentru a le impune un model de gândire unică, atunci noi ne vom opune”.

Procesului de mondializare economică și culturală patriarhul ecumenic i-a contrapus conceptul ortodox de „*oikumenia* spirituală”, pe care l-a definit ca pe „o formă de mondializare care presupune că toate ființele umane care-și au propria

imbă, rasă și cultură pot fi unite prin legături de iubire, de frățietate și de cooperare". Prin aceste afirmații și altele de același gen, Sanctitatea Sa Bartholomeu I-ul a arătat că universalismul creștin diferă radical de mondializare, căci se bazează pe respectarea persoanei umane luată și considerată în deplina ei unicitate ireductibilă.

Episcopul Ștefan a fost ales mitropolit al Estoniei

Reunită la Tallin, în data de 9 martie a.c., adunarea (alcătuită deopotrivă din clerici și laici) Bisericii autonome a Estoniei aflată sub jurisdicția patriarhiei ecumenice, l-a ales în unanimitate ca primat al Bisericii Estoniei pe episcopul Ștefan, în vârstă de 59 de ani, care până în prezent a slujit în funcția de auxiliar al diocezei patriarhiei ecumenice din Franța cu rezidența la Nisa. Sfântul Sinod al patriarhiei ecumenice, în cursul sesiunii sale din 13 martie, a confirmat această alegere. Întronizarea mitropolitului Ștefan a avut loc la data de 21 martie, la Tallin. Alegerea noului mitropolit se înscrie în prelungirea măsurilor de reorganizare a mitropoliei patriarhiei ecumenice din Estonia, proces început în cursul anului 1996 la cererea majorității comunităților ortodoxe estoniene care, dorind să-și apere identitatea națională împotriva rusificării, au ales să se plaseze sub jurisdicția Constantinopolului, doar o mică facțiune de credincioși preferând să rămână sub jurisdicția Moscovei.

Adunarea organizată în vederea alegerii mitropolitului Estoniei s-a derulat sub președinția arhiepiscopului Ioan de Carelia, primatul Bisericii ortodoxe din Finlanda, care a administrat temporar mitropolia estoniană. Mitropoliții Meliton al Filadelfiei și Ioan al Pergamului, sosiți de la Fanar, sediul patriarhiei ecumenice din Istanbul, au participat și ei la această adunare care a acceptat în unanimitate candidatura episcopului Ștefan. În protocolul adresat patriarhiei ecumenice la sfârșitul sesiunii, s-a arătat că „episcopul Ștefan de Nazianz, care este bine cunoscut atât poporului estonian cât și membrilor diferitelor parohii este un candidat într-un totu acceptabil”. „Acest vot – menționează același document – demonstrează și manifestă recunoașterea de către Biserica ortodoxă apostolică autonomă a Estoniei, a contribuției patriarhiei ecumenice” în cursul procesului de restaurare a acestei Biserici, și, de asemenea, a „demonstrat că susține aportul clericilor și laicilor din Estonia la actele și inițiativele patriarhiei ecumenice”.

Născut în 1940, într-o familie cipriotă greacă stabilită în Zair, mitropolitul Ștefan (Charalambidis) și-a făcut studiile la Paris, la Institutul de teologie ortodoxă Sfântul Serghie și la Școala de Înalte Studii. Ordinat diacon în 1963, preot în 1968, el a slujit în funcția de vicar general al diocezei patriarhiei ecumenice din Franța până în 1971. În 1983 a devenit rector al parohiei Sfântului Spiridon din Nisa. Ulterior, în 1987, a devenit episcop auxiliar al aceleiași dioceze. Totodată a participat la producerea emisiunii „Ortodoxia” pe postul de radio France-Culture. Între 1997 și 1998, după restaurarea Bisericii autonome a Estoniei și trecerea ei sub jurisdicția patriarhiei ecumenice, i-a fost încredințată misiunea pastorală în Estonia. Autor a numeroase articole teologice publicate în periodice importante, el a publicat recent o lucrare intitulată *Ministeres et charismes dans l'Église orthodoxe* (Desclée de Brouwer, 1998).

Un episcop armean se pronunță pentru dizolvarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.)

Într-un interviu acordat agenției austriece catolice de presă Kathpress, în data de 17 februarie a.c., arhiepiscopul Mezrob Krikorian care conduce dioceza Bisericii armenie din Viena, s-a pronunțat în favoarea disoluției Consiliului Ecumenic al Bisericilor (C.E.B.). În opinia arhiepiscopului Krikorian este dezirabil ca C.E.B. să fie înlocuit printr-o „comisie temporară” constituită atât din reprezentanți oficiali ai Bisericii armenie cât și din reprezentanți ai Bisericii Catolice și a Ortodoxiei. Această comisie ar avea menirea de a reflecta serios la crearea unei noi organizații ecumenice internaționale, un „Centru ecumenic” al cărui obiectiv ar fi să urmărească și să coordoneze dialogul purtat între Biserici și diferitele activități ecumenice. În vârstă de 67 de ani, arhiepiscopul Krikorian este angajat de mulți ani în cadrul mișcării ecumenice, făcând parte în repetate rânduri din diferite instanțe ecumenice internaționale, mai cu seamă în calitate de reprezentant al catolicosului Etchmiadzin pe lângă C.E.B., din 1964 până în 1975.

În cursul ultimilor ani, C.E.B. a realizat nenumărate progrese atât în cadrul dialogului teologic cât și în domeniul acțiunilor sociale sau în angajarea în favoarea promovării dreptății în lume, a subliniat arhiepiscopul armean. Grație inițiativelor C.E.B. s-a putut obține o strânsă colaborare între Bisericile protestante și cele ortodoxe. Totodată, în ultimii ani, „grave probleme” – cum ar fi hirotonirea femeilor, homosexualitatea, prozelitismul – au fost abordate în repetate rânduri în cadrul C.E.B., evidențiind antrenarea mișcării ecumenice în direcția „unui angajament net în sfera politicului și a socialului”, în defavoarea scopului inițial: căutarea unității creștine. Referindu-se la această evoluție, arhiepiscopul Krikorian constată că „dacă această tendință continuă, în loc de a rămâne un centru de dialog C.E.B. riscă să devină un focar de disensiuni, ceea ce ar putea distruge tot ce a fost realizat până în prezent”.

Din acest motiv arhiepiscopul Mezrob Krikorian a propus dizolvarea C.E.B., păstrând în activitate doar comisia Credință și Constituție, – comisia teologică a C.E.B. la care participă și Biserica Romano-Catolică. De asemenea s-a pronunțat și pentru menținerea în funcțiune a Conferinței Bisericilor Europene (C.B.E.). Această ultimă organizație poate și trebuie să-și continue activitatea „în Europa și pentru Europa”, în timp ce comisia Credință și Constituție – care a fost creată înaintea C.E.B., în anul 1927 – trebuie să continue practicarea unor dialoguri substanțiale în domeniul teologiei și ecleziologiei. Astfel, alte organe de dialog și instituții ecumenice locale și naționale vor putea deveni filiale ale acestui viitor „Centru ecumenic”.

Acestei noi organizații i-ar reveni, în primul rând, sarcina redactării unei „Carte a ecumenismului”, care va servi drept „ghid” în stabilirea unor bune relații între Biserici, permițând totodată evitarea „unui mare număr de conflicte inutile iscate între Biserici reformată și Bisericiile ortodoxe”. În 1997, în cadrul celei de-a doua întâlniri a participanților la mișcarea ecumenică europeană organizată de C.E.E. și Consiliul Conferințelor episcopale (catolice) europene la Graz (Austria), ideea unei asemenea „Carte a ecumenismului” a fost deja avansată. Însă, în opinia arhiepiscopului armean, un astfel de document nu trebuie realizat decât cu participarea mondială a mișcării ecumenice. În concluzie, Mezrob Krikorian a afirmat că textul viitoarei Carte trebuie

„să reafirme, la intrarea în al 3-lea mileniu, intenția tuturor Bisericilor de a căuta unitatea Bisericii în Iisus Hristos“.

