



PREZENȚĂ,
DRUMURI, ÎNTÂLNIRI
IN HONOREM OVIDIU HOREA POP

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

Prezență, drumuri, întâlniri

In honorem părintelui profesor Ovidiu Horea Pop la 65 de ani

•

Coordonatori: Anikó Nichita și Ionuț Mihai Popescu

UNIVERSITATEA „BABEȘ-BOLYAI” CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE TEOLOGIE GRECO-CATOLICĂ

PREZENȚĂ, DRUMURI, ÎNTÂLNIRI

*In honorem părintelui profesor Ovidiu Horea Pop
la 65 de ani*

Cuvânt înainte de Preasfinția sa †Virgil Bercea

Coordonatori: Anikó Nichita și Ionuț Mihai Popescu

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2026

ISBN 978-606-37-2987-4

© 2026 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate.
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace,
fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform
legii.

*Coperta I: un desen făcut și oferit părintelui profesor în tren,
de un alt călător.*

Universitatea Babeș-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

CUVÂNT ÎNAINTE

Nimic nu este mai de preț în viață decât prietenia.

(Seneca)

Sunt adevăruri în această lume pe care timpul nu le șterge, ci le confirmă. Printre acestea se numără și prietenia: acea prietenie care este adevărată, răbdătoare, nobilă, discretă, neostentativă. Cred că acest fel de prietenie rămâne ca unul dintre cele mai curate daruri pe care noi, oamenii, le primim de la Dumnezeu. Ei bine, pentru părintele **Ovidiu Horea Pop** am aceste simțăminte de prietenie: o prietenie clădită pe respect, care rămâne în timp și peste timp, o prietenie care s-a cernut prin încercările care ne-au marcat viața, o prietenie luminată de credință și de speranțe care adesea s-au împlinit.

În acest context aniversar doresc să creionez profilul părintelui Horea din prisma relației personale, din prisma preotului la biserică printre credincioși, dar și a formatorului și a profesorului de la catedră; și să integrez latura **spirituală și umană** – credința matură trecută prin încercări, fidelitatea și mărturia preoției trăite cu demnitate și seninătate.

Ne cunoaștem de mai bine de treizeci și cinci de ani și ne-a legat dorința de a lucra pentru Biserică, bucuria curiozității intelectuale, pasiunea pentru studiul și aprofundarea teologiei. Gustul umorului fin l-a caracterizat dintotdeauna pe Părintele Ovidiu, iar această coordonată l-a ajutat să rămână senin atunci când încercările vieții l-au ajuns – și-a păstrat seninătatea și echilibrul. Au fost frumoși, foarte frumoși anii la Roma – el la Universitatea Gregoriană eu la Urbaniana; dânsul locuia la Colegiul Grec eu la Colegiul Urban. L-a avut rector și mentor pe Părintele Olivier Raquez care era și rectorul bisericii „Delle Copelle”. Un om extraordinar pe care și eu l-am prețuit fără rezerve și care iubea România și pe români din suflet. În acei ani am învățat că nu doar studiul apropie oamenii, ci și rugăciunea, respectul și felul de a privi lumea din perspectiva credinței. Acum, la distanța a cel puțin 25 de ani de la acele momente, realizez că Roma a fost pentru noi un timp al începutului, al marilor speranțe, al convingerii că vocația nu se trăiește în teorie ci în dăruirea de fiecare zi. Atunci când părintele Ovidiu s-a întors la Oradea, el nu a adus cu sine doar două diplome, de licență și de doctorat, ci și o formare solidă și o maturitate spirituală, un om complex și complet care a rodit în timp. La Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Oradea, părintele Ovidiu Horea Pop a devenit o prezență constantă și vie în viața Bisericii noastre și a Universității. Într-o lume grăbită și fragmentată el a

știut să unească exigența și constanța studiului cu înțelepciunea sufletului și a umorului său, rațiunea cu credința, principiile cu respectul pentru oameni. Ca profesor a format generații de studenți și seminariști, învățându-i nu doar să gândească ci și să creadă și să trăiască. A fost un formator de conștiințe și un profesor de idei. Ca preot, a trăit cu demnitate celibatul său sacerdotal, transformându-l într-un spațiu al dăruirii și al comuniunii. Iar ca om, a știut să-i facă pe ceilalți să se simtă oameni ai zilei, iar la Seminar și Facultate să se simtă acasă.

Spune Sfântul Augustin „prietenia înseamnă a-i iubi pe oameni în Dumnezeu” – aceste cuvinte îmi pare că au fost scrise pentru părintele Ovidiu care nu a cultivat prietenii pentru confortul personal și social ci pentru comuniune. În jurul lui au crescut foarte mulți seminariști, acum preoți, care văd că-l respectă și-l prețuiesc peste ani deoarece a zidit în sufletul lor senin și detașat, respectându-le libertatea și personalitatea. Părintele Ovidiu nu face teoria și teologia iubirii, el trăiește viața autentică în gesturi mici, cu discreție și cu tenacitate. Felul său de a fi este firesc și cald și ne aduce aminte de cuvântul Domnului: „Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi și v-am rânduit să mergeți și să aduceți roadă” (Ioan 15,16). Aceasta este chemarea pe care Părintele Ovidiu a trăit-o: o chemare de slujire, nu de afirmare, nu de aroganță ci cu multă demnitate și umilință în același timp. Părintele nostru nu este spectacular și nici ostentativ ci perseverent și fidel preoției, senin și încrezător în viitorul Bisericii. Când încercările vieții nu l-au ocolit, părintele a rămas tot el: nu închis în durere, ci senin și încrezător, în mâinile Domnului. Cei din jurul lui, am învățat că forța credinței se măsoară în liniștea cu care primești crucea.

„Prietenia e o taină mare: ea nu cere, ea dă” spune Lucian Blaga. Și este adevărat! Prietenia dă: timp, atenție, sfat, sprijin, un zâmbet, o vorbă bună. Pe acestea le-a dăruit și părintele Ovidiu. Cel mai adesea nu a cerut nimic, dar a oferit totul cu firesc, cu discreția omului care înțelege că darul, pentru a fi autentic, trebuie dăruit cu discreție, mai mereu în tăcere. În sala de curs sau în biserică, la birou sau între prieteni, el a rămas același: un om care inspiră încredere, un preot care trăiește ceea ce predică.

Aceasta este părintele Ovidiu Horia Pop, așa îl văd eu. Îmi pare că nu mă înșel când spun că suntem prieteni de o viață și martori ai aceluiasi drum al credinței. Ca episcop, îl privesc cu respect. Ca prieten, îl privesc cu recunoștință. Ca frate întru Hristos, îl privesc cu bucurie.

La 65 de ani, această carte nu este doar un omagiu, ci o mărturie colectivă de prietenie. Ea adună în jurul părintelui Ovidiu Horea Pop glasurile celor care îl cunosc, l-au ascultat la catedră și îl prețuiesc. Dincolo de biografia unui preot, ea vorbește despre viața trăită în slujire, în credință și în prietenie și, mai vorbește de harul lui Dumnezeu care lucrează în fiecare dintre noi.

†Virgil BERCEA

Vocația slujirii sub semnul cunoașterii și al generozității: Părintele profesor Ovidiu Horea Pop

Acum, când colegul, prietenul și confratele Ovidiu Horea Pop a împlinit frumoasa vârstă de 65 de ani și aștern pe hârtie aceste gânduri de prețuire și de apropiere sufletească, îmi amintesc cu plăcere o zi din finalul lunii noiembrie a anului 1992. Mă aflam la Roma, în Colegiul Ecleziaștic Internațional *Sedes Sapientiae*, unde ajunsesem de câteva săptămâni. Tocmai când mă simțeam pus la grea încercare de dificultățile inerente începutului studiilor universitare și eram copleșit de dorul de casă, am fost anunțat de unul dintre colegi că au venit în vizită doi seminariști români de la Colegiul Grec *Sfântul Atanasie*. Bucuria a fost imensă când l-am îmbrățișat pe vărul meu Romeo Bodea, care venise împreună cu prietenul său, Ovidiu Horea Pop. Au trecut de atunci mai bine de 33 de ani iar impresiile lăsate în acele clipe de Ovidiu Horea Pop, luminoase prin spiritul blând, afabil și glumeț, prin discernământ și larg orizont intelectual, îmi vor fi pe deplin confirmate în perioada colaborării noastre în cadrul Facultății de Teologie Greco-Catolică. Mai mult, această lungă colaborare, pentru care mă consider privilegiat, mi-a relevat un profesor cu vocație pedagogică, apropiat de studenți și prețuit de colegi, un cercetător pasionat al istoriei Bisericii, un preot devotat și generos, profund atașat de tradiția răsăriteană.

Încercarea de a creiona portretul său intelectual și spiritual, în contextul unei bogate activități și al unor rezultate remarcabile, este complexă iar spațiul restrâns al acestei prezentări ne îngăduie doar evidențierea liniilor de forță ale biografiei și personalității sale.

Născut în 3 decembrie 1960, la Zalău, într-o familie sacerdotală, a dobândit o formare academică temeinică și interdisciplinară. Parcursul său universitar a început cu ingineria mecanică la Institutul Politehnic Cluj-Napoca, unde a studiat între anii 1980-1985. Pregătirea științifică și tehnică i-a structurat un mod de gândire analitic și metodic, orientat spre claritate, rigoare și practicitate. După efectuarea stagiului militar (1985-1986), urmat de doi ani de activitate în calitate de inginer la Stațiunea pentru Mecanizarea Agriculturii Vultureni, Județul Cluj (1986-1988), a decis să urmeze chemarea la preoție. Între anii 1988-1990 a studiat filosofia la Universitatea Pontificală *Sfântul Toma din Aquino*, apoi teologia la prestigioasa Universitate Gregoriană din Roma, unde, în 1997 va dobândi masteratul, apoi, în 2003, titlul de doctor în istorie bisericească.

Hirotonit diacon și apoi preot în anul 1993, părintele Ovidiu Horea Pop a îmbinat în mod constant slujirea sacerdotală cu activitatea academică și cercetarea științifică, asumându-și astfel o dublă vocație, pastorală și universitară.

Activitatea sa academică a debutat la Institutul Teologie Greco-Catolic din Oradea, unde, pe lângă predarea unor discipline de filosofie, a îndeplinit și responsabilitatea de rector (1997-2001). El a avut un rol important în dezvoltarea învățământului teologic de la Oradea, sprijinind integrarea Institutului Teologic în Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Universitatea *Babeș-Bolyai* și coordonând, în calitate de director (1998-2002), dezvoltarea administrativă a noului Departament universitar și a programelor de studii. Alături de aceste angajamente instituționale, este oportun să amintim responsabilitatea de membru în Senatul Universității *Babeș-Bolyai* (între 2012-2016 și din 2020 până în prezent).

Lector din 1998 și conferențiar universitar din 2013, s-a remarcat printr-o intensă activitate didactică, predând cursurile de istorie bisericească universală și de istorie a Bisericii Române Unite cu Roma. Un element distinct al profilului său academic este coordonarea masteratului „Fundamente creștine ale identității europene”, contribuind la consolidarea unei oferte educaționale care pune în dialog teologia, istoria și studiile culturale europene. În cadrul acestui program, a introdus două cursuri semnificative sub aspect interdisciplinar și intercultural, „Anticlericalism și secularism în secolele XIX-XX” și „Creștinism, cultura bizantină și moștenirea lor universală”, care pun în dialog tradiția și modernitatea, religia și societatea într-o Europă aflată în continuă transformare. Menționăm, de asemenea, implicarea sa constantă în coordonarea științifică a lucrărilor de licență și de masterat, pe teme care leagă istoria eclezială de identitatea europeană, de educație religioasă, de teologie și de societate.

Înțelegând necesitatea creării unei platforme stabile pentru diseminarea cercetărilor teologice specializate, atât în România, cât și în context internațional, părintele Ovidiu Horea Pop, cu binecuvântarea Preasfinției Sale Virgil Bercea, episcopul greco-catolic de Oradea, cu sprijinul Universității *Babeș-Bolyai* și cu colaborarea colegilor de departament, a reușit să înființeze, în anul 1999, Revista *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*. În calitate de editor coordonator a contribuit la menținerea continuității și a standardului științific înalt al publicației, care a înregistrat apariția a 35 de volume până în anul 2025¹.

Cercetările părintelui Ovidiu Horea Pop sunt caracterizate de coerență tematică, spirit critic și profunzime analitică, având ca nucleu istoria Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, cu un accent special pe secolele XVIII–XIX, perioadă fundamentală pentru configurarea identității și a instituțiilor ecleziale moderne.

¹ Toate volumele pot fi consultate *online* pe site-ul Universității *Babeș-Bolyai*: <https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiavaradiensis/issue/archive>

Reprezentativă pentru preocupările sale este teza de doctorat, dedicată mentorului său, părintele Olivier Raquez și intitulată „La Chiesa Rumena Unita 1830-1853”², în care a ilustrat situația Bisericii Române Unite cu Roma în contextul transformărilor religioase, social-politice și culturale ale epocii. Lucrarea se evidențiază prin prudența interpretărilor, mereu atente la integrarea istoriei Bisericii în cadrul european, cultural și politic, prin capacitatea de sinteză, dar și prin valorizarea unui număr substanțial de documente inedite de arhivă, incluse în anexe.

Publicațiile sale oglindesc câteva direcții principale, din care nu putea lipsi cea referitoare la geneza și consolidarea instituțional-identitară a Bisericii Române Unite³. Ponderea cea mai consistentă o au însă cercetările cu privire la raporturile dintre Biserică, stat și societate în epoca modernă. Autorul a avut în vedere atât cadrul general al acestei chestiuni în secolele XVIII-XIX⁴, cât și teme punctuale, precum dezbaterile referitoare la limbă și identitate⁵, la afirmarea ideilor modernității⁶, la învățământul confesional și formarea clerului⁷, la secularizare și anticlericalism⁸, la

² O. H. Pop, *La Chiesa Rumena Unita (1830-1853)*, Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma, 2005, 706 p.

³ O. H. Pop, „Hermeneutica Unirii românilor transilvăneni de la 1700”, în M. Schipotă (ed.), *Trei sute de ani de la Unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei*, Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001, p. 78-85; Idem, *Din istoria Bisericii Române Unite*, Ed. Argonaut, Cluj-Napoca, 2013. Relevante, în această privință, sunt și articolele dedicate catehismului episcopului Iosif de Camillis: Idem, „De Camillis püspök Katekizmus”, în T. Véghseő (ed.), *Rómából Hungáriába. A De Camillis János József munkácsi püspök halálának 300. évfordulóján rendezett tanulmányai*, (Collectanea Athanasiana, I. Studia, 1), Istituto Teologico Greco-Cattolico Sant’Atanasio, Nyíregyháza, 2006, p. 257-265; Idem, „Il Catechismo del vescovo De Camillis”, în T. Véghseő (ed.), *Da Roma in Hungaria: atti del convegno nel terzo centenario della morte di Giovanni Giuseppe de Camillis, vescovo di Munkács/Munkacevo (1689-1709): Nyíregyháza, 29-30 settembre 2006*, (Collectanea Athanasiana, I. Studia, 2), Istituto Teologico Greco-Cattolico Sant’Atanasio, Nyíregyháza, 2009, p. 245-253.

⁴ O. H. Pop, *Reflecții asupra situației Bisericii în contextul social-politic și religios al Europei secolelor al XVIII-lea și XIX-lea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXVIII-LXIX, 1-2/2023-2024, p. 31-46.

⁵ O. H. Pop, *Dezbateri transilvane cu privire la limba română înainte de 1848*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LII, 2/2007, p. 195-209; Idem, *Dibattiti die-tali sulla lingua ufficiale della Transilvania e la reazione della Chiesa Rumena Unita (1842)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIII, 1/2008, p. 193-210.

⁶ O. H. Pop, *La Transilvania e le idee moderne*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, XLIV, 1-2/1999, p. 195-202.

⁷ O. H. Pop, „Biserica Română Unită și învățământul în secolul al XVIII-lea”, în *300 de ani de la unirea Bisericii Românești din Transilvania cu Biserica Romei. Actele colocviului internațional din 23-25 noiembrie 2000*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2000, p. 197-206; Idem, „Aspetti dell’insegnamento rumeno in Transilvania prima della Rivoluzione del 1848”, în M. Frățilă (ed.), *Vivere il regno di Dio al servizio degli altri: miscellanea in onore del Olivier Raquez OSB*, Lipa Edizioni-Galaxia Gutenberg, Roma, Târgu Lăpuș, 2008, p. 257-288; Idem, „Az erdélyi görög katolikus papnevelés a XVIII. Században”, în *A Nyíregyházi Görög Katolikus Papnevelő Intézet és a Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola alapításának 50. évfordulója alkalmából rendezett tudományos konferencia*, Nyíregyháza, 2001, p. 111-117.

⁸ O. H. Pop, *Considerații cu privire la secularizare și anticlericalism I*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LV, 1/2010, p. 215-224; Idem, *Considerazioni che riguardano la secolarizzazione (II)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LX, 1-2/2015, p. 129-135; Idem, *Considerații cu privire la secularizare și*

libertăți⁹. Sunt, de asemenea, relevante cercetările dedicate unor momente cheie ale istoriei ecleziale și naționale: înființarea Episcopiei de Făgăraș¹⁰, Revoluția de la 1848¹¹, crearea Mitropoliei Greco-Catolice de Făgăraș și Alba-Iulia¹², rolul Bisericii Române Unite în Unirea de la 1 decembrie 1918¹³, înființarea Eparhiei de Hajdúdorog¹⁴.

Emblematic pentru atenția acordată surselor inedite sunt și articolele referitoare la istoria Bisericii Române Unite în teritoriile cedate Ungariei ca urmare a Dictatului de la Viena (30 august 1940)¹⁵, sau la situația acesteia în timpul persecuției comuniste¹⁶.

Prin întreaga sa activitate didactică, editorială, științifică și administrativă, Ovidiu Horea Pop a contribuit la dezvoltarea instituțională a Facultății de Teologie Greco-Catolică și la aprofundarea istoriei Bisericii Române Unite cu Roma, dar, în egală măsură, a promovat în comunitatea academică spiritul de comuniune și conștiința responsabilității care valorizează memoria eclezială ca o resursă indispensabilă de discernământ pentru prezent și viitor.

Pentru toate acestea, acum, la ceas aniversar, sunt onorat să îl felicit și să îi mulțumesc, adresându-i cele mai alese sentimente de recunoștință din partea întregii comunități a Facultății de Teologie Greco-Catolică.

Cristian BARTA

Decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică

anticlericalism III, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXI, 1-2/2016, p. 72-81; Idem, *Consideratii cu privire la secularizare si anticlericalism IV*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXII, 1-2/2017, p. 100-115; Idem, *Consideratii cu privire la secularizare si anticlericalism V*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXIII, 1-2/2018, p. 75-90.

⁹ O. H. Pop, *Papa Pius IX și problema libertăților moderne. Poziția Arhiepiscopului de Paris, Georges Darboy (1813-1871) față de enciclica Quanta Cura și Syllabus*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LV, 1/2000, p. 213-222.

¹⁰ O. H. Pop, *La Bolla „Rationi Congruit” e la sua importanza*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LXVI-LXVII, 1-2/2021-2022, p. 79-93.

¹¹ O. H. Pop, *Prima revolutie de la Blaj (1842)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica*, XLIII, 2/1998, p. 91-98; Idem, *L'Apoteosi della tentazione politica per la Chiesa Rumena Unita: la Rivoluzione del 1848*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIV, 2/2009, p. 197-217.

¹² O. H. Pop, „L'intervento presso la Corte di Vienna del vescovo Vasile Erdeli nel contesto della creazione della Metropoli unita della Transilvania”, în I. Cârja (ed.), *I Romeni e la Santa Sede Miscellanea di studi di storia ecclesiastica. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*, Casa Editrice Scriptorium, Bucharest – Roma, 2004, p. 105-116; Idem, *Considerazioni storico-religiose intorno alla creazione della Metropoli unita della Transilvania (1853)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIII, 2/2008, p. 199-246.

¹³ O. H. Pop, „Biserica Română Unită și Unirea de la 1918”, în C. Barta, A. Rus, Z. Pinteș (eds.), *România 100. Biserica, Statul și Binele comun*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2019, p. 189-222.

¹⁴ O. H. Pop, *Il centenario della creazione dell'Eparchia greco-cattolica di Hajdúdorog*, în *Folia Athanasiana*, 14/2012, p. 39-57.

¹⁵ O. H. Pop, *Biserica Română Unită între 1940-1944. Cazul preotului român unit Pavel Pordea*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LI, 1/2006, p. 167-172.

¹⁶ O. H. Pop, *Aspecte din perioada de ilegalitate a Bisericii Române Unite: Cuvântări funebre ținute la înmormântarea pr. prof. dr. George Grecu (13 martie 1979)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, LIV, 1/2009, p. 187-195.

EVOCĂRI

PĂRINTELE HORICĂ...

Gavril BUBOI

Pe părintele Pop Ovidiu Horea (Horică), l-am cunoscut la primul meu drum făcut la Roma, cu „faimosul” microbuz al Episcopiei de Oradea, cunoscut ca microbuzul TUE. Prima întâlnire ne-a oferit prilejul să constatăm că avem rădăcinile în sate apropiate, eu născându-mă în Valcăul de Jos, iar el tot în Sălaj, la Horoatu Crasnei, unde tatăl dânsului, venerabilul părinte Aurel Pop fusese paroh. Prima remarcă la auzirea de Valcău a fost: „Uuu! Vin Vălcauăle!” Văzându-mi nedumerirea de pe chip (mă întrebam dacă e ceva de bine sau de rău), a început să-mi povestească cum era anunțată sosirea în zonă a pelerinilor care mergeau pe jos la mănăstirea de la Nicula, grup de pelerini care deși avea în componență și credincioși din Iaz și uneori din Plopiș, veneau neoficial până la Valcăul de Jos pentru că de teamă, nu toți preoții încurajau participarea la pelerinaj, acesta fiind oarecum un apanaj al credincioșilor din fostele parohii greco-catolice. Astfel, punctul de plecare era biserica Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril din Valcăul de Jos, unde se făcea rugăciunea de plecare cu binecuvântarea vrednicului preot Ardelean Traian, hirotonit greco-catolic înainte de 1948 dar rămas în parohie și sub ortodocși¹. În trecerea pe Valea Ragului de la Ban spre Buciumi se alăturau și credincioși din Horoatul Crasnei. Fiind unul dintre cei care au făcut acest pelerinaj de mai multe ori, la explicarea exclamației m-am luminat la față ca la recunoașterea unui titlu de excelență!

Mi-a făcut plăcere apoi să pot contribui la repatrierea părintelui folosind același mijloc de transport pentru mutare. Pe traseu m-a testat teologic chestionându-mă în legătură cu momentul transsubstanțierii materiei euharistice, participiul aorist etc. ... Nici până azi, după – mâine/poimâine 30 de ani – nu mi-a spus dacă am trecut examenul, dar o speranță am totuși considerându-mă – mi se pare – între prietenii săi!

Drumurile noastre s-au intersectat apoi adesea sau au mers în tandem în diferite proiecte, primul proiect major fiind construcția de biserici de lemn cu meșterii din Bârsana, Maramureș. Eu consideram foarte oportună construirea unei biserici în Băile Felix (sfînțită apoi în 2001), unde oameni din toată țara venind la băi să poată vedea cu ochii lor că Biserica Greco-Catolică a renăscut și și-a reluat misiunea

¹ Cu dumnealui am făcut religie duminica după liturghie, un foarte bun orator, intransigent pe partea morală și care până la pensionare în anii '80, pe toți ne-a botezat greco-catolici.

evangelizatoare după 1989. Părintele Horică, în aceeași perioadă, dorea sprijinirea/construirea unei biserici în cartierul Dâmbul Rotund din Cluj Napoca, unde tatăl dânsului era preot paroh. Și astfel drumurile noastre s-au unit, începând de la procurarea lemnului de stejar din Maramureș și până la prelucrarea sa și edificarea bisericilor, muncitorii mutându-se când la Cluj, când la Băile Felix, lucrând în paralel în funcție și de disponibilitatea financiară alternantă. Acest proiect ne-a dat posibilitatea de-a călători foarte des și pe distanțe lungi împreună, ceea ce mie personal mi-a permis să cunosc mai mult din frământările părintelui, din pasiunea sa pentru conservarea și valorizarea ritului oriental specific Bisericii Greco-Catolice, de dragostea sa sinceră pentru Biserică și binele ei, dar am făcut cunoștință și cu dezamăgirile sale față de tendința post-decembristă de a simplifica „otova”, de-a valma reguli, tradiții, rugăciuni, tipic, în numele unei modernizări cu scuza *aggiornamento*-ului dar cu pierdea din vedere a principiului *progresului organic* cerut de Conciliul Vatican II.

Drumurile noastre mi-au consolidat impresia devenită mai târziu convingere, că este îndrăgostit de materia pe care o predă, istoria, a Bisericii în special, dar nu numai, că este pe deplin justificată încrederea insuflată studenților cum că știe despre ce vorbește la cursuri, că stăpânește materia dincolo de cursul prezentat în aula (cursuri sau conferințe care de multe ori, în lumea noastră fluidă și post..., post..., post-de-toate, abundă în remake-uri și compilări copy-paste), că are capacitatea reală de-a stoarce mustul din strugurii unor lecturi aprofundate și de a-l prezenta apoi trecut prin filtrul experienței sale, al celor ce de-a lungul timpului s-au aplecat asupra argumentului și nu în ultimul rând condimentat de povestirile bătrânilor pe care-i mai întâlnește prin sate sau în diferite conjuncturi ale vieții, pe care nu scapă o ocazie în a-i descoase despre viața lor și a Bisericii din timpul și de dinainte de perioada de clandestinitate.

În aceste deplasări care de multe ori se terminau târziu în noapte² am descoperit tot mai mult omul din spatele bărbii, confundat de copii cu Moș Crăciun, numit „părintele bătrân” de credincioși cu 25 de ani mai în vârstă decât el, și m-am obișnuit cu stilul său, un amestec de ironie fără răutate și o așezată capacitate de analiză, cel puțin a altora (!), dar nu mă îndoiesc că și introspectivă. Un om bun la suflet dar ferm în convingeri. Un stil jovial care-l face iubit de studenți în contrast cu morga oficioasă a raportului care se instaurează uneori între profesori și studenți în numele „seriozității”, lucru care de multe ori se dovedește a fi nu doar inefficient ci și păgubitor, predispunând la ipocrizie, la construirea unei măști de „bonitate” spirituală.

² Odată ajungând de prin Maramureș la Cluj pe la două noaptea, dimineața am fost vehement certați de părintele Aurel, pentru că „un om serios, un preot serios, la ora 10 seara e în pat”!

Pentru mulți ani de zile, de exemplu, Colindul de Crăciun pe care-l conducea și la care se atașau studenții rămași prin urbe, a fost nu doar o modalitate de a preamări prin cânt Nașterea Domnului sau de a socializa de sărbători cu diferite personalități ale orașului pe care-i colindau/colindam ci un veritabil mod pedagogic de a-i cunoaște pe tineri, teologi în special, și modul dezinhibat în care se desfășoară când atmosfera este relaxată, premisă fundamentală pentru observarea și corectarea din timp, prin educație a unor deprinderi care mai târziu s-ar fi putut dovedi periculoase pentru viața personală a unui viitor preot sau pentru comunitatea încredințată spre păstorire. Desigur, nu toată lumea apreciază acest stil de lucru care pare prea lax, lipsit de disciplină și de responsabilitate și ca atare și-a avut și dânsul diatribele sale.

O lecție pe care am învățat-o de la dânsul, un exemplu în acest sens a fost o decizie în timpul participării cu studenții la Jubileul 2000 la Roma. Simțind că unii ar putea fi ispitiți să dispară în ceața râului Adige în timpul cazării la Grezzana în nordul Veronei, am vrut să adun pașapoartele și să le păstrez ca un element de siguranță, dar părintele mi-a spus: Nu, lasă-i liberi pentru că cine vrea să plece va pleca oricum! Aproape toți au făcut exercițiul libertății de alegere și au trecut testul. Cei care nu l-au trecut, au fost o dovadă că intrarea în Seminar nu implică obligatoriu terminarea lui. Cu siguranță e mai bine, chiar și-n seceta vocațională care caracterizează aceste vremuri decât să continui doar pentru că ți-e rușine sau nu ai curaj să spui că la această misiune te simți mai mult trimis decât chemat.

Drumurile noastre s-au prelungit apoi dincolo de granița sudică, până la Pella lui Alexandru Macedon și mai târziu Giannitsa, Atena, Peloponez, Akrokorinthos, Nea Makri, Cap Sounion și alte puncte jalon, în companie mai mult sau mai puțin extinsă, deslușind elementele arhitecturii grecești pe Acropole cu regretatul profesor Costel Ilieș, sau reconfirmându-și părintele convingerea că pentru el, celibatul i-a fost alegerea corectă (!), rolul meu fiind mai degrabă cel de șofer și fotograf. Atena și în special biserica Αγίας Τριάδος a fost însă punctul culminant al călătoriilor noastre în Grecia. Locul la care am revenit de mai multe ori, nu doar pentru cazare și masă ci pentru că, premeditat sau nu, părintele Horică a știut să apese o tastă sensibilă și astfel, cu sprijinul părintelui Eduard Fartan care ne-a procurat proiectul, s-a născut și consolidat ideea replicării bisericii Sfânta Treime de pe Acharnon în cartierul Velența din Oradea.

Legat suflătește de meleagurile copilăriei sale pe care le-a conservat cu sfințenie în amintire și-n conștiință, a sprijinit masiv, ideatic și financiar construcția bisericii greco-catolice din satul său natal Horoatu Crasnei pentru realizarea căreia din nou „a trebuit” să străbatem drumuri împreună, de această dată înspre vest, în special în Italia.

Revenind de la proiecte la omul – părintele Horică, un atu important este cred și formarea sa istorică, care-i permite o viziune de ansamblu asupra lumii și a vieții

în general dar și asupra evenimentelor la care suntem martori în curgerea lor ciclică cu constantă revenire la natura umană. Aceasta îl face un bun sfătuitor sau măcar o alternativă de o a doua părere în multe privințe. Un înțelegător confesor și un statornic prieten al celor care-i știu aprecia prietenia.

Aș aminti aici viziunea, intuiția și implicarea sa personală pentru integrarea Facultății de Teologie Greco-Catolică în Universitatea *Babeș-Bolyai* deși se manifesta o intensă curtare pentru alte variante; sau implicarea sa în identificarea osemintelor Episcopului Inochentie Micu Klein, alături de părintele Ieromonah Silvestru Augustin Prunduș și de alții menționați în procesul verbal adresat în Biserica Sfinții Sergiu și Vach din Roma, oseminte aduse apoi în țară cu implicarea directă a PS Virgil Bercea.

Ajuns acum la o vârstă frumoasă, mulțumindu-i lui Dumnezeu pentru toate și mai ales pentru trecerea cu bine printr-o mare cumpănă a vieții, în asentimentul generațiilor de studenți pe care i-a îndrumat și care-l pomenesc cu respect, îi amintesc faptul că pragul ce urmează este doar un alt început al unei perioade de viață pe care i-o doresc cât mai lungă și prolifică intelectual și spiritual. Și-l rog ca această frază finală care pare a avea așa un iz de bătrânețe, să nu o considere astfel ci doar ca o limitată capacitate de a-i mulțumi pentru toate momentele frumoase pe care le-am petrecut împreună, personal sau cu familia, cu gândul la cele ce ne stau înaintea.

La mulți ani părinte Horică!

PĂRINTELE HORICĂ ȘI LITURGHIERUL

Florin BUDĂU

Toamna anului 1996 a venit peste Oradea ca o promisiune tăcută, cu frunze arămii și vânturi care aduceau schimbarea. Schimbarea unei generații și, poate, a unei Biserici. Peste treizeci de tineri, fiecare cu povestea și visul său, au pășit pragul Institutului Teologic Greco-Catolic, începând anul zero – propedeutic. Erau vremuri de după căderea comunismului, când disputele patrimoniale dintre cele două Biserici surori – ortodoxă și greco-catolică – încă ardeau mocnit. În tumultul acelor ani, argumentele de diferențiere și distanțare se căutau cu înverșunare, iar teologii nu puteau rămâne deoparte, ci se implicau, accentuând ceea ce separă, nu ceea ce unește. Din cei peste treizeci de aspiranți, zece au abandonat lupta încă din primul an, unii după câteva săptămâni, alții până la finalul anului propedeutic. Era o selecție dureroasă, dar oarecum firească.

Începând cu 1996, Frații Școlilor Creștine s-au retras din coordonarea Seminarului, iar noi am avut șansa să fim îndrumați de părintele Cornel Dârle, împreună cu alți confrăți și studenți din anii anteriori. Programul era unul cazon, cu structuri rigide și prezențe obligatorii. În acea toamnă, zvonurile aduceau vestea unui nou rector, venit de la Roma – părintele Ovidiu Horea Pop. Numele său nu era un secret, iar rădăcinile sale într-un sat ce avea să trimită și alți tineri entuziaști la Oradea îi confereau un aer de mister. Curând am aflat că, dincolo de studiile sale de istoria Bisericii, părintele Horică era un iubitor al ritualului bisericesc, moștenind această pasiune de la tatăl său Aurel, preot în Horoatul-Crasnei din Sălaj.

Influențele latine din celebrarea liturghiei – Filioque, pâinea nedospită, fața la popor, veșmintele latine – nu puteau trece neobservate. Era o perioadă de tranziție, care a lăsat urme adânci, dezbinând familii și prietenii, dar și pregătind viitorii preoți pentru provocările timpului. Era nevoie de oameni care să construiască punți între Biserici, să transforme dezbinarea în împreună-lucrare.

Sosirea părintelui Horică a adus un suflu nou, un soare primăvărat și vântul schimbării a început să adie. Era nevoie de o schimbare de atitudine, de trecerea de la certuri la blândețe, de la scandal la dialog.

Generația mea era la început de drum, primii alumni ai Liceului Teologic Greco-Catolic Oradea se înscriau împreună cu mine și alți tineri la Institutul Teologic Greco-Catolic. Era primăvara generației noastre și, într-un fel, a Episcopiei Greco-

Catolice de Oradea, care, după trecerea la cele veșnice a Ierarhului Vasile Hosu, avea să fie condusă de un nou episcop, PS Virgil Bercea.

Părintele Horică a sosit la Oradea la sfârșit de februarie sau început de martie 1997, din câte îmi amintesc eu, noi toți eram curioși să-l cunoaștem pe noul rector venit din Cetatea Eternă.

Cea dintâi imagine care îmi vine în minte cu părintele Horică este că apăruse în capul scărilor de la intrarea în Institut, iar noi, studenții, eram înșirați pe scări, încercând să deslușim cu ce fel de om avem de-a face. O persoană nu impozantă prin statura – mai degrabă medie – ci prin înfățișarea cu totul neașteptată. Cu părul ceva mai lung, barbă stufoasă și o dantură ce ieșea în evidență. Felul lui de a vorbi, molcom și aplecarea spre ascultare, dorind să-și astâmpere setea de a-l cunoaștere pe interlocutorul său, nu l-au părăsit nici până azi.

Institutul era în renovare, iar chilia părintelui trecea și ea prin transformări, așteptând să fie terminată. Simplul fapt că părintele purta barbă devenise subiect de discuție, iar reverenda, rasa sau camilafca nu treceau neobservate. Mediul în care avea să își desfășoare activitatea era plin de *riscuri*, dar părintele le întâmpina cu calm și blândețe, chiar dacă pentru unii acestea deveneau motiv de a băga bățul prin gard. De altfel, nu a trecut mult timp până când părintele a răspuns cu mult umor la întrebarea: „Ce mai faceți, Părinte Horică?”, cu deja celebrul: „Lucrez și sunt lucrat!”

Una dintre pozițiile sale curajoase, dar blânde, era și răspunsul la salutul „Lăudat să fie Isus!” cu „Cu fapte!”, schimbând optica tradițională și provocând intelectualitatea greco-catolică să accepte o nouă perspectivă.

Definitoriu pentru părintele Horică era calmul său – timpul părea să stea în loc lângă el. Nu conta la ce oră ajungea acasă sau la ce oră se culca, atâta timp cât era în slujba studenților sau a parohiilor pe care le sprijinea. Această liniște o dobândise prin participarea la slujbele liturgice, încă din copilărie, și o aprofundase la Roma, sub îndrumarea rectorului pr. Olivier Raquez.

Pregătirea sa inginerească, dinainte de căderea comunismului, îl ajuta să înțeleagă importanța începutului, să pregătească o nouă generație de preoți, care urmau să străbată drumurile prăfuite ale parohiilor. Aici merită amintit faptul că părintele, nu o dată, ajungea să umble cu pantofii până când tălpile lor se găureau. Astfel, drumurile au ajuns să fie bătătorite săptămânal spre Cluj, iar din toamna anului 1997, Institutul Teologic Greco-Catolic Oradea se integra în Universitatea Babeș-Bolyai, devenind Facultatea de Teologie Greco-Catolică.

La realizarea acestor deziderate a contribuit din plin și celebra „regină a drumurilor”: Dacia 1300, pe care părintele Horică a preluat-o de la tatăl său, părintele Aurel. Din câte îmi amintesc, am contribuit și eu la antifonarea podelei reginei drumurilor, împreună cu cel puțin un coleg de an, care, spre deosebire de mine, avea deja experiența necesară.

Experiențele trăite de-a lungul timpului alături de părintele Horică, în numeroasele călătorii întreprinse cu Regina drumurilor, au fost dintre cele mai diverse. De la mersul în căutarea meșterilor tâmplari pentru bisericile de lemn ce urmau să fie construite prin grija părintelui Horică, la mersul la pețit sau la amenințarea că, dacă nu stăm în casa omului să servim ceva, ușa va fi bătută în cuie până ne vom conforma și vom urma sfatul gazdei, sau la încercarea de a scăpa de câte o amendă de circulație pentru viteză excesivă sau nepurtarea centurii de siguranță și recomandarea domnului polițist de a ne dota mașina cu echipament corespunzător deoarece centura de siguranță zisese șoferul că nu mă cuprinde, până la participarea la diferite hramuri sau sfințiri de biserici, Regina drumurilor s-a achitat cu brio de toate sarcinile. A reușit chiar să urce un munte înzăpezit, pe un drum ce părea mai degrabă forestier decât drum județean, fără cauciucuri de iarnă, dar cu greutate așezată pe capotă și cu teama unora de a nu fi atacați de urși.

Datorită părintelui Horică, dar și părintelui Geo (de pioasă amintire), am ajuns și eu să iau contact până și cu Maramureșul de peste Deal. Acolo, mai mult decât în altă parte, lucrarea de latinizare a ritualului sau a slujbei bizantine a ajuns la desăvârșire. Nenumărate sesiuni de discuții, literare și teologice, au avut loc pe strada Plevnei nr. 45 din Sighetu Marmăției, la părintele Onisim. În acele vremuri, se reunea aproape întreg protopopiatul de Sighet și lua parte la dezbaterile dintre „eretici” și „drept măritori”! Nu degeaba pornise reforma liturgică din Maramureș, iar părintele Groșan era unul dintre promotorii acestei reforme.

Revenind însă la Oradea, părintele Horică era convins că doar prin școală, studiu și rugăciune se va putea întoarce tăvălugul reformei. A început să se intereseze de starea bibliotecii Institutului și s-a preocupat constant și neîntrerupt să achiziționeze cărți teologice actuale, dar și să recupereze ceea ce se mai putea recupera din cartea veche greco-catolică.

Studentilor săi le-a transmis, cu răbdare și pasiune, dragostea pentru slujirea ritualului bogat al Bisericii noastre. Nu doar la cursurile pe care ni le preda, ci mai ales prin felul său de a fi, părintele a format generații de preoți. Ușa chiliei sale era mereu deschisă, iar soluțiile la problemele noastre nu întârziu să apară. Plecai de la el nu cu soluții gata făcute, ci cu orizonturi noi, cu întrebări și idei care nu te dezamăgeau ci, mai degrabă, te provocau. Important era să nu-i deranjezi organizarea chiliei – acolo, printre cărți și documente, părintele găsea totul cu o precizie uimitoare.

În anul 1996, la Roma, apărea prima ediție a liturghierului tipărit după 1948, cu coperti roșii, devenind accesoriul nelipsit al slujbelor părintelui. Fără să spună explicit, părintele Horică ne arăta calea de urmat, devenind una cu liturghierul, uneori părăd că a adormit cu ochii deschiși, absorbit de ritual sau de cântările și rugăciunile înălțătoare ce răsunau în mica capelă a Seminarului nostru.

Ca protos, mișcărilor sale erau blajine, simetrice, ca și cum ar fi trăit doar pentru acea slujbă, ca și cum timpul se suspenda și ajungeam, prin liturghie, în veșnicia lui Dumnezeu. Grija și dragostea părintelui pentru tradiție și pentru studenți se vedeau în fiecare gest, în fiecare întrebare despre originea și posibilitățile liturgice ale fiecăruia dintre noi.

Anii au trecut, iar în 2014, o nouă ediție a liturghierului greco-catolic vedea lumina tiparului la Blaj. Coincidența face ca același an să fie și momentul plecării mele spre Dieceza romano-catolică de Münster. Directiva Blajului, care impunea folosirea exclusivă a noii versiuni, a stârnit la început reticență, unii preoți refuzând să accepte noul limbaj al rugăciunilor. Mă întrebam, din Renania de Nord-Westfalia, cu nostalgie, dacă părintele Horică a îmbrățișat această schimbare sau, cu blândețea-i caracteristică, a rămas fidel vechii ediții, convins că slujirea Sfintei Liturghii nu poate fi schimbată doar pentru că vremurile trecătoare o cer.

Părintele Horică a fost implicat în editarea liturghierului din 1996, la Roma, iar dacă ar fi fost consultat la ediția din 2014, bănuiesc că nu s-ar fi eliminat cele două elemente constitutive din cadrul Sfintei Liturghii: „Ușile! Ușile!” și „conducătorilor și oștirii țării” din rugăciunea Amvonului.

Spiritul acelor vremuri, de după Revoluția din 1989, îi determinau pe preoții persecutați să se diferențieze de ortodocși, iar Rozariul și novenele latine deveneau definitorii pentru credința greco-catolică, aduse și asimilate în ritualul bizantin prin călugării sosiți din Moldova. Se pare că dorința unora de a își pune amprenta pe ritualul bisericesc rămâne constantă indiferent de vremurile trăite. Îmi amintesc aici și de ediția cipariană a liturghierului publicat în anul 1870 la Blaj. Era o ediție ce dorea eliminarea tuturor slavonismelor din textul Sfintei Liturghii și înlocuirea lor cu cuvinte latine. Experimentul nu a fost unul tocmai reușit după cum reiese din următoarea ediție, cea din 1905, a liturghierului.

Părintele Horică aducea cu el de la Roma dorința Bisericii Romane de a rămâne catolici tocmai prin practicarea și slujirea propriului rit bizantin. Redescoperirea bogăției ritului bizantin a fost, pentru cei ce studiaseră la Roma, o punere în practică a documentelor conciliare ale Bisericii.

Formula liturgică „Ușile! Ușile! Întru înțelepciune să luăm aminte” făcea parte din tradiția bizantină a Sfintei Liturghii, regăsindu-se înaintea rostirii Crezului. Ediția din 2014 a liturghierului a ajuns să renunțe la expresia „Ușile! Ușile!”. O explicație sau argumentare a acestei omisiuni nu am ajuns să văd sau să aud.

De-a lungul secolelor, această exclamație a suscitat multiple interpretări, de la cea practică și disciplinară, până la cea mistică și simbolică. Originea expresiei trebuie căutată în practica Bisericii primare, în perioada în care Liturghia se împărțea în două mari părți: Liturghia catehumenilor (la care puteau participa și cei nebotezați)

și Liturghia credincioșilor (rezervată celor botezați). După citirea Evangheliei și predică, catehumenii, penitenții și cei aflați sub canon erau trimiși afară, iar ușile bisericii se închideau pentru a începe partea sacramentală – Euharistia. Exclamația „Ușile! Ușile!” era, așadar, un îndemn adresat portarilor și diaconilor de a asigura păzirea ușilor, pentru ca doar inițiații (cei botezați) să rămână înăuntru.

Mărturii ale acestei discipline se regăsesc în Constituțiile Apostolice (sec. IV), la Sfântul Ioan Gură de Aur și la Sfântul Vasile cel Mare. În epoca bizantină, regula a fost păstrată, chiar dacă, treptat, caracterul juridic-disciplinar a pierdut din actualitate.

Exclamația „Ușile! Ușile!” marchează trecerea de la Liturghia catehumenilor la Liturghia credincioșilor. Este un prag liturgic și teologic: momentul în care comunitatea rămâne doar cu cei care pot participa deplin la Taina Euharistiei.

Prin adaosul „Întru înțelepciune să luăm aminte”, preotul sau diaconul cheamă comunitatea la atenție, concentrare și receptivitate spirituală, pregătind rostirea solemnă a Crezului – rezumatul credinței Bisericii. „Înțelepciune” se referă aici la Înțelepciunea lui Dumnezeu, Hristos însuși (cf. 1 Cor 1,24), și la adevărul dogmatic al mărturisirii de credință.

Pe lângă rolul disciplinar inițial, exclamația a dobândit treptat un sens simbolic: Ușile materiale ale bisericii amintesc de ușile inimii. Chemarea la atenție devine o chemare la închiderea porților sufletului în fața distragerilor și gândurilor necurate.

Dubla repetare „Ușile! Ușile!” sugerează insistența și gravitatea momentului: credincioșii sunt invitați să treacă de la starea de ascultători la cea de mărturisitori activi ai credinței.

„Întru înțelepciune” indică nu doar o atenție mentală, ci o participare existențială la mister: credința nu este simplă formulă, ci „înțelepciunea lui Dumnezeu ascunsă” (1 Cor 2,7).

Sfântul Nicolae Cabasila (sec. XIV) interpretează exclamația ca pe o chemare la curăția minții și la concentrarea exclusivă pe taina ce urmează: „Ușile gândurilor să se închidă, ca să nu pătrundă nimic străin de cele dumnezeiești”.

Sfântul Simeon al Tesalonicului (sec. XV) subliniază dimensiunea dogmatică: expresia introduce Crezul, „poarta prin care intrăm în taina credinței și a Euharistiei”.

În spiritualitatea modernă, expresia este uneori citită în cheie ecumenică: atenția la „uși” devine atenția la păstrarea integrității credinței și la comuniunea vizibilă în cadrul Bisericii.

Astăzi, când disciplina catehumenală nu mai are aplicabilitate practică (nefiind trimis nimeni afară din biserică), expresia rămâne o chemare la interiorizare. Ea amintește credincioșilor că participarea la Crez și la Euharistie nu poate fi mecanică sau superficială, ci cere o atenție deplină a minții și a inimii, precum și o pregătire spirituală pentru a ajunge să ne împărtășim cu Sfintele Taine.

De asemenea, în contextul pluralismului religios și al crizelor de identitate, exclamația „Ușile! Ușile!” este o chemare la păstrarea porților credinței închise față de relativism și deschise doar înțelepciunii lui Hristos.

Exclamația „Ușile! Ușile! Întru înțelepciune să luăm aminte” are un traseu istoric complex: de la o poruncă disciplinară concretă, legată de arhitectura și disciplina Bisericii primare, la o chemare simbolică, dogmatică și spirituală. În centrul ei se află misterul credinței pe care comunitatea urmează să-l mărturisească prin Crez și să-l trăiască prin Euharistie.

Astfel, expresia rămâne până astăzi – excluzând ultima ediție a liturghierului Blaj 2014 – un moment de solemnitate și de concentrare liturgică, un prag între „ascultare” și „mărturisire”, între simpla prezență și participarea deplină la Taina lui Hristos.

Eliminarea din rugăciunea amvonului a formulării „*pentru conducătorii și oștirea țării*” s-a făcut tot fără a se veni cu o explicație concretă sau coerentă.

În Noul Testament, cel care ne îndeamnă explicit să ne rugăm pentru conducători și pentru cei aflați în poziții de autoritate este Sfântul Apostol Pavel. Acest îndemn se găsește în mod explicit în Epistola întâi către Timotei: 1 Timotei 2:1-2: „Vă îndemn, dar, înainte de toate, să faceți rugăciuni, cereri, mijlociri, mulțumiri pentru toți oamenii, pentru împărați și pentru toți cei ce sunt înălțați în dregătorii, ca să putem duce astfel o viață pașnică și liniștită, cu toată evlavie și cuviință.”

Acest pasaj arată că Apostolul Pavel îi învață pe creștini să se roage pentru conducători și pentru autorități, pentru ca viața socială să fie pașnică și ordonată, indiferent de regimul politic. Practica de a ne ruga pentru autorități în cadrul rugăciunii amvonului are o evoluție bogată, strâns legată de istoria Bisericii și de contextul social-politic al fiecărei epoci.

În epoca bizantină, rugăciunea pentru împărat și autorități a devenit parte integrantă a liturghiei, reflectând relația strânsă dintre Biserică și Stat. Această rugăciune era văzută ca o datorie a creștinilor față de binele comun și ordinea socială. În textele liturgice se regăsesc formule explicite pentru conducători, armată și popor.

După căderea imperiilor și apariția statelor naționale, formularea rugăciunii s-a adaptat contextului local: „pentru conducătorii țării, pentru oștire, pentru cei ce ne conduc”.

Rugăciunea pentru autorități nu este doar o formalitate la care să renunțăm după bunul plac, în funcție de cine este la conducere, ci exprimă responsabilitatea creștină pentru pace, dreptate și binele comun. Ea reflectă credința că Dumnezeu poate lucra prin orice conducător și că Biserica are datoria de a mijloci pentru toți oamenii, inclusiv pentru cei care guvernează.

Aceste două eliminări din textul Sfintei Liturghii sper să găsească, pe viitor, uși deschise spre sensul care precede, și nu spre forma care este trecătoare, în funcție de culorile politice care se perindă la butoanele de comandă.

În mijlocul acestor ani de transformare, figura părintelui Horică s-a afirmat și rămâne emblematică – aș putea zice precum un stejar, cu rădăcini adânc înfipite în pământul credinței și ramuri întinse spre cerul tradiției, aplecate spre învățare, celor ce doresc să descopere tainele lui Dumnezeu.

Părintele Horică nu a fost doar rectorul unor generații de absolvenți, ci părintele spiritual al multor generații care au învățat de la el că adevărata credință se trăiește, nu se declamă.

Această disponibilitate și pornire a părintelui de a face binele l-au ajutat să treacă de multe ori peste stăvilele apărute în calea împlinirii unui deziderat în care a crezut și crede cu tărie – chiar și acum, când a ajuns la frumoasa vârstă de 65 de ani.

Ad multos annos, dragă părinte Horică!

PĂRINTELE OVIDIU HOREA POP

– UN OM, O EPOCĂ

Alexandru BUZALIC

Timpul trece și fiecare clipă devine o parte din marele edificiu care este Istoria. Istorii personale se împletesc pe urzeala timpului pentru a deveni o parte din ceea ce memoria colectivă reține, în timp ce detaliile ies la iveală numai atunci când focalizăm ocularul microscopului asupra clipei care a trecut. O simplă trecere în revistă, obiectivă, a unor date sau evenimente din trecut vor fi întotdeauna numai o descriere grosieră a istoriilor care alcătuiesc marea Istorie.

Memoriile trec dincolo de reperele cronologice, sigur, corecte, însă numai istoria întipărită în amintirile protagoniștilor timpului trecut rămâne vie, este animată de cel ce o povestește transformând-o dintr-o fotografie statică într-un videoclip marcat de dinamismul viu al unei istorii însuflețite. Cel mai important element rămâne însă fundalul, marea scenă a Istoriei în care se petrec evenimentele prin care, clipă de clipă, trăim ceea ce este acest *hic et nunc* pe care îl experimentăm zilnic.

Așadar o epocă... Privesc uneori spre filme documentare care prezintă imagini filmate din perioada de dinainte de 1989! Sunt surprins de uniformitatea îmbrăcăminte, a uniformelor școlare, a cenușiiului care domina în spațiul public și mai ales de mașini, arhitectură, tehnologii care acum sunt *vintage*. Și totuși acela era cotidianul nostru în care percepeam lumina, speranța, urcușurile și coborâșurile inevitabile anilor tinereții. Știam că există o altă lume, intram în contact cu rude, prieteni, cunoscuți care veneau „de dincolo”, dintr-o lume în care aveai demnitatea și libertatea de a alege ce vrei să faci, ce orientare politică să îmbrățișezi, să mergi la biserica care te reprezintă și în care te simți cel mai bine și unde îl găsești, prin dialog, pe Dumnezeu. Însă „aici” era o lume în care propaganda și activiștii vorbeau despre o lume nouă, ateismul era propovăduit „științific” în timp ce într-o lume tăcută, dar vie, se frecventau bisericile și din cămăruțe modeste răsona la radiouri începutul rapsodiei nr. 2 de George Enescu cu care începea la Radio Europa Liberă „actualitatea românească”.

În decembrie 1989 a venit momentul căderii comunismului și în România, deșteptarea speranțelor spre o lume mai luminoasă care părea de acum înainte posibilă. Pentru mulți dintre noi a fost perioada deciziilor existențiale care ne-au

schimbat cursul vieții, ascultând chemarea misterioasă spre slujirea preoțească. „Căile lui Dumnezeu sunt necunoscute”, spunea unul dintre părinții spirituali care m-au îndrumat, așa că ajungeam și eu în Cluj, unde mi-am început ucenicia în jurul părintelui Silvestru Augustin Prunduș OSBM care a avut harul să adune oamenii în jurul lui și puterea să se implice în slujba Bisericii Române Unite în perioada cea mai dificilă, a catacombelor, dar și viziunea ieșirii la lumină și a renașterii după anii 1990. Uneori, părintele Prunduș, ca un bunic către tinerii din jurul său, mai depăna din șirul amintirilor din perioada care trecuse, în mica comunitate de pe Gheorghe Lazăr nr. 20 radiind o aură de sfințenie. Acolo am auzit pentru prima oară despre Ovidiu-Horea Pop, „Horică” după cum rostea cu drag sora Estera din Congregația Maicii Domnului. Absolvent al Institutului Politehnic din Cluj, fiul blândului părinte Aurel Pop, tânărul inginer era cunoscut în ambientul intelectualilor clujeni, mai ales a greco-catolicilor din rezistență care practicau credința lor în clandestinitate. Unii sperau să urmeze calea Ordinului Sfântului Vasile cel Mare care ar fi avut nevoie de noi chemări, dar părintele Prunduș avea viziunea și deschiderea sufletească să se implice constructiv în consolidarea vocațiilor, după cum mărturisea câteodată, citez din memorie: Ordinul Bazilitan dă Bisericii fie călugări sfinți, fie preoți și profesori buni!

Horică a fost un deschizător de drumuri, pornind pe calea cristalizării formării teologice la Roma, unde a urmat studiile aprofundate, a obținut licența la Universitatea Pontificală Gregoriană și și-a confirmat parcursul academic prin doctoratul în teologie, mai specific în istoria Bisericii, susținut în anul 2003. Oricum, renumele îl preceda în ambientul greco-catolicilor clujeni. Personal, l-am văzut pentru prima oară pe părintele Horică printr-o întâlnire meteoritică în vara anului 1993, sigur nu cred că Domnia sa își mai amintește, mai ales pentru că era în focul pregătirilor pentru hirotonirile de diaconat și preoție. Întors pentru o scurtă vacanță din Polonia, eram împreună cu părintele ieromonah Ermil Alexandru Jurja OSBM când ne-am încrucișat întâmplător pe strada Paris din Cluj, iar după câteva cuvinte schimbate și după ce ne-am despărțit, părintele Ermil mi-a spus: „vezi, el este Horică despre care ai auzit...” și mi-a depănat câteva povestioare despre plecarea la studii și despre aura semi-legendară pe care o avea în rândul turmei mici, dar inimoase, a celor din jurul părintelui Prunduș.

Timpul a trecut. Într-adevăr „căile Domnului sunt necunoscute” și în toamna anului 1996 am ajuns la Oradea unde îmi începeam activitatea de dascăl în învățământul nostru care trecea de la începuturile ieșirii la lumină și a generației celor care au asigurat tranziția dintre teologia de dinainte de 1948, au scris teologia martiriului și a mărturisirii credinței în catacombe și au redeschis instituțiile de învățământ sub patronajul Bisericii noastre, spre cei ce erau se pregăteau să preia ștafeta.

Și iată, într-o dimineață din primăvara anului 1997, în fereastra unei camere din corpul Facultății din Oradea, la parter, s-a arătat chipul patriarhal al părintelui Horică. Cu o barbă impresionantă pe care a trecut-o cu un gest hotărât peste pervaz, privea spre curtea interioară în care existau copaci înalți printre care fugeau elevii Liceului nostru, ai Grupului Școlar cu care coabitam, și seminariștii din primele promoții ale Institutului Teologic de atunci.

Au urmat anii de lucru în via Domnului, eforturile de zi cu zi și munca neștiută decât de Dumnezeu. Astfel începea șantierul de reconstrucție a corpurilor clădirilor din complexul instituției noastre din inițiativa și cu binecuvântarea PSS Virgil Bercea, intrarea Departamentului Oradea în cadrul Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai și mai ales perioada în care am avut cei mai mulți studenți la teologie pastorală sau la dublele specializări istorie-teologie și teologie- filosofie, la care părintele Horică și-a adus contribuția din plin, mai ales prin legăturile cu lumea universitară clujeană și prin faptul că a știut să simtă pulsul timpului în situațiile concrete când a fost nevoie de prudență și înțelepciune în relațiile instituționale în contextul schimbărilor care au marcat învățământul superior de-a lungul timpului.

Părintele profesor are stilul său original de a-i iniția pe studenți în istoria Bisericii, cu transmiterea informațiilor necesare în rigoarea actului didactic, dar și cu momente necesare de relaxare și mai ales cu umorul care face un curs mult mai atractiv. A trezit astfel numeroase chemări spre studiul istoriei, numeroși studenți descoperind frumusețea acestei discipline mergând pe calea studiilor aprofundate datorită harului părintelui Ovidiu-Horea Pop.

Munca de formare intelectuală și spirituală a studenților și seminariștilor, mereu tineri, în ciuda cadenței promoțiilor de absolvenți care s-au perindat prin sălile de curs, prin capelă sau pe coridoare, ne dau senzația că timpul stă pe loc. Fiecare contribuie la formarea intelectuală a fiecărei generații și profesorul-formator se întristează când foștii învățăcei trec prin greutăți sau încercări și se bucură pentru succesul și progresul lor, privește spre viitor și singura satisfacție vine peste timp, când absolvenții se integrează în mersul firesc al lumii și duc mai departe misiunea Bisericii noastre.

În tot acest timp, părintele Horică este o prezență luminoasă care își pune amprenta asupra colectivului, atât în cadru colegial sau prin participarea la ședințele Departamentului sau ale Facultății reușind să-și valorizeze experiența profesională și de părinte spiritual în mersul discuțiilor sau al deciziilor care s-au luat de-a lungul timpului. Toți au fost alături de părintele Horică atât în momentele luminoase cât și în perioadele de încercări pe care Domnia sa le-a trecut cu simțul umorului și cu tăria omului credinței.

Și chiar dacă în adâncul sufletelor rămânem mereu tineri și ne confruntăm cu studenții tineri aflați la începutul vieții active, clepsidra timpului măsoară dinamismul schimbărilor care alcătuiesc Istoria. Domnia sa intră într-o nouă etapă din viață, intrând într-o binemeritată răsplată a eforturilor depuse rămânând în continuare activ ca istoric și părinte spiritual alături de Facultatea noastră și de activitatea pastorală, fiind chemat să-și aducă contribuția prin harurile pe care le-a primit de la Dumnezeu pentru a-și urma vocația de Dascăl și Sacerdot.

Părintele Ovidiu-Horea Pop, prin cariera sa universitară, reprezintă cel mai bine o epocă din istoria Bisericii Române Unite. Este perioada trecerii de la Biserica martirilor și mărturisitorilor legendari care au ținut aprinsă flacăra credinței în catacombe la Biserica misionară de azi, a fost timpul asigurării continuității între învățământul de dinainte de 1948 și nivelul cunoștințelor actuale, mai ales că între timp, prin Conciliul Ecumenic Vatican II s-au trasat liniile directoare ale unei actualizări care se manifestă prin discernământul eclezial al unei Biserici post-conciliare care va trece prin schimbări profunde alături de creștinii unei lumi tehnologizate, interconectate și asistate de Inteligențe Artificiale.

La 35 de ani de la ieșirea la lumină a Bisericii noastre, renașterea instituțiilor de învățământ a trecut printr-o nouă etapă a copilăriei, adolescenței, maturizării și a implicării în activitatea formativă și misionară în virtutea poruncii Mântuitorului: „mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit”.

Cu aprecierea activității Dumneavoastră, vă dorim să rămâneți cât mai mult aproape de colectivul Departamentului Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, multă sănătate și fie ca harurile Domnului să vă însoțească în continuare părinte Horică: *Vivat crescat floreat ad multos annos!*

O LUNĂ DE ARMATĂ, O PRIETENIE DE DURATĂ

Ovidiu GHITTA

Nici eu, nici el n-am ajuns în câmpul muncii imediat după terminarea facultății, așa cum era regula atunci. Am fost luați mai întâi la oaste. N-am mai scăpat. La absolvirea liceului reușiserăm, cumva, să ne sustragem obligației. Acum, nu. Ne-au declarat apți, adică buni de pus să slujim patria în haină militară. În toamna anului 1985 am fost încorporați și plasați la Someșeni, lângă Cluj, într-o companie de infanterie. Ne așteptau șase luni de pregătire în regim de „termen redus”, la doi pași de orașul studenției noastre. În cazul lui, era și urbea de domiciliu.

Nu mai țin minte dacă am intrat în dialog chiar din prima zi. Eram o mulțime de oameni strânși acolo, care de pe unde. A trebuit să facem cunoștință pe îndelete unii cu alții. Cu excepția grupului format din absolvenții de Conservator, care se știau între ei, ceilalți am avut alături în foarte puține cazuri vreun fost coleg de facultate. Ne-am întâlnit deci mai multe soiuri de ingineri, de profesori, de economiști, de instrumentiști. Eu terminasem Istoria, el Mașini agricole. Dacă te luai strict după asta, ai fi zis că suntem din galaxii diferite. Puteam să rămânem la stadiul de simpli camarazi, intersectați o vreme pentru a trăi acea experiență. Și totuși, n-a durat mult până ne-am apropiat. În acea ambianță cazonă, rutinieră și deprimantă, îl remarcam. Emană seninătate și căldură umană. Jovial, practica și gusta gluma bună, dar și taifasul molcom de seară, de dinaintea stingerii. Așa, din vorbă-n vorbă, într-un colț de dormitor de cazarmă, am constatat că avem ceva important în comun. Ceva ce se mărturisea doar cu voce scăzută. Proveneam amândoi din familii în care sentimentul apartenenței la Biserica greco-catolică nu se stinsese. Ba chiar era întreținut cu îndărătnicie. El fiu de preot, eu nepot.

Odată porniți la povești, n-am dus lipsă de subiecte. Era pasionat de trecutul acestei Biserici, pe care îl cunoștea surprinzător de detaliat. Citise inclusiv o carte de care nici nu auzisem, cu toate că autorul ei se număra printre preferații mei: Zenovie Păclișanu. Fusesse scrisă pe ascuns după 1948, când preotul-diplomat avea domiciliu obligatoriu la București, și apăruse postum în foileton, într-o revistă românească din Occident. Xeroxat și legat, volumul îi parvenise printr-o filieră catolică clandestină. Mi l-a împrumutat fără să ezite, în ditamai unitatea militară socialistă. Îl interesa însă

și prezentul foarte chinuit al Bisericii unite din România. Și pe acesta îl cunoștea, tot la nivel de amănunte. Se mișcase, călătorise, intrase în contact cu multă lume. Frecventase figuri importante ale conducerii bisericești din catacombe, fiind astfel la curent cu frământările celor din rezistență, cu provocările la care erau supuși. Era primit și încurajat în atari medii, ca o tânără și mare speranță. Preoțimea rămasă pe baricade îmbătrânea și se rărea, inevitabil, iar viitorul trebuia asigurată cumva. Totul



Autorul și Ovidiu Horea Pop
în timpul serviciului militar.

Foto: arhiva personală

avea deci un sens. Nu la rolul de inginer îi stătea, de fapt, mintea tovarășului meu de povești. Visa să devină preot, format însă nu oriunde, ci la Roma. Pentru un greco-catolic, asta părea o speranță deșartă pe atunci.

Când ne-am pozat impetuoși cu armamentul din dotare, încălcând, fără să știm, regulamentul, ne aflam în preajma depunerii jurământului militar. Se terminase luna noastră de instrucție. Cei mai mulți au plecat apoi. Pentru restul stagiului au fost trimiși în alte unități. Inclusiv el. M-a mai vizitat uneori, căci nu ajunsese foarte departe. Dar n-am mai avut răgaz de taclale ca în primele săptămâni. La încheierea celor șase luni, ne-am dus fiecare să ne luăm în primire postul pe care țara ni-l oferise. El la Vultureni, eu la Satu Mare. Am continuat să știm unul de altul, fără să reușim să ne mai întâlnim. Ne-am revăzut după mulți ani, doisprezece la număr, tocmai acolo unde el visase cândva să ajungă: la Roma.

Ne-am privit, ne-am zâmbit, am vorbit cu naturalețea unor oameni care s-au despărțit alaltăieri. Acolo, în 1998, pe holul Colegiului Grec, am relansat cu părintele Ovidiu Horea Pop legătura noastră afectivă născută într-o lună cenușie de cătanie. O prietenie ce ne unește și azi

VĂ MULȚUMIM, PĂRINTE HOREA!

Mihaela Simona GOȚIA

În viața academică și eclezială există puține personalități care reușesc să unească, într-o armonie rară, rigoarea administrativă, cercetarea științifică, profunzimea spirituală și dăruirea pastorală. Părintele Ovidiu Horea Pop se înscrie cu demnitate și discreție în această categorie a slujitorilor Bisericii, care prin cuvânt, faptă și exemplul personal au influențat destine, au întărit și susținut credința comunității.

Implicarea sa responsabilă în înființarea Departamentului din Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică și în activitatea pastorală reflectă un model de slujire integratoare, în care teologia a fost pusă în slujba omului și a comunității. Această viziune unitară a conferit de-a lungul anilor nu numai coerență și credibilitate misiunii sale ci și un reper de echilibru, competență și dăruire pentru studenți și credincioși, comunitate academică și eclezială.

Ca dascăl la Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică, părintele Horea a reușit să îmbine accesibilitatea discursului cu rigoarea academică, stimulând gândirea critică și responsabilitatea studenților printr-o prezentare echilibrată a temelor teologice și prin claritate și fidelitate față de izvoarele autentice ale teologiei.

Studenții au găsit în părintele Horea un mentor abil, capabil să ofere îndrumare, sprijin și discernământ, pe lângă disponibilitatea constantă pentru dialoguri pe marginea provocărilor lumii contemporane. Această relație pedagogică, întemeiată pe respect reciproc și încredere a contribuit semnificativ la maturizarea academică și spirituală a multor tineri teologi.

De nenumărate ori adevăratele lecții de viață vin firesc, te implică și te construiesc în tăcere. Cred că pentru mine una dintre aceste lecții prețioase a fost să pot colabora cu părintele Horea. Nici nu bănuiam, în vara anului 1997, atunci când a intrat în secretariatul Facultății de Teologie Greco-Catolică din Cluj, unde lucram la acea vreme, cât de mult îmi va influența viața persoana blândă pe care o aveam în fața mea, căreia i-am simpatizat din primul moment seninătatea luminoasă și aspectul patriarhal cu care se înconjura, în ciuda tinereții evidente.

În decursul unui an de colaborare cu „orădenii” – adică cu părintele Horea Pop și domnul Gheorghe Gorun – care veneau aproape săptămânal la Cluj entuziasmați de oportunitatea deschiderii unui departament universitar la Oradea, care să înlocuiască structurile vechiului Institut Teologic Greco-Catolic, care funcționa sub Ministerul Cultelor și avea limitările sale legate de validarea națională a diplomelor obținute și să ridice calitatea învățământului teologic greco-catolic orădean la rigorile universitare necesare echivalării lor internaționale, am ajuns să admir devotamentul său pentru Biserică și să-i cunosc mai bine caracterul vizionar și tenacitatea remarcabilă în construirea unui viitor drum pentru toți aceia pe care vocația îi va chema în via Domnului prin studii făcute la Oradea.

Demersul acesta fiind un pionierat, datorită detaliilor legislative deloc facile și a formelor administrative restrictive, pentru părintele Horea era un adevărat test de anduranță și de multe ori a fost sfătuit să renunțe, însă calmul și blândețea, nu foarte obișnuite atunci în firescul universitar, atrăgeau simpatia și atenția multor oameni care i-au oferit ajutor nesperat.

De aceea, nu a fost de mirare că și eu am ales să împărtășesc idealurile părintelui și să accept propunerea sa de a mă transfera și a mă implica în înființarea la Oradea a unui departament al Facultății de Teologie Greco-Catolică a universității clujene. Aș putea spune că odată cu decizia de a mă transfera la Oradea am început o adevărată misiune de suflet, pe care de aproape treizeci de ani am împletit-o cu viața personală.

Dragă Părinte Horea,

Gândurile pe care, cu bucurie le scriu acum, încearcă să scruteze cei aproape treizeci de ani de colaborare apropiată, în care cu atitudinea dumneavoastră părintească, energia pozitivă și optimismul plin de umor cu care ne-ați înconjurat, ne-ați modelat conștiința și ne-ați întărit convingerea că nu suntem o instituție de învățământ universitar oarecare, ci suntem o adevărată familie cu o componență care crește mereu: clerici și laici, profesori și studenți, personal auxiliar, părinți ai studenților, prieteni și colaboratori.

Și, ca în orice familie, ne-ați îndemnat ca în toate problemele, atât personale, cât și de serviciu, să fim solidari, să ne implicăm, să găsim soluții și modalități să le depășim împreună. Iar acest principiu inspirat de dumneavoastră, pe nevăzute și pe negândite, ne-a unit de-a lungul timpului. Dispoziția aceasta este acum atât de firească încât nu o mai sesizăm, decât, poate uneori, în mărturisirile pline de admirație (și cel puțin a unei urme de invidie) ale celor care ne trec pragul, de la personalități din lumea academică, până la oameni simpli care se nimereau să vă întâlnească din întâmplare în secretariat și care ne spuneau că suntem norocoși că îl avem aici pe „părintele Horică”.

Niciunul dintre cei care am avut privilegiul să vă fim în preajmă nu am putut să nu fim corecțați în excesele noastre inerente, administrative și personale, într-un mod plăcut, pe care uneori chiar îl așteptam. Dotat cu un simț profund al solidarității cu cel greșitor, cum numai la dumneavoastră am întâlnit, ați evitat întotdeauna greutatea punitivă a criticilor umilitoare de șef și cu umorul dumneavoastră cald, ați reușit întotdeauna să detensionați atmosfera, să aduceți zâmbete în suflet și să transformați limita personală stânjenitoare într-un loc în care, împreună cu ceilalți, întotdeauna am găsit soluții.

De nenumărate ori am asistat la adevărate lecții de viață: indiferent cât erați de ocupat, pe fiecare dintre cei intrați, cunoscuți sau necunoscuți, îi întâmpinați părintește, cu o încântare nedisimulată, cu aerul că sunteți acolo demult, așteptând ca ei să vă treacă pragul și, indiferent cât de grăbit ar fi fost musafirul, nu putea să nu se oprească la insistența gazdei, să se așeze, să-și despovăreze sufletul, să vă povestească despre ei, despre familie și despre preocupările lor, înainte de a ne spune motivul pentru care au venit.

Întotdeauna am considerat că sunt printre binecuvântații sorții să mă duc la serviciu cu același sentiment că acel loc este pentru mine ca acasă și numai cu înțelepciunea pe care ți-o dă viața am înțeles că acel lucru se datorează acelora care au pus bazele formării colectivului.

Pentru toate acestea și pentru multe altele:

Părinte, vă mulțumesc !

LAUDATIO PĂRINTELUI OVIDIU HOREA POP

Blaga MIHOC

L-am cunoscut pe părintele Ovidiu Horea Pop în toamna anului 1997, îndată după sosirea sa la Institutul Teologic Greco-Catolic din Oradea. Era, pe atunci, un om încă tânăr, brunet, cu o barbă neagră și privire pătrunzătoare, plină de inteligență. Impresia pe care mi-a lăsat-o, mie și altora dintre cunoscuții săi laici, încă de la început, a fost că este o persoană cu o pregătire cărțurărească deosebită, însușite deja înainte de 1989, în instituțiile de învățământ clujene și mai târziu la cele din Roma.

A devenit inginer, dar a simțit încă de atunci, că menirea sa adevărată este aceea de a deveni preot și, printr-o întâmplare fericită, despre care nu e cazul să vorbim aici, a reușit să plece la studii teologice în Italia, absolvindu-le la Universitatea Pontificală Gregoriană din Roma, fiind alumn al Colegiului Grec și apoi al Colegiului *Pio Romeno* din același oraș. Despre el, ca student, am avut ocazia să aflui de la unul dintre profesorii săi de acolo, întâlnit peste câțiva ani, o dată în Italia și altă dată în România, c-a fost foarte bun la învățătură. Nu i-am putut *măsura*, ca laic, pregătirea teologică, dar ori de câte ori îi ceream câte o lămurire despre o noțiune sau alta din acest domeniu, am avut senzația că este cea adevărată. De altfel n-a fost singurul care a urmat studii teologice în Italia după cele solide absolvite în țară, putând cita cu *laudatio* în acest loc, pe însuși Preasfințitul dr. Virgil Bercea, episcopul greco-catolic de Oradea.

Și, în ce mă privește, trebuie să mărturisesc că studiile îndelungate făcute de unii tineri în Italia, n-au reușit să-i facă apti pentru a deveni autori de diferite scrieri, cu câteva excepții fericite din Blaj, Oradea sau Cluj-Napoca. Părintele Ovidiu Horea Pop, în schimb, s-a vădit a fi unul dintre excepții, așa cum l-am perceput eu, fiind o personalitate integratoare, cu solide cunoștințe din domeniul istoriei bisericești și laice, un om cu o minte precisă, la care un enoriaș laic, dintre cei *obișnuiți* sau cei cu studii superioare, poate apela, atunci când vrea să înțeleagă noțiuni mai subtile din domeniul teologiei.

El a fost și este un individ lipsit de *trufie*, dotat cu o calitate totuși rară, aceea de a avea *răbdare* să-și *asculte* interlocutorii, însușire indispensabilă unui lider, unui *conducător*. Și spun aceasta pentru că am avut ocazia în viață, ca om trecut cu un

plus serios de 80 de ani, să întâlnesc *dascăli*, și nu dintre cei necunoscuți, care dacă se mâniiau pe un învățăcel aflat la examen în fața sa, nu-i mai ascultau pe cei ce urmau să fie examinați.

Predicile lui Ovidiu Horea Pop de la altar, rostite cu voce molcomă, sunt *simple* și pornesc întotdeauna de la întâmplări mărunte, cotidiene, mergând la inima celor ce le ascultă. Ele îi creează o aură de modestie, de accesibilitate, apropiindu-l de enoriași.

Am apreciat și apreciez, apoi la el, ca de altfel și la Preasfințitul dr. Virgil Bercea, lipsa de acea morgă acrimonioasă, întâlnită la alți reprezentanți ai Bisericii, care pune distanță între persoanele lor și cei dornici să li se adreseze, – empatia față de aceștia, ba câteodată umorul de bună calitate.

Și iarăși spun, și tot ca laic, desigur, că prefer să am în fața ochilor persoane bisericești, preoți sau prelați, care știu să zâmbescă sau chiar să râdă cu poftă, în locul celor acrimonioși, purtând parcă pe chip jalea după cel Răstignit, alteori o gravitate însoțită de *durerea lumii întregi*. Părintele Ovidiu Horea Pop ca și Preasfințitul dr. Virgil Bercea fac parte nu dintre aceștia din urmă.

Mutatis mutandis, așa cum consemna Mihai Eminescu într-un articol al său din 1880, până și un Prea Sfânt Părinte de la Roma, Leon al XIII-lea, ocupantul Scaunului Papal între 1878-1903, știa să glumească și a și glumit o dată cu concitadinii săi din localitatea Limoges. Aceștia îl iubeau foarte mult, socotindu-l un sfânt, făcător de minuni. La o întâlnire cu ei, a fost rugat să se *întrupună* pe lângă Dumnezeu, și să-l roage să facă în așa fel ca terenurile cultivate de ei să aducă două recolte pe an. Răspunsul Sfântului Părinte a venit prompt: „S-a făcut, dragii mei! Veți avea două recolte pe an. Atâta doar”, a adăugat el ca într-o doară, „că la voi anul va fi din 24 de luni”. Parafrazând o zicere latinească, putem spune *Quod licet Iovi semper licet Bovi*, adică dacă Sfântul Părinte a putut glumi, și fiii lui sufletești, preoții, pot face acest lucru.

Revenind la Ovidiu Horea Pop, nu ne putem abține să nu relatăm o întâmplare care a avut loc în urmă cu 20-25 de ani. Ca profesor la Institutul Teologic Greco-Catolic din Oradea aveam obiceiul să-i invit pe mai mulți colegi, profesori la Cluj, Oradea sau Blaj, să participe acasă la mine la mici agape, unde discutam mult, și ne ospătam de obicei cu păstrăvi pregătiți de mine la grătar. Între participanți s-au numărat Ovidiu Horea Pop, Vasile Muscă, Ioan Moldovan, Ioan Buzăși, Alexandru Buzalic, Alexandru Baumgarten, Ioan Mitrofan, Florin Budău, Eugen Clintoc etc. Pe invitați îi întrebam, de regulă cu o zi înainte, ce doresc să mănânce și opțiunea unanimă era pentru păstrăvi la grătar, agreeți cel mai mult de părintele Ovidiu Horea Pop. Procurarea o făceam de la *Metro*, cu Florin Budău și uneori cu Eugen Clintoc. Într-o zi, împreună cu aceștia am cumpărat vreo patru kg de păstrăvi și apoi i-am

telefonat părintelui Horea, conversând cu el cam așa: „Alo!” am zis eu, iar el, târăganat și puțin pe nas, așa cum vorbesc clujenii: „Dom’ profesor! Ați luat pește?” După care eu, mințind, adică inventând pe loc, am spus: „Padre, dragă, îmi pare rău, da’ n-am găsit decât păstrăvi de culoare neagră (căci în magazin se aduceau două varietăți de păstrăvi) și n-am luat pentru că știam că ție nu-ți plac decât cei de culoare albastră!” „Domn’ profesor!” a venit pe fir replica lui: „Trebuia să luaați că-mi plac și cei negri!”, făcându-ne pe toți să râdem copios. Nu s-a supărat, ba când l-am întâlnit a râs și el de pățania sa. Era un semn c-avea umor și acest lucru ne-a plăcut nouă atunci.

Acum, când împlinește 65 de ani, îl salut și-l îmbrățișez cu dragoste prietenească.

CONFLUENȚE

Ioan MITROFAN

Cu zece ani în urmă, am fost și eu plăcut impresionat de o surpriză ca aceasta. S-a păstrat în taină până la serbarea evenimentului: 65 de ani și pensionarea. O zi care nu se uită mai cu seamă, ea constituind un nou început: începutul sfârșitului...

În ce-l privește pe părintele inginer doctor Ovidiu Horea Pop, am de spus câte ceva legat de cunoașterea și colaborarea cu el pe parcursul deceniilor de „libertate”.

Ovidiu Horea Pop a plecat la Roma înaintea anului 1989, an care ne-a eliberat din neființă instituțională și ne-a lăsat liberi în curtea interioară a interdicției.

Fiind ajutat să-mi completez studiile de teologie, IPS Alexandru Todea m-a chemat la Roma (unde dânsul participa la Sinodul episcopilor) în toamna lui 1990 dimpreună cu doi preoți de la Cluj (Florentin Crihălmeanu și Felician Biriș) pentru ...studii la Universitatea Urbaniana.

Ovidiu Horea Pop fusese trimis înainte cu un „lot”, presupun format prin grija Părintelui Silviu Augustin Prunduș OSBM de la Cluj și Coriolan Tămâianu de la Oradea. În mare parte erau băieți școliți, cu diplome universitare ingineresti, iar unii ceva mai puțin. Au fost găzduiți la Colegiul Grec din Roma, pe Via Babuino.

Colegiul Grec era guvernat de un rector foarte bine orientat în afacerile Cetății Eterne și binevoitor față de noii sosiți, părintele benedictin Olivier RAQUEZ, de viță nobilă și de sorginte belgian de limbă franceză.

După suprimarea Bisericii Greco-catolice române, Colegiul Pio Romeno de altădată rămăsese închis câțiva ani după care fiind fost pus în folosința teologilor în majoritate indieni de rit malabarez și malankarez, a primit numele de Collegio San Giovanni Damasceno. Rectorul acestui colegiu era un spaniol basc Michelangelo BATIZ – carmelitan.

Descătușarea aparentă a Bisericii Române Unite a deschis ierarhilor drumul spre Roma și după circumstanțe și altor teologi formați în formare sau deja deformați. Așa se face că în acea primă toamnă de libertate Mitropolitul Alexandru Todea era la Vatican. Acolo a explicat epopeea calvarului BRU și minunea supraviețuirii în pușcăriile regimului comunist și apoi în domiciliile improvizate și supravegheate. În mod sigur, mulți dintre sinodali au ascultat cu interes această istorie tristă; mitropolitul dorea să extindă rețeaua de tinere cadre bisericești pentru

noua pastorație mult așteptată și intuită de greco-catolicii răbdători și împovărați cu patru decenii de așteptare. De aceea, precum ne promisese în primăvară, urma să facem ceva studii la Roma, pentru care ne-a convocat câte 2-3 din fiecare eparhie și dorea să fim primele vlăstare care să împrăștiăm viața de odinioară a Colegiului român din Roma. Numai că, solicitând conducerii Congregației pentru Bisericele Orientale să-i asigure câteva locuri în Colegiul (fost) Pio Romeno de pe Passeggiata del Gianicolo, nr.5, pentru „noii corifei”, rectorul M. Batiz s-a opus. Se zice că Mitropolitul ar fi reacționat la acest refuz: „bine că până acum ne-au persecutat comuniștii iar acum o faceți Dvs.” Cert este că, luând atitudine, Prefectul Congregației Orientale i-a permis mitropolitului să aducă primii ucenici la Roma. Numai că, până să sosească aceștia, alții, mai iute de picior au ajuns în Cetatea Eternă și i-au cerut încartiruie mitropolitului iar acesta a reacționat și i-a plasat pe unii la Pio Romeno, pe alții prin alte locuri și țări...

În acele zile a trecut la cele veșnice și Episcopul Traian Crișan pe care l-am prohodit în capela mare a colegiului.

La scurtă vreme după sosirea noastră la Roma, a mai venit un grup din Maramureș de vreo trei-patru viitori alumni.

Am fost însoțiți (cei trei) de părintele Pantelimon Aștilean de la Cluj, așteptați la stația Termini de părintele Pandrea și îmbarcați într-un taxi pre-plătit, ne-a cadorisit pe fiecare cu câte 5.000 lire italiene. Nefamiliarizați cu indicele de schimb am trăit un moment de spaimă și de uimire (în paritate cu leul era câte un salariu lunar bun în România) dar, ne-am dezumflat repede constatând că era cam valoarea a două bilete de autobuz urban.

Ajunși la Colegiu, am fost repartizați la etajul I spre stradă în vizorul rectorului și străjuți de doi monseniori (români cândva) Ștefan Benția în camera vecină cu mine și Panfil Carnațiu vis-a-vis de ceilalți doi, spre curtea colegiului. În sinea noastră, eram bucuroși că avem „îngeri protectori” dar repede ne-am dezumflat de așa protecție națională; e de înțeles că deceniile pe care le-au petrecut în Roma, rupți de realitatea concretă de acasă, trăiau cu o informare destul de deformată. Mons. Carnațiu ne răsfața cu epitețe nu prea măgulitoare „românii? Comuniști, hoți!”. A trebuit să treacă doi ani ca, aducându-l la fața locului la Blaj și Bucerdea grânoasă să se lămurească de aceste calificative care făceau parte din mizeria în care trăiau mulți dintre români și care numai așa se mai descurcau...

Cât privește pe Mons Benția, acesta era încă în activitate, preda drept canonic oriental la Urbaniana și avea zicea el procese la Rota Romana etc. Cu această găselniță nu am avut cinstea să-i călcăm pragul. La masa de prânz stăteau alături de rector și vice-rector și ciripeau unul cu altul dar după ce se încheia servitul mesei, ieșeau din cantină, urcau în lift și pe când noi ajungeam pe scări, erau deja dincolo de ușa camerei și învăteau cheia *cleanț, cleanț... Adio Pepi!*

Mons. Benția s-a motivat că nu ne primește pe noi deoarece atunci ar îndrăzni și indienii să-i calce pragul și dânsul are procese în lucru și etc.