Ajutor umanitar pentru Rusia

Fondul Ortodox de Ajutor Internațional (F.O.A.I.) al cărui sediu se află la Baltimore (Maryland – S.U.A.), va declanșa în Rusia o importantă acțiune de ajutor umanitar; acest lucru a fost anunțat oficial în 24 februarie a.c. În cursul unei recente călătorii de studiu în Rusia, responsabilii F.O.A.I. au stabilit contacte cu un mare număr de instituții civile și religioase, elaborând o listă de adrese ale unor orfeline, case de bătrâni, spitale etc. care vor fi sprijinite cu ajutoare sub formă de alimente în greutate totală de circa 21.000 tone. „Acest program de ajutor umanitar arată că F.O.A.I. este orientat către sprijinirea persoanelor cele mai vulnerabile din Rusia pe perioada instabilă a tranziției către democrație și economia de piață“, a declarat Charles Ajalat, unul din directorii executivi ai F.O.A.I., care a ținut să sublinieze că acest ajutor, care se înscrie în cadrul unui vast plan de asistență pentru Rusia susținut de administrația americană, este organizat și distribuit în coordonare completă cu Biserica ortodoxă rusă. La rândul lor, membrii Conferinței permanente a episcopilor ortodocși canonici din America de Nord, de care depinde F.O.A.I., și-au dat binecuvântarea pentru acest proiect și au făcut apel la ortodocșii americani pentru a-l susține. Fondat în 1992, F.O.A.I. a organizat deja mai multe programe de ajutor umanitar în Albania și Iugoslavia.

O viitoare „Cartă ecumenică“

Bisericile europene au început pregătirile și discuțiile în vederea elaborării unei carte ecumenice, în cursul adunării anuale a prezidiului Conferinței Bisericilor Europene (C.B.E.) și a Consiliului Conferințelor Episcopale catolice Europene (C.C.E.E.) care a avut loc între 4 și 7 martie a.c. pe insula Guernesey. Această ultimă reuniune a fost prezidată de Cardinalul Arhiepiscop al Pragăi, Miloslav Vlk, și de mitropolitul Ieremia, episcop al diocezei patriarhiei ecumenice din Franța. Viitoarea carte ecumenică, a cărei elaborare a fost solicitată în cursul celei de-a doua adunări ecumenice europene de la Graz (Austria), ce a avut loc în iunie 1997, va reprezenta documentul de bază care va defini drepturile Bisericilor în contextul relațiilor de dialog și schimb. Participanții de la întâlnirea din Guernesey au examinat și proiectul organizării în anul 2001 a unei sesiuni „milenare“ a Bisericilor europene. În continuarea adunării reuniunii precedente, s-a insistat și asupra necesității întăririi campaniei ecumenice contra violenței îndreptate asupra femeilor.

Întâlnire ecumenică între catolici și ortodocși

Arhiepiscopul Hristodulos al Atenei, primatul Bisericii ortodoxe din Grecia, l-a primit, în data de 15 martie a.c., în vizită pe Cardinalul Edward Idris Cassidy,

președintele Consiliului pontifical pentru promovarea unității creștinilor. Este pentru prima dată când un reprezentant al Vaticanului, de un asemenea rang, vizitează un patriarh grec. Întâlnirea s-a axat pe chestiunea „mijloacelor de a depăși obstacolele” care există între cele două Biserici, indică sursele oficiale ale arhiepiscopiei Atenei. Din aceleași surse s-a aflat și faptul că cei doi prelați au discutat posibilitatea efectuării unei vizite a patriarhului grec la Vatican. Trebuie totuși să menționăm că dezacordurile dintre Atena și Vatican sunt încă numeroase. În primul rând, Biserica ortodoxă greacă reproșează Sfântului Scaun „prozelitismul său agresiv” îndreptat contra ortodocșilor din Europa centrală, bazat (inclusiv) pe susținerea minorității uniaterne din aceste țări. La rândul său, Vaticanul apreciază că toți catolicii din Grecia sunt victime ale discriminării, libertatea religioasă fiindu-le recunoscută fără ca aceasta să implice definirea unui statut juridic specific.

Biserica ortodoxă greacă sprijină natalitatea

Biserica ortodoxă greacă va favoriza o politică natalistă de anvergură, încurajând financiar nașterea copiilor în familiile grecești din zona Traciei, regiune de frontieră din nord-est, pentru a face față amenințării pe care o reprezintă scăderea catastrofală a natalității Greciei în raport cu cea a Turciei. Patriarhul Bisericii grecești, arhiepiscopul Hristodulos al Atenei, a adresat în acest sens, în data de 10 martie a.c., o scrisoare primului ministru grec, Costas Simitis, solicitându-i concursul pentru crearea unei alocății suplimentare față de cea deja existentă. Valoarea acesteia ar trebui să fie de aproximativ 40.000 de drahme pe an (aproximativ 123 Euro). Pentru început, această alocație va fi destinată familiilor grecești din Tracia, al căror număr este estimat la aproximativ 100.000 persoane. Cunoscut pentru ideile sale naționaliste, Prea Fericitul Hristodulos a subliniat cu ocazia trimiterii către primul-ministru grec a acestei scrisori, că zona Traciei riscă să fie golită de locuitorii săi de origine greacă, fapt care ar transforma-o într-o pradă ușoară pentru Turcia. Totodată, guvernele grecești succesive au anunțat în repetate rânduri anumite măsuri luate în vederea relansării natalității (conform actualei politici a Uniunii europene), invocând, uneori, în termeni mai mult sau mai puțin transparenți, amenințarea turcă.

Hugues de Nanteuil, *Les ténèbres du Vendredi Saint*, Paris, Téqui, 1983, 37 pp.

Cei trei evangheliști sinoptici afirmă că în ziua morții lui Iisus pe cruce s-a făcut întuneric în toată țara de la ceasul al șaselea (3 p.m.) până la al nouălea (6 p.m.) și că perdeaua templului (catapeteasma) s-a rupt în două.

Matei mai adaugă faptul că în același timp pământul s-a cutremurat, iar Luca mai adaugă și el amănuntul că „Soarele s-a întunecat”, voind, probabil, să arate că nu era vorba de o întunecare oarecare: ceață, vânt aducător de praf sau alt fenomen, neprecizat, dar local, ci de o eclipsă de soare, adică de acoperirea lui. Dar ce anume l-a acoperit, Luca nu ne spune. Putem presupune că era vorba despre un fenomen cosmic; un „obiect” s-ar fi interpus între soare și pământ producând astfel întunericul. Luna nu putea să fie pentru că eclipsa de soare nu se poate petrece decât atunci când e lună „nouă” și niciodată când e lună „plină”. Dar atunci era lună plină dovedită prin faptul că Paștele evreesc are loc totdeauna la prima lună plină a primăverii.

Marcu și Luca nu amintesc despre cutremur. Pentru ei, din punct de vedere religios, ruperea perdelei templului va fi avut mai multă importanță decât cauza acestei rupeți – cutremurul.

Ținând seamă de aceste nepotriviri, autorul caută să lămurească lucrurile, întrucât unii, chiar dintre creștini, pun la îndoială cele spuse de evangheliști, deși cel puțin doi – Matei și Marcu – au fost martori oculari.

Autorul amintește faptul că o eclipsă de soare (și nu există alte eclipse de soare decât cele provocate de lună), totală chiar, durează între șase și opt minute, iar cea despre care vorbesc evangheliștii a durat trei ore. Pe de altă parte, ținând seamă de dimensiunile lunii și de distanța dintre soare și pământ, o eclipsă de soare, fie ea și totală, nu poate afecta decât o bandă de pământ de circa 200 de km, nord-sud, sau est-vest.

Având în vedere cele două fenomene dintre care unul – eclipsa de soare – era cu totul extraordinar, autorul a căutat să vadă, dacă nu

cumva mai erau și alte mărturii în afară de ale celor trei evangheliști.

Indicațiile le-a găsit în *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet (prima parte, a zecea epocă, capitolul 6 și următoare) și anume: „Găsim în autorii profani mai multe date favorabile creștinismului, decât se crede îndeobște. Și așa da ca exemplu eclipsa de soare din timpul răstignirii lui Hristos.