Mons. Carnațiu era mai înfipt în viața noastră: celebra cu noi în fiecare dimineață la capela mică de la etajul al doilea, apoi mai venea cu povești și noutăți despre viața din Colegiu. Am avut neșansa să fiu numit ductor peste cei câțiva alumni români așa că toate observațiile pe care le scria mi le transmitea mie cu mențiunea „Congregația știe!” Mai mult, cu aleanul vremurilor de mult apuse, venea la mine seara după cină (cina noastră deoarece dânsul nu venea la sala de mese seara și se motiva „cina mea-i o bere”; n-am verificat niciodată cât erau de încăpătoare peturile de bere deșertate la containerul de la poarta colegiului). Așa că pe când mă așezam să citesc sau să scriu ceva (eram doar la studii nu în vacanță!), mă trezeam cu bătaii în ușă și ziceam ”Avanti!” iar dânsul intra tacticos în iatacul meu și saluta „Pace e bene!” Știți al cui este salutul acesta? Desigur, monseniore, mi-ați spus că-i a franciscanilor... Apoi începea discursul pe diferite teme și cu un volum pe măsura latenei de bere golite... N-o să înșir aici câte ponosluri am primit pentru faptele alumnilor români dar spun doar atât: „Rectorul știe, cutare sau cutare fapt... știe tot. Țsta-i basc, te împușcă!”

Eu am terminat în grabă completarea studiilor la nivel de licență, cu un examen preliminar de admitere (în primul semestru de studii la Roma, în ianuarie 1991) – întoarcerea acasă a fost urgentată și de îmbolnăvirea Mitropolitului, creat Cardinal în primăvara lui 1991 și doborât de boală în Joia Mare din 1992 dar și de neclintita ascultare de sfatul Mitropolitului: apucați-vă la cel mai înalt nivel posibil să puteți fi de folos acasă. În februarie 1992, după ce am prins puțin curaj i-am cerut permisiunea dacă obținem rezultatele pretinse de disciplina universității, este de acord să ne înscriem la ciclul de doctorat. Până atunci ne-a tot încurajat: vedeți de studii că acasă ne descurcăm noi! Cu toate acestea, pe căi ocolite știam că avea multă bătaie de cap și puține ajutoare de nădejde... se deschise și Institutul teologic și alte probleme... ecumenice care îl solicitau nespus.

De data aceasta, cu o mică reflecție mi-a zis, „până acum v-am încurajat eu, acum aștept de la voi să mă ajutați că n-am cu cine lucra – a dat și nume... – ” A zis apoi, bine, înscrieți-vă la ciclul al treilea dar veniți acasă de ajutor; vă mai întoarceți să vă luați cărți și cursuri pentru studiu. A fost ultima convorbire „gură către gură” cu Cardinalul Todea. În joia mare, a suferit un AVC și așa a rămas pentru mulți ani de suferință. Am ajuns acasă și am intrat în via Domnului și în seminarul de la Blaj cum intră călugărițele de clauzură în mănăstire puse în sicriu și mai mult „adio lume!”. Am adăugat ani după ani și tot felul de întâmplări s-au tot îngrămădit în viața mea. După două mandate de rector am rămas cadru didactic până la anii de pensionare și chiar și după.

Dar, revenind la Roma anului 1992, Pio Romeno și-a redobândit identitatea din deceniul al patrulea al secolului trecut. Indienii au fost relocați într-un alt Colegiu S.G. Damasceno, rectorul Batiz s-a pensionat iar la conducere a fost transferat, în anul 1994, rectorul Raquez de la Colegiul Grec. Dimpreună cu dânsul a schimbat cuibușorul și părintele Ovidiu Horea Pop.

Acum subliniez calitățile acestui rector belgian care văzându-ne pe românași cam speriați și dezlânați a organizat din când în când, pe cînd era încă rector la Colegiul Grec, câte o vecernie și o cină la care ne invita pe alumnii de la Pio Romeno. Acolo l-am întâlnit pe părintele Ovidiu, care... de pe atunci începuse concursul bărbilor – îi făcea concurență rectorului. Sigur că asemenea schimb de experiență s-a întâmplat și după ce părintele Raquez a venit pe Gianicolo unde a mai coordonat întruniri între românii greco-catolici aflați la studii în Roma.

Dacă am avut vreun câștig din această cunoștință este că dânsul era lovit bine de orientalism și la îmbrăcăminte. Făcu ce făcu și ne-a comandat și unora dintre noi de la Pio Romeno mantia „greacă” cu mânecile largi; și la cerere și câte un epichefalion înalt „cu pereții tari și streășină”. Între timp le-am adus acasă iar greaca am atârnat-o de dulapul din cameră. Mons. Carnațiu a văzut-o și a început să se electrizeze dar, n-a zis nimic până la o vizită întâmplătoare și rarissimă a părintelui Virgil Bercea. Pasă-mi-te eu eram superiorul local iar dânsul cel general așa că îl aduce în cameră și-i arată greaca. Cum avea și părintele Virgil una asemenea, a zis așa, superficial, ei, asta se poartă... Numai că eu promisem între timp și fesul cel înalt și-i zic: dar, să mai vedeți ceva – și scot piesa din dulap. Nu știu dacă se justifica refuzul lui Virgil: Asta nu! Ai răbdare, că vine și vremea pentru așa ceva...? Nu-ș-ce-o fi vrut să spună, dar vremea a venit și a trecut iar eu n-am aflat nimic.

Cum ziceam, fiorul oriental îl încerca pe părintele Ovidiu, a pus la punct primele colecții de texte pentru slujbele liturgice, copiind din cărți liturgice ortodoxe și compilând broșuri pentru strănă. Aici am reintersectat bulevardul părintelui Ovidiu; cred că eram foarte convins că avem și noi cărțile necesare din care să se facă aceste compendii și l-am atacat în sacristie de ce de la ortodocși?! Eram deja în a doua stagiune la Roma așa că am lăsat-o pe seama lui... dar n-am scăpat nici eu de fixismul pe care l-am căpătat studiind înainte vreme din cărțile greco-catolice românești pe care le apreciam și clare și sistematic alcătuite. Astfel, tocmai la susținerea lucrării de doctorat, unul dintre corelatori (de data asta nu Mons. Benția ci Prof. Dimitrios Salachas) mă întreabă dacă putem sluji din cărțile ortodoxe de la noi. Și eu,...cum zic bătos și bățaios, am răspuns „dar avem cărțile noastre!”. Și vorba lui Barbu Șt. Delavrancea: „și până nu ghiceam, nu scotea mâna din sân! (*Bunica*)”, până n-am acceptat că putem folosi cărțile ortodoxe n-a trecut mai departe. Unii din studenții indieni, prezenți la susținerea lucrării au zis: păi, acolo-i lăsam cu toate... numai că

eu nu aveam voie și timp să mă supăr pe cineva. Și așa a trecut și acest prag. Desigur că părintele Ovidiu, mână de încredere a rectorului Raquez a fost de mare folos la rinfresco (procurarea și servirea participanților) la acest prim doctorat după mai bine de 40 de ani în BRU.

Mai facem un pas, spre azi, eu am venit acasă și nu după multă vreme părintele Ovidiu a susținut el cu brio un doctorat în istoria Bisericii și s-a cuibărit la Oradea unde se află și în prezent. Ne-am încrucișat căările și acolo când întâmplător am susținut niște prelegeri studenților orădeni. Ceea ce mi-a rămas în minte era refuzul său categoric de a participa la masa de prânz de unde eu, navetist și flămânjios nu puteam să lipsesc. Dar, după mâncare eram invitat de acesta: părinte Nelu, hai să facem doi pași! Problema era că cei doi pași se întindeau atât de mult încât abia mai ajungeam la cursurile de după amiază. Altfel, era foarte grijuliu să ajung la seminar și să am rezervată o cameră peste noapte, apoi mă mai însoțea la gară la plecare. Stilul său de povestitor și ironiile rafinate de care dispune și le plasa subtil au făcut tot timpul colaborarea noastră plăcută.

Aș mai adăuga o singură nuanță comportamental-rituală pe care am trăit-o alături în Germania în două șederi de inițiere în limba locului. Odată am șezut împreună într-un cămin de-al preoților și a doua oară la căminul Institutului Goethe. Carisma sa orientală era postul; cum trebuia să ne autogospodărim, am încercat să fac ceva mâncare gătită la care dânsul a fost refractar: părinte Nelu, scutește-mă de schifețele astea! Și a fost un consecvent mâncător de pâine cu margarină. Credeam că e un luptător pentru siluetă dar, când – o vreme l-a dus și pe tatăl său la Oradea – și l-a hrănit tot cu același meniu, mi-am dat seama că pentru dânsul legea-i lege...

Și încă una: aveam acces la o capelă lângă căminul preotesc și slujeam pe rând. Dar...de câte ori era dânsul protos, sucea ordinea de pe altar ca să fie „cu spatele la enoriașii ...potențiali”.

În fine în vara lui 1991 când am făcut un curs de limbă franceză la Dijon, apoi la întoarcere spre casă ne-am abătut prin Belgia, pe la Bruges și la Mănăstirea Seven Keerchen unde am întâlnit pe părintele rector Raquez și ne-am *laminat* pe la Ostende, am zăbovit într-un scuar cu bănci și ceva pictură murală și poposind am și luat o gustare. Povestind acolo se apropie de noi o doamnă tânără, frumoasă și ne vorbește pe limba noastră. Era din Republica Moldova și, tocmai atunci începea destrămarea Imperiului sovietic – care acum se recompune – iar președintele Gorbaciov, a avut parte de un puci politic. Întrebată ce e nou pe la ei, această doamnă ne-a relatat „de când cu puștiul aista...” și de atunci acest leitmotiv a rămas un motiv de haz și bună dispoziție.

Întorși în firescul locului și timpului, asistăm acum la frumoasa vârstă a pensionării părintelui Ovidiu, și el nedespărțit de carmelul din Oradea de atâta amar de ani. Sunt convins că merită surpriza și o serbare pe cinste la o dată încă nestabilă.

Ne-am bucura să-i fim aproape în bucuria lui (că ce-i mai frumos decât să privești lungul șir de ani în urmă sau ceața din față; însă românul se omenеște și la bine și la rău, iar noi, așa cum sperăm „să mai jucăm un pic și la botez!” așteptăm invitația la serbare adică la pensionarea sa.

Să-i dea Domnul zile senine cu sănătate și bucurii iar Maica Domnului să-l ocrotească întru mulți ani!

Am zis,

pr. dr. Ioan MITROFAN

OVIDIU HOREA POP – *UN PREOT NONCONFORMIST ȘI ATIPIC*

Radu-Ioan MUREȘAN

Când ești legat afectiv de persoana despre care vrei să vorbești, este foarte greu să articulezi o teorie, un portret al acesteia... nu ai decât oftături, deoarece despre oamenii pe care îi admiri cu adevărat nu poți să scrii mai nimic, stăpânit fiind de frica sărăciei hermeneutice, a puținătății lucrurilor care se pot spune despre persoana în cauză. Și, totuși, despre părintele Ovidiu Horea Pop, „părintele Horică”, cum îl știm cu toții, voi încerca să încropesc câteva gânduri și o voi face cu mare plăcere, asumându-mi conștient riscul de a nu reuși să exprim în cuvinte emoțiile (simțiri pasagere) și sentimentele adânc sălășluite în inima și mintea mea în cei 40 de ani de când îl cunosc. Voi începe cu un episod, relativ recent, a cărui spontaneitate și naturalețe conferă o posibilă (deși nu unică!) cheie de lectură cu privire la persoana părintelui Ovidiu Horea Pop.

În toamna anului 2014, după susținerea examenului de titularizare ca lector al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, din cadrul Universității Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, am organizat o masă festivă alături de câțiva profesori și prieteni, între care părintele conferențiar Ovidiu Horea Pop. În mod plăcut surprinzător și-a anunțat prezența Preasfințitul Virgil Bercea, însoțit de scriitorul, publicistul și diplomatul român Emil Hurezeanu aflat, în acele zile, la Oradea. La întâmpinarea distinșilor oaspeți, în scurtul interval de timp de la mașină la masă, PS Virgil i-a spus domnului Hurezeanu, aproape în registru de *sotto voce*, următoarele cuvinte: *veți cunoaște un preot atipic, nonconformist,.... un excentric*.

Părintele Horică e un personaj greu de „sistematizat”, biografia sa având consistența norilor¹, a căror oglindire, prin modelarea luminii de sus, se reflectă

¹ Imaginea „norilor”, e preluată dintr-un articol al lui Andrei Pleșu, publicat cu titlul *Pagini răzlețe din jurnale vechi*, Dilema Veche, 23-29 mai 2019, p. 3: „Norii sunt carnația cerului. Fără ei – și, noaptea, fără stele – cerul e o rece nedeterminare, o abstracțiune. Dar, cu navigația lor lentă, norii îl transformă într-o vietate: îi dau relief și biografie, după cum dau relief și biografie pământului, modelând lumina care vine de sus. Norii aduc cerul într-un spațiu al proximității. Sunt, astfel, într-o perfectă analogie cu textele revelate care, și ele, aduc pe Dumnezeu mai aproape, îl «întrupează» și îl pun «în mișcare». Marile texte revelate sunt, între Dumnezeu și oameni, ceea ce sunt norii între cer și pământ: voaluri care apropie, accidente dătătoare de personalitate, determinări mediatore. A citi *Biblia* sau *Coranul* e a contempla norii care alunecă, încet, peste chipul lui Dumnezeu”. Am preluat sugestiva imagine a norilor descriși de Pleșu, și cea a picturii niferilor la suprafață din lacurilor lui Monet, cu gândul de a le antropomorfiza și a le face să „vorbească” despre protagonistul povestirii mele.

vizibil și misterios, precum cea din apa cu *nuferi la suprafață* din picturile lui Claude Monet. „Norii”, în viziunea lui Pleșu, sunt carnația cerului. Fără ei, și noaptea fără stele – cerul e o rece nedeterminare, o abstracțiune. Dar, cu navigația lor lentă, norii îl transformă într-o vietate: îi dau relief și biografie, după cum dau relief și biografie pământului, modelând lumina care vine de sus. (...). Sunt, astfel, într-o perfectă analogie cu textele revelate, care, și ele, aduc pe Dumnezeu mai aproape, îl «întru-pează», și îl pun «în mișcare»². Preluând metafora norilor din articolul lui Pleșu și cea a reflexiei acestora în lumina diafană a lacurilor cu *nuferi la suprafață* din picturile lui Monet, mă întreb ce „nori”, „stele” sau „texte revelate” luminează viața părintelui Horică? *Bunătatea, generozitatea, bunăvoința, și mărînimia* sa față de oameni, exprimate prin glasul catifelat, vorba blândă, sfatul înțelept, surâsul încrezător, mâna darnică, tăcerea tainică, bucuria molipsitoare. Toate acestea, prin navigația lor lentă, au modelat și continuă să modeleze nu doar biografia părintelui Horică, ci biografia persoanelor din jurul său, unele mai apropiate, altele mai îndepărtate. Doar pe acest „*basso continuo*” al bunătății sale naturale (constitutive/ funciare), voi încerca să decryptez sumar expresia nonconformistă, atipică a personalității părintelui.

Este preot și, totuși, uneori, livrează șarmul unui „om de lume”; recită deseori din poezie, literatură și se oprește discret, imprevizibil, investigator la istorie, credință, spiritualitate, Evanghelie. Se desface copios de neaoșe regionalisme românești, nelăsând deoparte cuvinte sau expresii din limba maghiară, italiană sau greacă. Invocă înțelept istoria, religia ca pe niște domenii la îndemână și face excursuri în politică și filosofie, recită sau cântă cu patos (pe un ton dezinvolt) versuri populare, ușoare sau patriotice din muzica românească, maghiară sau italienească. Discursul său e răsplătitor și simultan născător de frustrare prin intercalări de noi și noi conexiuni, noi povești cu teme sau personaje din situații de viață sau momente istorice similare, amânând enunțul lămuritor. Astfel, „poanta”, divulgarea ideii, concluzia sosește târziu și te poate găsi, uneori, mai puțin vigilent. Expresia retoricii sale poate fi incomodă dar, cu siguranță, garantează ascultătorului răsplata întâlnirii cu o erudiție fermecătoare, cu intuiții și conexiuni punctuale, uimitoare, ce dovedesc o sensibilitate existențială puțin întâlnită. În discuțiile față către față, interesul pentru originile, vârsta și confesiunea interlocutorului îi stimulează darul de a intra în biografia acestuia până la completa sa dezvăluire genealogică. E impresionantă ușurința, naturalețea cu care asociază, fără greș, numele, biografia și confesiunea interlocutorului cu zona geografică, etnia și, uneori, cu opțiunea sa politică. Buclucaș irenic, plecând de la situații concrete din trecut sau prezent, propune interlocutorului, cu o nuanță de ironie socratică, glume, provocări spontane, nu întotdeauna înțelese,

² Andrei Pleșu, *Pagini răzlețe din jurnale vechi* în *Dilema Veche*, 23-29 mai 2019, p. 3.

stârnind, uneori, dezacord, iritare. Pentru unele urechi pioase, apropiate sau îndepărtate, afirmațiile îi pot fi, uneori, neîmpărtășite. Nu prea contează...părintele merge mai departe. Nu întâmplător unii „prietenii” îi pun în cărcă lucruri, fapte, care nu-l privesc deloc și care, în fond, nu fac altceva decât să evidențieze prăpastia dintre *ce se vorbește* și despre *ce este vorba cu adevărat*. Spirit liber, autentic, detașat, parcă, de consecințele reacțiilor emoționale imediate ale celor din jur, are curajul de a spune ceea ce gândește.

Părintele nu este interesat de lucrurile dispensabile, este modest în felul de a se îmbrăca, cu haine cât să-i țină de frig și cu încălțăminte mereu cu un anotimp în urmă, dar a cărui figură inspiră în mod spontan artiști la a-i realiza portrete în creion, în tren, în aeroport, pe stradă sau într-o cafenea și chiar să fie asemănat cu Isus de niște adolescenți care vor să fie la fel de frumoși ca și el când vor ajunge la vârsta lui.

Toți admit că este un om extraordinar, darnic în faptă și cuvânt, bun preot și profesor, într-un cuvânt, un om deosebit. Promovează profetic, liber, autentic semenilor săi chipul unei Biserici a speranței, a viitorului, deși, unii, s-au grăbit să-i găsească fisuri relativizante precum că este orientat spre trecut, tradiție, orientalizing, tradiționalist. Însă, printr-o abordare critică, nativ speculative, hrănită la izvoarele spiritualității Bisericii pontificale romane pe durata lungilor ani de studii la Roma, reușește să integreze profunzimea spiritualității bizantine, a spiritualității Bisericii în general, în vastul orizont al culturii universale ce privește profetic prezentul și viitorul la lumina trecutului istoric. A trăit cu admirație și detașare relația discipol – maestru cu părintele Olivier Raquez (rector al Colegiului Pontifical grec „Sfântul Atanasie” și al Colegiului român „Pio Romeno”, o personalitate inclassabilă, neconvențională și ea, care cu o intuiție și dăruire uimitoare a știut să promoveze întotdeauna în rândul tinerilor români, alumni în teologie sau arte la Roma, spiritul libertății de conștiință și al responsabilității morale în viața personală și eclezială).

Pe părintele Horică l-am întâlnit, întâia oară, în 1986, la Cluj. Am descoperit un om mereu voios, răsător, solar, blând, binevoitor, respectuos, o unică alcătuire de înțelepciune, umor și mister, de care nu aveam cum să nu fiu atras. Acum, peste ani, dacă aș fi întrebat de ce l-am îndrăgit, de ce mi-a fost atât de simpatic, aș răspunde la fel; calitățile mai sus amintite pot fi un motiv întemeiat. Aș mai adăuga simțământul de a mă fi simțit tratat ca pe un egal de-ai săi. Simplitatea, naturalitatea și voioșia cu care se raporta la semenii și la viață îmi revela prezența unui om „fără-de-griji”, nepământeian, ancorat, parcă, într-o altă realitate. Terminase Institutul Politehnic din Cluj-Napoca, ca inginer mecanic, dar îndeplinea statutul ingineresc, „laical”, cu o misterioasă pasiune în a frecventa casa părintelui Silvestru Augustin

Prunduș³ OSBM, de pe strada Gheorghe Lazăr nr. 20 din Cluj-Napoca. Aveam să aflăm ceva mai târziu că, în atmosfera vesperală a duminicilor baziliene de pe Gheorghe Lazăr, inginerul Horică întâlnea tinerii și vârstnicii unei mici „comunități ecleziale” clandestine, nutrită de speranța renașterii și ieșirii la lumină a Bisericii Române Unite.

Nu-mi amintesc exact prima întâlnire cu părintele, dar știu sigur că a fost în cursul anului 1986, cândva în luna mai, după terminarea stagiului meu militar. Era un nume și o prezență vie în grupul nostru, ne fascina și încânta zilele tuturor tinerilor din grup prin farmecul prezenței și a poveștilor sale vesele, tonice; era un povestitor înnăscut, un bun cunoscător al istoriei (până în clasa a patra a citit manualele de istorie de liceu ale surorii sale, spre disperarea învățătoarei căreia îi era frică de posibilele întrebări ale lui Horică), al datelor și numelor din marea carte a Istoriei Universale și a Istoriei Bisericii. Într-o călătorie pe care grupul (inclus subsemnatul) domnului profesor Pinte (părintele Pinte) o făcea în Moldova, la plecarea trenului din Stația CFR Cluj înspre Târgu Ocna (dacă bine îmi amintesc destinația), domnul profesor a anunțat cu aplomb și vădită satisfacție, nouă celor aproximativ 15/17 tineri din compartiment, următoarele cuvinte: „pentru orice probleme de istorie întrebați-l pe Horică. El știe tot!... Eram mândru că îi puteam sta în apropiere, sperând să ajung, odată, să-l știu în preajmă, analitic și lămuritor în această lume plină de penumbre care „vorbesc țanțoș despre lumină”⁴.

Vraja întâlnirii cu tinerii din grup și cu părintele Horică s-a spulberat odată cu ieșirea Bisericii la lumină, în anul 1989. Vraja unor poziții ecleziale și sociale, în Biserica în curs de organizare, i-a făcut pe unii membri ai grupului să renunțe la prietenia de până atunci. Fusesem un grup viu, activ, entuziast, ai cărui membri se întâlneau aproape duminică de duminică la misa din Biserica piaristă a Universității din Cluj, la mesele de prânz la unii dintre membrii grupului sau, vara, în cadrul unor ieșiri de agrement, până seara târziu, în pădurea Hoia de lângă Cluj. Bucuria prezenței părintelui Horică în grupul nostru, pe cât de generoasă și reală, s-a încheiat și ea, brusc, trist, la sfârșitul anului 1988. Dispăruse parcă fără urmă din mijlocul nostru.

Abia după anul 1989 am aflat că plecase la studii la *Pontificia Università Gregoriana* din Roma. L-am reîntâlnit, după câțiva ani, în vacanțele de vară, prin

³ Pe părintele Prunduș îl știam și eu deși, la început, frecventam un grup de tineri clujeni, studenți sau proaspăt absolvenți ai unor facultăți din Cluj, adunați în jurul „Domnului profesor”, *alias* părintele Pinte. Îmi amintesc bucuria pe care am trăit-o când am fost primit în grupul acelor tineri care, până în anul 1989, mi-au fost prieteni dragi de dialog, rugăciune, cântare, jocuri sportive, onomastici, zile de naștere, revelioane, vizite în parohiile romano-catolice din Moldova, weekenduri sau excursii pe dealuri sau munți.

⁴ Andrei Pleșu, *Câteva din numele preferate*, Dilema Veche, 6-12 noiembrie 2025, p. 3.

curtea Eparhiei din Cluj, eu având calitatea de administrator al Episcopiei și al Seminarului teologic. Apoi, pe durata studenției mele romane la Institutul Pontifical de Muzică Sacră, l-am reîntâlnit în Colegiul „Pio Romeno” unde ajunsese pentru a-și pregăti și susține teza de doctorat în Istoria Bisericii, obținând la Universitatea Gregoriană romană titlul de doctor în Istorie Ecclesiastică cu calificativul *summa cum laude*.

Peste ani și ani, părintele mi-a mărturisit prin faptă și cuvânt aprecieri cărora azi sunt gata să le răspund cu o sinceră și afabilă umilitate *non sum dignum*. Deseori, în peregrinările noastre prin Eparhia de Oradea, Maramureș, Blaj sau Lugoj, am constatat gradul de apreciere, stimă și iubire pe care foarte mulți dintre absolvenții seminarului orădean, azi majoritatea preoți, o arătau fostului lor rector. În astfel de ocazii, gândul imediat ce îmi venea în minte era legat de misterul persoanei sale. Dincolo de toate reverențele oficiale sau neoficiale adresate carierei sale din trecut și prezent, se simțea de departe stima, aprecierea și iubirea unanimă a acelor preoți față de părintele, sentimente care s-au născut și cultivat în timp prin felul cum a știut să modeleze, în calitate de rector al Seminarului Teologic Greco-Catolic Oradea și de profesor al Facultății de Teologie Greco-Catolică, generații de studenți în spiritul binelui, frumosului, a libertății de conștiință și a responsabilității morale pe care doar un spirit liber le poate înțelege, practica și propune semenilor. Căci doar în libertatea spiritului există cu adevărat libertate de conștiință, creativitate, autenticitate, responsabilitate morală. Legat de libertatea în spirit am mai învățat, în prezența părintelui, că autenticitatea credinței se manifestă în autenticitatea vieții, în spiritul de discernământ cultivat în orizontul libertății de conștiință și a responsabilității morale, în practicarea cu vreme și fără de vreme a binelui, frumosului și mărinimiei necondiționate.

Pentru toate cele spuse aici și încă pentru multe alte nespuse, vă mulțumesc, părinte drag, părinte bun!

Non sum dignum!

IN SIGNUM AMICITIAE, REVERENTIAE ET LAUDIS ERGA MAGISTRUM OVIDIUM-HOREAM POP

Adina-Voichița ROȘU

Reverende Pater Ovidiu-Horea Pop,

Verbis forsan simplicibus, sed plena reverentiae et existimationis, gratias vobis ago pro omnibus quae a vobis accepi: pro lectionibus apertis, pro illis pretiosis quae tacite traduntur, pro sapientia quae antequam verbum fieret in animo meo residit. Ex voce vestra multa didici; sed forsan etiam plura ex silentio — ex illa modestia quae tantum se aperit quantum oportet, ex discretione naturali et numquam ostentata, ex lepore miti qui hominem aequum, discretum et profundi cordis ostendit. Amicitia nostra, iam amplius quam viginti annos extensa, ipsa per se testis est fidelis quod tempus homines sibi idoneos eligit. Sicut vinum bonum aut liber saepe lectitatus, haec amicitia sedavit, claruit, intellegentiam attigit annorum decursu. Constantiam servavit etiam cum dies mutabantur, cum labores cumulabantur aut cum ego, sicut ceteri homines, per urgencias cotidianas aberrarem. Illam diem sacram fideliter memini, qua filium meum Hratium in Christo baptizastis. Manus vestrae, fide et humanitate plenae, eum gratiae divinae tradiderunt. Tunc, sicut alias quoque, verbum Sancti Gregorii Magni in Vobis resplenduit: “Cum crescis honore, humilitate te ipsum demitte.” (*Moralia in Iob*, XXVI, 44, 86) Munus sacrum sine strepitu, cum gravitate tranquilla et modestia lumine quasi involuta peregistis. Cum Romae degeretis ad doctoratum in Pontificia Universitate Gregoriana praeparandum, brevina nuntia mihi erant fenestra ad orbem studii et quietis interioris. Illae litterae breves viam aperiabant ad bibliothecas silentes, ad membranas vetustate flaves, ad ritum studii in quo sapiebat dictum Ambrosianum: “In libris vivit anima sapientium.” (Ambrosius, *De Officiis ministrorum*, I, 26, 122) Et sane, anima vestra inter libros respirat (et interdum etiam inter dulcia). Scientia vestra ampla est, sed numquam ornatus; mens acuta, sed non vulnerans; humilitas sincera, non simulata. In vobis invenio illam simplicitatem serenam de qua Ioannes Cassianus scribit: “Cor magnum et simplex: hoc est perfectum.” (*Collationes* XIX, 6) Cor magnum et simplex — hoc, ut retro prospicio, vobis optime convenit. Inter dona vestra multa, unum praecipuum et suavissimum eminere video: amorem erga feles Facultatis. Imago Tomi, felis nigri et sapientis, uno oculo orbat, adhuc super mensa vestra stat quasi testis tacitus

quietis interioris. Ipse Tom, quasi philosophus curiae, videtur dicere: “Uno oculo videre saepe plus est quam multis intueri.” Fortasse idem Tom vos optime intellexisset cum lepore benigno cotidie “calamitates” narrabatis — parvas confusiones administrativos, festinationem aliorum, chartas intermissas aut errores innoxios. Ordinem semper sine ira posuistis, correctionem sine asperitate, directionem sine rigiditate. Etiam reprehensiones cum risu accipiebatis. Multis, sedes vestra facta est quasi extensio tranquilla secretariatus — centrum mansuetum unde multa gubernabantur vel mitigabantur. Et saepe, cum aliquem ad ianuam deduceretis, illud dicere soliti eratis, voce leni et lepore perfecto: “Gratias agimus quod cum societate nostra iter fecistis.” Quasi vita ipsa esset volatus tranquillus, vos autem gubernator prudens et benignus. In fine, iterum recolo verbum Boethii: “Tacere servare scientiam est.” (*De Consolatione Philosophiae*, I, pr. 4) Etenim silentium vestrum saepe plus docet quam multa verba.

Valete, Pater carissime, et pergite florere inter libros, historiam et feles! Multa adhuc a vobis discere debemus, nec etiam centum anni nobis sufficerent, opus est nobis aequilibrio, simplicitate, lepore et nobilitate vestra.

Cum reverentia sincera.

Preacucernice Părinte Ovidiu-Horea Pop,

Cu cuvinte poate simple, dar pline de prețuire, vă mulțumesc pentru tot ceea ce am primit de la dumneavoastră: pentru lecțiile rostite, pentru prețioasele lecții nerostite, pentru înțelepciunea care s-a așezat în suflet înainte de a deveni cuvânt. Din glasul dumneavoastră am învățat multe, dar, poate, și mai multe din tăcerile încărcate de sens – din acea modestie care se lasă descoperită doar atât cât trebuie, din acea discreție firească, niciodată ostentativă, și din acel umor blând, ca o lumină caldă, care dezvăluie un om drept, discret și profund. Prietenia noastră, întinsă peste mai bine de douăzeci de ani, este ea însăși o dovadă că timpul știe să aleagă oamenii potriviți unii pentru alții. Ca un vin bun sau ca o carte iubită, prietenia cu dumneavoastră s-a așezat, s-a limpezit, s-a înțeles cu anii. Și-a păstrat constanța, chiar când zilele s-au schimbat, când oboselile s-au mai strâns sau când noi am rătăcit, ca toți oamenii, prin urgențele zilnice. Îmi amintesc cu credință acea zi sfântă în care l-ați botezat în Hristos pe fiul meu, Horațiu. Măinile dumneavoastră, pline de credință și de finețe, l-au încredințat harului dumnezeiesc. Atunci, ca și altădată, s-a adeverit cuvântul Sfântului Grigore cel Mare: „Cu cât crești în cinste, cu atât coboară-te în smerenie.” (Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, XXVI, 44, 86) Ați împlinit rânduiala sacră fără zgomot, cu seriozitate calmă și cu o modestie care, fără să vrea, îi

luminează pe cei din jur. Iar când locuiți la Roma pentru a pregăti doctoratul la Universitatea Pontificală Gregoriană, mesajele scurte deschideau pentru mine o fereastră spre biblioteci tăcute, spre manuscrise îngălbenite și spre un ritm al studiului: „In libris vivit anima sapientium.” (Ambrosius, *De Officiis ministrorum* I, 26, 122) Într-adevăr, sufletul dumneavoastră respiră între cărți (și prăjituri câteodată). Cunoașterea dumneavoastră este vastă, dar nu a devenit niciodată podoabă. Gândirea este ascuțită, dar nu rănește. Umilința este reală, nu jucată. În dumneavoastră găsesc acea rară simplitate senină despre care scrie Ioan Casian: „Cor magnum et simplex: hoc est perfectum.” (*Collationes* XIX, 6) O inimă mare și simplă – iată ceea ce, privind în urmă, vă descrie poate cel mai bine. Dintre multele daruri ale dumneavoastră, unul se ridică în chip deosebit și cu multă delicatețe: dragostea pentru pisicile Facultății. Fotografia lui Tom, motanul cel negru și înțelept, rămas cu un singur ochi, stă și azi pe biroul dumneavoastră ca un mic martor al liniștii lăuntrice. Tom, filozoful curții, vorbește în felul lui: „Uno oculo videre saepe plus est quam multis intueri.” „Cu un singur ochi vezi adesea mai mult decât mulți cu doi”. Poate tot el v-ar fi înțeles cel mai bine atunci când, cu acel umor care nu rănește niciodată, comentați „dezastrele” de peste zi – micile încurcături administrative, graba altora, dosarele rătăcite sau confuziile nevinovate. Ați știut întotdeauna să puneți ordine fără supărare, să corectați fără înțepături și să îndreptați cu blândețe. Până și criticile le primeați cu haz. Pentru mulți dintre noi, biroul dumneavoastră a rămas o prelungire liniștitoare a secretariatului facultății — un fel de „centru de comandă” din fotoliul dumneavoastră, mereu același, de parcă aveați butoanele întregii instituții. Și adesea când conduceați pe cineva până la ușă, obișnuiați să spuneți cu o voce calmă, dar cu un umor perfect așezat: „Vă mulțumim că ați călătorit cu compania noastră”, ca și cum viața ar fi fost un zbor liniștit, iar dumneavoastră, pilotul lui atent și empatic. La final, aleg să reiau un cuvânt rar, dar plin de miez: „Tacere servare scientiam est.” (Boethius, *De Consolatione Philosophiae*, I, pr. 4) „A păstra cunoașterea în tăcere este uneori cea mai înaltă înțelepciune.”

Rămâneți sănătos, Părinte drag, și continuați să înfloriți între cărți, istorie și pisici. Încă avem multe de învățat de la dumneavoastră și nu ne-ar fi de-ajuns încă o sută de ani, avem nevoie de echilibrul, de firescul, umorul și de noblețea dumneavoastră.

Cu sincer respect!

POEZII

Delia POPESCU

nu pot înflori decât la
marginea drumului lângă garduri și
printre pietre devenite
poteci evanescente

și printre lucruri
prea multe și
învechite în
inutilitatea lor originală

și printre oameni
prea iubiți în
uitarea de sine a
zâmbetului care
i-a întrupat

frumusețea se așază în straturi
fără să încarce
limpezind

STUDII ȘI ESEURI

POST-ADEVĂRUL: INSTANȚIERI, ORIGINI RECENTE ȘI INCURSIUNI ÎNTR-O (POSIBILĂ) ARHEOLOGIE CONCEPTUALĂ

Cristian BĂLĂNEAN*

ABSTRACT. *Post-Truth: Instantiations, Recent Origins, and Ventures into a (Possible) Conceptual Archaeology.* After presenting the recent genesis of the phenomenon and its close philosophical and cultural origins, including postmodernism, the present study aims to carry out a conceptual archaeology of post-truth, tending to identify some possible roots even in the distant history of ancient philosophy. Also, contrary to various opinions that deny the ontological and conceptual autonomy of the phenomenon, the present study supports the idea that post-truth constitutes a unique sui generis phenomenon, of a psycho-social nature, emerged against the backdrop of the general erosion of trust in old traditions and meta-narratives, whose manifestation takes place mainly in the political environment, having as a characteristic element an unprecedented spread across all layers of Western societies through new digital techniques.

Keywords: *post-truth, opinion, facts, truth, being, fake-news, digital, political, postmodernism, social.*

„Și veți cunoaște adevărul și adevărul vă va elibera” (In 8,32)
„A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritas” (CG, I, 4,3)¹

Post-adevărul – o „marfă” adusă din străinătăți pe meleagurile... dacice: de unde, când și cum?

Nu numai în mediile academice sau în cercurile intelectuale, ci și în mass-media tradițională (*mainstream*) occidentală – de care se leagă în mare măsură emergența fenomenului *post-adevărului* – care se adresează, cu preponderență, categoriilor

* Preot greco-catolic în cadrul Episcopiei Greco-Catolice de Oradea, avocat și doctor în teologie fundamentală al Universității din București, autorul a nouă cărți și a mai multor articole și studii de specialitate având ca obiect interferențele dintre teologie, filosofie, știință și politică. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3479-6090>.

¹ TOMA DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, lib. 1, cap. 3, n. 4, <<https://www.corpusthomisti.com.org/scg1001.html>> (15.09.2025). „Descoperirea adevărului este rodul unei cercetări minuțioase”. Cf. M. STOCKHAMMER (ed.), *Thomas Aquinas Dictionary*, Philosophical Library, New-York, 1965, 196 („The discovery of truth is the fruit of studios enquiry”).

socio-profesionale din zona *middle class*, selectarea adjectivului „*post-truth*” de către Oxford Dictionaries ca „*Word of the Year 2016*”, cu semnificația „*relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief*”², a devenit efectiv un truism. La fel, plasarea originilor *factuale* imediate ale acestui fenomen psihosocial contemporan în campania premergătoare referendumului Brexit din 23 iunie 2016³ și în campania prezidențială din Statele Unite din cursul anului 2016⁴ a părăsit rapid sfera restrânsă a disciplinelor socio-umane, intrând în câmpul culturii generale sau al „științei populare” (*popular science*). Astfel, „termenul a trecut de la a fi relativ nou la a fi înțeles pe scară largă în decursul unui an, ..., fiind acum adesea folosit de publicații importante fără a fi nevoie de clarificări sau definiții (suplimentare) în titlurile lor – demonstrându-și impactul asupra conștiinței naționale și internaționale”⁵. În această ultimă privință, după cum a remarcat și profesorul Sergiu Bălan citând un raport publicat în 2019 de către cercetătorul Yael Brahms de la *The Institute*

² „Referitor la sau desemnând circumstanțe în care faptele obiective au o influență mai mică în formarea opiniei publice decât apelurile la emoție și la credința personală”. OXFORD LANGUAGES, “Word of the Year 2016”, <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>> (15.09.2025). Deși conceptul de *post-adevăr* exista de un deceniu – cel puțin ca denumire generică –, Oxford Dictionaries au înregistrat o creștere a frecvenței acestuia în anul 2016 de 2.000% față de anul 2015, astfel încât acesta a fost selectat dintr-o listă scurtă pe care mai figurau și următoarele cuvinte candidate la titlul de „Cuvântul anului 2016”: *alt-right* „(în S.U.A.) o grupare ideologică asociată cu puncte de vedere extrem de conservatoare sau reacționare, caracterizată prin respingerea politicii *mainstream* și prin utilizarea mass-media online pentru a disemina conținut deliberat controversat”), *brexiteer* (o persoană care este în favoarea retragerii U.K. din Uniunea Europeană), *chatbot* și *woke*. Cf. *Ibid.*; J. VILMER *et alia*, *Information Manipulation: A Challenge for Our Democracies*, French Policy Planning Staff (CAPS) of the Ministry for Europe and Foreign Affairs, Paris 2018, 36.

³ Din totalul celor 46.500.001 persoane cu drept de vot, la referendum au participat 33.577.342 de alegători (72,2%), din care 16.141.241 (48,1%) au votat pentru rămânerea Regatului Unit în Uniunea Europeană, în timp ce 17.410.742 au votat pentru ieșirea U.K. din Uniunea Europeană, fiind anulate 25.359 de buletine de vot. Cf. THE ELECTORAL COMMISSION, “Report: 23 June 2016 referendum on the UK’s membership of the European Union”, <<https://www.electoralcommission.org.uk/research-reports-and-data/our-reports-and-data-past-elections-and-referendums/report-23-june-2016-referendum-uks-membership-european-union>> (16.09.2025).

⁴ „Bombele retorice cu fragmentație ale lui Donald Trump, pline de fapte absurde, acuzații nedemonstrabile, grupul său rotativ de dușmani și capacitatea sa de a provoca diviziuni chiar și printre rivalii săi înfocați a lăsat SUA nu doar divizată cultural sau în dezacord cu privire la anumite probleme, ci în dezacord chiar cu privire la elementele fundamentale ale alegerilor sale [prezidențiale]”. J. BALL, *Post-Truth. How Bullshit Conquered the World*, Biteback Publishing, London 2017, 18. Un studiu realizat de Oxford Internet Institute în 2016, în cadrul amplului proiect de cercetare „The Computational Propaganda Research Project”, arată că „în săptămâna premergătoare alegerilor prezidențiale din SUA din 2016 au fost identificate 19 milioane de conturi de *boți* folosite pentru a posta pe Twitter în favoarea unuia dintre cei doi candidați, Donald Trump și Hillary Clinton, raportul fiind de 5 la 1 în favoarea lui Donald Trump”. Cf. B. OPREA, *Fake News și dezinformare online: recunoaște și verifică*, Polirom, Iași 2021, 147.

⁵ OXFORD LANGUAGES, “Word of the Year 2016”, *art. cit.* (16.09.2025).

for National Security din Tel Aviv⁶, „este vorba aici de mult mai mult decât de o abstractă problemă de logică și teoria cunoașterii, implicațiile sociale, politice, economice și geo-strategice fiind unele extrem de serioase”⁷.

În esență, toate dezvoltările teoretice ulterioare sunt construite în jurul ideii principale care răzbate din pretențioasa definiție a *Oxford Dictionaries*, respectiv aceea că ceea ce contează în „*epoca post-adevărului*”⁸ este opțiunea oamenilor pentru *opinile* pur subiective și, implicit, orientarea lor spre *aparența* adevărului, iar nu spre adevărul în sine, pe fondul unor manipulări politice insidioase a predispozițiilor individuale și colective infraraționale. „Electoratul se simte mai atras de emoțiile produse de discursul umflat de *post-adevăruri* decât de unul bazat pe rațiune și bun simț”⁹, iar amplificarea deliberată în scopuri preponderent politice a acestei tendințe de ordin psihologic a fost puternic facilitată de noile tehnologii digitale, în special prin extinderea fără precedent a rețelelor de socializare (*social-media*). Tehnologia digitală „nu permite doar tuturor posesorilor de smartphone să participe activ la formarea opiniei, ci extinde foarte mult posibilitățile de a face acest lucru în mod ascuns, anonim sau chiar sub identități fictive”¹⁰, și, prin aceasta, contribuie în mod substanțial la generarea și diseminarea de *fake news* chiar la scară planetară.

După nici patru ani de la apariția, conceptualizarea și împământenirea sa în vocabularul științelor politice, respectiv de la diseminarea sa pe scară largă în societățile democratice occidentale, pandemia COVID-19 a scos la iveală și implicațiile *post-adevărului* în plan științific¹¹, respectiv vulnerabilitățile receptării fidele a cunoașterii științifice autentice (adevărate) de către segmente importante de populație. Într-o perioadă în care însăși cercetarea științifică a coronavirusului și a

⁶ Cf. Y. BRAHMS, *Philosophy of Post-Truth*, Research report for The Institute for National Security Studies, Tel Aviv University, 2019, <<https://www.jstor.org/stable/resrep23537?seq=1>> (16.09.2025).

⁷ S. BĂLAN, „Câteva observații privind problema post-adevărului”, *Probleme de logică* XXVI (2023) 87-102, 90.

⁸ Cf. R. KEYES, *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2004.

⁹ A.-M. STATE-ȘTIRBU, „Post-adevărul, o alegere a societății”, *Sinteza*, nr. 39, <https://www.academica.edu/37935675/Post_adevarul_o_alegere_a_societatii_Sinteza_nr_39_Andreea_Monica_State_%C8%98tirbu_pdf> (16.09.2025).

¹⁰ J. PAMMENT *et alia*, *Countering Information Influence Activities. The State of the Art – Research Report*, version 1.4, Departament of Strategic Communication, Lund University 2018, *apud* B. OPREA, *Fake News*, *op. cit.*, 17-18.

¹¹ După remarcă lui McIntire, „post-adevărul a fost prefigurat de ceea ce s-a întâmplat cu știința în ultimele decenii”, în special cu privire la încălzirea climatică globală și evoluția biologică a unor specii. Cf. L. MCINTYRE, *Post-Truth*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2018, 17. La nivelul Uniunii Europene, comunicarea publică a cunoașterii științifice în materie de COVID-19 a fost mult îngreunată de crizele interne mai vechi, între care *criza ideologică* ocupă rolul central. Ea a fost generată de „dihotomia dintre progresismul noii stângi, ateu, globalist, anti-identitar, îmbrățiat de o parte a elitelor și electoratului european, îndeosebi din vestul și nordul UE, și conservatorismul creștin, suveranist, identitar, specific statelor din estul și sudul UE”. A.I.C. POPESCU, *Geopolitică și pandemie*, Editura Top Forum, București 2020, 86-87.

posibilelor mijloace terapeutice corelative se desfășura sub semnul unei lupte continue pentru adevăr, prin eliminarea erorilor în sens popperian, multe din rezultatele acestor studii și cercetări întreprinse de instituțiile științifice internaționale și naționale au fost puse sub semnul întrebării în privința validității lor, pe fondul general al erodării încrederii cetățenilor în instituțiile publice și prin aportul semnificativ al unor factori ideologici¹² externi, promotori, cu preponderență, ai unor scenarii conspiraționiste. În limbajul lui Popper, nu opinia publică *neinstituționalizată* („ceea ce spun oamenii în vagoanele de tren sau în alte locuri publice despre ultimele știri”) a fost responsabilă în gradul cel mai ridicat de ceea ce Tom Nichols numea în titlul unei cărți celebre „*Sfârșitul competenței. Discreditarea experților și campania împotriva cunoașterii tradiționale*”¹³, ci opinia publică *instituționalizată*: „presa (inclusiv scrisorile adresate editorului), partidele politice, societățile..., universitățile, editurile, televiziunile, radioul”¹⁴, la care se adaugă în prezent rețelele de socializare, pe care Paul Levinson le numea „noile noi media”¹⁵.

Spre deosebire de alte momente din trecut, niciodată în istorie cunoașterea științifică nu a fost mai accesibilă și, totodată, mai supusă distorsiunilor și falsificărilor (non-popperiene) în procesul de comunicare publică decât în zilele noastre, când prejudecățile și biasurile unor indivizi pot deveni, prin efectul *viralizării* și al *expunerii selective*¹⁶, veritabile standarde de evaluare și validare a cunoașterii (inclusiv a celei științifice) pentru grupuri largi de oameni. „Cândva respectate pentru autoritatea metodei lor, rezultatele științifice sunt acum puse la îndoială în mod deschis de legiuni de neexperți care se întâmplă să nu fie de acord cu ele”¹⁷. Prin intermediul unui smartphone, s-a ajuns ca grupuri uriașe de oameni din toate colțurile planetei să se unească și să se închidă împreună în diverse *bule-filtru* (*filter bubbles*) și *camere de rezonanță* (*echo chambers*), prin prisma cărora ei percep *adevărul* despre lumea fizică și socială.

¹² În teoriile comunicării, s-a subliniat încă din anul 1973 faptul că „o lectură preferată” a unei șiri – chiar științifice – poate fi respinsă prin „localizarea mesajului într-un sistem de semnificare radical opus celui dominant”, deși „cel care decodează în cod opozițional recunoaște lectura preferată [ca atare], dar o respinge ca falsă” – idee perfect consonantă cu fenomenul *post-adevărului*. Cf. S. HALL et alia, *Culture, Media, Language*, Hutchinsomn, London 1973, *apud* J. FISKE, *Introducere în științele comunicării*, trad. M. Mitracă, Polirom, Iași 2003, 144-145.

¹³ T. NICHOLS, *Sfârșitul competenței. Discreditarea experților și campania împotriva cunoașterii tradiționale*, trad. C. Fulaș, Polirom, Iași 2019.

¹⁴ Cf. K.R. POPPER, „Opinia publică și principiile liberale” (1954), în: K.R. POPPER, *Conjecturi și înfirmări. Creșterea cunoașterii științifice*, trad. C. Stoenescu, D. Stoianovici, F. Lobonț, Editura Trei, București 2002, 446-454, 453.

¹⁵ P. LEVINSON, *New New Media*, Pearson Education, Boston 20142.

¹⁶ În sociologie, *expunerea selectivă* desemnează „procesul prin care, conștient sau nu, oamenii evită expunerea la acele informații care sunt în dezacord cu valorile, normele, atitudinile și opiniile lor și caută preferențial informațiile ce susțin convingerile lor”. P. ILUȚ, *Valori, atitudini și comportamente sociale*, Editura Polirom, Iași, 2004, 59.

¹⁷ L. MCINTYRE, *Post-Truth*, *op. cit.*, 17.

Ne aflăm în prezența unor veritabile „*bule epistemice*”, care „survin atunci când nu se mai aud oamenii de cealaltă parte”, respectiv a unor spații cognitive închise (*camerele de rezonanță*), unde „nu mai există încredere în oamenii de cealaltă parte”¹⁸ – acestea fiind noile tehnici de exploatare a naturii tribale a oamenilor. Dacă „oamenii au tendința de a crede și de a face ceea ce restul membrilor din grupul lor cred și fac”¹⁹, rețelele de socializare online pot fi „la fel de mult, dacă nu [chiar] mai segregate decât rețelele de socializare din lumea fizică”²⁰, funcționând ca echivalentul digital al unor „comunități închise” din lumea reală²¹. Or, într-o criză epidemiologică de anvergură planetară, „nu se putea rezolva eficient această provocare prin retragerea în identitățile noastre tribale, [în condițiile în care] COVID-19 era o problemă colectivă care impunea acțiuni colective pe plan global”²². Iar înainte de a se trece la acțiunile politico-sociale propriu-zise, la elaborarea unor politici publice adecvate în materie sanitară, pandemia COVID-19 necesita o receptare fidelă la nivelul opiniei publice a cunoștințelor științifice ce emanau de la oamenii de știință – chiar în forma lor (temporar) contradictorie –, fără interpunerea deformatoare a factorilor (social) *media*, situați mult sub standardele unei educații superioare instituționalizate în domeniul medicinei sau al virusologiei.

Dacă, într-adevăr, „tradiția raționalistă occidentală, care își are originea în Grecia antică, este tradiția *discuției critice* (s.n.), a examinării și testării propozițiilor sau teoriilor prin încercarea de a le infirma”²³, în cazul celor trei fenomene fondatoare ale epocii *post-adevărului* – Brexit-ul, alegerile prezidențiale din SUA (2016) și pandemia COVID-19 – au fost vehiculate doar simple contraopinii sau negații gratuite, aflate la mare distanță de „testele critice severe” bazate pe elemente empirice (factice) despre care vorbea Karl Popper în teoria *falsificabilității*. Prin închiderea a peste 3 miliarde de oameni într-o multitudine de *bule-filtru* și *camere de rezonanță* a dispărut însăși acea disponibilitate spre învățare de la specialiști, în urma cărora „participanții la discuție [își pot] schimba într-o anumită măsură părerile și se vor despărți mai înțelepți”²⁴. În limbaj tomist, tradiționala înclinație spre

¹⁸ C. T. NGUYEN, „Escape the Echo Chamber”, <<https://cs50.harvard.edu/x/2021/labs/10/chamber.pdf>> (25.09.2025).

¹⁹ B. OPREA, *Fake News*, op. cit., 120.

²⁰ Cf. H. JENKINS, S. FORD, J. GREEN, *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, New York University Press, New York 2013, apud B. OPREA, *Fake News*, op. cit., 120.

²¹ Cf. S.A. SAMOILENKO, „Strategic Deception in the Age of «Truthiness»”, în: I. CHILUWA (ed.), *Deception and Deceptive Communication. Motivations, Recognition Techniques and Behavioral Control*, Nova Science Publishers, New York 2017, 1-19, 10.

²² D. MACKENZIE, *Covid-19. Pandemia care nu trebuia să existe și cum să fie oprită următoarea*, trad. G. Stoian, Editura Rao, București 2020, 311.

²³ Cf. K.R. POPPER, „Opinia publică”, art. cit., 452.

²⁴ Cf. *Idem*.

căutarea adevărului a fost puternic adumbrită de noul consumerism și de substituția tehnologiei în multe dintre activitățile specifice traiului cotidian, a căror corolar direct a fost și diminuarea capacității umane de a realiza eforturi personale în plan cognitiv. Prin acest abandon al căutării sincere a adevărului²⁵ la nivel individual, am ajuns să trăim „o profundă criză de cunoaștere, o criză epistemică”²⁶, al cărei pendant societal îl reprezintă fie proliferarea (non-intenționată) a unei cunoașteri eronate, fie manipularea colectivă, prin stimularea laturii emoționale a persoanelor în detrimentul celei raționale. Într-o exprimare mai plastică, explozia acestui „nou defetism *social media*” consecutiv renunțării oamenilor la „căutarea minuțioasă a adevărului” are la bază și ceea ce spunea Umberto Eco în 2015: „rețelele de socializare dau drept la cuvânt unor legiuni de imbecili care înainte vorbeau numai la bar după un pahar de vin, fără a dăuna colectivității; apoi erau rapid aduși sub tăcere, dar acum au același drept la cuvânt ca un câștigător al Premiului Nobel. Este invazia imbecililor”²⁷.

În noul context geopolitic și tehnologic, ce poate fi circumscris ideii de „*sat global*” promovată de McLuhan încă în anul 1967 – „*timpul s-a sfârșit, spațiul a dispărut, bine ați venit în Satul Global!*” –, fenomenul *post-adevărului* nu a putut rămâne izolat în mediile geografice de gestație a evenimentelor fondatoare, cu atât mai mult cu cât, în spațiul european, preexista de câteva decenii arhitectura instituțională și funcțională integrată a Uniunii Europene. Chiar din perioada incipientă a pandemiei COVID-19, pe fondul recrudescenței unor partide extremiste în multe din statele membre (Germania, Franța, Italia, Ungaria etc.) și a crizelor interne unionale despre care s-a menționat mai sus, dezinformările și știrile false au început să ia amploare și la nivelul statelor europene, îmbrăcând forme specifice – fenomen potențat la maxim prin creșterea exponențială a ramificațiilor noilor rețele de socializare. Totodată, scenariile conspiraționiste, în special cele legate de controlul mondial exercitat de unele persoane (Bill Gates, George Soros) sau grupuri (Formulul Economic Mondial de la Davos) prin simularea pandemiei COVID-19, au inundat efectiv spațiile publice ale țărilor din Uniunea Europeană, fiind generate și întreținute de partidele naționaliste („suveraniste”), cu largul sprijin cibernetic al

²⁵ Cercetările din sfera științelor cognitive și psihologiei sociale indică existența unei vulnerabilități cognitive generalizate: „nu căutăm adevărul, ci viabilitatea, adică un mod practic de a ne trăi viața, iar aici intervine realitatea alternativă produsă de fake news, care ne oferă o realitate viabilă ușor accesibilă și confortabilă”. J. PAMMENT *et alia*, *Countering Information*, *op. cit.*, apud B. OPREA, *Fake News*, *op. cit.*, 18.

²⁶ Cf. B. OPREA, *Fake News*, *op. cit.*, 21.

²⁷ U. Eco a ținut acest discurs cu ocazia primirii titlului de *doctor honoris causa* în științele comunicării la Universitatea din Torino, la 10 iunie 2015. Cf. A. IOSIF, „Problema nu o reprezintă rețelele de socializare, ci noi înșine (JID-062)”, <<https://www.scientia.ro/homo-humanus/158-jurnal-de-idei-diverse/8542-problema-nu-o-reprezinta-retelele-de-socializare-ci-noi-insine.html>> (26.09.2025)

Kremlinului. Toate aceste forțe politice centrifuge au determinat creșterea tensiunilor intracomunitare la nivelul sistemului politic și economic unional, slăbind considerabil pârgurile juridice și contraforțele centripete ale Uniunii stabilite prin tratatele fondatoare de la Maastricht și Lisabona.

România nu a făcut excepție nicidecum de la această globalizare/„europenizare” a fenomenului *post-adevărului*, prima dovadă palpabilă în acest sens fiind intrarea noului partid suveranist AUR în Parlament încă de la alegerile din 2020, prin vehicularea recurentă de către liderii acestuia a mesajelor antieuropene și antivacciniste. Totuși, „campania prezidențială din 2024 a fost prima campanie din România care s-a petrecut sub semnul dominației erei digitale”, când „spațiul public tradițional, de la presa scrisă la televiziunile de știri, a fost părăsit, iar energia contestației s-a propagat în zona care se sustrage oricărei forme de reglementare, oceanul digital”²⁸. Atunci, în urma unei mediatizări masive pe platformele de socializare, cu preponderență pe Tik Tok, și prin încălcarea regulilor de concurență electorală²⁹, un candidat quasi-necunoscut, Călin Georgescu, a reușit să se plaseze pe primul loc în primul tur de scrutin. „Georgescu a urcat abrupt în zilele dinaintea alegerilor, de la 8%, cât arătau sondajele, la 22,9%, cât a obținut după primul tur de scrutin, ...fără să fi ieșit [vreodată] din spațiul virtual pentru a călca în cel real”³⁰. Într-o altă ordine de idei, nu doar faptele, narațiunile și opiniile exotice *per se* au fost cele care l-au propulsat pe Călin Georgescu în fruntea clasamentului candidaților la alegerile prezidențiale, ci avalanșa de postări și mesaje de natură electorală – nemarcate în mod legal ca atare –, dublată de intervenția asimetrică a algoritmilor de rețea din mediul digital.

Ca o notă particulară, întreaga campanie electorală a acestuia a fost puternic influențată de regimul din Rusia³¹, a cărui imixtiune insidioasă a jucat rolul decisiv

²⁸ I. STANOMIR, „2024. Fotografia României politice”, în: C. PREDA (ed.) *Cum a rămas România fără președinte ales. 7 răspunsuri posibile*, Humanitas, București 2025, 177-196, 185.

²⁹ „Utilizarea tehnologiilor digitale și a inteligenței artificiale, atât de către candidați ori competitori electorali, cât și de către partide politice, susținători ori simpatizanții lor trebuie să fie transparentă pentru a garanta integritatea și imparțialitatea alegerilor. În caz contrar, alegătorii sunt împiedicați să-și formeze o opinie despre candidați și alternativele electorale sau pot fi induși în eroare cu privire la identitatea și calitatea candidatului ori procedurile de vot”, Hotărârea nr. 32/06.12.2024 a Curții Constituționale, <<https://www.juridice.ro/764223/ccr-anuleaza-intregul-proces-electoral-cu-privire-la-alegerile-prezidentiale-textul-integral-al-hotararii-ccr-nr-32-din-6-decembrie-2024.html>> (27.09.2025).

³⁰ S. FATI, „Serviciile secrete. (Im)posibila modernizare, dilemele istorice și șocul prezentului”, în: C. PREDA, *Cum a rămas, op. cit.*, 33-89, 49;67.

³¹ „Pe Tik Tok mai ales, dar și pe alte platforme sociale a existat o campanie sistematică, coordonată, cu noduri de rețea afiliate unor entități străine, îndeosebi Rusiei, care au practicat o dezinformare ca la carte, speculând vulnerabilități interne și folosind laitmotivele naționalismului cEAUȘIST, cu elementele sale suveraniste și autrarhice”. C.A. STOICA, *Turul doi care n-a fost. Autopsia sumară a unui moment electoral (sperăm) unic*, Humanitas, București 2025, 88.

în formarea și agregarea intențiilor de vot. Legăturile propagandei pro-Georgescu cu Rusia au fost demonstrate de presă, „folosind un soft la care au acces NATO și statele membre, din care rezultă că acest candidat promoscovit a fost urcat în algoritmi de conturi rusești cu sute de mii de urmăritori și că în promovarea candidatului radical «au fost implicate rețele specializate în destabilizarea democrațiilor»”³². Mai mult, Serviciul Român de Informații, în notele depuse cu ocazia ședinței CSAT din 28 noiembrie 2024, desecretizate în 4 decembrie 2024 de președintele Klaus Johannis, a susținut că:

„a existat o fisură majoră în sistemul de protecție cibernetică, cu cinci zile înainte de primul tur de scrutin, ..., respectiv că «platformele de criminalitate cibernetică de sorginte rusă» au folosit parole și nume de utilizatori pentru a intra în toate sistemele electronice care asigură buna desfășurare a alegerilor (AEP, BEC, registrul electoral.ro), că au fost peste 85.000 de atacuri cibernetice care «au vizat exploatarea vulnerabilităților la nivelul sistemelor informatice de suport pentru procesul electoral» pentru a obține date din «sistemele informatice», pentru «alterarea integrității acestora», pentru «schimbarea conținutului prezentat publicului larg» și pentru «indisponibilizarea infrastructurii», [iar] «aceste atacuri au continuat într-un mod susținut, inclusiv în ziua alegerilor și în noaptea post-alegeri»”³³.

În acest mod, fenomenul *post-adevărului* nu numai că a ajuns „din străinătăți” (inclusiv din cele estice) pe meleagurile noastre, ci chiar a stat la baza crizei politice postelectorale, precum și la polarizarea fără precedent a societății românești. Cu toate că Biroul Electoral Central și instanța de contencios constituțional i-a respins candidatura la noile alegeri prezidențiale organizate ca urmare a anulării primelor alegeri, putem spune fără teama de a greși că principalul clivaj din România și diaspора românească în pragul alegerilor din mai 2025 a fost acela *Georgescu/anti-Georgescu*, candidatul radical fiind substituit/întruchipat de George Simion. Fără îndoială, în faliile psiho-sociale ale acestui clivaj se aflau, de fapt, poziționările antagonice ale românilor față de apartenența României la „marea familie europeană”, în contextul ofensivei „suveranismului” georgescian, puternic impregnat de paseism și protocronism. Mergând pe urmele lui Ceaușescu, care în 1980 a sărbătorit 2050 de ani de la „întemeierea primului stat dac centralizat și independent sub conducerea lui Burebista”, Georgescu a scos de la naftalină dacopatiile de secol XIX ale lui Nicolae Densușeanu și Vasile Pârvan, conform cărora „cam toate civilizațiile lumii

³² S. FATI, „Serviciile secrete”, *art. cit.*, 82; M. ROȘCA, „Operațiunea Georgescu pe X, Telegram și Facebook. Urcat în algoritmi de conturi rusești cu sute de mii de urmăritori”, Context, 29 noiembrie 2024, <<https://context.ro/exclusiv-operatiunea-georgescu-pe-x-telegram-si-facebook-urcat-in-algoritmi-de-conturi-rusesti-cu-sute-de-mii-de-urmaritori-in-promovarea-lui-au-fost-implicate-retele-specializate-in-desta/>> (28.09.2025). „Dacă e să ne referim și la componentele clasice ale canalelor de comunicare în masă care l-au promovat pe Călin Georgescu, majoritatea erau afiliați Rusiei, precum Sputnik, Russia Today sau altele asemenea”. Cf. C.A. STOICA, *Turul doi, op. cit.*, 87.

³³ Cf. S. FATI, „Serviciile secrete”, *art. cit.*, 69.

se trag din traco-geto-daci”³⁴, ajungând până la afirmația delirantă că: „a venit vremea ca, înainte de sfârșitul veacurilor, noi românii să știm că suntem pe acest pământ de la facerea lumii”³⁵.

Originile apropiate ale *post-adevărului*

Deși originile ideatice al conceptului de *post-adevăr* pot fi plasate mult mai departe în istoria gândirii filosofice, termenul (nominal) „*post-truth*” a fost folosit pentru prima dată cu înțelesul (parțial) consacrat de Oxford Dictionaries într-un eseu din 1992 („A Government of Lies”) al dramaturgului sârbo-american Steve Tesich, publicat în revista *The Nation*. Reflectând pe marginea Războiului din Golf, Tesich a deplâns faptul că „noi, ca popor liber, am decis în mod liber că vrem să trăim într-o lume *post-adevăr*”³⁶, unde „minciuna își împrăștie încet otrava în societate și distruge valoarea adevărului”³⁷. După cum spune Tesich, „am ajuns să echivalăm adevărul cu veștile proaste și nu ne-am mai dorit să aflăm vești proaste, oricât de adevărate sau vitale ar fi ele pentru sănătatea noastră ca națiune”³⁸. În termenii lui Jean-Fraçois Revel, explicitați într-o renumită carte apărută în 1988, *La Connaissance inutile*, cunoașterea din vremea de azi a devenit *inutilă*, fiind chiar refuzată, în urma denaturării ideologice a informațiilor, în ciuda abundenței infinite a acestora și a accesului aproape nelimitat la ele. Din acest motiv, „nu puține sunt circumstanțele, în viața societăților, ca și a indivizilor, când se evită un adevăr arhicunoscut din cauza consecințelor pe care acesta le-ar putea asupra propriilor interese”³⁹. În consecință, semnificația noii construcții lexicale formată cu ajutorul prefixului „*post*” nu mai trimite la „timpul de după o anumită situație sau un anumit eveniment” – ca în *post-război*, *post-național* sau *post-rasial* –, prefixul din *post-adevăr* având un sens mai asemănător cu „apartenența la o perioadă în care conceptul

³⁴ Cf. C.A. STOICA, *Turul doi care n-a fost*, op. cit., 110;114.

³⁵ Mesaj video cu ocazia Anului Nou (2023), <<https://www.g4media.ro/video-delir-mistic-al-lui-calin-georgescu-noi-suntem-vlahii-din-valahala-ne-tragem-din-triburile-arimilor-biblici-patria-este-raiul>> (28.09.2025).

³⁶ S. TESICH, „A Government of Lies”, *The Nation*, 6 ianuarie 1992, <<https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>> (28.09.2025); Cf. OXFORD LANGUAGES, “Word of the Year 2016”, art. cit. (28.09.2025).

³⁷ Cf. A.-M. STATE-ȘTIRBU, „Post-adevărul”, art. cit. (28.09.2025).

³⁸ S. TESICH, „A Government”, art. cit. (28.09.2025); S. BĂLAN, „Câteva observații”, art. cit., 89. Raportat la „cercul mediatic” al Războiului din Golf, Mario Vargas Llosa „subscrie din toată inima” la afirmația lui Jean Baudrillard că „scandalul nu înseamnă, în zilele noastre, să atentezi la bunele moravuri, ci să acționezi împotriva principiului realității”. Cf. M.V. LLOSA, *Civilizația spectacolului*, trad. M.M.-Hondrari, Humanitas, București 2012, 76.

³⁹ J.-F. REVEL, *Cunoașterea inutilă*, trad. D.C. Mihăilescu, Humanitas, București 1993, 9.

specificat a devenit neimportant sau irelevant”⁴⁰, unde celebra maximă a lui Aristotel „*amicus Plato, sed magis amica veritas*” a devenit neatractivă, ba chiar caducă.

În ciuda faptului că nu are în vedere minciuna, devenită unul dintre elementele constitutive (alternative) ale *post-adevărului*, nu este deloc lipsită de importanță în analiza rădăcinilor filosofice ale *post-adevărului* concepția *pragmatistă* despre adevăr a lui Richard Rorty, expusă într-un articol din 2002 – „A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy”⁴¹ –, dezvoltată într-o dezbatere care a avut loc la Universitatea Sorbona în același an și publicată în 2005 în cartea *À quoi bon la vérité?*⁴² elaborată împreună cu Pascal Engel. În *Prefața* acestei cărți, profesorul francez Patrik Savidan atrăgea atenția asupra implicațiilor potențiale ale acestei perspective conceptuale anti-realiste: „se impune să măsurăm cu mare atenție *amplerea mizelor acestei puneri la îndoială a filosofiei reprezentării* (s.n.), a «filosofiei ca oglindă a naturii», pentru a relua titlul unei celebre lucrări a lui Richard Rorty»”⁴³. Tot la începutul acestei cărți, coautorul francez, preluând ideile lui Bernard Williams din cartea foarte recentă atunci, *Truth and Truthfulness* (2002)⁴⁴, pleacă de la premisa coexistenței în societățile noastre actuale a două curente aparent antagonice, deosebit de relevante pentru înțelegerea genezei epocii *post-adevăr*. Pe de-o parte, „n-a existat niciodată o mai mare suspiciune, atât în cercurile intelectuale cele mai avansate, cât și în media și în societate, cu privire la valoarea raționalității, a progresului științific, a adevărului și a obiectivității”, iar, pe de altă parte, „nici impresia că suntem trași pe sfoară de puterile (politice, științifice) presupuse a garanta aceste valori, dar nici nevoia de încredere, n-au fost, nici ele, vreodată mai mari”⁴⁵.

Potrivit lui Rorty, „termenul care desemnează realitatea așa cum este în ea însăși, distinctă de nevoile și interesele umane, nu este nimic altceva decât unul dintre numele slugarnice ale lui Dumnezeu [...], o versiune iluministă a nevoii religioase de a îngenunchea în fața unei puteri non-umane”⁴⁶. Cu alte cuvinte, în viziunea filosofului american, asertarea unui adevăr obiectiv și universal nu diferă de credința religioasă, cu diferența că el respinge *a priori* orice semnificație pentru conceptul de *adevăr*. Acesta fiind gol,

⁴⁰ OXFORD LANGUAGES, “Word of the Year 2016”, *art. cit.* (28.09.2025).

⁴¹ R. Rorty, “A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (2002) 29-40, <<https://www.redalyc.org/pdf/279/27901603.pdf>> (30.09.2025)

⁴² P. ENGEL, R. RORTY, *La ce bun adevărul?*, trad. B. Ghiu, Grupul Editorial Art, București 2007.

⁴³ P. SAVIDAN, „Cuvânt înainte”, în: P. ENGEL, R. RORTY, *La ce bun adevărul?*, *op. cit.*, 5-8, 7; Cf. R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979.

⁴⁴ Cf. B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press, Princeton 2002.

⁴⁵ Cf. P. ENGEL, R. RORTY, *La ce bun adevărul?*, *op. cit.*, 11.

⁴⁶ R. Rorty, “A Pragmatist”, *art. cit.*, 30-31.

„adevărul nu poate să constituie o normă a cercetării științifice ori filosofice sau un țel ultim al investigațiilor noastre; [...] Problema nu este de a face ca enunțurile noastre să fie adevărate, ci de a le *justifica*, și nu trebuie să facem nicio distincție între *adevăr* și *justificare*. Justificarea nu este, ca atare, altceva decât acordul dintre membrii unui grup sau ai unei comunități și nu există un acord ultim, final sau o convergență ideală a enunțurilor”⁴⁷.

La rândul lui, Pascal Engel, chiar dacă recunoaște existența unor „dificultăți insurmontabile” ale clasicei teorii a *adevărului-corespondență*, nu crede că „ar trebui să renunțăm la orice concepție realistă cu privire la *adevăr*”, considerând că „adevărul constituie o normă a cercetării”⁴⁸. Totodată, deși acceptă legătura strânsă dintre «adevăr» și «justificare», filosoful francez respinge indisctinția rortyană: „nu se poate susține că «adevărat» și «justificat» înseamnă același lucru, deoarece «justificat» *presupune* însăși noțiunea de adevăr”⁴⁹. Tocmai de aceea, dacă pornim de la ipoteza că am fi victimele unei spălări colective a creierelor – ipoteză care în zilele noastre, din păcate, a devenit o realitate –, „am vrea noi oare să spunem că, într-un astfel de caz, credințele noastre sunt justificate în raport cu un anumit auditoriu, dar nu și în raport cu altul? Nu. Părerea mea este că am spune despre credințele noastre că sunt justificate, dar *false*”⁵⁰ (s.n.).

În cartea *The Post-Truth Era*, publicată în 2004, Ralph Keyes considera că am ajuns deja să trăim în epoca în care „nu mai contează cine spune adevărul, ci contează numai cel care își impune primul punctul de vedere în ochii celorlalți”⁵¹, astfel încât adevărul în sine a devenit irelevant. Tot în același an, istoricul Eric Alterman a reliefat conotațiile politice ale *post-adevărului* în cartea *When Presidents Lie. A History of Official Deception and its Consequences* în care a explorat istoria înșelăciunii prezidențiale și consecințele acesteia. Pornind de la manipularea opiniei publice de către Administrația Bush cu privire la deținerea de către regimul de la Bagdad a armelor de distrugere în masă încă dinaintea atentatelor teroriste din 11 septembrie 2001, Alterman ajunge la concluzia că „o societate în stare de psihoză ar fi mult mai receptivă la inocularea *post-adevărurilor*”⁵².

Potrivit unui studiu de la Universitatea Harvard, citat de *The New York Times* în 2008⁵³, guvernul din Africa de Sud, condus de președintele Thabo Mbeki (1999-

⁴⁷ P. ENGEL, R. RORTY, *La ce bun adevărul?*, op. cit., 19.

⁴⁸ *Ibid.*, 27.

⁴⁹ *Ibid.*, 37.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ Cf. R. KEYES, *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, St. Martin's Press, New York 2004; Cf. B. OPREA, *Fake News*, op. cit., 21.

⁵² Cf. A.-M. STATE-ȘTIRBU, „Post-adevărul”, art. cit. (28.09.2025).

⁵³ Cf. “Study Cites Toll of AIDS Policy in South Africa”, *The New York Times*, 25 noiembrie 2008, <https://www.nytimes.com/2008/11/26/world/africa/26aids.html?pagewanted=all&_r=0>, (28.09.2025).

2008), ar fi putut preveni în jur de 365.000 de decese cauzate de virusul HIV, dacă acesta nu ar fi diseminat în rândul populației autohtone ideea că medicamentele antiretrovirale fac parte dintr-un scenariu orchestrat de Occident, în timp ce usturoiul și sucul de lămâie ajută la tratarea SIDA. În opinia lui McIntyre, „problema reală nu este doar conținutul particular (scandalos) al anumitor credințe, ci ideea generală că, în funcție de ceea ce cineva vrea să fie adevărat, unele fapte contează mai mult decât altele”; prin aceasta, se ajunge la subminarea unui principiu fundamental al cunoașterii științifice, conform căruia „unele lucruri sunt adevărate indiferent de modul cum ne simțim noi în legătură cu ele”⁵⁴.

Într-un studiu din 2010, Brendan Nyhan și Jason Reifler au reușit să teoretizeze foarte bine unul din efectele specifice ale *post-adevărului*, respectiv apariția unor procese care îl fac să se perpetueze. Un astfel de proces este faptul că, „dacă devine permisibil să crezi orice dorești, credințele devin mai greu de schimbat, deoarece dovezile contrare nu reușesc să câștige teren sau pot, în mod ironic, să consolideze convingerile avute anterior”, la care se adaugă și *efectul de turmă*, „potrivit căruia indivizii tind să persiste în convingeri despre care cred că sunt împărtășite la scară largă”⁵⁵. Cu atât mai mult, atunci când e vorba despre opinii politice, „numeroase studii arată că subiecții expuși la informații care contravin preferințelor lor politice ajung frecvent să își susțină opinia inițială și mai puternic”⁵⁶ – un efect de „reacțiune adversă” (*backlash effect*), generat pe fondul unei fragilități de natură psiho-socială.

Dezvoltând concluziile experimentale precitate, Stephan Lewandowsky și colaboratorii săi au subliniat că, în această lume a *post-adevărului*, „afirmațiile, discursul nu caută să stabilească un model coerent de realitate, ci mai curând acestea erodează încrederea în fapte și realitate, până în punctul în care faptele nu mai contează sau nicimăcar nu mai sunt recunoscute că au existat”⁵⁷. Iar atunci când oamenii primesc informații cu potențial corectiv pentru propriile opinii în cadrul unor știri în care se confruntă mai multe argumente – exact ca în situația pandemiei COVID-19⁵⁸ –, încrederea publică în autenticitatea faptelor scade și mai mult, pentru

⁵⁴ L. McINTYRE, *Post-Truth*, op. cit., 10-11. În general, „negaționistii și alți ideologi adoptă în mod obișnuit un standard obscen de înalt al îndoielii față de faptele pe care nu vor să le creadă, alături de o credulitate completă față de orice fapte care se potrivesc agendei lor”. *Ibid.*, 11.

⁵⁵ Cf. B. NYHAN, J. REIFLER, “When corrections fail: The persistence of political misperceptions”, *Political Behavior*, 32 (2010) 303–330, 308-309; B. OPREA, *Fake News*, op. cit., 110.

⁵⁶ Cf. B. NYHAN, J. REIFLER, “When corrections”, art. cit., 309.

⁵⁷ S. LEWANDOWSKY et alia, “Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the «Post-Truth» Era”, *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*, 4 (2017) 353-369, apud B. OPREA, *Fake News*, op. cit., 110.

⁵⁸ Într-o lucrare de referință în domeniul epistemologiei, *Science in a Democratic Society* (2011), Philip Kitcher scotea în evidență problemele de comunicare publică ce pot apărea în *situații de urgență*, așa cum a fost pandemia COVID-19: „dezacordul se desfășoară de obicei la două niveluri: mai întâi, ca o dispută despre *urgența* problemei în sine și, în al doilea rând, presupunând că este o *urgență*, cu privire la *ce trebuie făcut* în privința ei (s.n.)”. Sub aspectul transparenței, oamenii de știință pot

a nu mai vorbi de situația în care înțelegerea naturii imanente a unor elemente factuale din realitatea socio-politică sau fizică necesită un anumit nivel de inteligență și un fond informațional preexistent, când la barierele psiho-sociale se adăugă și cele cognitive. Or, la ora actuală, aproape că „întreaga știință a încetat să mai fie un discurs teoretic care poate fi experimentat de omul obișnuit, pentru a deveni un demers practicabil numai de experți foarte specializați, cu o aparatură foarte complicată și costisitoare,..., și cu rezultate exprimabile în limbaj matematic, adică lipsită de semnificație pentru limbajul comun”⁵⁹.

Postmodernismul – premisa culturală majoră a emergenței epocii post-adevăr

În planul puțin mai îndepărtat al originilor filosofice ale *post-adevărului* se află curentul *postmodernist* al cărui conținut conceptual (destul de ceșos) s-a conturat în anii '70, deși primele manifestări factuale au avut loc încă din anii '50 în sfera literaturii și arhitecturii. În acord cu mai mulți autori⁶⁰, perspectiva postmodernă asupra realității sociale, iar, mai târziu, chiar și asupra realității fizice, care a creat premisele pentru nașterea epocii *post-adevărului*, a fost definită și formată de operele a trei mari gânditori: Jacques Derrida, Michel Foucault și Francois Lyotard, cu toate că atingerea nivelului ideal de claritate conceptuală mai suportă, și în prezent, anumite corecții și teoretizări suplimentare. De la sensul inițial al *deconstructivismului*, introdus de Derrida în domeniul literar, „conform căruia cititorii nu pot avea cu adevărat acces la intenția auctorială din spatele unui text și, prin urmare, nu pot decât să deconstruiască respectivul text pentru a examina cum funcționează din punct de vedere al asumpțiilor politice, istorice, sociale pe care se bazează”⁶¹, s-a ajuns, prin extrapolare, la constatarea lui McIntyre, în sensul că „totul poate fi interpretat drept *text*: războiul, religia, relațiile economice, sexualitatea – de fapt, întregul comportament uman –, [deoarece] ... abordarea *postmodernistă* este una în care totul

decide prin consens sau prin vot majoritar, fie să rămână închiși în comunitățile lor până la soluționarea tuturor divergențelor, fie să mute dezbaterile în spațiul public. Această ultimă abordare „democratică” „se opune oricărei bariere în spatele căreia comunitatea științifică își poate ascunde diferențele interne, pretinzând în schimb dezbaterile într-un forum complet public”, cu riscul unor receptări deformate a rezultatelor cercetărilor lor sau, mai mult, cu riscul apariției unor scenarii conspiraționiste. Cf. P. KITCHER, *Science in a Democratic Society*, Prometheus Books, New York 2011, 165.

⁵⁹ A. CODOBAN, *Comunicarea în epoca reproducerii ei artificiale*, Idea Design&Print, Apahida/Cluj 2025, 45.

⁶⁰ Brotherton (2019), O'Connor&Weatherall (2019), McIntyre (2018), Nicodemo (2017), Llosa (2012), Sokal (2003). Cf. R. BULUC, *Atractivitatea fake news*, Editura Top Formu, București 2020, 11, 111-115.

⁶¹ *Ibid.*, 11-12.

este pus la îndoială și puține lucruri sunt luate ca atare ”⁶². Practic, în această paradigmă epistemologică, nu mai există *a priori* o interpretare corectă sau greșită cu privire la un text, astfel încât „cititorul poate să descopere orice în el, pentru că înțelesul original, de fapt, nu există și este suspendat la infinit într-o rețea textuală auto-referențială”⁶³.

Ideea lui Derrida a fost nuanțată de Michael Foucault, în sensul corelării ei cu raporturile de putere existente în cadrul societății. Astfel, „viața noastră socială este definită de limbaj, dar limbajul în sine este străbătut de relațiile de putere și dominație”⁶⁴, riscând să piardă contactul cu lumea pe care o reprezintă. În cartea *The Order of Things* (1994), Foucault susține ideea că limbajul „este viziunea celor care au putere pentru a-și face discursul cunoscut”, iar „cunoașterea nu poate fi separată de conceptul de putere”⁶⁵. Într-o altă ordine de idei, „la bază, toate pretențiile de cunoaștere sunt, într-adevăr, doar o afirmare a autorității; sunt tactici de intimidare folosite de cei puternici pentru a-i forța pe cei mai slabi să le accepte opiniile ideologice”⁶⁶. Pascal Engel se referă în cartea precitată la această perspectivă *aletheică* politizată, susținând că l-a auzit la pe Michael Foucault la Collège de France, în anii '70, „explicându-ne că noțiunea de *adevăr* (s.n.) nu este altceva decât un *instrument* (s.n.) al puterii și că, orice putere fiind rea, adevărul nu poate să fie decât expresia unei voințe maligne”⁶⁷. Coautorul lui Rorty nu s-a mulțumit doar cu o simplă inventariere și reiterare a ideii lui Foucault, ci, raportându-o la contextul politic și social de la începutul mileniului III, a dedus că e posibil ca oamenii să își piardă apetitul pentru ideea filosofică de *adevăr*, fără a renunța, totuși, la căutarea lui în viața cotidiană:

„Poate [că oamenii] nu mai cred în *adevăr* (s.n.) ca valoare intrinsecă, ca scop ultim, însă continuă să creadă în el ca valoare *instrumentală* (s.n.), aflată în slujba unui alt scop – fericirea sau libertatea. Nu ne mai plac predicatorii care vorbesc în numele Adevărului, dar ne interesează adevărurile banale, de felul celor despre care ne înșințază periodic extrasele noastre de cont bancar”⁶⁸.

Viziunea foucaultiană concentrată, în special, asupra lumii politice și sociale a fost extinsă de Francois Lyotard și în sfera cunoașterii științifice, prin contestarea metanarațiunilor oficiale care au străbătut secole la rând. În lucrarea sa de căpătâi, *Condiția postmodernă* (1979), filosoful francez asociază *posmodernismul*, „simplifi-

⁶² L. McINTYRE, *Post-Truth*, op. cit., 124-125.

⁶³ R. BULUC, *Atractivitatea fake news*, op. cit., 12.

⁶⁴ Cf. P. GROSS, N. LEVITT, *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels with Science*, John Hopkins University Press, Baltimore 1994, 77.

⁶⁵ Cf. R. BULUC, *Atractivitatea fake news*, op. cit., 13.

⁶⁶ L. McINTYRE, *Post-Truth*, op. cit., 126.

⁶⁷ P. ENGEL, R. RORTY, *La ce bun adevărul?*, op. cit., 11.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 13.

când la maximum”, cu „neîncrederea în metanarațiuni”, plasând și știința în această sferă, pe considerentul că și „cunoașterea științifică este o specie a discursului”⁶⁹, cel puțin din optica necesității de legitimare a propriului statut epistemologic. Prin colapsul brusc al proiectului iluminist în secolul XX – de care era strâns legată legitimitatea clasică a științei, întemeiată pe contractul social dintre emițătorul și receptorul cunoașterii –, „odată cu sporirea numărului de persoane implicate în demersuri științifice și cu dezvoltarea universităților, toate acestea au condus la o pluralitate de discursuri științifice, fiecare pretinzând a avea în continuare puterea metanarativă”⁷⁰. Această fragmentare și relativizare *postmodernă* a adevărului științific a determinat emergența unei noi paradigme epistemologice în care „știința ajunge să fie privită ca un joc de putere, care încearcă să legitimeze anumite narațiuni în detrimentul altora”, în condițiile în care, din cauza complexității acestor metanarațiuni, știința este greu accesibilă oamenilor, „fiind monopolizată de către un grup [închis] de indivizi, cei care știu și înțeleg și care au creat un set de reguli care să valideze afirmațiile științifice”⁷¹.

În propria formulare a lui Lyotard, „puterea și cunoașterea sunt cele două fețe ale unei aceleiași întrebări: cine decide ce trebuie să se știe și cine știe ce trebuie să se decidă? Problema cunoașterii în epoca informaticii este mai mult ca oricând *problema guvernării*”⁷² (s.n.). Iar *problema guvernării* este, concomitent, și o *problemă a comunicării*, cu precădere după specializarea extremă a domeniilor științei și culturii, respectiv după apariția noilor tehnologii digitale. Deja în anul 1981, semioticianul Jean Baudrillard profetea, în lucrarea lui cea mai cunoscută, *Simulacra and Simulation*, că „noi trăim într-o lume unde există din ce în ce mai multă informație și din ce în ce mai puțin sens, ..., [iar] acolo unde credem că informația produce *sens* (s.n.), se întâmplă opusul”⁷³. Alături de această paradoxală consecință a progresului comunicării tehnologice, „de natură să submineze noțiunile noastre moștenite despre *real*”⁷⁴ (s.n.), profetită cu opt ani înainte de inventarea de către Tim Berners-Lee a World Wide Web, Baudrillard a anticipat și potențialul enorm de *desocializare* al media, cu douăzeci și trei de ani înainte de lansarea Facebook: „pretutindeni, socializarea este măsurată prin expunerea la mesajele media și oricine este expus la media este *desocializat* sau efectiv *asocial*”⁷⁵.

⁶⁹ J.-F. LYOTARD, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. C. Mihali, Editura Ideea Design&Print, Cluj-Napoca 2003, 11; 13.

⁷⁰ R. BULUC, *Atractivitatea fake news*, *op. cit.*, 14.

⁷¹ *Ibid.*, 16.

⁷² J.-F. LYOTARD, *Condiția postmodernă*, *op. cit.*, 21.

⁷³ J. BAUDRILLARD, *Simulacra and Simulation*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1994, 79-80.

⁷⁴ M. D'ANCONA, *Post-Truth. The New War on Truth and How to Fight Back*, Ebury Press, London 2017, 97.

⁷⁵ J. BAUDRILLARD, *Simulacra*, *op. cit.*, 79.

În acord cu fostul jurnalist de la *The Guardian*, Matthew D'Ancona, *postmodernismul* a apelat la convingerile stângiste ale segmentelor de populație dezamăgite de „certitudinile marxismului”, preferând „să înțeleagă limbajul și cultura în sensul de *constructe sociale*, ..., mai degrabă decât ca idealurile abstracte ale filosofiei clasice”, devenind, cu timpul, „mai puțin o filosofie coerentă și mai mult o *stare de spirit*”⁷⁶. În acest fel, scepticismul specific *postmodernismului* a depășit aulele academice și cercurile intelectuale și a difuzat, treptat, în mai multe sfere ale vieții sociale, iar aserțiunea sa fundamentală – aceea că „pretențiile de cunoaștere pot fi întotdeauna doar parțiale și locale”⁷⁷ – s-a generalizat în plan social, pavând drumul către *post-adevăr*. Dacă neîncrederea apriorică în vechile instituții politico-sociale și în metanarațiuni, îndoiala preconcepută, postularea caracterului nedeterminat al cunoașterii sau perspectiva anti-realistă fac parte din raportul *negativ* al *postmodernismului* cu lumea, există și o dimensiune epistemologică *pozitivă* a acestuia. Curentul *postmodernist* s-a remarcat prin „valorizarea alterității și a particularității și prin atenția acordată dinamicii puterii și limitelor înțelegerii interculturale”⁷⁸ – aspecte înglobate în a doua decadă din secolul XXI de fenomenul *post-adevărului*.

Rădăcinile conceptuale și politice mai adânci ale *post-adevărului*

Dincolo de motivațiile pur intelectuale specifice arheologiei marilor idei, așa cum a subliniat Matthew D'Ancona, „este imposibil să lupți cu *post-adevărul* fără o înțelegere a rădăcinilor sale cele mai adânci”⁷⁹, cu atât mai mult cu cât, în general, „dorința de a aborda operele trecutului fără a le mai raporta la filosofiele prezentului este extrem de naivă”⁸⁰. În rândurile de mai jos, sunt redată doar marile idei filosofice de referință – susceptibile oricând de adăugiri – din care și-ar putea trage seva, fie și parțial, conceptul polivalent al *post-adevărului*, aflat și acum în plin proces de sedimentare noțională. De asemenea, fiind vorba despre un concept filosofic destinat să explice, cu precădere, anumite involuții din sfera *politicului*, sunt expuse în

⁷⁶ M. D'ANCONA, *Post-Truth*, *op. cit.*, 96.

⁷⁷ I. McLEAN (ed.), *Dicționar de politică Oxford*, trad. L. Gavrilu, Univers Enciclopedic, București 2001, 348.

⁷⁸ C. TALIAFERRO, E.J. MARTY, *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Bloomsbury, New York 20182, 219-220.

⁷⁹ M. D'ANCONA, *Post-Truth*, *op. cit.*, 91.

⁸⁰ A. RENAUT, *Era individului*, trad. C. Ciubotaru, Institutul European, Iași 1998, 5. Pentru a releva importanța istoriei ideilor, respectiv a incursiunilor în arheologia unor concepte, autorul francez susține următoarele: „n-aș putea *a priori* să mă dedic unei lucrări despre V. Cousin sau despre Spinoza (sau chiar despre Fichte) dacă nu aș avea posibilitatea de a *delimita* (s.n.) acele aspecte intelectuale ale operelor acestora care *s-ar putea adapta cerințelor stadiului actual al problematicei filosofice*” (s.n.). *Ibid.*, 7.

continuare și curente și ideile politice moderne care au condus la nașterea democrațiilor liberale contemporane – noile medii socio-politice de gestație a fenomenului *post-adevărului*.

Mergând, metodologic, pe firul cronologic al istoriei clasice a filosofiei și gândirii politice, dar îmbrățișând pe fond teoria lui Foucault din *Arheologia cunoașterii* (publicată inițial în 1969) despre pragurile epistemologice și caracterul discontinuu al istoriei ideilor, primele rădăcini ale *post-adevărului* pot fi găsite în Grecia antică, la Protagoras, în concepția căruia „omul este măsura tuturor lucrurilor”: „în ce fel mi se înfățișează fiecare lucru, așa și este pentru mine; în ce fel – ție, așa și este pentru tine”⁸¹. Din acest postulat al echivalării adevărului lumii exterioare cu rezultatul percepțiilor personale, exprimat fără rezerve de Protagoras prin vocea lui Theaitetos din dialogul platonician cu același nume – „știința nu e nimic altceva decât percepție”⁸² –, ar reieși că fiecare dintre oameni spune adevărul. „Toate opiniile, deci, sunt adevărate: dar nu au decât un adevăr relativ, neexistând adevărul independent, obiectiv, pe care Democrit îl căuta și pe care nu a reușit să îl găsească în impresiile senzoriale”⁸³. Aici este deosebit de important de reamintit faptul că Democrit considera doctrina lui Protagoras ca fiind *autocontradictorie*, pe considerentul logic că, „dacă toate opiniile sunt adevărate, atunci printre opiniile adevărate se găsește și opinia că nu orice opinie este adevărată”⁸⁴.

În zilele noastre, aceste idei presocratice au ajuns de o actualitate debordantă, formând scheletul conceptual al *postmodernismului* și, implicit, al *post-adevărului*: centralitatea subiectivității umane în cunoașterea lumii înconjurătoare, cu consecința sa la nivel societal – relativismul gnoseologic. Asistăm pur și simplu la o renaștere a gândirii protagorasienne, când una dintre cele mai importante metanarațiuni, „cea a unui adevăr universal și obiectiv, în jurul căruia indivizii își reunesc eforturile de cunoaștere, ..., a fost înlocuită de pluralismul epistemic, în care legitimarea adevărului s-a internalizat la nivelul subiectului, fiind un act privat și non-rațional”⁸⁵. Tot prin raportare la ceea ce se întâmplă astăzi, cu prisosință în zona politicului, putem califica toți *sofiștii* Eladei drept „strămoși ai *post-adevărului*”, în condițiile în care aceștia erau tratați de Platon – și inclusiv de către Protagoras – „ca șarlatani care țineau discursuri

⁸¹ PLATON, *Theaitetos*, 152a, în: PLATON, *Opera integrală* (4 vol.), trad. A. Cornea, Humanitas, București 2024, vol. IV.

⁸² *Ibid.*, 151e.

⁸³ A. KENNY, *O nouă istorie a filosofiei occidentale* (4 vol.), trad. A. Sabău, Ratio et Revelatio, Oradea 2016, vol. I *Filosofia antică*, 148.

⁸⁴ Cf. Ediției Diles-Kranz: H. DIELS (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1903, 68 A 114, *apud* A. KENNY, *O nouă istorie, op. cit.*, 148.

⁸⁵ P. DINU, „Post-adevărul ca eufemism ideologic. O simptomatologie a verofobiei în lumea contemporană”, în: O. ȘERBAN (ed.), *Post-adevărul. Vorbire liberă, minciună, ignoranță*, Eikon, București 2025, 81-99, 84.

numai pentru a învinge și care pretindeau bani pentru a-i învăța pe tineri tehnicile oratorice”⁸⁶ (a se citi „tehnicile de manipulare”). Ca educatori, sofisti, s-au concentrat în mod prioritar pe respingerea și contrazicerea oponentilor lor în discursul despre Bine și Adevăr”⁸⁷, pentru că scopul lor nu era nicidecum căutarea minuțioasă a adevărului, ci exclusiv succesul retoricii lor și plasarea într-o poziție de putere socială.

Afirmarea dihotomiei *doxa/episteme* (opinie/cunoaștere), care constituie dușmanul de moarte al *post-adevărului*, din cauza negării de către acesta din urmă a raportului antagonic dintre cele două și a proclamării egalității lor gnoseologice, este abordat pe larg în filosofia platonice și aristotelică. Preluând această distincție de la Xenofan și Parmenide, Platon i-a dat o formă mult mai elaborată în *Republica* (476e-480a), unde a arătat că:

„adevărata cunoaștere (*episteme*) este despre adevărata realitate, adică despre *eide* [*Lumea Ideilor*], pe când necunoașterea este despre ceea ce e cu totul nereal. Între acestea două există o treaptă intermediară: o cvasi-cunoaștere a cvasi-ființei. Această facultate (*dynamis*) intermediară este *doxa*, iar obiectele ei sunt lucrurile sensibile (*aistheta*) și opiniile curente ale oamenilor”⁸⁸.

Dacă la presocratici, „*epistēme* putea însemna «cunoaștere» la modul cel mai general – inclusiv prin intermediul opiniilor sau al percepțiilor senzoriale, tot mai mult în vremea lui Platon (și mai ales datorită lui Platon) [*episteme*] tindea să se specializeze, desemnând o cunoaștere aparte, a *universalului*, a esenței, a cauzalității”⁸⁹. De fapt, acest ultim sens aparține *par excellence* filosofiei lui Aristotel, având în vedere că acesta respingea categoric existența separată a *eidelor* platonice, fiind adeptul unei metafizici compuse a *formelor și materiei*. Pe temeiul acestei noi ontologii substanțialiste, la care s-a adăugat opoziția *nous-dianoia* (cunoaștere intuitivă – cunoaștere *discursivă*), Stagiritul a resemnificat raportul *episteme/doxa*, astfel: *dianoia* „poate fi caracterizată drept *episteme* dacă pornește de la premise care sunt *necesare*, iar drept *doxa*, dacă premisele sunt contingente (*Anal. post*, I, 88b-89b), adică dacă ele ar putea să fie și altfel; [...] Aristotel chiar definește *doxa* în *Metafizica* 1039b drept „ceea ce poate fi și altfel decât e acum”⁹⁰, subliniind – o dată

⁸⁶ S. BLACKBURN, *Dicționar de filosofie Oxford*, trad. C. Iricinshi ș.a., Univers Enciclopedic, București 1999, 373.

⁸⁷ A.A. KRENTZ, „Play and Education in Plato’s *Republic*”, <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducKren.htm>> (29.09.2025).

⁸⁸ F.E. PETERS, *Termenii filosofiei grecești*, trad. D. Stoianovici, Editura Humanitas, București 20073, 73. „Până și într-un dialog atât de târziu cum este *Timaos*, distincția dintre *episteme* și *doxa*, ca și dintre obiectele lor respective, este din nou subiniată (29b-d)”. Cf. *Ibid.*, 99.

⁸⁹ A. CORNEA, „Note”, în PLATON, *Opera integrală, op. cit.*, vol. IV, 504-594, 537.

⁹⁰ F.E. PETERS, *Termenii filosofiei, op. cit.*, 74. În cadrul activității intelectuale desemnate, în general, prin termenul *dianoia*, Aristotel deosebea: cunoașterea teoretică (*theoria*), cunoașterea practică (*praxis*) și cunoașterea productivă (*techne*). Deseori, „*episteme* fără altă determinație este folosită de Aristotel pentru *episteme theoretike*, în contrast cu *știința practică sau productivă*”. *Ibid.*, 99-100.

în plus – că „ceea ce are un caracter instabil constituie doar *opinia (doxa)*”⁹¹, spre deosebire de *episteme*, care se bazează pe „ceea ce există în chip necesar”⁹². Tocmai de aceea, „știința (*episteme*) este un habitus al *demonstrării*”⁹³, nefiind posibil „să existe nici demonstrație, nici definiție pentru ...*opinie*”⁹⁴.

În gândirea filosofică antică despre *adevăr*, pe lângă sensul tare și primordial, *ontologic*, (aproape) echivalent cu *ființa* – „fiecare lucru participă la *adevăr* în măsura în care participă la *ființă*”⁹⁵ –, mai întâlnim și sensul *gnoseologic*, potrivit căruia, încă din poemul lui Parmenide (I,156), *adevărul* reprezintă „corespondența desăvârșită și potrivirea gândirii cu *ființa*”⁹⁶. Aprofundând această perspectivă, Aristotel ajunge la concluzia că „*adevărul* și falsul nu există în lucruri însele, ..., ci ele rezidă în cugetul nostru”⁹⁷, fără a afecta nicidecum prin aceasta primatul ontologic al *ființei*, care rămâne în continuare reperul ontic indispensabil și condiția (anterioară) de posibilitate a *adevărului*. În acest fel, la Aristotel „s-a încetățenit [ideea că] *adevărul* sau eroarea sunt proprietăți ale judecății care afirmă sau neagă ceva (predicatul) despre altceva (subiectul)”⁹⁸, sens în care „*adevărul* [lucrurilor] constă numai în a le concepe cu mintea”⁹⁹. Mai exact, în termenii proprii metafizicii aristotelice, „există *adevăr* atunci când între subiect și predicat există o unire potrivită realității și există neadevăr atunci când această unire nu corespunde realității”¹⁰⁰, iar „îmbinarea și despărțirea termenilor există în cuget, nu în lucruri”¹⁰¹, fiind un atribut specific și immanent gândirii.

Deși sf. Toma de Aquino a integrat, cu prioritate, în sistemul gândirii sale metafizico-teologice – bazat pe *Ființa Absolută* și ierarhia *ființelor* participante – semnificația ontologică a *adevărului* din filosofia lui Aristotel, subliniind că „*adevărul* nu are o extensiune mai largă decât *ființa*”, astfel că „orice este adevărat este într-un anumit mod *ființă*”¹⁰², el a privilegiat, totuși, în teoretizările sale (non-

⁹¹ ARISTOTEL, *Metafizica*, VI, 1039 b, trad. Ș. Bezdechi, Univers Enciclopedic Gold, București 2010.

⁹² *Idem*.

⁹³ ARISTOTEL, *Etica nicomahică*, VI, 1139 b, trad. T. Brăileanu, Editura Antet, București, 1998.

⁹⁴ ARISTOTEL, *Metafizica*, VI, 1039 b.

⁹⁵ *Ibid.*, II, 993b. „Pentru filosofii elenistice, *adevărul* e totuna cu *ființa* înțeleasă materialist (atomii pentru Epicur și *Logos*-ul pentru stoici”. Cf. G. REALE, *Istoria filosofiei antice* (10 vol.), trad. C. Șoimușan, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2008-2021, vol. IX, *Direcțiile principale ale gândirii antice și lexicul*, 2021, 18.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ ARISTOTEL, *Metafizica*, VI, 1027 b.

⁹⁸ M. FLORIAN, *Logică și epistemologie*, Antet, București 1996, 180.

⁹⁹ ARISTOTEL, *Metafizica*, IX, 1052 a.

¹⁰⁰ *Ibid.*, IX, 1051 b.

¹⁰¹ *Ibid.*, VI, 1028 a.

¹⁰² TOMA DE AQUINO, *De veritate*, I, a.1, ad 7. „Quod verum non est in plus quam ens”; „omne verum est aliquo modo ens”. *De veritate. Despre adevăr*, text bilingv, trad. T.-B. Palade, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2012.

teologice) despre lumea creată dimensiunea *gnoseologică* a acestuia: „adevărul este găsit în mod secundar în lucruri și în mod primar în intelect”¹⁰³ (s.n.). Potrivit antologiceii definiții tomiste, „*veritas est adaequatio rei et intellectus*”¹⁰⁴, de unde rezultă că „ființa lucrului precede adevărul (formal) al rațiunii, dar cunoașterea este un efect al adevărului”¹⁰⁵. Într-o altă ordine de idei, „corespondența *ființei* cu puterea cognitivă este numită *adevăr*”¹⁰⁶, iar dependența ontologică a acestuia din urmă de binomul *ens/intellectus* este ireductibilă în planul gândirii tomiste: „orice adevăr înțeles de intelect trebuie să se refere la o *ființă* și orice *ființă* trebuie să poată fi raportată la un adevăr înțeles de *intelect*”¹⁰⁷.

Pentru analiza fenomenului *post-adevărului*, dintr-o perspectivă antitetică, prezintă o importanță deosebită *teoria adevărului corespondență* construită tocmai în jurul nucleului aristotelico-tomist de mai sus, dezvoltată ulterior de Hume¹⁰⁸ și Mill¹⁰⁹, a cărei formulare canonică a fost elaborată la începutul secolului al XX-lea de Moore¹¹⁰ și Russell¹¹¹: „o opinie este adevărată atunci când există un fapt corespondent și este falsă atunci când nu există niciun fapt corespondent”¹¹². Or, în era *post-adevăr*, s-a fracturat însăși această legătură – care părea indisolubilă și definitivă până acum un deceniu – dintre opinii și fapte, promovându-se în mentalul colectiv suficiența valorii intrinseci a subiectivității umane. După secole de reflecții filosofice, odată cu apusul metafizicii în modernitate, consecutiv căruia problema *ființei* a fost surclasată de problema *cunoașterii*, s-a produs, în esență, o reîntoarcere (non-reflexivă) în masă la relativismul epistemologic a lui Protagoras, la supremația subiectivității personale sau colective, manifestată plenar în special în privința accesului cognitiv la structurile și mecanismele funcționale ale lumii sociale și politice (din Vest).

¹⁰³ *Ibid.*, q. 1, a. 2, co. „Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu”.

¹⁰⁴ *Ibid.*, q. 1, a. 2, s.c. 2.

¹⁰⁵ *Ibid.*, q. 1, a. 1, co. „Rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”.

¹⁰⁶ *Ibid.*, q. 1, a. 1., co. „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, q. 1, a. 2, ad 1. „Eo quod cuilibet intellectui vero oportet quod respondeat aliquod ens, et e converso”. În linii mari, ideea tomistă a acestei inseparabilități ontologice dintre *adevăr* și *ființă*, de inspirație profund parmenidiană, se regăsește și în *Metafizica* lui Aristotel: „a enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă [și], dimpotrivă, o enunțare adevărată e aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este”. ARISTOTEL, *Metafizica*, IV, 1011 b.

¹⁰⁸ Cf. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, Oxford 1978 (3.1.1).

¹⁰⁹ Cf. J.S. MILL, *System of Logic*, Routledge, London & New York 1996 (1.5.1.).

¹¹⁰ Cf. G.E. MOORE, *Some Main Problems of Philosophy*, George Allen & Unwin, London 1953, cap. XV.

¹¹¹ Cf. B. RUSSEL, *Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1971, 129.

¹¹² “The Correspondence Theory of Truth”, în: E.N. ZALTA, U. NODELMAN (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>> (27.12.2025).

Așadar, în opoziție totală cu *teoria adevărului corespondență*, „subiectivitatea noastră este proiectată în orice context comunicativ, iar justificarea opiniilor nu mai este dată de fapte, ci de convingeri”¹¹³; nu mai contează atât de mult ce se întâmplă cu adevărat în realitatea înconjurătoare, fizică și socială, cât opiniile și credințele în sine despre aceasta. Iar în acest mod, nu s-a făcut altceva decât să se inverseze pur și simplu sensul cunoașterii clasice: „așezăm realitatea pe *patul lui Procust* și o ajustăm ca să se potrivească cu tiparele noastre predefinite”¹¹⁴. Pentru aceste motive, în studiile recente despre *post-adevăr* s-a susținut că, în societățile contemporane, „legitimarea unui adevăr nu se mai realizează în manieră tradițională, platonician-aristotelică, potrivit *teoriei adevărului corespondență*, ci în cheie postmodernă, prin teoria *consensulă* a adevărului, formulată de Habermas”¹¹⁵, unde validitatea unei opinii ori a oricărui alt enunț depinde doar de acceptabilitatea (cât mai largă) obținută, de cele mai multe ori prin tehnicile digitale de persuasiunea, la nivel societal. De asemenea, s-a mai susținut că „filosofia post-modernă a revizuit cadrul conceptual metafizic de tip aristotelic și a fost adoptată o imagine asupra lumii bazată pe procesualitate și subiectivitate fenomenală, pe relativism în ipostaze multiple, de la cel lingvistic la cel epistemic”, respectiv că „*post-adevărul* este un rezultat al unei schimbări conceptuale care îl plasează în afara discuției tradiționale despre natura și criteriile adevărului, iar dezbaterea corespunzătoare nu poate fi integrată într-o discuție despre teoriile adevărului”¹¹⁶.

Trecând în registrul de analiză politică, după mai bine de un mileniu de preeminență a colectivismului politico-religios, în Anglia sfârșitului de secol XVII și-a avut originea tendința filozofică ce a precedat emergența liberalismului politic¹¹⁷, tradiție care a inaugurat o nouă etapă în istoria Vestului – *era individului* – în care ne situăm și astăzi. Privit doar prin prisma acestei istorii particulare, „liberalismul a apărut din combinarea revoluțiilor politice din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, a iluminismului și revoluției industriale”¹¹⁸, iar din punct de vedere al istoriei lexicale, termenul de *liberalism* ca atare a apărut, pentru prima dată, numai între 1819 (sub pana filozofului Anon) și 1823 (în lexicul lui Claude Boiste) și nu a

¹¹³ C. STOENESCU, „Ideologia ca falsă conștiință și post-adevărul”, în: O. ȘERBAN, *Post-adevărul*, op. cit., 101-127, 104.

¹¹⁴ P. DINU, „Post-adevărul”, art. cit., 85.

¹¹⁵ *Idem*. Deși Karl Popper a preluat în sistemul său filosofic *teoria adevărului corespondență* de la Tarski, el a recunoscut că „ideea de adevăr a lui Tarski se acoperă cu ideea de adevăr a lui Aristotel”. Cf. K.R. POPPER, *Logica cercetării*, trad. M. Flonta, Editura Științifică, București 1981, 263.

¹¹⁶ C. STOENESCU, „Ideologia”, art. cit., 105.

¹¹⁷ Cf. O. NAY, *Istoria ideilor politice*, trad. V. Savin, Polirom, Iași 2008, 245. La o analiză mai profundă, se constată că „ceea ce se numește astăzi *liberalism*, ..., nu recunoaște o singură autoritate intelectuală fondatoare”, după cum nici sfera sa doctrinară actuală „nu constituie un curent doctrinar unificat”. *Idem*.

¹¹⁸ I. McLEAN (ed.), *Dicționar de politică*, op. cit., 250.

intrat în vocabularul politic decât după 1848, când succesul fără precedent al ideilor socialiste¹¹⁹ a făcut necesară, în contrapondere, promovarea liberalismului pe scară largă. Mai explicit, „împotriva ideilor socialiste care condamnau concepțiile individualiste ale Revoluției franceze”, liberalismul desemna chiar de la mijlocul secolului al XIX-lea, „în mod clar, o sensibilitate filozofică și politică revendicând primatul libertății individuale asupra celorlalte valori”¹²⁰.

În era individului, „fiecare percepe mai întâi în lumea socială nu ansamblul obiectiv al legăturilor care îi unesc cu ceilalți membrii ai societății, ci pe sine însuși, ca sursă unică, singura legitimă, a tuturor legăturilor sale, ca *subiect* cu ceea ce îi este propriu – familie, proprietate, prieteni”¹²¹. Dispare, astfel, rolul totalizator al corpului politic și ecleziastic al societății (indistincte până la Locke), deschizându-se larg calea spre autonomia persoanei și protecția drepturilor și libertăților individuale, responsabile de marele progres socio-economic și cultural al lumii occidentale din secolele următoare. Deja în *Tratatul despre cârmuirea civilă* (*Two Treatises of Government* – 1689), John Locke a susținut că „puterea civilă nu are decât un singur scop: să conserve societatea și, atât cât binele public o poate permite, fiecare membru și fiecare persoană care o formează”¹²², iar, „întrucât scopul [final] al societății civile este securitatea membrilor săi, poporul are dreptul să judece dacă puterea legislativă sau principiile își îndeplinesc misiunea”¹²³. Până și în privința ideilor contractualiste despre necesitatea de a întemeia statul pe legitimitatea consimțământului indivizilor, Locke se deosebește de Hobbes: dacă pentru acesta din urmă contractul social „garanta inexpugnabilitatea suveranului creat de contractanți”, pentru Locke „contractul era garanția sau protecția vieții, a libertății și a bunurilor indivizilor”¹²⁴.

Aproape două secole mai târziu, după ce ideile lui Locke despre limitarea puterilor publice, cu precădere monarhice, și despre centralitatea individului în universul politic s-au „întrupat” în realitatea istorică a lumii occidentale, John Stuard Mill a elaborat în inestimabila sa lucrare *Despre libertate* (1859) o teorie inedită despre importanța politică a libertății de exprimare, văzută ca o componentă esențială a autonomiei personale a individului, reducând până aproape de extincție dreptul statului de a interveni în sfera acesteia: „chiar dacă întreaga omenire, cu o singură excepție, ar fi de aceeași părere, și doar o singură persoană ar fi de părere contrară,

¹¹⁹ Cf. O. NAY, *Istoria ideilor politice*, op. cit., 246.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ P. MANENT, *O filozofie politică pentru cetățean*, trad. M. Antohi, Humanitas, București 2003, 182.

¹²² Cf. O. NAY, *Istoria ideilor politice*, op. cit., 250.

¹²³ D. COLAS (ed.), *Larousse – Dicționar de gândire politică*, trad. D. Purnichescu, Univers Enciclopedic, București 2003, 175. Deoarece Locke postula „întăietatea societății civile, întemeiată pe drepturi naturale, față de forma de guvernământ, a *community* față de *State*, ..., putem înțelege motivul pentru care gândirea democratică și-a găsit rădăcinile în gândirea lui Locke”. *Ibid.*, 176.

¹²⁴ C. PREDA, *Mic dicționar de gândire politică liberală*, Humanitas, București 2004, 37.

omenirea n-ar fi mai îndreptățită să reducă la tăcere acea unică persoană decât ar fi îndreptățită aceasta din urmă să reducă la tăcere întreaga omenire”¹²⁵. Însă, cu toată această toleranță nemaîntâlnită față de exprimarea publică a opiniilor personale, Mill nu a fost un libertarian („extremist”). Bunăoară, în aceeași lucrare de referință, marele filosof englez a afirmat explicit că „nimeni nu pretinde că acțiunile ar trebui să fie la fel de neîngrădite ca și opiniile; dimpotrivă, chiar și opiniile își pierd imunitatea atunci când împrejurările în care sunt exprimate sunt de așa natură încât fac din exprimarea lor o instigare efectivă la comiterea unor fapte reprobabile”¹²⁶.

Pe un alt palier de analiză a libertății de exprimare, Mill a considerat că „adevărul (s.n.) unei opinii este o parte a utilității ei”, iar „utilitatea unei opinii este ea însăși o chestiune de opinie: contestabilă, discutabilă și necesitând dezbateri în aceeași măsură ca și opinia însăși”¹²⁷. Până la urmă, însăși posibilitatea existenței unei asemenea dezbatere contradictorii constituie o condiție ireductibilă în filosofia politică a lui Mill, adică exact ceea ce lipsește în mod efectiv, de multe ori, în epoca *post-adevărului*, în care oamenii se izolează unii de alții în propriile lor bule epistemice, eliminând orice confruntare de opinii. Potrivit lui Mill, „câtă vreme arena rămâne deschisă pentru confruntări, putem spera că, dacă există un adevăr mai profund, el va fi descoperit îndată ce spiritul uman va fi capabil să-l recunoască”¹²⁸, în timp ce „opiniile și practicile greșite cedează treptat în fața *faptelor și argumentelor* (s.n.), ..., [care], pentru a putea produce un efect asupra spiritului, *trebuie aduse în fața lui* (s.n.)”¹²⁹. Or, în cazul *post-adevărului*, tocmai lăsarea în întuneric a faptelor, ba chiar ascunderea și deformarea lor, alături de primatul subiectivității reprezintă marea problemă, contrar ideilor despre libertatea opiniei exprimate de unul dintre cei mai vehemenți susținători ai drepturilor individuale din istoria filosofiei politice.

Într-o altă ordine de idei, fenomenul contemporan al *post-adevărului* reprezintă „hârtia de turnesol” care a reliefat, cu asupra de măsură, neajunsurile unui *individualism* de tip „absolutist” în democrațiile liberale, deși posibilele consecințe nefaste ale acestuia au fost întrezărite deja pentru prima dată de către Tocqueville, în Statele Unite – considerată patria individualismului –, cu aproape două veacuri înainte. În celebra sa lucrare *Despre democrație în America* (1835), „observând individualismul din democrația americană, Tocqueville a perceput cu acuitate amenințarea pe care o reprezenta [acesta] pentru viața publică, prin slăbirea legăturilor sociale”, anticipând, oarecum, posibilitatea emergenței unui fenomen de

¹²⁵ J.S. MILL, *Despre libertate*, trad. A.-P. Iliescu, Humanitas, București 20173, 30.

¹²⁶ *Ibid.*, 84.

¹²⁷ *Ibid.*, 38.

¹²⁸ *Ibid.*, 36.

¹²⁹ *Ibid.*, 34.

tipul *post-adevărului*: «individualismul, ..., este un sentiment calm și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anumită distanță, împreună cu familia și prietenii săi», lăsând «marea societate în seama ei»;¹³⁰ acest sentiment ajunge „mai întâi «să sece (...) izvorul virtuților publice», pentru ca mai apoi să le distrugă pe toate celelalte, fiind «absorbit, în cele din urmă, de *egoism*»”¹³⁰.

Revenind la analiza rădăcinilor filosofice ale *post-adevărului*, perspectiva kantiană despre rolul central al facultăților senzitive și intelective în procesul cunoașterii lucrurilor din lumea exterioară o regăsim și în conceptul de *post-adevăr*, însă într-o variantă mult mai „autarhică”. Așa-numita *revoluție copernicană* a metafizicii, în conformitate cu care „cunoașterea nu se orientează după obiecte, ci obiectele după cunoaștere”¹³¹ – sugerând că noi nu avem acces direct la *lucrurile în sine* (*noumene*), ci doar la modul în care apar în experiența noastră fenomenele, modelate de structurile noastre cognitive –, poate fi înțeleasă, prin supralicitarea puternicei ei semnificații subiectiviste, ca un filon important în sedimentarea conceptului de *post-adevăr*. Evident, în ciuda faptului că și *post-adevărul* se fundamentează pe „dislocarea schemei carteziene *subiect-obiect*, [el reprezintă] o transpunere eronată a revoluției copernicane formulată de Immanuel Kant”¹³². Pe de altă parte, mergând pe aceeași linie epistemologică cu Aristotel și sf. Toma de Aquino, Kant a considerat că „adevărul precum și eroarea, prin urmare și aparența, (...) nu se găsesc decât în judecată, adică *numai* în raportul obiectului cu intelectul nostru”¹³³ – o dovadă în plus a importanței gândirii sale în germinarea *post-adevărului*, printr-un proces de preluare selectivă și adaptare.

După filosofia lui Kant, ideea nietzscheană că „nu există fapte, ci numai interpretări” s-a constituit într-un alt filon filosofic important al *postmodernismului* și, implicit, al *post-adevărului*. Mai exact, în *Voința de putere*, Nietzsche a accentuat următoarele: „împotriva pozitivismului ce rămâne la nivelul fenomenelor având lozincă «doar faptele există»?», aș replica: nu, tocmai *faptele nu există, există doar interpretări* (s.n.). Nu putem stabili nici un fapt «în sine»: poate că este chiar o absurditate să vrei așa ceva”¹³⁴. Spre deosebire de Protagoras, pentru Nietzsche

¹³⁰ Cf. D. MILLER, *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, trad. D. Stoianovici, Humanitas, București 2000, 385.

¹³¹ KUNZMANN P., BURKARD F.P., WIEDEMANN F., *Atlas de filozofie*, trad. M.-M. Aldea, Editura Rao, București 2004, 137.

¹³² P. DINU, „Post-adevărul”, *op. cit.*, 83.

¹³³ I. KANT, *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar, E. Moisuc, Editura IRI, București 1998, 272. „Adevărul material trebuie să conștientizeze în concordanța unei cunoștințe cu acest obiect determinat la care se referă”. I. KANT, *Logica generală*, Editura științifică și enciclopedică, București 1985, 104.

¹³⁴ F. NIETZSCHE, *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, trad. C. Băciu, Editura Aion, București 1999, §276.

„natura umană este pozitiv *ostilă* noțiunii de adevăr”¹³⁵, considerând că „oamenii sunt profund cufundați în iluzii și imagini onirice; privirea lor alunecă doar peste suprafața lucrurilor și vede «forme», [iar] sentimentele lor nu conduc spre adevăr”¹³⁶. Avem aici, de fapt, una din manifestările *nihilismului* nietzscheean, al cărui conținut „poate fi concentrat în formula morții lui Dumnezeu”, consecutiv căreia „nu [mai] avem un Adevăr ca un dat inițial, în manieră platonice, ci putem face doar afirmații care pot deveni adevăruri; Adevărul se pulverizează, astfel, într-o mulțime de adevăruri între care omul nu se mai poate orienta”¹³⁷ – iată însăși esența psiho-socială a *post-adevărului* contemporan.

Incapacitatea funciară a intelectului uman de a cunoaște adevărata față a realității este afirmată și în *Știința voioasă*, unde realismul clasic de sorginte aritotelic-tomistă, grefat pe fundamentele metafizicii antice și medievale, a fost desconsiderat de filosoful german, considerându-l un rebut al vremurilor trecute:

„Voi, oameni lucizi care vă simțiți înarmați împotriva pasiunii și a himerelor și cărora v-ar plăcea să vă faceți o mândrie și o podoabă din golul vostru, vă numiți *realiști* (s.n.) și dați de înțeles că lumea ar fi într-adevăr construită așa cum vi se pare vouă, că adevărul s-a dezvăluit numai în fața voastră și că voi înșivă ați fi, poate, partea lui cea mai bună”¹³⁸.

Aceeași idee a fost nuanțată de Nietzsche, în stilul lui inconfundabil, și în *Nașterea tragediei grecești* (1873), având în vedere că întreaga lui gândire a fost puternic influențată de filosofia greacă, în special de presocratici. Grecii, ni se arată într-un fragment din cartea sus-menționată, „erau ...în opoziție cu toți *realiștii*, întrucât ei credeau de fapt numai în realitatea oamenilor și a zeilor... Pentru ei, *omul era adevărul și miezul lucrurilor* (s.n.), toate celelalte fiind numai *aparență și joc înșelător*”¹³⁹ (s.n.).

Concluzie: *post-adevărul* ca fenomen psiho-socio-digital specific

Există câțiva gânditori contemporani importanți care susțin că *post-adevărul* nu constituie nicidecum un fenomen nou și, cu atât mai puțin, nu este necesară vreo teoretizare suplimentară a acestuia, distinctă de instrumentarul conceptual deja existent în filosofie, psihologie și sociologie. *E.g.*, în opinia lui Harari, „oamenii au

¹³⁵ Cf. M. D'ANCONA, *Post-Truth*, op. cit., 93.

¹³⁶ S. BLACKBURN, *Truth. A Guide for the Perplexed*, Penguin Books, London 2005, 76.

¹³⁷ V. MUSCĂ, *Marea amiază*, Ideea Europeană, București 2014, 112.

¹³⁸ F. NIETZSCHE, *Știința voioasă*, trad. L. Miclescu, Humanitas, București 20062, §57.

¹³⁹ E. BERTRAM, *Nietzsche. Încercare de mitologie*, trad. I. și M. Nastasia, Humanitas, București 1998, 175.

trăit dintotdeauna în epoca *post-adevărului*, [deoarece] *Homo sapiens* este o specie post-adevăr, a cărei putere depinde de crearea și acceptarea unor ficțiuni”¹⁴⁰, în timp ce Roger Scruton „este de părere că avem aici de-a face cu o pseudo-problemă”¹⁴¹: de când există pe lume, politicienii au mințit și vor continua să mintă, în deplină cunoștință de cauză, iar nu pentru că ne-am găsi într-o lume în care distincția dintre adevăr și opusul său nu mai este relevantă”¹⁴².

Alți gânditori s-au arătat sceptici în privința însăși a capacității noastre de aprehendere a unor evenimente și fenomene din universul antropologic, după diluarea substanțială a „cauționării celeste a maltratării adevărului în epoca noastră post-modernă și radical secularizată”, când se preferă „maniera de sorginte socratică, criticată magistral de către Nietzsche, a punerii sub concept și a raționalizării, care ne permite să reducem disonanța cognitivă și ne diminuează disconfortul *vis-a-vis* de straniețea și nefirescul unora dintre propriile noastre fapte și idei”¹⁴³. În cadrul delimitat de aceste coordonate de reflecție, nu poate exista decât, cel mult, o coerență subiectivă asupra *post-adevărului*, însă chiar și această *raționalizare* este viciată *ab initio* de o serie de înclinații (non-conștiente) și prejudecăți (*bias-uri*), aproape imposibil de conciliat cu perspectiva tradițională – aristotelico-tomistă – privind posibilitatea cunoașterii obiective a realității prin intermediul puterilor intelective. Până la urmă, pentru acești gânditori sceptici, orice proces de raționalizare se află, întotdeauna, la distanță față de lumea reală la care se referă, fiind „un raționament *post-hoc* către o concluzie favorabilă, unde atât preferința pentru concluzie, cât și căutarea justificărilor sunt modelate de un factor distorsionant epistemic nedemonstrabil care nu este invocat explicit în aceste justificări”¹⁴⁴.

Mergând pe această ultimă linie de gândire, se ajunge la concluzia că, „odată ce am dat un nume unui fenomen și i-am descifrat logica interioară (sau doar ne-am iluzionat că am făcut-o), construindu-i astfel o întemeiere cvasirațională, el nu ne mai apare străin, ciudat, inacceptabil”¹⁴⁵.

Marea problemă cu acest tip de contra-argumente atunci când ele au ca obiect explicarea *post-adevărului* – ori, mai bine zis, negarea cunoașterii acestuia – este că, dacă ele se opresc la porțile fenomenului din cauza asumpțiilor lor negaționiste, într-

¹⁴⁰ Y.N. HARARI, *21 de lecții pentru secolul XXI*, trad. L. Popovici, Polirom, Iași 2018, 235.

¹⁴¹ Cf. R. SCRUTON, “Post-truth, pure nonsense. Only deluded academics and Donald Trump see no distinction between fact and fabrication”, *The Spectator*, 10 iunie 2017, <<https://spectator.com/article/post-truth-pure-nonsense/>> (29.12.2025).

¹⁴² *Idem*. Pe de altă parte, Scruton admite că se poate vorbi legitim despre post-adevăr, ..., însă mai degrabă în spațiul academic. Cf. S. BĂLAN, „Câteva observații”, *art. cit.*, 91.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 88.

¹⁴⁴ E. SCHWITZGEBEL, J. ELLIS, “Rationalization in Moral and Philosophical Thought”, 7, 2016, <<https://scispace.com/pdf/rationalization-in-moral-and-philosophical-thought-a7r7zef12h.pdf>> (30.12.2025).

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*; Cf. S. BĂLAN, „Câteva observații”, *art. cit.*, 88.

un sens invers, manifestările empirice (cuantificabile) ale *post-adevărului* le subminează propriile aserțiuni. Practic, validitatea pe care și-o arogă aceste contra-argumente va fi foarte dificil de receptat în plan inter-subiectiv în epoca *post-adevărului*, tocmai pentru că acest fenomen distorsionant este atât de insidios, încât poate conduce – în mod cu totul paradoxal – chiar și la refuzul negării propriei lui cunoașteri de către alții. Până și în această situație particulară a scepticismului epistemologic, rămâne operantă una dintre principalele presupoziii ale *post-adevărului*: „refuzul limitărilor din partea celuiilalt ia forma limitărilor aplicate celuiilalt”, situație în care „vreau să-mi recunoști dreptul de a mă vedea cum vreau eu, dar nu-ți recunosc dreptul de a mă vedea cum vrei tu”¹⁴⁶.

Contrar tuturor acestor scheme de gândire, în studiul *Philosophy of Post-Truth* (citată mai sus), cercetătorul israelian Yael Brahmş „oferă o serie de exemple de autori importanți care consideră că fenomenul [*post-adevărului*] este cât se poate de real și de îngrijorător, începând cu Hannah Arendt și sfârșind cu Daniel Dennett¹⁴⁷. Spre deosebire de majoritatea ideologiilor, al căror rol inițial „a fost de a conserva o anumită ordine socială și de a o justifica, în prezent *post-adevărul* produce narațiuni paralele care se confruntă la nesfârșit, devreme ce adevărul nu mai este un criteriu de validare”¹⁴⁸. De fapt, prin fizionomia sa multifățetată particulară, *post-adevărul* „se ridică [el însuși] la o formă de supremație ideologică, prin care practicanții săi încearcă să constrângă pe cineva să creadă în ceva, indiferent dacă există dovezi solide sau nu pentru asta”¹⁴⁹, încercând să impună constituirea unei societăți cu un profil psiho-social și politic cu totul diferit. Sub acțiunea unor mesaje persuasive venite din zona politicului, ajungem să ne „alegem narațiunea care ne convine și care ne oferă cele mai mari avantaje în relație cu viitorul pe care ni-l proiectăm ideologic”¹⁵⁰, ignorând criteriile de adevăr. Deși diferă de societatea distopică din excepționalul roman *1984*, transpare foarte limpede o simetrie între ficțiunea orwelliană și experiența noastră din lumea *post-adevăr*: „ideea de gândire dublă (*doublethink*) – puterea de a deține două credințe contradictorii în minte și de a le accepta pe amândouă – este strămoșul direct al *post-adevărului*”¹⁵¹.

Fiind de-a dreptul profetică pentru semnificația atribuită astăzi *post-adevărului*, Hanna Arendt, în studiul „Truth and politics” (1967), se întoarce la distincția platoniciană dintre *cunoaștere* și *opinie*, sens în care „opune adevărul și politica, considerând că acest al doilea domeniu este exclusiv unul al *opinie*, [fiindcă], în

¹⁴⁶ P. DINU, „Post-adevărul”, *art. cit.*, 87.

¹⁴⁷ Cf. Y. BRAHMS, *Philosophy of Post-Truth*, *art. cit.*; Cf. S. BĂLAN, „Câteva observații”, *art. cit.*, 91.

¹⁴⁸ C. STOENESCU, „Ideologia”, *art. cit.*, 125.

¹⁴⁹ L. MCINTYRE, *Post-Truth*, *op. cit.*, 12.

¹⁵⁰ C. STOENESCU, „Ideologia”, *art. cit.*, 116.

¹⁵¹ M. D’ANCONA, *Post-Truth*, *op. cit.*, 102.

ciuda aparențelor, *faptele* și evenimentele sunt infinit mai fragile decât orice creație a minții omenești, de la axiomele matematicii la ideile speculative ale filosofului”¹⁵². Privind confuzia dintre politică și opinie din perspectiva cetățenilor, gânditoarea israeliană vorbește despre incapacitate acestora de a discerne *faptele* de ficțiuni, pe care o numește *defactualizare*: „faptele sunt fabricate de cel care le descrie, în sensul că este oferită o narațiune pe care nu mai trebuie să o supunem examenului stabilirii adevărului prin raportare la fapte, [...] narațiunea fiind ipostaziată de la bun început ca un înlocuitor al adevărului”¹⁵³. Remarcile Hannei Arendt sunt deosebi de actuale pentru ceea ce s-a întâmplat în lumea occidentală în ultimul deceniu, iar acest lucru se datorează unor posibile izbucniri sporadice anterioare ale unor manifestări parțiale ale *post-adevărului* – fenomen a cărui geneză și evoluție își întinde rădăcinile cu mult dincolo de anul 2016, când nivelul tehnologic s-a adăugat unor structuri psiho-sociale și culturale deja constituite, unificându-le. Este relevant în acest sens un document al Parlamentului European, *From post-truth to post-trust* (2018), unde se arată următoarele: „deși accentul pus pe erodarea adevărului a crescut vertiginos în ultimii ani, tendințele subiacente – punerea la îndoială a dovezilor științifice și erodarea faptelor stabilite – nu sunt noi”, deoarece „valuri de estompere a liniilor dintre fapt și opinie, precum și o influență sporită a opiniei, au apărut încă în anii 1870-1890, 1920-1930 și 1960-1970”¹⁵⁴.

Într-o abordare puțin diferită, profesorul Harry G. Frankfurt de la Princeton University identifică esența *post-adevărului* cu indiferența față de starea de fapt a lucrurilor atât a celor care construiesc un *bullshit*, cât și a celor care îl receptează. Într-o comparație cu minciuna, dacă „mincinosul admite și recunoaște diferența dintre adevăr și fals, căutând să-și păcălească auditoriul printr-o substituție a celor două”, creatorul unui *bullshit* „nu mai ține cont de vreo deosebire între adevăr și fals, considerând că, în esență, nu există nicio diferență între cele două, însă concomitent caută să ascundă față de public această indiferență programatică a sa, pretinzând că este cum nu se poate mai preocupat de adevărul celor spuse”¹⁵⁵. În acest fel, faptele nu prezintă nicidecum o prioritate pe agenda politicianilor postmoderni, „decât în măsura în care ele ar putea fi utile în încercarea de a scăpa cu fața curată după afirmațiile [gratuite] făcute”¹⁵⁶. În studiul său de referință despre *post-adevăr* – *On Bullshit* (2005) –, profesorul Frankfurt afirmă că celui care construiește *bullshits*:

¹⁵² C. STOENESCU, „Ideologia”, *art. cit.*, 111.

¹⁵³ *Ibid.*, 112.

¹⁵⁴ Cf. EUROPEAN PARLIAMENT, “From post-truth to post-trust?” ,<[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2018/628298/EPRS_ATA\(2018\)628298_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/ATAG/2018/628298/EPRS_ATA(2018)628298_EN.pdf)> (30.12.2025).

¹⁵⁵ S. BĂLAN, „Câteva observații”, *art. cit.*, 92.

¹⁵⁶ *Idem.*

„nu-i pasă deloc dacă lucrurile pe care le spune descriu realitatea corect sau nu. El doar le alege sau le inventează pentru a le potrivi scopului său”¹⁵⁷.

În pofida unor asemănări cu manipularea și propaganda, respectiv a unor corespondențe cu unele teorii din sfera psihologiei și sociologiei, acestea nu reprezintă decât descrieri și explicații parțiale ale complexului fenomen contemporan al *post-adevărului* aplicabile numai unora dintre componentele sale, situația fiind similară și în ceea ce privește reconstituirea la nivel filosofic a unora dintre valențele acestui concept poliedric. Numai printr-o raportare holistică la fizionomia sa actuală, putem surprinde atât notele esențiale ale acestuia, cât și înlănțuirea de idei filosofice, curente politice și evenimente istorice care au condus la apariția bruscă a acestuia – în format complet și ireductibil – pe scena internațională acum un deceniu.

Din toate cele expuse mai sus, reiese că *post-adevărul* constituie un fenomen *sui generis* unic, de natură psiho-socială, apărut în contextul special al *postmodernismului*, a cărui manifestare are loc, cu precădere, în mediul politic, având ca subelement caracteristic o răspândire fără precedent în toate straturile societăților occidentale prin intermediul noilor tehnici digitale. Și, pentru că „puterea digitală nu sălășluiește într-un palat sau într-un parlament, funcționând în afara canalelor tradiționale ale politicii de la nivel înalt”, fie și numai acest lucru privit *ut singuli* reprezintă un pericol nemaiîntâlnit până în prezent, capabil să submineze democrația prin forțele tehnologice difuze¹⁵⁸, pentru a nu mai vorbi de potențialul nociv al *post-adevărului*, văzut în integralitatea lui. În comparație cu alte fenomene de manipulare a maselor din trecut, acești factorii tehnologici cu totul inediți sunt responsabili în cea mai mare măsură de proporțiile planetare ale *post-adevărului* și, mai ales, de riscurile socio-politice majore ale acestuia, dintre care cele mai stringente sunt continuarea proceselor de polarizare și fragmentară socială și izolarea a miliarde de oameni în milioane de bule epistemice. Consecutiv formării acestora, capacitatea oamenilor de a se îndrepta atunci când greșesc s-a diminuat considerabil, intrând în contradicție totală cu concepția lui Mill despre condiția de posibilitate a unei libertăți de exprimare juste: „întrucât întreaga putere și valoare a judecății omului depinde de această unică însușire, aceea de a putea fi îndreptat atunci când greșește, judecata lui este demnă de încredere numai dacă mijloacele pentru îndreptarea ei sunt păstrate mereu la îndemână”¹⁵⁹.

Prin urmare, subscriu întru totul la definiția sintetică alternativă celei date de Dicționarul Oxford, elaborată de Yael Brahms:

¹⁵⁷ H.G. FRANKFURT, *On Bullshit*, Princeton&Oxford, Princeton University Press, 2005.

¹⁵⁸ Cf. J. SUSSKIND, *Republica digitală. Despre libertate și democrație în secolul al XXI-lea*, trad. A.

Ihora, Corint Future, București 2024, 23.

¹⁵⁹ J.S. MILL, *Despre libertate*, op. cit., 34.

„un termen care denotă circumstanțe în care capacitatea noastră de a clarifica realitatea pentru a o înțelege și pentru a funcționa în cadrul ei pe baza faptelor slăbește ca urmare a interferenței de mare intensitate a patru unde de vârf: explozia informațională și tehnologia disruptivă; diminuarea credinței în instituții și în «rostitorii adevărului»; caracterul subminator al ideilor postmoderniste; și bătăliile politice acerbe»¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Y. BRAHMS, *Philosophy of Post-Truth*, art. cit.

SINODALITATEA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN ROMÂNIA (1964-2024): EVOLUȚIE, FORME INSTITUȚIONALE ȘI SEMNIFICAȚII IDENTITARE*

Cristian BARTA**

ABSTRACT. *Synodality of the Romanian Greek-Catholic Church (1964-2024): Evolution, Institutional Forms, and Identity Significance.* This study examines the evolution of synodality in the Romanian Greek-Catholic Church between 1964 and 2024, analyzing historical, ecclesiological, and canonical developments and their identity implications. During communist persecution (1964–1989), synodal life was suppressed, though clandestine episcopal collaboration ensured continuity. After legalization in 1989, the 1990 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* granted metropolitan *sui iuris* status, introducing the Council of Hierarchs but lacking full synodal structures. The Fourth Provincial Council (1997–2000) marked a renewed synodal practice. In 2005, elevation to a Major Archbishopric established the Synod of Bishops as supreme authority, completing institutional synodality. The study also highlights current canonical limitations regarding Eastern Catholic synodal governance.

Keywords: *Synodality, Romanian Greek-Catholic Church, identity, Provincials Councils, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium.*

Introducere

În 21 noiembrie 1964, când Papa Paul al VI-lea a promulgat Decretul despre Bisericile Orientale Catolice *Orientalium Ecclesiarum*, Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică era supusă de autoritățile comuniste din România unei persecuții feroce. Scoasă în afara legii la 1 decembrie 1948, după modelul aplicat de puterea sovietică în suprimarea Bisericii Greco-Catolice din Ucraina, își continua

* Acest articol, pe care îl dedic cu cea mai aleasă considerație părintelui, colegului și prietenului Ovidiu Horea Pop, a fost publicat în limba engleză: Barta Cristian, *Synodality of the Romanian Greek-Catholic Church (1964–2024): Evolution, Institutional Forms, and Identity Significance*, în *Religions*, Volum Nr: 16(5), 579, 2025, pp. 2-18.

** Prof. univ., decan al Facultății de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-7576-7271>.

existența în mod clandestin și rămânea fidelă comuniunii cu Sfântul Scaun Apostolic al Romei (Bucur 2003, pp. 133-262; Vasile 2023, pp. 55-160, 205-252; Cosmovici 2020a; Cosmovici 2020b)¹. Dintre episcopii greco-catolici aflați în funcție în anul 1948 și care au fost arestați, supuși la numeroase violențe fizice și morale, la 21 noiembrie 1964 mai supraviețuia doar Iuliu Hossu, episcop de Cluj-Gherla, cu domiciliu obligatoriu la Mănăstirea ortodoxă Căldărușani. Dintre episcopii hirotoniți în secret, cu excepția lui Tit Liviu Chinezu care și-a încheiat viața ca martir în penitenciarul de exterminare de la Sighet, supraviețuiau Ioan Ploscaru, Ioan Dragomir, Iuliu Hirțea, Ioan Chertes și viitorul cardinal Alexandru Todea.

Știrile despre lucrările Conciliului Vatican al II-lea ajungeau cu mare dificultate și fragmentar la episcopii și la preoții greco-catolici, fiind atent monitorizate de Securitate (Soica 2016, pp. 343-344; 383-384). În condițiile războiului rece, unicul episcop greco-catolic român care a participat la Conciliu a fost Vasile Cristea, care, în 2 iulie 1960, fusese numit episcop titular de Lebedus și responsabil cu românii greco-catolici din exil. Iuliu Hossu a primit invitația de a participa la ultima sesiune a Conciliului (14 septembrie – 8 decembrie 1965)², dar, temându-se de faptul că

¹ Persecuția împotriva Bisericii Greco-Catolic a debutat imediat după instaurarea puterii comuniste în România, dar planul de suprimare a fost pus în practică în anul 1948. Urmând modelul folosit de sovietici în desființarea Bisericii Greco-Catolice Ucrainiene, autoritățile comuniste au luat o serie de măsuri legislative abuzive și au organizat un pseudo-sinod, la Cluj-Napoca, în 1 octombrie 1948, unde 38 de preoți greco-catolici, sub presiune și amenințări, au semnat “reîntoarcerea” greco-catolicilor la Biserica Ortodoxă. Cu toate că la respectiva întâlnire nu a participat niciunul dintre episcopii greco-catolici, care, dimpotrivă, au condamnat evenimentul, iar preoții participanți nu puteau reprezenta Biserica Greco-Catolică, decizia pseudo-sinodului a fost ratificată de Biserica Ortodoxă. Totul va culmina în 1 decembrie 1948, când prin Decretul 358 se stabilea încetarea existenței Bisericii Greco-Catolice iar proprietățile sale intrau în posesia Statului și a Bisericii Ortodoxe Române. Ulterior, Legea 1710, din 29 decembrie 1948, a reglementat modul de împărțire a acestor proprietăți. Acest simulacru de legalitate, a fost însoțit de măsuri represive sistematice și violente împotriva episcopilor, preoților, persoanelor consacrate și credincioșilor, toate având finalitatea de a-i determina să renunțe la comuniunea cu Sfântul Scaun Apostolic al Romei și să treacă la Biserica Ortodoxă. Fidelitatea eroică în credința catolică, dovedită de toți episcopii, care vor muri martiri, dar și de numeroși clerici și laici, a făcut posibilă supraviețuirea Bisericii Greco-Catolice în mod clandestin. Au fost hirotoniți în secret alți șase episcopi, au fost pregătiți și hirotoniți noi preoți, asigurându-se astfel, cu toate limitele și dificultățile inerente situației, coordonarea vieții spirituale și sacramentale a credincioșilor. O admirabilă fidelitate se constată și în cazul ordinelor și a congregațiilor călugărești. În pofida numeroaselor memorii pe care episcopii le-au adresat autorităților, cerând dreptate și libertate pentru Biserica Greco-Catolică, situația a rămas neschimbată până la căderea regimului comunist, în decembrie 1989. În toată această perioadă, Biserica Greco-Catolică și-a continuat activitatea în diasporă, în cadrul misiunilor și al parohiilor înființate în Europa Occidentală, în America Latină și în SUA. Cea mai importantă recunoaștere a sacrificiilor Bisericii Greco-Catolice din timpul persecuției comuniste a avut loc în 2 iunie 2019, când Sfântul Părinte Papa Francisc a beatificat la Blaj șapte episcopi martiri: Valeriu Traian Frențiu, Iuliu Hossu, Alexandru Rusu, Ioan Bălan, Ioan Suciu, Vasile Aftenie și Tit Liviu Chinezu.

² *Osservatore della domenica*, 6 martie, 1966, p. 217 publica lista prelaților invitați să participe la lucrările Conciliului Vatican II. Din România erau menționați episcopul greco-catolic Iuliu Hossu și episcopul romano-catolic Marton Aron.

autoritățile comuniste nu-i vor permite reîntoarcerea în România, pentru a fi alături de Biserica sa, nu a întreprins nimic în această privință (Soica 2016, pp. 385, 407). Aceeași atitudine a avut-o în anul 1969, când autoritățile române au condiționat intenția Papei Paul al VI-lea de a-l numi cardinal cu părăsirea României, motiv pentru care Pontiful Roman îl va numi cardinal *in pectore* în Consistoriul din 28 aprilie 1969.³

Nu cunoaștem în ce măsură textele eclesiologice ale Conciliului Vatican al II-lea și, în special, Decretul despre Bisericile Orientale Catolice au ajuns să fie cunoscute de Cardinalul Iuliu Hossu. Avem, însă, motive întemeiate pentru a crede că Conciliul Vatican al II-lea, prin redescoperirea dimensiunii comunionale a Bisericii Catolice, a unității în diversitate și a sinodalității, prin afirmarea egalei demnități a tuturor Bisericilor particulare și a riturilor și, în ultimul rând, prin garantarea identității Bisericilor Răsăritene Catolice, i-ar fi adus bucurie și satisfacție, deoarece istoria seculară a Bisericii Greco-Catolice atestă o preocupare permanentă de apărare și de afirmare a propriei identități orientale⁴. Cu toate acestea, *Orientalium Ecclesiarum* i-ar provoca și un motiv de îngrijorare, deoarece textul include o referire generală la sinoadele orientale și două mențiuni punctuale referitoare la sinoadele patriarhale și arhiepiscopale (*OE*, no. 1, 9, 19), fără a aminti instituția sinodului din Bisericile mitropolitane.

Între temele cu caracter identitar pentru Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, sinodalitatea a ocupat mereu un loc important deoarece are implicații eclesiologice, liturgice, disciplinare și pastorale, exprimând un model comunional raportat la o configurare canonică și un anumit nivel de autonomie în Biserica Catolică. Biserica Greco-Catolică are o bogată tradiție sinodală, ale cărei începuturi pot fi identificate în viața sinodală a Mitropoliei Ortodoxe din Alba Iulia, care, prin Sinoadele Mari prezidate de mitropolitul Teofil, în 1697, și de mitropolitul Atanasie, în anii 1698-1700, și-au declarat comuniunea cu Biserica Romei. Din punct de vedere al tipologiei instituțiilor sinodale din Biserica Greco-Catolică, între anii 1700-1948, au fost relevate următoarele: Sinodul sau Soborul Mare; Sinodul electiv; Sinodul convocat pentru depunerea jurământului de fidelitate față de noul împărat; Sinodul Eparhial și Arhieparchial; Sinodul sau Conciliul Provincial; Sinodul vicarial și sinodul protopopial (Barta 2014, pp. 68-78, 83-88; Stanciu 2017, pp. 92-94).

Cercetările recente au relevat că sinoadele din secolele XVIII și XIX au constituit instrumente privilegiate ale strategiei post-tridentine, promovată de Roma

³ Papa Paul al VI-lea va anunța public această numire doar în 5 martie 1973, după moartea episcopului Iuliu Hossu. Textul este accesibil online: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1973/march/documents/hf_p-vi_spe_19730305_concistoro-segreto.html (accesat în 15 februarie 2025).

⁴ Din ampla bibliografie dedicată subiectului, indicăm selectiv: Sima 2003; Sima 2013; Buzalic 2022, pp. 64-124, 283-300; Barta 2023, pp. 12-133, 160-195.

și de arhiepiscopul catolic de Esztergom, Primatul Ungariei, cu privire la întărirea identității confesionale catolice în Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Această strategie, cu efecte pozitive și de modernizare asupra Bisericii și a societății, a inclus educația teologică și formarea preoților, consolidarea școlilor confesionale, îmbunătățirea situației financiare și a moralității clerului; reglementarea organizării și funcționării instituțiilor ecleziastice. Pentru românii greco-catolici, sinoadele au reprezentat modalitatea esențială de consolidare a Unirii religioase cu Biserica Romei și de conservare a individualității și a identității lor răsăritene. De asemenea, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, prin intermediul sinoadelor, ei au apărut autonomia Provinciei Mitropolitane de Făgăraș și Alba Iulia în raport cu Biserica Catolică din Ungaria (Stanciu 2021, pp. 103-114).⁵

În anul 1948, Biserica Greco-Catolică avea demnitatea de provincie mitropolitană, cu titlul de Făgăraș și Alba Iulia, fiind alcătuită din Arhieparchia de Făgăraș și Alba Iulia, Eparhia de Oradea Mare, Eparhia de Cluj-Gherla, Eparhia de Lugoj și Eparhia de Maramureș.

Prin prezentul articol ne propunem să prezentăm evoluția sinodalității din Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică între anii 1964-2024, urmărind principalele aspecte ecleziologice și canonice. Prezentarea va reliefa maniera receptării ecleziologiei comunionale a Conciliului Vatican II în Biserica Română Unită cu Roma, precum și impactul acesteia asupra evoluției sale instituționale și asupra individualității sale identitar-ecleziologice. Structura articolului reflectă trei etape distincte din existența Bisericii Greco-Catolice din această perioadă: 1964-1989, care este determinată cronologic de anul publicării Decretului *Orientalium Ecclesiarum* și de anul căderii regimului comunist în România, când Biserica Greco-Catolică a reintrat în legalitate; 1989-2005, deoarece Papa Benedict al XVI-lea a ridicat Biserica Greco-Catolică, în anul în 2005, la demnitatea de Biserică Arhiepiscopală Majoră; 2005-2024, adică anii reorganizării și dezvoltării vieții sinodale.

I. Provincie mitropolitană *extra Patriarchatus* (1964-1989)

În anul 1964, Biserica Greco-Catolică din România, suprimată de autoritățile comuniste printr-o serie de acțiuni violente și imorale, dar și legislative, culminate în Decretul 358 din 1 decembrie 1918, își continua existența ilegal, dar canonic. *Anuarele Pontificale* vor include, an după an, eparhiile greco-catolice românești, atestând faptul că, în viziunea Sfântului Scaun, acestea continuau să existe, în pofida persecuției.

⁵ Referitor la o analiză profundă și sistematică asupra importanței și semnificațiilor sinoadelor românilor greco-catolici din secolele XVIII-XIX, vezi: Stanciu 2017, pp. 83-116.

Statutul canonic al Bisericii Greco-Catolice era determinat în conformitate cu prima codificare a legislației răsăritene, începută în 1929 prin voința Papei Pius al XI-lea și finalizată parțial prin promulgarea a patru documente: *Crebrae allatae sunt* (22 februarie 1949), *Sollicitudinem nostram* (6 ianuarie 1950), *Postquam apostolicis litteris* (9 februarie 1952); *Cleri sanctitate* (2 iunie 1957). Cel din urmă, tratând chestiunile referitoare la rituri orientale și persoane, prezintă o relevanță canonică și eclezialogică, deoarece în canoanele 316-320, reglementează situația provinciilor mitropolitane *extra Patriarchatus*, în a căror tipologie se încadra și Biserica Română Unită cu Roma.

Este oportun să amintim că Biserica Română Unită cu Roma primise demnitatea mitropolitană încă de la jumătatea secolului al XIX-lea, când, prin decizia împăratului Francisc Iosif I, din 12 decembrie 1850 și prin Bula *Ecclesiam Christi* a Papei Pius al IX-lea, promulgată în 26 noiembrie 1853, se înființa Mitropolia de Alba Iulia și Făgăraș, subordonată direct Pontifului Roman. Legislația sa canonică va fi precizată în mod esențial în documentele Conciliilor Provinciale celebrate la Blaj în anii 1872, 1882 și 1900, care au avut un rol esențial în organizarea vieții bisericești.

Comparând actele Conciliului Provincial I cu prevederile din *Cleri sanctitati*, observăm o continuitate în privința demnității mitropolitane și a sinodalității. Conceptul juridic folosit de *Cleri sanctitati*, adică provincie mitropolitană *extra Patriarchatus*, avea utilitatea de a deosebi mitropoliile orientale catolice subordonate direct Pontifului Roman de cele care aparțineau unei patriarhii orientale catolice. Sub acest aspect, situația Bisericii Române Unite cu Roma rămânea neschimbată. De asemenea, *Cleri sanctitati* menționa instituția sinodului provincial pentru mitropoliile *extra Patriarchatus* (CS 340 §2), precizând că în componența sinodului, convocat și prezidat de mitropolit, membrii cu vot deliberativ sunt episcopii rezidențiali, care își pot delega coadiutorul sau auxiliarul, episcopii titulari, administratorii apostolici ai eparhiilor, exarhii și administratorii sediilor vacante. Alți membrii ai clerului invitați la sinod au doar vot consultativ, mai puțin situația în care Sfântul Scaun sau Părinții sinodali, prin vot secret, conferă în mod expres vot deliberativ președinților congregațiilor sau confederațiilor monastice (CS 341 §1-2). Remarcăm corespondența fundamentală dintre *Cleri sanctitati* și Conciliul Provincial I în această privință (*Concilium Provinciale Primum* 1882, Tit. III, Cap. III).

Cu toate acestea, notăm și două diferențe importante referitoare drepturile mitropolitului și ale sinodului, prin care *Cleri sanctitati* diminua autonomia mitropoliilor orientale catolice care nu aparțineau unei patriarhii.

1. Prima dintre acestea privește alegerea episcopilor, aceasta fiind un element constitutiv al autonomiei Bisericii Române Unite cu Roma. Moștenit din Biserica Ortodoxă din Transilvania, căreia Dieta de la Turda, în anul 1579, îi recunoscuse dreptul ca sinodul clerului să îl aleagă pe noul episcop, urmând ca acesta să fie

confirmat de principe (Alzati 2003, p. 225) și să fie hirotonit de mitropolitul Ungrovlahiei, va fi reafirmat chiar și în actele Sinodului de unire cu Biserica Romei, întrunit la Alba Iulia în 7 octombrie 1698:

Et Reverendum Vladicam nostrum Athanasium usque ad eius mortem in sua sede turbandi potestatem habeat nemo; et quod si ei mori contingerit, Synodus eligat, ut ante, Vladicam, quem ita electum Sua Sanctitas Papa Suaquae Majestas imperator confirmet, et Patriarcha ex ditione Suae Majestatis consecret. (Nilles 1885, p. 204).

Această solicitare a Sinodului, care împreună cu păstrarea integrală a ritului constituia o condiție a unirii cu Biserica Romei, reflecta un mod de refacere a comuniunii în spiritul Sinodului Ecumenic de la Florența și în noua situație politică caracterizată de faptul că Transilvania intrase sub autoritatea Imperiului Habsburgic. În egală măsură, însă, exprima conștiința identitară a Bisericii Românești, care își declara unitatea cu Biserica Catolică, dar dorea să rămână ea însăși, o Biserică Orientală, cu propriul rit bizantin-român și cu autonomia specifică. Diploma a doua leopoldină, din 19 martie 1701, în art. XII, a păstrat implicarea clerului în alegerea ierarhului, dar l-a diminuat, în sensul că preoților le revenea dreptul de a propune împăratului trei candidați, dintre care împăratul alegea și numea pe noul episcop. În practică, implicarea clerului se desfășura în forma unui sinod electiv, care îi propunea pe primii trei candidați în ordinea voturilor primite. Această procedură va fi aplicată în Eparhia de Făgăraș. Ulterior, și în Arhieparchia de Făgăraș și Alba Iulia, când în componența sinodului electiv intrau nu doar preoți ai Arhieparchiei, ci și reprezentanți ai clerului din eparhiile sufragane. Procedura nu va fi însă aplicată în Eparhia de Oradea Mare sau în celelalte eparhii sufragane, unde împăratul, în baza unui *jus patronatum*, îi numea direct pe noii episcopi iar Papa îi institua canonic (Andrei 2004, pp. 131-138).

Conciliul Provincial I, ale cărui acte au fost aprobate de Sfântul Scaun doar în anul 1882, după aproape zece ani de dezbateri, a inclus cu grijă dreptul de alegere a mitropolitului:

„Sedi Episcopali metropolitana in vacantiam deveniente, senior Episcoporum suffraganeorum, collatis cum Ordinariatu metropolitano caeterisque comprovincialibus Episcopis consiliis, sollicitudinem impendere tenetur, ut sedes Metropolitana compleatur, ipse actum electionis seu designationis moderando, examinat candidatorum habilitatem, propositionemque pro sede vacante metropolitana complenda subternit” (*Concilium Provinciale Primum* 1882, Tit. II, Cap. III).

După unirea Transilvaniei cu Regatul României, Concordatul (10 mai 1927) stabilea că numirile episcopale sunt de competența Sfântului Scaun, dar acesta va informa guvernul român despre persoana viitorului episcop pentru a clarifica dacă există sau nu obstacole de natură politică.⁶ Textul Concordatului nu amintea însă

⁶ Inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum. 1929. art. V §2.

nimic despre implicarea unui sinod electiv în cazul în care scaunul mitropolitan devenea vacant. Demersurile episcopatului greco-catolic român cu privire la obținerea unei concesi din partea Sfântului Scaun au debutat imediat după semnarea Concordatului dintre România și Sfântul Scaun, deoarece mitropolitul Vasile Suciuc și episcopii sufragani au fost profund nemulțumiți de faptul că Biserica Greco-Catolică era pe punctul de a pierde un drept istoric de alegere sau de participare la alegerea viitorului mitropolit. Ei nu au contestat competența Sfântului Scaun cu privire la numirile episcopale. În urma unor dezbateri intense, episcopii greco-catolici au convins Sfântul Scaun să aprobe întrunirea sinoadelor electivă în vederea propunerii, în ordinea voturilor, a trei candidați, în anii 1935 (Turcu 2017, pp. 583) și 1946 (Bucur 2003, pp. 155-163). Este adevărat, însă, că Sfântul Scaun le-a aprobat cu rezerve, într-un mod provizoriu.

Cleri sanctitati, în schimb, precizează că Pontiful Roman îi numește pe episcopi în mod liber, sau îi confirmă pe cei aleși în mod legitim (CS can. 392 §2). Procedura alegerii este stabilită pentru patriarh, arhiepiscop, mitropoliți și episcopi în cadrul sinoadelor patriarhale sau arhiepiscopale (CS can. 221, 251-253, 325), nu însă și pentru mitropoliții provinciilor *extra Patriarchatus*, care, în consecință, nu sunt doar confirmați de Papă, ci sunt numiți. Prin *Cleri sanctitati*, Biserica Română Unită cu Roma își păstra instituția sinodului provincial, dar autonomia ei era afectată datorită pierderii dreptului de implicare a sinodului în alegerea noului mitropolit.

La o privire superficială s-ar putea spune că această limită era mai mult teoretică, decât practică, deoarece Biserica Greco-Catolică, fiind clandestină și persecutată, nu avea oricum posibilitatea de a organiza sinoadele provinciale sau sinoade electivă. De asemenea, decretul Papei Pius al XII-lea, *De nominatione substitutorum*, din 29 iunie 1948, care în 29 iulie 1948 a fost reconfirmat și completat cu *Facultates specialissime* (Birtz 2007, pp. 15-16, 88-94; Birtz and Kierein 2010, pp. 282-290), conferea prerogative speciale episcopilor aflați în starea de necesitate provocată de persecuție și reglementa modul de asigurare a conducerii eparhiilor prin numirea ordinarilor substituiți, dar nu se referea la desemnarea mitropolitului. Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică era de fapt fără mitropolit din 5 iunie 1941. Din cauza celui de-al doilea război mondial și a ocupației ungare a Transilvaniei de Nord nu a fost posibilă organizarea procedurilor canonice până în 16 martie 1946, când sinodul electiv de la Blaj l-a propus cu cele mai multe voturi pe episcopul Alexandru Russu. Cu toate că Sfântul Scaun a agreat propunerea, Guvernul pro sovietic al României nu a fost de acord cu confirmarea lui Alexandru Russu.

După suprimarea Bisericii Greco-Catolice, întâietatea în rândul corpului episcopal îi revenea ierarhului cu cei mai mulți ani în slujirea episcopală. Fiecare dintre ei, în baza decretului *De nominatione substitutorum*, și-a stabilit doi ordinarii substituiți, care, în cazul împiedicării episcopului de a-și exercita autoritatea, preluau în ordinea stabilită de episcop conducerea eparhiei.

În starea de necesitate, principiul electiv, fie în cazul desemnării unui nou episcop, fie în situația în care scaunul episcopal devenea vacant sau conducerea episcopală era împiedicată, era o vulnerabilitate din perspectiva Sfântului Scaun deoarece ar fi putut fi influențat de puterea politică. De aceea, atunci când au avut loc hirotoniri episcopale în clandestinitate, acestea au fost făcute cu consimțământul Sfântului Scaun, în secret.⁷

Cu toate acestea, în 30 aprilie 1985, cu prilejul funeraliilor episcopului Ioan Dragomir, episcopii și ordinarii eparhiilor greco-catolice prezenți au decis ca Alexandru Todea să conducă Biserica Română Unită cu Roma până la alte prevederi canonice. Ulterior, în 14 martie 1986, la Cluj-Napoca, a avut loc o conferință a episcopilor și a ordinarilor eparhiilor greco-catolice, care l-au ales mitropolit pe episcopul Alexandru Todea, „cu toate drepturile și datoriile prevăzute de Conciliile noastre Provinciale și de canoanele universale în vigoare”. Această alegere, comunicată apoi Sfântului Scaun, era în consonanță cu prevederile Conciliului Provincial I, dar nu și cu cele din *Cleri sanctitati*, care probabil nu erau cunoscute. În perioada următoare, Alexandru Todea va acționa ca mitropolit, numindu-l pe pr. Lucian Mureșan *ordinarius* al Eparhiei de Maramureș, asumându-și jurisdicția pentru Eparhia de Cluj-Gherla în urma retragerii părintelui Prunduș și numindu-l pe pr. Tertulian Langa vicar general episcopal pentru aceeași eparhie (Prunduș and Plaianu 1992, pp. 37-38).

Acest act, justificat de nevoia unei conduceri centrale într-o situație extrem de dificilă a Bisericii, nu va fi urmat imediat de confirmarea Sfântului Scaun. De fapt, doar după căderea comunismului, Papa Ioan Paul al II-lea l-a numit pe Alexandru Todea în demnitatea de arhiepiscop și mitropolit de Făgăraș și Alba Iulia. Textul bulei (Prunduș and Plaianu 1992, pp. 49-50) vorbește despre numire, nu despre confirmare, dar a fost interpretat în mediul greco-catolic ca o confirmare a alegerii din 14 martie 1986 (Prunduș and Plaianu 1994, p. 139). Există, însă, și opinii contrare (Birtz 2019, pp. 404, 411-414).

⁷ Ne referim la următorii episcopi: Ioan Ploscaru, consacrat episcop de de Trapezopolis și auxiliar pentru Eparhia de Lugoj, de Nunțiul Apostolic Gerald Patrick O'Hara, în 30 noiembrie 1948; Tit Liviu Chinezu, consacrat episcop de Rignano și auxiliar al Arhiepiscopiei de Făgăraș și Alba Iulia, de Preasfințitul Valeriu Traian Frențiu, în 25 aprilie 1949, la Căldărușani; Ioan Dragomir, consacrat episcop de Paleopolis și auxiliar al Eparhiei de Maramureș, de Nunțiul Apostolic Gerald Patrick O'Hara, în 6 martie 1949; Iuliu Hirtea, consacrat episcop de Nebbi și auxiliar al Eparhiei de Oradea, de Nunțiul Apostolic Gerald Patrick O'Hara, în 28 iulie 1949; Ioan Chertes, consacrat episcop de Cantano și auxiliar al Eparhiei de Cluj-Gherla, de Preasfințitul Valeriu Traian Frențiu, în 25 decembrie 1949; Alexandru Todea, consacrat episcop de Caesaropolis și auxiliar al Arhiepiscopiei de Făgăraș și Alba Iulia, de episcopul Joseph Schubert, administratorul apostolic al Arhidiecezei Romano-Catolice de București, în 19 noiembrie 1950. Despre biografia acestor episcopi și fidelitatea eroică față de Biserica Catolică în perioada persecuției comuniste, vezi Prunduș and Plaianu 1998.

2. A doua diferență, între Conciliul Provincial I și *Cleri sanctitati*, se referă la dreptul mitropolitului de a-i hirotoni și a de-i înscăuna pe noii episcopi, care este afirmat de Conciliul Provincial I (Conc. Prov. I, Tit. III, Cap. III, 3), nu însă și de *Cleri sanctitati*, care recunoaște acest drept mitropoliților aflați sub autoritatea unui patriarh (CS can. 319§1), nu și mitropoliților din provinciile *extra Patriarchatus* (CS can. 320).

Semnificațiile acestui drept merg dincolo de raporturile juridice de tipul superior/subordonat, adică mitropolit/episcop sufragane, deoarece hirotonirea episcopală, unde alături de mitropolit participă alți doi episcopi împreună consacrați, și înscăunarea episcopului hirotonit reprezintă un mod de a manifesta și chiar de a constitui *communio Ecclesiarum*. (Szabó 2005, p. 154).

II. Biserică mitropolitană *sui iuris* (1990-2005)

Prin promulgarea legislației canonice pentru Bisericele Orientale Catolice, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, în 18 octombrie 1990, Bisericii Române Unite cu Roma îi era recunoscută demnitatea de Biserică Mitropolitană *sui iuris*.

Privit în ansamblu, acest *Codex* reprezenta un progres deoarece a fost orientat de principiile eclesiologice ale Conciliului Vatican al II-lea și de străduința valorizării canoanelor orientale. Conceptul juridic de *Ecclesia sui iuris* (CCEO can. 27), prin care se definea statutul special al Bisericilor Orientale Catolice din Biserica Catholică, le asigură acestora o anumită autonomie în a se conduce în conformitate cu propria disciplină, potrivit normei dreptului aprobat de autoritatea supremă, iar acest fapt garantează posibilitatea păstrării și cultivării propriei identități. Este oportun să relevăm că în istoria Bisericii Române Unite cu Roma, ierarhia și teologii au susținut permanent faptul că au propria disciplină orientală iar apelul la *Pravilă*⁸ sau

⁸ Sub denumirea de *Pravilă*, în spațiul românesc au circulat mai multe culegeri cu texte juridice, normative, care includeau canoanele sinoadelor locale, provinciale și ecumenice din primul mileniu creștin, fragmente patristice și texte legislative ale împăraților bizantini (Floca 1990, pp. 132-146; Mărtincă 1998, pp. 38-62). Cea mai importantă a fost *Pravila cea Mare*, apărută la Târgoviște în anul 1652, care s-a bucurat de o largă recunoaștere a valorii sale juridice. Aceasta va fi folosită de Biserica Română Unită cu Roma în reglementarea tuturor aspectelor referitoare la viața bisericească. Cu trecerea timpului a devenit evident că anumite chestiuni stipulate în *Pravilă*, de pildă divorțul în caz de adulter, se aflau în contradicție cu învățătura și cu disciplina Bisericii Române. Din această cauză Sinodul de la Blaj, din 1739, în can. 6, stabilește principiul care trebuia să fie aplicat în utilizarea *Pravilei* în Biserica Unită: dreptul canonic românesc numit *Pravila* rămâne în vigoare, excepție făcând aspectele care se dovedesc a fi contrare Sfintei Uniri. În consecință, chestiunile problematice urmau să fie analizate punctual, dar cele aflate în contradicție cu Unirea în credință nu viciau *Pravila* în ansamblul ei. Potrivit acestui principiu, a cărui aplicabilitate nu va fi lipsită de tensiuni în relațiile dintre ierarhii români și forurile române, *Pravila* a rămas în vigoare chiar și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, până în 1882, când autoritățile pontificale au solicitat în mod expres eliminarea referirilor la *Pravilă* din actele Conciliului Provincial I de la Blaj (Barta 2023, pp. 82-85).

Directorium legis, adică la culegerea canonică cu disciplina orientală folosită în Transilvania de românii greco-catolici și de cei ortodocși, poate fi întâlnit până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. De aceea, conceptul de Biserică *sui iuris* confirma legitimitatea preocupărilor lor de ordin identitar. Mai mult, faptul că, alături de legislația comună tuturor Bisericilor Orientale Catolice, *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum* făcea trimitere la dreptul particular, crea premisele precizării reglementărilor specifice din tradiția fiecăreia.

Pentru Biserica Greco-Catolică din România, configurarea canonică de Biserică Mitropolitană *sui iuris* aducea însă o noutate problematică, care nu era în consonanță cu propria sa tradiție sinodală. Conform noului cod, Biserica Mitropolitană *sui iuris* este prezidată de Mitropolitul unui sediu determinat, numit de Pontiful Roman și ajutat conform normei dreptului de un Consiliu al Ierarhilor (CCEO can. 155 §1). În componența Consiliului ierarhilor intră toți episcopii hirotoniți ai Bisericii mitropolitane, mai puțin cei inabili sau pedepsiți canonic, dar au vot deliberativ episcopii eparhiali și cei coadiutori, toți ceilalți episcopi putând avea un astfel de vot numai în condițiile în care acest lucru ar fi stabilit în mod expres de dreptul particular (CCEO can. 164 § 1-2). În cazul Bisericii Greco-Catolice din România, în Consiliul Ierarhilor intra și episcopul Eparhiei Saint George de Canton, Ohio, înființată de Papa Ioan Paul al II-lea în 26 martie 1987 pentru românii greco-catolici din SUA.

Instituția Consiliului Ierarhilor, însă, în pofida asemănărilor cu instituția sinodului, nu are o natură deplin sinodală. Consiliul ierarhilor constituie efectiv o noutate din punct de vedere canonic. Această adunare a episcopilor dintr-o Biserică mitropolitană *sui iuris* este desigur o expresie a colegialității episcopale, dar nu are o natură efectiv sinodală. Federico Marti, analizând Consiliul ierarhilor sub aspectul criteriilor specifice de alcătuire, precum și din prisma raporturilor dintre mitropolit și Consiliul ierarhilor, l-a caracterizat ca hibrid teologic și juridic, în sensul că nu este expresia unei *collegialitas effectiva* specifice sinodalității. Consiliul ierarhilor este indicativ mai degrabă pentru colegialitatea afectivă a episcopilor Bisericii mitropolitane *sui iuris*, pentru comuniunea și unitatea lor, dar nu și pentru colegialitatea efectivă (Marti 2011, 162-166).

Dimitrios Salachas a relevat asemănarea dintre Consiliul ierarhilor și Conferințele episcopale din CIC, dar și diferențele care provin mai ales din faptul că Consiliului ierarhilor, având rolul de a ajuta mitropolitul în conducerea întregii Biserici *sui iuris*, îi revine potrivit normelor și o putere deliberativă. Cu toate acestea, deținerea unei puteri deliberative și nu doar consultative, nu transformă Consiliul ierarhilor în figura juridică a Sinodului din Bisericile patriarhale sau arhiepiscopale majore (Salachas 2003, p. 198).

Lipsa instituției sinodale are o consecință limitantă și problematică pentru autonomia unei instituții mitropolitane: Consiliul ierarhilor nu are competența

alegerii mitropolitului, în cazul în care scaunul metropolitan devine vacant și nici a alegerii noilor episcopi, revenindu-i doar obligația de a alcătui o listă cu trei candidați considerați cei mai potriviți, care va fi trimisă Scaunului Apostolic (*CCEO* can. 168). Numirea mitropolitului și a episcopilor îi aparține Pontifului Roman (*CCEO* can. 155§1; 181§2).