„Întunericul care a acoperit toată fața pământului în miezul zilei, în timpul când Hristos a fost crucificat, a fost socotit drept o eclipsă de soare obișnuită de către autorii păgâni care au consemnat acest memorabil eveniment. Dar primii creștini care au vorbit despre acest fenomen ca despre o minune (înregistrată nu numai de autori, ci și în acte publice), au arătat că, în timpul lunii pline în care a murit Iisus, eclipsa observată nu putea să fie decât una supranaturală. Și dovada este în cuvintele scrise de Phlegon, libertul lui Adrian, citat într-un timp în care cartea lui era în mâinile tuturor, așa cum era și *Istoria Siriei* a lui Thallus pe care l-a urmat.”

Din acele pagini rezultă că Phlegon s-a născut în Asia Mică de unde a venit la Atena sau Roma și că împăratul Adrian l-a eliberat din sclavie. Ceea ce ne interesează este cuprins în următorul paragraf (cartea 13, capitolul 15): „În al patrulea an al celei de a 202 olimpiade, a fost o eclipsă de soare așa de extraordinară cum nu s-a mai văzut niciuna mai înainte. La ora 6 din zi, întunericul a fost așa de mare încât se vedeau stelele de pe cer. Un cutremur de pământ a devastat Bitinia, iar orașul Niceea a fost distrus aproape în întregime.”

C. Müller, editorul acestor lucrări, menționează că acest text a fost preluat de numeroși autori greci și latini foarte cunoscuți ca Eusebiu sau Origen și de alții mai puțin cunoscuți ca Malalas sau diaconul Paul.

Eusebiu, scriitor și episcop grec (260–340) a trăit în Palestina și a scris în jurul anului 303 cunoscutele sale *Cronici*. În legătură cu anul 1 din a 203 olimpiadă, scrie că Iisus Hristos a suferit Patimile în al 19-lea an al domniei lui

Tiberiu (14-37) și că în acel moment au avut loc fenomenele raportate de Phlegon și el citează textul de mai sus.

Origen (185-253), după ce citează, în cunoscuta lui carte *Împotriva lui Celsus* (cartea a doua, cap. 33), Evangheliile și îndeosebi pe Luca, — „pământul s-a cutremurat“, „a fost eclipsă de soare“ — scrie: „Eclipsa din timpul împăratului Tiberiu când Iisus a fost răstignit și marele cutremur care a fost atunci au fost consemnate de Phlegon în Cronicile lui“. Origen îl mai citează pe Phlegon și în lucrarea sa *Comentarii la Evanghelia Sf. Matei*.

Istoricul Joannes Malalas (între 491 și 578) citează, în *Cronicile sale*, eclipsa de soare menționată de Phlegon.

În *Miscelaneu Istoric (Historia Miscella)*, cartea a 7-a, Diaconul Paul (Paulus Diaconus c. 720-799) îl citează și el pe Phlegon, adăugând că fenomenele petrecute în ziua morții lui Hristos sunt atestate în mai multe cărți grecești.

Din opera lui Thallus (un sirian venit la Roma și eliberat din sclavie de împăratul Tiberiu, deci contemporan cu cele întâmplate la moartea lui Hristos și care mai trăia în anul 50), nu avem decât următorul rezumat, comentat în final de autorul rezumatului: „După Iulius Africanul (începutul sec. III), în anul de la facerea lumii 5533, adică 33 ai lui Hristos, sau olimpiada 203.1, anul în care Hristos a suferit Patimile, un întuneric oribil a acoperit pământul și stânci au fost sfărâmate de un cutremur de pământ. Mai multe regiuni din Iudeea și din restul lumii au fost distruse. În cartea a treia din *Istoriile sale*, Thallus crede că acel întuneric a fost cauzat de o „eclipsă de soare“, dar, după părerea mea, aceasta nu este o explicație valabilă, pentru că acest întuneric s-a lăsat într-o zi de lună plină, deci când aceasta e în opoziție cu soarele.“

Rezultă, prin urmare, că Iulius Africanul a luat din *Istoriile* lui Thallus datele despre fenomenele din timpul răstignirii și morții lui Hristos.

Mărturia următoare, spune autorul, este interesantă pentru că ne dă o nouă precizare geografică. Este vorba de cunoscutul teolog Tertulian, născut și mort în Cartagina (c. 155-220). În opera sa *Apologetica* se adresează magistraților romani care persecutau pe creștini numai pentru că erau creștini. La începutul cărții 21, paragraful 19, el spune, vorbind despre Patimile Mântuitorului: „Au fost multe minuni chiar la moartea sa. Astfel, când soarele ajunsese la mijlocul orbitei sale, ziua a fost lipsită de

strălucirea lui și aceia care nu știau că această minune fusese prevăzută pentru moartea lui Hristos nu i-au înțeles rostul, au negat-o, dar voi puteți găsi acest fenomen mondial în arhivele voastre.“

Acest text face dovada că, în ziua aceea, o eclipsă extraordinară a fost înregistrată la Cartagina, la 2.000 de km depărtare de Ierusalim și că autoritățile cartagineze au consemnat-o în arhivele orașului.

Sf. Ieronim (347-420), cunoscut pentru traducerea Vechiului Testament în limba latină, numită *Vulgata*, a corinuat *Comentariile la Evanghelia Sf. Matei* a lui Eusebiu. În această lucrare (tom II, nota 295), Sf. Ieronim arată că detractorii Evangheliilor au insinuat că numai din ignoranță discipolii lui Hristos au interpretat întunericul ca o eclipsă de soare, fenomen care durează puțin, se produce la date fixe și niciodată când e lună plină. „Dar tocmai pentru ca să nu se creadă că trecerea lunii prin fața soarelui a produs un întuneric de scurtă durată, a fost precizată durata de trei ore, îndepărtând astfel orice șicană“, spune Sf. Ieronim și el încheie: „Eu sunt cu totul convins că lucrurile s-au întâmplat așa ca să se împlinească profeția: «În ziua aceea, zise Domnul Dumnezeu, voi face să asfințească soarele la amiază și voi întineca pământul.»“ (Amos 8, 9).

Autorul citează și alte documente care ar putea fi numite *Raportul lui Pilat* și la care se referă Sf. Iustin în *Apologetica* sa, Eusebiu în *Istoria Bisericii* și Tertulian în *Apologetica*.

Orosius (sec. IV-V) însă, în *Istoria sa* (cartea a 7-a, cap. 4), prezintă lucrurile mai pe larg și anume; „După moartea și învierea lui Hristos, Pilat a trimis lui Tiberiu și Senatului un raport despre Patimile lui Hristos, lespre minunile pe care le făcuse El sau fuseseră făcute în numele Lui și că mulți îl considerau pe Hristos Dumnezeu. Tiberiu a cerut Senatului să-L zeifice pe Hristos. Dar Senatul, supărat că raportul nu-i fusese adresat lui mai întâi, a refuzat și a amenințat cu exterminarea pe toți creștinii din Roma, cu atât mai mult cu că prefectul Romei, Sejanus, se opunea noii religii. Dar Tiberiu a amenințat că îi va pedepsi cu moartea pe acuzatorii creștinilor.“

„În al 18-lea an al domniei lui Tiberiu, în care au avut loc Patimile lui Hristos, a fost un uriaș cutremurul de pământ în toată lumea, s-au despicat stâncile în munți și părți importante din orașe au fost distruse. În aceeași, la ora a șasea, soarele a fost cu totul întunecat, o noapte

profundă s-a abătut brusc pe tot pământul și, cum spus Virgiliu (*Georgicele*, vers 468) „secolele nelegiuite s-au temut de noaptea eternă”.

„Prin urmare, n-au fost nici luna, nici norii care au întunecat cerul; era atunci a 14-a zi a lunii și se vedeau stelele în mijlocul zilei, sau, mai degrabă, în mijlocul acelei nopți. Evangheliile și numeroși autori greci atestă acest lucru.”

Este, deci, foarte probabil, că Pilat i-a trimis lui Tiberiu un raport despre moartea lui Hristos și despre toate evenimentele din acel timp.