Biserica Română Unită cu Roma, prin recunoașterea statutului de Biserică metropolitană *sui iuris*, avea garanția clară a păstrării individualității sale ecleziale și a dreptului de a se conduce după propria disciplină, iar figura mitropolitului era însoțită canonic de drepturi și prerogative mult mai ample decât cele prevăzute de *CCEO* cu referire la drepturile mitropolitului dintr-o mitropolie ce aparține unei Biserici patriarhale sau arhiepiscopale (Marti 2011, pp. 166-167). Din fericire, *CCEO* recunoștea mitropolitului dintr-o Biserică *sui iuris* competența hirotonirii și a înscăunării episcopilor (*CCEO* can. 159§1). Cu toate acestea, autonomia inerentă figurii juridice de mitropolie *sui iuris* nu era conformă istoriei și realității eclesiologice ale Bisericii Române Unite cu Roma, deoarece era lipsită de două elemente esențiale din tradiție ei: sinodalitatea și dreptul de alegere a mitropolitului. Continuitatea acestor elemente, strâns interconectate și atestate în diferite forme instituționale în tradiția Bisericii Române Unite cu Roma, era acum întreruptă iar acest fapt nu era ignorat de elita clericală și laică greco-catolică.

Dovada acestei situații este constituită de faptul că Biserica Română Unită cu Roma a celebrat Conciliul Provincial al IV-lea, între anii 1997-2000. Cum a fost însă posibilă celebrarea unui Conciliu Provincial în condițiile în care *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum* nu prevedea această instituție sinodală? În imposibilitatea cercetării arhivelor eclesiastice greco-catolice din România și a celor pontificale din această perioadă, reflecția noastră se va baza pe comunicatele emise de secretariatul Conciliului, pe informațiile din scrisorile pastorale, din presa bisericească și laică.

După un an și jumătate de pregătiri, Conciliul Provincial al IV-lea va fi inaugurat la Blaj în 17 martie 1997, prin celebrarea solemnă a Sfintei Liturghii în Catedrala *Sfânta Treime*, de mitropolitul Lucian Mureșan, în prezența episcopilor greco-catolici, a arhiepiscopului romano-catolic de București Ioan Robu, care era și președinte al Conferinței Episcopale Catolice di România, a domnului Gheorghe Anghelescu, secretar de stat pentru Culte și a autorităților locale, a numeroși clerici și credincioși. Din partea Sfântului Scaun, participau: Excelența Sa Arhiepiscopul Janusz Bolonek, Nunțiul Apostolic în România; Mons. Marco Brogi O.F.M., subsecretar al Congregației pentru Bisericele Orientale; Mons. Krzysztof Nitkiewicz, oficial al aceleiași Congregații. Alături de episcopi, în componența Conciliului se regăseau vicarii generali, superiorii ordinelor călugărești și ai institutelor de viață consacrată, rectori și profesori ai Institutelor Teologice, protopopi și laici din toate eparhiile.

Evenimentul a fost conceput de ierarhia greco-catolică în cadrul unor coordonate cu profunde semnificații simbolice referitoare la comuniunea cu Biserica Romei și la tradiția sa sinodală (Zubașcu 1997a, p. 20). Debutul avea loc la împlinirea a 300 de ani de la declarația din 21 martie 1697, prin care mitropolitul Teofil și cei 12 protopopi, la Alba Iulia, exprimau decizia de unire a Bisericii Ortodoxe din Transilvania cu Biserica Romei. Tot în anul 1997, se împlineau și 125 de ani de la celebrarea Primului Conciliu Provincial al Bisericii Greco-Catolice. Sesiunea finală a Conciliului Provincial al IV-lea era programată în toamna anului 2000, când urmau să fie aniversați 300 de ani de la Sinodul de unire cu Biserica Romei, prezidat de mitropolitul Atanasie, la Alba Iulia, în 4 septembrie 1700, precum și 100 de ani de la Conciliu Provincial al III-lea. Nu în ultimul rând, în 1997 se împlineau și 32 de ani de la încheierea Conciliului Vatican al II-lea.

Chiar dacă titulatura oficială a fost aceea de Conciliu Provincial, titulatură preluată și de reprezentanții Sfântului Scaun, din punct de vedere canonic evenimentul fost construit pe canoanele care reglementează Adunarea Bisericii Mitropolitane *sui iuris* (CCEO, can. 140-145, 172). Așadar, dacă în percepția și în intențiile Bisericii locale evenimentul se dorea a fi o continuare a conciliilor provinciale precedente sau, cel puțin, o recuperare simbolică și practică a tradiției sinodale, în schimb, în viziunea Congregației pentru Bisericile Orientale, întrunirea de la Blaj corespundea din punct de vedere structural cu Adunarea Bisericii Mitropolitane (S.I.C.O. 1997, p. 196). O corespondență structurală, care însă nu elimina particularitățile neobișnuite pentru o adunare mitropolitană, ce urma să se desfășoare în mai multe sesiuni, timp de 4 ani și care își desfășura lucrările în conformitate cu propriul *Vademecum Synodi*.⁹ Totuși, și în ambianța teologică greco-catolică s-a argumentat în mod obiectiv faptul că Conciliul Provincial al IV-lea a fost în realitate prima întrunire a Adunării mitropolitane a Bisericii Greco-Catolice din România (Muntean 2000, p. 59; Bleiziffer 2016, p. 257; Cristescu 2011, p. 302).

În mesajul adresat participanților și care a fost citit de Nunțiul Janusz Bolonek, Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea îndemna Biserica Greco-Catolică din România să se implice mai ales în formarea profesorilor de teologie și a viitorilor preoți, precum și în apostolatul cu tinerii (S.I.C.O. 1997, p. 197). Orizontul pastoral era de asemenea subliniat în mesajul Cardinalului Achille Silvestrini, care își exprima dorința ca participanții să gândească împreună obiectivele și metodele pastorale în vederea unei mărturii evanghelice autentice, în favoarea persoanei umane și a societății. În același timp, Cardinalul Silvestrini aducea în atenția lor necesitatea ca lucrările Conciliului

⁹ În introducere sunt precizate modelele și sursele care au fost adaptate contextului Conciliului Provincial al IV-lea: *Vademecum Synodi*, editat de Sinodul Episcopilor pentru Sinoadele pro America (1997) și pro Asia (1998); *Codex Iuris Canonici*; *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae recognitus et auctus*. (Conciliu Provincial al IV-lea 1998, p. 1).

Provincial al IV-lea să se inspire din documentele Conciliului Vatican al II-lea, din *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* și din concepția ecumenică post-conciliară (S.I.C.O. 1997, p. 198).

Prima sesiune a Conciliului Provincial al IV-lea, desfășurată între 17-21 martie 1997, a abordat chestiuni referitoare la identitatea și la configurarea juridică a Bisericii Greco-Catolice (S.I.C.O. 1997, p. 199). Mitropolitul Lucian Mureșan, în scrisoarea pastorală scrisă cu prilejul Sărbătorilor pascale din aprilie 1997, evidențiază următoarele finalități și realizări ale primei sesiuni: afirmarea deplinei comuniuni cu Biserica Catolică și a păstrării identității orientale; inițierea unui bilanț referitor la trecut, pentru a înțelege mai clar prezentul și pentru a identifica drumul de urmat în mileniul al treilea, în Biserica Universală și în mijlocul poporului român (Mureșan 1997, pp. 5-6). Din comunicatul emis de Biroul de presă al Conciliului (Biroul de Presă 1997, p. 1), în 21 martie 1997, și din alte relatări jurnalistice (Zubașcu 1997b, p. 6), înțelegem că în cadrul primei sesiuni s-a discutat despre martirii din timpul comunismului, despre regăsirea și redefinirea identității Bisericii Greco-Catolice, despre redactarea dreptului particular în continuitate cu primele trei Concilii Provinciale și, în fine, despre aplicarea documentelor de la Vatican II și a altor documente magisteriale referitoare la Bisericile Orientale Catolice.

Sesiunea a doua a avut loc la Blaj, între 28 septembrie și 9 octombrie 1998, desfășurându-se sub semnul împlinirii a 50 de ani de la suprimarea Bisericii Greco-Catolice de către regimul comunist. Au fost abordate cinci teme: *Sfânta Scriptură*, Liturgia, formarea permanentă a clerului, formarea spirituală a laicilor și viața consacrată (Zubașcu 1998, p. 10).

La sesiunea a treia, tot la Blaj, în 15 – 19 martie 1999, principalele subiecte dezbătute au fost: învățământul greco-catolic de toate gradele și cateheza (Mureșan 1999); organizarea internă a Bisericii la toate nivelurile; analizarea statutului de Biserică Mitropolitană *sui iuris* și a perspectivelor de dobândire a demnității de Biserică Arhiepiscopală Majoră; raporturile cu Biserica Romano-Catolică (Bleiziffer 2016, p. 258).

Sesiunea a patra s-a desfășurat între 27 septembrie – 1 octombrie 1999 la Blaj. Potrivit comunicatului de presă emis de Secretariatul operativ al Conciliului și semnat de arhiepiscopul *ad personam* George Guțiu, lucrările au fost focalizate asupra situației și rolului Bisericii Greco-Catolice în societatea actuală:

„Prin această reflecție am căutat să ne lărgim privirea de credință din perspectiva Conciliului Vatican II asupra unor probleme de cea mai mare importanță: relațiile ecumenice, promovarea familiei, apărarea vieții, precum și însănătoșirea moralității societății contemporane” (Guțiu 1999, p. 8).

Ultima sesiune, a cincea, găzduită la Mănăstirea Franciscană din Oradea, între 19-22 septembrie 2000, s-a încheiat festiv prin celebrarea Sfintei Liturghii de către

mitropolitul Lucian Mureșan și episcopii greco-catolici, împreună cu 35 de preoți. Comunicatul Secretariatului General al Conciliului preciza următoarele:

„Tematica abordată în cele cinci sesiuni conciliare a acoperit un orizont amplu: doctrina fundamentală a Bisericii, formarea clerului și a laicilor, învățământul teologic, organizarea internă a Bisericii și ecumenismul. În această ultimă sesiune au fost definitive documentele conciliare și s-a făcut o reflecție asupra evenimentelor ultimului an: vizita Sfântului Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în România, pelerinajul național al românilor la Roma, Scrisoarea Apostolică a Suveranului Pontif ocazionată de aniversarea celui de-al III-lea centenar al Unirii cu Biserica Romei” (Secretariatul General al Sinodului 2000, p. 5).

Conciliului Provincial al IV-lea, deși a elaborat o serie de documente, nu a fost urmat de aprobarea acestora de către Consiliul ierarhilor sau de către Sfântul Scaun. Aceasta nu înseamnă, însă, că ar rămâne în istoria Bisericii Greco-Catolice fără o semnificativă relevanță eclezială. Dimpotrivă, Conciliul Provincial al IV-lea rămâne un moment de mare importanță deoarece, după încetarea persecuției și revenirea la viața publică într-o societate încă tributară mentalității comuniste, cu enorme dificultăți în refacerea structurilor și a comunităților, a oferit cadrul necesar unei reflecții și analize cu privire la identitatea și la misiunea pastorală, educativă, culturală și socială a Bisericii Greco-Catolice. Această reflecție a beneficiat de dialogul dintre generații, fiind prezenți clerici care au activat înainte de anul 1948, clerici, călugări și laici care, pentru credința catolică, trecuseră prin închisorile comuniste, clerici formați și hirotoniți în clandestinitate, dar și preoți tineri și laici formați după anul 1989. Diversitatea experiențelor de viață, a sensibilităților și a orizonturilor spiritual-culturale a reprezentat o resursă valoroasă în cadrul lucrărilor. De asemenea, participarea nu doar a clerului, episcopi și preoți, ci și a persoanelor consacrate și a laicilor, a creat premisele unor dezbateri relevante pentru întreaga Biserică, favorizând cristalizarea direcțiilor pentru viitor.

Nu întâmplător, discuțiile din prima sesiune, referitoare la martirii și mărturisitorii credinței catolice din timpul persecuției comuniste, vor fi urmate, în 16 ianuarie 1999, de începerea procesului de beatificare a celor șapte episcopi greco-catolici martiri: Valeriu Traian Freñțiu, Vasile Aftenie, Ioan Suciu, Tit Liviu Chinezu, Ioan Bălan, Alexandru Rusu și Iuliu Hossu¹⁰.

Nu putem stabili o legătură de cauzalitate directă între Conciliul Provincial al IV-lea și acțiunile întreprinse după anul 2000 de mitropolitul Lucian, împreună cu Consiliul ierarhilor, cu scopul de a obține din Sfântului Scaun ridicarea Bisericii

¹⁰ Procesul de beatificare s-a desfășurat la nivelul Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș între 16 ianuarie 1999 și 10 martie 2009, iar etapa romană, la Congregația pentru Cauzele Sfinților, între 7 noiembrie 2009 și 19 martie 2019, când Papa Francisc a autorizat publicarea decretului de recunoaștere a martiriului Slujitorilor lui Dumnezeu. Beatificarea a fost celebrată de Papa Francisc în România, la Blaj, pe Câmpia Libertății, în 2 iunie 2019 (Man 2022, pp. 133-145).

Greco-Catolice la demnitatea de Arhiepiscopie Majoră. Cu certitudine, însă, dezbaterile conciliare cu privire la configurarea canonică a Bisericii (Bleiziffer 2016, p. 258) au cristalizat cadrul conștientizării necesității unui astfel de demers, deoarece au evidențiat că statutul canonic de Biserică Mitropolitană *sui iuris* era nepotrivit pentru individualitatea ecleziologică, tradiția sinodală și disciplinară a Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică.

III. Biserică Arhiepiscopală Majoră (2005)

Chiar dacă nu cunoaștem dezbaterile care au avut loc în forurile pontificale cu privire la solicitarea mitropolitului Lucian Mureșan și a Consiliului ierarhilor, știm, din mărturia Mons. Cyril Vasil' S.J., că Ivan Žužek S.J., ilustrul canonist, consultor al Congregației pentru Biserici Orientale și secretar general al Comisiei Pontificale pentru Redactarea Codului Oriental, a pledat încă din anul 1994 în favoarea unei configurări canonice de Arhiepiscopie Majoră pentru Biserica Greco-Catolică din România. El a relevat faptul că în cursul primei codificări orientale, canoanele din *Motu proprio Cleri sanctitati* cu privire la arhiepiscopii majori au fost formulate tocmai în vederea Bisericii Greco-Catolice române, care astfel a fost situată înaintea altor Biserici asemănătoare, inclusiv înaintea celei ucrainene. Cele șapte prerogative ale mitropolitului, fixate de Conciliul Provincial I de la Blaj, în 1872, au contribuit la definirea figurii arhiepiscopului cu jurisdicție aproape patriarhală din *Cleri sanctitati* și ulterior, a arhiepiscopului major din *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum*. De aceea, Ivan Žužek considera că Biserica Română Unită cu Roma ar fi trebuit să fie recunoscută Biserică Arhiepiscopală Majoră încă din 23 decembrie 1963, adică din momentul în care Bisericii Greco-Catolice Ucrainiene i-a fost recunoscut acest statut. În felul acesta, dezbaterile referitoare la procedura participării clerului la alegerea mitropolitului, atestată istoric, dar neconformă vechilor canoane, puteau fi soluționate canonic prin Sinodul Episcopilor (Vasil' 2016, pp. 270-273). Cu siguranță că aceste argumente, reluate de Ivan Žužek la finalul anului 2003, cu puțin timp înainte de moarte, au contat în procesul decizional al Sfântului Scaun.

În 14 decembrie 2005, Papa Benedict al XVI-lea a răspuns pozitiv cererii adresate de mitropolitul Lucian Mureșan în numele Consiliului ierarhilor și, prin Bula *Ad totius Dominici gregis*, a ridicat Biserica Română Unită la statutul de Biserică Arhiepiscopală Majoră, cu titlul de *Făgăraș și Alba Iulia a Românilor* și cu sediul la Blaj¹¹.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium precizează că Biserica Arhiepiscopală Majoră este o „Biserică răsăriteană *sui iuris* care nu este investită cu titlul

¹¹ Textul Bulei *Ad totius Dominici gregis* este publicat în: *Acta Apostolicae Sedis*. 2006. 2: 107.

patriarhal” (*CCEO* can. 151). Prin urmare, dreptul comun al Bisericilor patriarhale se aplică și Bisericii Arhiepiscopale Majore Române, exceptând cazurile în care este prescris altfel în mod expres de către dreptul comun sau rezultă din natura lucrurilor (*CCEO* can. 152). Diferența principală dintre Biserica patriarhală și cea arhiepiscopală majoră vine din procedura de alegere a patriarhului, respectiv a arhiepiscopului major: patriarhul ales canonic, după proclamarea și întronizarea sa (*CCEO* can. 76 § 2), trebuie să ceară comuniunea ecleziastică Pontifului Roman (*CCEO* can. 76§2); în schimb, arhiepiscopul major ales canonic trebuie să solicite Pontifului Roman confirmarea alegerii sale și numai după primirea confirmării poate fi proclamat și întronizat (*CCEO* can. 153 § 2-3).

Noua legislație canonică a receptat viziunea Decretului *Orientalium Ecclesiarum*, potrivit căruia patriarhii și arhiepiscopii majori, împreună cu Sinodul Episcopilor, constituie autoritatea superioară pentru toate problemele din Bisericile lor particulare (*OE* 9-10).

Din punct de vedere ecleziologic și canonic, Bula Papei Benedict al XVI-lea are consecințe foarte importante pentru Biserica Română Unită cu Roma, care astfel dobânda două elemente distinctive ale autonomiei: instituția Sinodului Episcopilor (*CCEO* can. 102-113) și alegerea episcopilor din teritoriul canonic al Bisericii Arhiepiscopale Majore (*CCEO* can. 181 § 1; can. 182-189), inclusiv a arhiepiscopului major (*CCEO* can. 63-75). Dreptul Sinodului Episcopilor de a alege arhiepiscopul major, precum și episcopii, este un element constitutiv și totodată un instrument al trăirii și al garantării autonomiei Bisericii.

Conferirea statutului de Biserică arhiepiscopală majoră a impulsionat dezvoltarea instituțională a Bisericii Române Unite cu Roma. Preafericitul Părinte Lucian Mureșan, înscăunat arhiepiscop major la Blaj, în 30 aprilie 2006, a constituit Sinodul Episcopilor prin decretul 1025/06 din 20 iunie 2006. De asemenea, a înființat Curia Arhiepiscopiei Majore, prevăzută cu structurile și funcțiile stabilite de dreptul canonic (*CCEO* can. 114-125), particularizate situației concrete a Bisericii Greco-Catolice. Dintre acestea amintim: Sinodul permanent, episcopul Curiei, Tribunalul ordinar, Consiliul economic și următoarele Comisii sinodale: Comisia pentru redactarea dreptului particular; Comisia pentru patrimoniu; Comisia pentru educație catolică; Comisia liturgică; Comisia teologico-istorică; Comisia pastorală; Comisia misionar-ecumenică; Comisia socială (Bleiziffer 2016, pp. 214-224).

Sinodul Episcopilor, respectând procedurile canonice, a ales noi episcopi auxiliari¹² și episcopi pentru Curia Arhiepiscopiei Majore¹³. De asemenea,

¹² Au fost aleși trei episcopi auxiliari: Mihai Frățilă, ales episcop auxiliar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș în 20 iunie 2007 și proclamat în 27 octombrie 2007; Cristian Dumitru Crișan, ales episcop auxiliar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș în 16 ianuarie 2020 și proclamat în 22 ianuarie 2020; Călin Ioan Bot, ales episcop auxiliar al Eparhiei de Lugoj în 16 ianuarie 2020 și proclamat în 22 ianuarie 2020.

¹³ Vasile Bizău, ales în 20 iunie 2007 și proclamat în 27 octombrie 2007; Claudiu Lucian Pop, ales în 8-10 iunie 2011 și proclamat în 21 noiembrie 2011.

Preafericirea Sa Cardinalul Lucian Mureșan, a transferat episcopi cu consimțământul Sinodului¹⁴.

Cel mai important eveniment, din punct de vedere al dezvoltării instituționale a Bisericii Greco-Catolice în România, este înființarea Episcopiei Sfântul Vasile cel Mare de București, în 29 mai 2014, de către Preafericitul Părinte Lucian Mureșan, în urma obținerii consensului Sinodului Episcopilor și a consultării Scaunului Apostolic.

Concluzii

Împlinirea a 60 de ani de la încheierea Conciliului Vatican al II-lea este un eveniment care nu poate fi redus la evocări festive, fiind mai degrabă prilejul unei reflecții critice asupra receptării documentelor conciliare în Biserica Catolică și asupra impactului acestora în Bisericile locale. Pentru Biserica Greco-Catolică din România, documentele conciliare au însemnat, în mod esențial, o confirmare a viziunii sale ecleziologice, cristalizate de-a lungul istoriei. Potrivit acestei concepții ecleziologice, realitatea ei de Biserică Orientală Catolică era un mod de a fi în comuniunea Bisericii Catolice, cu o identitate marcată de o dublă apartenență: catolică, determinată de credință și de comuniunea ierarhică cu Papa, Episcopul Romei și orientală, prin patrimoniul spiritual, liturgic, teologic și disciplinar specific ritului bizantin-român.

Datorită conștiinței sale identitare, Biserica Română Unită cu Roma și-a afirmat cu consecvență individualitatea ecleziologică în sânul Bisericii Catolice iar dezbaterile avute cu autoritățile pontificale cu privire la configurarea sa canonică, la instituțiile sale sinodale și la dreptul de alegere a mitropolitului nu pot fi separate de modul în care și-a înțeles propria realitate eclezială. Biserica este mai mult decât statutul său. De fapt, configurarea canonică și structurile sinodale ar trebui să reflecte

¹⁴ Preafericitul Părinte Lucian Mureșan a transferat patru episcopi, ca urmare a alegerilor desfășurate în Sinod în vederea desemnării noilor ierarhi pentru scaunele eparhiale vacante și pentru nou înființata Eparhie de București. În felul acesta, Vasile Bizău a fost transferat din funcția de episcop al Curiei Arhiepiscopiei Majore în cea de episcop al Eparhiei de Maramureș, în urma consimțământului Sinodului Episcopilor, întrunit la Blaj în 8-10 iunie 2011; Mihai Frățilă, a fost transferat din funcția de episcop auxiliar al Arhiepiscopiei de Alba Iulia și Făgăraș în cea de episcop al Eparhiei *Sfântul Vasile cel Mare* de București, în urma consimțământului Sinodului Episcopilor, întrunit la Blaj în 8 mai 2014; Claudiu Lucian Pop, a fost transferat din funcția de episcop al Curiei Arhiepiscopiei Majore în cea de episcop al Eparhiei de Cluj-Gherla, în urma consimțământului Sinodului Episcopilor, întrunit la Blaj în 12 aprilie 2021; Călin Ioan Bot a fost transferat din funcția de episcop auxiliar al Eparhiei de Lugoj în cea de episcop al Eparhiei de Lugoj, în urma consimțământului Sinodului Episcopilor, întrunit la Blaj în 7-8 iunie 2023.

cât mai corect realitatea concretă a Bisericii Române Unite cu Roma și să îi permită o organizare adecvată și eficientă în vederea îndeplinirii misiunii pastorale.

Conciliul Vatican al II-lea, prin ecleziologia comuniunii din *Lumen Gentium*, prin valorizarea Bisericilor locale și prin afirmarea demnității și a identității Bisericilor Orientale Catolice în Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, a creat cadrul ecleziologic adecvat pentru Biserica Greco-Catolică din România, dar cadrul canonic, transpus în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* prin categoria de Biserică Mitropolitană *sui iuris* era neconform istoriei și tradiției sale sinodale. Ar fi meritat configurarea canonică de Biserică Arhiepiscopală Majoră imediat după intrarea în vigoare a *Cleri sanctitati*, asemenea Bisericii Greco-Catolice Ucrainiene, sau imediat după publicarea noului *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

Sinodalitatea și dreptul de alegere sau de participare la alegerea mitropolitului pot fi atestate cu certitudine în tradiția Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Se poate discuta despre concordanța sau lipsa concordanței unor instituții sinodale cu sfintele canoane răsăritene sau despre faptul că în Bisericile Răsăritene anumite drepturi ale mitropolitului și ale Sinodului mitropolitan au fost absorbite de instituția Patriarhului și a Sinodului patriarhal, de unde și rezervele Sfântului Scaun în privința recunoașterii dreptului de alegere a mitropolitului în Biserica Română Unită. Cu toate acestea, istoric și instituțional, aceste două elemente ecleziologico-juridice au particularizat-o în raport cu alte Biserici Greco-Catolice din Europa Centrală și de Est, dovedind o conștiință identitară bine definită. De aceea, decizia Papei Benedict al XVI-lea, de ridicare a Bisericii Greco-Catolice din România la demnitatea de Arhiepiscopie Majoră a fost un act firesc din punct de vedere ecleziologic și corect din punct de vedere canonic.

Din experiența sinodală a Bisericii Greco-Catolice pot fi desprinse cel puțin două elemente utile pentru dezbaterile sinodale actuale, încurajate de Sfântul Părinte Papa Francisc în Sinodul Episcopilor, cât și în perspectiva unei revizuii a legislației canonice a Bisericilor Orientale Catolice.

Primul element privește reconsiderarea instituției Consiliului ierarhilor din Bisericile Mitropolitane *sui iuris*. Această structură canonică are, printre altele, utilitatea de a deosebi gradul de autonomie al Bisericii Mitropolitane în raport cu cel al Bisericii Arhiepiscopale Majore, fiind totodată un criteriu de demarcație între mitropolia *sui iuris* și mitropolia din cadrul unei Biserici Patriarhale sau Arhiepiscopale Majore. Cu toate acestea, caracterul său este hibrid și nu corespunde deplin cu vechile canoane orientale. Cercetările dedicate raportului dintre mitropolit și Consiliul ierarhilor, au relevat că mitropolitul are competențe și o autoritate nemaîntâlnite în tradiția eclezial-canonică orientală, îndepărtându-se de modelul

protos-ului, de *primus inter pares*, în sensul propriu al can. 34 din Canoanele apostolice (Marti 2011, pp. 166-167). Este oportună, așadar, în perspectiva unei depline coerențe cu vechile canoane orientale, dar și cu demnitatea și autonomia Bisericilor Orientale care se exprimă mai ales în formă sinodală, renunțarea la structura Consiliului ierarhilor și înlocuirea acesteia cu instituția Sinodului Bisericii Mitropolitane *sui iuris*.

Cel de-al doilea element privește alegerea arhiepiscopului major și a episcopilor din Bisericile Arhiepiscopale Majore. La acest punct constatăm armonia deplină dintre *Codex Canonum Orientalium Ecclesiarum* și tradiția orientală, potrivit căreia episcopii sunt aleși în Sinodul Episcopilor. Această situație este în concordanță și cu eclesiologia Conciliului Vatican al II-lea, potrivit căreia sinodalitatea este o expresie și un instrument de întărire a comuniunii Bisericii, care nu este amorfă, ci structurată în baza ierarhiei apostolice și episcopale.

Chiar componența Sinodului Bisericilor Patriarhale și Arhiepiscopale Majore evidențiază acest aspect: o persoană este constituită membru al corpului episcopal în virtutea consacrării episcopale, însă, dreptul de a participa la sinodalitatea Bisericii izvorește din hirotonirea sacerdotală, dar nu într-o formă abstractă, ci din faptul de a fi constituit, prin hirotonire, păstor al unei Biserici particulare. De asemenea, faptul că atât episcopii eparhiali, cât și cei titulari sau emeritiți sunt membri ai Sinodului, exprimă unitatea Bisericii Arhiepiscopale Majore și colegialitatea episcopală (Salachas 2001, p. 107). În cadrul sinodului, fiecare episcop reprezintă propria eparhie și toți episcopii împreună cu arhiepiscopul major, în deplină unitate cu Episcopul Romei, reprezintă Biserica locală în comuniunea universală.

Cu toate acestea, dacă în parcursul sinodal, cerut și impulsional în continuare de Papa Francisc, se va considera că în procedura alegerii episcopilor ar fi oportună implicarea și a altor categorii de creștini, preoți, persoane consacrate și laici, instituția sinodului electiv din istoria Bisericii Române Unite cu Roma, care a înregistrat participarea preoților, poate constitui un reper. Implicarea altor persoane, alături de episcopi, poate fi întâlnită astăzi în Bisericile Ortodoxe¹⁵, Gândită într-o formă care să nu relativizeze rolul fundamental al episcopilor în Sinod, de exemplu într-o formă consultativă instituțională, ar fi tot o expresie a comuniunii și a coresponsabilității la nivelul Bisericii locale.

¹⁵ O astfel de procedură este în vigoare în Biserica Ortodoxă Română. Vezi *Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, art. 126-132. Textul este accesibil online: <https://patriarhia.ro/images/documente/Statutul%20pentru%20organizarea%20si%20functionarea%20Bisericii%20Ortodoxe%20Romane.pdf> (accesat în 22 februarie 2025).

Bibliografie:

- Alzati, Cesare. 2003. În Blaj la Mitropolie: continuitatea istorică și conștiința instituțională în Biserica Română din Transilvania. În *Biserica Română Unită cu Roma: istorie și spiritualitate. 150 de ani de la înființarea Mitropoliei Române Unite cu Roma*. Ediție îngrijită de Cristian Barta și Zaharie Pinte. Blaj: Editura Buna Vestire, pp. 221-230.
- Andrei, Mirela. 2004. La Santa Sede e la nomina dei vescovi. În *Miscellanea di studi di storia ecclesiastica*. Ediție îngrijită de Ion Cârja. București-Roma: Scriptorium, pp.131-138.
- Barta, Cristian. 2014. *Sinodalità ed istituzioni sinodali nella Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica*. *Divinitas. Rivista internazionale di ricerca e di critica teologica* 1: 65-101.
- Barta, Cristian. 2023. *Biserica Greco-Catolică din România. Identitate ecleziologică și statut canonic*. București: Editura ARCB.
- Biroul de Presă. 1997. Conciliul provincial al IV-lea al Bisericii Române Unite cu Roma. *Viața Creștină*, 7: 1.
- Birtz, Mircea Remus and Manfred Kierein. 2010. *Alte fărâme din prescura prigoanei (1948-1989)*. Cluj-Napoca: Napoca Star.
- Birtz, Mircea Remus. 2007. *Cronologia ordinarilor diecezan greco-catolici (uniți) 1948-1989. Încercare de reconstituire*. Cluj-Napoca: Napoca Star.
- Birtz, Mircea Remus. 2019. *Activitatea Ordinariatului Diecezan clandestin de Cluj-Gherla între 1981-1989 (pe baza documentelor intraeclziastice)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Bleiziffer, William. 2016. *Dreptul particular al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. Actualitate și perspective*. Cluj-Napoca: Editura Argonaut.
- Bucur, Ioan Marius. 2003. *Din istoria Bisericii Greco-Catolice Române (1918-1953)*. Cluj-Napoca: Editura Accent.
- Buzalic, Alexandru. 2022. *Ekklesia. Din problematica ecleziologiei contemporane*. Second edition. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. 1990. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. (Abreviat: CEEO). Vatican: Typis Poliglottis Vaticanis.
- Conciliul Provincial al IV-lea, al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică. 1998. *Vademecum Synodi*. Blaj: ASTRU SOFT.
- Concilium Provinciale Primum Provinciae Ecclesiasticae Graeco-Catholicae Alba-Iuliensis et Fogarasiensis celebratum anno 1872. 1882*. Blasiu: Tipografia Arhidiecezană.
- Cosmovici, Emanuel. 2020a. *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite*. Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg.
- Cosmovici, Emanuel. 2020b. *Desfășurarea „lichidării” Bisericii Române Unite în 1948*. Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg.
- Cristescu, Maria Ionela. 2011. Chiesa Arcivescovile Maggiore sui iuris greco-cattolica Romana. În Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Il Codice delle Chiese Orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 273-304.
- Floca, Ioan. 1990. *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I. București: Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.
- Guțiu, George. 1999. Comunicat de presă. *Reînvierea (Sionul românesc)*. *Foaia diecezană a Lugojului*. Nr. 4, septembrie 1999: 8.

- Inter Sanctam Sedem et Romaniae Regnum. 15 July 1929. În *Acta Apostolicae Sedis*, XXI, 9: 441-456. Textul este accesibil online: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-21-1929-ocr.pdf> (accesat în 23 februarie 2025).
- Man, Vasile. 2022. Beatificarea celor șapte Episcopi greco-catolici din România: specificul cauzei și metodologia pentru Positio super martyrio. În „*Să mergem împreună*”: *universalitate și incluziune*. Ediție îngrijită de Cristian Barta și William Bleiziffer. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, pp. 133-146.
- Marti, Federico. 2011. Il Consiglio dei gerarchi. Natura giuridica e potestà. În *Strutture sovraepiscopali nelle Chiese Orientali*. Ediție îngrijită de Luigi Sabbarese. Roma: Urbaniana University Press, pp. 143-186.
- Mărtincă, Isidor. 1998. *Principii di diritto romano-bizantino nei codici romeni dei secoli XVI-XVII. Tesi di laurea in Diritto Canonico*. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis.
- Muntean, Iuliu Vasile. 2000. Conciliul Provincial al IV-lea sau Adunarea Bisericii Mitropolitane române sui iuris? *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catholica Varadiensis*, 2: 47-59.
- Mureșan, Lucian. 1997. Scrisoare pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului 1997 (27 aprilie 1997). *Vatra* 4: 3-6.
- Mureșan, Lucian. 1999. Scrisoare pastorală la Sărbătoarea Învierii Domnului 1999 (11 aprilie 1999).
- Nilles, Nicolao. 1885. *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesie Orientalis in terris coronae S. Stephani*. Vol. I. Oeniponte: Typis et sumptibus Feliciani Rauch.
- Osservatore della domenica*. 1966. 6 martie. Textul este accesibil online: https://www.osservatoreromano.va/it/osservatore-della-domenica/pdfreader.html/odd/pdf/OsservatoreDellaDomenica_19660306_10%20BIS.pdf.html (accesat în 23 februarie 2025).
- Pius PP. XII. 1957. Cleri sanctitati, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae: De ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis Orientalibus. (Abreviat CS). Vatican: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Prunduș, Silvestru Augustin și Clemente Plaianu. 1992. *Cardinalul Alexandru Todea*. Cluj-Napoca: Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, Provincia „Sfinții Apostoli Petru și Pavel” România.
- Prunduș, Silvestru Augustin și Clemente Plaianu. 1994. *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*. Cluj-Napoca: Viața Creștină.
- Prunduș, Silvestru Augustin și Clemente Plaianu. 1998. *Cei 12 Episcopi martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma Greco-Catolice*. Cluj-Napoca: Ed. Viața Creștină.
- S.I.C.O. Servizio Informazioni Chiese Orientali. 1997. Annata LII. Roma: Pubblicazione annuale a cura della Congregazione per le Chiese Orientali, pp. 196-199.
- Salachas, Dimitrios. 2001. De Synodo Episcoporum Ecclesiae Patriarchalis. În *Studium Romanae Rotae. Corpus Iuris Canonici II. Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, a cura di Mons. Pio Vito Pinto. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 106-118.
- Salachas, Dimitrios. 2003. *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Second Vatican Council. 1964. *Orientalium Ecclesiarum, Decree on the Catholic Churches of the Eastern Rite*. (Abbreviated OE). Textul este accesibil online: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_en.html (accesat în 10 februarie 2025).
- Secretariatul General al Sinodului. 2000. Sesiunea a V-a a Conciliului Provincial al IV-lea. *Reînvierea (Sionul românesc). Foaia diecezană a Lugojului*. Nr. 16, septembrie 2000: 5.

- Sima, Ana Victoria. 2003. *Vizitele nunțiilor apostolici vienezi în Transilvania (1855-1868). Documente. Vol. I-II*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Sima, Ana Victoria. 2013. *Affirming Identity. The Romanian Greek-Catholic Church at the Time of the First Vatican Council*. Milano: Vita e Pensiero.
- Soica, Sergiu. 2016. *Cardinalul Iuliu Hossu în dosarele Securității – Note informative*. Cluj-Napoca: Editura Mega.
- Szabó, Péter. 2005. Analisi della competenza giuridica del Metropolita *sui iuris*. În *Parareviam Domino. Commemorative Studies on the Occasion of Rt. Rev. Polikàrp F. Zakar 75th Birthday*. Edited by Anselm Szuromi Szabolcs. Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem, pp. 151-177.
- Stanciu 2021. Identity and Institutional Allegiance in Romanian Uniate Church History (1700-1900). În *Stolen Churches or Bridges to Orthodoxy? Historical and Theological Impulses for the Dialogue Between Orthodox and Eastern Catholic Churches*, vol. I. Edited by Vladimir Latinovic and Anastacia K. Wooden. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, pp. 101-116.
- Stanciu 2017. *Az erdélyi görögkatolikus egyház története zsinatai tükrében (1782–1900). Dokumentumok/Istoria Bisericii Române Unite din Transilvania prin sinoadele sale (1782–1900). Editie de documente*. Edited by Laura Stanciu. Budapest: MTA Történettudományi Intézet.
- Turcu, Lucian. 2017. *Între idealuri și realitate. Arhidieceza greco-catolică de Alba Iulia și Făgăraș în timpul păstoririi mitropolitului Vasile Suciu (1920-1935)*. Cluj-Napoca: Editura Mega.
- Vasil', Cyril S.J. 2016. Ivan Žužek S.J. e la sua attività scientifica per la Congregazione per le Chiese Orientali. În Congregazione per le Chiese Orientali, *Servizio Informazioni Chiese Orientali*, Roma: LXIX, pp. 268-280.
- Vasile, Cristian 2023. *Între Vatican și Kremlin. Biserica Greco-Catolică în timpul regimului comunist*. București: Editura Litera.
- Zubașcu, Ion. 1997a. Începând de luni, până în anul 2000, se va desfășura al IV-lea Conciliu Provincial al Bisericii Greco-Catolice. *România Liberă*, nr. 2118, 15 martie 1997, p. 20.
- Zubașcu, Ion. 1997b. Papa Ioan Paul al II-lea a adresat un mesaj Conciliului de la Blaj. *România Liberă*, nr. 2129, 28 martie 1997, p. 6.
- Zubașcu, Ion. 1998. Conciliul Provincial al Bisericii Române Unite cu Roma. Reunit pentru a oară în acest secol, la Blaj. *România Liberă*, nr. 2613, 28 octombrie 1998, p. 10.

ISTORIE ȘI TEOLOGIE ÎN ISRAELUL VECHIULUI TESTAMENT

Iosif BISOC*

ABSTRACT. History and Theology in Old Testament Israel. This study explores the intrinsic relationship between historical events and theological interpretation in the life of Israel in the Old Testament, examining six major periods: the patriarchs and early presence in Egypt (1850-1250 BC), the Exodus and wilderness journey under Moses (1250-1210 BC), the conquest of Canaan with Joshua and the period of the judges (1210-1010 BC), the united and divided monarchy (1010-589 BC), the Babylonian exile (589-539 BC), and the post-exilic period until Roman domination (539-63 BC). The research demonstrates how Old Testament hagiographers transformed concrete historical events into theological reflection, interpreting each crucial moment through the lens of the relationship between Yahweh and the chosen people. This narrative method reveals that in Israelite conception, history is not merely a succession of events, but the manifestation of divine plan in time, where God's faithfulness and human response to the divine call constitute the common thread of the entire national and religious experience.

Keywords: *biblical history, Old Testament theology, Israelite monotheism, Yahweh, Patriarchs, Moses, Joshua, Monarchy, Babylonian Exile, Post-exilic Period, Maccabees, Romans.*

Introducere

Istoria unui popor se oglindește și în modul în care el face referință la Dumnezeu, iar acest lucru îl putem observa foarte bine atunci când privim la poporul ales, Israel. Așa cum ne prezintă paginile Vechiului Testament, istoria și teologia sunt foarte bine împletite între ele și, în anumite cazuri, chiar se identifică, deoarece evenimentele istorice prezentate de Sfânta Scriptură fac referință la Iahve, singurul Dumnezeu, cel care îi alege pe patriarhi să devină moștenitorii adevăratei credințe și cărora le promite o alianță și un teritoriu. Dar, până când acestea să devină o realitate concretă și istorică, poporul evreu al Vechiului Testament va cunoaște o perioadă

* OFM Conv., profesor doctor asociat la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

relativ lungă (de aproximativ 1850 de ani) de căutări, măreție, incursiuni, promisiuni, realizări, oprimări, eșecuri, deportări, exilări, dominare etc., dar toate sub ocrotirea lui Iahve.

Cu siguranță că în momentul în care se dorește să se facă o cercetare amănunțită a istoriei poporului evreu, care ulterior se va transforma, pe alocuri, în interpretare religioasă sau teologică, ne putem da seama de diferențele care sunt între evenimentul istoric în sine și cum este interpretat de destinatarii săi. Deoarece, în lumea antică – și, de altfel, și în cea actuală – evenimentele istorice erau strict legate de divinitate, de Dumnezeu; tot ceea ce se întâmpla era o „reflecție” a lucrurilor existente dincolo de realitățile concrete ale vieții. De fapt, întreaga concepție a Orientului Antic, indiferent de națiune sau religie, atribuia faptelor istorice intervenția directă a divinității: nu exista absolut nimic în afara voinței zeilor și, în cazul lui Israel, a lui Iahve.

Plecând de la aceste premise, vom căuta în studiul de față să ne îndreptăm atenția asupra modului prin care reflecția hagiografilor Vechiului Testament a înțeles și a transmis mesajul lui Dumnezeu și cum acesta s-a identificat cu istoria trăită în acel interval de timp. Pentru o mai bună delimitare a subiectului, vom cerceta șase mari secțiuni istorice: Patriarhii și prima parte a prezenței poporului evreu în Egipt (1850-1250 î.C.), Moise și drumul prin deșert (1250-1210 î.C.), Iósue și Judecătoria (1210-1010 î.C.), Monarhia (1010-589 î.C.), robia babiloniană (589-539 î.C.) și perioada de după exil până la venirea romanilor (539-63 î.C.).

Patriarhii și prima parte a prezenței poporului evreu în Egipt

Chiar dacă împărțirea clasică a cărților Vechiului Testament¹ ne vorbește despre istoria poporului evreu începând cu perioada incursiunii evreilor în Țara promisă, imediat după moartea lui Moise, noi nu putem înțelege fenomenul poporului ales dacă nu ne întoarcem la originile sale istorice, așa cum ne sunt ele relatate de Sfânta Scriptură². Vechiul Testament trebuie citit la lumina întregului, adică descoperirea subînțeleasă a textului scripturistic și a istoriei care îl însoțește, care echivalează cu istoria sa per total, deoarece istoria sa s-a născut odată cu acei oameni care au avut o

¹ Împărțirea cărților Vechiului Testament este următoarea: **1. Pentateuh:** *Geneză, Exod, Levitic, Numeri, Deuteronom*; **2. Cărțile istorice:** *Iósue, Judecători, Rut, 1Samuél, 2Samuél, 1Regi, 2Regi, 1Cronici, 2Cronici, Ésdra, Nehemía, Tobía, Iudíta, Estéra, 1Macabéi, 2Macabéi*; **3. Cărțile sapientiale:** *Iob, Psalmii, Proverbele, Ecleeziastul, Cântarea Cântărilor, Înțelepciunea, Ben Siráh (Ecleeziasticul)*; **4. Cărțile profetice:** *Isaía, Ieremía, Lamentațiuni, Barúh, Ezechiél, Daniél, Oséa, Ioél, Ámos, Abdía, Ióna, Mihéia, Nahúm, Habacúc, Sofonía, Aggáu, Zaharía, Malahía*.

² Cf. E. Charpentier, *Per leggere l'Antico Testamento*, Ed. Borla, Roma 1985, 7-16.

relație cu Dumnezeu și au răspuns la invitația Sa de a-L urma. Am putea spune, cu foarte mare claritate, că istoria poporului ales este memoria scrisă și transpusă faptic de către el și că această literatură s-a născut și a conviețuit împreună cu el.

La o evaluare succintă a evenimentelor istorice ale Vechiului Testament (care ulterior se vor reinterpretă și sub aspect teologic), observăm că se tratează despre modul în care poporul evreu, plecând de la patriarhi, și-a trăit cotidianitatea în așa-numita regiune „Semiluna Fertilă”³, unde popoarele, culturile, obiceiurile, politica, dar, în mod cu totul special, religia se interpătrundeau și formau o multitudine de situații și evenimente care au marcat existența acestor popoare⁴.

Îndreptându-ne atenția către subiectul propus, putem observa că vorbim despre o perioadă de timp foarte îndepărtată de cea în care ne aflăm și, în acest sens, este destul de dificil să încadrăm, din punct de vedere istoric, viața, activitatea și importanța acestor mari oameni ai Vechiului Testament. Acest lucru nu trebuie să ne surprindă, deoarece vorbim despre o populație nomadă și seminomadă, care locuia în acea vreme în Mesopotamia⁵ și care era supusă tuturor condiționările ambientului în care viețuia.

Dumnezeu se descoperă lui Abrahám și-l invită să redescopere unicitatea Sa, a lui Iahve, în mijlocul unei populații de idolatri: „Domnul i-a spus lui Abrahám: «Ieși din țara ta și din neamul tău și din casa tatălui tău spre țara pe care ți-o voi arăta! Voi face din tine un neam mare, te voi binecuvânta și voi face mare numele tău; și vei fi o binecuvântare. Îi voi binecuvânta pe cei care te vor binecuvânta, iar pe cei care te vor blestema îi voi blestema. Și prin tine vor fi binecuvântate toate familiile pământului». Abrahám a plecat, după cum i-a spus Domnul” (*Gen* 12,1-4). După cum putem observa chiar din primele cuvinte pe care Iahve i le adresează, lui Abrahám i se promite o descendență, o țară și o alianță, lucru deloc neglijabil într-o epocă în care numărul familiei, pământul pe care-l stăpânea și alianțele dintre triburi însemnau asigurarea supraviețuirii⁶.

Din punct de vedere istoric⁷, nu dispunem de niciun document care să ateste existența sau prezența istorică a patriarhilor⁸, însă faptul că ei au trăit și au activat, precum și obiceiurile și credința proprie a familiei înainte de teofania lui Iahve către

³ Această zonă cuprindea, la acea dată, Mesopotamia, Fenicia și Egiptul: mai este numită și „leagănul civilizației”.

⁴ Cf. F. Castel, *Storia d'Israele e di Giuda*, Ed. Paoline, Milano 1987, 18-44.

⁵ Cf. I. Bisoc, *Lumină din lumină*, Ed. Serafica, Roman 2003, 64.

⁶ Aici este de notat că aceste promisiuni vin, nu de la un om sau popor, ci însuși de la Dumnezeu! (cf. *Gen* 12,4-9).

⁷ Cf. O. Boulnois, *Pot citi Scriptura?*, în *Cum să citim Scriptura*, AA.VV., Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca 2021, 51-61.

⁸ Această absență a documentelor timpului nu trebuie să ne îngrijoreze în mod exagerat, deoarece noi vorbim despre un conducător de trib nomad sau seminomad, ca multe altele ale timpului, iar importanța patriarhilor ne-o dă paginile sacre ale *Genezei* (cf. *Gen* 12-50).

Abrahám, așa cum o relatează Vechiul Testament, ne confirmă corespondențele cu istoria non-religioasă a timpului. „Relatările despre patriarhi (informații despre ei se găsesc doar în povestirile biblice) rămân, până la urmă povestiri cu caracter teologic”⁹.

Patriarhii Abrahám¹⁰, Isáac și Iacob¹¹ reprezintă, pentru timpul istoric, o evocare a modului prin care diferite triburi nomade erau mereu în mișcare și căutau locuri unde să poată prinde rădăcini. La început, în mod firav, dar ulterior cu mai multă incisivitate, aceste triburi formează, ușor-ușor, un popor și o națiune care, sub conducerea unor lideri carismatici, știu să îngemăneze năzuințele de afirmare și de stabilitate într-un spațiu bine determinat. Țara Canaanului, țara în care curge laptele și mierea (cf. *Ex* 3,8), promisiă patriarhilor, devine, cu trecerea timpului, centrul de acțiune și locul de destinație a poporului ales. Odată cu ajungerea patriarhilor în Țara promisă, ei devin conștienți de faptul că atât condițiile climatice, cât și cele social-economice oscilează între prosperitate și lipsuri; de aceea, și ei vor lua drumul exilului către Egipt. Aici găsim epopeea lui Iosif¹², fiul cel mic al lui Iacob, care datorită verticalității și a caracterului său de neînduplecat, a reușit nu atât să se salveze pe sine, cât să ofere, la timpul oportun, un sprijin tatălui și fraților săi¹³.

Așadar, această primă etapă a nașterii, creșterii și formării poporului ales are la bază, ca fundament, credința monoteistă a patriarhilor Abrahám, Isáac și Iacob, care prin devotamentul lor, prin încrederea de neclintit și privirea către viitor au făcut posibil ca istoria concretă a vieții lor să se transforme în „teologie”, adică să schimbe faptele cotidiene și întâmplările uzuale în „lucrări ale lui Iahve”, iar astfel să găsim îngemănate istoria și credința ca un prim factor al unității poporului¹⁴.

Moise și drumul prin deșert (1250-1200 î.C.)

Evenimentul ieșirii poporului ales din robia Egiptului, sub călăuzirea lui Moise, este considerat, de foarte mulți exegeți, începutul constituirii lui Israel ca națiune și, ulterior, ca stat. Cartea Exodului ne deschide orizontul către experiența pe care poporul ales a avut-o în Egipt, după moartea lui Iosif, a perioadei de robie și ieșirea

⁹ I. Fărăoanu, *Biblia – cuvânt divin și uman*, Ed. Sapientia, Iași 2011, 111.

¹⁰ Iahve i-a schimbat numele din Abram odată cu încheierea alianței la Mamré, lângă Hebrón (cf. *Gen* 13,18; 17,5).

¹¹ Iahve i-a schimbat numele lui Iacob în Israel cu ocazia luptei cu îngerul Domnului (cf. *Gen* 32,29).

¹² Iosif este mezinul patriarhului Iacob, care va fi vândut de către frații săi și abandonat destinului, însă Dumnezeu a făcut în așa fel încât prin trădarea lor să le aducă, de fapt, salvarea (cf. *Gen* 37-50).

¹³ Sunt mulți exegeți biblici care interpretează episodul acesta cu o literatură scripturistică ce dorește să facă legătura dintre venirea evreilor în Egipt și perioada robiei lui Israel mai bine de 400 de ani. Cf. I. Fărăoanu, *op. cit.*, 111-112.

¹⁴ *Ibidem*, 112.

din țara prigonitorilor¹⁵. Istoria și personalitatea lui Moise¹⁶ sunt foarte bine relatate în cărțile Exod, Levitic, Numeri și Deuteronom, iar aici descoperim cum istoria și viața concretă a poporului intră sub sfera de interpretare teologică¹⁷.

În tot acest context, este necesar să ținem cont de cunoștințele noastre istorice ale perioadei și să recunoaștem că este foarte probabil ca ieșirea israeliților din Egipt să se fi făcut în etape succesive¹⁸. Totuși, grupul care a ieșit din Egipt sub comanda lui Moise a trăit cu intensitate acele momente dramatice și le-a atribuit un puternic caracter religios și teologic. Poporul, care cu câteva zile înainte era oprimat, înjosit, nesocotit și făcut sclav, printr-un act extraordinar și având un conducător cu autoritate divină, reușește să se elibereze. Experiența eliberării din robia Egiptului se transformă pentru ei în evenimentul central și decisiv al întâlnirii cu Dumnezeu părinților săi:

„Moise a zis poporului: «Aduceți-vă aminte de ziua aceasta în care ați ieșit din Egipt, din casa sclaviei; căci cu mână puternică v-a scos Domnul de acolo. Să nu se mănânce [nimic] dospit! Voi ieșiți astăzi, în luna Abib. Când te va duce Domnul în țara cananeenilor, a heteilor, a amoreilor, a heveilor și a iebuseilor, [țară] pe care a jurat părinților tăi că ți-o va da, țară unde curge lapte și miere, să faci această slujire în luna aceasta! Timp de șapte zile să mănânci azime; în ziua a șaptea va fi o sărbătoare a Domnului. Să se mănânce azime în timpul celor șapte zile; să nu se vadă la tine nimic dospit, să nu se vadă la tine nici aluat între toate hotarele tale! Să-i faci cunoscut fiului tău în ziua aceea, zicând: «Aceasta este pentru ceea ce a făcut Domnul pentru mine când am ieșit din Egipt!» Să-ți fie [aceasta] ca un semn pe mâna ta și ca o aducere aminte între ochii tăi, pentru ca legea Domnului să fie în gura ta; căci cu mână puternică te-a scos Domnul din Egipt. Să ții hotărârea aceasta la timpul stabilit, din an în an!

Când te va duce Domnul în țara cananeenilor, așa cum ți-a jurat ție și părinților tăi, și ți-o va da, să sfințești pentru Domnul pe tot cel ce deschide pântecele și pe orice întâi-născut din animalele tale: cei de parte bărbătească vor fi ai Domnului. Și pe

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Numele derivă din limba egipteană (*Mosis* – „fiul lui”: *Tut-mosis* – fiul lui Tut) și are o educație aleasă, dar care nu uită rădăcinile sale evreiești. *Ibidem*.

¹⁷ „Conform povestirii biblice, strămoșii lui Israel ar fi cunoscut adevăratul nume al dumnezeului lor doar începând cu Moise (cf. *Ex* 3,13-15; 6,2-8); problemele asupra istoricității narațiunilor *Exodului* ne recomandă să nu atribuim relevanță istorică fragmentelor biblice în chestiune, pentru că ele răspund în principiu unor interese teologice”. P. Merlo, *Religia în Israelul Antic*, Serafica, Roman 2013, 30.

¹⁸ Chiar textul în sine pare să vorbească despre cel puțin două etape: prima, ieșire-expulzare, care s-a realizat în jurul anilor 1550 î.C., odată cu emigrarea în și din Egipt a triburilor numite Hyksos (triburi de origine semitică, deci învecinate cu cele ale lui Israel); și a doua, ieșire-fugă, cu ocazia unui eveniment grav petrecut în Egipt (pagina biblică notează cea de a zece plagă [cf. *Ex* 12,29-34]). Această a doua ieșire-fugă pare să vorbească despre cetățile-depozit Ramses și Pitom, în regiunea de deltă a Nilului și în general, autorii exegetici atribuie această perioadă conducerii faraonului Ramses al II-lea (a domnit între anii 1290-1224 î.C., iar episodul ieșirii evreilor este datat în jurul anului 1250 î.C.). Cf. I. Bisoc, *op. cit.*, 65.

orice întâi născut al măgăriței îl vei răscumpăra cu un miel; iar dacă nu-l vei răscumpăra, îi vei frânge gâtul. Și pe orice întâi-născut din om dintre fiii tăi îl vei răscumpăra. Când fiul tău te va întreba mâine: <Ce înseamnă lucrul acesta?>, să-i spui, zicând: <Domnul ne-a scos cu braț puternic din Egipt, din casa sclaviei; și, pentru că Faraón se încăpățâna să nu ne lase să plecăm, Domnul i-a ucis pe toți întâii-născuți din țara Egiptului, de la întâii-născuți ai oamenilor până la întâii-născuți ai animalelor. De aceea eu jertfesc Domnului orice întâi-născut de parte bărbătească și-l răscumpăr pe orice întâi-născut dintre fiii mei>. Să fie ca un semn pe mâna ta și ca o podoabă între ochii tăi! Căci cu braț puternic ne-a scos Domnul din Egipt>” (Ex 13,3-16).

În lumina paginilor biblice, odată cu evenimentul Paștelui și eliberarea din robia Egiptului, Israel începe să devină un popor în adevăratul sens al cuvântului. Ieșirea din țara asupririi devine momentul istoric prin excelență, centrul și punctul de referință pentru întreaga istorie socio-religioasă ulterioară a acestui grup de triburi; de aceea, ori de câte ori se va reaminti în popor acest eveniment istoric-religios, acesta va fi interpretat ca fiind evenimentul decisiv și fondator al poporului Israel.

Perioada de 40 de ani petrecută în deșert, marcată de încercări, idolatrie, răzvrățiri și descurajări, este și plină de întâlniri-cheie prin care Iahve interacționează cu poporul ales prin intermediul lui Moise¹⁹. Cu toate acestea, în textele scripturistice din cărțile Torei se poate observa că evenimentul istoric petrecut în acel moment a fost, de-a lungul timpului, reinterpretat printr-o teologie exprimată în diverse forme: epică, legislativă, catehetică etc.²⁰. „Perioada de 40 de ani de pelerinaj pare să fie una simbolică, unde nota dominantă este pericolul idolatriei și cârtirea

¹⁹ Este suficient să amintim atât alianța și tablele legii pe care Iahve le dă poporului său pe Sinai (cf. Ex 19,16-31,18), cât și episoadele de idolatrie și neascultare a poporului, din cauza cărora el va trebui să pibegească 40 de ani prin pustiu: apele de la Mara (cf. Ex 15,22-27), mana și prepelițele (cf. Ex 16,1-36), vițelul turnat (cf. Ex 32,1-6), Tabéra și prepelițele (cf. Num 11,1-35), protestul lui Miriam și a lui Aron (cf. Num 12,1-16), revolta poporului (Cf. Num 14,1-45), revolta lui Core, Datan și Abiram (cf. Num 16,1-35), apele de la Meriba (cf. Num 20,1-11), șarpele de aramă (cf. Num 21,4-9), Baal-Peor (cf. Num 25,1-18) etc.

²⁰ „Biblia se prezintă ca o carte încheiată. Acest text își afirmă chiar el începutul («La început a creat Dumnezeu cerul și pământul» [Gen 1,1]) și încheierea («Amin [...] Harul Domnului Isus să fie cu toți» [Ap 22,20-21]). Regăsindu-și originea chiar în enunțul său, își dezvăluie și sfârșitul: *încheierea* Bibliei nu este un accident exterior, nici o tăietură arbitrară; în corpul de text sunt enunțate propriile ei limite. În acest sens, speculațiile cabalistice privind deschiderea și desăvârșirea Bibliei încă de la prima ei literă, în ebraică, au un temei de netăgăduit: faptul că Scripturile literalmente se deschid pe un prim rând și se închid pe un ultim rând este demn de reflecție. Totuși, nu trebuie să pierdem din vedere adevărata miză! În același timp în care încheie acest trecut, Biblia îl și comemorează. Înțelegerea acestei istorii nu este atât de superficială pe cât surprinde un istoric, fiindcă aceste imagini nu sunt convulsiile unui demiurg inferior, ci manifestările unui Dumnezeu care se descoperă printre ele. Un remarcabil paradox al lecturii noastre: un trecut încheiat deține sensul prezentului nostru. Revelația s-a încheiat, dar în dublul sens al acestui termen: s-a terminat și e completă, fiind dată în întregime în conținutul ei obiectiv. Biblia este un ansamblu de fapte trecute al căror sens nu trece”. O. Boulnois, *op. cit.*, 65-66.

poporului. Acest pelerinaj prin deșert se încheie cu Moise, care moare pe muntele Nebo, la intrarea în țara promisă (cf. *Dt* 34,6-12)”²¹.

Așadar, perioada lui Moise ca lider și drumul prin deșert au sedimentat în memoria lui Israel faptul că este popor ales de Iahve – Dumnezeu –, un Dumnezeu al lui Abrahăm, Isăac și Iacob. Astfel, se naște o nouă religie monoteistă, care va mărturisi existența unui singur Dumnezeu (exceptând un episod răzleț în Egiptul Antic²²). Acest episod arată că istoria și teologia, reflecția asupra intervenției lui Dumnezeu în cotidian și asupra evenimentelor lumii, sunt două dimensiuni inseparabile și complementare.

²¹ I. Fărăoanu, *op. cit.*, 114.

²² În istoria Orientului Antic găsim un scurt moment de „monoteism” în timpul domniei lui Akhenaten, concentrat pe cultul zeului egiptean Aton: „La scurt timp după ce a ajuns faraon, Amenofis IV inițiat o serie de reforme religioase care aparent predicau asupra realității obiective a originii divine pe care o avea predecesorul său. Aceste reforme aveau să zguduie din temelii Egiptul și nu în ultimul rând au dus la decăderea casei regale și sfârșitul dinastiei a XVIII-lea. În momentul în care Amenophis al IV-lea a devenit rege (aproximativ 1358 î.C.), Egiptul se afla în epoca sa de aur. De la regatul divizat de acum trei secole condus de prinții asiatici a renăscut un stat puternic și independent. O administrație centrală controla nu numai resursele Egiptului ci și pe cele ale statelor ce nu cu foarte mult timp în urmă se aflau dincolo de frontierele celor Două Ținuturi. Erezia și cultul lui Aton Cuvântul «aton» sau «itn» în egipteană datează încă din perioada Vechiului Regat și a fost folosit pentru a defini un obiect rotund sau un disc și nu în ultimul rând luna și în special soarele. Cele mai vechi reprezentări ale lui Aton datează încă din perioada lui Amenofis II, și se află pe un monument de la Giza în care zeul este înfățișat asemeni unui disc solar înaripat ce ține cartușul regal al faraonului. Inițial, Aton a fost văzut și perceput ca vehiculul cu ajutorul căruia zeul-soare se deplasa pe cer, dar în perioada Regatului de Mijloc acestuia îi sunt atribuite caracteristicile unei zeități de sine stătătoare. Odată cu perioada Noului Regat și începând cu domnia reginei Hatshepsut, Aton primește și caracteristica de zeu Creator: «Cel care a creat totul, a modelat pământul, și-a finalizat creația» perioada domniei lui Amenophis al III-lea cu siguranță nu ne mai putem referi la Aton drept un mijloc de deplasare al zeului. El devine zeitatea supremă ce întruchipează în persoana lui toate zeitățile Egiptului. Acest cult a fost întemeiat ca o reacție împotriva cultului lui Amon-Re și a creșterii puterii politice și economice a sacerdoțiului acestui zeu. Deși primise puterea sa de la însuși Amon-Re, Amenophis IV admite odată cu urcarea la tron că de acum înainte el și casa sa vor adora un singur zeu și anume zeul soarelui Aton, cerându-le în același timp tuturor compatrioților săi să facă același lucru. În cadrul festivalului jubileului regal din anul 3 al domniei faraonului, acesta din urmă îl include doar pe Aton în cadrul festivităților. Aton era înfățișat asemenea unui disc solar ale cărui raze protectoare se terminau cu mâini ce țineau un ankh și era accesibil doar faraonului, neexistând motiv pentru existența unei preoții intermediare. O caracteristică religioasă ce apare pe durata întregii dinastii a XVIII-a o reprezintă preponderența influenței cultului solar, în al cărui centru, la Heliopolis se afla marea preoție. Aceste personaje au reinterpretat și revizuit radical întreaga doctrină, probabil odată cu infiltrarea unor idei ale altor culte solare importate din Asia încă din perioada hyksoșilor”. A. D. Bizgă, *Egiptul în timpul domniei lui Amenophis al IV-lea Akhenaton*, în *Studium*, anul I, nr. 2, Galați 2011, 8-9. Deși unii istorici văd această perioadă drept monoteistă, cercetători egiptologi nu consideră atenismul chiar așa. Ei evidențiază faptul că oamenii nu îl venerau pe Aton, ci pe membrii familiei regale, ce au format un panteon de zei care au primit puterea divină de la Aton. Au fost puncte de vedere care mergeau chiar mai departe și afirmau că Akhenaten sau unul din adepții lui era Moise din Sfânta Scriptură, cea ce este fals, deoarece aceste speculații se bazează numai pe afirmații neștiințifice și nu se găsește nicio teorie demnă de luat în considerație și care să se fundamenteze pe dovezi solide; venerarea lui Aton nu are nimic în comun cu religia lui Moise cel prezentat de Sfânta Scriptură.

Iósue și Judecătorii (1250-1010 î.C.)

Iósue (1210-1200 î.C.)

Imediat după moartea lui Moise, poporul ales se găsea în fața marii provocări: intrarea în Țara promisă! Dar cum? Pe scena istoriei lui Israel devine protagonist Iósue²³.

Începutul activității lui Iósue descrie două mari realizări: ieșirea din Egipt și cucerirea „Țării Făgăduite”. Activitatea sa poate fi considerată drept un liant, un element de legătură între aceste două momente. Prin tot ceea ce face, Iósue subliniază împlinirea promisiunilor divine: ceea ce Dumnezeu a promis încă din timpul lui Abrahám se îndeplinește acum. Așadar, Dumnezeu este cel care face posibilă intrarea poporului în acest pământ. Tot cu această ocazie sunt exprimate unele idei deosebit de semnificative: o unică armată (poporul lui Dumnezeu), un singur conducător (Iósue), o unică credință (Dumnezeu este fidel promisiunilor).

În acest context, intrarea în Țara Făgăduită este încredințată unui personaj carismatic: Iósue. Practic, pătrunderea în acest teritoriu s-a desfășurat în etape succesive și relativ lente. Cucerirea Țării Canaanului este, pe alocuri, prezentată ca fiind un marș triumfal de către redactorul cărții lui Iósue (totul este relatat în funcție de rezultatul final, adică de atingerea scopului). Astfel, cartea oferă o succesiune de evenimente care au marcat această cucerire. Totuși, datele biblice – dar și cele extrabiblice – oferă un tablou un pic confuz: reiese că această cucerire a fost grea și graduală, iar relatarea plauzibilă a cuceririi Canaanului se regăsește în cartea Judecătorilor²⁴.

²³ Iósua/-e – „Yehōšua’” = „Dumnezeu este mântuire”, a activat aproximativ între anii 1250-1200 î.C., este fiul lui Nun și s-a distins în lupta împotriva amaleciților, ceea ce a făcut să devină mâna dreaptă a lui Moise (cf. *Ex* 17,9-14). L-a însoțit pe Moise pe muntele revelației numelui lui Dumnezeu (cf. *Ex* 23,13; 32,17) și conduce misiunea de recunoaștere în țara Canaanului (cf. *Num* 14,6.38), iar la întoarcere are un rol deosebit în a încuraja pe ai săi atunci când frica avea să pună stăpânire pe întreg poporul. În fine, a fost ales de Dumnezeu ca reprezentant și mai apoi ca succesor al lui Moise, fiind investit cu această responsabilitate de însuși Moise printr-un rit special și solemn (cf. *Num* 27,15-23). Iósue are misiunea de a introduce poporul ales în Canaan (cf. *Dt* 1,38) și, fiind dotat cu „spiritul înțelepciunii” (*Dt* 34,9), duce la îndeplinire planul (el devine succesorul lui Moise: continuă opera începută de el, adică poporul care a fost scos din robia Egiptului de Moise și-l introduce în Canaan, țara făgăduită. Moare la 110 ani cu misiunea îndeplinită și generațiile posterioare îl respectă pentru aceasta (cf. *Sir* 46,1-5). Cf. I. Fărăoanu, *op. cit.*, 114-115.

²⁴ Sunt, de asemenea, dovezi că multe orașe nu au fost cucerite, ci au devenit „capcane” pentru popor, după cum le descrie autorul. Există o problemă cu privire la definiția pe care am putea să i-o dăm cuceririi. Sunt mai multe teorii: cucerire unică; penetrare graduală; ridicarea țărânimii.

Cucerire unică privește cucerirea întregului teritoriu, petrecută în secolul XIII. Izraeliții ar fi invadat Canaanul venind din Transiordania și cele 12 seminții s-ar fi reunit pentru realizarea victoriei. S-au organizat 3 campanii: nordică, sudică și centrală; Cananeenii au fost uciși toți. Această ipoteză nu corespunde tuturor scrierilor Vechiului Testament, care nu vorbesc despre o cucerire totală, ci globală: de exemplu, unele orașe cananeane nu rezultă a fi fost cucerite. Cine sunt locuitorii

Religia cananeenilor merită atenție deoarece a exercitat o influență puternică asupra israeliților, după intrarea lor în Canaan²⁵. La fel ca toți locuitorii Orientului Mijlociu (cu excepția israeliților), cananeenii erau politeiști. În fruntea panteonului lor se afla zeul *El*, zeul suprem; a cărui autoritate era recunoscută – cel puțin teoretic – de ceilalți zei; totuși, guvernarea practică a lumii era exercitată de către alți zei, mai întreprinzători decât el, în mod special de către Baal și Mot. Zeul *El* era considerat părintele tuturor zeităților și al oamenilor, creatorul tuturor lucrurilor; datorită bunătății sale, era uneori văzut ca incapabil să reziste amenințărilor sau lingușirilor celorlalți zei. Rezidența sa obișnuită era la „izvoarele râurilor, în mijlocul apelor adânci”, aflate fie în profunzimile pământului unde sunt izvoarele primordiale, fie în munții cei înalți, într-o lume departe și liniștită, de unde judecă și binecuvântează. El era numit și „rege”, „părinte” sau „taur”, iar puterea și bunătatea sa erau mereu subliniate. Însă, zeul Baal avea un rol deosebit, deoarece guverna fenomenele meteorologice care influențau viața vegetației, recoltele și chiar transmiterea vieții omenesci. Totuși, domnia sa nu era lipsită de conflict: o parte a anului trebuia să cedeze locul zeului Mot, zeul verii și al arșiței. Din panteonul cananean, trei zeițe se disting prin importanță: Așerah (zeița mamă, asociată cu viața sexuală, fertilitatea și viața), Aštarte (zeița dragostei și a războiului) și ‘Anat (zeița războiului și a vânătorii)²⁶.

Cananeenii își venerau zeii în sanctuare ridicate, de obicei, pe înălțimi (coline, munți), inspirate din concepțiile comune regiunii. Acestea erau considerate locuințele divinităților și erau accesibile doar miniștrilor cultului, considerați servitorii lor credincioși²⁷. Din punct de vedere structural, sanctuarele includeau o sală în care se aflau altarul și obiectele sacre, o anticameră, iar în jur lor erau ridicate locuințele preoților și depozitul cu veșminte și obiecte folosite în cult. Preoții oficiau cultul religios, sub conducerea unui mare preot. Aceștia, în calitate de miniștri ai cultului,

Canaanului? Unii studioși îi consideră descendenți ai lui Abraham, deci un popor semitic nu prea mult diferiți de evrei.

Penetrare graduală, această ipoteză presupune o asediere graduală și pacifistă: evreii și cananeenii ar fi conviețuit împreună, ceea ce nu ar părea atât de imposibil.

Ridicarea țărănimii, această ipoteză presupune că israeliții, veniți din Egipt, ar fi povestit intervențiile minunate ale lui Iahve în favoarea libertății omului. O parte a populației, cea mai defavorizată, s-ar fi alăturat evreilor care ar fi cucerit, luptat împotriva patronilor, stăpânilor. Astfel s-a ajuns la o revoltă locală. Un tablou complet este dificil de descris.

În repetate rânduri Sfânta Scriptură afirmă că Palestina în aceste momente era locuită de către o populație ce provenea din mai multe popoare. Lista acestor popoare apare în cartea lui Iósue de cinci ori (cf. *Ios* 3,10; 24,11- 9,1; 11,3; 12,8): Cananeenii, Getei, Hevei, Ferezei, Gerghesei, Amoréi, Iebusei = 7 neamuri.

²⁵ Cf. *Enciclopedia Bibliei*, Editor coordonator A. Pat, în *Religia canaanită*, Ed. Logos, Cluj-Napoca 1996, 285.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

aduceau divinităților jertfe și chiar sacrificii umane. Cananeenii aveau un cult deosebit pentru cei morți: mormintele erau prevăzute cu conducte de apă, având rolul, în concepția ritualului, de a stinge setea celor decedați.

Așadar, cartea lui Iósue nu intenționează să ofere o prezentare detaliată a cuceririi Canaanului. Narațiuni precum cele ale expedițiilor în sud (cf. *Ios* 10,29-43) sau în nord (cf. *Ios* 11, 12-15) sunt extrem de sumare. Caracterul incomplet al relatării reiese și din faptul că este dificil de stabilit clar desfășurarea cuceririi: pe de o parte, se insistă asupra ideii că Iósue, prin acțiuni curajoase și rapide, cucerește întregul teritoriu trecând din victorie în victorie; pe de altă parte, apar note care indică o cucerire parțială (cf. *Ios* 13,1-5), desfășurată de-a lungul mai multor ani (cf. *Ios* 11,18), marcată nu numai de victorii, ci și de înfrângeri, unde Iósue nu reușește să cucerească Ierusalimul (cf. *Ios* 15,63), Ghezerul (cf. *Ios* 16,10) și nici orașele întărite din câmpia Canaanului (cf. *Ios* 17,12)²⁸.

Scopul cărții este așadar religios: Iósue transformă istoria în teologie. Relatând episoadele cele mai importante, autorul dorește să demonstreze că Iahve, Dumnezeu lui Israel, a cucerit Canaanul pentru a-l dăruí poporului Său. Firul roșu revelator al scrierii este alianța dintre Iahve și popor: Iahve împlinește promisiunile prin darea Canaanului (cf. *Ios* 1,3.6.11;23,5.14,24,13); de mai multe ori, autorul subliniază fidelitatea lui Dumnezeu față de cuvântul Său („Eu sunt cu tine” *Ios* 1,5.9.19;23,3.10); Iósue și israeliții trebuie să rămână fideli Legii divine (*Ios* 1, 6-9; 8,32-35; 11,15; 23) și să slujească lui Iahve – Domnul, „căci el este Dumnezeuul nostru” (*Ios* 24,18), respingând divinitățile străine și false, uitându-le, fără să le acorde jurământ, slujire sau prosternare (*Ios* 23,6-13).

Autorul a fost preocupat să arate că Iahve este adevăratul cuceritor al Canaanului. El nu omite nici intenția de a modela relatarea după schema biografică a lui Moise. Din acest motiv, multe detalii ale narațiunilor au fost omise sau nerelatare, iar factorii umani care au contribuit la succesul cuceririi au fost înlăturați. Astfel, multe pasaje au un caracter schematic și lapidar foarte accentuat. De asemenea, stăpânit de o viziune profetică a istoriei, autorul interpretează cuceririle umile în lumina realizărilor viitoare. Prezentarea Țării Făgăduite între seminții oferă prilejul descrierii detaliate a garanțiilor și teoriilor, care, de fapt, subliniază posesia divină a israeliților asupra teritoriilor cucerite, în lumina expansiunii și realizărilor lor cele mai glorioase. Pentru cei credincioși, evrei și creștini, cucerirea Canaanului este unul dintre cele mai importante episoade ale istoriei mântuirii, întrucât exprimă fidelitatea lui Dumnezeu față de promisiunea și alianța Sa. Nu este de mirare, așadar, că acest teritoriu – împreună cu Ierusalimul, capitala sa – a devenit mai târziu, în

²⁸ Cf. T. Römer, în *Giosuè, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 227.

ochii profeților clasici, centrul împărăției davidice (cf. *Am* 9,11-15; *Mih* 7,11-17; *Ier* 23,1-8; *Ez* 40-48)²⁹.

Judecătorii (1200-1010 î.C.)

Epopeea Judecătorilor din Israel reprezintă pentru poporul ales o punere în practică a alianței pe care Iósue a încheiat-o cu ei în momentul intrării în țara promisă. Cartea Judecătorilor, din care vom extrage ideile acestui punct de cercetare, este una dintre scrierile scripturistice care se interesează de epoca ce începe odată cu moartea lui Iósue și se încheie cu începutul monarhiei lui Saul. Prin moartea lui Iósue, perioada dominată de Moise intră în declin, în timp ce odată cu ridicarea lui Saul pe tron, perioada lui David și a regilor începe să se contureze concret. Conform viziunii generale a istoriei biblice, această perioadă de tranziție este plină de pericole și de incertitudini; pentru Israel, ea reprezintă o experiență nouă, o trecere a barierelor transfrontaliere, o trecere a unui prag, o etapă de tranziției importantă³⁰.

Cartea Judecătorilor oferă o viziune literară și istoriografică asupra acestui prag pe care Israelul l-a trecut, l-a depășit. Autorul se întreabă: „Cum a reușit poporul israelit să trăiască fără a avea un unic conducător, un cap în persoana regelui, un unic punct de referință?”; și răspunde: „A supraviețuit, a trăit, chiar dacă a înfruntat destule pericole”. Cele mai mari dificultățile au fost de natură politică și socială: cum a reușit poporul israelit să conviețuiască cu așa vecini puternici, precum filistenii la vest și madianiții la sud (cf. *Jud* 2,3;6-16)? Cum au reacționat urmașii vechii populații cananeane, locuitori ai orașelor, în fața Israelului și a inovațiilor sale (cf. *Jud* 1,4-5)? Sau cum s-au comportat grupurile israelite între ele – trib cu trib, clan cu clan, sat cu sat, regiune cu regiune (cf. *Jud* 17-21)? Acestea sunt doar câteva din marile întrebări care preocupă mintea autorului cărții, prezentată sub formă de narațiune. Bineînțeles! Aceste tematici nu sunt focalizate în manieră directă, ci printr-o serie de precizări și comentarii referitoare la imaginea „granițelor”³¹.

Granița cea mai importantă, conform succesiunii istoriei biblice prezentată în cartea Judecătorilor, este aceea care separă poporul de Dumnezeu – Israelul de Iahve. Moise reprezintă personajul exemplar al acestei realități: avea statut social, vorbea cu Dumnezeu, a primit Legea de la El și se afla mai aproape de El decât orice altă ființă umană. Totuși, nu poate vedea adevărata identitate a lui Dumnezeu, nu-L poate vedea pe Dumnezeu față în față: „Nu vei putea să vezi fața, căci nu poate omul să mă vadă și să rămână viu” (*Ex* 33, 20). De aceea, Dumnezeu îi vorbește din nor sau

²⁹ *Ibidem*, 228-237.

³⁰ Cf. C. Lanioir, în *Giudici, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 239.

³¹ *Ibidem*, 243-248.

se folosește de mesageri divini sau de îngerii. La granița dintre uman și divin se află protagoniștii cărții noastre – „Judecătorii”: ei reprezintă punctul crucial al întâlnirii dintre Dumnezeu și popor, manifestând voința lui Dumnezeu și realizând planul lui Dumnezeu³².

Din punct de vedere istoric, pentru autorii și redactorii Cărții Judecătorilor, un prag important este cel dintre Moise și monarhie. Nu toți istoricii recunosc importanța acestui moment: pentru cronicarul din 1-2 Cronici (secolul al V-lea î.C.), istoria poporului israelit începe cu Saul și imediat cu David. Totuși, Judecătorii au importanța deosebită, întrucât au pregătit monarhilor un pământ fertil, un popor în formare, capabil să se apere în fața dușmanilor și să se organizeze. Așadar, istoricii biblici au recunoscut importanța Judecătorilor, care sunt protagoniștii acestei cărți în forma ei definitivă – activitate lor s-a desfășurat în timpul exilului babilonian (secolul VI î.C.). Reforma lui Iósue, care nu a reușit să prevină catastrofa din 587-586, rămâne totuși o amintire vie în memoria multor evrei (cf. 2Rg 23,32)³³.

Monarhia (1010-589 î.C.)

Istoria lui Israel, contopită cu ideea că Dumnezeu este cel care conduce destinul poporului ales, devine un punct central odată cu apariția monarhiei: „Faptele și evenimentele din această perioadă lungă și complicată a istoriei Israelului sunt relatate în (cărțile Vechiului Testament, n.a.) *1-2 Samuel*, *1-2 Regi* și *1-2 Cronici*”³⁴.

Titlul acestor două cărți derivă de la protagonist și nicidecum de la autor. Mai mult, Samuel nu e protagonistul întregii acțiuni, el pierzând din importanță odată cu investirea lui Saul ca rege. Putem spune, așadar, că *Samuel este protagonistul primei 12 capitole*³⁵.

De la început observăm că Samuel este elementul de legătură decisiv dintre epoca Judecătorilor și cea a Regilor. Prima parte a cărții prezintă această

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, 248-249.

³⁴ *Ibidem*, 116.

³⁵ Cf. C. Hihan și D. Nocquet, în *1-2 Samuele, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 251-256. Eusebiu din Cezarea (cf. *Historia ecclesiastica*, 7,25,2) și Sfântul Ieronim (cf. *Prol. Gal*) ne informează că la origine cele 2 cărți ale lui Samuél și cele două cărți ale Regilor erau o singură operă! Împărțirea în 4 cărți a fost atribuită autorilor *LXX*, care traducând textul în greacă, deci cu vocale ar fi avut nevoie de mai multe suluri, papirusuri, pergamente și nu ar fi fost de ajuns unul singur ca pentru limba ebraică. De aceea s-a trecut la scrierea în 4 volume, care mai apoi au fost considerate 4 cărți: astfel s-ar explica denumirea *1,2,3,4 Regi* care apare în *LXX*, care au trecut mai apoi la bibliile latine (Vulgata) sau în unele traduceri actuale (vezi Sfânta Scriptură în limba română). Conform unor tradiții, Samuél ar fi fost autorul numai al cărților *1-2 Samuel*, dar această ipoteză se prezintă fără niciun fundament. Totuși, pentru că ocupă un loc important la început, traducătorii biblici le atribuie lui! Probabil sunt opera școlii deuteronomistă din anii 622-500 î.C.

problematică: înființarea monarhiei. Mulți iudei aderă cu mare ușurință la această idee, însă alții o consideră o mișcare de subminare a puterii regale a lui IHW. Samuel, elementul carismatic, chemat, ales și trimis ca judecător – adică pentru a elibera poporul de pericolul filistenilor – ajută poporul israelit să accepte cu credință, speranță și încredere această realizare, văzută ca un progres firesc în formarea unui popor. Așadar, Samuel îl investește pe Saul ca rege, dar nu înainte de a avertiza poporul asupra pericolelor monarhiei, după care se retrage, întrucât misiunea sa luase sfârșit. În continuare, Cartea Judecătorii îl prezintă pe primul rege, Saul, care la început este fidel Legii, lui Dumnezeu și supușilor săi. Saul se dovedește providențial în victoria împotriva amoniților, legitimând alegerea poporului. Însă, treptat, se îndepărtează de Legea Domnului și cade în dizgrația lui Dumnezeu (cf. *ISam* 13-15). Drept consecință, David este ales rege, în mod clandestin – am spune noi – de către Samuel (cf. *ISam* 16,13): intră în serviciul lui Saul, se oferă, mai apoi, să lupte împotriva lui Goliat, pe care îl ucide într-un final. Saul invidios încearcă eliminarea lui David. Singurul aspect pozitiv din această perioadă este prietenia lui David cu Ionatan, fiul lui Saul, care îl salvează. David refuză să riposteze și, chiar dacă are ocazia de a-l ucide pe Saul, nu o face din respect față de autoritatea divină cu care fusese investit rege. Cartea *ISamuél* se încheie cu două morți: Samuel, care moare cu demnitate, și Saul, care se sinucide³⁶.

Cartea *2Samuél* începe cu proclamarea și investirea lui David ca rege de către tot poporul. Autoritatea sa se întărește: este prezentată casa sa care crește în putere din ce în ce mai mult. Avem, și aici, un episod cu totul special: relatarea cum că regele David cade în păcat – episodul cu Betsabea, soția lui Urie – comițând adulterul; încearcă să-și mascheze fapta sa chemându-l pe Urie care se afla pe câmpul de luptă, iar în cele din urmă, neizbutind, îl ucide și o ia pe Betsabea de soție. Acest gest nu putea trece neobservat de Lege și de Dumnezeu. Însă, aici, se observă măreția marelui rege David față de Saul, care la anunțul profetului Natan – prin binecunoscuta asemănare pe care o folosește – știe să-și recunoască greșeala, cerând iertarea în fața lui Dumnezeu. Astfel, David nu calcă pe urmele predecesorului său, Saul, și necăzând în dizgrație, își continuă domnia peste poporul israelit – popor pe care îl conduce la o mare înflorire politică, religioasă și administrativă. Cu domnia lui David pe tronul Israelului se încheie cartea a doua lui Samuel³⁷.

Samuel instruește Israelul asupra caracteristicilor monarhiei (cf. *ISam* 12), într-un nou capitol de criză din istoria poporului. Israel a pășit pe calea urmăririi lui Dumnezeu, sub îndrumarea unor persoane carismatice chemate de El în momentele cruciale ale istoriei sale: Moise și robia egipteană; Iósue și cucerirea Canaanului;

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

judecătorii și nenumăratele lor probleme. Acum însă, Samuel, ultimul judecător și profet, se hotărăște să se retragă, întrucât poporul își decidea un nou conducător – un rege, întocmai ca celelalte popoare cu care Israelul venise în contact. Începe o eră nouă, cu un regim politic care influențează și trăirea religioasă. Înainte de a se retrage, Samuel – în calitate de profet și intermediar divin – oferă un ultim serviciu în slujba poporului, având o ultimă interpretare profetică a evenimentelor: ceea ce se întâmplă este o conjugare a timpului cu Dumnezeu, iar istoria rămâne locul în care păcatul și harul se întâlnesc, dar unde harul învinge și triumfă³⁸.

Samuel amintește, atât operele divine, cele mai semnificative și cele mai recente ale lui Dumnezeu, în favoarea poporului (Moise, Aron, cucerirea Canaanului, judecătorii), cât și schema repetată în cartea Judecătorilor: păcat – pedeapsă – părere de rău – intervenția lui Dumnezeu. Prin păcatul infidelității se generează necazuri, dar fidelitatea lui Dumnezeu rămâne actuală și asigură în permanență salvarea. Istoria poporului evreu nu a fost una lină, dar stabilitatea sa este fidelitatea lui Dumnezeu care iartă, dă credit în continuare, nu abandonează și ia mereu inițiativa. Poporul pedepsit (auto-pedepsit) „urlă” și își „striga” propria durere, suferință; Dumnezeu – „ascultă”, „intervine” „eliberează” – ridică din sânul poporului, la momentul potrivit, conducători carismatici. Însă după salvare, poporul uită repede mântuirea și recade în păcat, reintrând sub asuprirea dușmanilor. În contrast, Dumnezeu rămâne mereu fidel, iertător și salvator. Poporul Israel există doar pentru că Dumnezeu îl asistă în istoria sa³⁹.

Credința poporului, dictată de frică – față de regele amoniților – (cf. *ISam* 8,12), șterge memoria trecutului și a intervențiilor salvatoare ale lui Iahve (cf. *Ier* 2,26-28: *Num* 14,34: întoarcerea în Egipt). În *ISam* 8,11-18 nu sunt descrise drepturile regelui prin instaurarea monarhiei, ci drepturile lui legitime asupra poporului. După criteriile lui Dumnezeu, alegerea divină transformă Israel într-un popor aparte și diferit de celelalte vecinătăți; acum însă apare tentația de a fi „normali”, de a fi „ca toate celelalte popoare”, reducând exigențele credinței și îndepărtându-se de Dumnezeu. Iată, cum valoarea credinței pălește în fața cererii poporului, urmând un drum al idolatriei, în viziunea lui Samuel. Poporul pare că se află într-o amnezie, într-o uitare a propriei istorii salvatoare, rămânând doar cu frica, izvor de impulsuri necontrolate și imediate⁴⁰.

Răspunsul credinței necesită timp de gândire, calm și reflecție, așteptare și speranță, acceptarea contradicțiilor vieții. Poporul însă caută un răspuns imediat, o soluție de moment, imediată, vizibilă și concretă, de experimentat la nivel pur uman. Poporul cere un rege și așteaptă rezolvarea problemelor de la un om. Samuel nu putea

³⁸ *Ibidem*, 258-267.

³⁹ Verbul „șapat”: „a judeca”, „a intra în controversă”, sau „a se confrunta în mod legal”: un verb important al acestei secțiuni, care denotă prezentarea în instanța judecătorească: Samuel câștigă în judecată, la proces, poporul israelit.

⁴⁰ *Ibidem*, 270-271.

fi de acord cu această propunere. De aceea, își expune punctul său de vedere într-o manieră critică; pe cât de dureroasă, pe atât de adevărată.

Regele reprezintă suprema autoritate și, drept consecință, are putere asupra tuturor lucrurilor și supușilor – poporului. El trebuie să aibă bogății, averi și servitori; să poată comanda și să se bazeze pe disponibilitatea supușilor săi. Această realitate, acceptată inițial, generează în timp sclavie și oprimare. Astfel, poporul se va găsi din nou în situația de „a striga” către Dumnezeu din cauza regelui, întocmai așa cum făcuse din pricina oprimirii dușmanilor. „Veți striga!” (*ISam* 8,18) este același verb folosit pentru a descrie sclavia Egiptului (cf. *ISam* 8,8) și oprimarea din Canaan (cf. *ISam* 8,10). Contrastul are o funcție ironică: regele pe care Israel l-a ales și dorit pentru a fi apărător împotriva dușmanilor îi va conduce în aceleași condiții de care se temeau din cauza dușmanilor. Așadar, ceea ce e în joc aici este raportul poporului cu Dumnezeu și recunoașterea suveranității divine. El este adevăratul rege al Israelului, dar un rege care dă, nu ia, care eliberează, nu transformă în sclavi, care răspunde pozitiv la strigătul lor, nu îl provoacă. Contrapoziția e radicală, iar Samuel o subliniază cu mare măiestrie în discursul său. Verbul „a cere” – „ša'al” în ebraică – este o aluzie clară la cel cerut – „ša'ul” – de popor: Saul. Aceasta este decizia poporului, iar Samuel nu poate face nimic.

Am subliniat anterior faptul că *Iosue*, *Judecători*, *1-2Sam* și *1-2Regi* fac parte din aceea secțiune a canonului biblic pe care tradiția o cunoaște sub numele de *Profeții anteriori*. Iată, așadar, cum *1-2Regi* este a patra parte a acestei secțiuni. De asemenea, am arătat că împărțirea în *1-2Sam* și *1-2Regi* este arbitrară: manuscrisele antice nefiind identice, iar în *LXX* găsim doar *1-2-3-4 Regi*. Ei bine, împărțirea *1Re* și *2Re*, în două cărți, este, la rândul ei, mai arbitrară, întrucât este vorba despre o operă continuă⁴¹.

În stadiul actual al cercetărilor exegetice, se afirmă cu tărie caracterul unitar al „Profeților anteriori” sau „începutul cărților istorice”, încă de la apariția studiilor făcute de Martin Noth din 1943. A devenit o obișnuință să se vorbească despre *Iósue*, *Judecători*, *1-2Sam* și *1-2Re*, ca drept o „istorie deuteronomistă”, considerând-o un produs, o creație a acestei școli, chiar dacă nu se vorbește de un singur autor. Nu este, desigur, o operă de istorie politică sau socială, ci o istorie privită din perspectiva teologică. „Istoria deuteronomistă” narează, din punct de vedere teologic, viața Israelului de la instalarea în pământul Canaanului sub conducerea lui *Iósue* și până la exilul babilonian. Ca operă istorică, ea este mai puțin preocupată de prezentarea amănunțită și cronologică a evenimentelor din această perioadă și dorește mai degrabă să ofere o explicație teologică a unui destin tragic, a suferinței suportate de poporul israelit⁴².

⁴¹ Cf. C. E.A. Kanuf, în *1-2 Re, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 275-277.

⁴² *Ibidem*, 277-278.

Deuteronomistul selectează izvoarele, le ordonează, le modifică, le amplifică și le integrează în funcție de finalitatea dorită pe care o urmărește constant și o poartă mereu în suflet. Izvoarele folosite sunt multiple și diferite: povestiri populare (cf. *1Re* 16,27), relatări ale minunilor întâmplare (cf. *2Re* 2) și chiar documente de arhivă (cf. *1Re* 4,7-19)⁴³.

În Cărțile Regilor, deuteronomistul citează pe nume trei izvoare și, în mod repetat, îi trimite pe cititori să le consulte și să le aprofundeze: *Faptele lui Solomon*, *Cronicile regilor lui Iuda* și *Cronicile regilor Israelului*. Din păcate, aceste izvoare s-au pierdut, iar informații noastre se rezumă doar cele descrise în Cărțile Regilor. Nu știm exact când deuteronomistul a redactat aceste izvoare în narațiunea teologică pe care o deținem astăzi. Cert este că redactarea finală a Cărților Regilor este contemporană exilului (*2Re* 25,27) – relatând eliberarea lui Ioiachin (~560 î.C.), dar ignorând edictul lui Cyrus și reîntoarcerea din exil (538-537 î.C.). Totuși, mulți cercetători consideră că structura și schema generală ar fi fost conturată în timpul domniei lui Iosia (~640-609 î.C.), și apoi relecturată și definitiv redactată în timpul exilului. Cu siguranță, liniile principale sunt istorice în sens strict: numele și ordinea regilor, împărțirea unicului regat în două după moartea lui Solomon, distrugerea Israelului și exilul regatului lui Iuda⁴⁴. Totuși, în interiorul acestor mari linii, din punct de vedere istoric, este dificil să reconstruim o cronologie exactă. Deuteronomistul tinde să sublinieze doar evenimentele necesare demonstrării tezei sale de lucru: tragicul destin al poporului ales de Iahve – distrugerea și exilul.

Scopul final al redactorului exilat era acela de a explica cum a fost posibilă experiența exilului pentru poporul lui Iahve. Explicația este clară și constă mai ales în faptul că fie Israel, fie Iuda, reprezentați prin regii aleși de ei, s-au făcut vinovați de repetate și multiple infidelități culturale, încât distrugerea și exilul trebuie considerate absolut meritate. Numeroase teme auxiliare contribuie la această explicație: caracterul paradigmatic (de model) al lui David și Ieroboam I, cultul și templul, precum și fenomenul profetic⁴⁵.

În Cărțile Regilor, David reprezintă punctul de referință pentru toți regii lui Iuda. El a fost fidel și ascultător lui Iahve (cf. *1Re* 3,14); de aceea, Iahve i-a promis dinastie puternică și invincibilă (cf. *1Re* 8,25; *2Sam* 7,4-16). Însă după Solomon, majoritatea regilor din Sud nu reușesc să urmeze calea lui David (cf. *1Re* 9,4-9; 11,4-6; 15,3; *2Re* 16,2); mai mult, chiar și regii care se mențin fideli sunt lăudați cu rezerve (cf. *1Re* 15,11-14; *2Re* 14,3-4); doar Ezechia și Iosia primesc o oarecare aprobare din partea autorului (cf. *2Re* 18,3-5; 22,2; 23,5). Făgăduința divină făcută lui David

⁴³ *Ibidem*, 278-280.

⁴⁴ *Ibidem*, 281.

⁴⁵ *Ibidem*, 280.

este, practic, ceea ce împiedică intervenția lui IHWH în fața erorilor regatului lui Iuda (cf. *1Re* 11,13; 15,4; *2Re* 8,19)⁴⁶.

Ieroboám I, de asemenea, este paradigma Regatului lui Israel. Deși a fost ales de IHWH (cf. *1Re* 11,26-40), Ieroboám se face vinovat – conform viziunii deuteronomistului – de eterodoxia culturală (12,26-31). Această infidelitate este numită „păcatul lui Ieroboám” și este considerată „păcatul original” al Regatului de Nord. Regii Israelului sunt condamnați fără excepție, mai ales pentru perpetuarea „păcatului lui Ieroboám”. Doar Aháb este judecat mai sever pentru introducerea în Israel a cultului lui Baal (cf. *1Re* 16,30-33). Aceste devieri culturale au dus la distrugerea Israelului prin mâna puternică a Imperiului Asirian, conform textului Cărilor Regilor (cf. *2Re* 17).

Fie regii lui Iuda, fie regii Israelului sunt judecați în funcție de curăția lor culturală. În Nord, criteriul condamnării este „păcatul lui Ieroboám”. În Sud, „înălțimile” (locurile în care se săvârșeau sacrificiile, așezate pe crestele colinelor sau dealurilor, folosite fie pentru cultul lui Iahve, fie pentru cultul idolatric ale altor divinități) reprezintă abaterea cea mai frecventă pentru care regii sunt condamnați, în timp ce reforma culturală a lui Iosía este lăudată (cf. *1Re* 15,11-13; 22,46; *2Re* 18, 3-5.22-23).

Construirea Templului reprezintă inima istoriei lui Solomon și gloria sa permanentă, chiar dacă există și o judecată critică pentru Solomon, în final negativă (cf. *1Re* 11,9-13). Templul rămâne constant în centrul atenției Cărilor Regilor; sunt înregistrate anumite evenimente legate de templu și chiar unele probleme indirect asociate devierilor sau reformelor culturale (cf. *1Re* 14,25-28; 15,15.18-19; *2Re* 11,3-16; 12, 4-18; 14,14; 15,35; 16, 8-18; 18, 15-16; 24,13; 25,9.13-17).

În concluzie, rolul profetismului în dezvoltarea firului roșu al istoriei este central pentru deuteronomist. În mod special, *1-2Re* conțin numeroase narațiuni profetice, incluzând lungile colecții asupra lui Ilie și Elizéu. Prin profeți, Iahve vine în întâmpinarea poporului pentru a-l invita pe cărările Domnului. Cuvântul profetic putea fi o garanție a victoriei (cf. *1Re* 20,13), promisiune de pace (cf. *2Re* 7,1), amenințare (cf. *1Re* 22,17) sau condamnare (cf. *2Re* 1,3-4). Profeții sunt prezenți mereu în arcu celor două Cărți ale Regilor, iar dorința deuteronomistului este clară: Iahve este Dumnezeuul istoriei și își revelează „planul său” slujitorilor săi, profeții (cf. *Am* 3,7)⁴⁷.

Cărțile *1-2Cronici* vin imediat după *1-2Samué*l și *1-2Regi* și am putea spune că doresc să completeze aceste cărți, având un caracter istoric, cât și predominant teologic. Ele sunt o trecere în revistă a perioadei monarhiei până la exilul babilonian,

⁴⁶ *Ibidem*, 280-281.

⁴⁷ Cf. T. Römer, în *Profeti, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 211-238.

care se încheie cu edictul regelui persian Cyrus⁴⁸. Pentru a compune această operă, cronicarul a folosit mai multe izvoare atât biblice, cât și din afara Bibliei⁴⁹.

Folosirea acestor opere trădează intenția cronicarului de a realiza o operă istorică; faptul că a elaborat izvoarele sale – adăugând, omițând și interpretând totul conform exigențelor și ideilor timpului – exclude însă intenția de a scrie istorie în adevăratul sens al cuvântului. Intenția autorului este, în mod esențial, religioasă. El urmărește să descrie istoria teocrației israelite, oprindu-se în mod special asupra momentului său culminant, atunci când Ierusalimul devine capitala împărăției și centrul cultului, prin opera marilor regi, David și Solomon. Acești doi monarhi constituie punctul central al operei⁵⁰.

După acești doi monarhi, teocrația este amenințată din cauza repetatelor infidelități față de Legea lui Dumnezeu, dată prin Moise, comise de succesorii lor. Totul ar fi trebuit să se sfârșească prin exil, dar încă o dată milostivirea divină avea să triumfe după exil. Această intervenție este menționată doar la sfârșitul operei, dar va fi amplu prezentată în cărțile lui Esdra și Nehemia, care trebuie să fie atribuite aceluiași autor, cronicarului, pe baza continuității tematice, identității ideilor, stilului, tendințelor și aceleași maniere de a considera izvoarele.

Intenția de a celebra teocrația israelită îl determină pe cronicar să accentueze importanța Templului și a cultului: acesta reprezintă mijlocul adecvat pentru a intra

⁴⁸ Cărțile *1-2Cronici* derivă de la o observație care aparține sfântului Ieronim: acesta afirmă că opera ar putea fi denumită „Chronicon totius divinae historiae” (*Prologus galeatus*, PL 28,554). În *BH* găsim însă un alt titlu: „Dibra hayyamîn” = „Cuvinte (Fapte) ale zilelor” care ar putea fi tradus și cu „Analele”. În *LXX* și *Vulgata* găsim un alt titlu, și anume „παράλειπον” = „Cele omise”, „παράλειπον” – „despre – a omite”! Așadar, cărțile *1-2Cronici* este un titlu dictat de conținutul tematic al cărții, căci despre o singură operă este vorba.

⁴⁹ Izvoarele biblice sunt Cărțile *Genezei*, *Iósue*, *1-2Samuél* și *1-2Regi*: atunci când le citează, respectă cu scrupulozitate textul fiind în general fidel, însă uneori își permite și o anumită libertate în interpretare, care poate uimi pe cititorul modern. Izvoarele extrabiblice aparțin în general a două genuri literare distincte. Mai întâi de toate avem citate operele cu un caracter istoric: „Cartea Regilor Israel și Iuda” (cf. *2Cron* 27,7; 35,27; 36,8), („Cartea Regilor lui Iuda și ai Israelului” (cf. *2Cron* 16,11; 25,26; 28,26; 32,32); „Cartea Regilor Israelului” (cf. *2Cron* 33,18); „Midrashul Cărții Regilor” (cf. *2Cron* 24,27). Mai avem și alte opere citate, care au un caracter profetic: „Cuvinte-fapte” (cf. *1Cron* 29,29; *2Cron* 9, 29); „Profeție” (cf. *2Cron* 9, 29); „Viziuni” (cf. *2Cron* 9,29; 32,32); „Midrash” (cf. *2Cron* 13,22); „Scieri” (cf. *2Cron* 26,22) ale unor profeți (Samuel, Natan, Gad etc.): probabil e vorba despre schițe sau memorii scrise de profeții înșiși sau probabil de anumite secțiuni profetice din operele cu caracter istoric.

⁵⁰ David e celebrat ca „servitor al lui Dumnezeu” și ca „om al lui Dumnezeu” pentru că a știut să creeze o nouă ordine culturală în cadrul căreia tribul lui Iuda deține supremația chiar și în raportul cu tribul lui Levi; marele preot este supus regelui (cf. *2Cron* 24,6; 34,20-22). Solomon are meritul de a fi construit templul și de a-l fi inaugurat în modul cel mai solemn posibil. Și pentru a nu lăsa nici o lumină negativă asupra acestor două figuri centrale ale teocrației israelite, autorul omite sau interpretează diferit informațiile *1-2 Samuel* și *1-2 Regi* care ar păta blazonul lor. De exemplu, cronicarul nu face nici o referire la adulterul sau la omucidul săvârșite de David, și nici la infidelitățile sau la dificultățile pe care el le întâlnește la bătrânețe; tace, de asemenea, în privința infidelităților religioase ale bătrânului Solomon.

în contact cu divinitatea și a realiza propria sfințenie (via maestra). Actele fundamentale care permit atingerea sfințeniei sunt riturile de purificare și de comuniune (cf. *1Cron* 15,12; 23,13; *2Cron* 30,24; 35,13). La aceste acte sunt admiși nu numai preoții, ci și leviții toți și chiar laicii, care sunt invitați să participe la banchetul bucuriei și comuniunii înaintea lui Iahve. Mai mult decât cărțile paralele Samuel-Regi, Cronici își propune să insiste asupra intervenției divine direct în istorie. Domnia lui Dumnezeu se exercită nu doar asupra israeliților, ci și asupra celorlalte culturi. Dumnezeu intervine pentru a pedepsi imediat acțiunile rele ale oamenilor. De aceea, întreaga istorie este privită sub unghiul retribuției, cu o insistență pe care nu o găsim în Samuel-Regi. În centrul cărții se află ideea Împărăției lui Dumnezeu, care, după aprofundările făcute deja de Cărțile Regilor și ale operelor purificatoare ale exilului, a atins punctul cel mai înalt al evoluției sale. Lăsând la o parte istoria Regatului schismatic al Israelului (Nord), *1-2Cron* se opresc asupra Regatului lui Iuda (Sud), căruia i se aplică deja titlul „Israel”, pentru a sublinia aspectele cele mai vitale. Iată unele aspecte subliniate: alianța davidică, construirea, dedicarea, inaugurarea Templului, precum și diferitele instituții culturale care asigură sfințirea poporului⁵¹.

Opera conține numeroase informații, deseori legate între ele, care merg de la Adam până la edictul lui Cyrus (538 î.C.), prin care israeliții au primit dreptul de a se reîntoarce în patria lor și de a-și reorganiza viața. Prologul (cf. *1Cron* 1-9 prezintă listele genealogice și lista popoarelor, de la Adam până la David, totul explicând ascendența lui David la tron. Istoria lui David (cf. *1Cron* 10-29) îl arată ca fiind depozitar al promisiunii teocrației și promotor al instituțiilor liturgice: în plus față de *1-2 Samuel*, cronicarul prezintă pregătirile regelui David pentru construirea Templului (22,2-19) și dispozițiile sale pentru cultul divin (23, 1-26, 32). Istoria lui Solomon este văzută mai ales prin prisma rolului său de constructor al Templului (cf. *2Cron* 1-9). După ce descrie începuturile împărăției (domniei) marelui monarh și după ce amintește darul divin al înțelepciunii care duce Regatul la Înflorire, cartea se concentrează asupra construirii Templului (cf. *2Cron* 2-4) și asupra inaugurării solemne (cf. *2Cron* 5-7), urmând ca la final să prezinte unele dintre faptele memorabile ale lui Solomon, printre care și vizita reginei din Saba. Istoria celor 19 succesori ai lui Solomon pe tronul regatului lui Iuda, de la Roboam la Ezechia, se evidențiază prin crizele politice și marile reforme religioase ale timpului (cf. *2Cron* 10-31). În această parte finală a cărții, tonul devine mult mai aspru și mai critic, întrucât evenimentele o impun: Regatul se destramă, au loc succesiuni multe și infidele Legii. În fine, chiar pe sfârșit, se face referire la edictul lui Cyrus, care nu

⁵¹ Cf. P. Abadil, în *1-2 Cronache, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 551-558.

doar că le oferă israeliților posibilitatea reîntoarcerii, ci și posibilitatea restaurării Templului (cf. *2Cron* 36, 22-23)⁵².

Robia babiloniană (589-539 î.C.)

În secolul al VI-lea î.C. a avut loc cel mai dramatic eveniment din istoria Israelului: deportarea în Babilon, desfășurată în două etape. În urma acestor două deportări au mai rămas în Iudeea numai clasele sociale sărace ale populației, „viticultori și agricultori” (*2Rg* 25,12). Babilonienii s-au comportat foarte diferit față de evrei în comparație cu asirienii: nu au deportat toată populația și nici nu i-au înlocuit pe cei plecați cu străini; dimpotrivă, le-au acordat iudeilor o a treia șansă de a-și remedia situația, numindu-l pe Ghedalia ca „vice-rege”/guvernator. De această posibilitate însă iudeii nu au profitat, ci dimpotrivă, noua revoltă a lui Ismaél conduce – se pare – la o treia deportare (cf. *Ier* 15,20), iar Iudeea a devenit o simplă provincie a Imperiului Babilonian, condusă de autoritățile rezidente în Samaria. În perioada următoare, iudeii au locuit practic în trei regiuni: coloniile din Egipt, Babilon și cei rămași în patria lor. Cei care au fugit în Egipt, pentru a scăpa de babilonieni, avându-l în fruntea lor pe Ioan (cf. *Ier* 41,11-18), l-au constrâns și pe Ieremia să vină cu ei. Astfel, s-au stabilit în mai multe regiuni din Egipt, unde, ulterior, au format o importantă comunitate⁵³.

În Babilon, deportații au colonizat zone din vecinătatea capitalei, precum cea numită Tel Aviv, „colina primăverii” (*Ez* 3,15). În Babilon a fost deportată aristocrația politică, religioasă și intelectuală a poporului. Ei vor da naștere mișcării religioase care va purta numele de iudaism, centrată pe adunarea de rugăciune – în absența cultului bazat pe sacrificii la templu – și pe identificarea elementelor distinctive ale vieții lor, diferite de cele ale babilonienilor, precum circumcizia și păstrarea sâmbetei. Trebuie precizat că exilații nu au fost tratați ca sclavi; au avut libertatea de a-și păstra tradițiile și sărbătorile religioase, de a munci, de a cumpăra case și terenuri. Astfel, condiția lor socială, după o anumită perioadă de timp, a ajuns să fie chiar foarte bună (un secol mai târziu există documente care atestă existența unor familii foarte bogate de origine iudaică). Însuși regele Ioachim este grațiat în jurul anilor 561-562 î.C. Cu toate acestea, exilații nu erau feriți de pericole cu privire la credința lor: religia locului, modul de exercitare al cultului, doctrinele contrare tradiției israelite le putea afecta identitatea. În schimb, în Iudeea situația era extrem de dificilă. Cei rămași abia supraviețuiau. Capitala și templul erau distruse, dar ruinele lor continuau să hrănească pietatea populară, care mai frecventa aceste locuri

⁵² *Ibidem*, 558-559.

⁵³ Cf. I. Bisoc, *Profeții*, Oradea 2025, 112-113.

(cf. *Ier* 41,5). În această comunitate s-au compus, probabil, unele texte biblice, precum Cartea Plângerilor și unii psalmi⁵⁴.

Momentul critic al exilului a fost un punct de cotitură și la nivelul trăirii credinței. Secolul al VI-lea î.C. este considerat unul de mare importanță: este epoca lui Confucius, Buddha, Zoroastru, începuturile filosofiei grecești (Școala din Milet, Pitagora, presocraticii); la fel va fi și pentru Israel: accentul pus pe raționalitate și, în consecință, nașterea religiei etice, tradusă în practică prin afirmarea monoteismului de factură etică. Odată cu căderea Ierusalimului și a templului, poporul a intrat în criză, iar convingerile religioase legate de aceste locuri au început să pălească: promisiunea davidică, alianța, darul pământului făgăduit, libertatea, unicitatea lui Dumnezeu. Splendoarea cultului babilonian îi făcea să creadă că Iahve a fost un Dumnezeu puternic în trecut, dar nu în prezent când Marduk l-a depășit. Profeții au explicat că păcatul poporului a cauzat înfrângerea, îndepărtându-se de Iahve. Marduk nu avea nicio putere – pur și simplu nu există; însă, adevărata putere este numai la Dumnezeu, Iahve, Creatorul și Domnul istoriei. Iahve nu slăbise din putere, ci a fost uitat de poporul Israel. Ezechiél înfruntă problema responsabilității personale, deschizând reflecția asupra retribuției; în același timp, are un mesaj de speranță în care istoria va fi transformată – nu doar restaurată⁵⁵.

Exilul dobândește valoare teologică, deoarece găsimu-se într-o țară străină, în pericol de a adopta uzanțele sale, israeliții își întăresc legăturile interne în jurul tradiției: circumcizia, observarea sâmbetei, legile de curățire care capătă o importanță specială, devenind semne distinctive ale apartenenței la poporul iudeu (cf. *Gen* 2,1-4), iar Cartea Leviticului datează din această perioadă. Acum se definește „istoria deuteronomistă” începută în timpul reformei lui Iosía, în care întreaga istorie a Israelului este reinterpretată în lumina ideii de „alianță”, ca istorie a fidelității lui Dumnezeu și a infidelității poporului. Tot în această perioadă, probabil, sunt scrise textele din tradiția sacerdotală a Pentateuhului. Tendința monoteistă, prezentă de pe vremea reformei lui Iosía, se afirmă definitiv; Deutero-Isaía insistă asupra unicității și superiorității absolute a lui Dumnezeu în fața oricărui zeu fals (cf. *Is* 44,6)⁵⁶.

În acest context, cărțile Esdra și Nehemia oferă reflexii istorice și teologice asupra exilului și reconstrucției de după exil. Aceste cărți sunt mai complicate decât par la prima vedere din punct de vedere istoriografic: deținem multe informații, însă trebuie să recunoaștem că este foarte dificilă o reconstruire istorică cu precizie a șirului evenimentelor⁵⁷. Până acum am îndreptat direcția cercetării noastre către

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cf. P. Abadil, în *Esdra-Neemia, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 541.

tematica propusă nouă de cărțile istorice de la Iósue până la Cărțile Cronicilor; observăm că prin acțiunea primei cărți, poporul israelit se stabilește în Țara Canaanului, își împarte teritoriul și se organizează conform unui stil de viață sedentar. Teritoriul pe care Israelul îl ocupă este unul strategic și devine râvnit de națiunile înconjurătoare – prin activitatea judecătorilor, Israelul reușește să-și apere proprietatea și să-și întărească poziția. Însă, în timpul profetului Samuel ia naștere dorința de a trece la o organizare centralizată, în jurul monarhiei – fenomenul interpretat inițial ca o cerință idolatrică, influențată de modul de organizare al altor popoare, dar care devine, în cele din urmă, o realitate. Cărțile Regilor și Cărțile Cronicilor prezintă în detaliu istoria monarhiei israelite, care însă nu rezistă mult timp. Cert este faptul că una din realizările monarhiei este tocmai existența unui unic regat, cu capitala politică și religioasă la Ierusalim. Saul, David și Solomon au meritul de a fi condus poporul israelit pe culmile cele mai înalte ale prosperității și bunăstării, din toate punctele de vedere: social, cultural, politic și religios⁵⁸.

După domnia lui Solomon are loc o adevărată diviziune politică și schismă religioasă: regatul unic se destramă, nu mai există, iar atât în nord, cât și în sud, se înregistrează numeroase conflicte politice care duc la slăbirea generală a poporului israelit. Decăderea internă are imediat și consecințe internaționale. În această perioadă, poporul israelit se zbate între cele două mari puteri existente ale timpului: Egiptul, la sud, și Imperiul Asiro-babilonian, la nord-est. Perioada care ne interesează în mod special este cea a secolului VI î.C.⁵⁹, marcată de exilul babilonian și de eliberarea adusă de Cyrus⁶⁰ – perioadă în care a permis evreilor exilați în Babilon să se întoarcă la Ierusalim și să-și reconstruiască Templul.

În acest context istoric tulbure, regele Iosía se aliază cu Babilonia împotriva Asiriei – o mișcare fatală, care i-a adus moartea. Faraonul Egiptului trece prin

⁵⁸ *Ibidem*, 441-447.

⁵⁹ Pentru a înțelege mai bine situația secolului al VIII-lea (perioada 760-700 î.C.), este necesar un preambul. Odată cu venirea la tron a lui Tiglat Pileser al III-lea, acesta își întărește armata și începe o campanie de expansiune a Imperiului Asirian. În acest context, Regatul din Nord (Israelul) se revoltă și în 722 î.C.: Samaria e distrusă. De asemenea și Iuda se revoltă în 701 î.C., iar cu această ocazie sunt distruse orașele din regat (însă Ierusalimul se salvează în mod providențial). De aici ne putem da seama că puterea dominantă în zonă este Asiria (de asemenea și Egiptul se dezvoltă și se întărește). Palestina era zona centrală dorită de ambele, dar fiindcă nu se dorea război, Asiria și Egiptul, încheie o alianță cu privire la o bună conviețuire, în care era menționat și statul Palestinei, iar această situație persistă câteva zeci de ani. Spre începutul secolului VI se înregistrează ascensiunea Babiloniei. Asiria deține controlul, dar Babilonul – înainte provincie asiriană – își cucerește independența (626-617 î.C.), după care își continuă companiile militare împotriva Asiriei. Într-un prim moment Asiria cere ajutor aliaților săi, și anume Egiptului. Egiptenii intră în conflict și reușesc să învingă pe moment pe babilonieni (616 î.C.). Însă decisiv va fi un alt factor: în conflict se implică, în mod neașteptat Mezii, care sunt de partea Babiloniei și împotriva Asiriei și Egiptului; astfel, Asiria capitulează în fața Babiloniei și Mezilor, iar aceștia încheie o alianță de prietenie (613 î.C.).

⁶⁰ *Ibidem*.

Palestina, iar, întrucât Iosia i se opune, îl înfrânge, îl trimite în lanțuri în exil, iar regele moare curând după aceea, în 609 î.C. (cf. *Ier* 22). Totul s-a întâmplat în grabă, iar la guvernare ajunge Ioachim, un fanatic politician filoegiptean și vrăjmaș al iahvismului, care promovează sincretismul religios, corupția morală și socială. Toate acestea duc la dezastru, iar în acest timp își desfășoară activitatea profetul Ieremia, care denunță idolatria, nedreptatea și servilismul față de Egipt⁶¹.

Curând, pe tronul Babiloniei urcă Nabucodonosor, rege care va schimba cursul istoriei. atât pentru imperiul său, cât și pentru Regatul lui Iuda (israelit). Astfel, în anul 605 î.C., Nabucodonosor întreprinde o incursiune împotriva Egiptului⁶². În anul 604 î.C., el supune Damascul, Tirul, Sidonul și Iuda (cf. *2Re* 24,1), prin amenințări și demonstrații de forță. Toate aceste regate devin vasale regelui Babiloniei, având obligația de a urma cu strictețe statutul de vasalitate. În anii următori, Nabucodonosor se ocupă cu reorganizarea internă, în special a armatei sale, care suferise mari pierderi în conflictul cu Egiptul. Această situație naște noi false speranțe Palestinei și israeliților, care se revoltă împotriva Babiloniei (599 î.C.). Însă, în același an, Nabucodonosor reia campaniile, înăbușă revoltele din provinciile vasale (Siria, Moab, Amon) și se îndreaptă către Palestina⁶³.

În anul 598 î.C., trupele babiloniene distrug numeroase orașe din Iudeea, iar pe când se îndreptau spre Ierusalim, regele Ioachim moare în condiții necunoscute (cf. *Ier* 22,19). Pe tron urcă fiul său, Iehonia, iar în 597 î.C., după trei luni de asediu, Ierusalimul cade în mâinile Babiloniei: Nabucodonosor capturează pe Iehonia, impune un nou rege după inima sa și stabilește un tribut greu de suportat. Sedecia, noul rege, depune un jurământ solemn de vasalitate față de Babilonia (cf. *2Rg* 24,17; *2Cron* 36,13; *Iez* 17,12-21)⁶⁴.

În 587 î.C. are loc al doilea asediu al Ierusalimului de către babilonieni⁶⁵. Nabucodonosor profită de slaba unitate dintre regii alianței antibabiloniene, cât și de curente contrare Legii, care lucrau în interior. Distruge, rând pe rând, orașele rebele

⁶¹ Cf. T. Römer, în *Profeti*, 315-326.

⁶² Lupta de la Karkemiș se termină prin victoria fără drept de apel a lui Nabucodonosor; egiptenii se retrag în propriul imperiu, astfel încât Babilonia preia în mod definitiv controlul asupra Siriei și Palestinei, până la granițele cu Egiptul.

⁶³ Cf. P. Abadil, în *Esdra-Neemia*, 544-545.

⁶⁴ Regele este obligat să plătească tribut Babiloniei, iar acesta a constat în predarea tezaurul Templului și Casei Regale, mai ales obiectele de aur ale lui Solomon; 10 mii de persoane aduse în exil (eunuci, meșteșugari, luptători și muncitori specializați – printre exilați și Ezechiél: preot și profet). Acesta este de fapt primul asediu: situația e deosebit de grea, însă nu e sfârșitul, care însă avea să vină după nici zece ani. *Ibidem*.

⁶⁵ În același timp, a fost instaurată o ligă antibabiloniană formată din regele Moabului, Edomului, Amonului, Timonului și Sidonului: aceștia au făcut presiuni constante și asupra Israelului, iar regele Sedecia intră și el în această alianță în 590 î.C., în ciuda opoziției profetilor Ieremia și Ezechiel, care în repetate rânduri și în mod inutil au militat împotriva acestui pas (cf. *Ier* 29,21-23; *Iez* 9,2-4; 12,11-13).

și ajunge la porțile Ierusalimului, iar ajutorul egiptenilor devine tardiv⁶⁶. După ce Nabucodonosor zdrobește armata Egiptului (cf. *Iez* 30,20-26) se îndreaptă din nou către Ierusalim, iar după aproximativ 15 luni de asediu (martie 587 – iulie 586 î.C.) cetatea Ierusalimului capitulează. Regele Sedecia este făcut prizonier, orbit, iar familia sa este masacrată; Templul și casa regală sunt arse și distruse, iar populația este deportată. Iuda este transformată în provincie babiloniană, sub conducerea unui guvernator iudeu, Godolia⁶⁷.

În toate aceste evenimente, poporul evreu – și în mod cu totul deosebit profeții – au văzut intervenția lui Iahve, fie în favoarea, fie împotriva sa; din cauza infidelității clasei conducătoare, dar și a poporului, istoria s-a transformat în teologie: Dumnezeu și-a arătat puterea sa și învățăturile sale prin aceste lecții de viață.

Perioada de după exil până la venirea romanilor (539-63 î.C.)

Reîntoarcerea din exil

Între anii 559-539 î.C. are loc o nouă schimbare importantă pe plan internațional: noul rege babilonian, Nabonidus (556-539 î.C.), nu pare interesat de soarta imperiului, care începe să decadă; de asemenea, în domeniul religios apar conflicte interne, deoarece zeul național, Marduk nu este cinstit de către rege, ce-l va conduce la renunțarea tronului în favoarea fiului său, Belșațâr. În același timp, se ridică o nouă putere, cea a mezilor, care, prin Cyrus, în anul 539 î.C, reușește să cucerească Babilonul. Surprinzător, Cyrus nu se consideră un învingător, ci un eliberator, autoproclamându-se trimisul lui Marduk pentru a restaura cultul său, descris, în același mod, și de Deutero-Isaia (cf. *Is* 45,1-7). Cyrus⁶⁸ deschide o nouă fază politică: în locul guvernării dictatoriale, permite tuturor exilaților din Babilon să se reîntoarcă în patrie, să reconstruiască propriile orașe și templele și să își reia tradițiile proprii.

⁶⁶ În acest context, armata babiloniană întrerupe asediul Ierusalimului pentru a lupta împotriva Egiptului. Cu această ocazie, Sedecia arestează membrii partidului filobabilonieni și se părea că va reuși să salveze cetatea.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ „Cilindrul lui Cyrus” este o dovadă a programului său politic: „Eu sunt Cyrus, regele universului, rege mare, puternic, rege al Babilonului, regele al Sumerului și al Acadului [...]. Când am intrat cu pace în Babilon, am stabilit cu bucurie și veselie tronul regal în palatul principelui. Marduk, marele Domn, a găsit în mine o inimă largă care iubește Babilonul și eu în fiecare zi fac ceea ce îi este de temut. Trupele mele numeroase au înaintat cu pace în țara Babilonului; în toată țara Sumerului și a Acadului nu am permis ca niciunui să-i fie teamă; am vegheat fără odihnă la bunăstarea Babilonului și a tuturor locurilor sfinte [...]. În cetățile Ninive, Asur [...], locuri sacre dincolo de Tigru al cărui scaun era fondat dintotdeauna, eu am repus la locul lor pe zeii care au locuit acolo și am făcut ca ei să locuiască într-o locuință veșnică; am adunat toate populațiile lor și le-au condus la locurile lor...”.

Această atitudine devine o armă de propagandă, care va favoriza liniștea și dezvoltarea economică a imperiului⁶⁹.

Toleranța lui Cyrus era, din punct de vedere politic, mult mai utilă decât puterea armelor. Deși Cartea lui Esdra afirmă că emiterea edictului lui Cyrus era adresat doar iudeilor, dar, în realitate, nu era un privilegiu exclusiv, el fiind adresat tuturor popoarelor din imperiul.

După 538 î.C., grupurile de exilați încep să se întoarcă în patrie sub conducerea lui Șeșbațâr, cu misiunea de a reconstrui templul din Ierusalim; aceștia vor întâmpina dificultăți din cauza opoziției populațiilor locale, care nu sunt dispuse să renunțe la teritoriile cu care au fost împroprietărite după distrugerea Ierusalimului și pe care le-au îngrijit până în acest moment. Din punct de vedere teologic, repatriații se considerau „restul lui Israel”, depozitarii adevăratelor valori ale iudaismului. Templul va fi reconstruit în jurul anului 512 î.C, datorită insistenței profeților Aggêu și Zaharia. Lui Cyrus îi urmează Cambise (529-522 î.C.), apoi Darius (522-485 î.C.), care consolidează imperiul. Trecerea dintre aceste domnii se face prin luptă, iar probabil din această cauză renaște în Israel speranța reinstaurării monarhiei davidice. Continuând politica lui Cyrus, Darius îl va numi guvernator al Iudeii pe Zorobabél, din familia lui David, însoțit de marele preot Iosue⁷⁰.

Sfânta Scriptură indică din viața poporului acest eveniment crucial în Cartea lui Esdra, împărțită în două părți: întoarcerea în patrie sub Șeșbațâr [1-6 – cf. 1,11] și întoarcerea sub Esdra [7-10 – cf. 7,6] și Cartea lui Nehemia (care are patru cărți: reconstruirea zidurilor Ierusalimului [1-7 – cf. 4,2-3], reînnoirea alianței cu Dumnezeu [8-10 – cf. 9,38], lista numelor celor întorși [11-12] și Nehemia, guvernator și apărător al Legii [13 – cf.13,1-3. 29-31]).

Astfel, Esdra nu descrie întoarcerea primului grup de evrei exilați sub conducerea lui Șeșbațâr, care ar putea fi aceeași persoană cu Zorobabél, conform unor documente mai vechi care fac referire direct la el⁷¹. În prima parte, cu a doua caravană sosește Esdra (în al șaptelea an al domniei lui Artaxérxes – probabil 458 î.C.), urmând a fi trimis de curtea persană pentru a rezolva problemele iudeilor din Palestina. Cu el începe o curățenie religioasă generală prin îndepărtarea tuturor elementelor străine – cea mai spinoasă fiind problema căsătoriilor mixte cu femeile străine. Esdra operează o expulzare a acestora.

În Cartea lui Nehemia este evocată reîntoarcerea altor exilați, printre care și Nehemia, guvernatorul, dându-i-se în responsabilitate reconstruirea zidurilor Ierusalimului și reorganizarea socială. Când are loc sosirea lui Nehemia la Ierusalim?

⁶⁹ *Ibidem*, 548-549.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Totuși problema rămâne deschisă oricărei interpretări. *Ibidem*.

– „în anul al douăzecilea al domniei lui Artaxérxes” (probabil în jurul anului 445 î.C., cf. *Neh* 1,1; 2,1).

Cu siguranță, Esdra și Nehemia au fost artizanii reconstrucției sau reînvierii poporului israelit. Se arată că ar fi lucrat împreună, dar nu putem ști când, cronologia nu este exactă. Unii citesc anul 7, ca fiind vorba de 37. Și atunci cine a fost primul care s-a întors? Totuși, ambii și-au dat tot interesul pentru a purifica Israelul de tot ceea ce îl îndepărta de Lege și pentru a favoriza dezvoltarea poporului, atât din punct de vedere religios, cât și social.

Criza epocii Macabéilor

Revolta macabéică, care izbucnește și se dezvoltă în Iudeea în secolul al II-lea î.C., reprezintă, fără îndoială, unul dintre cele mai neobișnuite evenimente ale istoriei israelite din perioada celui de-al Doilea Templu⁷².

Conform relatării Sfintei Scripturi, poporul lui Israel nu a avut niciodată relații ușoare cu popoarele din jur sau cu cele întâlnite de-a lungul întregii sale istorii. Descendenți ai strămoșilor seminomazi, constrânși de necesitățile economice și domestice să emigreze în mod frecvent dintr-o țară în alta, ca străini și peregrini (cf. *Gen* 23,4), odată intrați în zona Deltei Nilului, fiii lui Iacob nu au întârziat să se înmulțească, să-și mărească bogățiile și să capete prestigiu și putere (cf. *Ex* 1,7; *Fap* 7,17). Poporul format de-a lungul timpului, probabil, nu avea încă o conștiința colectivă, dar modul lor aparte de viață, simțul lor acut de apartenență la grup și păstrarea cu tenacitate a tradițiilor clanului nu puteau să nu stârnească invidie și rivalitate. Gelozia, constrângerile și vasalitatea impuse de egipteni i-au obligat să emigreze în regiunile deșertice ale Sinaiului, în căutarea unei patrii, identificată ulterior cu pământul Canaanului, de-a lungul coastei mediteraneene. Textul scripturistic subliniază pe larg sacrificiile și renunțările, deziluziile și pericolele care s-au succedat până ce au reușit să se stabilească acolo prin înproprietărire⁷³.

⁷² Iosif Flavius îi dedică un lung pasaj în cartea sa *Antichitățile iudaice*, însă noi vom urma, în mod cu totul deosebit, prima Cartea Macabéilor, chiar dacă, pentru un asemenea subiect, se integrează și anumite informații folosind alte izvoare. Este vorba despre un eveniment foarte complex, în cadrul căruia reușim să distingem destul de bine cele două coordonate existente: iudaismul, pe de o parte, și elenismul, pe de altă parte, („iudaismul” apare pentru prima dată în a doua carte a Macabéilor și indică poporul iudeilor în mod global, cu legile, tradițiile și religia lor; iar „elenismul” indică în schimb lumea greacă, cu religia și cultura sa, care a prins viață după moartea lui Alexandru cel Mare – [cf. *2Mac* 4,13]: în general poate indica și tot ceea ce nu aparținea poporului iudaic [cf. *2Mac* 4,13; 6,25]). Pentru a interpreta corect mișcarea apărută prin Macabéi, trebuie luate în considerație mai multe informații verificate din punct de vedere istoric pentru a putea face un discurs valabil și clar. Cf. P. Abadie, în *1-2 Maccabei, Guida di lettura dell'Antico Testamento*, sub îngrijirea lui T. Römer, J.D. Macchi, C. Nihan, Ed. EDB, Bologna 2007, 597.

⁷³ Autorii țin să sublinieze acest eveniment fondator, dar și încăpățânarea poporului (cf. *Ex* 32,9;33,3; 34,9); în ciuda acestei realități, poporul – depășind dificultățile – a ajuns la conștiința propriei unicități. *Ibidem*.

Credința într-un singur și unic Dumnezeu, căruia îi este recunoscută nu doar domnia asupra universului, asupra tuturor lucrurilor, ci și asupra istoriei umane, constituie fundamentul solid pe care se bazează întreg sistemul de viață: religios și civil, individual și colectiv, intern și extern. Cultul exclusiv al acestui unic Dumnezeu – care fusese deja al protopărinților lor și care se numește Iahve (cf. *Ex* 3,14-15) – interzicerea absolută de a se adresa oricărei alte divinități adorate de alte grupuri etnice, legile morale, sociale și economice severe și clare, ritualul vast și minuțios, închiderea netă și hotărâtă față de lumea externă, considerată izvor de imoralitate și de corupție, sunt expresia și manifestarea atotputernicei voințe a aceluiași Dumnezeu. Îndeplinirea fidelă și riguroasă a acestor prescripții constituie condiția absolută pentru ca acest popor prin lege să încheie alianță exclusivă (*berît*), prin care Iahve va fi mereu Dumnezeul lui Israel, iar Israel va fi mereu poporul lui Iahve (cf. *Ex* 19,5-6)⁷⁴.

Această credință se exprimă și se manifestă prin intermediul tăierii împrejur, care este, în același timp, semnul vizibil voit de Dumnezeu ca și condiție de admitere în alianța sa de iubire și, de asemenea, contrasemnul distinctiv de apartenență la poporul pe care El și l-a ales ca proprietate (cf. *Gen* 17,10-14). Fără tăierea împrejur nu este posibilă participarea la cina Paștelui, sărbătoarea prin excelență a Israelului (cf. *Ex* 12,44-48). Cei netăiați împrejur sunt ceilalți, cei diferiți, cei străini, cei care aparțin altor neamuri sau popoare, numiți „góyim”: un termen care deseori are o valență disprețuitoare⁷⁵.

Poporul israelit se bazează pe următoarele convingeri fundamentale: se consideră adevărații titulari ai promisiunilor lui Iahve, sunt păzitorii (străjerii) continuității istoriei mântuirii, sunt reprezentanții adevăratului Israel ca „rest al trecutului” și „sămânță” a Israelului care va fi restaurat în viitor. Aceste convingeri au constituit un sprijin deosebit în depășirea crizei exilului sau în reconstruirea de după exil⁷⁶.

⁷⁴ *Ibidem*, 598-601.

⁷⁵ Profeții și mulți alți trimiși ai lui Iahve, au interpretat acest dezastru, care a cuprins regatul lui Iuda precum și neașteptatul sfârșit al templului, ca pe o bine meritată pedeapsă pentru nenumăratele păcate de infidelitate comise de către popor și preoți, pentru cultul prestat al altor divinități, pentru nedreptățile de care aveau parte cei săraci și nevoiași pentru generala relaxare a obiceiurilor și acceptarea facilă și neselectivă a modei străine. În mod evident, este vorba despre o interpretare teologică cu tendințe moralizatoare, care denotă însă o realitate departe de idealurile monoteiste antice și o consecință logică a căderii generale a valorilor spirituale. *Ibidem*.

⁷⁶ Lipsa de documentație ne împiedică să cunoaștem cu exactitate viața și situația deportaților din Babilonia. Suntem însă siguri că anii exilului au avut o enormă greutate în istoria succesivă: în exil au fost capabili să treacă peste șocul inițial, s-au inculturat destul de repede și s-au adaptat la noua situație, reușind să găsească un spațiu vital lor în cadrul căruia să-și poată împlini propriile aspirații chiar dacă nu puteau să depășească anumite limite impuse lor de către stăpânii casei. Într-un oarecare mod, perioada exilului s-a dovedit extrem de benefică: evreii nu mai aveau preoții – templul – cultul lor, însă au fost nevoiți să-ți păstreze identitatea și au dat o importanță deosebită tradițiilor religioase orale incrementând astfel în ciuda tuturor dificultăților propriile idei teologice și religioase. Izolarea din exil nu numai că a pus bazele unui exclusivism teologic, dar a reprezentat și primul pas către un exclusivism sociologic, care se va dezvolta mai târziu, dar care are un fundament religios real.

Știm că în 538 î.C., fiii Israelului s-au bucurat de favorurile lui Cyrus, regele Persiei, s-au reîntors în patrie, au reconstruit templul (cf. *Ezd* 6,3-5). Chiar dacă erau puțini, erau animați de entuziasm, iar în 515 î.C., cu ocazia Paștelui, templul a fost inaugurat cu mare solemnitate. Curând, însă, s-au făcut simțite contrastele și diferențele, greutățile vieții zilnice, pretențiile celor reîntorși și ale celor rămași în patrie, care au adus la intervenția pacificatoare din partea curții persiene prin două personaje: Esdra și Nehemia. Aceștia au promovat o rigurozitate absolută în privința credinței și o închidere netă față de lumea externă, fie că era vorba de idei sincretiste, fie de cultură păgână. Astfel, s-a ajuns la proclamarea Pentateuhului (a legii lui Moise) ca lege de stat, decretându-se, în acest mod, o separare hotărâtă și definitivă de populațiile învecinate care nu recunoșteau același Dumnezeu al Israelului – tematică tratată în cartea lui Esdra (cf. *Ezd* 9,12; 10,1 ș.u.)⁷⁷.

Elenismul și-a făcut apariția la Ierusalim prin Alexandru cel Mare (332-323 î.C.), care, în privința religiei, i-a urmat pe predecesorii săi și a permis evreilor să-și organizeze cultul conform legilor și obiceiurilor proprii. La fel au procedat și Ptolomeii Egiptului, pentru întreaga perioadă în care Palestina s-a aflat sub stăpânirea lor. Cu toate acestea, este limpede că comunitatea iudaică nu a reușit să se sustragă în întregime influențelor și presiunilor exercitate de noua civilizație, care și-a făcut apariția odată cu venirea armatei macedoniene. Organizarea politică și administrativă a grecilor nu putea să nu influențeze cultura popoarelor aflate sub dominație.

În Egipt, Alexandru a întemeiat un oraș care i-a purtat numele și avea să devină, pentru secole întregi, capitala politică, spirituală și culturală a întregului Orient. După modelul Alexandriei, în nordul Samariei și în Transiordania au apărut în această perioadă numeroase orașe construite și organizate conform canoanelor orașelor grecești, polisuri, fiecare cu propriul gimnaziu, săli de gimnastică, piețe, teatre și temple pentru cultul divinităților cele mai diverse. Aceste orașe erau adevărate centre de iradiere a culturii și a civilizației grecești; aici își făceau apariția nu puțini evrei, mai ales din motive administrative și comerciale. Pretutindeni limba vorbită era greaca, care se suprapunea limbilor locale și care, asumând anumite nuanțe comune, a fost denumită „koiné dialektos”/„limba comună”. Administrația, armata erau deschise tuturor, iar cetățenii se bucurau de o mare libertate de mișcare.

În acest timp s-au născut, mai ales în Egipt, comunități înfloritoare iudaice, dintre care cea mai numeroasă s-a dovedit a fi cea din capitală, la Alexandria. Aici, în jurul anului 250 î.C., a fost începută traducerea cărților sfinte în limba greacă, versiune cunoscută sub numele de „Septuaginta” (*LXX*) – constituie un exemplu grăitor al gradului de elenizare atins în sânul comunității iudaice din Alexandria,

⁷⁷ *Ibidem*.

semn al asimilării, cel puțin pe plan lingvistic, a unor elemente străine de limba și cultura ebraică sau aramaică⁷⁸.

În anul 198 î.C., Palestina a trecut de sub dominația Ptolemeilor Egiptului sub cea a Seleucizilor Siriei, datorită lui Antioh al III-lea, supranumit cel Mare (223-187 î.C.), care, printr-un edict solemn, a recunoscut națiunii iudaice toate privilegiile de care se bucurau încă din epoca lui Cyrus. Același lucru s-a petrecut și sub Seleucus al IV-lea Filantropul (187-175 î.C.), care și-a arătat bunăvoința prin „[...] acoperirea din fondurile proprii a tuturor cheltuielilor pentru liturghia sacrificiilor” (cf. *2Mac* 3,3)⁷⁹.

Autorii celor două cărți canonice ale Macabeilor au scris fiecare propria operă pentru a celebra gesturile eroice extraordinare ale membrilor familiei macabeice; erau, în mod evident, admiratori entuziaști ai acestora și au considerat că macabeii trebuiau prezentați fraților în credință drept campioni ai credinței părinților antici. Interesul lor era de a apăra propriul popor. Totuși, nu au putut ascunde faptul că inițiativa elenizării Ierusalimului și a Iudeii a pornit chiar din ambientul iudaic și, mai mult, din rândul clasei sacerdotale. Autorul *IMac* este precis și sever în judecata pe care o dă asupra lui Antioh al IV-lea și conaționalilor săi (cf. *IMac* 1,10-15). În acest mod, s-a produs o adevărată ruptură cu Legea și Alianța lui Moise. Autorul *2Mac* este mai detaliat, dar la fel de sever; aflăm de la el: căpetenia acestor „fii degenerați” a fost un anume Ioan („Iáson”, în forma greacă), care și-a cumpărat funcția de mare preot, promițând lui Antioh că va transforma Ierusalimul într-un *polis* grecesc (cf. *2Mac* 4,7-9.13-15)⁸⁰.

În perioada imediat următoare, situația politică în interiorul Iudeii s-a complicat din ce în ce mai mult și în mod rapid, din cauza ambițiilor, rivalităților personale și conflictelor dintre diversele fracțiuni opuse, care provocau dezordini și rebeliuni, furtuni și războaie. Vechiul mare preot, Onia ('Ovías), a fost asasinat, iar Iáson a fost constrâns să emigreze în Transiordania. Meneláu, succesorul său, nu a ezitat să jefuiască Templul de vasele sacre și să conducă personal operațiunea de curățare a Templului de toate obiectele de valoare, în favoarea lui Antiohus IV.

Toate aceste realități au condus la o nemulțumire firească a populației, atașată încă de vechiul regim și de stilul său de viață. Chiar dacă nu cunoaștem cu exactitate succesiunea evenimentelor, se consideră că în 167 î.C. Antiohus IV a intervenit însuși

⁷⁸ Cf. I. Bisoc, *Lumină din lumină*, 35-36.

⁷⁹ Se știe că regii Siriei, în această perioadă, aveau o mare nevoie de bani pentru a face față tributului foarte greu impus lor de către romani după înfrângerea suferită la Magnesia, în 189 î.C.. Probabil Selencus IV nici nu ar fi îndrăznit să trimită la Ierusalim un înalt funcționar pentru a se însuși tezaurul Templului (cf. *2Mac* 3,4-40) dacă nu ar fi fost aproape solicitat de persoane influente din interiorul Templului. Putem considera că până și Antiochus IV Epifanul (175-164 î.C.), fratele și succesorul lui Selencus, pătruns de cultura grecească, nu ar fost capabil să înainteze într-atât în a dori totala elenizare a Iudeii, dacă nu ar fi găsit un teren atât de fertil și de primitor.

⁸⁰ Cf. P. Abadie, în *1-2 Maccabei*, 601-604.

în mod drastic împotriva părții sănătoase a Israelului, fie pentru că era iritat de îndelungatele lupte fratricide, fie pentru că era solicitat de partidele filoelenistice, fie pentru că dorea să dețină controlul total asupra acestei regiuni strategice, caracterizată de o deosebită unitate și bucurându-se de o omogenitate în privința legilor, obiceiurilor, limbii, culturii și religiei.

Într-un prim moment (cf. *IMac* 1,41-51), Antiohus a ordonat ca toate populațiile „să formeze un singur popor, renunțând la propriile obiceiuri” (*IMac* 1,41-42). Într-un al doilea moment, regele, printr-un ordin special destinat Ierusalimului și marilor orașe ale Iudeii, a interzis orice formă de cult public în templu și toate practicile cu caracter sacru: sabbatul, sărbători, circumcizia și riturile tradiționale (cf. *IMac* 1,44-45)⁸¹.

Impunerea noii religii în Iudeea s-a transformat imediat într-o persecuție deschisă, atunci când populația a fost constrânsă să participe la noile rituri și sărbători (cf. *2Mac* 6,2-10; 7,42); în timp ce anumiți responsabili aveau sarcina să se asigure ca scrierile și cărțile sacre să fie arse, iar tăierea împrejur să fie interzisă din practică. Pedepsa pentru cei care violau ordinele curții era pedeapsa capitală. Cele două cărți ale Macabeilor, precum și *Antichitățile iudaice* ale lui Flavius Iosephus, relatează cruzimi extreme: mame azvârlite de pe zidurile cetăților sau crucificate împreună cu copiii lor atârnați de gâtul sau de sânii acestora (cf. *IMac* 1,60-61; *2Mac* 6,10)⁸².

Este firesc să ne întrebăm cum a reacționat populația iudaică în fața acestui afront violent adus celor mai sacre principii, celor mai profunde sentimente, însăși vieții lor, a poporului în general. Fără îndoială, partidul clasei conducătoare, filoelenistice, împreună cu simpatizanții lor, a primit cu entuziasm ordinele regelui, cel puțin pentru partea care nu era legată de religie. De asemenea, nu puțini au cedat din motive lesne de înțeles: fie din frică, presați de pedepsele sau amenințările seleucizilor, fie amăgiți de promisiuni de avantaje și favori.

Totuși, o bună parte a celor mai puternici și mai neclintii în credință au preferat moartea, decât trădarea sau rușinea unei vieți compromise (cf. *IMac* 1,62-62). Printre aceștia se numără bătrânul preot Matatía, care nu doar că a rezistat presiunilor, dar s-a transformat într-un nemilos justițiar al trădătorilor. Pentru a scăpa din fața dușmanului prea puternic, împreună cu cei cinci fii ai săi și cu alți adepți ai

⁸¹ Apogeul a fost o consecință logică: pentru a umple golul rămas se decretase ridicarea altor temple, altare, statui, în onoarea divinităților păgâne, unde aveau să se officieze sacrificii prescrise și rituri religioase adecvate, incluse fiind aici și sacrificiile animalelor care erau considerate de către evrei necurate (cf. *IMac* 1,47). Lovitura de grație a fost dată spre sfârșitul anului 167 î.C., când altarului sacrificiilor i-a fost schimbată destinația și templul însuși a fost dedicat zeului Zeus (Giove) Olimpicul, a cărui imagine a fost așezată pe altarul sus amintit. *Ibidem*.

⁸² A doua Carte a Macabeilor prezintă pe larg martiriul bătrânului scrib Eleazar (cf. *2Mac* 6,18-31) și acela al unei mame, ucise după ce-a fost obligată să asiste la moartea violentă a celor șapte fii ai ei (cf. *2Mac* 7,1-42).

acelorași idealuri, s-a refugiat în deșerturile Iudeii (cf. *IMac* 2,15-28). De acolo au întreprins dese incursiuni, distrugând altarele ridicate de seleucizi, pentru a tăia împrejur copiii și pentru a constrânge pe alții să fugă cu ei în deșert (cf. *IMac* 2,29-48)⁸³.

După moartea lui Matatia, conducerea a fost preluată de Iuda, al treilea său fiu, numit și *Macabeul*. Înzestrat cu extraordinare calități organizatorice și războinice, acesta a reușit să recruteze numeroși voluntari și, conducându-i el personal, lovea dușmanul în orice punct s-ar fi aflat, chiar dacă dușmanul era mai puternic. Astfel, Iuda a trecut din victorie în victorie, până când, în 164 î.C., a reușit să elibereze aproape întreaga regiune a Iudeii, inclusiv Ierusalimul. Aici, după ce a purificat și restaurat vechiul templu, la exact trei ani de la profanarea lui, a avut loc o solemnă sărbătoare de reconsacrare (cf. *IMac* 4,36-61). Iuda a murit în lupta pentru eliberarea celorlalte teritorii (cf. *IMac* 5,1-61; 9,1-22).

Autorul celei de a doua Cărți a Macabeilor își încheie relatarea sa cu ultimele victorii ale lui Iuda; în timp ce autorul primei Cărți a Macabeilor continuă și ne relatează că Ionatan e fratele său, care i-a succedat la conducere. Acesta, prin tratative cu diferiți pretendenți la tronul Siriei, a reușit să fie recunoscut drept mare preot și strateg al evreilor. În continuare, mai târziu, Simon, un alt frate al său, i-a urmat, în anul 140 î.C., fiind proclamat conducător de către popor și totodată mare preot, cu drept de succesiune și de transmitere ereditară a acestor două titluri. Simon a fost asasinat în 134 î.C., de propriul ginere, cu ajutorul a doi dintre fiii săi (cf. *IMac* 16,11-24)⁸⁴.

Relațiile dintre Imperiul Roman și poporul evreu datează cel puțin din anul 161 î.C., când Senatul roman a decis să acorde sprijin rebelilor conduși de Iuda Macabeul împotriva seleucidului Antioh al IV-lea Epifanul. Deși această acțiune nu s-a concretizat printr-o intervenție directă a armatei romane în sprijinul lor, Imperiul Roman a început să fie considerat drept un stat puternic și virtuos, gata să-i sprijine pe cei care îi cereau ajutorul⁸⁵.

Totuși, la o sută de ani distanță, relațiile dintre Imperiul Roman și statul evreu s-au schimbat radical. După încheierea celui de-al Treilea Război Mitridatic (74-63 î.C.), Regatul Iudeii, apărut în urma luptei victorioase pentru eliberare împotriva seleucizilor și era condus de dinastia hasmoneană, a intrat definitiv în sfera de influență romană. Ocupat de Gnaeus Pompeius Magnus, regatul a fost încredințat lui

⁸³ *Ibidem*, 605-606.

⁸⁴ Cu împărăția fiului său Ioan Hincan (134-104 î.C.) începe o altă perioadă, cunoscută doar prin istoricul Iosif Flavius.

⁸⁵ „Roma, ca centru politic, economic și administrativ al Imperiului Roman, reprezenta simbolul puterii și măreției în acea perioadă. Configurația ei cosmopolită, plină de contradicții, dar și de măreție îi conferea o fascinație deosebită. Artiștii, retorii, comercianții, dar și oamenii bogați, oamenii liberi, senatorii erau în mare vogă în acele zile frumoase și prospere ale Imperiului”. I. Bisoc, *Sfântul Paul, omul sentimentelor adevărate*, Ed. Sapientia, Roman 2002, 50.

Ioan Hircan al II-lea (67-66 î.C. și 47-40 î.C.), care deținea simultan și funcția de Mare Preot. Mergând în aceeași direcție, în anul 63 î.C., generalul roman Pompei a cucerit Ierusalimul, marcând sfârșitul independenței Iudeii și începutul stăpânirii romane asupra Palestinei. Regiunea a fost integrată în Imperiul Roman ca parte a provinciei Siria, deși și-a păstrat o oarecare autonomie internă, cu conducători ascultători față de Cezar, precum Irod cel Mare⁸⁶.

Concluzie

Odată cu intrarea Palestinei sub dominație romană se încheie, pentru poporul ales, un lung șir de evenimente care, împreună legate, ne determină să afirmăm că întreaga istorie a lui Israel, de la Patriarhi până la Macabei, se află sub mantia lui Iahve. În toate cărțile scripturistice amintite găsim, pe de o parte, dimensiunea istorică, iar pe de altă parte, dimensiunea teologică; acestea nu se contrazic, dar dimensiunea teologică o depășește întotdeauna pe cea istorică.

Privirea noastră trebuie îndreptată către scrierile istorice ale Israelului; de aceea, am subliniat noțiunile esențiale pentru înțelegerea conținutului cărților. S-a adoptat metoda prezentării istorice sau analiza narativă pentru a respecta natura materialului prezent în cărțile istorice veterotestamentare și s-a analizat, mai detaliat, cu ajutorul textelor, acolo unde a fost cazul, anumite momente fundamentale ale istoriei Israelului: Patriarhii, intrarea în Canaan, Iósue și Judecătorii, monarhia, exilul babilonian, reconstrucția de după exil și problematica Macabéilor.

Toate acestea ne-au ajutat să cunoaștem conținutului cărților istorice și să interpretăm corect evenimentele prezentate, să înțelegem personajele importante ale istoriei israelite și relația dintre istorie și teologie. Cu siguranță, toate acestea au fost inspirate de importanța pe care hagiografii au acordat-o relației dintre Iahve și Israel, iar liantul a fost transformarea istoriei în teologie.

⁸⁶ „Israel ți-a pierdut independența în timpul controversii de succesiune la tron. Doi dintre Macabei au cerut generalului roman Pompei să intervină (anul 63 î.C.) și el a numit un mare preot, dar a făcut din Israel o provincie a Siriei. Cu acest eveniment am ajuns la sfârșitul timpului Vechiului Testament”. I. Bisoc, *Lumină din lumină*, 80.

DISCIPOL LA ȘCOALA MARIEI

Remus Florin BOZÂNTAN*

ABSTRACT. *Disciple at Mary's school.* Drawing on the teachings of the Second Vatican Council and later papal documents, this article presents the Virgin Mary as the supreme model of discipleship. Through her Fiat at the Annunciation, Mary embodies perfect faith, obedience, humility, and total openness to divine grace. She becomes prototype of the Church and first disciple of Christ, showing how human freedom cooperates with God's salvific plan. The study examines Mary's vocation, mission, and spiritual attitudes—faith, availability, and self-giving—as paradigms for every Christian. By contemplating Mary's example, believers learn authentic following of Christ, faithful acceptance of God's will, and active participation in the work of redemption.

Keywords: *Virign Mary, disciple, God's salvific plan, divine grace.*

Documentele Conciliului Vatican II, ne-o prezintă pe Fecioara Maria într-o nouă lumină, ca și Mamă a Mântuitorului și Mamă a Bisericii, astfel ea devenind un prototip al Bisericii, în ordinea credinței, iubirii și unirii perfecte cu Hristos¹. Ca fecioară, Maria a crezut că se vor împlini cele spuse ei de Domnul, că va zămisli și va naște un fiu: pe „Cel Sfânt” căruia îi corespunde numele de „Fiul lui Dumnezeu”. Ca slujitoare a Domnului, a rămas total fidelă Persoanei și misiunii acestui Fi, iar ca și Mamă, „prin credință și ascultare, a născut pe pământ pe însuși Fiul Tatălui, necunoscând bărbat, sub adumbrirea Spiritului Sfânt”².

Chipul care reflectă cel mai fidel trăsăturile discipolului blând și smerit, este desigur cel al Mariei, cea care a acceptat de bună voie planul pe care Dumnezeu la pregătit din veșnicie, „*Maria păstra toate cuvintele în inima sa*” (Lc 2,51). Maria este evanghelia vie, modelul concret al trăirii virtuților predicate de Isus Hristos, în care fiecare dintre noi poate vedea și înțelege ce înseamnă a fi discipol.

* Lect. dr. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca.

¹ CV II, Lumen Gentium, 63

² Papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, 42

Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în exortația apostolică *Vita consecrata* afirmă: „Maria este exemplu sublim de consacrare desăvârșită, prin apartenența sa deplină lui Dumnezeu și prin dăruirea sa totală. Aleasă de Domnul, ... ea le amintește celor consacrați faptul că prima inițiativă îi aparține lui Dumnezeu. În același timp, deoarece și-a dat asentimentul la Cuvântul dumnezeiesc care s-a făcut trup în ea, Maria apare ca modelul primirii harului de către făptura omenească. Apropiată de Hristos, împreună cu Iosif, ... Fecioara este maestră în a ne arăta cum să-l urmăm pe Hristos fără condiții și cum să-l slujim cu asiduitate”³.

Fiat-ul Mariei este și Fiat-ul nostru

Documentele Conciliului Vatican II, ne-o prezintă pe Fecioara Maria într-o nouă lumină, ca și Mamă a Mântuitorului și Mamă a Bisericii, astfel ea devenind un prototip al Bisericii, în ordinea credinței, iubirii și unirii perfecte cu Hristos⁴. Ca fecioară, Maria a crezut că se vor împlini cele spuse ei de Domnul, că va zămisli și va naște un fiu: pe „Cel Sfânt” căruia îi corespunde numele de „Fiul lui Dumnezeu”, ca slujitoare a Domnului, a rămas total fidelă Persoanei și misiunii acestui Fiu iar ca și Mamă, „prin credință și ascultare, a născut pe pământ pe însuși Fiul Tatălui, necunoscând bărbat, sub adumbrirea Spiritului Sfânt”⁵

Preasfânta Fecioară Maria este modelul prin excelență, care iese la lumină odată cu chemarea lui Dumnezeu adresată ei prin arhanghelul Gabriel, la care Fecioara a răspuns prin acel unic „Fiat”. De asemenea atitudinea supusă a Mariei în timpul vieții publice a lui Isus este un model de credință, disponibilitate, orientare a persoanei ei pe deplin spre Hristos și dorința ca toți oamenii să-l cunoască și să îplinească voința Lui.

Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea în exortația apostolică *Vita consecrata* afirmă: „Maria este exemplu sublim de consacrare desăvârșită, prin apartenența sa deplină lui Dumnezeu și prin dăruirea sa totală. Aleasă de Domnul, ... ea le amintește celor consacrați faptul că prima inițiativă îi aparține lui Dumnezeu. În același timp, deoarece și-a dat asentimentul la Cuvântul dumnezeiesc care s-a făcut trup în ea, Maria apare ca modelul primirii harului de către făptura omenească. Apropiată de Hristos, împreună cu Iosif, ... Fecioara este maestră în a ne arăta cum să-l urmăm pe Hristos fără condiții și cum să-l slujim cu asiduitate.”⁶

Fiat-ul Mariei

Sfântul Pavel în epistola către Galateni scria: „*Iar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie, născut sub lege, ca pe cei de sub*

³ Papa Ioan Paul al II-lea, *Vita cosecrata*, 28

⁴ CV II, Lumen Gentium, 63

⁵ Papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, 42

⁶ Papa Ioan Paul al II-lea, *Vita cosecrata*, 28

lege să-i răscumpere, ca să dobândim înfierea”(4, 4-5). Iată așadar că trebuie să ne gândim la un eveniment prezis și care trebuia să se împlinească „la plinirea vremii”. Buna Vestire făcută Mariei inaugurează această „plinire a timpurilor”, adică împlinirea făgăduințelor și a pregătirilor.⁷

Într-adevăr, știm că primii oameni creați de Dumnezeu, Adam și Eva, cad în păcat, iar acest episod biblic se încheie cu o promisiune pe care Dumnezeu le-a făcut-o acestora, o răscumpărare și o speranță în mântuire. (Gen. 3, 15). Această făgăduință este de fapt o manifestare a bunătății și a iubirii lui Dumnezeu față de creația Sa. Astfel pregătită, pe parcursul istoriei mântuirii omenirii, la momentul stabilit din veșnicie de Dumnezeu Tatăl, Fecioara care urma să-l nască pe Mântuitorul lumii, a primit vizita îngerului divin. El i-a vestit marea bucurie ca ea avea să fie Mama Fiului lui Dumnezeu. Răspunsul ei este dorit de Dumnezeu și așteptat de o întreagă omenire.

Maria a răspuns chemării lui Dumnezeu printr-o formulă prin care se numește pe sine „roaba Domnului”. Acest titlu era propriu persoanelor care aveau de îndeplinit o misiune în economia mântuirii (Patriarhii, Regii și Profeții legii vechii), iar în mod excepțional acest rob al lui Dumnezeu va fi Mesia. Maria afirmă că înțelege chemarea sa și din acest moment este disponibilă să primească darul lui Dumnezeu, dar totodată este evident că la originea acestui răspuns se află inițiativa lui Dumnezeu.

Chemarea lui Dumnezeu adresată Fecioarei Maria

Observând textul evanghelic de la Luca (1, 26-38) episod prin care Îngerul Gabriel îi adresează Fecioarei, chemarea lui Dumnezeu la planul Divin, la planul mântuirii, se poate înțelege că „părintele îndurărilor a voit ca Întruparea să fie precedată de consimțământul celei predestinate să fie mamă, pentru ca astfel, după cum o femeie a contribuit la venirea morții, tot o femeie să contribuie la dăruirea vieții”⁸.

În puține cuvinte, evanghelistul Luca exprimă evenimentul central al istoriei mântuirii. Maria este chemată într-un mod unic să colaboreze la realizarea planului divin al mântuirii. Din această perspectivă titlul fragmentului ar putea fi: vocația Mariei.

Vestea adusă Mariei de către înger, face parte dintr-un lung șir de vestiri mesianice care se întâlnesc în Legea Veche (patriarhul Avraam, Moise, David, profeții), dar și în Legea Nouă în evanghelia lui Luca (vestirea lui Ioan la preotul Zaharia, vestirea către Maria, vizita la Elisabeta). Toate aceste vestiri au scopul de a-i face pe oameni să înțeleagă că Dumnezeu îi iubește cu o iubire infinită, dar mai ales sunt anunțuri care vestesc eliberarea dintr-o situație din care omul cu greu se poate ridica din nou către Tatăl.

⁷ CBC, 484

⁸ CV II, Lumen Gentium, 56

Vestea adusă Mariei ocupă un loc privilegiat în cadrul acestor vestiri, deoarece ea aduce vestea mântuirii, care acum se împlinește „*la plinirea timpurilor*”, iar timpul așteptării se încheie, Mesia a sosit.

Fecioara îmbrățișând din toată inima planul divin, fără a fi împiedicată de vreun păcat în voința mântuitoare a lui Dumnezeu, s-a oferit total pe sine, ca slujitoare a Domnului, Persoanei și lucrării Fiului Său, punându-se în slujba misterului Răscum-părării, în dependență de Hristos și împreună cu El, prin Harul Spiritului Sfânt.

Maria manifestă de la început o totală deschidere față de persoana lui Hristos, iar prin răspunsul dat îngerului vestitor: „*Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul tău!*”, se înțelege că este un răspuns al credinței, fiind convinsă că „la Dumnezeu nimic nu este cu neputință” (Rom 1,5).

Credința comportă o angajare în necunoscut, bazată pe cuvântul lui Dumnezeu. Dar consimțământul care a deschis calea întrupării Cuvântului nu este numai o adeziune oarecare, ci expresia unei disponibilități absolute, căreia Maria îi va fi credincioasă, deși îi va înțelege toate consecințele numai la picioarele crucii.

Datorită operei Spiritului Sfânt și mijlocirii răscum-părătoare a lui Isus, ome-nirea poate să ajungă din nou în comuniune cu Dumnezeu Tatăl.

Misiunea Mariei

Maria este chemată de Dumnezeu a deveni Mamă a Fiului său, Mântuitorul Hristos. Maria primește de la Dumnezeu misiunea, dar în același timp, înțelege și vocația Sa de Mamă a Fiului lui Dumnezeu.

Întreaga persoană a Mariei, este umplută de Spiritul Sfânt așa cum îi revelează îngerul prin salutul lui: „Bucură-te cea plină de har”, dar atitudinea Mariei în fața acestei realități este una de umilință, astfel că singura identitate pe care Maria și-o atribuie este aceea de a fi pentru totdeauna roaba Domnului, printr-o disponibilitate continuă care se exprimă prin: „Fie mie după cuvântul tău!”

Dialogul dintre trimisul lui Dumnezeu și Fecioară revelează modul în care Dumnezeu cheamă persoana umană să colaboreze cu planul Său, respectând libertatea omului. Dumnezeu dorește ca Maria să răspundă chemării Sale în cunoștință de cauză pentru ca astfel, actul de credință și răspunsul pe care îl așteaptă de la ea să fie liber și total

Fiat-ul Mariei ne pune în față o atitudine plină de umilință și de ascultare a credinței, oferindu-și supunerea deplină a minții și a voinței⁹, dar și aceea atitudine de totală abandonare față de Cuvântul lui Dumnezeu, care pentru că nu a găsit nici cel mai mic obstacol și nici o urmă de ezitare în inima Mariei, devine Cuvânt Creator.

⁹ Papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*, 13

Fiat-ul Mariei ne poartă cu gândul la „săracii Domnului” și are drept scop evidențierea atitudinii interioare a Mariei în fața voinței divine. Aceasta nu este numai o condiție socială, cât mai ales o atitudine interioară de umilință, de încredere totală în Dumnezeu, de renunțare la propriile vederi, de disponibilitate în slujba Domnului și de speranță în așteptarea mântuirii.

Prin toate acestea Fecioara Maria se încrede în totalitate în Dumnezeu, trup și suflet și se pune cu totul la dispoziția Sa, chiar ea proclamându-se „roaba Domnului” și acceptă planurile Lui fără a pune condiții. „Prin credință s-a dăruit lui Dumnezeu fără rezervă și s-a oferit total pe sine ca slujitoare a Domnului, Persoanei și lucrării Fiului său”¹⁰.

Originea și chemarea „robului” vine de la Dumnezeu. Robul aparține total lui Dumnezeu, iar misiunea o primește de la acesta. Maria se recunoaște roaba lui Dumnezeu, arătând că este conștientă de rolul și de misiunea ei.

Prin persoana Fecioarei Maria, omenirea și-a dat consimțământul pentru ca: „*Cuvântul să se facă trup și să locuiască printre oameni*” (In.1, 14), prin Maria oferă lui Dumnezeu „fiat-ul” său și intră cu disponibilitate totală, liberă, în planul divin. Acest răspuns este și o angajare în credință care cere fidelitate până la capăt și exprimă o disponibilitate totală la planul de mântuire al lui Dumnezeu. Cu aceste puține și simple cuvinte s-a consumat cel mai mare act de credință din istoria umanității.

Presfânta Fecioară, primul discipol

Se caută mereu modele de urmat, omul nu poate trăi fără un model la care să privească și care să fie la baza propriei vieți. Copilul sau adultul, conștient sau inconștient, au un model de urmat pe drumul vieții.

Sfânta Scriptură ne oferă numeroase modele de gândire, de făptuire, de comunicare, de viață, întrupate în personaje pitorești. Pe plan spiritual desigur că primul model de urmat este și va rămâne întotdeauna Isus Hristos, care prin viața sa pământească, ne arată cum să atingem idealul ultim și cel mai important al oricărei persoane: mântuirea și sfințirea proprie. Dar alături de Isus, ca model este și Fecioara Maria, o figură semnificativă a Noului Testament și totuși ea rămâne de o discreție extraordinară în Evanghelie. Astfel trebuie privită viața Mariei ca model de trăire în credință și urmare a lui Isus Hristos.

Maria – model de deschidere la lucrarea harului lui Dumnezeu

Maria a fost total deschisă și disponibilă la lucrarea harului, oricând și în orice loc. Inima ei aparținea lui Dumnezeu și astfel a putut spune acel „Fiat”. Tocmai acest nume – roaba Domnului – cuprinde semnificații profunde: supunere totală, umilință,

¹⁰ Papa Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris Mater*;13

încredere în Dumnezeu, adeziune totală la voința și planul său, disponibilitate totală și deschidere la lucrarea harului divin.

S-a oferit total pe sine, Persoanei și lucrării Fiului său, punându-se în slujba răscumpărării, în dependență de Hristos și împreună cu Hristos, prin harul lui Dumnezeu.¹¹

Această disponibilitate și deschidere nu rămâne la nivelul ofertei verbale, ci se transformă în fapte de caritate, după cum putem observa din episodul vizitei Fecioarei Maria la Elisabeta (Lc 1, 39-45) sau nunta din Cana Galileii (In 2, 1-12).

Fiat-ul Mariei cuprinde în sine disponibilitatea totală la voința lui Dumnezeu în fiecare clipă din viața sa. Maria acceptă această misiune de a fi Mamă a Fiului, cu tot ce presupune ea. Așa cum ne relatează Sfânta Scriptură, Fecioara Maria este alături de Isus în toate momentele semnificative ale vieții și activității Lui. „Această unire a Mamei cu Fiul său în opera Răscumpărării se manifestă din clipa zămislirii feciorelnice a lui Hristos și până la moartea lui”¹².

Prin această dăruire totală lui Dumnezeu, Maria se consacră Lui. Sub privirea iubitoare a lui Dumnezeu care mântuiește, ea este plină de har, adică devine „obiectul predilect al iubirii lui Dumnezeu”. Maria este consacrată prin puterea Spiritului Sfânt și devine și devine noul tabernacol, arca alianței¹³.

De acum pe Dumnezeu nu-l mai găsim atât în locuri (pe un munte sau într-o localitate anume), cât El locuiește în persoane cu prezența sa mântuitoare: în Maria (Lc 1, 35), în Isus (In 1, 14), în comunitate (Ef 2, 21-22), în fiecare creștin (1 Cor 3, 16-17), în omenirea cea mai nevoiașă (Mt 25, 31-45).

Maria este model de răspuns fidel și generos la chemarea lui Dumnezeu. În intimă comuniune cu Hristos, Maria, Fecioara Mamă, a fost creatura care mai mult decât oricine a trăit și a împlinit vocația sa în, pentru că nimeni nu a răspuns asemenea ei, cu o iubire atât de mare iubirii lui Dumnezeu.

Disponibilitatea Mariei la colaborarea cu harul lui Dumnezeu are la bază o întâlnire personală, intimă care cere încredere, apartenență, dăruire de sine, valori la care fiecare creștin este chemat să le trăiască în toate timpurile.

Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea vorbind despre Fiat-ul Mariei într-una dintre predicile sale spune: „fragmentul evanghelic al Bunevestiri ne cheamă să urmăm credința activă a Mariei, o credință generoasă care este deschisă Cuvântului lui Dumnezeu, care acceptă voința lui Dumnezeu, oricare ar fi aceasta și oricum s-ar manifesta ea; o credință puternică care depășește orice dificultate sau neînțelegere; o credință activă, alimentată de iubire asemeni unei flăcări mereu aprinse, care dorește cu tărie să colaboreze cu planul lui Dumnezeu”.

¹¹ CV II, Lumen Gentium, 56

¹² CBC, 964

¹³ Eduard Ferent, *Cultul Sfintei Fecioare Maria*

Noi trebuie toți și fiecare să răspundem ca și ea prin credință și supunere, pentru ca fiecare dintre noi, în domeniul său, să colaborăm la construirea Împărăției lui Dumnezeu.

Urmarea lui Hristos definește figura discipolului lui Hristos. Termenul desemnează o persoană care merge pe urmele altei persoane atât în sens propriu, cât și în sens spiritual, moral și religios.

La început, discipol era acela care era chemat de Isus pentru a-l urma, pentru a-l asocia misiunii sale (Mc 3, 14; Lc 9, 1-2). Apoi în Faptele Apostolilor, termenul este folosit pentru a indica pe creștini în general, ca discipoli ai lui Isus. (Fap. Ap. 6, 1; 21, 16). Urmarea lui Hristos a devenit o vocație comună fiecărui creștin. De aceea mesajul adresat discipolilor de către Isus în timpul activității Sale publice, se identifică cu mesajul pe care El continuă să-l adreseze întregii Biserici.

Urmarea lui Hristos presupune înainte de toate, a sta cu El: Și a rânduit pe cei doisprezece, pe care i-a numit apostoli, ca să fie cu El (Mc 3, 14), pentru ca treptat să-l cunoaștem, asimilând încet valorile Sale iar mai apoi să le transmită acestea la rândul nostru altora.

A fi discipol al lui Hristos presupune: detașarea de bunurile materiale și orientarea vieții în totalitate spre Hristos (Mt 4, 20; 8, 22; Mc 10, 21), încredere totală în Isus (Mt 4, 19; Mc 1, 17), luarea și acceptarea crucii în numele lui Hristos (Mc 8, 32-34), mărturisirea credinței în Hristos prin cuvinte și fapte (Mt 10, 32-33) și spiritul de slujire având ca fundament iubire gratuită și dezinteresată față de aproapele (Mt 18, 1-5; 22, 34-40)

Isus cheamă discipolii să participe la viața și misiunea Sa, nu datorită meritelor lor, ci pentru că le dorește binele și îi iubește, „îi cheamă să-l slujească în spirit și adevăr și de aceea această chemare îi obligă în conștiință, dar nu îi constrânge”¹⁴.

Orice chemare este un dar al lui Dumnezeu și provine din inițiativa lui Dumnezeu, deoarece ceea ce contează pentru a deveni ucenicul său, nu sunt aptitudinile intelectuale și nici morale, acestea se dezvoltă pe parcurs; ci această vocație presupune o chemare a cărei inițiativă o are Isus (Mc 1, 17-20) și dincolo de Hristos, este Tatăl, care îi „dă” lui Isus ucenici: „Arătat-am numele Tău oamenilor pe care Mi i-ai dat Mie din lume. Ai Tăi erau și Mie Mi i-ai dat și cuvântul Tău l-au păzit” (In 17, 6).

Hristos, i-a invitat și i-a atras cu răbdare pe ucenici și s-a arătat ca slujitorul desăvârșit al lui Dumnezeu, dând mărturie despre adevăr, confirmând propovăduirea prin minuni, pentru a trezi și întări credința ascultătorilor într-o împărăție care nu se apără cu sabia (In 18, 36) ci se întărește mărturisind adevărul. Ucenicii s-au străduit să-i convertească pe oameni prin adevărul și puterea cuvântului lui Dumnezeu,

¹⁴ CV II, Dignitatis humanae, 11

urmând exemplul blândeții și modestiei lui Hristos, „fără ca cineva să se simtă constrâns sau influențat sau atras prin mijloace incorecte”¹⁵.