În scrisoarea a 7-a (adresată unui Polycarp) din operele atribuite lui Pseudo Dionisie Areopagitul există următorul text: „Ce spui tu de eclipsa apărută în momentul morții lui Hristos. Noi eram la Heliopolis și eram împreună când am văzut această minune; luna acoperind soarele atunci când timpul conjuncției sale încă nu venise. Luna a acoperit din est soarele, a mers până la cealaltă extremitate și apoi s-a napoiat așa încât acoperirea și revenirea luminii nu s-au produs de aceeași parte, ci de ambele extremități ale discului solar.”

Autorul subliniază importanța acestui text. Nu numai că precizează întinderea întunericului până la Heliopolis (aproape de Cairo), deci la mai mult de 300 km de Ierusalim, ceea ce excludează posibilitatea ca eclipsa de soare să fi fost provocată de lună, dar prezintă acest extraordinar fenomen; „obiectul” care a acoperit soarele, venind din est, a plecat tot prin est.

Și, mai ales, la sfârșitul scrisorii, autorul se întoarce la cele spuse mai sus, scriind: „Tu îi spui (unui anume Apollophan): luptă-te-mă, dacă poți, tu care ai fost de față cu mine și ai putut să vezi și să observi, plin de încredere, totul.”

Iată și un pasaj dintr-o omilie pascală din Anatolia (*Homélies pascales*, „Sources chrétiennes”, Paris, Le Cerf, 1957, p. 64) din anul 387: „Unii adversari ai creștinismului retineau că întunericul care s-a lăsat la moartea lui Hristos n-ar avea nimic miraculos de vreme ce putea fi explicat ca toate eclipsele de soare prin trecerea lunii prin fața lui. Iuliu Africanul a răspuns, încă de la începutul secolului al III-lea, că această explicație este imposibilă pentru că Hristos a murit în timpul paștelui evreesc, deci când era lună plină și când acest astru era în poziție cu soarele.

Înseamnă că Dumnezeu a ales anume această dată pentru ca nimeni să nu poată nega acest semn divin în numele științei grecești.”

Aceste ultime cuvinte, spune Hugues de Nanteuil, subliniază valoarea apologetică a minunii care a avut loc în acel moment și pe care prea mulți o uită sau o ignoră. Și autorul ajunge la concluzia următoare:

„Într-adevăr, în Vinerea Mare, întunericul a acoperit o parte însemnată a globului pământesc. Eclipsa a fost totală cel puțin la Ierusalim, în Bitinia și la Cairo. Spațiul acoperit, nord-sud, depășește cu mult banda de 200 de km.

Întunericul a durat trei ore și a fost așa de intens încât se vedeau stelele.

Un mare cutremur de pământ a urmat acestei eclipse, cauzând, într-o bună parte a Orientului mijlociu, mari pagube.”

După ce autorul încearcă să dea o explicație a neobișnuitului fenomen – trecerea, în acel timp, a unui corp ceresc între soare și pământ și care ar fi însoțit astfel pământul timp de trei ore dealungul orbitei acestuia – explicație care, ea însăși, ar avea nevoie de multe alte explicații ca să justifice acest fenomen tot așa de insolit ca și celelalte – încheie cu cuvintele Sf. Ieronim: „Natura întreagă, cerurile și pământul au vrut să fie martorii morții Mântuitorului.”

TITUS PÂRVULESCU

Dimitris Deliannis, **Roumania, ellinismos, tehni, ortodoxia (România, elenism, artă, ortodoxie** – în limba elenă), Athena, 1995, 255 p. incl. ilustrații color.

Apărută în condiții grafice excepționale, cartea aceasta este un album de artă bisericească, ilustrând Ortodoxia românească: parcul arheologic de la Histria, arhitectura bisericească, pictura, obiectele de cult, vasele liturgice, icoanele, artele minore etc., de pe actualul teritoriu al României. Cartea este dominată de prefata festivă a Sanctității Sale BARTOLOMEU I, Patriarhul Ecumenic al Constantinopolului. Scopul acestei lucrări este de a prezenta legăturile dintre Ortodoxia de limbă greacă și cea românească, pe un parcurs de cinci secole, adică din secolul al XIV-lea și până în secolul XIX.

Legăturile eleno-române sunt ilustrate prin prezentarea în prima parte a monumentelor de arhitectură bisericească bizantine, reprezentative din Țara Românească, Moldova și Transilvania, începând cu parcul arheologic și colonia

grecească de la Histria și până la Biserica Sfintei Treimi din Brașov (pp. 15–53).

În prima parte a albumului avem astfel o prezentare ilustrativă a centrelor bisericești, pe provincii: Curtea de Argeș, Târgoviște, București în Țara Românească; Iași, Mănăstirea Secu în Moldova; Sfânta Treime din Brașov, în Transilvania (pp. 15–53). Paginile 54–123 sunt pline cu imagini și ilustrații reprezentând biserici și mănăstiri din București și împrejurimi, cum ar fi complexul de clădiri al Sfintei Patriarhii: Catedrala și Palatul Patriarhal, Palatul Brâncovenesc de la Mogoșoaia cu Paraclisul, Biserica Radu-Vodă, Mănăstirea Stavropoleos, Mănăstirea Căldărușani etc.

Mult mai pregnant apar ilustrate legăturile eleno-române în partea a doua a cărții, intitulată: *Zugravii elini în România Ortodoxă, sec. XIV–XIX* (pp. 124–171). Între acești zugravi sunt menționați Gheorghe din Trikala, Stamatos Kotronas din Zakinto, care au activat în secolele XV–XVI, în Moldova. Zugravul Gheorghe din Jannina este menționat în secolul XVII, tot în Moldova.

Școala eleno-română de pictură bisericească din Țara Românească a fost reprezentată de zugravul Constantin, împreună cu ucenicii acestuia.

Cartea lui Dimitris Delianis constituie o sinteză în imagini a legăturilor bisericești și de artă ecleziastică eleno-române, iar ideea editării unor astfel de albume și sinteze în imagini, cu comentarii adecvate, ar putea fi extinsă și pentru celelalte țări ortodoxe. Acest lucru ar contribui și la sensibilizarea și reînvierea conștiinței și solidarității panortodoxe, o comuniune mai strânsă între popoarele ortodoxe, peste zidul creat de către ghetoul sistemului autocefal.

Pr. dr. IOAN MARIN MĂLIŢĂ

V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzes, *Les Actes des Patriarches, Les Regestes de 381 a 1453*, vol. I, Fasc. I–VII, Paris, 1932–1989.

Prolegomena la Regestele Actelor Patriarhale 381–1453

În stadiul actual de evoluție al preocupărilor de bizantinologie, un merit deosebit revine Institutului Francez de Studii Bizantine, care din 1949 are sediul în Paris. Sub egida acestui Institut, din 1948 apare și seria *Archives de l'Orient Chrétien*, din 1932, apoi *Revue des*

Études Byzantines, din 1943, precum și colecția *Echos d'Orient*, încă din anul 1897. Institutul Francez de Studii Bizantine avea sediul la Constantinopol, de unde, în 1937 s-a mutat la București, iar în anul 1948 a fost transferat la Paris.

La aceste publicații ale Institutului se mai adaugă și colecția „Le Patriarcat Byzantin” cu seria I-a: *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinopol*, vol. I, *Les Actes des Patriarches*, Fasc. I–VII, *Les regestes de 381 a 1453*, seria II-a: *Corpus Notitiarum episcopatum Ecclesiae orientalis graecae*, apărute în contextul preocupărilor de geografie Eclesiastică a Imperiului Bizantin.