Chipul care reflectă cel mai fidel trăsăturile discipolului blând și smerit, este desigur cel al Mariei, cea care a acceptat de bună voie planul pe care Dumnezeu pregătit din veșnicie, „Maria păstra toate cuvintele în inima sa”. Maria este evanghelia vie, modelul concret al trăirii virtuților predicate de Isus Hristos, în care fiecare dintre noi poate vedea și înțelege ce înseamnă a fi discipol.

În Fecioara Maria se pot observa trei atitudini specifice care pot defini trăsăturile unui discipol: atitudinea de *credință*, atitudinea de *disponibilitate* și atitudinea de *dăruire*.

Prin atitudinile pe care le are în fața chemării divine și prin modul de a acționa, Maria va colabora la opera de mântuire a lui Dumnezeu, realizată prin Isus Hristos, astfel ea devenind pentru noi modelul discipolului lui Hristos.

Maria a refuzat laudele, recunoscând că toate acestea i se cuveneau lui Dumnezeu. Atunci când Elisabeta i-a spus: *Binecuvântată ești tu între femei ...* (Lc 1, 42), ea îi răspunde: *Sufletul meu îl preamărește pe Domnul* (Lc 1, 46). De aici se poate observa cât de mult era orientată Maria, spre Cuvântul său și spre tot ce provine de la El. Această deschidere totală spre Dumnezeu ne-o demonstrează chiar și faptul că ea păstra toate cuvintele și evenimentele în inima ei și le medita (Lc 2, 19).

A crede înseamnă a se încredința adevărului însuși al cuvântului Dumnezeului celui viu. Fecioara Maria se conformează în penumbra credinței, primind pe deplin și cu inimă deschisă toate cele orânduite în planul divin. Lui Dumnezeu care revelează, trebuie să i se răspundă prin ascultarea credinței, prin care omul se încredințează total, în mod liber lui Dumnezeu. Această dispoziție *a credinței* și-a găsit în Maria împlinirea desăvârșită. Aceasta este credința pe care Isus o cere celor care vor să-i urmeze, este un răspuns de credință prin care persoana se încredințează total în Dumnezeu care cheamă. Credința comportă o angajare în necunoscut, bazată pe Cuvântul lui Dumnezeu. Dar consimțământul care a deschis calea întrupării Cuvântului nu este numai o adeziune oarecare, ci expresia unei disponibilități absolute, căreia Maria îi va fi credincioasă, desi îi va înțelege toate consecințele la picioarele crucii.

O altă caracteristică a credinței Mariei este disponibilitatea care se revelează prin faptul că credința cuprinde întreaga ființă, iar existența sa nu poate fi înțeleasă în afara dimensiunii credinței. Fiat-ul Mariei ne pune în față o atitudine plină de umilință și de ascultare a credinței, de disponibilitatea totală, oferindu-și supunerea deplină a minții și a voinței, dar și aceea atitudine de totală abandonare față de Cuvântul lui Dumnezeu, care pentru că nu a găsit nici cel mai mic obstacol și nici o

¹⁵ CV II, Ad gentes, 13

urmă de ezitare în inima Fecioarei, devine Cuvântul Întrupat pentru răscumpărarea omenirii.

Iar cea de-a treia caracteristică este cea a dăruirii care după ce Maria îți arată disponibilitatea și este numită fericită pentru că credința ei îi permite să trăiască din și în Cuvântul lui Dumnezeu, adică de a fi unită cu izvorul însuși al acestui Cuvânt, Dumnezeu, de a fi cuprinsă cu întreaga ei ființă de prezența, de lumina și de iubirea Tatălui.

Viața creștinului are ca ideal urmarea și imitarea lui Hristos, așa cum ne spune Sfânta Scriptură: „Și chemând la sine mulțimea, împreună cu ucenicii săi, le-a zis: *Oricine voiește să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-mi urmeze Mie*” (Mc 8, 34). Aceasta este regula supremă pentru cei ce vor să-l urmeze pe Isus.

Maria a fost aceea care l-a urmat cel mai aproape de Isus, ea fiind prima și cel mai perfect discipol al lui Hristos și aceasta are o valoare universală și permanentă. De aceea putem să ne punem la școala Mariei, pentru a învăța de la ea cum să-l urmăm pe Isus prin dedicarea vieții în slujirea lui Dumnezeu și a aproapelui.

Așa cum ne spune Papa Paul al VI-lea, Maria ne poate învăța ce înseamnă a asculta deoarece ea este: „model de ascultare în credință, ne poate conduce în drumul de rugăciune, deoarece ea este prin excelență Fecioara care se roagă meditând în inima sa la Cuvântul lui Dumnezeu, ne poate învăța cum să-l dăruim pe /Hristos aproapelui și ne poate învăța atitudinea pe care trebuie să o avem în slujire, pentru că ea este Fecioara care oferă”¹⁶.

Conciliul Vatican II afirmă: „toți credincioșii sunt chemați și datori să tindă spre sfințenie și spre desăvârșirea proprie stării lor. Să se străduiască așadar, toți să-și orienteze corect înclinările ca nu cumva folosirea lucrurilor acestei lumi și alipirea de bogății împotriva spiritului sărăciei evanghelice să-i împiedice de la urmărirea iubirii desăvârșite”¹⁷.

Viața creștină are așadar două finalități:

- o finalitate ultimă, care este glorie lui Dumnezeu;
- o finalitate apropiată, care este sfințirea noastră.

Dar dorința pentru propria sfințire trebuie să fie ca o consecință a finalității ultime a omului care este mărirea lui Dumnezeu. Sunt diferite căi și mijloace de sfințire, dar ceea ce au în comun toate acestea este iubirea.

Toți oamenii sunt chemați să practice iubirea acolo unde se află, în starea de viață pe care o trăiesc pentru că: „*Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire, rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu în el*” (1 In 4, 16), astfel semnul distinctiv ce

¹⁶ Papa Paul al VI-lea, *Marialis Cultus*

¹⁷ CV II, Lumen Gentium, 42

caracterizează pe adevăratul ucenic a lui Hristos, este iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

Sfânta Tereza Benedicta a Crucii spunea că „imitarea Mariei presupune imitarea lui Hristos pentru că Maria este prima creștină care l-a urmat pe Hristos. De fapt acesta este motivul pentru care imitarea Mariei este importantă pentru toți creștinii”.

Dintru începuturi Maria a fost chemată de Dumnezeu să fie Mama Mântuitorului și aceasta s-a realizat în momentul Buna Vestiri, prin voința și puterea lui Dumnezeu pe de o parte și *dăruirea* și acceptarea acestei voințe divine din partea Mariei, de cealaltă parte. Și noi am fost chemați și aleși, așa cum spune Sf. Ap. Pavel: *„Precum întru El ne-a ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, în iubire”* (Ef 1,4).

Chemarea adresată fiecăruia dintre noi este o chemare unică și specială, la fel ca și a Fecioarei Sfinte, pe care nimeni nu o poate împlini în locul nostru. Răspunsul nostru trebuie să reflecte iubirea Celui care ne-a chemat. Noi suntem chemați nu a împlini o meserie, ci a împlini o vocație, a da un răspuns iubirii divine.

La fel cum prin vizita îngerului Gavril viața Fecioarei Maria s-a schimbat, poate pentru început mai mult în interior decât în exterior, pentru că nu mai era o persoană care să-și aparțină sie însuși, ci aparținea total lui Dumnezeu, prin răspunsul dat acestuia, tot astfel și noi suntem chemați să ieșim dintr-un mod de viață comună pentru a ne dăruia în mod necondiționat iubirii lui Dumnezeu. Suntem chemați să trăim toată viața într-o iubire în care inițiativa o are Dumnezeu.

Diferența între ascultarea în credință a Mariei și a noastră este tocmai această dificultate de acceptare a misterului în viața noastră. Acest aspect al credinței Mariei, este necesar omenirii de astăzi când vedem această tendință de a crea o separare în propria persoană. Oare viața de credință poate fi separată de trăirea vieții cotidiene? Maria ne învață cum să facem loc credinței în viața cotidiană, pentru a putea trăi situațiile zilnice în lumina lui Dumnezeu prin puterea credinței.

Atitudinea de ascultare în credință, astăzi este pusă la încercare de faptul că misterul pare a nu mai avea spațiu în mentalitatea noastră. Totul este bine programat, dinainte planificat, de aceea este necesar să se facă un efort continuu pentru a vedea dincolo de aparența lucrurilor și a înțelege profunzimea lor. Sensul misterului stă tocmai în capacitatea pe care o au lucrurile, pentru cel ce prin disponibilitatea credinței trece dincolo de ele.

Privind la Maria ca model de consacrare, înseamnă a înțelege secretul frumuseții interioare, capacitatea de a asculta, coerența în urmarea lui Hristos, disponibilitatea necondiționată, deschiderea totală la planul lui Dumnezeu, docilitatea de a pune în practică ceea ce Dumnezeu dorește de la noi și capacitatea de a rămâne mereu în prezența Lui, în orice situație și în tot timpul.

Observăm cum a fi discipol, nu înseamnă a înregistra și apoi a reda, a repeta cuvintele așa cum le-am auzit, ci ele vin filtrate de propria persoană, primind o nuanță personală, aici implicându-ne total prin intermediul credinței. Împreună cu Maria, creștinii oferă lui Dumnezeu propria viață spunând „DA” voinței divine în orice moment al vieții. Cu Maria, ei anunță mântuirea, ajutând pe cei de lângă ei în toate nevoile lor, citind semnele timpului în istorie și purtându-l pe Hristos tuturor.

Așa cum „prin aderarea Mariei la voința Tatălui, la lucrarea răscumpărătoare a Fiului și la orice îndemn al Spiritului Sfânt, ea este un model al credinței și al iubirii”¹⁸ și idealul creștinului este să ajungă la comuniunea totală cu Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt și împreună, la iubirea care îl deschide spre aproapele. Acesta trebuie să fie stadiul atins de cei care au cerut ajutorul Sfintei Fecioare și au experimentat prezența specială a Mariei în viața lor.

Punându-ne la școala Mariei, vom putea mereu să ne îndreptăm privirea spre ea, care a trăit toată viața sub imboldul credinței, a fidelității față de Domnul și față de voința sa preasfântă, a interiorității și rugăciunii pentru a lăsa spațiu Cuvântului lui Dumnezeu, ca El să lucreze în noi.

Ea ne invită și dorește ca toți copiii lui Dumnezeu să dobândească credința, iubirea, perseverența în virtute și în viața spirituală. La lumina acestui minunat exemplu de viață al Mariei, fiecare dintre noi poate învăța mereu cum trebuie să trăiască și ce ar trebui să facă pentru ca viața să fie o mărturie vie a prezenței Domnului în Biserică și în lume.

Fecioara Maria este modelul prin excelență, model de virtuți în fața întregii comunități a celor aleși¹⁹, modelul atitudinii spirituale prin care Biserica celebrează și trăiește misterele divine. Ei i se pot atribui acele caracteristici, prin care ea devine pentru noi exemplu de ascultare, rugăciune și dăruire a propriei persoane. Contemplând și meditănd virtuțile Fecioarei Maria putem fi stimulați în a o imita, dar mai mult, modelul Mariei trebuie să creeze în noi atitudinile și dispozițiile favorabile acțiunii lui Dumnezeu, pe care ea le-a avut.

¹⁸ CBC, 968

¹⁹ CV II, 65

Bibliografie:

- Biblia*, traducere, introducere și note de pr. Alois Bulai și pr. Eduard Pătrașcu, Editura Sapientia, Iași, 2013
- Catehismul Bisericii Catolice*, Editura Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993
- Conciliul Vatican II*, Editura Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1999
- Papa Ioan Paul al II-lea, Exortăția apostolică *Vita consecrata*, Editura Presa Bună, Iași, 2015
- Papa Ioan Paul al II-lea, Enciclica *Redemptoris Mater*, Editura Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1992
- Papa Paul al VI-lea, Exortăția apostolică *Marialis Cultus*
- Tomas Spidlik, *Maica Domnului*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș, 2005
- Eduard Ferent, *Cultul Fecioarei Maria*, Editura Presa Bună, Iași, 1997
- Alexandru Suceu, *Maternitatea spirituală a Prea Sfintei Fecioare Maria*, Editura Plumb, Bacău, 1996

„CĂRAREA VIEȚII” UNUI ARDELEAN: PETRU MUREȘANU ȘIREGANUL (1839-1903)*

Cecilia CÂRJA**; Ion CÂRJA***

ABSTRACT. The „Life Journey” of a Transylvanian: Petru Mureșanu Șireganul (1839-1903). This article reconstructs the life of Petru Mureșanu Șireganul (1839-1903), a Transylvanian Romanian whose autobiographical journal *Căderea vieții* documents a remarkable trajectory of social ascent in the nineteenth century. Born into a former serf family, Mureșanu became teacher, civil servant, journalist, and cultural activist, navigating the opportunities and constraints of Habsburg and Austro-Hungarian administration. His memoir records professional struggles, national engagement, family life, economic strategies, and personal tragedies, including the loss of his children. The study highlights the journal's value as a source for local history, Romanian middle-class formation, and everyday experience in Transylvania, revealing a life shaped by perseverance, identity commitment, and the pursuit of education and respectability.

Keywords: *Petru Mureșanu Șireganul, Transylvania, Habsburg and Austro-Hungarian administration, memories.*

Secolul al XIX-lea a fost o perioadă de importanță majoră pentru ceea ce a însemnat nașterea unei elite laice extinse și diversificate sub aspectul profilului profesional, la românii din spațiul transilvan. Dimensiunea școlară și educațională a contat foarte mult în acest sens, astfel pe parcursul veacului al XIX-lea crește numărul românilor care acced la știința de carte, frecventând școli medii și universități din Europa centrală, cu deosebire. Prin învățătură și, deopotrivă, prin multă perseverență și determinare, categoria elitară din blocul etnic românesc se extinde sub aspect numeric și se diversifică din punct de vedere profesional, în perioada cuprinsă între Revoluția pașoptistă și Primul Război Mondial¹.

* Contribuția de față face parte dintr-un proiect mai amplu, care are ca obiectiv publicarea însemnărilor memorialistice ale lui Petru Mureșanu Șireganul (vezi nota 5), într-o ediție critică prevăzută să apară în cursul acestui an.

** Cercetător științific II dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0839-6209>.

*** Conf. univ. dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie și Filosofie. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3252-9470>.

¹ Cornel Sigmirean, *Istoria formării intelectualității românești din Transilvania și Banat în epoca modernă* (Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2000).

Semnificativ pentru acest fenomen de extindere și diversificare a categoriei elitare și, deopotrivă, pentru geneza unei clase de mijloc la românii din Imperiul habsburgic (devenit monarhie austro-ungară de la 1867), este parcursul de viață al personajului asupra căruia ne propunem să stăruim în articolul de față. Petru Mureșanu „Șireganul” s-a născut în 29 iunie 1839 în Șireag, azi Florești, localitate aflată pe atunci în comitatul Solnocul Interior (ulterior Solnoc-Dăbâca), azi în județul Bistrița-Năsăud, într-o familie de iobagi, părinții săi fiind Mihăilă Mureșanu și Paraschiva Avram. O figură complet uitată astăzi², Petru Mureșanu merită din plin să-i fie actualizată memoria în primul rând pentru o biografie deosebit de interesantă, care documentează în detaliu un caz de „ascensiune socială”, de depășire a propriei condiții, așadar, în societatea românească ardeleană a celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea³. Nu în ultimul rând, Petru Mureșanu merită atenția noastră pentru posteritatea sa documentară, formată dintr-o amplă corespondență cu gazetele românești ale timpului⁴ și dintr-un document memorialistic inedit, *Cărarea vieții*, o „cronică” a parcursului de viață a autorului, care oferă în același timp informații dintre cele mai interesante despre ceea ce numim îndeobște „istoria locală”, istoria ținutului someșan de la mijlocul și din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea⁵.

Sub aspect tipologic, *Cărarea vieții* se încadrează în genul autobiografic și memorialistic și însumează un total de 279 de pagini. Autorul mărturisește că i-a venit ideea de a așterne pe hârtie aceste însemnări anul 1860, când era învățător la școala confesională greco-catolică română de la Gherla, demers pe care îl continuă în anii 1863 și 1864, pentru ca apoi în fiecare an, de ziua numelui, sărbătoarea Sfântului Apostol Petru, să aducă la zi aceste notații, după cum precizează în scurta introducere de început: „De acum înainte, în tot anul, voi scrie până la finea vieții mele”. Mărturisește că mobilul și motivația care l-au determinat să pună pe hârtie aceste însemnări a fost intenția de a le lăsa „spre suvenir perpetuu” copiilor săi, fiii Cicerone-Valeriu și Cicerone-Petru, și cele două fiice Cornelia-Tulia și Laura-Veturia⁶. Astfel, Petru Mureșanu își organizează riguros aceste notații, și după cele

² Considerații biografice sumare, nelipsite de unele erori, vezi la Iosif Bătiu, *Mari personalități someșene*, ediție integrală îngrijită de dr. ec. Radu Gavrilă, Editura ASTRA-DEJ, Dej, 2019, pp. 264-265.

³ Pe această temă a se vedea Raluca Rus, *Comunități în schimbare. Evoluții demografice și mobilitate socială în satele de pe Valea Gurghiului (1850-1910)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2025.

⁴ Petru Mureșanu, *Colecția lui Petru Mureșanu despre încercările sale publicate în limba română*, trei volume, păstrate în original la Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj, Secția de Manuscrise, Fondul Blaj, Ms. Rom. 322.

⁵ Petru Mureșanu, „*Cărarea vieții*” [*Autobiografie; Cartea vieții lui Petru Mureșanu*]. 1868, Biblioteca Academiei Române, filiala Cluj, Secția de Manuscrise, Fondul Blaj, Ms. Rom. 321 (în continuare se va cita: *Cărarea vieții*).

⁶ *Cărarea vieții*, precizări făcute în introducere, p. 5. Trimiterile la manuscris vor indica paginația originală. Mențiunile pe care le cităm sunt făcute în introducerea la jurnalul autobiografic, în anul 1868, dată la care cel de al patrulea copil, Petru Cicerone, încă nu se născuse. Acesta se va naște un an mai târziu, în 11 iulie 1869.

câteva pagini de la început în care prezintă aspecte ale copilăriei și adolescenței, școlile urmate și primele posturi de învățător pe care le-a ocupat, avem consemnări anuale, sintetice, începând cu anul 1857 și până aproape de sfârșitul vieții – a decedat în 8 februarie 1903, ultimele însemnări în *Cărarea vieții* fiind date 12 iulie 1901⁷. Sub aspect tematic, conținutul acestor însemnări anuale are multe linii constante, care se găsesc de la începutul până la finalul jurnalului – în fiecare an înregistrează date despre viața personală și familie, despre slujbele ocupate și administrarea veniturilor, un aspect asupra căruia zăbovește de fiecare dată cu multă atenție și rigoare. De asemenea, cu un grad mare de frecvență întâlnim informații privind relațiile sociale, despre prieteni și „neprieteni”, despre participarea la activități din sfera vieții cultural-naționale, precum reuniunile și balurile Asociațiunii ASTRA, despre activitatea publicistică, bogată și variată odată cu trecerea timpului, ș.a.m.d. Din când în când, pune pe hârtie gânduri legate de vârstă și de trecerea anilor, pe care le relaționează cu însemnările autobiografice, așa cum scrie odată ajuns la vârsta de 52 de ani: „Am scris aceste, până aci, știe D[umne]zeu cât voi mai putea scrie, căci mâna se îngreună, anii trec, eu mă petrec, ne coacem spre vecie”⁸.

Un plan aspra căruia Petru Mureșanu se oprește stăruitor și sistematic în însemnările sale, constă din aspecte și întâmplări din viața personală și de familie. Petru a fost unul din cei cinci băieți ai părinților săi Mihăilă Mureșanu și Paraschiva Avram, ceilalți frați având numele de Toader, Dionisiu, Ioan și Niculae. Autorul însemnărilor ține să consemneze eliberarea din iobăgie a familiei sale, prin ordonanța din 17 iunie 1848, nr. 7787/urb. 283, „edată de la Împărăție, prin guvernatorul contele Josef Teleki”. După desființarea iobăgiei – „servitutea nedemnă de numele român” – și sfârșitul revoluției pașoptiste, s-au înființat în regiunea natală numeroase școli, astfel Petru Mureșanu are posibilitatea de a începe studiile elementare în Șireagul natal, pentru a le continua la Năsăud, în perioada 1852-1856, unde urmează patru clase la școala normală. Și-a dorit să continue studiile la gimnaziul de la Blaj, dar tatăl său, în urma unei discuții cu „popa din Mocod”, nu l-a mai trimis la școală, în orașelul de pe Târnave, speriat de perspectiva unor costuri prea mari. În următorii ani va funcționa ca învățător, de regulă perioadă scurte, pentru a avea apoi o lungă carieră de funcționar pe lângă diferite structuri din administrația comitatensă. Astfel, „nevrând a fi învățător comunal”, se înscrie ca practicant la direcția finanțelor din Bistrița, apoi lucrează patru luni ca învățător în Nimigea Ungurească, după care revine la Bistrița ca practicant, în cadrul prefecturii de această dată⁹.

⁷ *Cărarea vieții*, p. 297.

⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁹ *Ibidem*, pp. 7-14.

În 7 aprilie 1857 s-a prezentat la un examen pentru învățători, organizat la inițiativa și în prezența episcopului Ioan Alexi și a Consistoriului eparhial de la Gherla, după care din același an este numit învățător la Mintiul Românesc. Încearcă apoi, fără succes, să se angajeze ca „scriitor în cancelaria diecezană”, după care, pe perioada vacanței de vară a anului 1858, a lucrat ca ajutor de notar la Sângeorgiu (azi Sângeorz-Băi). Încă din perioada studiilor, continuând apoi cu primii ani de activitate, însemnările sale rețin primele preocupări de viață sentimentală, începând cu primul său „amor vestal” din anii de școală la Năsăud, în care favorite erau „sora cantorului, Todorica, și Ana Macului”, fiind menționate de altfel și alte domnișoare care i-au reținut atenția. Împreună cu colegul și prietenul său, Ilie Rusu, și-au propus: „să umblăm la fete până suntem tineri”¹⁰.

Din septembrie 1858 episcopul Ioan Alexi l-a numit învățător la școala confesională română din Gherla. Grație acestei încadrări, în meseria de învățător, reușește să evite înrolarea în armată, anul următor, 1859, când a început „bătălia între Austria și Italia pentru Lombardia”¹¹. Din octombrie același an, 1859, și-a continuat activitatea ca învățător la școala confesională din Gherla. În 1860 a demisionat din postul de învățător confesional la Gherla, „din cauză că nu-mi căpătam plata regulat”, și a obținut numirea pe „stațiunea învățătorescă” Șomfalva (Corni), în comitatul vecin al Sălajului. Pentru a-și mări șansele de a obține un post de învățător mai bun, se înscrie cu data de 1 octombrie 1861 la Preparandia din Năsăud, opțiune pe care nu și-o menține, însă, pe termen lung, pentru că în 16 ianuarie 1862 renunță la a mai frecventa preparandia năsăudeană, „cu acea speranță că voi căpăta și eu, ca român, în Dej, la comitatul Solnocului Interior, un post de cancelist, deoarece nu-mi credeam fondat viitorul și, ca absolut preparandist, de învățător”¹². Acesta a fost un moment hotărâtor, în care a luat o decizie pe termen lung, în sensul în care de acum încolo nu-l mai întâlnim în postura de învățător, preferând să lucreze în administrația civilă respectiv pe lângă unele instituții judecătorești din comitat. Este interesant de reflectat asupra acestei opțiuni pe care a asumat-o la mijlocul secolului al XIX-lea un român, care nu alege să slujească școala confesională, aflată în propriul perimetru etnic, preferând o carieră de funcționar ce lăsa să se întrevadă perspectiva unei salarizări mai consistente. Ne aflăm acum, la începutul anilor 60 ai secolului al XIX-lea, în plină modernitate, un răstimp care oferă și în Transilvania, ceea ce am numi astăzi „oportunități de carieră” inteligibile și altfel decât în cheia militantismului național. Aceasta în pofida unui angajament deosebit de ferm al tânărului pe atunci Petru

¹⁰ *Ibidem*, pp. 15.

¹¹ Pe această temă a se vedea Gilles Pécout, *Il lungo Risorgimento. La nascita dell'Italia contemporanea (1770-1922)*, Edizioni Bruno Mondadori, Milano-Torino, 2011, pp. 159-168.

¹² *Cărarea vieții*, pp. 17-28.

Mureșanu pentru reperele identității românești, așa cum rezultă în mod indubitabil din însemnările sale memorialistice.

În așteptarea unui post de cancelist la tribunalul comitatens, Petru Mureșanu lucrează din 10 februarie 1862 ca practicant în cancelaria comitatului. Între timp, în așteptarea postului dorit, trebuia să învețe și limba maghiară. S-a înființat la Dej judecătoria comitatului, dar Mureșanu n-a fost angajat pe postul de cancelist, ci pe unul inferior – „lovaslegény” (curier) – cu condiția să lucreze mai departe ca practicant în cancelarie, ceea ce nu era conform cu aspirațiile sale. Reușește într-un final, cu toată opoziția administratorului comitatului Solnocul Interior, Daniel Pataki, cu care a intrat în conflict, să fie numit cancelist la Sedria Orfanală a comitatului, funcție pentru care depune jurământul în data de 1 iulie 1862. După numirea prin decret în acest oficiu a fost transferat la judecătoria cercuală din Beclean, de unde revine în scurt timp la Dej, la Sedria Generală a comitatului. În 11 octombrie 1862, a fost transferat în calitate de cancelist la Lăpușul Unguresc (Târgu Lăpuș de astăzi). În data de 4/16 aprilie 1863 s-a logodit cu „amantița șiregană”, Maria Rusu „a Ilenei” din Șireag, cu care s-a căsătorit apoi, pe data de 10 mai. Revine pe post de cancelist la judecătoria din Beclean, în 17 noiembrie 1863. În noaptea din 8 spre 9 martie 1864 i s-a născut primul fiu, Cicerone Valeriu, iar în data de 3 octombrie 1864, prin decizia autorităților, revine cu serviciul la Dej¹³.

În 4 iulie 1865 i s-a născut o fiică, botezată Cornelia Tulia, nași de botez fiind protopopul greco-catolic al Dejului, Ioan Colceriu, împreună cu soția sa Docia Sârbu¹⁴. Face demersuri pentru a reveni cu slujba la judecătoria din Beclean, dar autoritatea comitatensă refuză să-i aprobe transferul motivând că în perioada în care a activat la Beclean a jucat un rol de lider național sui-generis în zonă: „nicidecât să nu mă repună la Beclean, fiindcă am dus o rolă de oracol, cunoscând ținutul acela și cuprinzând la mine părțile, ca un conducător de partidă română, m-am ținut ca reprezentantul națiunii române pentru acel ținut”¹⁵. În primăvara anului 1867 începe să-și construiască o casă în Șireag, obiectiv asupra căruia revine periodic, consemnând în notațiile memorialistice mersul lucrărilor și costurile aferente. În aceeași zi în care se născuse Cornelia Tulia, în 4 iulie anul 1867, a venit pe lume cea de a doua fiică a soților Petru și Maria Mureșanu, pe care au botezat-o Laura Veturia¹⁶.

În data de 18 iulie 1867 se înregistrează un moment nou în parcursul activității sale profesionale-este numit de comitele suprem Carol de Torma cancelist sedrial. În primăvara anului 1867 menționează primele probleme de sănătate, iar la final de an, în luna decembrie, s-a îmbolnăvit de vărsat, împreună cu fiica sa Laura Veturia. În

¹³ *Ibidem*, pp. 29-48.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 49-50.

¹⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 58-59.

15 iulie 1868 a fost numit „notar onorar comitatens”, și devine membru al comitetului comitatens, cu vot consultativ. În data de 28 august 1868 s-a consumat un prim episod dureros din viața soților Petru și Maria Mureșanu, le-a murit primul copil, fiul Cicerone Valeriu, care se îmbolnăvise de friguri. „Durere nedescrisăveră! Am pierdut obiectul cel mai scump și mai plăcut din lume, un prunc frumușel și deștept, în etatea cea mai drăgălașă de 4 ½ ani ?!?” notează tatăl în autobiografia jurnal pe care ne-a lăsat-o, care descrie amănunțit desfășurarea înmormântării, redând și „versul funebral”, o poezie cântată cu această ocazie de învățătorul Simeon Moldovan din Beclean și de elevii săi. Pierderea copilului l-a marcat profund, a fost o dramă asupra căreia insistă, în textul jurnalului: „Atât de rău ne-a părut după Cicerone, încât de aș fi pierdut toată averea, aș fi schimbat [...]. Pase amate în fericirea eternă, în corul îngerilor, la poalele prezidiului divin și fii mijlocitor pentru părinții tăi la potestatea atotpotentă! Căci și noi ori mai curând, ori mai târziu, dar, desigur, vom veni după tine!”¹⁷.

O noutate semnificativă în viața de familie a lui Petru Mureșanu a avut loc în data de 11 iulie 1869, când i s-a născut un alt fiu, botezat cu numele de Petru Cicerone. „După un morb lung de oftică”, în 15 iulie 1871, i-a murit mama, în vârstă de 51 de ani. Cariera sa în administrația locală s-a aflat în esență sub semnul provizoratului, fiind nevoit mereu să solicite oficii, posturi, rareori având o slujbă pe termen lung. Astfel, spre sfârșitul anului 1871 a făcut cerere pentru un oficiu la Dej și Turda, în structurile locale, comitatense, de administrare a justiției, dar i-a fost respinsă, așa cum rezultă din foaia oficială a statului, „Monitorul” de la Budapesta, din 26 decembrie 1871. A încercat în același timp să obțină și alte slujbe asemănătoare în zonă, ca „jude procesual în cercul Lăpușului și în al Olpretului”, „subcontabil comitatens”, ș.a., la unele dintre acestea a renunțat, cea mai mare „lovitură” consideră însă că a primit neputându-se angaja în structurile teritoriale ale justiției, fapt datorat, în opinia sa, angajamentului său național răspicat: „ca mare român recunoscut din partea ungarilor de la cârmă”. La începutul anului 1872 a fost numit „diurnist” la Judecătoria cercuală din Beclean, serviciu remunerat cu un florin pe zi, după cum menționează, scrupulos, în semnările sale. Ulterior dar în același an, 1872, notează însă, cu satisfacție, că în oficiul de diurnist i-a mers mult mai bine sub aspect material decât în slujba de cancelist, pe care o avusese la Dej timp de 10 ani¹⁸.

În 25 februarie 1872 i-a murit cel de al doilea fiu, Cicerone Petru – „nefericită zi” – după cum se consemnează în jurnalul-autobiografie din care preluăm aceste date¹⁹. În 18 ianuarie 1873 a susținut examen pentru oficiul de „notar cercual”, pe care l-a promovat cu bine, a primit și diplomă, pentru ca apoi să concureze pentru un

¹⁷ *Ibidem*, pp. 74-78.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 88-112.

¹⁹ *Ibidem*, p. 108-109.

post de acest fel în localitățile: Nimigea Ungară, Nimigea Română, Șireag și Mogoșmort. N-a fost ales însă în nici una din aceste comune, nici măcar în Șireagul natal, din cauza influențării alegătorilor prin presiuni și acte de corupție, afirmă Petru Mureșanu în jurnalul său²⁰. În data de 8 martie 1875 i-a murit tatăl, Mihăilă Mureșanu, despre care spune că a fost „un individ activ, strângător, cruțător, deștept, prevăzător, constant și mărinimos”²¹. La 1876 notează că Gabriel Manu, „jude suprem în pensiune și avocat regnicolar”, l-a oferat cu un post de secretar („scriitor”) la el, cu un salariu anual de 600 de florini, ceea ce Petru Mureșanu a refuzat pe motiv că „e mai greu a servi la un singur om decât la mai mulți”²². La începutul aceluiași an, 1876, a încercat să ocupe un post vacant de cancelist la cartea funduară de pe lângă Judecătoria cercuală din Gherla, dar nu reușește, nefiind dorit de oamenii regimului dualist, după cum notează în însemnările autobiografice („e bun, dar e român”)²³.

Pe la jumătatea anului 1876 s-a îmbolnăvit de reumatism, boală de care suferea de mai demult, de această dată „morbul” l-a țintuit la pat o săptămână. A încercat să se trateze cu băi de „piatră pucioasă” prevăzute de medic, și cu „unsori din apotecă”, toate acestea făcând să-i scadă durerile osoase, mai ales pe timp de vară, fără a-l vindeca însă pe de-a-ntregul. Medicii i-au mai recomandat băi cu ape bogate în fier, pe care însă nu și le poate permite: „nici pozițiunea mea socială, dar nici punga nu mă favorizează, abia solvind accizele cele multe, după cumpărăturile locurilor”. Sub impactul acestei experiențe, Mureșanu face loc în însemnările sale unor reflecții mai generale privind anvergura eforturilor unui om pe parcursul vieții și a costurilor pe care ajunge să le suporte cu propria-i sănătate, mai ales în ceea ce privește acumulările pe plan material: „Am esperiat cum că a-și mărgini omul pretensiunile de orice natură, este virtute; proverbul poporal încă ne învață: „Să te întinzi numai până unde ajunge țolul”, e adevărat că eu în multe privințe m-am prea silit și încordat, cumpărai prea multe locuri, pe când fii nu am, și spezii prea mult pentru produse literare, pe cărți și legatul lor, și pe foi periodice, din care cauză îmbătrânesc poate și fără timp, căci începui în timpul acesta a încărungi, deși sunt acum numai de 37 ani, de aceea pe la ziua mea onomastică, pe S. Petru, nu ținui nici prânz, nici petrecere, ca de alte ori, însă, în genere, sunt îndestulit cu soarta că până acum mi-a mers bine, fiindcă în privința materială, deși încet, totuși înaintai destul!”²⁴.

Pentru Petru Mureșanu familia pe care și-a întemeiat-o a reprezentat o referință deosebit de prețioasă, astfel că îi găsește loc în mod constant în autobiografia jurnal, pe care o îmbogățește an de an cu noi date și însemnări. Sunt frecvente referirile la

²⁰ *Ibidem*, pp. 120-121.

²¹ *Ibidem*, pp. 131-134.

²² *Ibidem*, p. 138.

²³ *Ibidem*, p. 131.

²⁴ *Ibidem*, pp. 101-102.

tovarăsa sa de viață, Maria, pe care o numește mereu „amata mea soție” și la copii, atât cât au avut norocul să-i aibă alături. A acordat atenție educației celor două fete, Cornelia-Tulia și Laura Veturia, și a încercat să le ofere posibilitatea de a frecventa medii care să le ajute în a evolua și a-și depăși propria condiție. Astfel, la începutul însemnărilor aferente anului 1877 notează că cele două copile „acuma știu citi și scrie în limba română și maghiară”²⁵. În același an a înscris-o pe fiica cea mai mare, Cornelia-Tulia, la „școala de fete în Năsăud”. În 1878 a participat împreună cu soția și cu fiica Laura la un examen susținut de Cornelia, cel mai probabil examenul de sfârșit de an, la școala din Năsăud, consemnând faptul că „copila a raportat ca începătoare, progres îndestulător”, iar cu această ocazie directorul Școlii Normale din Năsăud l-a invitat pe Mureșanu ca „și pe anul următor să-mi dau copilele la Școala română de fete, în Năsăud, spre a câștiga acelea simț și cultură românească”²⁶.

În urma unui conflict la Beclean, cu judele cercual Dominic Imre, se transferă cu slujba la Dej, la Judecătoria regnicolară cercuală, fapt care pe linia vieții de familie i-a adus satisfacție, după cum notează în însemnări: „În 1 octombrie 1878 m-am mutat din nou la Dej, în casa mea proprie din ulița Șomcutului, nr. 68 [...]”. Un argument puternic pentru care consideră benefică această schimbare se referă la posibilitatea de a se ocupa mai bine de educația fetelor, cu costuri mai reduse și cu avantajul de a crește în contact cu un mediu mai elevat: „din Dej nu va trebui să-mi trimit copilele în alt oraș la școală, cu speze enorm de mari, și că în oraș, și ținându-le acasă, și sub grija noastră părintească, nu numai din școală, ci și de sine, fiind în atingere cu o societate mai cultă, așa zicând, vor crește în ceva cultură și civilizațiune mai modernă, ca cum s-ar fi putut deștepta într-însele, d[e] e[xemplu], în Beclean ori chiar și în Năsăud, cu câte 24 fl. lunari”²⁷.

Formulează o apreciere ironică la adresa celui care i-a ocupat locul la Beclean, după ce s-a transferat la Dej: „În locul meu, a mers în Beclean, Augustin Silvășanu, de la Ocna Dejului, un excentric care murea de foame prin Dej”²⁸. Pe partea de relații sociale și interumane, notează că după mutarea la Dej, „am experiat că ungurii mă primiră mai afabil decât românii”, afirmație cu trimitere ironică la adresa unor amici români care „[î]și temeau venitele de mine”. Mai notează în acest context că după revenirea în orașul de la confluența Someșurilor și-a dat fetele „la școala ungu-rească”, situată lângă biserica evanghelică reformată²⁹.

Un eveniment de mare importanță în viața de familie a lui Petru Mureșanu a fost căsătoria Corneliei, fiica cea mare, cu Ioan Cherebețiu, absolvent de teologie și

²⁵ *Ibidem*, p. 147.

²⁶ *Ibidem*, p. 153.

²⁷ *Ibidem*, p. 155.

²⁸ *Ibidem*, p. 156.

²⁹ *Ibidem*, p. 157.

fiu al preotului greco-catolic din Cuzdrioara, Nicolae Cherebețiu, la acea dată decedat. În luna iunie a anului 1881 cei doi tineri s-au logodit, iar în data de 8 august a avut loc cununia. Tatăl miresei prezintă rezumativ efortul material făcut cu această ocazie, cheltuielile avute, precum și „ospățul nunții”, la care au fost prezenți 55 de oaspeți, printre prezențele de vază menționate în jurnal numărându-se Virginia Barițiu, nepoata de frate a lui George Barițiu. Ginerele Ioan Cherebețiu a fost sfințit preot de episcopul de Gherla, Ioan Szabo, la 27 august 1881, și i-a fost repartizată parohia Bădăcin din ținutul Silvaniei, unde s-a instalat pe data de 24 octombrie. Preoteasa Cornelia l-a urmat abia în 28 aprilie 1882, deoarece casa parohială din Bădăcin nu era locuibilă imediat. Petru Mureșanu detaliază efortul făcut pentru înzestrarea tinerilor căsătoriți, în contextul instalării acestora la Bădăcin și reține, în același timp, starea de spirit a familiei cu ocazia plecării fiicei lor, preoteasa Cornelia, la Bădăcin: „Duiosă și jalnică a fost despărțirea preaiubitei noastre fiice Cornelia de noi, părinții, și de Laura”³⁰.

La scurt timp după căsătoria Corneliei, a lucrat ca agent la „Transilvania”, „societate de asigurare a vieții omenești și contra focului”³¹. În 1882, o mușcătură de câine l-a imobilizat la pat timp șase săptămâni, ceea ce i-a îngreunat munca de organizare a Adunării generale a ASTREI la Dej, de care s-a ocupat în calitate de secretar al Despărțământului XII al Asociațiunii, iar la deschiderea adunării a participat cu mare greutate³². Traseul activității sale „profesionale”, ca să-i spunem astfel, înregistrează în 11 ianuarie 1883 un alt moment important, transferul său începând cu această dată la Tribunalul regal din Dej, unde a fost încadrat ca expeditor³³. În data de 9 aprilie 1883 s-a consumat o altă dramă în viața de familie a lui Petru Mureșanu, fiica cea mare Cornelia Tulia, căsătorită cu preotul Ioan Cherebețiu, a născut un copil mort și a murit și ea la naștere. Pierderea Corneliei i-a afectat foarte mult pe cei doi părinți, Petru și Maria Mureșanu, aceasta din urmă, refuzând să participe la înmormântare pe motiv că nu-și poate vedea fiica moartă, „că atunci și dânsa va muri”. Tatăl i-a scris necrologul, care a fost publicat în „Observatorul” lui George Barițiu și în revista „Familia”. Însemnările din jurnalul autobiografic despre care facem vorbire sunt deosebit de sugestive cu privire la starea sufletească a celor doi părinți și la durerea provocată de moartea prematură a celui de al treilea copil, după ce anterior muriseră cei doi băieți, Cicerone Valeriu și Petru Cicerone³⁴.

³⁰ *Ibidem*, pp. 169-173.

³¹ *Ibidem*, p. 172.

³² *Ibidem*, pp. 174-175.

³³ *Ibidem*, p. 176.

³⁴ *Ibidem*, pp. 177-179.

Petru Mureșanu este mereu în căutare de locuri de muncă mai bune, mai bine plasate instituțional în structurile administrației locale din comitat, în principal. Astfel, în 1884 a concurat pentru oficiul de notar cercual la Lușca, în apropiere de Năsăud. I s-a propus, de asemenea, să lucreze „la noua foaie cotidiană *Tribuna*”, care a început să apară din 26 aprilie 1884 la Sibiu, „ceea ce n-am primit, fiindcă e greu a servi la doi domni”³⁵. La data de 5 mai 1885 consemnează un alt moment dificil din activitatea sa de funcționar, a fost demis din oficiul în care lucra din 1878, când se transferase de la Beclean, la Judecătoria cercuală din Dej. A fost ajutat atunci de „avocatul regnicolar” Gabriel Manu, care „m-a luat îndată la sine”³⁶. La 1 iulie a ieșit din cancelaria acestuia, „din cauza ferielor judiciare” și s-a mutat cu familia de la Dej la Șireag, unde s-a concentrat pe administrarea gospodăriei și pe activități în agricultură. În același an, 1885, a încercat să obțină un post de notar cercual la Bozieș și apoi la Câțcău, dar fără succes. Îl ajută și de această dată un avocat din Dej, Augustin Munteanu, care îl angajează în cancelarie, oficiu în care a rămas o perioadă mai lungă. În noiembrie 1885 a mai încercat să se angajeze funcționar în cancelaria Asociațiunii³⁷. Notează de asemenea că fiica Laura începe să fie curtată, să primească pețitori în vederea căsătoriei³⁸.

Petru Mureșanu a încercat să obțină un post la banca Economul din Cluj, înființată în anul 1886, dar n-a primit răspuns³⁹. În 1890 scrie că lucrează tot la avocatul Munteanu în cancelarie. Constată că starea de sănătate nu-i mai este atât de robustă, astfel acuză dureri în piept ceea ce-l determină să nu mai bea vin, „ci numai rare ori puțină bere” și țigări de o anumită marcă. Ajunsese la vârsta de 51 de ani⁴⁰. Își administrează în continuare averea funciară, terenurile, culturile și animalele din gospodăria de la Șireag cu multă chibzuință, notând atent și riguros în jurnal veniturile și cheltuielile aferente. În 1892 scrie că se pregătește să se mute la Șireag, „căci trebuie să-mi cruț viața”, deoarece problemele de sănătate persistă-notează că „am durere de piept și batere de inimă”⁴¹. Pentru anul 1893 notează că „soția și fata mă tot mustră că de ce cumpăr atâta pământ pe veci”, drept pentru care începe să vândă unele terenuri, oricum în acest an notează în jurnal că deține „52 locuri la Șireag și Tăure”. Periodic formulează considerații cu privire la vârstă, trecerea timpului și la starea de sănătate, după cum am văzut, de pildă, în 11 iulie 1893 a scris

³⁵ *Ibidem*, p. 183. „*Tribuna*” a fost un cotidian întemeiat de Ioan Slavici la Sibiu, în 14/26 aprilie 1884, ajungând să fie o gazetă de importanță majoră în viața politică și culturală a românilor ardeleni. A se vedea pe această temă, Vlad Popovici, *Tribunismul (1884-1895)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2009.

³⁶ *Cărarea vieții*, p. 185.

³⁷ *Ibidem*, pp. 186-190.

³⁸ *Ibidem*, pp. 229 și urm.

³⁹ *Ibidem*, p. 191.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 205-207.

⁴¹ *Ibidem*, p. 218.

în jurnal că: „Sunt cărunt la barbă și jumătate alb la părul capului, dar în vigoare bărbătească, cu toate durerile în oase, și de 54 ani”⁴².

După ce a fost curtată de mai mulți pețitori, fiica Laura se logodește cu Clemente Istrate, „cancelist la Judecătoria Regească Cercuală în Năsăud”, în 10 iunie 1894. În data de 27 iulie a avut loc nunta. Tatăl miresei notează în jurnalul autobiografic că: „O am măritat bine, căci ginerele e om afabil, jurist și pensionar”⁴³. Destinul a făcut însă ca și ultimul copil rămas în viață al soților Petru și Maria Mureșanu să moară prematur: fiica lor Laura, la data de 4 mai 1895, „după un morb scurt [...] în aprindere de creieri”, a decedat. Și în acest caz, tatăl consemnează amplu, în jurnalul său autobiografic, tristul eveniment. „Înmormântarea a fost festivă”, cu participare numeroasă, cu numeroase necroloage „publicate în toate foile”. În fruntea preoților care au oficiat slujba de înmormântare s-a aflat însuși vicarul foraneu al Năsăudului, Ioan Pop. Mormântul a fost poziționat în loc central, în cimitirul din Năsăud; este reprodus în însemnări conținutul necrologului publicat în „Gazeta de Transilvania”, mesajul de condoleanțe al celui alt ginere, rămas văduv, preotul Ioan Cherebețiu și mesajul de mulțumire al familiei față de cei care și-au arătat compasiunea. Mureșanu înregistrează participarea la înmormântare și a unor „dame maghiare” din Nimigea Ungară⁴⁴. Toate aceste detalii privind desfășurarea ceremoniei de înmormântare și amploarea participării confirmă, între altele, poziția pe care și-o câștigase și prestigiul de care se bucura Petru Mureșanu în societatea românească din ținutul someșan.

După decesul ultimului copil, Laura, soții Mureșanu decid să dea averii lor o destinație caritativ-națională, astfel în data de 18 august 1895, la Beclean, au subscris un testament, cu patru martori, „prin care, în lipsa copiilor, facem din averea noastră fundațiune românească pentru burse la 6 copii și 6 copile din neamul nostru”, iar „pomăria și casa din Șireag” o donează școlii. Această hotărâre o consolidează la 1 august 1897, printr-un codicil la testament, referitor la „acea avere care nu e cuprinsă în testament și am regulat toate cum să se întâmple după moartea noastră”. Este interesant argumentul menționat în *Cărarea vieții*, în legătură cu destinația pe care Petru și Maria Mureșanu doresc să o dea bunurilor materiale, averii pe care o acumulasera: „După pierderea pruncilor noștri, Cicero[ne], Petru, Cornelia și Laura, în acest așezământ stabil ne aflăm o dulce mângâiere sufletească că vor fi mai mulți consângeni și dintre fiii municipiului Solnoc-Dăbâca, după petrecerea noastră din această lume, care, primind din averea noastră educațiunea de viață, ne vor pomeni în etern”⁴⁵.

Senectutea și amurgul vieții personajului asupra căruia reflectăm i-au fost umbrite nu numai de pierderea ultimului copil supraviețuitor, fiica Laura, ci și de

⁴² *Ibidem*, pp. 226-227.

⁴³ *Ibidem*, pp. 233-234.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 238-240.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 244, 257.

moartea primului ginere, preotul Ioan Cherebețiu, ajuns între timp paroh în Almașul sălăjean. Durerea cauzată de pierderea soției l-a făcut să se îmbolnăvească de cardiopatie dilatativă: „lărgire de inimă, urmată din părerea de rău după Cornelia”, afecțiune care a dus la decesul petrecut în data de 1 octombrie 1895⁴⁶. La acestea se adaugă dezamăgirea provocată de comportamentul ingrat al celui de al doilea ginere, Clemente Istrate, soțul Laurei. Acestuia, Petru Mureșanu i-a garantat un împrumut bancar, de 500 de florini, pe care Istrate îl luase de la Fondurile Grănicerești Năsăudene⁴⁷, în contul unei locuințe în Năsăud, pe care tot Istrate a refuzat să o intabuleze pe numele Laurei Mureșanu, după căsătoria cu aceasta, așa cum se stabilise inițial. După cum consemnează Petru Mureșanu în jurnalul său autobiografic, ginerele Istrate nu a respectat nici promisiunea de a plăti ratele și dobânda pentru acest împrumut, pe care socrul l-a achitat integral, în cele din urmă, după ce a contractat un împrumut, garantat cu un loc, o proprietate pe care o avea la Tăure⁴⁸. Făcând notațiile obișnuite, de fiecare an, în jurnalul autobiografic, Mureșanu a notat în 12 iulie 1900 următoarele: „Și de nu-mi mureau pruncii și nu mă înșela ginerele Istrate, puteam să mă primesc de om fericit în lume, fiindcă, cu puțină carte am câștigat cu pana nu puțină avere și onoare între oameni”⁴⁹.

Petru Mureșanu Șireganul a trecut la cele veșnice în data de 8 februarie 1903, și a fost înmormântat în cimitirul bisericii greco-catolice din Șireag.

Cărarea vieții lui Petru Mureșanu ne relevă un personaj foarte interesant, care merită cunoscut astăzi ca profil uman în sine și ca o parte a memoriei istorice a ceea ce putem numi drept „ținutul someșan”, în fapt fostul comitat Solnocul Interior/Solnoc-Dăbâca, devenit după 1918 județul Someș, o unitate administrativ teritorială ce nu mai există astăzi. Din conținutul acestui jurnal autobiografic se desprinde imaginea unui destin care s-a construit prin muncă, determinare și perseverență și prin aderență fermă la valorile familiei, un parcurs de viață care n-a fost lipsit de greutate și încercări. Jurnalul de însemnări este o parte a moștenirii documentare rămasă de la Petru Mureșanu, care mai conține publicistica, colaborările sale la ziarele românești ale vremii-„colecțiunea articolelor mele”-pe care le-a sistematizat în trei volume rămasă de asemenea în manuscris. Unic în felul său, jurnalul autobiografic dezvăluie parcursul unei vieți și facilitează totodată cunoașterea unei epoci, a societății românești transilvane din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, la nivele de profunzime și detaliu greu de atins cu ajutorul altor surse. *Cărarea vieții* este așadar jurnalul unei vieți, o „cronică” a biografiei lui Petru Mureșanu Șireganul și a lumii prin care a trecut.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 246.

⁴⁷ Lazăr Ureche, *Fondurile grănicerești năsăudene (1851-1918)*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2001.

⁴⁸ *Cărarea vieții*, pp. 245-262 *passim*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 274.

CÂTEVA REMARCI PE MARGINEA *CONVORBIRII* LUI ORIGEN *CU HERACLIDE*

Cornel DÎRLE*

Résumé. *Quelques remarques en marge de l'Entretien d'Origène avec Héraclide.* L'opuscule nous permet un sondage archéologique dans une période de l'histoire de l'Église assez faiblement documentée. Il nous offre des informations sur l'exercice synodal, des indices sur la pratique liturgique et homilétique et sur le niveau de culture théologique et biblique des protagonistes. Il nous présente un Origène « homme d'Église », pacificateur, confiant dans le « sens de la foi » du peuple, un « bibliste » attentif aussi à la tradition, un didascale doué du point de vue pédagogique, un pionnier dans l'interprétation méthodique de la Bible, un théologien qui fait appel à la saine philosophie et qui mettrait peut-être en discussion la doctrine palamite.

Keywords: *sinodality, dialektos, homily, homonymy, second God, Anaxagoras, Palamas.*

*Părintelui Ovidiu-Horea Pop, în semn de prețuire a anilor
dăruirii pentru propășirea studiilor disciplinelor sacre*

Introducere

În vara anului 1941, la periferiile orașului Cairo, în niște galerii abandonate pe care militarii britanici le transformaseră în depozite pentru muniție, au fost descoperite niște manuscrise în limba greacă, care se pare, fuseseră ascunse acolo de călugării unei mănăstiri din apropiere nu cu mult înaintea invaziei arabe în Egipt – manuscrisele de la Tura, păstrate la Muzeul de antichități din Cairo. Printre ele, un manuscris de 14 de file de papyrus care pe ultima pagină purta colofonul *Origenous dialektoi*, iar ca titlu: *pros Hrakledēn kai tous syn autōi episkōpous*, iar o altă

* Cercetător la Biblioteca „Sfântul Ioan Teologul” a Schitului „Sfânta Cruce” din Stânceni (MS)

mână a adăugat: *perī p(at)r(ò)s k(ai) u(ioŭ) k(ai) psychis*¹. Așadar, aceste file ar fi fost desprinse dintr-un volum conținând și alte „convorbiri” asemănătoare, despre care avem informații de la Eusebiu din Cezareea², de la Ieronim³ și de la Origen însuși⁴, enumerate la un moment dat printre operele minore ale lui Origen, alături de scrisori, pierdute și acelea aproape în totalitate. Cele care au fost consemnate în scris trebuie să fi avut loc după anul 245, dacă e să dăm crezare informației lui Eusebiu din Cezareea:

„[...] se spune că Origen, fiind trecut de șaizeci de ani și dobândindu-și, în urma lungii sale experiențe, o foarte mare îndemânare, a îngăduit tahigrafilor să multiplice din cuvântările (*dialéxeis*) ținute de el înainte în public, pe care până atunci nu-l îngăduise⁵,

unde „cuvântările ținute de el în public” trebuie să se fi referit la acest gen de convorbiri precum cea cu Heraclid și episcopii prezenți acolo cu acel prilej, nu la omelii. În schimb, Panayiotis Tzamalikos este de părere că evenimentul ar fi a avut loc când Origen încă nu era preot.⁶ În acest sens, chiar Eusebiu, anterior episodului

¹ Cf. Jean SCHERER, „Introduction”, la ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide* (introducere, text, traducere în franceză și note de Jean SCHERER, col. „Sources chrétiennes” [SC], 67), Cerf, Paris 2002², n. 3, p. 15. În limba română, în traducerea pr. prof. Teodor BODOGAE, *Convorbirile lui Origen cu Heraclide și cu episcopii din jurul lui, despre (Dumnezeu) Tatăl, despre Fiul și despre suflet* (trad.) în *Origen. Scrieri alese. Partea a treia* (colecția „Părinți și scriitori bisericești” [PSB], 8), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1982, p. 323-341

² EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească* VI,19,15 – cu guvernatorul roman al Arabiei, anterior anului 214; VI,21,2-4 – cu Mammaea, mama împăratului Alexandru Sever, în Antiohia (ca. 218); VI,33,1-3 – cu episcopul Beryllus din Bostra, în Arabia; VI,37 – tot în Arabia cu ocazia unui „sinod deloc neînsemnat”, între 244-249, la care, foarte probabil, se referă și Origen în continuarea dialogului său cu Heraclid, în răspuns la o întrebare venită din partea unuia dintre episcopii prezenți la dezbateri (10,19-21).

³ Cf. IERONIM, *Epistola XXXIII către Paula*, 4, când încă acesta era plin de admirație pentru Adamantius, în lista cu cărți de comentarii ale lui Origen la Scripturi, menționează: „două cărți *Despre înviere* și alte două dialoguri *Despre înviere*, o carte despre câteva chestiuni referitoare la *Pilde*, *Dialog împotriva lui Candidus Valentinian...*”; cf. Fericitul IERONIM, *Epistole*, vol. I (colectiv de traducători în l. română, PSB – serie nouă, 9), Basilica, București 2013, p. 236.

⁴ În *Împotriva lui Celsus*, I, 45, își amintește de a fi disputat (*dialexei*) cu niște iudei, în prezența unor judecători [cine?] asupra dezbaterii (*logōi*): cf. SC 132, p. 192. Printre omeliile recent descoperite (rostit în anul 248/249, cf. editorul), în prima din seria de nouă omelii la Psalmul 77 (*H77Ps* I,1), Origen își amintește de o discuție (*dialegomenos*) pe care a avut-o cu discipoli de-ai lui Marcion, fără să precizeze locul: cf. ORIGÈNE, *Omelie sui Salmi*. Codex Monacensis Graecus 314, vol. II: *Omelie sui Salmi* 76, 77, 80, 81 (introducere, text critic, traducere în italiană și note sub îngrijirea lui Lorenzo Perrone, col. „Opere di Origene”, IX/3b), CittàNuova, Roma 2021, p. 177.

⁵ EUSEBIU, *Ist. bis.*, VI, 36,1, în traducerea pr. prof. Teodor BODOGAE, revizuită de prof. Tudor TEOTOI, în EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească* (PSB – serie nouă, 20), p. 324.

⁶ Cf. Panayiotis TZAMALIKOS, *Anaxagoras, Origen and Neoplatonism*, 2 vol., De Gruyter, Berlin/Boston 2016, aici, vol. 2, p. 974. Autorul, profesor la Universitatea „Aristotel” din Tesalonica, integrând informațiile extra-eccleziale ale unor neo-platonici, consideră că e vorba de unul și același Origen în discipolul lui Ammonius Saccas și Origen cel clasic al lui Eusebiu, care însă, în acest caz, ar fi făcut mai mult muncă de hagiograf decât de istoric. Astfel, Origen, s-ar fi convertit la creștinism către vârsta de cincizeci de ani (adică, spre anul 235) și ar fi trăit încă mulți ani după persecuția lui Deciu, poate până spre 80-90 de ani. Într-o formă mai sintetică, Id., „Origen and Philosophy”, în Mark EDWARDS (ed.), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, Routledge, London-New York 2021, p. 397-425. Așteptăm însă biografia mai detaliată, anunțată în ambele lucrări.

citat mai sus, consemnează faptul că episcopii Teoctist al Cezareii și Alexandru al Ierusalimului „l-au rugat, cu toate că el [Origen] nu primise încă hirotonirea preoției, să țină cuvântări (*dialégesthai*) și să tâlcuiască (*hermēneuein*) Scripturile dumnezeiești în adunările Bisericii”⁷. În plus, numeroasele întreruperi din text (abil depășite în traducerea din ediția PSB), chiar și în discursul lui Origen, sunt o dovadă că tahigrafatul respectiv nu a beneficiat de o revizuire ulterioară din partea acestuia: ar fi vorba, deci, de o „înregistrare” ilicită, dacă acceptăm informația lui Eusebiu.

Până la recenta descoperire (din 2012) a unei colecții de 29 de omelii în limba greacă la Psalmi, manuscrisele de la Tura au reprezentat cea mai senzațională descoperire în materie de scrieri origeniene. Readucem acum în atenție acea *Convorbire* în contextul aniversar al Conciliului de la Niceea⁸ și în cel al recentului Sinod pe tema sinodalității în Biserică, subiecte pentru care acel opuscul reprezintă o mărturie a credinței și a practicii unei Biserici locale din veacul al III-lea. Unul din paragrafele Documentului final al Sinodului episcopilor citează un alt document, elaborat de Comisia Teologică Internațională, pentru a vorbi despre „carisma teologiei” într-o Biserică sinodală și misionară:

„67. [...] În Biserica sinodală și misionară, „carisma teologiei este chemată să desfășoare o slujire specifică [...]. Împreună cu experiența de credință și contemplarea adevărului poporului credincios și cu predica păstorilor, teologia contribuie la pătrunderea tot mai profundă a Evangheliei. În afară de asta, ca pentru orice altă vocație creștină, și slujirea teologului, în afară de a fi personală, este și colegială”. [...] Sinodalitatea eclezială îi angajează pe teologi să facă teologie în formă sinodală, promovând între ei capacitatea de a asculta, a dialoga, a discerne și a integra multiplicitatea și varietatea instanțelor și aporturilor” (CTI, nr. 75)⁹.

În *Convorbirea cu Heraclide* avem o ilustrare a exercitării în manieră colegială și sinodală a carismei de teolog de care se bucura Origen.

De la *lex orandi* la *lex credendi*?

Conținutul aceluși manuscris are o valoare istorică pe care aș pune-o alături de cea ale Actelor sau *passiones* martirice: sunt puținele înregistrări *ad hoc* ale unor evenimente ecleziale din acele timpuri. *Convorbirea* lui Origen, desigur, nu are încărcătura dramatică a unui martiriu, dar ne deschide o fereastră asupra unui timp

⁷ Cf. EUSEBIU, *Istoria...*, VI,19,18.

⁸ „Niceea era de fapt o dispută asupra exegezei lui Origen și, prin urmare, asupra purificării de care termenii filosofici aveau nevoie ca să nu desfigureze Misterul revelat”; cf. Giulio MASPERO, „”, în *Revue catholique internationale Communio* 49/6 (2024), p. 55-65, aici, p. 63.

⁹ FRANCISC, Papa, *A XVI-a Adunare Generală Ordinară a Episcopilor „Pentru o Biserică Sinodală: Comuniune, participare, misiune”. Documentul final* (traducere din l. italiană de pr. dr. Mihai PATRAȘCU), Sapientia, Iași 2025, nr. 67, care citează din COMISIA TEOLOGICĂ INTERNAȚIONALĂ, *Sinodalitatea în viața și în misiunea Bisericii* (2 martie 2018), nr. 75.

și loc anume din perspectiva rolului didactic al Scripturii în formularea conținutului de credință. Un studiu istoric asupra utilizării Bibliei în liturgie distingea patru „slujiri” ale cuvântului: (1) didactică, (2) kerygmatică și anamnestică, (3) paracletică și (4) doxologică¹⁰. Textul nostru este prilejuit de o reuniune a câtorva episcopi pentru a clarifica îndoielile legate de credința unui confrate de-al lor – Heraclide, nu știm de unde – în misterul Sfintei Treimi, reuniune la care a fost invitat și Origen, în calitate de „expert”, am spune noi, azi. O primă parte a discuției, rezumată de tahigraf în trei fraze, a avut loc între episcopii prezenți care se pare că l-au interogat pe episcopul Heraclide despre credința sa, consemnând doar finalul cuvântării acestuia, din care redăm ultima frază:

„Vedeți, așadar, că în această privință și eu cred la fel cu alții și mărturisesc că Hristos a luat trup, S-a născut (ca om), S-a înălțat la cer cu trupul cu care a înviat și șade de-a dreapta Tatălui, de unde va veni apoi să judece viii și morții, fiind în același timp și Dumnezeu și om”¹¹.

Imediat apoi intervine Origen, din cuvântul căruia aflăm că discuția nu este una cu ușile închise, ci are loc în prezența comunității:

„La aceasta, Origen a grăit: „fiindcă s-a iscat discuția și mi se cere să-mi spun și eu părerea, iată că voi vorbi și eu. Întreagă biserica este prezentă ascultându-ne, iar între o biserică și altă biserică nu trebuie să fie deosebiri de credință, căci voi nu faceți parte dintr-o biserică a minciunii” (1,15-20 [323]).”

Urmează o serie de întrebări din partea lui Origen, menite să clarifice dilema din afirmația că pe de-o parte, oarecum, există doi dumnezei, iar pe de altă parte există un singur dumnezeu (2,5-6), după ce mai întâi, condus de întrebări, afirmase că Hristos era Dumnezeu chiar și înainte de a veni în trup, că deși era în „chipul lui Dumnezeu” (Col 1,15), totuși era deosebit de Creatorul, că „e și Dumnezeu și om”. Finalul dialogului reia dilema dintr-o altă perspectivă:

„Origen: Cu aceasta nu prea dai dovadă de a fi răspuns la cele afirmate de mine. Clarifică-te mai bine, ori poate că nu te-am putut înțelege pe deplin: susții cumva că Tatăl este Dumnezeu?

Heraclide: Fără discuție.

Origen: Și atunci Fiul este deosebit de Tatăl?

Heraclide: Desigur, altfel cum ar putea exista Fiu, dacă nu există în același timp și un Tată?

¹⁰ Cf. Paul BRADSHAW, „Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie”, în *la Maison-Dieu* 189, 1992, p. 79-104.

¹¹ ORIGEN, *Her.*, 1,10-15 (323) (indicăm pagina și liniile din manuscris, conform ediției critice din SC, iar între paranteze, din ediția PSB; în *italic*, sunt expresii în traducerea proprie, unde am considerat oportun).

Origen: Dar dacă e deosebit de Tatăl, mai poate fi numit și Fiul Dumnezeu?

Heraclide: Și El este Dumnezeu.

Origen: Iar [cei] doi Dumnezei se fac unul? (Kai gínontai hèn dyo theoi?)

Heraclide: Da.

Origen: Mărturisim noi doi Dumnezei?

Heraclide: Da, însă puterea (*dynamis*) este una singură.

Origen: Întrucât totuși frații noștri *sunt șocați (proskóptousin)* la afirmația că ar exista doi dumnezei, va trebui să fim mai preciși în exprimare, lămurind în ce sens se poate vorbi de doi și în ce fel trebuie să spunem că cei doi sunt totuși un singur Dumnezeu (2,14-34 [324-325]).”

Dialogul efectiv cu Heraclide se încheie aici. Origen semnalează reacția sălii. După care începe expunerea sa ca didascal pe tema dată (până în 4,16). Și, foarte probabil, nu doar episcopul Heraclide avea nevoie de lămuriri:

„În cazul de față n-avem de gând să luăm problema doar în treacăt, ci s-o rumegăm încet, ca pe-o hrană vârtoasă, din pricina *novicilor* (litt. „mai fără cornițe”, *akeraiotérous*), pentru ca în felul acesta, încetul cu încetul, *învățătura (tòn lógon)* să intre în urechile ascultătorilor (2,34 – 3,3 [325]).”

Dar merită să semnalăm și noi câteva detalii din cele văzute până aici. Mai întâi, autoritatea de care se bucură Origen, fie că era deja preot, dar mai ales dacă încă nu era. Vom reveni asupra acesteia. Apoi, locul întrunirii este biserica, nu știm dacă era vorba și de un edificiu rezervat cultului, dar sigur era vorba de comunitatea de credință (*ekklēsia*) și, cel mai probabil, chiar cea în care Heraclide era episcop. Astfel că, în scenariul cel mai probabil, ar fi fost chiar enoriașii cei care ar fi sesizat pe episcopii din împrejurimi și chiar pe Origen, vom vedea, despre ambiguitățile credinței păstorului lor. Privitor la numărul celor prezenți, ținând seama și de epoca în care ne găsim, chiar dacă Origen spune „întreagă biserica”, aceasta trebuie să fi fost de ordinul zecilor, nu al sutelor – spre finalul manuscrisului (24,18-19 [341]) și al reuniunii respective, tahigraful notează: „Atunci a sosit și episcopul Filip, când iată Demetriu, un alt episcop a zis: ...”, informându-l pe scurt pe întârziat despre cele tocmai discutate, fapt care ar fi fost cam deplasat în cazul unei mari adunări.

Dar ce este remarcabil în această primă parte a reuniunii, dedicată „cazului Heraclide”, în finalul ei, este invitația lui Origen la pacificare printr-un acord în scris, semnat chiar în fața credincioșilor laici, a căror prezență la acest sinod informal, devine astfel o prezență calificată, în calitate de martori ai credinței:

Iată, așadar, învățătura în care trebuie să cugetăm, căci multă tulburare s-a produs în Biserica aceasta, întrucât adeseori ne scriu unii cerând răspuns scris chiar de la episcop; dar vin răspunsuri și din partea unor persoane suspecte. Ba cer ca

semnătura să se dea chiar în fața *întregului popor* (*epi toũ laoũ pantós*), crezând că în felul acesta nu va mai fi nicio neînțelegere și nicio discuție în legătură cu astfel de probleme (4,17-21 [329]).

Scandalul se pare că începuse cu o problemă de natură liturgică, pentru că imediat după cuvintele de mai sus, Origen continuă:

„Or, mai întâi cu voia lui Dumnezeu, în al doilea rând cu cea a episcopilor și în al treilea rând, cu cea a preoților și a *poporului* (*toũ laoũ*) îmi voi spune și eu din nou părerea în această privință: *ofranda* (*prosphorà*) se aduce totdeauna lui Dumnezeu Atotțiitorul, prin mijlocirea lui Isus Hristos, ca *Unul care oferă Tatălui dumnezeirea sa* (*hōs prosphōrou tōi Patrī tēn theótēta autoũ*; „en tant qu’il communique avec le Père par sa divinité” [SC 67, p. 63]); „ofranda să nu se facă în două rânduri, ci lui Dumnezeu prin Dumnezeu” (4,22-27 [329]).

Așadar, a fost o chestiune de *lex orandi* cea care a trezit „simțul credinței” poporului credincios legat de misterul relației dintre Dumnezeu (Tatăl) și Fiul. Ar putea fi totodată o mărturie implicită a faptului că la acea dată și în acel loc Rugăciunea euharistică era încă improvizată de către episcopul celebrant, iar reacția legitimă a poporului la acea deviere de la „rânduieli/convenții” (*synthēkai*; 4,28 și 5,7), la fel, ar fi o mărturie a conștiinței de credință că întreg poporul este implicat în *ofranda* euharistică. Pe de altă parte, nu trebuie exploatat în mod anacronic vocabularul origenian pe această temă (ofrandă/jertfă), întrucât alte rezonanțe aveau aceste cuvinte într-un mediu încă majoritar păgân, decât cele pe care le vor avea în Europa secolului al XVI-lea.

Omonimia, Unul Dumnezeu și *deuteros Theos*

Finalul dialogului lui Origen cu episcopul Heraclide, citat mai sus, ne oferă o mostră de tatonare în căutarea limbajului potrivit exprimării misterului trinitar sau, mai întâi, al raportului dintre Dumnezeu (Tatăl) și Fiul. Nu doar Heraclide, ci și Origen vedea în *dynamis theou* numitorul comun al celor Doi (sau Trei?), cu referire la citatul din cartea *Înțelepciunii lui Solomon* 7,25 – „Ea [Înțelepciunea] este aburul puterii lui Dumnezeu (*atmīs gār estin tēs toũ Theoũ dynámeōs*)”. Afirmă el despre Fiul, în *Peri Archon*, scriere databilă între 218-231¹²:

„Cu toate că din această putere atât de mare, acest abur și, ca să zicem așa, această vigoare în sine, devenită o ființă subzistentă, provine precum voința din minte, ca însăși voința lui Dumnezeu, ea se face totuși putere a lui Dumnezeu. [...] un abur al puterii primare și nenăscute a lui Dumnezeu, trăgându-și din ea tot ceea ce este; nu este o vreme în care să nu fi fost. [...] Potrivit acestui cuvânt al Apostolului care zice:

¹² Cf. Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, „Introduction”, în ORIGÈNE, *Traité des principes I* (Livres I et II, SC 252), Cerf, Paris 1978, p. 10-12.

„Hristos este puterea lui Dumnezeu (*Christon Theou dynamin*: 1 Cor 1,24)”, trebuie să spunem că nu este doar abur al puterii lui Dumnezeu, ci și putere din putere”¹³.

Remarcăm aici adagiul devenit celebru un secol mai târziu prin Atanasie al Alexandriei: „n-a fost [vreme] în care să nu fi fost (*ouk ēn hôte ouk ēn*)”. Iar ceva mai încolo, într-o secțiune dedicată lucrării proprii fiecăruia dintre cei Trei, această *dynamis* devine „interfață” relativă la fapte, din partea doar a Tatălui și a Fiului, dar care își are împlinirea în lucrarea specifică Spiritului Sfânt și sfinților:

„În acest fel, lucrarea puterii lui Dumnezeu Tatăl și a Fiului se întinde, fără deosebire, peste toată făptura, însă găsim că numai sfinții au parte de Spiritul Sfânt”¹⁴.

Însă câteva pagini mai jos, într-o primă secțiune concluzivă dedicată Treimii (I,1-4) și înainte de a trata despre faptele raționale (I,5-8), pare să se contrazică sau să se completeze, scriind despre

„binefacerile divine care ne vin prin Tatăl, Fiul și Spiritul Sfânt, Treimea care este izvorul a toată sfințenia [...] Această fericită și suverană < putere [*dynamin*, completează editorii cuvântul lipsă din textul latin al lui Rufin] > care, adică, guvernează toate, noi o numim Treime”¹⁵.

Trebuie să judecăm aceste afirmații, incluse aici și cele ale lui Heraclide, în contextul timpului. Ca exemple comparative, avem mai întâi această afirmație, anterioară cu cel mult șapte decenii, a unui palestinian, de origine, comentând episodul lucan al Bunevestiri: „Prin Duhul, deci, și prin puterea (*dynamin*) cea de la Dumnezeu, nu este îngăduit să înțelegem altceva, decât pe Cuvântul, care este primul-născut al lui Dumnezeu”¹⁶. Sau aceste cuvinte ale unui antiohian, cam din aceeași perioadă, scriind despre Cuvântul lui Dumnezeu: „Acesta, deci, fiind Duh al lui Dumnezeu și Început și Înțelepciune și Putere a Celui preaînalt...”¹⁷.

¹³ *Huius ergo totius uirtutis tantae et tam immensae uapor et, ut ita dixerim, uigor ipse in propriam subsistentia effectus quamuis ex ipsa uirtute uelut uoluntas ex mentae procedat, tamen et ipsa uoluntas dei nihilominus dei uirtus efficitur: [...] uapor quidam primae et ingenitae uirtutis dei, hoc quidem quod est inde trahens; non est autem quando non fuerit. [...] Secundum apostolum uero dicentem quia Christus dei uirtus est, iam non solum uapor uirtutis dei, sed uirtus ex uirtute dicenda est; ORIGEN, De principiis, I,2,9: SC 252, p. 130.*

¹⁴ *Hoc ergo pacto operatio uirtutis dei patris et filii indiscrete super omnem protenditur creaturam, spiritus uero sancti participationem a sanctis tantummodo haberi inuenimus, ORIGEN, De principiis, I,3,7, p. 158.*

¹⁵ [...] divina in nos beneficia [...], quae nobis per patrem et filium et spiritum sanctum praebentur, quae trinitas totius est sanctitatis fons [...] Hanc ergo beatam et archikēn [în greacă, în textul lui Rufin], id est principatum omnium gerentem <dynamin> dicimus trinitatem; ORIGEN, De principiis, I,4,2 și 3, p. 168.

¹⁶ Cf. IUSTIN, Sfântul, martirul și filozoful, *Apologia întâi în favoarea creștinilor*, XXXIII, în *Apologeți de limbă greacă* (traducere, introducere note și indici de T. BODOGAE, O. CĂCIULĂ, D. FECIORU), Ed. IBMBOR, București 1997, p. 64; textul grec în JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens* (introducere, text critic, traducere în franceză și note de Charles MUNIER, SC 507), Cerf, Paris 2006, p. 218.

¹⁷ TEOFIL AL ANTIOHIEI, *Cartea a doua către Autolic*, X, în *Apologeți de limbă greacă*, p. 399-400; textul grec în PG 6,1064C.

Să revenim la *Convorbirea cu Heraclide*, la expunerea pe care Origen o face imediat după dialogul propriu-zis, pentru a lămuri „în ce sens se poate vorbi de doi și în ce fel trebuie să spunem că cei doi sunt totuși un singur Dumnezeu” (2,34). Și o face apelând la ceea ce va deveni (sau devenise deja) un instrument de bază în metoda sa exegetică: omonimia. P. Tzamalikos semnalează faptul că Origen a fost primul autor grec după filosoful Alexandru din Afrodisia (sec. II d. Hr.) care a citat definiția lui Aristotel a „omonimiei”¹⁸: „Se cheamă omonime lucrurile care deși au același nume, diferă în noțiunea corespunzătoare numelui”¹⁹.

Practic, e vorba de căuta în Scripturi locurile în care apare un același cuvânt și astfel de a elucida sensul unei expresii prin apelul la pasajele în care apare același cuvânt. O metodă despre care De Lubac afirma însă, că pentru un istoric este dezamăgitoare, întrucât nu ține seama de contextele umane, nici de liniile de dezvoltare, dar care adesea se arată roditoare pentru un credincios²⁰, dovadă faptul că este uzuală și azi în *lectio divina*. De fapt, conștiința istorică este o achiziție relativ recentă.

Aici, metoda este aplicată cazurilor de „doi într-unul”: „de multe ori grăiesc Scripturile despre doi care în fond sunt numai unul” (3,4), identificând trei astfel de situații: (1) Adam și Eva despre care este scris că „vor fi un singur trup (*sárka mían*)” (Gen 2,24; Mt 19,5), însă atrage atenția Origen că nu e scris că vor fi un singur spirit (*pneuma hén*) sau un singur suflet (*psychēn mían*) (cf. 3,5-12 [325]); (2) omul drept (*ho díkaíos*) și Hristos sunt un singur spirit (*pneuma hén*; cf. 1 Cor 6,17) (3,12-20) și, în fine, (3) „Mântuitorul și Domnul nostru privit în raport cu Tatăl și Dumnezeul cel peste toate [...] sunt un singur Dumnezeu” (cf. In 10,30: „Eu și Tatăl una suntem”; 3,20 – 4,1 [326]). Concluzia lui Origen la această *quasi* analogie a credinței este aplicația sa în *lex orandi*, invitând la o dreaptă rugăciune (*euchōmetha*; 4,2), păstrând atât dualitatea (*dyáda*), cât și unitatea (*henáda*) Celor Doi, adică linia mediană între extremele exclusiviste reprezentate pe de-o parte de cei care susțin „fantezia monarhiei” (4,6)²¹, iar pe de altă parte, de cei care neagă divinitatea lui Hristos (cf. 4,1-16 [326]).

Jean Scherer, primul editor al manuscrisului de la Tura (1949) și totodată al edițiilor sale critice din colecția *Sources chrétiennes* (1960¹; 2002²), prezentând doctrina lui Origen condensată în acest dialog despre Fiul deosebit *numeric* de

¹⁸ Cf. P. TZAMALIKOS, „Origen and Philosophy”, p. 412.

¹⁹ Cf. ARISTOTEL, *Categorii*, 1a, în *Organon*, vol. I, (traducere de Mircea FLORIAN), Ed. IRI, București 1997, p. 73. Definiția este citată de Origen în *Omeliile la Ieremia* XX,1: ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie II* (Homélie XII-XX et Homélie latines; traducere în l. franceză de Pierre HUSSON și Pierre NAUTIN [editare, introducere și note]), SC 238, Cerf, Paris 1977, p. 254-255.

²⁰ Cf. Henri De LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950¹). *Œuvres complètes* XVI, Cerf, Paris 2002, p. 310-314.

²¹ Singurul loc din scrierile lui Origen în care apare *monarchia*; cf. J. SCHERER, „Introduction”, SC 67, p. 29.

Tatăl²², arată că nu reprezintă o noutate, fiind o temă majoră și constantă în teologia sa (cf. *In Joh.*, II, 2; X, 37; *In Matt.*, XVII, 4; *In Eph.*, XVII) și că ortodoxia pe această temă, potrivit lui Origen, s-ar obține doar printr-un echilibru just între unitate și dualitate. Însă trebuie să recunoaștem că expresiile folosite de Origen („alt Dumnezeu”, „Fiul deosebit *numeric* de Tatăl”) nu sunt de origine biblică și ne îndeamnă să ne întrebăm asupra (a)filiației sale filosofice. Comparația pe care Henri Crouzel o face cu doctrina lui Plotin se rezumă strict la aspecte doctrinale, după cum însuși autorul declară în introducerea monumentalei sale lucrări²³, lăsând nerezolvată problema biografică: Plotin, mai tânăr cu peste două decenii decât Origen, iar începutul activității sale publicistice (*Enneade*) este databilă în anul 253²⁴. Fără să intrăm în detalii de conținut, corespondențele în ce privește termenii sunt într-adevăr frapante. Chiar și numai titlurile și subtitlurile sunt grăitoare. Din primul capitol, intitulat „Le Père origénien et l’Un plotinien”, sub-capitolul 4: „Le Premier dans la génération du Second”. În al doilea capitol – „Le Fils origénien et l’Intelligence plotinienne” –, Intellectul (*Nous*), generat de Primul, Unul (*Hén*) devine al Doilea (*Deuteros*), studiat în diferitele sale funcții și caracteristici. S-ar putea invoca drept explicație pentru aceste corespondențe maestrul lor comun, Ammonius Saccas (între 232-243, pentru Plotin).

Panayiotis Tzamalikos, însă, plasează mult mai în amonte inspirația filosofică pentru Origen, care deși păstra limbajul tradiției platonice, s-ar fi delimitat în mod intenționat de aceasta, identificând-o, în principal, în gândirea unui presocratic – Anaxagoras din Clazomene, un elev de-al lui Parmenide și maestru pentru Empedocle și pentru Euripide, care i-a transpus ideile în piesele sale –, la care se adaugă unele elemente stoice²⁵. Într-o amplă secțiune în care parcurge etape ale filosofiei grecești, nu doar anterioare, dar și posterioare lui Origen, el ia în considerație afirmația lui Origen despre *Logos* ca fiind *deuteros theos*²⁶ din care cităm doar următorul fragment:

„Origen did in fact use the expression ‘second God’. He also spoke of ‘another God’ (*héteros Theós*), adding that ‘it is no superstition to speak of either one God or two Gods’ [...] Nevertheless, ‘second God’ means *another* God, not *secondary one*: this

²² Cf. J. SCHERER, „Introduction”, în SC 67, p. 29-31

²³ Henri CROUZEL, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Pierre Téqui, Paris 1991.

²⁴ Cf. Antonio Dopazo GALLEGÓ, *Plotin. Odișeea sufletului între eternitate și timp* (col. „Descoperă Filosofia”), Litera, București 2015, p. 136.

²⁵ „He saw the Mind [*Nous*] of Anaxagoras as anticipation of the Christian trinitarian God. Even during his pagan period, he did not accept the Neoplatonic notion of a certain obscure One (to which not even *being* proper could apply) as being ontologically prior to the Mind. To him, the supreme ontological principle and the Creator of the Universe were only one and the selfsame God, which is why he wrote the (pagan) treatise entitled ‘That the King is the Sole Maker’ (*Hóti mónos poiētēs ho basileus*; cf. Porphyrios, *Vita Plotini*, 3)”; TZAMALIKOS, *Anaxagoras*,..., vol. 2, p. 851.

²⁶ Cf. TZAMALIKOS, *Anaxagoras*,..., vol. 2, p. 964-1095.

is why he declared that we can speak of 'two Gods', who are nevertheless one. [...] *Even as a pagan, Origen never allowed any distinction within Deity* [s.n.]: to him, the sole and supreme God was the Mind [*Nous*], who was also no other than the Creator of universe. This was exactly the censure of Proclus against him²⁷."

În citatul de mai sus am subliniat propoziția „chiar ca păgân, Origen nu a admis niciodată vreo distincție în Divinitate”, pentru că această intransigență va rămâne o tradiție chiar și după proscrierea adversarilor doctrinei lui Gregorie Palamas (1296-1357). Recent, același prof. P. Tzamalikos, a editat și tradus textul unui manuscris grec de 54 de file, databil în sec. XIV, anonim, dar care poartă un titlu straniu: „Tâlcuire a *Înțelepciunii lui Solomon*, după cum se zice, tâlcuită de Origen”. A reușit să identifice autorul real al acelui comentariu în persoana lui Nikephorus Gregoras (1295-1360), unul dintre principalii reprezentanți ai umanismului bizantin (retrospectiv numit), un admirator declarat al scrierilor lui Origen și adversar acerb al doctrinei lui Gregorie Palamas (1296-1357)²⁸.

De la *dialektos* la *homilia*?

În *Faptele apostolilor* 20, cuvântarea lui Pavel în sânul comunității din Troa, într-o primă zi a săptămânii, când aceasta s-a adunat spre seară pentru fângerera pâinii, este desemnată de narator, la început, prin verbul *dia-légomai* (vs. 7), iar în final, cu verbul *homilēō* (vs. 11). Nu este locul aici pentru o istorie a practicii omiletice și a semnificației sale, dar opusculul pe care-l avem în atenție ne invită la o reflecție asupra practicii sale actuale²⁹, în lumina începuturilor, așa cum le găsim consemnate, printre altele (nu multe), și în cazul de față. Opusculul, am văzut, începe cu relatarea dialogului lui Origen cu episcopul Heraclide și se încheie, după niște lungi explicații-exegeze biblice, cu o doxologie similară celei pe care o găsim în toate celelalte omelii ale sale păstrate: [...] *en Iēsoū Christōi hōi hē dóxa kai tò krátos eis tous aiōnas tōn aiōnōn. Am[ē]*n (28,16-17). Acele explicații ale lui Origen au ca obiect tema învierii: mai întâi, răspunsul său la o obiecție anonimă pe care el însuși

²⁷ TZAMALIKOS, *Anaxagoras*, ..., vol. 2, p. 974.

²⁸ P. TZAMALIKOS, *The Wisdom of Solomon and the Byzantine Reception of Origen*, Peter Lang, New York 2023. Prin comentariul respectiv, scris spre sfârșitul vieții sale, N. Gregoras și-ar fi incredințat oarecum cauza sa judecătii lui Dumnezeu (și a posterității), identificându-se oarecum cu „soarta” postumă a lui Origen (la moartea lui Gregoras, cadavrul său a fost târât pe străzile Constantinopolului de partizanii palamiți). Tzamalikos vede de fapt o analogie între condamnarea din timpul (și la comanda) lui Iustinian a lui Origen și condamnarea lui Gregoras alături de alți anti-palamiți, în sinoadele din timpul (și la comanda) lui Ioan VI Cantacuzin.

²⁹ „[...] l'homélie est essentiellement le fruit dans l'assemblée tout entière de l'action de la parole vivante proclamée sur elle”; Rémi CHÉNO, „L'homélie, action de la communauté eucharistique”, în *La Maison-Dieu* 227 (3/2001), p. 33.

o evocă, similară celei din finalul 1 *Corinteni*, despre realitatea și semnificația morții și a învierii lui Hristos (5,8 – 6,6), apoi trei întrebări care-i sunt puse de către unii dintre episcopii prezenți. Merită a le reda aici, pentru că reprezintă, oarecum, un „sondaj arheologic” în respectiva cultură biblică și teologică.

Prima, la invitația, de fapt, a lui Origen, adresată nominal lui Maxim, nu face decât să-l provoace pe Origen la o detaliere a unor chestiuni conexe celor tocmai prezentate. Maxim: „dat fiind că Fiul și-a dat duhul în mâinile Tatălui atunci când a zis: «Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu» (Lc 23,46) și că odată despărțit de duh era mort și zăcea în mormânt, întrebarea e: cum se mai deschide mormântul și cum mai pot învia morții?” (6,15-19 [329]).

A doua, din partea unui oarecare Dionisie: „Este sufletul localizat în sânge (*Ei he psychē tò haîma*)?” (10,16 [332]), cu preocuparea implicită despre soarta sufletului, odată ce sângele se descompune și el în mormânt.

A treia, este de fapt o remarcă pe care o face episcopul Demetrius, în momentul în care intră un episcop întârziat, Filip, sintetizând într-o propoziție cele tocmai auzite: „Atunci a sosit și episcopul Filip, când iată Demetriu, un alt episcop a zis: «Fratele nostru Origen învață că sufletul e nemuritor» (24,18-20 [341]).

Nu vom intra în detaliile explicațiilor lui Origen, ci doar vom spune că răspunsurile sale nu diferă ca stil de conținuturile omeliilor sale, îmbinând cele două metode interpretative, respectiv cea a omonimiei (întâlnim chiar două ocurențe ale substantivului *homōnymōs* [11,17 și 22,15] și una a verbului *homōnymēin* [16,13], pierdute, însă, în traducere), cu cea a decelării dincolo de sensul literal/trupesc (somatic)/istoric al unui text biblic, pe celelalte două (uneori reduse la unul), cel psihic (uneori) și cel spiritual/anagogic (cf. 1 Tes 5,23)³⁰. Cu soluții uneori naive, inclusiv în acest opuscul, au totuși meritul de a se menține în hotarele biblice, spre deosebire de fabulațiile gnostice contemporane lui.

Putem vedea, așadar, aici, cum efectiv, discursul omiletic este condus de, sau grefat pe o convorbire colegială, în care didascalul se adaptează nivelului de cunoștințe al conlocutorilor și auditorilor săi. Un studiu de secol XIX dedicat lui Origen³¹ conține câteva observații pertinente cu privire la practica omiletică din primele secole, dar și unele detalii discutabile, mai ales după noile descoperiri, din 1941 și din 2012. Autorul remarcă în mod corect faptul că treptat, dar destul de curând și de rapid se pare, ceea ce era o practică cu origini sinagogale, sau cel puțin

³⁰ La cele două principii magistrale, de natură literară, ale exegezei sale, s-ar mai adăuga unul de natură morală, respectiv crezul său în libertatea, responsabilitatea omului în fața lui Dumnezeu: contrar gnosticilor, care atunci, ca și acum, căutau mântuirea în registrul cunoașterii, Origen o indică în cel al răspunsului omului la chemarea lui Dumnezeu.

³¹ Ernst Rudolf REDEPENNING, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, ed. E. Weber, Bonn 1841.

cu similitudini, de împărtășire a învățăturii religioase sub forma unor convorbiri colegiale, cu întrebări și răspunsuri, a devenit ceea înțelegem și noi astăzi prin omelie, adică o prelegere bisericească, iar procesul s-ar putea remarca deja în omeliile lui Origen, care deși au desfășurare mai clar organizată, ar fi pierdut însă din poezia pe care scrierile lui Clement Alexandrinul (maestrul lui Origen, în biografia eusebiană) o transmit³². O simplă lectură a opusculului studiat aici e suficientă ca să infirme acea evaluare. La care putem adăuga și datele rezultate în urma studierii celor 29 de omilii la psalmi descoperite în 2012, care a dublat practic numărul omeliilor origeniene în originalul grec. Într-un studiu recent realizat de Miriam de Cock asupra omeliilor recent descoperite la Psalmi și asupra celor la Ieremia, în paralel cu traducерile lor (sau a unei părți dintre ele) în latină³³, aceasta susține că natura foarte tehnică și orientată a omeliilor grecești, oferă evidența că auditoriul țintă a lui Origen era unul de elită (literat), chiar dacă maturitatea spirituală a acelora era o altă chestiune. Am spune noi, că Origen desfășura o activitate de formare a formatorilor. Cazul lui Gregorie Taumaturgul ar fi o confirmare. Iar dacă la acestea mai adăugăm și noua propunere, „iconoclastă”, de biografie origeniană, dar mai ales de *back-ground* cultural-filosofic, poate că este mai de înțeles și respectul de care bucura, chiar nefiind încă preot, în mijlocul acelei reuniuni de episcopi, alături de poporul credincios local.

Concluzii și perspective

Concluzii. Însăși existența acestui manuscris din sec. VII, la fel ca cel de secol XII cu 29 de omelii origeniene la Psalmi, demonstrează existența unei tradiții origeniene post-iustinene în Răsărit, în ciuda riscurilor la care se expuneau deținătorii sau copiiștii unor astfel de texte. Opusculul are o deosebită valoare istorică, permițându-ne un „sondaj arheologic” într-un „strat” al istoriei Bisericii destul de firav documentat. Acesta oferă informații sau le confirmă pe altele, despre practica sinodală a timpului, oferă indicii despre practica liturgică și omiletică, despre nivelul de cultură teologică și biblică a protagoniștilor. Ne prezintă un Origen „om al Bisericii”, împăciuitoar, încrezător în „simțul credinței” poporului, care ar subscrie fără rezerve afirmației: „Biserica nu-și dobândește certitudinea cu privire la toate lucrurile revelate numai din Sfânta Scriptură” (cf. Conciliul Vatican II, Constituția dogmatică *Dei Verbum* despre revelația divină, nr. 9), un didascal talentat

³² REDEPENNING, *Origenes...*, p. 241-242.

³³ Miriam De COCK, „The Nature of the Homily in the Corpus of Origen: Insights from the Greek Homilies on the Psalms and Jeremiah”, în *Vigiliae Christianae* 79 (2025), p. 117-149.

din punct de vedere pedagogic, cu un limbaj clar și accesibil, și pionier în interpretarea riguroasă, metodică, a Bibliei.

Perspective. Ultimele trei decenii au cunoscut o intensificare și o mondializare a studiilor origeniene. Așa de exemplu, în 1995 s-a constituit Grupului Italian de Cercetare asupra lui Origen și a Tradiției Alexandrine, cu o revistă (*Adamantius*) cu participare internațională, pe lângă tradiționalele, deja din 1973, Colocvii origeniene internaționale (*Origeniana*), o dată la patru ani, în diferite locații. Pe de altă parte, la noi, în același interval de timp, am constatat apariția și creșterea numărului studiilor și publicațiilor dedicate doctrinei isihaste. Plus unele voci care cer declararea sinoadelor palamite din sec. XIV drept ecumenice. Are nevoie, oare, o experiență spirituală autentică de eșafodaj teologico-canonic sau de girul brațului politic? Mai degrabă s-ar putea să-i deservească. Frecventarea mai asiduă și eliberată de prejudecăți a tradiției origeniene ar putea fi o ocazie de întâlnire pe făgașul mai adânc al unei tradiții comune și o mărturie, astfel, în favoarea unității creștinilor, condiție de credibilitate în activitatea misionară.

DE LA LVIV LA PORȚ, SAU DESPRE CÂT DE MODERNE PUTEAU FI BISERICILE ROMÂNEȘTI DIN TRANSILVANIA LA VREMEA PICTĂRII LOR

Ana DUMITRAN*; Bogdan ILIEȘ**; Andrei BUDA***

ABSTRACT. *From Lviv to Porț, or How Modern the Romanian Churches in Transylvania Could Be at the Time They Were Painted.* The iconostasis of the wooden church in Porț is distinguished by its magnificent appearance, exceptional visual effects, opulent décor, and cohesive stylistic expression. These attributes elevate it to the status of an authentic artwork, arguably the most significant among the wooden churches of Sălaj County. Despite its deviation from local traditions, akin to the iconography of wall paintings, it aligns harmoniously with a substantial number of works found in Hungary, Slovakia, and Ukraine. These were created in the mid-18th century by a so-called master of iconostases from around the village of Slavsko, near Lviv. The workshop remained active throughout the latter half of the 18th century, with the iconostasis and paintings of the Porț church currently standing as the latest works that can be attributed to it.

Keywords: *Iconostasis; Stylistic exchange; Eastern European workshops; Wooden ecclesiastical art; 18th century.*

Modeste ca înfățișare și tot mai afectate de dintele timpului, vechile monumente religioase nu încetează să surprindă prin complexitatea fenomenelor artistice la interferența cărora au luat naștere. Practic, fiecare descindere într-un astfel de locaș oferă șansa unei descoperiri și a rețeserii istoriei locale de cea central-europeană din care Transilvania a făcut pe deplin parte până când regimul comunist a decis altfel. Cazul la care ne vom referi în rândurile care urmează este unul emblematic din acest punct de vedere, chiar dacă, măcar în parte, „marile adevăruri” au fost deja intuite încă de la prima sa cercetare, în anii 1970¹.

* Muzeul Național al Unirii, Alba Iulia. ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2077-8691>.

** Asociația Arhaic” – Ambulanța pentru Monumente, Filiala Sălaj.

*** Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu.

¹ Ioan Godea, Ioana Cristache-Panait, *Monumente istorice bisericesti din Eparhia Oradiei. Județele Bihor, Sălaj și Satu-Mare. Bisericile de lemn*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Oradiei, Oradea, 1978, p. 373-376.

Semnalat ca o operă de factură barocă, realizată însă la o dată târzie, în secolul al XIX-lea, iconostasul cu iz mai degrabă renescentist al bisericii din Porț a fost motivul deplasării noastre la biserică, pentru documentarea unui studiu dedicat răspândirii iconostasului de tip tridimensional în bisericile românești din Transilvania². Nedumeririle pe care speram să le descălcăm erau legate de adăugarea lui peste iconostasul original, de fapt ascunderea picturii de pe timpanul de est, ca urmare a unei presupuse deteriorări, prin dublarea cu o structură a cărei înfățișare părea din alte timpuri³. Speram, desigur, să aflăm mai multe și despre pictor, dar nici într-un caz nu ne așteptam la o surpriză de asemenea proporții încât să justifice scrierea unui studiu dedicat anume acestei biserici. Adăugăm acestei bucurii pe aceea a publicării sale într-un volum care omagiază activitatea de deschizător de drumuri a părintelui profesor Horea Pop, unul dintre primii cărturari ai Bisericii Greco-Catolice renăscute în 1989 care și-a împărțit harul preoțesc cu cariera didactică și cu efortul de a pătrunde în cât mai multe cotloane ale unei istorii decenii la rând ocultate de ideologia comunistă. Căci da, biserica din Porț a fost și ea un lăcaș de cult greco-catolic, iar ceea ce urmează să spunem despre ea se încadrează în amplul fenomen de efervescentă culturală prin care societatea românească transilvăneană s-a racordat la standardele epocii, standarde asupra cărora a insistat adeseori și părintele profesor Horea Pop în activitatea sa științifică.

*

Informațiile referitoare la biserica de lemn din Porț și la comunitatea constituită în jurul său sunt concentrate aproape în exclusivitate în spațiul delimitat de pereții construcției, modestă ca dimensiuni și grav afectată de intemperii. Absența din conscripțiile secolului al XVIII-lea, dar și de pe harta iosefină, își găsește greu explicația și nu e cazul să ne aventurăm în supoziții. Cea mai veche dată certă din istoria bisericească a satului este anul 1792, scrijelit pe ancadramentul intrării în naos, pe partea vizibilă din pronaos. Ioana Cristache-Panait nu i-a dat o semnificație aparte, deși a admis că pictura bisericii aparține sfârșitului veacului al XVIII-lea și l-a luat ca reper pentru datarea în secolul XIX a iconostasului⁴. Având cunoștință de icoana Sfântului Nicolae ajunsă în colecția Mitropoliei din Cluj, ușor de atribuit pictorului Nechita și primelor decenii din cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Marius Porumb a datat biserica în a doua jumătate a secolului XVIII și pictura în ultimele sale decenii. Deși iconostasul a fost apreciat tot ca o lucrare de la

² Ana Dumitran, Roksolana Kosiv, Bogdan Ilieș, Andrei Buda, „Ukrainian Influences in the Evolution of the Iconostasis in the Romanian Churches of Transylvania (Seventeenth – Nineteenth Centuries)”, în *Balkanologie*, 2025 (în pregătire pentru publicare online).

³ I. Godea, Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 373, 376.

⁴ *Ibidem*, p. 376.

începutul secolului XIX, anul 1792 nu a jucat niciun rol în departajările sale cronologice⁵.

Deși numeroase biserici de lemn din Sălaj au beneficiat în ultimii ani de investigații dendrocronologice, cea din Porț nu se numără deocamdată printre ele. Nu ne vom aventura nici în acest caz să presupunem nici că biserica a fost construită în anul 1792, nici că e mai veche, nici că a fost refăcută în 1792 folosindu-se parțial lemnul recuperat dintr-o construcție anterioară. Vom face doar două observații, de care orice viitoare cercetare cu mijloace tehnice adaptate exigențelor științifice actuale va trebui să țină cont într-un fel sau altul.

Prima are în vedere separarea navei de sanctuar printr-un perete-iconostas cu doar două intrări, aceasta fiind forma arhaică, specific transilvăneană a delimitării celor două încăperi⁶. Fidelitatea față de această tradiție, mai ales dacă biserica a fost construită în 1792, este cu totul de neînțeles, într-o vreme în care iconostasul cu trei intrări era aproape generalizat. Acest detaliu se dovedește însă foarte important în analiza iconostasului adosat, care în mod cert a fost creat pe loc, nu adus de la o altă biserică și ajustat la dimensiunile și forma bisericii din Porț.

A doua observație are legătură cu modul în care se prezintă cioplitura de pe ancadramentul trecerii din pronaos în naos, adâncitura care a luat forma cifrelor fiind umplută cu grundul peste care a fost așternută pictura. Aceasta înseamnă că datarea 1792 se afla deja acolo mai înainte ca biserica să fie pictată, sau cel puțin mai înainte de pictarea pronaosului.

Unitatea stilistică a picturii din toate cele trei încăperi nu pare să fie contrazisă de delimitarea de către Ioana Cristache-Panait a două etape în efortul de împodobire a bisericii din Porț. Cercetătoarea distinge de fapt între pictura parietală în ansamblu și pictura iconostasului, pe care îl consideră mai târziu⁷. Încercările sale de a identifica scenele reprezentate au fost deja îngreunate de starea de conservare foarte precară, accentuată între timp. Nu ne vom prevala însă de această scuză, deoarece o analiză a iconografiei necesită o investigație mult mai largă, care va duce cu certitudine la o concluzie diferită. „Finalizarea conformă cu erminiile” și „tradiția românească respectată” invocate de autoare sunt nu doar concepte vagi, ci și realități diferite de la o zonă la alta, iar ceea ce se dovedește a fi „tradițional” în Sălaj la sfârșitul secolului al XVIII-lea – ca de altfel și în alte părți ale Transilvaniei – a intrat în repertoriul pictorilor tocmai în acei ani, ca urmare a unei puternice infuzii cu noi modele, vehiculate prin intermediul graficii de carte. Ceea ce se resimte din plin și

⁵ Marius Porumb, *Dicționar de pictură veche românească din Transilvania. Sec. XIII-XVIII*, Editura Academiei Române, București, 1998, p. 309, 311.

⁶ Sergiu Petru Timbuș, *Iconostasul în Transilvania. Istorie, artă și teologie (cca 1400-1650)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2023, *passim*.

⁷ I. Godea, Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 373, 376.

în compozițiile de la Porț, unde nu regăsim aproape nimic din iconografia bisericilor din centrul și sudul Transilvaniei. Vom da un singur exemplu, pe care îl considerăm însă îndeajuns de ilustrativ atât pentru caracterul inovativ al programului iconografic de la Porț, cât și pentru originea picturii și a echipei sale.

Structura specifică a bisericilor de lemn transilvănene, derivate din arhitectura occidentală de tip basilical, cu nava acoperită de o boltă semicilindrică, a făcut imposibilă prezența centrală a Pantocratorului, aidoma reprezentărilor din cupolele ridicate peste bisericile cu planul în cruce greacă, de tradiție bizantină. Începând din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea mijlocul acestor bolți a început să fie decorat cu tondo-uri în care apar separate cele trei persoane ale Sfintei Treimi (Cel vechi de Zile, Hristos și Sfântul Duh-porumbel) sau Sfânta Treime nou-testamentară este însoțită de alte figuri reprezentative ale istoriei Mântuirii, precum Maica Domnului și Sfântul Ioan Botezătorul. La Porț avem – caz singular la nivelul cunoștințelor noastre – o înșiruire formată din Sfânta Treime nou-testamentară, Hristos – Mielul pascal, Jertfa lui Avraam și Pilda Pelicanului, înșiruire care nu se încadrează nici în „tradiția românească”, oricum tânără, dar cumva consacrată deja de activitatea cel puțin a unei generații de pictori, și nici în canonul erminiei, al cărei corespondent arhitectural nu a fost bolta semicilindrică.

Se mai pot adăuga scenele din Apocalipsă care flanchează tondo-urile de pe axul central și care au luat locul imaginilor din ciclul Pătimirilor lui Hristos, precum și încadrarea proscomidiarului de către Sfinții Antonie și Teodosie de la Lavra Pecherska din Kyiv – un indiciu clar al contactului picturii cu mediul artistic și spiritual ucrainean. Ambianța ucraineană este însă emanată în primul rând de iconostas, atât în ceea ce privește structura sa arhitectonică și combinarea diferitelor elemente decorative auxiliare, precum cornișele false sprijinite pe pilaștri, cu care sunt separate panourile cu icoane, respectiv cartușele cu textele explicative așezate deasupra registrului principal de icoane. Se adaugă așezarea apostolilor în grupuri de câte trei, antrenați în dialog, și înlocuirea poalelor de icoane, strict decorative, cu icoane propriu-zise.

Analiza fizionomiilor a pus în lumină participarea mai multor mâini, subordonate unui meșter principal, a cărui echipă este responsabilă de realizarea concomitentă a picturii parietale și a iconostasului. Realizarea lor simultană este confirmată și de faptul că peretele-iconostas nu a fost pictat, doar pe margini s-a aplicat o bandă de culoare albă, pentru a intra în consonanță cromatică cu albul dominant al iconostasului ancorat de acest perete. Pierderea panoului din partea superioară, pe care trebuie să fi fost reprezentată Răstignirea, eventual și câțiva profeți, a lăsat la vedere peretele nefinisat și nepregătit pentru pictură. Aceeași situație este vizibilă – chiar dacă mai greu – și la nivelul celorlalte registre, deci se poate conchide că nu a

existat nici o pictură a cărei deteriorare să fi impus, la un moment dat, apariția iconostasului actual. Posibil ca, la construirea bisericii, să se fi dorit pictarea acestui perete, ca în majoritatea bisericilor din Sălaj, dar apariția unui finanțator generos sau oferta irezistibilă a meșterilor au determinat schimbarea planului și, în timp ce ucenicii au pictat biserica, meșterul a pictat icoanele iconostasului. Ele concentrează, de fapt, valoarea artistică a atelierului, de unde și impresia că aparține unei etape distincte. Însă coloritul și similitudinea trăsăturilor fizionomice nu lasă dubii asupra unității stilistice a întregului decor pictat adăpostit de biserica din Porț.

Cele spuse până acum deschid și perspectiva care poate aduce răspunsul la întrebarea de unde au venit meșterii. Iar calea cea mai sigură de punere de acord a „tradiției autohtone” în care părea să se încadreze pictorul pereților cu „înscrisura în aria culturală central-europeană” a pictorului iconostasului⁸ este găsirea celor mai potrivite analogii în pictura epocii. Desigur, căutarea lor în bisericile din zonă nu a dat rezultate, căci altfel ele nu ar fi rămas nesemnificate de generațiile anterioare de cercetători, nevoite de împrejurări politice și ideologice nefaste să-și limiteze investigațiile doar la partea intrată între granițele României dintr-un teritoriu care fusese sute de ani supus unor multiple influențe, pentru a căror recunoaștere și înțelegere trebuia refăcut drumul înapoi spre sursele care le generaseră. Apoi, cercetarea este mereu dependentă de noile descoperiri, unele apărute efectiv accidental și acolo unde nu ar fi fost niciodată căutate de cercetătorii români, cum s-a întâmplat și cu informația care a condus la soluționarea cazului de la Porț.

În anul 2005 o icoană a *Maicii Domnului cu Pruncul* a fost descoperită în podul bisericii greco-catolicilor maghiari din Peleş (județul Satu Mare). Investigațiile ocazionate de restaurarea sa și publicarea în contextul fenomenului artistic în care au fost antrenate comunitățile aflate sub jurisdicția Episcopiei greco-catolice de Muncaci (Munkács, azi Mukachevo/ Мукачево, în Ucraina) pe parcursul secolului XVIII⁹ au condus la un atelier a cărui activitate în timp și spațiu este pur și simplu uimitoare¹⁰. Începuturile sale au fost puse pe seama unui așa-numit „maestru al iconostaselor din împrejurimile satului Slavsko” (Славсько, lângă orașul Skole, raionul Stryi, regiunea Lviv, Ucraina), a cărui activitate a fost apreciată a data din a doua jumătate a secolului XVII. Lucrări ale sale au fost identificate în Ucraina (Плавья/Плáv'я, Орява/ Орява, Tysoverts/ Тисовець, Rykiv/ Рíків, Koziova/ Козьова, toate în raionul Stryi, regiunea Lviv), în Ungaria (Hodász și Kántorjánosi,

⁸ I. Godea, Ioana Cristache-Panait, *op. cit.*, p. 376.

⁹ Terdik Szilveszter, Bara Júlia, „... kincseiből újat és régít hoz elő” *Válogatás a történeti Szabolcs és Szatmár vármegye görög- és római katolikus szakrális emlékeiből* / „... scoate din vistieria sa lucruri vechi și lucruri noi” *Din patrimoniul ecleziastic greco- și romano-catolic al fostelor comitate Szabolcs și Sătmar*, Kiadja a Hajdúdorogi Egyházmegye, Nyíregyháza, 2014, p. 159-177.

¹⁰ Îi suntem deosebit de îndatorați și îi mulțumim și pe această cale lui Szilveszter Terdik pentru sprijinul și sfaturile pe care ni le-a oferit pe parcursul acestei cercetări.

ambele în comitatul Szabolcs-Szatmár-Bereg, și o localitate necunoscută, de unde icoanele au ajuns în Muzeul „Hermán Otto” din Miskolc, comitatul Borsod-Abaúj-Zemplén) și în Slovacia (Nová Sedlica, districtul Snina, regiunea Prešov)¹¹. Aprofundarea cercetărilor a condus la lărgirea atât a ariei geografice, cât și a perioadei în care meșterul rămas anonim și potențialii săi ucenici au activat. Pe lista bisericilor unde au fost găsite lucrările lor s-au adăugat, în regiunea Zakarpattia din Ucraina: Арша de Мижloc/Середнє Водяне (raionul Tyachiv), Kotelnysia/Котельниця, Pidpolozzha/Підполózзя, Svaliava/Свалява (toate în raionul Mukachevo), Abranka/Абранка (raionul Volovets), Bukovets/Буковець, Nehrovets/Негровец (ambele în raionul Khust), Bukivtskovo/Буківцьово, Husnyi/Гусний (ambele în raionul Ujhorod), Turitsya/Туриця (raionul Perechyn), Pryslip/Присліп, Repinne/Репинне (ambele în raionul Mizhhiria), precum și Skole, în raionul Stryi, regiunea Lviv. De asemenea, pe listă au mai ajuns Svidník și Humenné, în Slovacia (ambele în regiunea Prešov) și Nagydobos, în Ungaria (comitatul Szabolcs-Szatmár-Bereg, dar icoana de aici e posibil să fi fost pereche cu cea de la Peleş, din județul românesc Satu Mare)¹². De cea mai mare importanță s-au dovedit a fi icoanele date în 1745 dintr-o colecție privată și cele date 1758 de la Turitsya¹³, care au permis revizuirea datării activității atelierului, inclusiv a unora dintre lucrările publicate anterior, pentru care s-a modificat încadrarea cronologică din a doua jumătate a secolului XVII în prima jumătate a secolului XVIII¹⁴. Concluzia în acest moment este, deci, că atelierul maestrului iconostaselor din împrejurimile satului Slavsko a fost activ în deceniile de mijloc ale secolului al XVIII-lea în Galiția și Transcarpatia, precum și în teritoriile limitrofe din Slovacia, Ungaria și România. Succesul său, indiscutabil prin raportare la dimensiunile teritoriului în care a primit comenzi, a fost contemporan cu revirimentul cultural care a caracterizat păstoria episcopului Manuil Mykhaylo Olshavskyi (1742-1767), un veritabil cărturar și *spiritus rector* al Eparhiei de Mukachevo¹⁵.

Mâna căreia i se datorează icoanele împărătești de la Porț nu este aceeași, dar este evident că stilul pe care s-a străduit să-l perpetueze și modelele urmate sunt ale

¹¹ Vladislav Grešlík, *Ikony 17. Storočia na východnom Slovensku*, Prešovská univerzita v Prešove, 2004, p. 65-69 și pl. XVIII (<https://elibrary.pulib.sk/elpub/view/isbn/8096836730>, accesare din 27.08.2025).

¹² Севастіян Дмитрух, *Українське сакральне мистецтво з колекції “Студіон”*, частина I, Гердан Графіка, Львів, 2005, p.68, 76-77; Puskás Bernadette, *A görög katolikus Egyház művészete a történelmi Magyarországon. Hagyomány és megújulás*, Kiadó Szent Atanáz Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Budapest, 2008, p. 102-104, 134-136; Terdik Sz., Bara Júlia, *op. cit.*, p. 170; Михайло Приймич, *Церковне професійне малярство Закарпаття другої половини XVIII–першої половини XX ст.: Народна традиція, візантійська канонічність та впливи західно європейського мистецтва. Монографія*, Видавництво «Карпати», Ужгород, 2017, p. 74-86, cu ilustrații la p. 115-121.

¹³ М. Приймич, *op. cit.*, p. 79, 84-85, 121, fig. 240-241.

¹⁴ Terdik Sz., Bara Júlia, *op. cit.*, p. 169-170; Puskás Bernadette, „The Architecture and Art of Wooden Churches in the Eparchy of Mukacheve (Munkács) in the 17th and 18th Centuries”, în *The Light of the Countenance. Greek Catholics in Hungary*, Metropolitan Church *sui juris* of Hungary, 2020, p. 88, 115-119.

¹⁵ М. Приймич, *op. cit.*, p. 86.

sale. Fizionomiile sunt mai puțin alungite, îmbujorarea obrazilor este mai pronunțată și trecerile de la o nuanță de culoare la alta nu sunt la fel de fine. Nici despre o virtuozitate a detaliului în ceea ce privește decorul veșmintelor nu se poate vorbi, iar drapajele sunt redată rigid, în tușe groase și tonuri destul de contrastante. Rămâne însă impresionantă longevitatea activității, lucrarea de la Porț situându-se la distanță de o jumătate de secol față de cea mai târzie datare a predecesorului care a asigurat faima atelierului. Este, de asemenea, important de precizat că, în acest moment, pictura parietală și iconostasul de la Porț reprezintă singura lucrare cunoscută a celei de-a doua generații de artiști. Cu siguranță între cele două datări au mai fost onorate comenzi, a căror răspândire pe o arie atât de largă le face astăzi mai greu de asociat. De identificarea măcar a unora dintre ele ar putea depinde răspunsul la întrebarea cum au ajuns meșterii acestui atelier în atenția comanditarului responsabil de împodobirea bisericii din Porț. Deocamdată, putem spune doar că el a ținut la ceva mai mult decât puteau oferi atelierele locale, atât în ceea ce privește programul iconografic, cât și calitatea artistică. În fapt, în mediul bisericilor românești din Transilvania, chiar dacă este opera unui atelier de provincie a cărei faimă ajunsese la crepuscul, iconostasul de la Porț, prin aspectul impunător, triumfal chiar, prin efectele vizuale deosebite, prin bogăția decorului și prin unitatea stilistică, cu greu poate fi concurat de orice altă lucrare similară din epocă.



Fig. 1. Iconostasul bisericii din Porț (jud. Sălaj), sfârșitul sec. XVIII, vedere de ansamblu.
Foto: Ana Dumitran



Fig. 2. Maestrul iconostaselor din împrejurimile satului Slavsko, *Maica Domnului cu Pruncul*, 1758, Turitsya.

Foto: Makarij Medvid



Fig. 3. Maestrul iconostaselor din împrejurimile satului Slavsko, *Maica Domnului cu Pruncul*, mijlocul sec. XVIII, Peleş. Foto: după o carte poștală



Fig. 4. *Maica Domnului cu Pruncul*, iconostasul bisericii din Poșt.

Foto: Ana Dumitran



Fig. 5. *Iisus Hristos Pantocrator*, iconostasul bisericii din Porț.
Foto: Ana Dumitran



Fig. 6. *Adormirea Maicii Domnului*, detaliu; iconostasul bisericii din Porț.
Foto: Ana Dumitran



Fig. 7. Biserica de lemn din Poșta, detaliu din pictura parietală a naosului, sfârșitul sec. XVIII.
Foto: Ana Dumitran

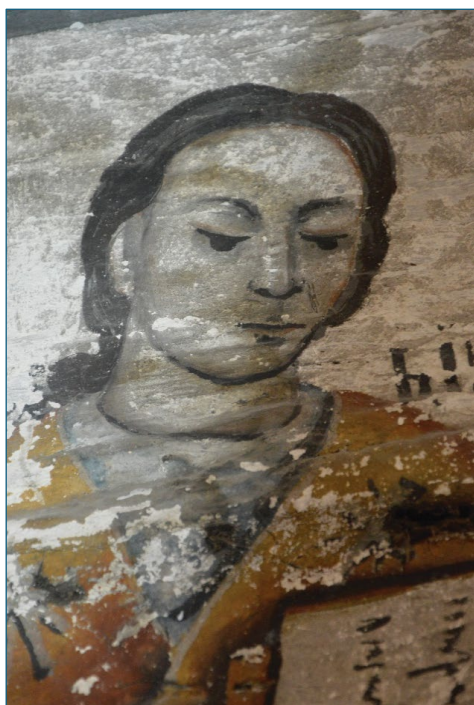


Fig. 8. Biserica de lemn din Poșta, detaliu din pictura parietală a altarului, sfârșitul sec. XVIII.
Foto: Ana Dumitran

DESPRE SIONISM ȘI EMANCIPAREA EVREILOR DIN VECHIUL REGAT ȘI TRANSILVANIA: MOSES GASTER ȘI JÁNOS RÓNAI

Daniel DUMITRAN*

ABSTRACT. *On Zionism and the Emancipation of Jews in the Old Kingdom and Transylvania: Moses Gaster and János Rónai.* The article examines Jewish emancipation in Central and Eastern Europe through the comparative cases of Moses Gaster in Romania and János Rónai in Hungary. It traces the uneven chronology of legal and civic emancipation, the persistence of antisemitic stereotypes, and the limits of integration even after formal equality was achieved. In Hungary, relative emancipation fostered strong assimilation, making Zionism a marginal but emerging alternative. In Romania, restrictive citizenship laws and exclusion made Zionism a practical solution rather than an ideological choice. The study argues that Zionism reveals how modernization, national identity, and Jewish integration followed divergent paths across Europe

Keywords: *Zionism; Jewish emancipation; assimilation; antisemitism; national identity.*

„As a Roumanian patriot, I must declare that the Government, capable of lawless acts, has nothing in common with the Roumanian people, a gifted nation, to which I shall always fervently cling in my undeserved banishment.”

M. Gaster, „The Expulsion of Jews from Roumania”, *The Times*,
22 December 1885¹

Declarația lui Moses Gaster, făcută încă sub impresia expulzării sale din România, poate lăsa impresia unei stări de lucruri cu totul străine de realitate. În fapt, calea spre emanciparea evreilor a fost extrem de sinuoasă, atât în Vechiul Regat, la care se referea acesta, cât și în Transilvania, unde situația aparent mai favorabilă nu excludea reactivarea stereotipului infanticidului. Instrumentalizarea acestuia în

* Prof. univ. dr., Universitatea 1 Decembrie 1918 din Alba Iulia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7667-9772>.

¹ Apud Natalie Zemon Davis, *Listening to the Language of the People: Lazare Sainéan on Romanian, Yiddish and French*, Central European University Press, 2022, p. 87.

contextul dezbaterii despre emancipare motivează apelul la două exemple, pe care le consider ilustrative pentru abordarea de față.

Chiar dacă nu a putut determina eliminarea lor, reticența reflectată de unele articole din presa vremii cu privire la acuzațiile de omor ritual aduse evreilor, reflectă o schimbare de atitudine care părea să fie de bun augur. Aș aminti, astfel, cazul acuzației aduse evreilor din Pir (astăzi în județul Satu Mare), relatat de corespondentul local al ziarului vienez Bécsi Magyar Kurir în 18 martie 1791, pentru care reținem comentariul redactorului Sándor Szacsvai, un adept al iluminismului:

„Cu toate că am inclus această poveste aici, nu putem crede în veridicitatea afirmației după care religia nației evreiești prevede consumarea de sânge creștin: asta este o născocire. Curțile europene au investigat acest lucru mai înainte ca să-i admită pe evrei printre locuitorii creștini ai regatului lor. S-a fixat o recompensă de 100 de fl. aceluia care ar putea să dovedească veridicitatea acuzației, dar până acum nu s-a găsit nici unul ...”.

Interesant este că acest caz a rămas în atenția publică pentru mult timp, el fiind invocat, peste aproape un secol, de juristul, omul politic și scriitorul Károly Eötvös, apărătorul principal al evreilor acuzați în celebrul proces de omor ritual de la Tiszaeszlár (astăzi în comitatul Szabolcs-Szatmár-Bereg din Ungaria) (1882-1883)². Peste o jumătate de secol de la primul caz menționat, în plin Vormärz, ziarul *Erdélyi Híradó* din Cluj, din 8 iunie 1846, scria despre protestul comunității evreiești din Alba Iulia, acuzată în mod nefondat, în acești termeni:

„Este pentru noi de neînțeles cum poate dăinui această prejudecată printre creștini și în veacul al 19-lea, atunci când legile evreiești nu prevăd nimic de acest fel. Dar nici nu s-a practicat vreodată acest lucru, pentru că dacă evreii ar fi avut nevoie de sânge creștin, până acum ar fi apărut măcar un caz în care aici la Alba Iulia, în împrejurimi sau oriunde în această nobilă țară, evreii ar fi răpit sau ucis vreun copil creștin. Dar asemenea cazuri nu au fost și nici nu vor fi, iar noi în numele întregii evreimi protestăm și respingem o atare calomnie.”³

Relevante pentru distincția pe care Jacob Katz o face între iluminismul evreiesc (*Haskalah*), „reforma timpurie” și „emancipare”, concepte înțelese ca dimensiuni diferite – intelectuală, religioasă și politică – ale unui fenomen unic⁴, aceste exemple impun totuși evidența unei cronologii diferite a tranziției de la modelele tradiționale la altele noi pentru evreii din diferitele teritorii europene, cu prioritate pentru Franța, Țările de Jos și Prusia, unde, ca urmare a influenței Revoluției, acordarea

² L. Benjamin, M. Spielmann, S. Stanciu, ed., *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. II, partea 2, București, Hasefer, 1990, p. 354-355, nr. 238.

³ Ladislau Gyémánt, Lya Benjamin, ed., *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III, partea 2, București, Hasefer, 1999, p. 425-426, nr. 371.

⁴ Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770-1870*, Syracuse University Press, 1998, p. 191.

naturalizării a implicat recunoașterea unei depline egalități legale și politice⁵. Pentru spațiul german, perspectiva ameliorării civile propusă de teologul, juristul și statisticianul Christian Wilhelm von Dohm prin tratatul său *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), prin care el pune în relație reformarea obiceiurilor, moralei și chiar a religiei iudaice cu îmbunătățirea statutului politic al evreilor, este contemporană primului exemplu adus aici în discuție și corespunde tendințelor de reformare caracteristice patentelor de toleranță emise pe seama evreilor din diferite provincii ale Imperiului Habsburgic în timpul împăratului Iosif al II-lea⁶.

Pe parcursul secolului al XIX-lea, evoluția mișcării de emancipare reflectă o relativă similaritate între teritoriile germane și cele maghiare, exemplificate prin obținerea dreptului de rezidență de către evreii din Frankfurt și Württemberg (în 1824 și 1828), respectiv al celui de stabilire în orașe, cu excepția celor miniere, acordat de Dietă evreilor din Ungaria în anul 1840⁷. Anii 1848-1849, prin legile adoptate de Parlamentul de la Frankfurt și prin prevederile constituției maghiare au oferit în ambele cazuri egalitatea drepturilor pentru evrei, dar punerea efectivă în practică a acestui principiu s-a realizat în Germania prin noua constituție din 1869, impusă după unificarea statală de către cancelarul Bismarck, iar în Ungaria prin legea VII din 1867, adoptată imediat după realizarea *Ausgleich*-ului, care a prevăzut egalitatea în drepturi politice și cetățenești a israeliților cu creștinii, completată prin legea XLII/1895, care a consacrat și egalitatea credinței mozaice cu confesiunile creștine⁸.

Emanciparea nu a condus însă la integrarea imediată și cu atât mai puțin deplină în societatea creștină. Reticența față de încheierea căsătoriilor mixte, bazată pe observarea faptului că religia iudaică ar fi fost mai greu păstrată în această situație, a favorizat perpetuarea diferențierilor și a organizării comunitare distincte, bazate pe recunoașterea validității unui set particular de doctrine, ceea ce a condus la divizarea comunităților ortodoxe de cele reformate – între 1868 și 1870 în Ungaria, ca urmare a congreselor care i-au reunit pe reprezentanții celor două orientări, și în 1875 în Prusia⁹. În paralel, mișcarea de reformă, care a utilizat principiul iluminist al criticii raționaliste a tins spre eliminarea unor practici religioase tradiționale din viața comunităților afiliate acestei orientări. O consecință a fost și apariția „științei Iudaismului” (*Wissenschaft des Judentums*), care a propus o redefinire a iudaismului bazată pe perspectiva istorică¹⁰.

⁵ *Ibidem*, p. 192.

⁶ Pentru o tratare extinsă a semnificației lucrării, vezi Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*, Paris, Gallimard, 2004, p. 255-300.

⁷ Katz, *Out of the Ghetto*, p. 197; Daniel Dumitran, „From Missed Tolerance to Civil Equality: The Jews in Transylvania until the Middle of the Nineteenth Century”, *Journal of Religion in Europe* 16, 4 (2023): p. 432.

⁸ Katz, *Out of the Ghetto*, p. 197-198; Wolfdieter Bihl, „Evreii”, în *Monarhia Habsburgică (1848-1918)*, vol. II. *Popoarele Imperiului*, Iași, Polirom, 2021, ediție în limba română de Rudolf Gräf, p. 27-28.

⁹ Katz, *Out of the Ghetto*, p. 207-210; Dumitran, „From Missed Tolerance to Civil Equality”, p. 437-438.

¹⁰ Katz, *Out of the Ghetto*, p. 210-211.

Concluzia acestei evoluții – conform lui Jacob Katz, dar ideea este susținută și de alți autori – a reprezentat-o, în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, renunțarea la izolarea culturală, integrarea lingvistică în teritoriile de rezidență și diferențierea, pe această cale, a comunităților evreiești din diverse țări europene. Ceea ce nu însemna că nu a mai fost valabilă ipoteza cronologiei diferite a emancipării, diferența persistând de această dată între teritoriile central-europene și cele ale Europei răsăritene și balcanice¹¹. Comparația pe care o propune comunicarea de față intenționează tocmai verificarea acestei ipoteze.

În Principatele Române, pentru a începe cu acest exemplu, evoluția numărului populației evreiești a fost influențată de contextul social și economic și de cadrul legislativ diferit față de provinciile integrate Imperiului Habsburgic. Astfel, în Moldova, imigrația dinspre Polonia și Rusia, determinată de condițiile economice precare și de măsurile antievreiești, pe de altă parte de avantajele oferite coloniștilor stabiliți aici, a condus la o semnificativă creștere a numărului evreilor; sporul natural favorizat de căsătoriile timpurii, respectarea normelor de igienă și a prescripțiilor rituale privind alimentația explică continuarea acestei tendințe de creștere numerică accentuată. Scăderea relativă la nivelul întregului Vechi Regat dinaintea Primului Război Mondial se explică prin emigrația determinată de drepturile civile limitate și politica restrictivă a autorităților.

Primele reglementări generale ale statutului evreilor au fost realizate prin Regulamentele Organice, elaborate în timpul ocupației rusești, sub supravegherea generalului Pavel Kiseleff (1829-1830). Privilegii precum cel acordat evreilor din Iași în 1622, prin care aceștia au primit dreptul de a locui într-un cartier special al orașului, a achiziționa un teren pentru cimitir, a construi o sinagogă, fiind obligați în schimb la achitarea unei taxe personale, au fost acordate foarte probabil și evreilor din alte orașe¹². Aceștia erau așa-numiții evrei „hrisoveliți”, adică privilegiați, cu un statut distinct de „orândarii” (cârciumarii) așezați în sate. În comparație cu situația celor din Transilvania, aici nu era limitată libertatea de așezare a evreilor, ei având și posibilitatea de a dobândi proprietăți în orașe și târguri. Un număr destul de mare dintre cei stabiliți mai târziu au intrat în categoria „sudiților”, adică a supușilor străini, care beneficiau de protecția consulară a unei puteri străine (Imperiul Habsburgic sau Imperiul Țarist) și de anumite avantaje fiscale, fapt care a condus la divergențe cu evreii „pământeni” (așezați de mai multă vreme în Principate).

Conform Regulamentului Organic al Moldovei (intrat în vigoare din 1 ianuarie 1832), s-a încercat o condiționare a dreptului de așezare, în mod similar reglementărilor iosefine, de utilitatea ocupației sau meșteșugului practicat¹³. Nu puteau să

¹¹ *Ibidem*, p. 213-218.

¹² Lucian-Zeev Herșcovici, „Moldavia”, <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Moldavia>.

¹³ Paul Negulescu, George Alexianu, ed., *Regulamentele Organice ale Valahiei și Moldovei*, București, 1944, vol. I. Textele puse în aplicare la 1 iulie 1831 în Valahia și la 1 ianuarie 1832 în Moldova, 195, art. 94.

posede proprietăți locuite, pentru a nu avea slujitori creștini, dar li se permitea să dețină velnițe (cazane pentru fierberea rachiului) în afara orașelor și târgurilor, cu acordul stăpânilor de pământ. Urmau să plătească contribuția anuală în funcție de încadrarea în starea negustorilor sau a meșteșugarilor, ori capitația (darea personală) datorată și de ceilalți locuitori ai țării. Copiii evrei erau primiți în școlile creștine, cu condiția renunțării la portul lor propriu. Vechea organizare a „breslei jidovilor” era înlocuită cu „nația jidovească”, formulare care accentua distincția dintre evrei și ceilalți locuitori ai țării, sub aspectul etniei și al statutului¹⁴. În ansamblu, prevederile Regulamentului Organic au reprezentat o încercare de restricționare a statutului evreilor, care a fost urmată, îndeosebi în Moldova, de alte dispoziții similare¹⁵.

Fără a putea insista în acest cadru asupra evoluției ulterioare a problemei, aș observa că singurul moment în care cronologia emancipării din acest teritoriu s-a apropiat de cea a spațiului central-european a fost în anul 1848, chiar dacă formulările articolului 21 al Proclamației de la Islaz: „Emanciparea israeliților și drepturi politice pentru orice compatrioți de altă credință”, dar și a articolului 27 din *Dorințele partidei naționale în Moldova*:

„Emancipația graduală a izrailiților moldoveni. Marele număr de izrailiți străini, veniți în Moldova, ignoranța adâncă în care această stare se află, cere ca guvernul să se ocupe neadormit cu această chestie importantă pentru țară; trebuie ca prin măsuri umane și progresive să se opereze cât mai în grabă fuzia izrailiților și prefacerea lor într-o stare de cetățeni folositori ai statului.”¹⁶

par mai degrabă să aibă valoarea unor declarații de principii, pentru că ele nu au fost pregătite de o evoluție anterioară în această direcție și nici urmărite cu consecvență în perioada următoare. Articolele 7 și 8 ale Constituției din 1866 au prevăzut că:

„Însușirea de Român se dobândește, se conservă și se pierde potrivit regulilor statornicite prin legile civile. Numai străinii de rituri creștine pot dobândi împământenirea.

Împământenirea se dă de puterea legislativă. Numai împământenirea aseamănă pe străin cu Românul pentru exercitarea drepturilor politice.”¹⁷

Articolul a fost modificat după Congresul de la Berlin (1878), care a recunoscut independența României, și promulgat prin *Monitorul Oficial* din 13/25 octombrie 1879:

„Deosebirea de credințe religioase și de confesiuni nu va constitui în România o piedică la obținerea drepturilor civile și politice, nici la exercitarea lor.

¹⁴ *Ibidem*, 266, art. XLIV, XLVI-XLVIII.

¹⁵ Ladislau Gyémánt, Lya Benjamin, ed., *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III, partea 2, București, Hasefer, 1999, p. 63-67.

¹⁶ Apud Carol Iancu, *Evreii din România (1866-1919). De la excludere la emancipare*, București, Hasefer, 1996, p. 52, 54.

¹⁷ Gheorghe Sbărnă, *Constituțiile României. Studii*, Târgoviște, Cetatea de Scaun, 2012, p. 149-150.

§1. Străinul, oricare ar fi religia sa, fie că este supus sau nu unei protecții străine, va putea obține naturalizarea cu următoarele condiții: a. El va adresa guvernului cererea sa de naturalizare, prin care va face cunoscut capitalul pe care îl posedă, profesia sau industria pe care o exercită și voința sa de a-și stabili domiciliul în România. b. În urma acestei cereri, el va trebui să locuiască în România zece ani și să dovedească prin acțiunile sale că este folositor țării.

§2. Vor putea fi scutiți de stagi: a. Cei care au introdus în țară industrii, invenții folositoare, sau care posedă talente deosebite; cei care au întemeiat mari stabilimente de comerț sau de industrie. b. Cei care, născuți și crescuți în țară, nu s-au bucurat niciodată de o protecție străină. c. Cei care au servit sub drapel în războiul de independență, care vor putea fi naturalizați în chip colectiv, la propunerea guvernului, printr-o singură lege și fără altă formalitate.

§3. Naturalizarea nu poate fi acordată decât printr-o lege și individual.

§4. O lege specială va stabili modul prin care străinii își vor putea stabili domiciliul în România.

§5. Numai românii (din naștere sau naturalizați) vor putea dobândi imobile rurale în România. [...]”¹⁸

Aceasta însemna că naturalizarea urma să fie acordată individual, printr-o hotărâre a Parlamentului. Drept urmare, pe lângă cei 883 de soldați evrei participanți la Războiul de Independență, naturalizați în 1878, doar alți 1.200 au primit cetățenia înainte ca România să intre în Primul Război Mondial (1916), adică aproximativ 30 pe an.

În toamna anului 1885, când transmitea din Viena redacției *Neue Freie Presse* scrisoarea explicativă despre expulzarea sa din România, Moses Gaster menționa că numărul evreilor care obținuseră indigenatul și dreptul de cetățean era de 59 din cel puțin 250.000, el descriind aici și complicata procedură pe care o presupunea înaintarea cererii de încetățenire către Ministerul de Interne, apoi către Cameră și din nou către Senat. El sesiza și paradoxul situației sale de expulzat înzestrat cu pașaport românesc, extrapolată la condiția tuturor evreilor autohtoni din România, pentru care se folosea și în Constituție expresia de „străini nesupuși unei puteri străine”¹⁹.

¹⁸ Apud Iancu, *Evreii din România*, p. 200. În comparație, ca o consecință logică a prevederilor noii constituții germane, articolul 44 al tratatului de la Berlin era formulat astfel:

„În România, deosebirea de credințe religioase și de confesiuni nu va putea fi opusă nimănui ca un motiv de excludere sau de incapacitate în ce privește folosința drepturilor civile și politice, admiterea la posturi publice, funcții și onoruri sau exercitarea diferitelor industrii și profesii în orice localitate.

Libertatea și practicile exterioare ale tuturor cultelor sunt asigurate tuturor supușilor Statului român, precum și străinilor, și nu se va pune nici o piedică organizării ierarhice a diferitelor comunități și nici raporturilor cu conducătorii lor spirituali.

Supușii tuturor puterilor, comercianți sau alții, vor fi tratați în România pe picior de egalitate perfectă, fără deosebire de religie.” Apud *ibidem*, p. 182.

¹⁹ Mai pe larg insistă Moses Gaster asupra chestiunii în articolul „The Jews in Roumania”, publicat în *The North American Review*, f.a., p. 664-675.

Acuzația adusă ca justificare a deciziei ministeriale formulată la adresa sa și a altor nouă coreligionari, că „ne-am fi angajat prea mult în problema evreiască”, o combate prin succinta, dar răspicată trecere în revistă a activității sale pusă în slujba literaturii române, „realizările sale extraordinare” fiind recunoscute chiar în aprecierile comisiei de evaluare a cererilor sale de naturalizare, înaintate în anii 1883 și 1884. Scopul său fusese doar acela de a ridica nivelul spiritual al confrăților săi, „de a le da o cultură și anume: cultura românească, ca prin ea să se dezvolte conștiința de sine și simțământul propriei demnități”, urmărit prin publicarea de manuale în limba română pentru școlile evreiești și a altor lucrări: un vocabular ebraico-român al Pentateuhului redactat de dr. Beck, o *Istorie biblică*, o carte de rugăciuni tradusă în limba română și publicată în 1883, o *Scurtă expunere a literaturii evreiești* și o serie de articole destinate *Calendarului (Anuarului) pentru israeliți*, publicație inițiată de Moses Schwarzfild chiar în anii de tensiune politică ai dezbaterilor privitoare la modificarea articolului 7 din Constituție, ca o condiție a recunoașterii independenței României, și dedicată literaturii și istoriei iudaismului din România²⁰. Impus ca o publicație caracteristică pentru inaugurarea preocupărilor în direcția științei iudaismului în spațiul românesc, cu contribuții esențiale ale lui Moses Gaster, ea a fost însoțită de implicarea aceluiași în primele acțiuni de tip sionist, mărturisite trecător în scrisoarea justificativă din care am citat și mai sus: „să fie adăugat însă că acum doi sau trei ani, când s-au înălțat valurile dorinței de emigrare, am sprijinit această mișcare. Sute de familii, care au emigrat, au scăpat cu noroc de sărăcie și de mizerie”.²¹

Anii care au urmat au fost martori ai apropierei lui Gaster, ca și a lui Schwarzfild, de noul sionism politic al lui Theodor Herzl, fapt soldat cu alegerea primului ca unul dintre cei trei vicepreședinți ai celui de-al doilea congres mondial sionist de la Basel, din august 1898. Din această poziție, care-i depășea de departe statutul de „patriot român”, Gaster se adresa publicului identificând cultura cu iudaismul și considerând sionismul inseparabil legat de progresul cultural:

„noi sioniștii nu respingem lucrurile bune din cuceririle intelectuale ale secolelor trecute, ci le acceptăm cu mențiunea că le vom asimila complet în felul nostru, le vom contopi deplin cu carnea și sângele nostru, în manieră evreiască, adaptate spiritului evreiesc.”²²

Alte două articole, publicate într-un context istoric diferit, aduc două schimbări de perspectivă față de cea prezentată în rândurile anterioare. Cea dintâi privește

²⁰ Vezi ediția textului scrisorii, din care am preluat și citatele redată în text, în *Moses Gaster: Memorii [fragmente], corespondență*, ediție de Victor Eskenazy, București, Hasefer, 1998, p. 259-267; *ibidem*, p. XXXI, analiza editorului. Pentru detalii privind activitatea lui Moses Schwarzfild, vezi Maria Mădălina Irimia, „Schiță pentru biografia unui intelectual uitat: Moses Schwarzfild”, *Revista de Istorie a Evreilor din România* 3 (2018), p. 56-81.

²¹ *Moses Gaster: Memorii [fragmente], corespondență*, p. 266.

²² Davis, *Listening to the Language of the People*, p. 88.

situația evreilor din Regatul României interbelice, caracterizat de un alt climat social, de o legislație electorală ameliorată și de includerea unei populații evreiești care era integrată cultural și lingvistic fostelor teritorii de proveniență – Ungaria și Austria, dintre care unii nutreau pretenția, sprijinită, consideră Gaster, de învățămintele greșite ale Sionismului modern, de a fi recunoscuți în continuare drept evrei maghiari și evrei germani, fapt ce putea conduce, în viziunea sa, la apariția, pe termen lung, a unui ghetto politic evreiesc și la eliminarea elementului evreiesc din școlile de stat și din sectorul public²³. Cea de-a doua vizează situația generală a evreimii europene, plasată în continuare de psihologia populară sub stigmatul eternului „străin”, în contextul reconfigurărilor teritoriale și diplomatice așteptate o dată cu sfârșitul primei conflagrații mondiale și în condițiile în care Gaster nu mai lua în calcul soluția sionistă ca prioritară²⁴. În niciunul dintre cazuri autorul nu oferă rezolvări, dorind doar să atragă atenția. Prin simplul fapt al acestor semnale de alarmă, el pune în evidență diversitatea contextelor în care evreimea europeană a evoluat, fapt important pentru înțelegerea complexității problematicei evreiești la începutul secolului XX.

O cercetare ce oferă o utilă perspectivă comparabilă asupra începuturilor Sionismului într-un teritoriu învecinat celui românesc, care aparent nici nu a oferit prea multe rațiuni pentru dezvoltarea mișcării, este cea consacrată începuturilor Sionismului în Ungaria, pentru perioada 1897-1904. La primul congres de la Basel de aici au participat 5-7 delegați: Moritz Bengai sau Banyas din Tolna, Julius Davidowicz sau Davidsohn din Bartfalva, Joseph Lazarus din Fiume, János Rónai din Balázsfalva (Blaj, astăzi în România) și Ernst Vas din Szeged, toți provenind din localități mici de provincie și participând în calitate de voluntari, unul singur (János Rónai) urmând să joace un rol activ în mișcarea sionistă din Ungaria. Nu întâmplător, din moment ce evreii de aici erau considerați asimilați și patrioți. Rónai i-a fost recomandat lui Herzl de rabinul comunității neologe din Făgăraș, Sándor Jordán, în anul 1896. În anul următor, Rónai i-a trimis lui Herzl o lucrare cu titlul *Das Judentum in Ungarn*, iar acesta îi mulțumea scriindu-i despre teama sa cu privire la o iminentă explozie a antisemitismului în Ungaria, pe care o putea preveni doar întărirea ideii sioniste²⁵.

János Rónai (n. Alba Iulia, 1849 – d. Budapesta, 1919) a studiat dreptul la Budapesta și a susținut în 1875 disertația *Nacionalizmus és kozmopolitizmus különös tekintettel a zsidóságra mai helyzetére* [Naționalismul și cosmopolitismul cu specială

²³ Articolul „The Situation of the Jews in Roumania”, în *The East and West*, din decembrie 1921, 20-24, reeditat în Măriuca Stanciu, *Necunoscutul Gaster. Publicistica culturală, ideologică și politică a lui Moses Gaster*, București, Editura Universității din București, 2006, anexa 3, p. 197-206.

²⁴ Articolul „The Situation of Our People”, în *The American Jewish Chronicle*, din 29 martie 1918, p. 553, reeditat în Stanciu, *Necunoscutul Gaster*, anexa 3, p. 207-211.

²⁵ Peter Haber, *Die Anfänge des Zionismus in Ungarn (1897-1904)*, Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2001, p. 29-31.

privire asupra situației actuale a evreilor]. A activat în Győr, Făgăraș și la Blaj, fiind procuror general onorific al comitatului Alba Inferioară²⁶.

„În Ungaria, care este un stat independent și puternic, libertatea și egalitatea sunt ca o stâncă în mare. Cel care gândește istoric însă trebuie să spună: Este oare exclusă posibilitatea, ca mai devreme sau mai târziu valurile reacțiunii și ale sălbătăciei să crească atât de mult încât să inunde stâncă și să o sfărâme?”

„Maghiarii curați, între care sunt deja numărați evreii”, reprezintă mai puțin de jumătate din populație. Deși evreii și naționalitățile, deci majoritatea țării, au ajuns să se înțeleagă „în mod rezonabil”, în ultimii ani situația s-a înrăutățit: maghiarii și antisemiții au născocit legenda că „fără evrei maghiarimea ar trebui să falimenteze”.

„Urmarea este că, în timp ce un grup al șoviniștilor strigă că noi nu suntem încă destul de maghiarizați, ceilalți maghiari ne numesc maghiari de 50 de creștari, căci cererea pentru schimbarea numelui necesită doar o ștampilă de 50 de creștari.”

El nu acorda mari șanse Sionismului să devină popular în Ungaria, „căci Sionismul activ nu găsește încă teren aici”. De aceea, considera că un prim pas era răspândirea unor „scrieri lămuritoare” și spera totodată în sprijinul creștinilor, căci evreii, ca și creștinii, „se tem tot mai mult de năvălirea evreilor polonezi alungați din Rusia. Abia dacă acești oameni săraci ar fi evitați de maghiari, ar putea aceștia să sprijine Sionismul.”

El sublinia că „Sionismul și Patriotismul nu sunt în coliziune”. „Eu declar în numele tuturor maghiarilor că, atât timp cât noi nu ne vom retrage în Palestina, vom rămâne buni patrioți maghiari. Atunci când ne vom retrage în Palestina, vom deveni acolo la fel de buni patrioți, pe cât suntem astăzi patrioți maghiari.”

Fragmente din discursul rostit de Rónai în fața primului congres sionist de la Basel.²⁷

Prima broșură sionistă din Ungaria, *Zion und Ungarn*, a fost publicată la Blaj, de János Rónai, în 1897. Ea se raportează la „broșura epocală”, *Der Judenstaat*, a lui Theodor Herzl, și se ocupă mai întâi de obiecțiile ortodocșilor, ca urmare a importanței diferenței dintre orientarea ortodoxă și cea neologă în Ungaria, datorată schismei existente aici între cele trei comunități de cult, o consecință a Congresului evreiesc din 1868-1869. Aceste obiecții sunt influențate „mai puțin de motive pricipiale și locale (decât argumentele progresiștilor), și de aceea sunt mai simple.” O mare parte a ortodoxiei, nu doar în Ungaria, respingea Sionismul pentru că, după părerea lor, era interzis să se influențeze venirea lui Messia: „Ortodocșii noștri așteaptă minunea divină? Dar cine poate să stabilească dacă noile evenimente ale lumii reprezintă o minune?” Rónai subliniază că rădăcinile Sionismului se bazează tocmai pe ortodoxie: „Acum, să ne gândim cu toții la aceasta, că Sinele sionist nu este nou, și mișcarea modernă strălucește și pâlpâie de decenii, că focul a fost hrănit mai ales de oamenii ortodocși ...”

²⁶ *Ibidem*, p. 31-32.

²⁷ Apud *ibidem*, p. 32-33.

La întrebarea sceptică din partea ortodoxă, cum ar putea să arate acest stat evreiesc, el răspunde cu o contraîntrebare, dacă Moise „înainte de ieșirea din Egipt a prezentat un plan detaliat pentru a fi verificat de popor?”²⁸

Dacă era optimist în privința ortodocșilor că era posibil să se găsească „ca frații pe un teren comun”, „obiecțiile progresiștilor erau mai puțin sincere și meritau mai degrabă să fie denumite intrigi răutăcioase și denunțuri (conștiente sau inconștiente) interesate”. În acest caz, el discută cu deosebire despre convingerea progresiștilor că sarcina evreilor trebuie să fie să se asimileze cu poporul pe pământul căruia locuiesc. Cu puține excepții, din timpul statului celui de-al doilea Templu „nu s-a realizat nicăieri pe pământ un adevărat amestec al evreilor cu alte popoare”.²⁹

Rónai nu neagă însă că și sioniștii sunt patrioți:

„Desigur, sioniștii înțeleg patriotismul destul de diferit de frații noștri adversari. Și noi ne îndeplinim îndatoririle față de stat și de societate nu numai din obligație, ci și din dorința involuntară de a rosti *Kiddush Hashem*, adică de a face cinste iudaismului sau cel puțin de a-l proteja de rușine, cu atât mai mult cu cât întreaga noastră comunitate este trasă la răspundere pentru greșelile individuale. [...]. Dar, după încercări nereușite, nu ne mai străduim să facem imposibilul posibil și să ne impunem acolo unde suntem respinși.”³⁰

În cele din urmă ajunge la argumentele adversarilor Sionismului din tabăra neologă:

„Argumentele lor pot fi rezumate după cum urmează: Sarcina evreilor este de a se asimila (amesteca) cu acele popoare pe pământul cărora locuiesc, căci evreimea nu constituie o națiune, ci pur și simplu o comunitate de cult, și în plus una ai cărei adepți aveau sarcina de a trăi veșnic împrăștiați pentru a îndeplini o misiune lumească, dar numeroasele relații naționale ale cultului evreiesc trebuiau înțelese doar simbolic; în special evreii maghiari trebuiau să fie maghiari asimilați pe deplin, și cei care încă nu erau, nerecunoscătorii, aveau stringenta datorie morală de a se amesteca cât mai curând posibil în maghiarime.”³¹

Conform autorului citat, broșura *Zion und Ungarn* a fost prima publicație din Ungaria care a conținut cuvintele „Sion” și „Sionism” în titlu, dar cu o influență greu de evaluat astăzi. Faptul că a apărut în limba germană și nu a fost integral tradusă în limba maghiară arată că trebuie să fi avut puțină rezonanță în cercurile asimilate ale capitalei. Autorul a fost însă cu siguranță primul sionist maghiar care s-a preocupat cel puțin temporar să facă din Sionism o temă mediatică³². Atitudinea lui moderată

²⁸ Apud *ibidem*, p. 34-35.

²⁹ Apud *ibidem*, p. 35.

³⁰ Apud *ibidem*, p. 36.

³¹ Apud *ibidem*.

³² *Ibidem*. Pentru o abordare anterioară a subiectului, cu referire la o perioadă mai extinsă cronologic, vezi Livia E. Bitton, „Zionism in Hungary – The First Twenty-Five Years”, *Herzl Yearbook* [Essays in Zionist History and Thought, vol. III]: VII (1971): p. 285-320.

și legalistă l-a plasat însă destul de curând în tabăra conservatorilor, fiind considerat de Samuel Bettelheim, inițiatorul mișcării sioniste din Pozsony (Bratislava, astăzi în Slovacia), drept un „Nestor” al sionismului maghiar. Același consemna în jurnalul său reacția stârnită de un discurs al acestuia la întrunirea organizației centrale din Viena din 1902, prezidată de Herzl:

„El [Rónai] repeta aceeași veche placă: Nu se poate face sionism în Ungaria până când Parlamentul nu adoptă o rezoluție în favoarea sionismului. Herzl a răspuns nerăbdător: „Nimeni nu-mi spune: **Nu se poate face** sionism în Ungaria, ci doar: **Eu** nu pot face sionism în Ungaria.”³³

Conflictul a continuat și în anul următor, 1903, când primul pogrom din Chișinău, la acea dată în Rusia țaristă, provocat de reactivarea acuzației de omor ritual, a determinat protestul publicului evreiesc și neevreiesc din Europa și Statele Unite, iar în Ungaria o consolidare a mișcării sioniste și o polemică cu privire la caracterul național al iudaismului, reflectată de luările de poziție ale celor doi în presa vremii (în hebdomadarul evreiesc antisionist *Österreichischen Wochenschrift*, iar apoi în *Jüdischen Volksstimme* din Brno)³⁴. Dincolo de animozitățile personale dintre cei în cauză, problema reflectă evoluția specifică a evreimii maghiare, interpretată de Peter Haber prin teza unui contract al asimilării și a construirii identității în relație cu conceptul de patrie maghiară³⁵, prin care acesta s-a apropiat în mod explicit de teza integrării evreilor ca parte a procesului de construire a națiunii și de modernizare, susținută de Victor Karády.³⁶

În schimb, România Vechiului Regat, așa cum o reflectă cazul lui Moses Gaster abordat aici, reflectă exemplul unei modernizări care a refuzat integrarea evreilor³⁷, sionismul devenind astfel nu doar o posibilitate, ci o soluție. Cu toate acestea, noul context, ulterior Primei Conflagrații Mondiale, l-a determinat pe Moses Gaster, un inițiator și reprezentant de frunte al mișcării sioniste, așa cum o reflectă luările sale de poziție din această perioadă și care merită aprofundate, să-și schimbe parțial opiniile³⁸.

³³ Apud Haber, *Die Anfänge*, p. 53.

³⁴ *Ibidem*, p. 61-63; Wolf Moskovich, „Kishinev”, <https://encyclopedia.yivo.org/article/366>.

³⁵ Haber, *Die Anfänge*, p. 133-135, 159.

³⁶ Victor Karády, *The Jews of Europe in the Modern Era: A Socio-Historical Outline*, Budapest, New York, Central European University Press, 2004, p. 169-172.

³⁷ Vezi *ibidem*, p. 173-177, unde autorul citat schițează o explicație succintă a refuzului emancipării evreilor din România în relație cu conceptul de stat-națiune creștin, fără un corespondent european, pe care aceasta l-a ilustrat.

³⁸ Pentru o analiză detaliată a evoluției lui Moses Gaster în relație cu mișcarea sionistă, vezi Stanciu, *Necunoscutul Gaster*, p. 111-120; aspecte interesante ale perioadei aderării lui la ideologia sionistă oferă Victor Eskenasy, în introducerea la *Moses Gaster. Memorii [fragmente], corespondență*, p. XXVI-XXXI.

Sionismul oferă astfel o cheie de înțelegere a specificității relației dintre emanciparea evreilor și procesul de modernizare a societății în diverse state europene. Diferența dintre cei doi reprezentanți ai mișcării invocați aici constă în faptul că cel de-al doilea nu a trăit și perioada începutului repunerii în discuție a „problemei evreiești”, chiar în cazul în care integrarea păruse să fie o soluție definitivă. Exemplul lui Benő Karácsony (Bernát Klärman), unul dintre cei mai importanți scriitori evrei din Transilvania, care se considera maghiar de „religie” ebraică și taxa naționalismul (sionismul) ca „o prostie”, este ilustrativ: el a ajuns să fie desemnat într-o publicație locală din Pesta ca „singurul scriitor evreu”, fapt similar cu contestarea maghiarității sale, a refuzat să accepte emigrarea tot datorită acesteia, pentru a sfârși în lagărul de concentrare de la Auschwitz, în 1944, în virtutea evreității sale³⁹. Confesiunea lui reflectă astfel conștiința tragică a unui destin care nu a fost deloc exclusiv, ci mai degrabă reprezentativ:

„Ne-am născut spre bucurie și simplitate. Dar am devenit condamnați la galere de propriile capricii, pasiuni păguboase și de gânduri sălbătice. Escroci se joacă cu noi, și noi mergem alene, ne îngrămădăm după fluierul lor blestemat, care prostește, cu tonul său viclean, ne ademenește în apa adâncă, ca acolo să ne înecăm fără a ne gândi. Avem o problemă, nu recunoaștem falsitatea fluierului, și sub oglinda netedă, adâncimea înecătoare a apei...”⁴⁰.

³⁹ Pentru biografia acestuia și citatele redată în text, vezi Botond Gudor, „Benő Karácsony (1888-1944) și Alba Iulia”, *Annales Universitatis Apulensis Series Historica* 24, I (2020), în special p. 159-163.

⁴⁰ Citat din nuvela *Napos oldal* (Dealul înșorit), apud *ibidem*, p. 163.

SAINT POLYCARP OF SMYRNA, A MODEL BISHOP AND MARTYR

Călin Ioan DUȘE*

ABSTRACT: The article presents Saint Polycarp of Smyrna as a central figure of early Christianity, linking the apostolic generation to the second-century Church. Drawing on patristic sources, it reconstructs his life, episcopal activity, defense of apostolic tradition against heresies, and his role in preserving doctrinal continuity. Special attention is given to his relationship with Apostles and their disciples, his pastoral authority in Asia Minor, and his journey to Rome to discuss Easter practices. The study culminates in his martyrdom, portrayed as a model of faith, courage, and ecclesial unity, establishing Polycarp as an enduring paradigm of episcopal holiness and witness.

Keywords: *Apostolic Fathers; martyrdom; apostolic tradition; early Church; heresies.*

Saint Polycarp of Smyrna is one of the Apostolic Fathers who personally knew the Holy Apostles or their direct disciples. The earliest information about Saint Polycarp comes from the *Letter* of Saint Ignatius of Antioch († 107), where, in greeting him, Ignatius writes: "*To Polycarp, bishop of the church in Smyrna, but, more precisely, to the one who has God the Father and the Lord Jesus Christ as his bishop—much joy*"¹. Further details are found in Saint Polycarp's *Letter* to the Philippians, from the *Martyrdom* of Saint Polycarp, recorded by Saint Irenaeus of Lyons (135/140–202), Tertullian (160–240), Eusebius of Caesarea (265–340), Saint Jerome (347–420), and Photius (810–893).²

Based on his own testimony, the date of Saint Polycarp's birth can be approximated according to the year of his martyrdom. If his martyrdom occurred in

* Dr. Habil., Associate professor of patristic theology at the Faculty of Greek Catholic Theology in Oradea. Email: calin_duse@yahoo.com, calin.duse@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9828-5486>.

¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Sfântul Policarp al Smirnei*, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, Vol. 1, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995, p. 222.

² Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, I, Editura Basilica, București, 2015, p. 170.

156, as Saint Polycarp states before the proconsul of Asia, Statius Quadratus: "*But, as the proconsul persisted and said to him, 'Swear by the gods and I will set you free,' and 'Blaspheme Christ!'*", Polycarp responded: "*Eighty-six years I have served Him, and He has done me no wrong. How can I blaspheme my King, who has saved me?*"³ This indicates he was born in the year 70.

According to the *Life of Saint Polycarp, the bishop of Smyrna*, he was born in Ephesus in the year 68, to the devout and wealthy parents, Pancratius and Theodora. They were Christians known for their piety and charity to the poor. They were condemned to death by Marcius, a pagan authority in Ephesus, because they refused to obey imperial decrees, mocked the gods, and worshipped Christ⁴.

Some other sources suggest that Saint Polycarp's parents were pagans who converted to Christianity and possessed considerable material wealth⁵. It can be inferred that his family was not of Jewish origin, since Saint Polycarp himself admits that he was not very familiar with the Old Testament: "*I am convinced that you know the Holy Scriptures well, and nothing is unknown to you; but I, on the other hand, 'I have not been given this'*"⁶.

Some patrologists set his martyrdom in 168, according to Eusebius, which would mean he was born in 82. Others, such as H. Grégoire and P. Orgels, suggest 177 as the year of his martyrdom, implying he would have been born around 91. We also know that in 107, Saint Ignatius of Antioch visited Smyrna and was received by Saint Polycarp, who was then bishop of the city. If we accept 177 as the year of his martyrdom, Saint Polycarp would have been only 30 years old in 107, which seems unlikely for a bishop; but if we accept 168, he would have been about 25, which is also unlikely. The most plausible year of birth, considering that Saint Ignatius wrote to him asking him to continue his work and praise his piety, is 156, making him around 37 at the time of their meeting.

If we compare these dates, it is easy to establish the date of birth of Saint Polycarp, because he could not have been a bishop at sixteen, or twenty-five, as he was in the year 107, when he met Saint Ignatius Theophorus, but rather thirty-seven, the age at which he could be entrusted with the tasks that Saint Ignatius Theophorus gave him in the *Epistle/Letter* he wrote to him when he was at Troas.⁷ In this

³ *Mărtiriul Sfântului Policarp Episcopul Smirnei*, IX, 3, în: col. Părinți și Scriitori Bisericești, 11, *Actele Mărtirice*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 30.

⁴ *Sfântul Policarp, Episcopul Smirnei, Portret aghigrafic și patristic*, Traducere și note de Dragoș Dăscă, Editura Doxologia, Iași, 2011, pp. 7-8.

⁵ Damian Gheorghe Pătrașcu, *Patrologie și Patristică, sec I-IV*, (ediția a-II-a, revizuită și adăugită), Vol. I, Editura Serafică, Roman 2007, p. 85.

⁶ Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, XII, 1, în: *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 255.

⁷ *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 243-244.

Epistle/Letter Saint Ignatius Theophorus praises him for his piety, but at the same time asks him to continue his confession of charity and his zeal⁸.

The church historian Eusebius of Caesarea recounts the testimony of Saint Irenaeus, bishop of Lyon, who was a dedicated disciple of Saint Polycarp and was himself from Smyrna. In his work "*Against Heresies*" (*Adversus Haereses*) (Book 3, chapter 3, paragraph 4), St. Irenaeus⁹ states:

"As for Polycarp, he received his instruction from the apostles and had met many who had seen the Lord with their own eyes. The apostles appointed him to oversee the church in Asia, in Smyrna. We, too, saw him in our youth, for he enjoyed a long life and departed this life at an advanced age, ending with a glorious and inspiring martyr's death, having constantly taught the same things he learned from the apostles, which the Church faithfully transmits and which are the only true teachings"¹⁰.

Saint Irenaeus of Lyons describes Saint Polycarp as someone who recounted his relationships with the Apostle and Evangelist John († 100), as well as with others who had seen the Lord Jesus Christ:

*"He was able to tell where Polycarp sat and how he engaged in conversation, his entrances and exits, the character of his life, his physical appearance, and the words he spoke before the crowd. He described his connections with John and others who had seen the Lord, how he remembered their words, and what he had heard from them concerning Him—His miracles and teachings. Polycarp, after receiving these from eyewitnesses of the life of the Word, faithfully relayed everything in accordance with the Scriptures"*¹¹.

The authority of Saint Polycarp derives from his role as the true bearer of authentic apostolic tradition, especially during a time when many teachers within the Church expressed doubts about that tradition¹². We must remember that this was an era when numerous apocryphal writings appeared, making it difficult for less initiated believers to distinguish between those who truly carried the authentic apostolic tradition and the emerging heresies. Because of this, Saint Polycarp distinguished himself through his zeal to preserve the unbroken teachings he received from the Apostles, and to spread Christianity among the pagans¹³.

⁸ Damian Gheorghe Pătrașcu, *Patrologie și Patristică, sec I-IV...*, p. 85.

⁹ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, Traducere din limbile greacă veche și latină, introducere de Petru Molodeț, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2018. p. 60.

¹⁰ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, XIV, 3-4, în col. Părinți și Scriitori Bisericești, Serie Nouă 20, Traducere din limba greacă veche, studiu introductiv și note de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Ediție revizuită de Prof. Tudor Teoteoi, Editura Basilica, București, 2020, p. 269.

¹¹ Ibidem, V, XX, 6, p. 269.

¹² Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, Vol. I, *Introducere, Secolele II și III*, Traducere de Lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 175.

¹³ Pr. prof. dr. Ioan M. Bota, *Patrologia*, Casa de editură „Viața Creștină”, Cluj-Napoca, 1997, p. 27.

Saint Polycarp was ordained as a deacon, priest, and bishop of Smyrna by Saint Volog († 100), a disciple of Saint John the Evangelist. Thus, Saint Polycarp succeeded Saint Volog in the episcopal seat of Smyrna¹⁴. According to Saint Irenaeus, Saint Polycarp was appointed bishop of Smyrna by the Apostles themselves. The tradition of the Church in Smyrna and Tertullian also suggests that Saint Polycarp was consecrated bishop by Saint John the Evangelist¹⁵.

As a bishop, Saint Polycarp fought fiercely against heretics¹⁶, successfully bringing many Gnostic, Marcionite, and Valentinian heretics back into the Church¹⁷.

In his letter to the Philippians, speaking about the Docetist heretics, Saint Polycarp states:

*"Whoever does not confess that Jesus Christ has come in the flesh is an antichrist; whoever does not confess the testimony of the cross is from the devil, and whoever turns the words of the Lord to his own pleasures and says there is no resurrection or judgment, that person is the firstborn of Satan"*¹⁸.

Saint Irenaeus, in a letter to a heretic named Florinus, recalls his memories of the saint and his deep aversion to heresies:

"In the letter to Florinus, which I mentioned earlier, Irenaeus speaks of his relationship with Polycarp, when he writes: 'Your teachings, Florinus, are not derived—or to say it bluntly—from sound judgment. They do not agree with the teachings of the Church, and they lead those who are convinced by them into the greatest wickedness. Not even heretics, who stand outside the Church, have ever dared to claim such things. Nor could the presbyters before us, who lived alongside the apostles, have transmitted such teachings to you.'

"When I was a child, I saw you in Asia Minor, in the house of Polycarp, shining before the imperial court, trying to gain favour with him. That time's events have remained much clearer in my memory than more recent ones, because the teachings I acquired in childhood, growing with my soul, have stayed with me. I can even tell you where the blessed Polycarp sat and how he held discussions, his entrances and exits, his character, his appearance, and the words he spoke before the crowd. I remember how he recounted his relations with John and the others who saw the Lord, how he remembered their words, and what he had heard from them about Him—the miracles He performed and His teachings. He received these from eyewitnesses of the Word's life and faithfully relayed them, in complete accord with the Scriptures."

¹⁴ *Sfântul Policarp, Episcopul Smirnei, Portret aghigrafic și patristic...*, pp. 14-20.

¹⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, I..., p. 170.

¹⁶ *Comentariu patristic la Scriptură, Vol. I: Vechiul Testament: Geneza, 1-11*, eds. Andrew Louth, Alexander Baugarten, traduceri din limbile originale ale textelor patristice, în limba română de Vasilica Eugenia Cristea, Petru Molodeț, Adrian Aurel Podaru, ..., Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2024, p. 191.

¹⁷ *Scrierile Părinților Apostolici...*, p. 244.

¹⁸ *Sfântul Policarp al Smirnei, Epistola către Filipeni VII, 1...*, p. 253.

*"By God's mercy, I listened attentively, internalising these teachings—not on paper, but in my heart—and I constantly meditate on them with God's grace. Before God, I testify that if that venerable and apostolic man had heard the heresies you hold, he would have cried out and covered his ears, exclaiming, as was his custom: 'O Good Lord, why have you preserved me through such times to endure such things?' And, if he had heard such heresies, he would have immediately jumped up, rushing away from where he sat. These truths are confirmed through the letters Saint Polycarp wrote to nearby communities, to strengthen their faith, and to individual brothers, offering guidance and encouragement"*¹⁹.

During his episcopate, Saint Polycarp fought against the heresies that appeared within the Church, including the Marcionites and the Ebionites. Through his struggle against heresies, as well as through his conduct and character, Saint Polycarp gained a certain precedence over the other Christian communities of Asia Minor. As Saint Jerome states, he was called: "*Totius Asiae princeps*", "*Prince of all Asia*"²⁰.

From the *Letters* of Saint Ignatius to the Church in Smyrna and to Saint Polycarp, we observe that he loved Saint Polycarp and regarded him as a worthy spiritual shepherd. His advice was often accompanied by the remark, "*as you also do*"²¹.

In the year 154, or at the latest early in 155, Saint Polycarp of Smyrna travelled to Rome to meet with Pope Anicetus (154–166) to discuss various issues concerning local traditions within the Church. One major topic was the date of celebrating Easter. Christians in Palestine, Syria, Mesopotamia, Cilicia, and the provinces of Asia Minor followed the tradition of the Apostle and Evangelist John, celebrating the "Pascha of the Cross"—Πάσχα σταυρώσιμον—on the 14th of Nisan (April), regardless of what day it fell on, the same as the Jews. These were called the *Quartodecimans*. On the 16th of Nisan, they celebrated the "*Pascha of Resurrection*", again regardless of the day of the week²². Saint Polycarp of Smyrna also observed this tradition.

In contrast, Christians in Rome, Alexandria, and the western provinces of the Roman Empire celebrated the "Pascha of the Resurrection"—Πάσχα ἀναστάσιμον—on the Sunday following Good Friday²³. Although Pope Anicetus adhered to the Petrine tradition (from Saint Peter), and Saint Polycarp to the Johannine tradition (from Saint John the Evangelist), they could not reach an agreement, each insisting that they kept to their own tradition. They celebrated the Divine Mysteries together, and Pope Anicetus gave Holy Communion²⁴ to Saint Polycarp. Afterward, they

¹⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, V, XX, 4-8..., pp. 268-269

²⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, I..., p. 170.

²¹ Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Sfântul Policarp al Smirnei*, I, 2..., p. 222.

²² Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, Vol. I, Editura Basilica, București, 2009, p. 100.

²³ *Martiriul Sfântului Policarp Episcopul Smirnei*..., p. 20.

²⁴ He let Saint Polycarp of Smyrna receive communion first.

parted in peace²⁵—a model of brotherly love that we should aspire to today among all church ministers.

Saint Irenaeus of Lyons recounts that during Saint Polycarp's stay in Rome, he fought against heretics²⁶ gathering there from all parts of the Roman Empire: *"During that time, when the Church in Rome was under the leadership of Anicetus—according to Irenaeus—Polycarp was living there, having come to discuss with him about the date of Easter"*.

Irenaeus also shares another story about Saint Polycarp that adds to what we already know about him:

"Regarding Polycarp, he not only received his teaching from the apostles and met many who had seen the Lord with their own eyes, but the apostles also appointed him to oversee the church in Smyrna. We also saw him ourselves in our youth—for he enjoyed a long life and left this world at an advanced age, ending with a glorious and martyr's death. He always taught the same teachings he had received from the apostles, which the Church faithfully preserves and affirms as true."

This is also testified by all the other Churches of Asia, as well as those who followed him: Saint Polycarp was a witness to the truth, much more worthy of belief and more reliable than Valentinus, Marcion, and other heretical teachers with erroneous ideas. During the time of Anicetus, when Polycarp was in Rome, he helped convert many heretics, as mentioned earlier, back to the true Church of God, proclaiming that there is only one true and divine truth, one received from the apostles and transmitted through the Church.

There are still people alive who heard him recount how John, the disciple of the Lord, when he was in Ephesus, once entered a bath and, seeing Cerinthus there, immediately left without washing, shouting: *"Let us flee from here, lest the building collapse on us, for Cerinthus, the enemy of the truth, is inside"*²⁷.

Saint Irenaeus also recounts the encounter between Saint Polycarp and the heretic Marcion: *"In fact, when Marcion met Polycarp and asked him, 'Do you recognise me, Polycarp?' he replied: 'Yes, I recognise you—the first-born of Satan!'"*²⁸ The apostles and their disciples had such devout reverence that they refused to share communion—even in word—with anyone falsifying the truth, as Saint Paul's words remind us: *"Avoid a divisive man after first and second warning, knowing that such a one is perverted and fallen into sin, being self-condemned"*²⁹.

²⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie*, I..., pp. 171-172.

²⁶ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, III, 3.4...., p. 60.

²⁷ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, XIV, 1-6...., pp. 193-194.

²⁸ Sfântul Irineu de Lyon, *Împotriva ereziilor: combatere și răsturnare a gnozei cu nume mincinos*, III, 3.4...., p. 61.

²⁹ Eusebiu de Cezareea, *Istoria bisericească*, IV, XIV, 7...., p. 195.

Saint Jerome confirms that, during his stay in Rome, Saint Polycarp converted many Gnostics, Marcionites, and Valentinians:

*"During the reign of Emperor Antoninus Pius, because of disagreements concerning the date of Easter, he came to Rome—while Anicetus was leading the church—where he restored to faith many believers deceived by the seductive words of Marcion and Valentinus. When Marcion accidentally met him and said, 'Recognise us,' he responded: 'I recognise the first-born of the devil'"*³⁰.