Pentru studiul de față, o importanță deosebită prezintă seria I *Le Patriarcat Byzantin* intitulată *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinopol*, vol. I, „Les Actes des Patriarches”, Fasc. I–VII, începând cu anul 381 și până la catastrofa de la 29 mai 1453, adică până la căderea Sfintei și Marii Ceări a lui Constantin – Constantinopol – în mâinile necredincioșilor agareni sau turci. Inițiativa acestei serii, precum a fost cazul la toate colecțiile, revistele și celelalte contribuții științifice din cadrul Institutului Francez de Studii Bizantine, au avut-o călugării augustinieni asumpționiști (A.A.) ai Provinciei de Constantinopol Calcedon. Din acest ordin religios catolic au făcut parte și V. Grumel, V. Laurent și J. Darrouzes, autorii celor șapte fascicule ale *Regestelor Actelor Patriarhale 381–1453*. V. Grumel a tipărit prima ediție din fasc. I de *Regeste...* încă în anul 1932, iar a doua ediție a văzut lumina tiparului la Paris, în anul 1972.

Actele Patriarhilor din Regesele Actelor Patriarhale de Constantinopol oferă cercetătorului de istorie bisericească universală și națională ortodoxă o posibilitate unică de a putea identifica cronologic toată gama de preocupări, probleme, confruntări, soluții, informații, pe care Patriarhul Ecumenic, Sinodul Permanent și Cancelaria Patriarhală din Constantinopol le avea intrate spre rezolvare și care au fost analizate, au fost decise ori s-au redactat răspunsuri și s-au făcut luări de poziție. Este vorba de o diversitate enormă de probleme istorice, canonice, de jurisdicție misiune, dogmatice, spiritualitate, sacramentale, disciplinare, viață liturgică, uniaticism și încercări de refacere a unității bisericești (mai ales în perioada 1054–1453), diplomatie bisericești,

interortodoxe, polemice, financiare, politice, aptele cu islamul, aplicarea deciziilor sinodale etc.

Cele șapte fascicule din *Regestele Actelor Patriarhale de Constantinopol 381-1453* conțin 1.427 de regeste. Modelul de redactare și orientare pentru *Regestele Actelor Patriarhale de Constantinopol*, în cele șapte fascicule din volumul I, l-a constituit opera bizantinologului german Dr. Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 1-5, München, 1924-1965.

În conformitate cu planul și după modelul oferit de colecția: „Corpus der griechischen Urkunden“ al Academiei de Științe din München și din Viena, precum și cu opera lui Dölger, amintită mai înainte, între actele rezumate de *Regestele Patriarhiei de Constantinopol* au fost preluate numai cele emise de patriarhul ecumenic însuși, în perioada canonică de păstorie. Prin aceasta, autorii înțelegeau timpul efectiv de păstorie, din ziua alegerii ca patriarh și până la data morții, depunerii din treaptă, abdicării (=paretisis), înlocuirii sau retragerii din scaun. Aceste date, legate de timpul efectiv de păstorie al patriarhilor erau nemijlocit legate sau determinate și de Sinodul Permanent și de sancționarea ori emiterea lor de către bazileu, în conform tradiției bizantine.

Totodată trebuie să mai menționăm că actele regestelor patriarhale de care este vorba erau în primul rând acte ale patriarhilor și numai în al doilea rând trebuie considerate ca și acte sinodale. Persoana patriarhului ecumenic de Constantinopol, cel puțin în Sinodul Endemic, era o entitate în sine, fapt care condiționa însăși existența și posibilitatea convocării aceluia sinod. Problema celor „șapte sinoade ecumenice“ n-a constituit un obiect de expunere în actele regestelor patriarhale. De fapt, toate aceste criterii, după care au fost redactate regestele actelor patriarhale 381-1453, V. Grumel le enumera și explica în „Prefața“ de la Fascicolul I, ediția 1975, pp. IX-XVIII. Regestele sunt prevăzute cu indice, bibliografie și Siglă.

Regest spre exemplificare:

Patriarhului Dositei al Ierusalimului, care, în același timp, deținea, pentru a doua oară, și funcția de Patriarh Ecumenic – septembrie-octombrie 1189 – 4 și 10 septembrie 1191, prin *regestul nr. 1178*, din data de 10 sept 1191 i s-a menționat retragerea din amândouă funcțiile deținute până la data respectivă. Titlul acestui regest este după cum urmează: „Renunțarea atât

la Tronul patriarhal de Constantinopol cât și la cel de Ierusalim – paretisis“. După acest titlu rezumat, urmează *regestul* propriu-zis adică un rezumat al documentului în cauză, care la rândul său poate fi un document autentic, fals, păstrat fragmentar sau în întregime, identificat numai în contextul altor documente care-l citează, putând fi și numai un regest din altă colecție de documente, însemnări sau menționări sporadice. Toate aceste caracteristici le menționează rubrica referitoare la „critica documentului din regestul menționat“. O altă rubrică auxiliară este „Text incipit“ care dă primele cuvinte cu care începe documentul descris în regest, după cum este cazul și la bulele papale. Această rubrică mai confirmă sau comentează și semnătura de pe document și literatura de specialitate, din care acesta a fost luat.

Rubrica „Menționare“ dă literatura aferentă, după care, de la caz la caz urmează și alte rubrici privind „critica“ la textul documentului sau privind autenticitatea acestuia; „literatura“, „cronologia documentului“, „remarca“, „altă recenzie“ sau înregistrare a documentului din regest etc. Extensiunea rezumatului din regest este în conformitate cu importanța documentului în sine, mai depinzând și de literatura aferentă disponibilă, problematica și extensiunea însăși a documentului original, autenticitatea lui etc.

Textele multor documente menționate de regestele patriarhale s-au pierdut, menționarea lor fiind fragmentară, incertă sau reconstituirea acestora fiind posibilă numai prin deducție ori grație fragmentelor și citatelor din alte documente, precum și a literaturii de specialitate.

În încheiere putem afirma că Școala Franceză de Bizantinologie oferă, la nivel mondial, lucrări, instrumente de studiu sau manuale, sinteze și colecții de documente de prim ordin, menite să-l ajute și pe cercetătorul de istorie bisericească, teologie, diplomatie eclesiastică etc.

Pr. dr. IOAN MARIN MĂLIŢĂ

Höfische Kultur in Südosteuropa-Bericht der Kolloquien der Südosteuropa Kommission 1988 bis 1990 (Cultura de curte în Europa de sud-est. Raport la colocviile Comisiei Europei de sud-est, 1988, până în 1990), editat de Reinhard Lauer și Hans Georg Majer, Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht, 1994, 430 pp., incl. 60 il.

Lucrarea cuprinde șase capitole: 1. Cultura de curte bizantină; 2. Curți noi ale Evului Mediu, adică rezidențele imperiale și cele ale despoților din Târnovo (sau Turnovo), Vidin, Kaliakra, din Serbia și din Epir; 3. Cultura de curte de formă europeană, între feudalism și baroc; 4. Cultura de curte otomană; 5. Cultura de curte în noile monarhii ale secolelor XIX și XX: Grecia, Serbia, România, Bulgaria, Albania; 6. Aspecte generale, privind costumația de curte în Europa de sud-est, în contextul curentelor de modă ale timpului.

Contribuțiile din această lucrare sunt redactate de un grup de istorici occidentali și sud-est europeni. Cartea oferă o sinteză a culturii de curte, în Europa de sud-est, până în secolul al XIX-lea. Termenul de comparație și punctul de plecare, pentru cultura de curte le constituie Bizanțul, mai precis Marea Cetate a lui Constantin – Constantinopolul. De fapt cartea și începe cu evaluarea culturii imperiale de curte de la Constantinopol, Trapezunt, precum și de la curțile despoților bizantini de la Thesaloniki, Mistra, Jannina, Arta. Cultura de curte bizantină fuzionează în mod nemijlocit cu instituția sau ideea imperială, în timp ce persoana împăratului sau basileului îi putea conferi câteva impulsuri ori o putea intensifica, dar nu putea deveni niciodată purtătorul ei. Aceasta înseamnă că persoana basileului era subordonată ideii imperiale, nu invers. Din acest motiv fiecărui împărat bizantin, după încoronare îi era recunoscută o putere sacrosanctă, indiferent de modul licit sau ilicit, în care a reușit să ajungă la tron. Aici este vorba de o continuitate și de o întrepătrundere a tradiției și vechilor elemente ale ideii de monarhie moștenite de la regii eleni, cu cele imperiale romane, marcate de influențe ale despotismului oriental persan și sancționate de Biserică, care le-a conferit un nou simbol creștin. Dar prin ilustrarea culturii de curte bizantină, lucrarea urmărește mai ales fenomenul de continuitate și preluare a acestei tradiții de către alte centre noi sau neobizantine în scopul imitării sau continuării Bizanțului, la/sau prin Târnovo, Vidin, Kaliakra, adică prin dinastia românească a Asăneștilor, precum și la curtea despoților sârbi. Cultura de curte bizantină a influențat în aceeași măsură și curțile despoților de limbă grecească din Epir, Mistra, Arta etc.

După căderea Mării Cetăți a lui Constantin, la 29 mai 1453, Constantinopolul a încetat să mai fie o sursă directă de influență, imitație și orientare în cultura de curte. Peste elementul

bizantin, bine conturat și cu individualitate proprie, dar cu supraviețuirea acestuia, prin Patriarhia Ecumenică, chiar dacă numai în mod simbolic, încep să apară influențele de curte otomană, adică anatolico-levantină, precum și acelea preluate de la cavalerii medievali. Cultura de curte bizantină a rămas preponderentă, s-a conservat și a putut chiar să și evolueze și să supraviețuiască în și prin statele feudale ortodoxe, care însă au preluat cutimpul și vădite influențe otomane. Motivele sunt lesne de înțeles. Cultura apuseană de curte a cavalerilor medievali a găsit mai multă acceptanță mai ales în statele catolice, cum ar fi curțile magnatilor din Slovenia și Croația. Sub aspectul istoriei bisericești, interes deosebit prezintă și contribuția lui Dejan Medakovic, din capitolul al III-lea: „Curți mitropolitane sârbești în secolul al XVIII-lea” (pp. 120–132).

Cu un cuvânt, lucrarea *Cultura de Curte în sud-estul Europei* sintetizează o sumă de idei, privitoare la această temă, utile cercetătorului de bizantinologie, de civilizație balcanică, de artă și nu în ultimul rând de istorie bisericească universală.

Pr. dr. IOAN MARIN MĂLINAȘ

Arhim. Paulin Lecca, *Cum să citim Biblia în învățătura Sfinților Părinți*, tipărită cu binecuvântarea Prea Sfințitului Părinte Galaaction, Episcopul Alexandriei și Teleormanului, București, Editura Sophia, 1999, 181 pp.

Recenta carte propusă spre lectură de către Editura Sophia, sub semnătura Părintelui Arhimandrit Paulin Lecca, se prezintă sub forma unei antologii având ca punct central lectura Sfintei Scripturi.

Partea cea mai consistentă a volumului rezidă în chiar primul capitol, intitulat „Să citim Scriptura în lumina Sf. Părinți și să căutăm cheia Bibliei în ea însăși”. Pr. Paulin Lecca și începe pledoaria atrăgând atenția asupra specificului Sfintei Scripturi: Biblia nu este o carte oricare alta. Cartea Sfântă nu este un text informativ, ci unul formativ. De aceea, pentru ai percepe sensul corect, cititorul trebuie să recuzereze mai întâi un anume spirit, o anumită disponibilitate sufletească. Cu alte cuvinte, el este chemat să pună bun început vieții sale duhovnicești, ajutându-se în acest sens de cuvintele Sfinților

inți, pentru a se situa în mod adecvat în cadrul diifei. Întreg raționamentul Pr. Lecca este at pe cite scripturistice elocvente, atât u foloasele lecturii Bibliei, atunci când o etuăm în mod adecvat, cât și pentru pericolele e ne pasc la tot pasul, dacă urmăim cărări mbulate. Majoritatea referințelor provin, deloc mplător, din fragmente apocaliptice din iul și din Noul Testament. Deloc mplător pentru că, dintr-o perspectivă ristică, Biblia este o carte menită să ne gătască pentru cea de a doua întâlnire cu lui Dumnezeu, și aceasta este cheia în care rebui să o citim. Pasajele citate, împreună cu erpretările aferente, deschid câteva teme de ditație adiacente subiectului central al eucției, cum ar fi: problema păcatului și a ertății, judecata particulară și cea universală, manența păcatului și a atitudinilor de tip iseic în rândul creștinilor, etc. Întreg capitolul e fi citit și ca o exegeză deosebit de incitantă, duh patristic a locurilor respective.

Alte trei capitole referitoare în mod specific înțelegerea Sfintei Scripturi sunt „Citind oia”, „Călătorind spre Înviere” și orrespondența duhovnicească”. Aici, Pr. Paulin ecca interpretează câteva locuri biblice mai icile. Totodată, el explică o serie de reguli mentare de exegeză biblică și insistă asupra esității de a se face apel, într-un asemenea ers, inclusiv la unele științe adiacente, cum geografia Țării Sfinte, istoria, cultura și ilizația iudaică, etc. fără de care textul biblic poate rămânea opac sau, ceea ce este și mai t, poate fi exploatat ca suport pentru tot felul eorii, uneori fundamental greșite. „Călătorind e Înviere” propune o lectură a pericopelor anghele care se citește în Duminicile din upul Postului Mare. Fiecare pericopă și, dent, fiecare dintre aceste Duminici este ivită ca o treaptă, ca un stadiu al călătoriei astre înspre lumina Învierii, iar întreg Postul are se dezvăluie astfel ca un tipar tainic al regii noastre vieți pământești. Capitolul este osebit de interesant pentru perspectiva de tură aplicată de către Pr. Lecca: el selectează icopele citite în cadrul Sfintei Liturghii și le erpretează, ulterior, din acest spațiu. Astfel, enimentele narate dobândesc o valoare ologică, „arhetipală”, pentru viața comunității credincioși în general și pentru fiecare în rte, în special.

Capitolul „Raiul lui Adam și Eva” poate rea, la o primă lectură, o simplă trecere în

revistă rezumativă a principalelor momente din viața pământească a lui Iisus Hristos, așa cum au fost ele consemnate de către autorii Evangheliilor. În fapt, pornind de la păcatul strămoșesc, autorul prezintă, aici, câteva locuri biblice importante pentru creionarea dogmei soteriologice. Dincolo de o simplă rezumare a Evangheliilor, textul discută despre căderea protopărinților Adam și Eva, despre consecințele păcatului strămoșesc și despre restaurarea omului și a întregii creațiuni prin jertfa Mântuitorului și, ulterior, prin angajarea în această lucrare a tuturor celor ce-și asumă în mod real și autentic menirea de urmași ai lui Hristos.

„Marea și muntele” conține o foarte frumoasă parabolă comentată a vieții noastre duhovnicești, însoțită de comentarii interesante pe diverse teme morale. În fine, „In hoc signo vinces”, al patrulea capitol din carte, discută despre cele două valențe ale Sfintei Cruci, ilustrate prin viețile a două dintre cele mai impozante figuri ale Bisericii: Sf. Constantin cel Mare și Sf. Antonie cel Mare. Pr. Paulin Lecca realizează o lectură paralelă a vieților celor doi sfinți. Sf. Constantin cel Mare dă seama de asumarea exterioară a semnului Sfintei Cruci. El a fost împăratul care a pus capăt persecuțiilor (Edictul de la Milano, 313), a creat un sistem legislativ favorabil creștinilor și a vegheat la respectarea acestuia. De cealaltă parte, viața, Sf. Antonie cel Mare este elocventă și exemplară într-un context istoric diferit, în care persecuțiile nu mai vizau atât distrugerea fizică a creștinilor, cât coruperea lor morală. Sf. Antonie cel Mare își asumă așadar o cruce interioară și se nevoiește să-și trăiască viața în așa fel încât creșterea lui duhovnicească să nu fie viciată de rău.

Inițiativa Editurii Sophia de a restitui cititorului de azi câteva texte importante pentru înțelegerea modului patristic de a aborda Biblia este, pe cât de laudabilă, pe atât de binevenită. Ediția de față ar mai fi putut conține, însă, o notă despre personalitatea Pr. Paulin Lecca, precum și un aparat critic minimal, în care să se menționeze de unde anume au fost preluate textele, unde au fost publicate pentru prima oară, dacă sunt inedite sau nu, etc. Oricât ar părea de incredibil, sunt destui cititori în România care nu știu cine a fost Pr. Paulin Lecca și, cu siguranță, le-ar fi de folos să afle. Pe de altă parte, neconsemnarea nici unei informații referitoare la textele publicate aici poate conduce la o percepere total eronată a acestora. Să nu uităm că, în domeniul studiilor biblice în general, și în

cel al exegezei în particular, lucrurile evoluează destul de rapid. Fără nici o coordonată, textele Pr. Lecca pot apărea ca fiind date, ceea ce nu contribuie defel la o corectă apreciere a lor. Altcum, cartea este realmente valoroasă și recomandabilă în primul rând preoților și profesorilor de religie, mai cu seamă celor care predau la clase de liceu, dar și oricărui credincios doritor să înțeleagă importanța lecturii Sfintei Scripturi pentru viața duhovnicească a fiecăruia și să se lămurească în privința unor locuri mai dificile.

CONSTANTIN JINGA

Henri-Irenée Marrou, *Istoria educației în antichitate*, traducere de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, 738 pp.

Cititorii români au avut ocazia să-l cunoască pe Henri Irenée Marrou datorită traducerii în limba română a lucrărilor sale deja consacrate: *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii antice*, (București 1997), *Patristică și umanism* (culegere de studii, București, 1997), *Istoria educației în antichitate*.

Numele lui Marrou este de multă vreme celebru nu numai în Franța, ci în întreaga lume. El a fost discipolul iluștrilor profesori Jérôme Carcopino și Franz Cumont. Nici un specialist în domeniu nu poate face abstracție de lucrările sale.

Istoria educației în antichitate, lucrare pe care avem intenția s-o prezentăm cititorilor, se află deja la a șasea ediție. Această lucrare nu poate lăsa indiferentă cultura noastră modernă, evocând originile directe ale propriei tradiții pedagogice. Esențialul civilizației noastre europene a izvorât din civilizația antică, adevăr ce se verifică în sistemul educativ modern.

Istoria evocată în lucrare se întinde pe durata a cincisprezece secole, între anii 1000 î.Hr. și 500 d.Hr. În opinia autorului, educația antică se conturează și își definește metodele de-a lungul mai multor veacuri, începând de la Homer, sec. X-VIII î.Hr. și până la căderea Imperiului Bizantin sub stăpânire turcească în 1453. Ea urmează la început o linie ascendentă, sec. X-IV î. Hr., ajungând la maturitate în epoca lui Platon și Isokrates, începutul sec. al IV-lea î. Hr. Apogeul acestei educații - ἀγωγή, are loc în perioada elenistică și în cea romană. Educația elenistică reprezintă punctul culminant al unui

efort de creație prelungit pe durata a șapte secole în timp ce educația romană nu este decât o adaptare a educației elenistice la mediul de expresie latină. Marrou susține că nu există o cădere în curbă a educației clasice, după epoca romană; ea continuă să existe în Orientul bizantin, dar este brutal întrerupută în Occidentul latin de invaziile barbare și dispariția structurilor politice ale Imperiului roman.

Istoria educației în antichitate reflectă trecerea progresivă de la o cultură de nobili războinici la o cultură de scribi, de la o civilizație barbară a cărei educație are o dominantă militară la o altă civilizație rafinată și matură dominată de tehnica scrierii și de afecțiunei față de cultura intelectuală.

Începuturile educației grecești trebuie căutate în epoca homerică. Homer a fost pe bună dreptate educatorul Greciei. Educația greacă s-a organizat în jurul operei lui Homer, *Iliada* și *Odiseea*, o adevărată biblie a grecilor. Educația homerică era militară, fiind orientată spre formarea caracterului, spre dezvoltarea vigorie fizice și îndemnării. Această educație avea la bază legătura strânsă între tânărul nobil și preceptorul său, legătură care va constitui o constantă a educației elenice și se va regăsi ulterior în epoca clasică și elenistică sub forma legăturii între discipol și maestrul său. Cavalierul homeric era educat pentru a deveni un bun orator și în același timp destoinic în luptă. Reminiscențele ale acestei educații de tip nobil se păstrează în educația din epoca clasică și elenistică.

Marrou tratează în antiteză cele două modele educaționale existente în cetățile reprezentative ale Greciei, Sparta și Atena care au la bază educația homerică. Istoricul francez își manifestă simpatia față de educația atenică și se ridică împotriva idealului educației spartane și a admiratorilor săi.

În cazul Spartei și Athenei, sistemele lor educaționale sunt adaptate propriilor necesități interne. Educația spartană are un caracter militar, civic și sportiv, neglijând aproape în întregime latura intelectuală. Marrou dedică un capitol pederastiei ca educație, capitol care are legătură cu educația spartană. El subliniază foarte clar că în ochii unui spartan παιδεία se realizează în παιδευαστεία.

La polul opus Marrou așează educația atenică în ἡ ἀρχαία παιδεία, în cadrul căreia se pune accentul pe pregătirea intelectuală, pregătirea militară lipsind aproape total. Această educație avea ca ideal καλοκαγαθία.

În a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., educația elenă face un pas decisiv spre naturizarea sa prin revoluția pedagogică inițiată de sofisti. În opinia lui Marrou, odată cu enereația sofistilor, educația greacă se îndepărtează de originile ei cavalești și devine educație cu dominantă intelectuală; ea nu mai pune accentul pe elementul sportiv.

Marrou dedică un capitol din lucrare contribuției lui Platon și Isokrates la deplină naturizare a educației grecești. Cele două școli ale templului, după cum îi numește în mod sugestiv autorul, sunt reprezentanții celor două forme rivale de cultură, una de tip filosofic și alta de tip oratoric. Între cele două forme de cultură va exista o eternă rivalitate de-a lungul istoriei grecești.

Capitolul dedicat evoluției educației în perioada elenistică este cel mai consistent din întreaga lucrare. Autorul stăruie mai ales asupra instituțiilor educative și asupra sistemului de învățământ elenistic.

Începând din această epocă, educația se desfășoară într-un cadru organizat. Gymnasiul (γυμνάσιον) joacă rolul cel mai important în desfășurarea procesului educativ. Pe de altă parte reprezintă simbolul instalării elenismului peământ barbar. Strâns legată de γυμνάσιον, este instituția efebice – ἐφηβεία, care apare la fel ca și gymnasium acolo unde se implantează elenismul.

Educația elenistică pune accentul pe cultură (παιδεία; scopul acestei educații, idealul său, constituie formarea culturii generale – ἐγκύκλιος παιδεία.

Formele și metodele educației elenistice sunt preluate de către latini. Marrou, după ce sfârșește de tratat problema educației grecești, își concentrează atenția asupra educației romane.

Educația romană, în viziunea autorului, reprezintă o extensiune în mediul lingvistic al occidentului latin sau latinizat a educației elenistice. Cu toate acestea educația romană nu constituie o imitație servilă a educației grecești; ea păstrează și câteva trăsături originale.

Marrou insistă asupra originalității educației latine. Astfel el subliniază că educația romană are la origini o educație țărănească care se adresa unei aristocrații, ea însemnând pentru romani înțelegerea într-un mod de viață tradițional. Trăsătură fundamentală pe care se bazează această educație este respectul față de obiceiurile ancestrale – *mos maiorum*. În conținutul acestei educații distingem un ideal moral și anume,

tânărul trebuie instruit în spiritul devotamentului față de cetate și în spiritul respectului față de părinți, față de tradițiile proprii familiei. Ca o ultimă trăsătură Marrou subliniază caracterul utilitar, pragmatic al acestei educații.

Autorul tratează în două capitole separate influența culturii și a limbii grecești asupra civilizației latine. În perioada Principatului, se generalizează în Imperiul roman un sistem unitar de învățământ bazat pe bilingvismul și biculturalismul greco-roman.

Marrou subliniază rolul jucat de cultură și educație în procesul de romanizare, dar precizează și limitele acestui sistem educativ care favoriza clasele dominante; mai bine spus, primele școli s-au deschis la Roma în favoarea copiilor din cele mai importante familii; clasele populare și mediile rurale vor fi mereu sacrificate și nu vor avea acces la cultură. Autorul vorbește și despre politica școlară care se va contura la Roma în timpul lui Vespasian, împăratul implicându-se activ în viața școlii.

În partea a III-a a lucrării sale Marrou ne prezintă soarta educației clasice în epoca creștină. El pune în evidență în repetate rânduri legătura între creștinism și clasicism și încearcă să-i descopere cauzele. În opinia sa, creștinismul s-a dezvoltat și a căpătat forma sa proprie în sânul civilizației greco-romane, preluând școala antică și sistemul de educație clasică. Creștinii nu și-au creat școli proprii; ei s-au mulțumit să-și juxtapună formația specific religioasă asigurată de Biserică și de familie, instrucției clasice pe care o primeau în școlile de tip tradițional. Mai trebuie remarcat faptul că creștinismul adoptă sistemul de educație clasică, dar nu acceptă și cultura spre care era orientată această educație; de aici pornirile violente ale părinților Bisericii împotriva culturii clasice. De abia în sec. al IV-lea d.Hr. apare un tip de școală creștină, de inspirație medievală, școala monastică. Mănăstirile atât în Occident cât și în Orient rămân pentru foarte multă vreme focare de cultură.

Marrou remarcă perpetuarea educației clasice până în zorii Evului mediu (antichitatea târzie). Educația și școala clasică se mențin în Orientul grec – în Imperiul bizantin, precum și în Italia; din confluența aporturilor lombarde și insulare, britanice s-a născut ulterior Renașterea carolingiană. În opinia lui Marrou, antichitatea târzie este o verigă de legătură între lumea veche și noua civilizație medievală; ea nu este o epocă de decadentă și de descompunere a civilizației

antice, ci o epocă în care apar germeii noii civilizații medievale.

După prezentarea evoluției educației grecești de la origini și până în Evul mediu, Marrou formulează o serie de concluzii în legătură cu aceasta. Educația clasică vizează ființa umană în totalitatea ei; omul constituie obiectul educației. Ea urmărește în primul rând formarea morală a omului și încearcă în același timp să dezvolte toate virtualitățile ființei umane. Omul care a primit o educație clasică poate face la fel de bine politică, poate deveni un desăvârșit comandant de oști sau poate fi om de știință,

orator sau filosof. El poate opta pentru acțiune sau pentru contemplare.

Este remarcabilă capacitatea de sinteză a autorului care acoperă în lucrare o perioadă de cincisprezece secole. Pe de altă parte sunt bine venite comparațiile lui, într-un sistem de educație antic și cel actual. El subliniază astfel elementele moștenite de educația noastră contemporană de la antici și perpetuarea peste veacuri a metodelor pedagogice antice.

REMUS MIHAI FERARU

Altarul Banatului

Revista teologică a Arhiepiscopiei Timișoarei, a Episcopiei Aradului și a
Episcopiei Caransebeșului

X (XLIX), 1-3

ianuarie-martie 1999

C U P R I N S

EDITORIAL

Ortodoxie și catolicism 3

STUDII

Prof. dr. ERNST CHR. SUTTNER: Recunoașterea Bisericii Ortodoxe ca
Biserică soră de către Conciliul Vatican II 7

Diacon lect. dr. MIHAI SĂSĂUJAN: Un proiect de unire a „națiunii ilirice” cu
Biserica latină a Romei, conceput la Curtea imperială din Viena în a doua jumătate
a secolului al XVIII-lea 17

Prof. dr. WACLAW HRYNIEWICZ OMI: „Unio sine destructione.” Un document
de unire al Mitropolitului Petru Movilă (1644/1645) 29

Diacon CORNEL CLEPEA: Teologia supranaturalului în scrierile lui Henri de
Lubac 42

CIPRIAN VÂLCAN: Thoma d'Aquino și viziunea esenței divine 64

LAURENȚIU MELINTE: Principiile dialogului ecumenic 69

CONSTANTIN JINGA: Traducerile Bibliei: o retrospectivă istorică 87

PRO-LOGOS

CRISTIAN BĂDILIȚĂ: Septuaginta sau Biblia de la Alexandria 100

PHILON DIN ALEXANDRIA: Viața lui Moise (fragment, traducere de Smaranda
Bădiliță) 102

Scrisoarea lui Aristeas către Philokrates (fragment, traducere de Cristian Bădiliță) . 105

Conținutul Septuagintei 107

Zece cărți fundamentale despre Septuaginta 109

MARGUERITE HARL: Biblia ebraică tradusă și citită în limba grecilor (tradu-
cere de Cristian Bădiliță) 110

MONIQUE ALEXANDRE și OLIVIER MUNNICH: Septuaginta: de la iudaismul
alexandrin la creștinismul oriental și occidental (traducere de Smaranda Bădiliță) 118

CRISTIAN BĂDILÎȚĂ: Din nou despre traducerea Bibliei în românește	123
Cartea lui Iov (cap. 1-10, traducere de Cristian Bădiliță)	126

TEXTE PATRISTICE

EVAGRIE PONTICUL: Tratat despre virtuți sau Sihastrul; Tratat despre contemplație sau Gnosticul (traducere de Ion Pătrulescu)	136
---	-----

MARI TEOLOGI AI SECOLULUI XX: PAPA IOAN PAUL AL II-LEA

CLAUDIU CIUBOTARIU SJ: Biografia Papei Ioan Paul al II-lea	162
Pr. prof. dr. EDUARD FERENȚ: Crainicul misterului lui Hristos în lumea de astăzi	168
Pr. prof. dr. WILHELM DANCĂ: Karol contra Karol sau Ioan Paul al II-lea și căderea comunismului	175
Pr. prof. dr. TADEUSZ ROSTWOROWSKI SJ: Deschideți porțile	181

BISERICA ȘI LUMEA

Prof. dr. EVERT VAN DER ZWEERDE: Societatea civilă și creștinismul ortodox în Rusia: un dublu caz de jurisprudență (traducere de Constantin Jinga)	186
JONATHAN LUXMOORE: Intelectualitatea: un bun pierdut al Bisericii (traducere de Constantin Jinga)	212

RESTITUIRI

Pr. lect. VIOREL CHERCIU: Sinodul de la Carloviț (1864-1865) și Episcopia Aradului	222
Pr. PETRU CĂȚA: Biserici și cetăți seniorale	225

CRONICĂ BISERICESCĂ

Mesajul patriarhului ecumenic Bartholomeu I-ul adresat Forumului de la Davos; Episcopul Ștefan a fost ales mitropolit al Estoniei; Un episcop armean se pronunță pentru dizolvarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor; Ajutor umanitar pentru Rusia; O viitoare „Cartă ecumenică”; Întâlnire ecumenică între catolici și ortodocși; Biserica Ortodoxă greacă sprijină natalitatea	230
--	-----

PREZENTĂRI BIBLIOGRAFICE

Hugues de Nanteuil, **Les ténèbres du Vendredi Saint**, Paris, Téqui, 1983, 37 pp. (Titus Pârvulescu); Dimitris Deliannis, **Roumania, ellinismos, tehni, ortodoxia**, Athena, 1995, 255 pp. (pr. dr. Ioan Marin Mălinaș); V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzes, **Les Actes des Patriarches, Les Regestes de 381 a 1453**, vol. I, Fasc. I–VII, Paris, 1932–1989 (pr. dr. Ioan Marin Mălinaș); **Höfische Kultur in Südosteuropa-Bericht der Kolloquien der Südosteuropa Kommission 1988 bis 1990**, Reinhard Lauer; Hans Georg Mayer (ed.), Göttingen, Van den Hoeck und Ruprecht, 1994, 430 pp. (pr. dr. Ioan Marin Mălinaș); Arhim. Paulin Lecca, **Cum să citim Biblia în învățătura Sfinților Părinți**, București, Editura Sophia, 1999, 181 pp. (Contantin Jinga); Henri Irenée Marrou, **Istoria educației în antichitate**, trad. de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, 2 vol., 738 pp. (Remus-Mihai Feraru) 235

Noi apariții