After Saint Polycarp's return from Rome, in 156 AD, persecution broke out in Asia Minor. This was initiated by Emperor Antoninus Pius (138–161). Saint Polycarp, together with eleven faithful believers, accepted the martyr's crown on 23 February 156. He was burned alive on the stadium in Smyrna—on Great Saturday: *"The Blessed Polycarp endured martyrdom on the second day of the month Xanticos (February), seven days before the start of March. He was seized by the proconsul Statius Quadratus (Codrat) during the reign of the high priest Philip and was burnt on the stake"*³¹. This was a fierce persecution, the fourth since Nero's time (54–68), in which many Christians perished, and in which Bishop Polycarp, a nonagenarian, shone like the sun³². From the *Martyr Act* of Saint Polycarp, we learn that even the pagans respected him, calling him *"the master of Asia (Proconsular), father of the Christians, the destroyer of our gods"*³³.

Saint Jerome also speaks about the martyrdom of Saint Polycarp: *"Later, during the reign of M. Antoninus and L. Aurelius Commodus – during the fourth persecution after Nero – he was burned at the stake in the amphitheater at Smyrna, with the entire people present, who booed him, and the proconsul"*³⁴ *sitting quietly in his chair"*³⁵.

While he was in the stadium, where he was to receive his martyrdom, Saint Polycarp refused to renounce our Lord Jesus Christ. He confessed that he was a Christian, even though he was threatened that he would be handed over to wild beasts or burned in fire:

"I am a Christian. And if you wish to learn about the Christian teaching, give me a day, and listen to me." The proconsul replied, "I have wild beasts; I will deliver you to them if you do not recant." He answered, "Order it; for us, it remains unchangeable—to turn from good to evil is always wrong; but it is good to turn from

³⁰ Sfântul Ieronim, *Despre bărbații iluștri, Despre viețile Apostolilor, Despre cei doisprezece învățători*, XVII, Ediția a II-a, Introduceri, traduceri și note de Dan Negrescu, Editura Paideia, București, 2021, pp. 39–40.

³¹ *Martiriul Sfântului Policarp Episcopul Smirnei*, XXI, ..., p. 34.

³² Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, *Patrologie*, Vol. I..., p. 101.

³³ *Martiriul Sfântului Policarp Episcopul Smirnei*, XII, 1..., p. 31.

³⁴ This is about Statius Quadratus, the proconsul of Asia.

³⁵ Sfântul Ieronim, *Despre bărbații iluștri*..., XVII, p. 40.

evil to good." The proconsul again threatened him: "If you despise the wild beasts, I will burn you with fire, unless you withdraw". Polycarp responded: "You threaten me with a fire that burns for an hour and then goes out, because you do not understand the fire of the coming judgment and eternal punishment, which is reserved for the wicked. But why do you delay? Do what you wish".

Having spoken these words and more besides, he was filled with courage and joy, and his face shone with grace so brightly that he was not only undaunted by what had been said to him—indeed, he did not collapse under the words—but in fact, he enraged the proconsul. The proconsul then sent his herald to cry out three times in the middle of the stadium: "*Polycarp has confessed that he is a Christian*". As these words were proclaimed, the entire crowd of pagans and Jews living in Smyrna, with uncontrollable fury, shouted aloud:

*"This is the teacher of Asia (Proconsular), the father of the Christians, the destroyer of our gods, who has taught many not to sacrifice or to worship (the gods)"*³⁶. His steadfastness in faith brought Saint Polycarp martyrdom—by burning at the stake—as was foretold to him in a vision: "It was shown that they would cry out together for Polycarp to be burned alive, for that vision would be fulfilled with the pillow he saw in the vision, which, burning while he was praying, he turned around and prophetically told those near him: '*I must be burned alive*'"³⁷.

Before receiving the crown of martyrdom in the stadium, Saint Polycarp offered a beautiful prayer:

*"Thus, they did not nail him, but they tied him. And he, with his hands bound behind his back like a chosen lamb from the great flock, prepared to offer himself as a pleasing sacrifice to God, looking towards heaven, said: 'Lord, Almighty God, the Father of Your beloved and blessed Son, Jesus Christ, through whom I have come to know You—the God of angels, powers, all creation, and the whole race of the righteous who live before Your face. I thank You for deeming me worthy of this day and hour to share with the company of martyrs in the cup of Your Christ, for the resurrection of eternal life of the soul and body, in the incorruptibility of the Holy Spirit. May I be received before You today as a sweet-smelling offering, well pleasing to You, just as You have prepared, revealed, and fulfilled me, the true God and the faithful. For all these things and more, I praise You, bless You, and glorify You through Your eternal and heavenly High Priest, Jesus Christ, Your beloved Son, through whom, together with Him and the Holy Spirit, belongs all glory now and forever. Amen'"*³⁸.

In the Latin³⁹ and Byzantine calendars, Saint Polycarp of Smyrna is commemorated on February 23, the day he received martyrdom, along with eleven believers⁴⁰.

³⁶ *Martiriul Sfântului Policarp Episcopul Smirnei*, XI-XII, 1-2..., pp. 30-31.

³⁷ *Ibidem*, XII, 3, p. 31.

³⁸ *Ibidem*, XIV, p. 32.

³⁹ <https://www.sfanticalici.ro/policarp-de-smirna/>, accessed 4.07. 2025.

⁴⁰ Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 172.

According to Dionysius of Furna, Saint Polycarp is depicted as: "an old man with a long beard, parted in two, through fire he is accomplished"⁴¹.

Conclusions

Saint Polycarp of Smyrna is one of the greatest personalities of Christianity in the 2nd century.⁴² He remains in the history of Christianity as a living witness, but also a confessor of the faith and apostolic life known directly, from those who were close to the Savior Jesus Christ.⁴³ Through his life and martyrdom, Saint Polycarp left a vivid impression everywhere: *"He alone of all is more remembered, that even the pagans everywhere speak of him, being not only a chosen teacher, but also a renowned martyr, whose martyrdom everyone wishes to follow, because it was according to the Gospel of Christ"*⁴⁴. Saint Polycarp of Smyrna was also a source of inspiration for Saint Irenaeus of Lyon when he was a child. He became for Saint Irenaeus a living example of an apostle of the second generation, thus influencing him on the apostolic succession⁴⁵. Saint Polycarp of Smyrna stands at the boundary between the apostolic era and that of the Christian apologists, being an important personality in Roman Asia in the middle of the second century⁴⁶.

Through his life, activity and martyrdom, he represented a model for the following generations: *"One of them was also this most wonderful martyr Polycarp, in our times, an apostolic teacher and with an apostolic spirit, the bishop of the Catholic Church of Smyrna. For every word that came out of his mouth was fulfilled and will be fulfilled"*⁴⁷. Thus, he was worthy of his name, Polycarp which means "many fruits"⁴⁸.

⁴¹ Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sofia, București, 2000, p. 198.

⁴² Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Pr. Lect. Univ. Dr. Lucian-Dumitru Colda, *Patrologie I...*, p. 174.

⁴³ Remus Rus, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Editura Lidia, București, 2003, p. 710.

⁴⁴ *Martiriul Sfântului Polycarp Episcopul Smirnei*, XIX, 1..., p. 33

⁴⁵ Pr. John Anthony McGuckin, *Dicționar de teologie patristică*, Traducere din limba engleză de Dragoș Dască și Alin-Bogdan Mihăilescu, Ediție îngrijită de Dragoș Mîrșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 400.

⁴⁶ *Comentariu patristic la Scriptură, Vol. I...*, p. 191.

⁴⁷ *Martiriul Sfântului Polycarp Episcopul Smirnei*, XVI, 2..., pp. 32-33.

⁴⁸ *Sfântul Polycarp, Episcopul Smirnei, Portret aghigrafic și patristic...*, p. 12.

AZ INGYENES ORVOSOK TISZTELETE A MAGYAR GÖRÖGKATOLIKUS EGYHÁZBAN, KÜLÖNÖS TEKINTETTEL SZENT PANTALEÉMÓNRA

IVANCSÓ István

ABSTRACT. The Veneration of the Holy Unmercenary Physicians in the Hungarian Greek Catholic Church, with Special Regard to Saint Pantaleimon.

The study examines the veneration of the “unmercenary physician” martyrs in the Hungarian Greek Catholic Church, focusing on Saint Pantaleimon. After surveying the liturgical calendar entries for healing martyrs, the article analyzes Pantaleimon’s cult through Byzantine liturgical texts. Interpreting these sources in the light of Christ’s Paschal Mystery, the author presents three dimensions of saintly veneration: participation in heavenly glory, exemplary Christian life, and intercessory assistance for believers. Special attention is given to Pantaleimon’s portrayal as healer of body and soul and as model of merciful service. The article concludes that liturgical texts preserve a coherent “liturgical biography” expressing theological and pastoral meaning.

Keywords: *Saint Pantaleimon; Byzantine liturgy; unmercenary physicians; Paschal Mystery; Greek Catholic tradition.*

TARTALOM: 1. Elöljáróban; 2. Az ingyenes orvos vértanúk a liturgikus naptárban; 3. A szentek tisztelete a húsvéti misztérium fényében; 4. Szent Pantaleémón tisztelete a liturgikus szövegei alapján; 1/ Célba jutott; 2/ Példát mutat; 3/ Segít és közbenjár; 5. Szent Pantaleémón jelzői; 6. Összegzés.

1. Elöljáróban

Talán elnézi nekem kedves barátom, Ovidiu Horea Pop, hogy a tiszteletére készített kötetbe szánt tanulmányomat humorosan kezdem. Ha igaz, tavaly volt a negyvenöt éves érettségi találkozója. Az egyik magyar vicc szerint pedig az ilyen találkozás alkalmával az egykori osztálytársak már nem a névjegyüket cserélik egymással, nem is a karrierjükkel dicsekszenek, vagy a családjukkal büszkélkednek, hanem egyszerűen a jó orvosok iránt érdeklődnek. Remélem, az ünnepi kötet, benne az írásommal jó egészségben találja az ünnepeltet.

A jelen tanulmányban a bizánci egyházban tisztelt ingyenes orvos vértanúkat szeretném bemutatni, amint a magyar görögkatolikus egyházunkban tiszteljük őket. Kiemelem közülük Szent Pantaleómont, akit a teljes liturgikus szövege alapján mutatok be. Mégpedig a klasszikus szempont alapján, ami Jézus Krisztus húsvéti misztériumában helyezi el őt. Egyrészt: mivel szent, már elérte a teljességet, az üdvösségben a húsvéti misztérium teljes részese. Másrészt: példát mutat nekünk: követhetjük őt, hogy mi is az üdvösségbe jussunk, és így a feltámadott Jézussal legyünk mindörökre. Harmadrészt: segítségünkre van az Úrnál való közbenjárásával, hogy mi is a húsvéti misztérium részesei lehessünk az üdvösségben.

Ezek részletezése előtt azonban át kell tekintenünk a liturgikus naptárunkat: hol és milyen ingyenes orvos vértanút találunk benne. Illetve azt is meg kell nézni, hogy milyen liturgikus szöveg készült az egyes esetekben az illető tiszteletére.

2. Az ingyenes orvos vértanúk a liturgikus naptárban

Közismert tény, hogy a bizánci egyház szeptember elsejével kezdi a liturgikus évét – és ennek megfelelően a magyar görögkatolikus egyház is ezt teszi –, így nem januárral kezdjük a naptári áttekintésünket, hanem szeptemberrel.

Október 17-én *Arábiai Kozma és Dömjén* tiszteletét írja elő liturgikus naptárunk. Ám nevük az általánosan használt énekeskönyvünk függelékben közölt naptári részében nincs benne.¹ Ugyanígy hiányzik liturgikon naptárából,² valamint az evangéliumos könyv naptári részéből is.³ Sőt, az évente kiadott szertartási utasításban sem kaptak helyet ezen a napon.⁴ Ámde megtalálható a nevük a papi zsolozsmáskönyvünkben, mégpedig a függelékként hozzá tartozó füzetben.⁵

November 1-jén *Ázsiai Kozma és Dömjén* ingyenes orvosokat tiszteljük. Magyarul írt nevüket tekintve némi eltérés tapasztalható az egyes forrásainkban.⁶ Az

¹ *Dicséritek az Urat! Görögszertartású katolikus énekeskönyv – Vasár- és ünnepnapok szent szolgálatai és énekei*, Nyíregyháza 1994, 930. (A továbbiakban: *Énekeskönyv*.)

² *A görög szertartású katolikus egyház szent és isteni liturgiája a legszentebb áldozat bemutatását megelőző imákkal s isteni tiszteletekkel kiegészítve*, Nyíregyháza 1920, 305. (A továbbiakban: *Liturgikon*.)

³ *Szent evangélium*, Nyíregyháza 1925, VIII. (A továbbiakban: *Evangéliumos könyv*.)

⁴ *Görögkatolikus szertartási útmutató a szent szolgálatai végzéséhez a 2025/2026. egyházi évre a görögkatolikus metropolia eparchiái részére*, Debrecen 2025, 9. (A továbbiakban: *Utasítás*.)

⁵ *Dicséritek az Úr nevét! Görögszertartású katolikus ima- és énekeskönyv. Tartalmazza a mindennapi egyházi zsolozsma állandó részeinek magyar fordítását az Apostoli Szentszék által kiadott hiteles egyházi szövegek nyomán, az egyházi év nevezetesebb alkalmaira szóló változó részekkel, – különös tekintettel a magyar nyelvterületen érvényes liturgikus gyakorlatra és közhasználatú szövegekre*, Miskolc 1934. – *A füzet: Ménologion II. október 3. – november 20. A „Dicséritek az Úr nevét” című zsolozsmakönyv tartozéka – A Miskolci Apostoli Adminisztratura 700/1934. sz. jóváhagyásával*, Miskolc 1939, 16. (A továbbiakban: *Ménologion*.) – Október 17-én azonban csak a nevük szerepel a többi napi szent között, illetve a szöveg alján is csak ennyi: „Sz. Kozma és Dömjén. (L. nov. 1.)”, tehát csupán egy további értelmezés nélküli utalás.

⁶ Alapnak itt és a továbbiakban az énekeskönyvet vesszük, mert híveink számára ez a könyv közismert; például a vecsernyéken ők csak ennek naptári részében láthatják a szentek neveit.

énekeskönyvben ezen a néven szerepelnek, utána pedig rövidítve ez áll: „ingy[enes] orvosok”.⁷ A liturgikonban viszont a következő olvasható: „*Kozma és Damján* ingyenyógyítók”.⁸ A második név ismét eltér egy kissé az evangéliumos könyvben: „*Kozma és Demjén* ingy[enes] orvos vértanúk”.⁹ A szertartási utasítás a „*Kozma és Damján* ingy[enes] orv[os]” részletet tartalmazza.¹⁰ Szentjeink legbővebb említését a papi zsolozsmáskönyvben találjuk, ahol rövid életrajzuk is van. Sőt, itt két orvos-párral is találkozunk, mégpedig különböző származással. Az egyik pár: „*Ázsiai Sz. Kozma és Dömjén* csodatevő ingyenorvosok”. Róluk azt lehet tudni, hogy őket „pogány atyjuk halála után anyjuk, Theodotia keresztényeknek nevelte. Mint orvosok bejárták a városokat és falvakat, ingyen gyógyítva a betegeket, kiket eléjük hoztak. Áldásos élet után békésen hunytak el Feremanban”.¹¹ A másik párról pedig a következő ismeretes: „Ugyanezt tették a szent egytestvér-vértanúk, *Arábiai Sz. Kozma és Demjén* ingyenek, míg végre Kilikiában elfogták és Lysias, Dioklécián helytartója elé vitték őket, ki sok kínzás után... 284-305 között lefejeztette”.¹²

Január 31-én *Círus és János* ingyenes orvos vértanúkra emlékezünk. Az énekeskönyvben a nevük után csupán ennyi áll: „ingy.”.¹³ Az előzőekből azonban már tudjuk, hogy ez mit jelent. A liturgikon a nevüket ugyanígy közli, viszont rövidítés nélkül kiírja a foglalkozásukat: „ingyenes orvosok”.¹⁴ Az evangéliumos könyvben is ugyanígy fordul elő a nevük, s tisztségüket bővebben közli: „ingy[enes] orvos vértanúk”.¹⁵ A szertartási utasítás szintén így hozza a nevüket, foglalkozásukat tovább rövidítve: „ingy[enes] orv[os] vtk. [= vértanúk].¹⁶ A legbővebb forrásunk ismét életrajzot is közöl, miközben a neveket ugyanúgy hozza, mint az előzőek, kiírva a továbbiakat: „csodatevő ingyenorvosok”. Az életrajz pedig a következő: „Sz. Círus alexandriai származású, Sz. János pedig a mezopotámiai Edesszában született orvos volt, kik ingyenesen gyógyítottak s emellett a keresztény hitet is hirdették. Az üldözések elől egy Arábiához közel fekvő monostorba voltak kénytelenek menekülni. Egy Athánázia nevű keresztény asszony három gyermekével, Teodótával, Teoktiszttal és Eudoxiával a bíróság elé került. Mikor ezt a szentek meghallották, meglátogatták őket, hogy a martiriumra bátorítsák. Emiatt őket is elfogták s azokkal együtt 292-ben lefejezték”.¹⁷

⁷ Énekeskönyv (1. láb.), 930.

⁸ Liturgikon (2. láb.), 306.

⁹ Evangéliumos könyv (3. láb.), X.

¹⁰ Utasítás (4. láb.), 9.

¹¹ Ménologion II. (5. láb.), 48.

¹² Ménologion II. (5. láb.), 48. – Ez megemlíti még azt is, hogy Emléküket naptáraink október 17-én is említik, valamint azt, hogy „a harmadik orvospár, *Római Sz. Kozma és Dömjén* emléke július 1-én van”.

¹³ Énekeskönyv (1. láb.), 932.

¹⁴ Liturgikon (2. láb.), 296.

¹⁵ Evangéliumos könyv (3. láb.), XII.

¹⁶ Utasítás (4. láb.), 14.

¹⁷ Ménologion VI. (5. láb.), 16. Továbbá említi azt is, hogy „Ereklyéiknek Rómába való átvitelét június 28-án tartjuk”.

Június 28-án szintén *Cirus és János* ingyenes orvos vértanúkat tiszteljük. Ezen a napon az ereklyéiknek Rómába való átviteléről emlékezünk meg. Az énekeskönyvben a nevük után itt is csupán ennyi áll: „ingy[enes]”.¹⁸ Liturgikonunk naptára bővebb ismeretet ad: „*Cirus és János* ingy[enes] orvosok ereklyéinek átvitele”,¹⁹ de helyszínt nem említ, hogy ez honnan hova történt. Harmadik forrásunk ugyanezt közli, csak további rövidítéseket alkalmaz a foglalkozásban: „ingy[enes] orv[os] vtk[= vértanúk] ereklyéinek átvitele”.²⁰ A szertartási utasítás is változatlanul közli a neveket, aztán pedig ezt írja: „ingy[enes] orv[os] vtk[= vértanúk]”, tehát nem említi az ereklyék átvitelét.²¹ Ismét az ötödik forrásunk szolgál bővebb ismertetéssel: „*Cirus és János* ingyenes orvosok és csodatevők ereklyéinek átvitele” címmel. Majd ezt írja: „Alexandriában szenvedtek vértanúságot Dikolecián alatt. Ereklyéiket Árkád császár és Teofil alexandriai pátriárka idejében 500 körül Rómába vitték át”.²²

Július 1-jén *Római Kozma és Dömjén* ingyenes orvosok felé fordul a liturgikus tiszteletünk. Ők tehát már a harmadik ilyen nevű orvos-párt jelentik. Első forrásunk ennyit közöl a nevük után: „ingy[enes] orvosok”.²³ A liturgikon ugyanazt írja a nevük után: „ingy[enes] orvosok”,²⁴ a harmadik forrásban a név eltérő, illetve a tisztség is bővebb: „*Kozma és Demjén* ingy[enes] orvos vértanúk”.²⁵ Ismét eltérő a negyedik forrásunk: a „*Kozma és Damján* ingy[enes] orv[os] vtk. [= vértanúk]” részletet tartalmazza.²⁶ Szokásos módon az ötödik forrás szolgálatat bővebb ismereteket: „Római Szent Kozma és Dömjén csodatevő ingyenes orvosok” címmel. „Orvosok voltak Rómában, kik ingyen gyógyítottak és sok csodát tettek. Irigy tanítómesterük gyógyfüvek gyűjtésének ürügyével egy hegyre vitte ki őket, s ott agyonköveztve haltak vértanúhalált 284-ben”.²⁷

Július 24-én *Szent Fantin* orvos nevét találjuk Szent Krisztina nagyvértanúnőé mellett a zsolozsmáskönyvben.²⁸ A nevéen kívül azonban semmi más nem olvasható róla; semmiféle liturgikus szövege sincs.

Július 27-én *Szent Pantaleimon* nevét találjuk a forrásainkban. A neve többféle változatban jelenik meg, éppen úgy, mint a tisztsége is. Az énekeskönyv naptári része ezt tartalmazza: „*Pantalémon* ingy[enes] vt[= vértanú]”.²⁹ A második forrás:

¹⁸ Énekeskönyv (1. lábj.), 936.

¹⁹ Liturgikon (2. lábj.), 301.

²⁰ Evangéliumos könyv (3. lábj.), XVII.

²¹ Utasítás (4. lábj.), 20.

²² Ménologion IX. (5. lábj.), 16. Azzal kezdődik, hogy „vértanúságuk emléknepja január 31-én volt”.

²³ Énekeskönyv (1. lábj.), 936.

²⁴ Liturgikon (2. lábj.), 301.

²⁵ Evangéliumos könyv (3. lábj.), XVIII.

²⁶ Utasítás (4. lábj.), 20.

²⁷ Ménologion IX. (5. lábj.), 20.

²⁸ Ménologion IX. (5. lábj.), 54.

²⁹ Énekeskönyv (1. lábj.), 936.

„*Pantaleimon* ingy[enes] gyógyító nagyvt[= nagyvértanú]”.³⁰ Az evangéliumos könyv naptári része hasonlóképpen közli: „*Pantaleimon* (*Pantáleon*) ingy[enes] orvos vértanú]”.³¹ A negyedik forrás közlése: „*Pantaleimon* ingy[enes] orv[os] vt[= vértanú]”.³² Végül ismét az ötödik forrás, a papi zsolozsmáskönyv ad részletesebb ismereteket a szent tiszteletéről. Meg lehet figyelni, hogy a nevet háromféleképpen is közli. A címben: „*Szent Pantáleimon* orvos nagyvértanú”. Aztán a rövid életrajz elején két másik forma tűnik fel: „*Szent Pantaleimon* vagy *Pantaleon* a pogány Eusztorgiosz és a keresztény Eubulé nevű szülőkől a kisázsiai Nikomédiában született. A keresztény tanításokba anyja vezette be, s Sz. Hermoláosz tökéletesítette. Orvosnak tanult, s irgalmasságból mindenkit ingyen gyógyított. Sokszor csodával dicsőítette meg Isten gyógyításában. Maximián alatt, 305-ben vértanúságot szenvedett szülőhelyén”.³³

3. A szentek tisztelete a húsvéti misztérium fényében

Ismeretes, hogy az egyház – s a görög katolikus egyház is – hármas szempontból tiszteli a szenteket, és mind a három szorosan kapcsolódik Jézus Krisztus húsvéti misztériumához.³⁴ Az egyetemes egyház számára egyértelmű útmutatást ad a II. Vatikáni Zsinat *Liturgikus konstitúciója* ezzel kapcsolatban: „Az egyház a szentek égi születésnapján a Krisztussal együttsszenvedő és vele együtt megdicsőült szentekben a húsvéti misztériumot hirdeti”.³⁵ Tehát a hármas értelmezést is ez az egyetlen szempont foglalja egységbe.

³⁰ *Liturgikon* (2. lábj.), 302.

³¹ *Evangéliumos könyv* (3. lábj.), XVIII.

³² *Utasiítás* (4. lábj.), 21.

³³ *Ménologion* IX. (5. lábj.), 60.

³⁴ Ebből a szempontból dolgoztuk már fel eddig öt szentünk „liturgikus életrajzát”. „Antióchiai Szent Ignác a liturgikus szövegeinkben”, in *Athanasiana* 17 (2003) 19-37. „Ignazio di Antiochia nei testi liturgici bizantini”, in *ibid.*, 193-194. – „Nagy Szent Atanáz a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in BAÁN ISTVÁN (szerk.), *A szent atyák nyomdokait követve. In memoriam Vanyó László*, Budapest 2003, 143-153. – „Nagy Szent Bazil alakja a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, a *Studia Patrum* kötetben való közlésre elfogadva, a Magyar Patrisztikus Társaság által a „III. Tudományos Konferencia az ókori kereszténységről: Kelet és Nyugat: egység a sokféleségben a korai egyházban” címmel Kecskeméten 2003. június 26-29. között rendezett előadás anyagaként. – „Aranyszájú Szent János, a boldog férfiú, a bizánci egyház liturgikus tiszteletében”, in *Athanasiana* 19 (2004) 23-38. „San Giovanni Crisostomo il „beatus vir” nel culto liturgico della Chiesa bizantina”, in *ibid.*, 216-217. – „Fülöp apostol a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in *Athanasiana* 28 (2008) 13-26. „Apostolo Filippo nei testi liturgici della Chiesa bizantina”, in *ibid.*, 169-170. – „Nagy Szent Bazil alakja a bizánci egyház liturgikus szövegeiben”, in IVANCSÓ ISTVÁN (szerk.), *A rendalapítókról a „megszentelt élet évében” 2015. október 29-én rendezett szimpozium anyaga*, (Liturgikus Örökségünk XVI.), Nyíregyháza 2015, 95-112.

³⁵ SC, 104. Lásd CSERHÁTI JÓZSEF – FÁBIÁN ÁRPÁD (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*, Budapest 1975, 123.

Elsősorban azért tiszteljük a szenteket, mert ők már Krisztus húsvéti misztériumának teljes részesei: eljutottak az üdvösségbe, s az egyház erről hivatalosan nyilatkozott. Földi pályafutásuk befejeződött; Krisztusra irányult az életük, amely immár teljessé vált. Vele éltek, vele haltak meg, vele támadtak fel, s így mindörökké részesednek abban a megújított, a feltámadás dicsőségén átment új életben, amit Jézus Krisztus a feltámadásával hozott meg.

Másodszor: a szenteket azért is tiszteljük, mert példát adnak nekünk az Isten Országá felé vezető úton. Bár ők is földi életet éltek, embertársaink voltak, az erényeket kimagasló módon tudták gyakorolni. Tudtak olyan életet élni, amely az üdvösségbe, Krisztushoz vezette őket; éppen arra adnak nekünk is példát, hogy ez számunkra sem lehetetlen: mi is lehetünk a húsvéti misztérium teljes részesei.

A szentek iránti tiszteletünk harmadik indoka pedig az, hogy közbenjárnak értünk. Segítségünkre vannak a számunkra legfontosabb cél elérésében, hogy mi is a mennyei dicsőségbe juthassunk, mi is teljesen részesedhessünk Jézus Krisztus húsvéti misztériumában.³⁶

Általánosan fogalmazza meg a *Katolikus Egyház Katekizmusa* a szentek tiszteletéről: „Az egyház, *szentté avatva* egyes híveket, vagyis ünnepélyesen kijelentve, hogy ezek a hívők hősieen gyakorolták az erényeket és Isten kegyelméhez hűségesen éltek, elismeri a Szentség Lelkének hatalmát, aki benne él és támogatja a hívők reménységét, amikor őket mint példaképeket és közbenjárókat adja nekik”.³⁷ De részletesebben is elmondja a *Liturgikus konstitúció* ide vonatkozó gondolataival összhangban: „Amikor az egyház az évi ciklusban megemlékezik a vértanúkról és más szentekről, »a húsvéti misztériumot« hirdeti bennük, »akik Krisztussal együtt szenvedtek és vele együtt meg is dicsőültek, és a hívők szeme elé állítják példájukat, mely Krisztus által az Atyához vonz mindenkit, és a szentek érdemeire hivatkozva esdi ki Isten áldását«”.³⁸

Szent Pantaleémón életében is jelen van az a hármasszempont, amelyek alapján öt szentként lehet és kell tisztelni, és amelyeket a liturgikus szövegek bőségesen előtárnak. A továbbiakban ezeket csoportosítjuk, a liturgikus szövegekből maradéktalanul összegyűjtve a szempontokat.

4. Szent Pantaleémón tisztelete a liturgikus szövegei alapján

Az ingyenes orvos vértanúk közül azért esett Szent Pantaleémónra a választásunk, mert a legértelmesebb liturgikus szövegei neki vannak. Igaz, hogy ehhez segítségül kell vennünk a megfelelő *Ménea* kötet, mert a híveink által általánosan

³⁶ Részletesebben kifejtve lásd könyvünkben: *Görög katolikus liturgika*, Nyíregyháza 1999, 138.

³⁷ KEK 828. Lásd *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, Budapest 2019, 178.

³⁸ KEK 1173. – Vö. SC 104.

használt énekeskönyvben – természetesen terjedelmi okokból – nincsenek benne ezek a szövegek. Itt viszont a szent teljes liturgikus tisztelete megtalálható.³⁹ Ezt a kötetet használjuk tehát, hogy a hármas szempont alapján bemutassuk szent Pantaleémón ingyenes orvos vértanút.

A tiszteletére készített szövegekből a legelső sztihira máris igazolja az említett három szempontot, mégpedig a neve alapján. Így kezdődik: „Méltán hívnak Panteleimónnak”,⁴⁰ majd költői formában folytatja nevének kifejtését, ami egyszerűen csak annyi lenne, hogy „mindenkivel szemben könyörületes”.⁴¹ Ebben a második szempontunk rejlik: példát mutat nekünk arra, hogyan részesülhetünk Jézus Krisztus húsvéti misztériumának teljességében. Ő „bőségesen” igazolta nevének jelentését, mert sokat segített: a lelkeket gondozta, a testi betegségeket meggyógyította. Így megtalálta erényessége „viszonzását”, vagyis buzgósága „jutalmát”, s „koszorús vértanú” lett. Tehát célba jutott, a mennyek országába: Jézus Krisztus húsvéti misztériumának teljes részese lett. S ez az első szempontunk. Ámde ennek alapján érvényesül a harmadik szempontunk egyik formája is, kérhetjük tőle mint Istenünk legyőzhetetlen vitézétől: „Esedezzel hozzá, hogy világosítsa meg és üdvözítse a mi lelkünket”.⁴²

1/ Célba jutott

Az emberi élet célja az örök boldogságba való eljutás – Jézus Krisztus húsvéti misztériuma által –, amit a katekizmus így foglal össze: „Isten, aki végtelenül tökéletes és önmagában boldog, szabad elhatározásból megteremtette az embert, hogy boldogságában részesítse”.⁴³ Erre törekedett Szent Pantaleémón is. De nemcsak törekedett rá, hanem el is érte, amint a liturgikus szövegei igazolják.

Világosan szól erről a vecsernye egyik éneke: „vértanúságod pályafutását elvégezted... Azért most a magasságban az angyalokkal vigadozol... megkaptad a mennyországot”.⁴⁴ Ugyanilyen szellemben szól egy másik ének: a vértanúi koszorú eredményéről: „te isteni fényözönben tündökölsz, ó boldog”.⁴⁵ Továbbá: „koszorús vértanúvá lettél”.⁴⁶ Mindennek az alapja az, hogy a jó harcot megharcolta, és mivel

³⁹ *Ménea VI. Július és augusztus hónapokra. Rohály Ferenc kézíratos fordításának átdolgozott kiadása*, Nyíregyháza 2010, 253-267. (A továbbiakban: *Ménea*.)

⁴⁰ „Uram, tehozzád utáni sztihira”, 4. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁴¹ Ezt írja róla Pantaleon címszó alatt, görög eredetű névként említve, ünnepét július 27-re téve FEKETE ANTAL, *Keresztmeveink, védőszentjeink*, Budapest 21995, 80. Megemlíti még, hogy rokon név Pentele.

⁴² „Uram, tehozzád utáni sztihira”, 4. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁴³ KEK 1. – A hagyományos kis katekizmusok pedig így szólnak róla: „Azért teremtett Isten, hogy Őt megismerjük, szeressük, szolgáljuk, és ezáltal a mennyei boldogságba jussunk”.

⁴⁴ „Litiai sztihira”, 1. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁴⁵ „I. óda, negyedik vers”, in *Ménea* (39. láb.), 259.

⁴⁶ „VI. óda, második vers”, in *Ménea* (39. láb.), 262.

megtette, „győzelmi jutalmat elnyerte”.⁴⁷ A küzdelmekben kitartást, az imádságban állhatatosságot tanúsított „Panteleimón, Krisztus vértanúja”.⁴⁸ Így tehát jogosan szólhat róla az ének: „napként világít a vértanú emléke”.⁴⁹ Ezért úgy tiszteljük, mint aki a „vértanúk ékessége... minden dicsőre méltó vértanú”.⁵⁰

Tudjuk, hogy a valódi vértanúság a mennyek országába, Istenhez juttatja el az embert. A legelső keresztény vértanú, Szent István diakónus látta megnyílni az eget (ApCsel 7,56), s biztosak lehetünk abban, hogy az Úr magához vette a lelkét, amint kérte (ApCsel 7,59). Szent Pantaleémón is célba jutott a vértanúsága révén. Ezért nevezheti így a liturgikus szövege: „dicsőséges Panteleimón vértanú”.⁵¹ Ugyanezt a gondolatot folytatja a következő ének: a „könyörületes Isten dicsőséges vértanúja”⁵² lett a szentünk. Ugyanis „a szent vértanúk dicsősége”,⁵³ „Krisztus Istenünk bajnoka és vértanúja” lett.⁵⁴

Nem könnyű a mennyek országába jutni. Törekedni kell rá, mint ahogy Szent Pantaleémón is ezt tette „az örökkévalóság reménységét tartva szem előtt”.⁵⁵ Vagy amint egy másik ének szól róla: „a vágyva vágyott Úrhoz költöztél örvendezve”.⁵⁶ Ám a reménység és a vágyakozás önmagában ehhez nem elegendő, amint egy ének kifejezi: „Isten tiszteletreméltó meghívottjává lettél Istent szerető”.⁵⁷ Tehát kell az Úr vonzása is. Mindenesetre az énekeink biztosak abban, hogy az üdvösségbe jutott. Ezért szólnak így róla: „nagy buzgón Krisztushoz igyekeztél”,⁵⁸ aminek alapja a vágyakozás, melyet „a téged megdicsőítő Krisztus után éreztél”,⁵⁹ eredménye pedig az, hogy teljesült „jó reménységed”.⁶⁰ A legvégső eredmény pedig: „győzelmet arattál, szent vértanú”.⁶¹ Illetve: „elérted vágyad és törekvésed teljesülését”.⁶²

Az első lépést akkor tesszük az üdvösség felé, amikor megkeresztelkedünk, s ezzel elkezdődik Jézus Krisztus húsvéti misztériumának megvalósulása bennünk és rajtunk. Szent Pantaleémonról is ezért szólhat így az ének „a világnak meghaltál, ó

⁴⁷ „Litiai sztihira”, 5. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁴⁸ „Előverses sztihira”, 8. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁴⁹ „Litiai sztihira”, 5. hang, ötödik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁵⁰ „Leülő ének”, 4. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

⁵¹ „Litiai sztihira”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255. és „Litiai sztihira”, 5. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁵² „Litiai sztihira”, 2. hang, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁵³ „Fényének”, in *Ménea* (39. láb.), 266.

⁵⁴ „Konták”, 5. hang, in *Ménea* (39. láb.), 263.

⁵⁵ „IV. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 261.

⁵⁶ „IX. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

⁵⁷ „VIII. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

⁵⁸ „I. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

⁵⁹ „Előverses sztihira”, 1. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁶⁰ „VII. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 264.

⁶¹ „IV. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 261.

⁶² „IX. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

boldog, s a keresztség fürdőjében magadra öltötted Krisztust”.⁶³ Folytatásként pedig: „fiatal korodban érett és istenszerető volt a lelkületed”,⁶⁴ mert az Úr a „tanításával vezetett el téged az Isten megismerésére, Panteleimón”,⁶⁵ és ezért „a vértanú-küzdelmet örömmel vállaltad”,⁶⁶ illetve „hősiesen vértanúságot szenvedtél Krisztusért”.⁶⁷ Summás megfogalmazás érvényes rá: „Krisztusért megöltek, s te átköltöztél az örök életre”,⁶⁸ és „el is nyerted tőle, örömdre, küzdelmeid koszorúját”.⁶⁹

Szentünkről a következőképpen szól frappánsan az egyik ének, ami igazolja, hogy célba érkezett, az üdvösségbe jutott, beteljesedett rajta Jézus Krisztus húsvéti misztériuma: „Maguk közé fogadtak téged a szentek lelkei, az igazak kara, az angyalok test nélküli serege”.⁷⁰

2/ Példát mutat

A szentek tiszteletének második szempontja az, hogy ők példát mutatnak nekünk a Krisztus-követésben, hogy mi is a húsvéti misztérium teljes részesei lehessünk. Szent Pantaleimón liturgikus szövegeiben meglehetősen sok példa van erre. Szövegeink most is – szinte kizárólag – egyes szám második személyben szólnak róla.

Példát mutat Pantaleimón elsősorban azzal, hogy amint az egyik ének mondja: „az Istentől kapott kegyelmet bőségesen fölhasználtad”.⁷¹ Így az istenhit világosságát nemcsak befogadta, hanem amint egy másik ének mondja: „buzgó viselkedésszel mindenkire kiárasztod”.⁷² A szemlélődéssel ezt a felülről jövő kegyelmet vizsgálgatta, „az erények gyakorlásában buzgólkodva”.⁷³

Azonban nemcsak a belső küzdelemre fordított gondot. A vértanúsággal járó szenvedéseket is elviselte. Nem is csupán önmagára hagyatkozva. Íme: „a legkülönbélebb testi kínokat a kegyelem segítségével, erős lélekkel elviselted”,⁷⁴ mégpedig „a kereszt kegyelmével megerősítve”.⁷⁵ Isten ereje tette erőssé, hogy a kínokat kemény állhatatossággal eltűrje, s végül az ének szerint „vidáman hangoztattad: kívüled más istent nem ismerek”.⁷⁶

⁶³ „I. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

⁶⁴ „I. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

⁶⁵ „IV. óda”, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 261.

⁶⁶ „V. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

⁶⁷ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁶⁸ „VIII. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

⁶⁹ „IX. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

⁷⁰ „VII. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 264.

⁷¹ „Uram, tehozzád utáni sztihi”, 4. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁷² „Uram, tehozzád utáni sztihi”, 4. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁷³ „Előverses sztihi”, 1. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁷⁴ „VI. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁷⁵ „V. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁷⁶ „V. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

Jogosan szól tehát az ének róla: „csillagként ragyogtál fel... tested szépsége lelked ékességét sugározta”.⁷⁷ S egy szép vonása Szent Pantaleémónnak ezzel kapcsolatban: „a testi szépségnek bölcsen elébe helyezted a lelki szépséget”.⁷⁸ Miért és hogyan sikerült ez neki? Megmondja ezt is egy rá vonatkozó énekünk: „a Lélek tanítására hallgattál, és olyanná lettél, mint a jó, termékeny föld”.⁷⁹ Mindennek azonban alapja volt a következő: „a vallásosságot mindennek elébe helyezted”.⁸⁰ Viszonzásképpen pedig, az ének szerint: „az Istentől kegyelmi ajándékot nyertél”,⁸¹ mégpedig mindenféle gyógyításra.

Egy sajátos szempont különösen sokszor jelenik meg Pantaleémón liturgikus szövegeiben, amivel példát mutat. Jézusnak az evangéliumból szóló tanítására vonatkozik ez. Senki nem szeretheti jobban apját vagy anyját, mint Őt, mert akkor nem méltó Hozzá. A Szentírás helyes értelmezéséből tudjuk, hogy ez a krízishelyzetre vonatkozik: amikor választani kell a szülők, illetve a Jézus iránti szeretet között. S itt nincs kétség, mert az üdvösség múlik azon, hogy a Jézustól bennünket eltávolító szülőket, vagy magát Jézust szeretjük-e jobban!

Pantaleémón életrajzából tudjuk, hogy bár édesanyja nevelte a keresztény hitre, édesapja pogány volt.

Mit mondanak róla a csokorba gyűjtött szövegek? Íme, előtárjuk, s igyekszünk maradéktalanul egybefogni őket. Mindenekelőtt itt állnak a kemény szavak: „édesanyád vallásosságát tartottad szemed előtt, atyád pogányságát pedig meggyűlölted”.⁸² Illetve: „elvetted atyád eltévelyedését, dicsőséges, és megszívelte anyád tanítását”.⁸³ Van azért enyhébb megfogalmazás is: „édesanyád vallásosságát nagyon megkedvelted, atyád pogányságát kijavítottad”.⁸⁴ De aztán szinte szó szerint ismétlődnek a mondatok, csupán apró kiegészítésekkel, illetve eltérésekkel: „anyád vallásosságát kedvelted, atyád pogányságát kijavítottad”,⁸⁵ „anyád vallásosságát kedvelted, végtelenül boldog, atyád pogányságát pedig kijavítottad”,⁸⁶ „anyád vallásosságát kedvelted, atyád zavaros pogányságát viszont gyűlölted”.⁸⁷ Végül egy nagyon fontos mondat is megjelenik, amely nemcsak a pogány és zavaros hit kijavításáról és elvetéséről szól, hanem pozitív módon fogalmaz: „atyádnak a hitet hirdetted”.⁸⁸

⁷⁷ „I. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

⁷⁸ „Dicséreti sztihira”, harmadik vers, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 266.

⁷⁹ „III. óda, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁸⁰ „Uram, tehozzád utáni sztihira”, 4. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁸¹ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁸² „Uram, tehozzád utáni sztihira”, 4. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

⁸³ „Litiai sztihira”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁸⁴ „Litiai sztihira”, 2. hang, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁸⁵ „Előverses sztihira”, 1. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁸⁶ „Leülő ének”, 1. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

⁸⁷ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁸⁸ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

Ámde nemcsak a szülői kapcsolatról van szó a liturgikus szövegekben, melyek által példát mutat a szentünk, hanem tágabb körrel is. Például így: „a tévelygők üres fecsegéseit elhallgattatta a bajnok”.⁸⁹ Illetve egy másik hely: „az eltévelyedés bálványait megvetted”.⁹⁰

Énekeink azért szólítanak Panteleimón emlékének ápolására, „mert ő könyörületességével az egyetlen irgalmast utánozta, a kimondhatatlanul könyörületest, akitől isteni kegyelmet nyert”,⁹¹ „az Irgalmasnak lévén követője”.⁹² Tökéletes példát ad nekünk a Krisztus-követésre.

3/ Segít és közbenjár

A szentek iránti tiszteletünk harmadik szempontját az indokolja, hogy ők közbenjárnak értünk, segítségünkre vannak életünk minden területén, de legfőképpen abban, hogy mi is a Jézus Krisztus húsvéti misztériumának részesei lehessünk: az üdvösségbe jussunk. Szentünk esetében is odafigyelhetünk erre a kettős segítségre: hogy ő földi életében is mennyi, de mennyi segítséget nyújtott az embereknek, hiszen ingyenes orvos volt, másrészt pedig nekünk is tud segíteni, hogy az üdvösségbe jussunk.

A legelső énekünk – a vecsernyében – nem konkretizálja, csak a „szent” jelzővel sejteti, hogy Szent Panteleimón mindenféle segítségéről szó lehet: „az Üdvözítő anyagtalan forrásaiból mindenkor szent gyógyítások ajándékát merítetted, és kiárasztottad a hozzád folyamodókra”.⁹³ S valóban, több olyan ének is van, amely kijelentő módon fogalmazza meg a szent segítségét és közbenjárását. Ilyen személyes, közvetlenül Panteleimónhoz forduló részek: „ingyen osztogatod az embereknek a kegyelmi ajándékot”,⁹⁴ „jeles gyógyítóvá lettél”.⁹⁵ Ugyancsak folyamatos segítségét mutatja a következő ének: szentünk „szüntelenül árasztja a hívekre a gyógyulást”,⁹⁶ s közvetlen hozzá fordulva is: „mindenféle betegségben szenvedőknek jótévőjévé lettél”.⁹⁷

A testi betegségekből való meggyógyítás mellett többről is szó van, vagyis az üdvösség szempontjáról. Íme: „biztosan megóvjá az eltévelyedéstől mindazokat, akik ezt kiáltják: Üdvözíts minket, Urunk”.⁹⁸

⁸⁹ „V. óda”, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁹⁰ „VI. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

⁹¹ „Előverses sztihira”, 1. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁹² „Konták”, 5. hang, in *Ménea* (39. láb.), 263.

⁹³ „Előverses sztihira”, 8. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁹⁴ „Litiai sztihira”, 2. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁹⁵ „Litiai sztihira”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁹⁶ „Litiai sztihira”, 5. hang, ötödik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

⁹⁷ „Előverses sztihira”, 1. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

⁹⁸ „Ikosz”, in *Ménea* (39. láb.), 263.

Ám Panteleimón nem önerejéből tudott gyógyítani, hanem a felülről jövő segítséggel, amint a következő ének tanúsítja: „a Szentlélek működésének istenhordozó eszközévé és hajlékává lettél: mindenkit orvosoltál, minden szenvedőnek a betegségét meggyógyítottad”.⁹⁹ Illetve: Krisztus „nyugalmas révparttá, pártfogóvá, oltalmazóvá tett téged minden szorongó számára”,¹⁰⁰ s így „az égi gondviselés [segítségével] a testi betegségek gyógyítására, de a lelkek készséges orvosává is lettél”.¹⁰¹ Sőt: „Istentől kegyelmet nyertél, hogy a buzgó hittel hozzád folyamodóknak minden betegségét meggyógyíthasd”.¹⁰² – De kérő formában is elhangzik a felülről jövő segítség kérése azok irányában, akik őt tisztelik: „Isten kegyelmével világosítsd meg” őket.¹⁰³ Az egyik énekben pedig dicsőítjük az Urat, s így folytatódik a szöveg: „aki téged buzgó közbenjáróvá tett”.¹⁰⁴

Van olyan ének is, amely egy mondatban egyesíti a kétféle segítséget: Panteleimón mellettünk áll, hogy „mindenki betegségét meggyógyítsa, és az Úrhoz könyörög szüntelenül a mi lelkünk üdvösségeért”.¹⁰⁵ Magáról Panteleimónról pedig így szól az ének: „a testet és a lelket meggyógyítja”.¹⁰⁶ Tevékenysége alapján tehát teljesen jogos a megfogalmazás: „megkönyörülsz mindenkin, kettős gyógyulást adsz nekik”.¹⁰⁷ Teljes határozottsággal mutatja be a szent kettős tevékenységét egy további ének: „a szenvedések megszüntetőjévé és a lelkek gyógyítójává lettél”.¹⁰⁸

De nemcsak kijelentő módon szólnak az énekek, illetve bennük a könyörgések, hanem kérő formában is: „légy lelkünk és testünk megmentője”.¹⁰⁹

Van olyan énekünk is, amelyik csak egy szempontra irányul, és a lélek gyógyítását kéri: „gyógyítsd meg imádságaiddal lelki betegségeinket”.¹¹⁰ Illetve egy másik konkrétan befoglalja a bűnbocsánatot is: Szent bajnok és ingyen gyógyító, csodatevő Panteleimón, „kérjed a kegyelmes Istent, hogy ajándékozzon bűnbocsánatot a mi lelkünknek”.¹¹¹ Komoly meggyőződést fejez ki a következő ének: „mindazokat meggyógyítod, akik magasztalják Krisztust”.¹¹²

Az esedezés nyolc helyen is megtalálható az énekeinkben. Sok esetben kérjük a szent közbenjárását: „esedezzél, végtelenül boldog orvos, hogy elnyerjük a nagy

⁹⁹ „I. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

¹⁰⁰ „IX. óda”, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁰¹ „Dicséreti sztihira”, második vers, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁰² „Leülő ének”, 1. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹⁰³ „Uram, tehozzád utáni sztihira”, 4. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

¹⁰⁴ „Leülő ének”, 4. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹⁰⁵ „Uram, tehozzád utáni sztihira”, Dicsőség, 6. hang, in *Ménea* (39. láb.), 253.

¹⁰⁶ „Ikosz”, in *Ménea* (39. láb.), 263.

¹⁰⁷ „Dicséreti sztihira”, első vers, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁰⁸ „Előverses sztihira”, 8. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 256.

¹⁰⁹ „Litiai sztihira”, 5. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹¹⁰ „Konták”, 5. hang, in *Ménea* (39. láb.), 263.

¹¹¹ „Tropár”, 3. hang, in *Ménea* (39. láb.), 256.

¹¹² „VIII. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

irgalmat”.¹¹³ Vagy: „esedezzél, hogy minden téged magasztaló megkaphassa ezt”,¹¹⁴ mármint az irgalmat. Illetve az őt tisztelőkért is: „esedezzél, hogy megszabaduljanak a megpróbáltatásoktól”.¹¹⁵ Természetesen nem maradhatnak ki a gyógyulásért szóló könyörgések sem: „esedezzél érettünk szüntelenül az Úrhoz”¹¹⁶ a testi és lelki gyógyulásért, illetve „esedezzél most Panteleimón, istenes orvos, a könyörületes Krisztushoz”,¹¹⁷ mindenféle betegségből való meggyógyulásért. Ugyanilyen fontos a lelki gyógyulás is a bűnbocsánat révén: „esedezzél Krisztus Istenhez, hogy adjon bűnbocsánatot azoknak, akik buzgón ünneplik a te szent emlékedet”.¹¹⁸ Természetesen ebben nagy segítség az Istenszülőé, s ezért kérjük: „esedezzél ó Szent, az Istenanyával együtt mindnyájunkért”.¹¹⁹ Végezetül pedig újra megjelenik a húsvéti misztériumban való részesedés szempontja: „Esedezzél szüntelenül a mi lelkünk üdvösségéért”.¹²⁰

Ez utóbbi gondolatot folytatják a „könyörgés” szót tartalmazó helyek. Az egyik kijelentő módon: „szüntelenül könyörög Panteleimón Krisztushoz, hogy lelkünk elnyerje a nagy irgalmat”.¹²¹ A másik pedig kérő formában: „emlékezzél meg rólunk... hogy kegyelemre találjunk az ítélet napján”.¹²² Vagyis ez világos kifejezése annak, hogy az Úr húsvéti misztériumába való eljutásért szól a könyörgés.

A milyen szép és tartalmas az egyetemessé terjedő kérés: „könyörögj most hozzá, végtelenül boldog orvos, hogy adja meg a világnak a tartós békét, és tisztelődnek a nagy irgalmat”.¹²³

5. Szent Pantaleémón jelzői

Szent Pantaleémón ingyenes orvos vértanú liturgikus szövegeit áttekintve viszonylag sok jelzőt találunk bennük a szentünkre vonatkozóan. Ezeket is maradéktalanul csokorba gyűjtjük. A jelzőket nem az előfordulási mennyiségük, nem is a fontosságuk alapján, hanem egyszerűen a betű szerinti sorrendben tekintjük át.

– boldog – Legtöbbször ezzel a jelzővel találkozunk a szövegekben, olykor bővítve, illetve fokozva is. *Miért volt boldog?* Azért, mert az erények gyakorlásában

¹¹³ „Litiai sztihiara”, 1. hang, első vers”, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹¹⁴ „Uram, tehozzád utáni sztihiara”, 4. hang, hrmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

¹¹⁵ „Litiai sztihiara”, 2. hang, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹¹⁶ „Litiai sztihiara”, 5. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹¹⁷ „Evangéliumcsókolási sztihiara”, 2. hang, in *Ménea* (39. láb.), 258.

¹¹⁸ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹¹⁹ „Fényének”, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹²⁰ „Előverses sztihiara”, 8. hang, Dicsőség, in *Ménea* (39. láb.), 256.

¹²¹ „Litiai sztihiara”, 5. hang, ötödik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹²² „Litiai sztihiara”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹²³ „Litiai sztihiara”, 2. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

buzgólkodott.¹²⁴ Azért, mert a világnak meghalva magára öltötte Krisztust.¹²⁵ Azért, mert a hitetlenség elleni bajnoki viadalban győzedelmeskedett.¹²⁶ Azért, mert a kínokat bátran elviselte.¹²⁷ Azért, mert a szentek és angyalok közé jutott.¹²⁸ – *Miért volt háromszorosan boldog?* Azért, mert a Lélek tanítására hallgatott,¹²⁹ illetve azért, mert teljesült a jó reménysége.¹³⁰ – *Miért volt legboldogabb?* Azért, mert az Úrhoz költözött.¹³¹ – *Miért volt végtelenül boldog?* Azért, mert elérte vágya és törekvése teljesülését.¹³² Azért, mert kettős gyógyulást ad a rászorulóknak.¹³³ Azért, mert a hozzá folyamodókat az Üdvözítő Krisztushoz vezeti.¹³⁴ Azért, mert anyja vallásosságát kedvelte, atyja pogányságát pedig kijavította.¹³⁵ – Kérésekben is megjelenik ez a jelzős szerkezet. Esedezzen értünk, hogy elnyerjük a nagy irgalmat.¹³⁶ Könyörögiön tartós békéért, és nagy irgalomért.¹³⁷ Segítsen imádságával a bűnből feltámadni.¹³⁸

– bölcs – Ez a jelző kétszer így, harmadszor pedig fokozott formában jelenik meg a szövegekben. *Miért volt bölcs?* Azért, mert az Igétől kapott világosságot mindenkire kiárasztotta.¹³⁹ És ezért énekszóval dicsérjük az ő szent küzdelmeit¹⁴⁰ – *Miért volt végtelenül bölcs?* Azért, mert a szeplőtelen ingyenes orvosok szent ékessége lett.¹⁴¹

– csodatevő – Ilyen formában fordulunk hozzá az Istentől való bűnbocsánatot kiesdéséért.¹⁴²

– dicsőséges – Ez a jelző sokszor fordul elő a szövegekben. *Miért dicsőséges?* Azért, mert ingyen osztogatja a kegyelmi ajándékot,¹⁴³ mivel jeles gyógyítónak lett,¹⁴⁴ Isten vértanújaként és a betegek orvosaként,¹⁴⁵ aki kettős gyógyulást ad: gyógyít és

¹²⁴ „Előverses sztihira”, 1. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

¹²⁵ „I. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

¹²⁶ „V. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

¹²⁷ „V. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

¹²⁸ „VII. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 264.

¹²⁹ „III. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹³⁰ „VII. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 264.

¹³¹ „IX. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

¹³² „IX. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

¹³³ „Dicséreti sztihira”, 8. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹³⁴ „VIII. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

¹³⁵ „Leülő ének”, 1. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹³⁶ „Litiai sztihira”, 1. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹³⁷ „Litiai sztihira”, 2. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹³⁸ „I. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 259.

¹³⁹ „Uram, tehozzád után”, 4. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 253.

¹⁴⁰ „Leülő ének”, 4. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹⁴¹ „Fényének”, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁴² „Tropár”, 3. hang, in *Ménea* (39. láb.), 256.

¹⁴³ „Litiai sztihira”, 2. hang, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹⁴⁴ „Litiai sztihira”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹⁴⁵ „Litiai sztihira”, 2. hang, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

Krisztus ismeretére vezeti az embereket,¹⁴⁶ és aki kegyelmet nyert, hogy minden betegséget meggyógyíthasson.¹⁴⁷ Azért is, mert elvetette atyja eltévelyedését, és megszívlelte anyja tanítását,¹⁴⁸ illetve kedvelte anyja vallásosságát, atyja zavaros pogányságát viszont gyűlölte.¹⁴⁹ – De lehet őt kérni is, legyen lelkünk és testünk megmentője.¹⁵⁰

– dicséretreméltó – Két alkalommal szentünknek ezzel a jelzőjével is találkozunk a szövegeiben. *Miért dicséretreméltó?* Azért, mert az élet sötétségében levőknek világosságává lett.¹⁵¹ És így híven megünnepeljük az ő szent emlékét.¹⁵²

– hírneves – Háromszor fordul elő a liturgikus szövegekben ez a jelző Szent Pantaleémónra vonatkozóan. *Miért hírneves?* Azért, mert Krisztusért hősieen vértanúságot szenvedett.¹⁵³ Illetve azért, mert a lélek és a test betegségeit meggyógyíthatja.¹⁵⁴ És ezért egybegyűlve magasztaljuk őt, a hírnevest.¹⁵⁵

– istenes – Kérő formában található meg egyszer szentünknek ez a jelzője a liturgikus szövegeiben. Ez a szenvedések megszüntetésére irányul.¹⁵⁶

– istenhordozó – Ezt a jelzőt szintén egyszer találjuk meg szentünk szövegeiben. A bálványozást és tévelygést győzte le ilyen minőségében.¹⁵⁷

– istenszerető – Négyszer jelenik meg a szövegekben szentünknek ez a jelzője. *Miért istenszerető?* Azért, mert csodákkal és csodajelekkel tündöklük.¹⁵⁸ Azért, mert az istentelenek parancsa ellen Krisztushoz fordult.¹⁵⁹ Azért, mert a kínokat erős lélekkel elviselte.¹⁶⁰ Azért, mert Krisztus hívó szavára hallgatva Isten meghívottjává lett.¹⁶¹

– könyörületes – Ezt a jelzőt mindössze egyszer találjuk meg Szent Pantaleémón liturgikus szövegeiben, pedig – mivel ingyenes orvos volt – többször is elvárnánk. Mindenesetre azért könyörületes, mert könyörületességével az egyetlen irgalmast utánozta.¹⁶²

¹⁴⁶ „Dicséreti sztihiira”, 8. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁴⁷ „Leülő ének”, 1. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹⁴⁸ „Litiai sztihiira”, 2. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹⁴⁹ „III. óda”, ötödik vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹⁵⁰ „Litiai sztihiira”, Dicsőség, 5. hang, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 255.

¹⁵¹ „VII. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 264.

¹⁵² „Leülő ének”, 4. hang, in *Ménea* (39. láb.), 257.

¹⁵³ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹⁵⁴ „Leülő ének”, 8. hang, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹⁵⁵ „IX. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

¹⁵⁶ „Evangéliumcsókolási sztihiira”, 2. hang, in *Ménea* (39. láb.), 258.

¹⁵⁷ „VI. óda”, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

¹⁵⁸ „Dicséreti sztihiira”, 8. hang, harmadik vers, in *Ménea* (39. láb.), 266.

¹⁵⁹ „III. óda”, negyedik vers, in *Ménea* (39. láb.), 260.

¹⁶⁰ „VI. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 262.

¹⁶¹ „VIII. óda”, második vers, in *Ménea* (39. láb.), 265.

¹⁶² „Előverses sztihiira”, 1. hang, első vers, in *Ménea* (39. láb.), 256.

– szent – A legmeglepőbb, hogy a liturgikus szövegekben csupán egyszer fordul elő ez a jelző, mégpedig akkor, amikor arról szól, hogy a szent vértanú győzelmet aratott.¹⁶³

Szép gyűjteményben gyönyörködhetünk, miután Szent Pantaleémón liturgikus szövegeiből kigyűjtöttük a rá vonatkozó jelzőket és egy csokorba rendeztük azokat. Tizenegy jelzőről van szó. Ám ezek többféle – bővített és fokozott – változatban is előfordulnak. Mindenesetre szépen megtisztelik a szentünket.

6. Összegzés

Remélem, jelen tanulmányommal gazdagítani tudtam a görögkatolikus liturgikus szakirodalmat, amikor Szent Pantaleémón ingyenes orvos vértanú liturgikus szövegeit elemeztem Jézus Krisztus húsvéti misztériuma alapján. A „lex credendi lex orandi” liturgikus axióma alapján állítható, hogy mindaz érvényes rá, amit a tiszteletére készített szövegek elmondanak róla. Illetve ugyanúgy érvényes az is, hogy amit ezek alapján megimádkozunk, az már az isteni örökkévalóságban realizálódott.

Mivel ingyenes orvos vértanúról van szó, szívesen visszatérek a bevezető gondolathoz. Kívánom, hogy az ingyenes orvos vértanú járjon közben azért, hogy Ovidiu Horea Pop barátom minél tovább testi-lelki-szellemi erőben tudjon élni és munkálkodni!

Întru mulți ani, întru mulți ani, întru mulți ani trăiască!

¹⁶³ „IV. óda”, harmadik vers, in *Ménea* (39. lábj.), 261.

PER UNA POETICA DELLA VOLONTÀ. L'IMMAGINAZIONE RELIGIOSA IN PAUL RICŒUR

Rosa Maria MARAFIOTI*

ABSTRACT. *Towards a Poetics of the Will. Religious Imagination at Paul Ricœur.* Ricœur believes that faith and philosophy, however autonomous, orient each other and develop in parallel. He gives a hermeneutic character to his phenomenological method by means of an interpretation of the religious consciousness confessing evil and elaborates his conception of symbols by confronting the Judeo-Christian tradition. From his scattered reflections on the religious imagination, it emerges that Ricœur finds in the literary form of the parable a “narrative schematism”, which he defines by extending Kant’s concept of the production of schemata as mediators between the sensible and the intelligible. Through his biblical hermeneutics, Ricœur finally sketches out a narrative theology, in which the “limit-expression” “the kingdom of God” and the ideal of Christ as the image of a fulfilled human existence are capable of initiating a transition from text to life.

Keywords: *Imagination, schematism, parable, faith, philosophy.*

*L'immaginazione ha il volo dell'angelo e del lampo:
varca i mari dove noi rischiamo di naufragare,
le tenebre in cui si perdettero le nostre illusioni,
i pregiudizi in cui fu sommersa la nostra felicità.*
Alexandre Dumas

1. La fede nell'Altro e la filosofia “senza assoluto”

Nel 1986, invitato a tenere *Gifford Lectures* presso l'Università di Edimburgo per presentare una sintesi dei suoi lavori, Paul Ricœur afferma che le molte vie percorse dal suo pensiero fino a quel momento presentano una certa unità in quanto tutte circoscrivono l'ambito tematico dell'“uomo capace di...” (parlare, fare, narrare

* Docente di Storia della filosofia contemporanea, Ermeneutica e Didattica della filosofia presso il Dipartimento di Lettere, Filosofia, Comunicazione dell'Università degli Studi di Bergamo, rosamaria.marafioti@unibg.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9780-5109>.

e riconoscersi responsabile).¹ Nel suo ultimo scritto, *Diventare capace, essere riconosciuto* (2005), egli precisa che ciascuno possiede capacità di cui ha esperienza immediata nel modo della certezza, ma che debbono essere riconosciute da un altro, di fronte al quale si esplicano, per concorrere alla costituzione dell'identità personale.²

Ricœur non ha mai definito esattamente la figura dell'Altro. A conclusione di *Sé come un altro* (1990), opera in cui rielabora le *Gifford Lectures*, egli discute la concezione dell'alterità di Emmanuel Lévinas e afferma

„la necessità di mantenere una certa equivocità sul piano puramente filosofico dello statuto dell'Altro [...]. Forse il filosofo, in quanto filosofo, deve confessare che egli non *sa* e non *può* dire se questo Altro, fonte dell'ingiunzione [che chiama alla responsabilità], è un altro che io possa guardare in faccia o che mi possa squadrare, o i miei antenati di cui non c'è punto rappresentazione, [...] o Dio [...] – o un posto vuoto. Su questa aporia dell'Altro si arresta il discorso filosofico.”³

Qualche anno dopo, tracciando la propria *Autobiografia intellettuale* (1995), Ricœur rende noto che la sua “riflessione sullo statuto di un soggetto convocato e chiamato allo spogliamento di sé va cercata nei” suoi “esercizi di esegesi biblica”⁴. La prima forma assunta dall'alterità che si incontra sul cammino filosofico di Ricœur è in effetti quella di Dio.

Negli anni Cinquanta, prendendo come modello Karl Jaspers,⁵ Ricœur progetta la stesura di una trilogia che avrebbe dovuto intitolarsi *Filosofia della volontà*. Il primo dei tre volumi pianificati, *Il volontario e l'involontario* (1950), si presenta come un'eidetica della volontà che tratta del decidere, dell'agire e del consentire di un “*Cogito integrale*”, di una volontà incarnata, e dunque di una libertà in rapporto

¹ Sin da *Il volontario e l'involontario* (1950) Ricœur dichiara di voler indagare “le possibilità fondamentali dell'uomo” (VI, 7). In *Sé come un altro* (1990) egli afferma di elaborare una “fenomenologia dell'io posso” e una corrispondente “ontologia adiacente al corpo proprio”, riprendendo la concezione dell'“io posso” di Merleau-Ponty ed estendendola dal piano fisico a quello etico (cfr. SA, 198, 276). In *Diventare capace, essere riconosciuto* (2005) Ricœur aggiunge tra i poteri dell'uomo la capacità di promettere (cfr. CR, 25).

² Cfr. CR, 26-27.

³ SA, 473. Ricœur critica la concezione dell'Altro come esteriorità che si presenta solo tramite un volto di fronte a cui si rimane passivi, in una totale asimmetria etica. Egli attribuisce questo modo di concepire l'alterità a Emmanuel Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), tr. it. di Adriano dell'Asta, Jaca Book, Milano 2918¹⁰. Per una “difesa” di Lévinas dalle critiche di Ricœur a supporto delle stesse teorie ricœuriane in campo etico e ontologico cfr. Peter Kemp, *Ricœur entre Heidegger et Lévinas. L'affirmation originaire entre l'attestation ontologique et l'injonction éthique*, in Jean Greisch (éd. par.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, 239-259, qui 256-259.

⁴ RF1, p. 37.

⁵ Cfr. Karl Jaspers, *Filosofia*, ed. it. a cura di Umberto Galimberti, Mursia, Milano, vol. I, 2023²; vol. II, 1978; vol. III, 2024⁷. Per le affinità tra Jaspers e Ricœur, che attribuisce tuttavia a Jaspers il limite di non aver approfondito il tema della corporeità, cfr. Annalisa Caputo, *Io e tu. Una dialettica fragile e spezzata. Percorsi con Paul Ricoeur*, Stilo Editrice, Bari 2009, 30-39.

dialettico con la necessità.⁶ Nel secondo volume, *Finitudine e colpa* (1960), Ricœur toglie le parentesi all'aspetto "empirico" della volontà, che cade al di fuori della descrizione pura e che quindi non è trattato nel primo volume, e analizza l'esperienza della colpa e del male.⁷ Nel terzo volume, *Poetica della volontà*, Ricœur avrebbe voluto coinvolgere nella sua indagine la Trascendenza, concepita come "Altro" che appella tramite "cifre" da interpretare,⁸ e avrebbe voluto descrivere il rapporto del volere umano con essa.

Nella propria *Autobiografia intellettuale* Ricœur afferma che il termine "Trascendenza", in questo progetto rimasto irrealizzato, designa "il dio dei filosofi"⁹, il dio di Spinoza. Egli riprende il concetto spinoziano di "amore intellettuale" verso Dio, di "desiderio d'essere" e di "sforzo di esistere" nella prima metà degli anni Sessanta, per chiarire l'"affermazione dell'essere"¹⁰ che caratterizza il sé. In *Sé come un altro*, coniugando il concetto spinoziano di *conatus* con quelli aristotelici di *dýnamis* e di *enérgeia*, Ricœur eleva inoltre il "potere" a categoria fondamentale dell'essere in generale e parla di "un fondo di essere ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano"¹¹.

Se queste affermazioni da una parte mettono in luce lo sfondo etico-religioso dell'ontologia e dell'antropologia di Ricœur,¹² dall'altra muovono a porre la

⁶ Cfr. VI, 17. Ricœur dichiara di voler estendere il *Cogito* al corpo proprio, e si volge all'"esperienza integrale del *Cogito* [che] include l'io desidero, l'io posso, l'io vivo, e, in generale, l'esistenza come corpo" (13; cfr. 18). Sulla trattazione ricœuriana del problema del dualismo tra anima e corpo, libertà e necessità, cfr. Sebastiano Garanti Grollo, *L'alterità della carne. Il tema del corpo nel pensiero di Paul Ricœur*, Quodlibet, Macerata 2021, 54, 67, 87, 97.

⁷ Cfr. Paul Ricœur, *Premessa*, in FC, 55-65, qui 55; VI, 7, dove Ricœur spiega la necessità di fare "epoché" dal male e dalla Trascendenza in una prima fase della sua indagine.

⁸ Cfr. RF1, 36, dove Ricœur si rifà esplicitamente al concetto che Jaspers esplicita soprattutto nelle sue ultime lezioni all'Università di Heidelberg, nel 1961, pubblicate con il titolo *Cifre della trascendenza* (ed. it. a cura di Federico Ferraguto, Fazi, Roma 2017). Sulla "poetica della volontà" cfr. André Léonard, *Ricœur et l'idée d'une poétique de la volonté*, in Id., *Pensée des hommes et foi en Jésus-Christ*, P. Lethellieux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1980, 219-234.

⁹ RF1, 36.

¹⁰ Nel proprio concetto di "affermazione" Ricœur rielabora la concezione dell'"affermazione originaria" che si trova in Jean Nabert, *Elementi per un'etica* (1943), tr. it. di Fabio Rossi, La Garangola, Padova 1975 (cfr. FC, 63). Se per Nabert l'affermazione originaria indica l'atto dell'esistenza che si oggettiva nelle opere e lotta contro il male (cfr. Carla Canullo, *L'estasi della speranza. Ai margini del pensiero di Jean Nabert*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 77-89), per Ricœur l'affermazione dell'essere è lo slancio all'origine dell'esistere come negazione del non-essere. Per un confronto tra le due concezioni dell'affermazione cfr. Jean-Luc Amalric, *Affermazione originaria, attestazione, riconoscimento*, in *Paul Ricœur tra moderno e postmoderno*, numero monografico di "InCircolo", 12 (2021), 58-85.

¹¹ SA, 421; cfr. 428-429; RF2, 115. Per l'influenza di Spinoza su Ricœur, che dice di non aver scritto molto su questo filosofo, "sebbene egli non abbia cessato di accompagnare la" sua "meditazione e il" suo "insegnamento" (SA, 429), cfr. Angela Renzi, *Il conatus tra sforzo di esistere e desiderio di essere: Ricœur lettore dell'Etica di Spinoza*, "Areté", 5 (2020), 381-394. La definizione dell'essere di Ricœur risente anche dell'influenza di Platone (l'*eros*) e di Leibniz (il *conatus*) (cfr. CI5, 279; CI8, 365; CI9, 377).

¹² In questo contesto l'etica è intesa da Ricœur nel senso spinoziano del termine, per cui essa si identifica con la filosofia in quanto tale (cfr. CI8, 364).

questione del perché questo filosofo non abbia mai compiuto la sua trilogia scrivendo la *Poetica della volontà*, e soprattutto inducono a chiedersi come mai egli non abbia elaborato una filosofia della religione. La risposta a entrambe le domande si trova molto probabilmente nel fatto che la riflessione sulla Trascendenza, nel modo in cui Ricœur l’aveva originariamente impostata, avrebbe comportato il rischio di presentarsi come una descrizione di Dio inteso quale ente sommo, ossia di ricadere nell’“ontoteologia” tradizionale che il filosofo francese, sulla scia di Kant e di Heidegger, ha sempre respinto fermamente.¹³

Sin dal 1950 Ricœur attribuisce infatti alla fenomenologia il compito di indagare la “costituzione originaria” dell’esperienza religiosa¹⁴ – non di Dio –, e fino agli ultimi anni di vita continua a sottolineare l’autonomia della filosofia e della teologia, distinguendo le caratteristiche peculiari di ragione e fede anche nel titolo dell’intervista rilasciata nel 1995, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*. In questa conversazione Ricœur si assume il “compito” di “far comunicare” i due “registri distinti [...] del morale filosofico e [...] del religioso”¹⁵, e in *Sé come un altro* ammette che le “convinzioni che” lo “legano alla fede biblica” hanno motivato il suo interesse per la “problematica del sé”¹⁶.

L’intreccio indissolubile tra filosofia e fede nel cammino di Ricœur è ammesso dal pensatore in più occasioni. In *Sé come un altro* egli sostiene di aver “messo tra parentesi” la fede nelle proprie argomentazioni filosofiche, in cui “la questione di Dio [...] rimane [...] in una sospensione che si può dire agnostica”¹⁷. Subito dopo precisa però che il suo tipo di fede, scevra di qualsiasi certezza e poggiante su di una “scelta costantemente rinnovata, nel rispetto scrupoloso di scelte contrarie, [...] può aiutare l’ermeneutica filosofica a evitare la *hýbris* che la indurrebbe a porsi quale erede delle filosofie del *Cogito* e della loro ambizione di autofondazione ultima”¹⁸.

¹³ Il termine “ontoteologia” si trova in CP, A 632/B 660; tr. it. 468. Heidegger considera la costituzione stessa della metafisica come “onto-teo-logica” perché ritiene che il pensiero metafisico identifichi l’essere con l’ente sommo o con l’ente in totale, dimenticando l’essere stesso. Ricœur si riallaccia esplicitamente alla concezione heideggeriana e critica l’ontoteologia nell’ambito di una dimostrazione dell’autonomia del discorso filosofico da quello poetico, implicato nell’analogia tra il creatore e le creature (cfr. MV, 359-372).

¹⁴ Cfr. Paul Ricœur, *Introduction à Ideen I de Husserl par le traducteur* (1950), in Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1998, XI-XXXIX, qui XXX. Sulla convinzione ricœuriana che una fenomenologia ermeneutica possa giustificare l’universalità del fenomeno religioso cfr. Sylvain Camilleri, *Herméneutique et phénoménologie. Tensions autour de la religion*, “Études Ricoeuriennes/Ricœur Studies”, 14 (2023) 1, 61-77.

¹⁵ Paul Ricœur, *La critica e la convinzione. A colloquio con François Azouvi e Marc de Launay*, tr. it. di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, 223. Per il collocarsi di questi due registri agli estremi dell’“arco ermeneutico” spiegare-comprendere cfr. Daniella Iannotta, *Paul Ricœur tra critica e convinzione*, “Lo sguardo. Rivista di filosofia”, 12 (2013) 2, 111-122, qui 113-114.

¹⁶ SA, 100.

¹⁷ SA, 101.

¹⁸ SA, 102.

Nella propria *Autobiografia intellettuale* Ricœur non solo ricorda che la sua fede ha influenzato la scelta degli argomenti e l'atteggiamento generale della sua filosofia, ma aggiunge anche che va affrontata "la questione del rapporto conflittuale-consensuale tra la" sua "filosofia senza assoluto e la" sua "fede biblica nutrita di esegesi più che di teologia"¹⁹.

Soffermarsi su quei momenti dello sviluppo del pensiero ricœuriano in cui è maggiormente evidente l'incrocio di analisi filosofiche e riflessioni di carattere religioso può aiutare a comprendere la coappartenenza di esercizio razionale ed esperienza di fede alla base delle molte tematiche affrontate da Ricœur. Individuare nella meditazione complessiva di questo pensatore e nel suo dialogo con la storia della filosofia il contesto della sua ermeneutica biblica può inoltre contribuire a delineare un dialogo fecondo non soltanto per il filosofo e per il teologo, ma per ogni uomo "capace" di "immaginare" e di agire.

2. Il pensiero del simbolo e la lotta per la Verità

2.1. Il circolo di credere e comprendere

La portata della collaborazione tra fede e ragione nell'itinerario speculativo di Ricœur si rende evidente già nel passaggio dalla sua prima fase a quelle successive, dato che proprio l'interpretazione dei testi sacri introduce al secondo libro del secondo volume della *Filosofia della volontà*, intitolato *La simbolica del male*, in cui si realizza un "innesto dell'ermeneutica nella fenomenologia"²⁰. Ricœur dà un'impostazione ermeneutica al suo discorso fenomenologico perché capisce che la descrizione pura della fenomenologia non può dar conto dell'origine e del senso del male, il quale "c'è" già da sempre. Egli si convince che si può avere accesso al problema del male solo interpretando i simboli e i miti con cui gli uomini hanno cercato di renderlo intelligibile: il soggetto, "fallibile" perché finito e internamente lacerato, può comprendere il suo contributo al male, e più in generale sé stesso, solo interpretando le proprie manifestazioni linguistiche.²¹

¹⁹ RF1, 98. Cfr. 37, dove Ricœur si dichiara vicino alla "filosofia senza assoluto [...] difesa" da "Pierre Thévenaz".

²⁰ RF1, 41; cfr. FC, 630. Sulla "via lunga" dell'analisi del linguaggio, che caratterizza quest'innesto in Ricœur e lo differenzia dalla fondazione dell'ermeneutica nella fenomenologia dell'esserci di Heidegger (che percorrerebbe una "via corta"), cfr. CII, 24-29. Per un confronto tra Heidegger, Gadamer e Ricœur cfr. Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, PUF, Paris 2003, 84-102.

²¹ Ricœur dedica la *Simbolica del male* a Jean Nabert e sostiene di aver appreso da lui "che l'universo simbolico è l'ambito della auto-esPLICITAZIONE", per cui "la riflessione non è una intuizione di sé da parte di sé, ma può e deve essere una ermeneutica" (cfr. C13, 195; C14, 251).

Ricœur si volge a un certo tipo di linguaggio, alla confessione del male da parte della coscienza religiosa, “ripetendola” “nell’immaginazione e nella simpatia”²². Egli esamina dapprima i simboli (dell’impurità, del peccato e della colpa) di cui si nutre la confessione, poi i miti in cui essi sono incastonati, privilegiando quello adamitico per la sua caratteristica di essere “il mito antropologico per eccellenza” (esso pone in relazione l’origine del male con un uomo, Adamo, “destinato al bene e incline al male”)²³. Nella *Simbolica del male* Ricœur definisce quei concetti di simbolo e di mito che preciserà negli anni successivi e le cui caratteristiche estenderà a metafora e racconto, elevando il modo simbolico e mitologico di esprimersi a esempio privilegiato della creatività del linguaggio.

Per Ricœur il simbolo è un segno dotato di una “duplice intenzionalità”²⁴: esso possiede un senso letterale su cui si innesta per analogia un senso figurato, accessibile solo a partire da quello letterale. Il mito è invece “una specie di simbolo sviluppato in forma di racconto”²⁵ e subordinato a esso: il mito vincola il potenziale semantico del simbolo al contesto spazio-temporale in cui è ambientato il racconto, è legato ai riti di una determinata società e si avvicina a un discorso razionale.²⁶ Il mito esplicita il rapporto tra l’essere dell’uomo e la sua esistenza storica e, come il simbolo, richiede di essere interpretato, sebbene il pensiero non possa mai esaurirne il senso “traducendolo” in discorso diretto (questo è possibile solo nel caso dell’allegoria).

Prendendo le distanze dal metodo della “demitologizzazione” di Bultmann, che per liberare il Nuovo Testamento dalla sovrastruttura mitica e metafisica che ricopre il messaggio evangelico lo razionalizza, Ricœur sostiene che l’interpretazione deve “demitizzare”, cioè deve riconoscere il mito come mito, ma non deve pretendere di concettualizzarne il messaggio, perché può soltanto ricondurre il racconto al suo

²² FC, 247. Ricœur intende la “ripetizione” e la “ripresa” della coscienza religiosa nel senso heideggeriano di riconsiderazione nell’interpretazione, che fa emergere il senso di un fenomeno. Con “immaginazione” e “simpatia” Ricœur allude al metodo husserliano delle variazioni immaginative e al concetto di *Einfühlung* (immedesimazione), grazie a cui si accede alla visione dell’essenza. Sull’analisi ricœuriana del linguaggio della confessione, che egli prende in considerazione anche in CI13, 463-464, cfr. Filippo Righetti, *Il problema della confessione del male: l’antropologia di Paul Ricœur e le sue fonti filosofico-religiose*, “Dialegesthai. Rivista di filosofia”, 28/12/2013, su <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/filippo-righetti-01> (ultimo accesso 26/08/2025).

²³ FC, 497, 499. Nella scelta di Ricœur pesa non soltanto la sua formazione protestante, ma anche l’influenza della concezione kantiana del “male radicale” (a cui egli rinvia alle pagine 156, 518). Al mito di Adamo Kant allude in RR, 116-127.

²⁴ FC, 260; cfr. 259-265; CI1, 30-31. Ricœur dà al proprio concetto di simbolo un significato più ristretto di quello di Cassirer, che chiama “simbolica ogni apprensione della realtà fatta per mezzo di segni” (SP, 30; cfr. 16-22; Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche* [1923-1929], Pgreco, Milano 2015, 3 voll.).

²⁵ FC, 264. In RF1, 42 Ricœur dichiara di aver elaborato la sua nozione di simbolo confrontandosi con la fenomenologia della religione di Mircea Eliade.

²⁶ Cfr. FC, 420; CI2, 46-47.

fondo simbolico.²⁷ Ricœur riprende tuttavia da Bultmann la convinzione che vi sia una circolarità tra credere e comprendere: il credere, ossia l'apertura verso ciò che va compreso, crea un'"affinità [...] del pensiero con la cosa stessa in questione"²⁸, il che procura la "pre-comprensione" necessaria alla comprensione in senso proprio; la comprensione così attinta consente di credere all'uomo moderno, a cui è proprio l'esercizio critico e a cui è quindi preclusa una fede immediata.

Ricœur riformula il principio tradizionale del circolo ermeneutico, di cui accetta la rielaborazione ontologica effettuata da Heidegger e ripresa in campo teologico da Bultmann, scrivendo: "Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere"²⁹. Questo criterio metodologico stabilisce come seguire l'indicazione dell'aforisma "Il simbolo dà a pensare", esposto da Ricœur per la prima volta nel 1959, in un saggio omonimo, e ripreso a conclusione di *La simbolica del male*.³⁰ La frase di Ricœur vuol dire che il simbolo si offre al pensiero per essere interpretato e contemporaneamente lo nutre. Il pensiero che comprende il simbolo non si attua né come una fenomenologia comparata, né come la razionalizzazione in passato praticata dagli gnostici, né come la psicoanalisi freudiana, ma nel senso di un'ermeneutica filosofica "che parte dai simboli e che cerca di promuovere e formare il senso attraverso un'interpretazione creatrice"³¹.

Nel campo della religione la comprensione del simbolo "in quanto segno originario del sacro" permette di raggiungere una "seconda ingenuità" – una fede

²⁷ Cfr. CI7, 333; CI9, 372. Ricœur accosta implicitamente l'interpretazione dei miti al metodo heideggeriano della "distruzione" quale "de-costruzione" che risale al senso originario di una nozione (CI6, 302; CI11, 425). Egli dice anche che un concetto, se falso sapere, va "spezzato" (CI7, 340), e afferma che alla "decostruzione" deve essere aggiunta la "reinterpretazione" (cfr. CI10, 397, 404). Ricœur approfondisce il concetto di "demitologizzazione" nella sua *Prefazione a Bultmann* (cfr. CI11, 425-430; la prefazione è a Rudolf Bultmann, *Gesù* [1926], ed. it. a cura di Italo Mancini, Queriniana, Brescia 1972). Egli si confronta con Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), pubblicato con altri due saggi in *Nuovo Testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, ed. it. a cura di Italo Mancini, Queriniana, Brescia 2018⁸. Per la concezione di Bultmann cfr. Italo Mancini, *Rudolf Bultmann e la demitizzazione*, "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 55 (1963) 3/4, 343-381.

²⁸ SP, 30-31. Qui e in FC, 627-628 Ricœur cita da Rudolf Bultmann, *Credere e comprendere* (1952) (ed. it. a cura di Armido Rizzi, Queriniana, Brescia 1977, 569). Ricœur ricorda che Bultmann non intende la partecipazione al senso della cosa "pre-compresa" come la coincidenza psicologica tra l'interprete e le manifestazioni della vita da interpretare, differenziandosi così da Wilhelm Dilthey.

²⁹ FC, 627; cfr. SP, 29-30; CI7, 332. Heidegger elabora la sua versione ontologica del circolo ermeneutico in *Essere e tempo* (1927) (cfr. ET, 197-204; tr. it. 183-189). Su di essa e sui suoi sviluppi in Gadamer cfr. Giuliana Gregorio, *Linguaggio e interpretazione: su Heidegger e Gadamer*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 13-46.

³⁰ Cfr. SP; FC, 623-634; CI2, 46; CI7, 333; RF1, 42; CF, 126, dove Ricœur pone accanto a questo principio quello "spiegare di più per comprendere meglio", seguendo il quale negli anni Settanta supera la dicotomia diltheyana tra spiegazione e comprensione, e sostituisce al concetto di "circolo ermeneutico" quello di "arco ermeneutico" (cfr. Ilario Bertoletti, *Nota del curatore*, in SP, 41-58, qui 50-52).

³¹ FC, 632.

mediata dall'interpretazione – che si presenta come “l'equivalente post-critico della ierofania pre-critica”³². Nel campo della filosofia il pensiero del simbolo offre una comprensione completa dell'uomo, portando alla definizione della sua situazione nel mondo e all'elaborazione di concetti esistenziali, ossia allo svelamento della struttura dell'esistenza che aveva indagato Heidegger in *Essere e tempo* (1927)³³.

Ricœur pone in relazione gli ambiti filosofico e religioso nella misura in cui riprende le tesi di Mircea Eliade sostenendo che “[o]gni simbolo è in fondo una ierofania, una manifestazione del legame fra l'uomo e il sacro”³⁴. Egli affida inoltre a “una filosofia istruita dai simboli” il compito “di trasformare qualitativamente la coscienza riflessiva”, la coscienza di sé, predisponendo all’“appello attraverso il quale ciascuno è invitato a situarsi meglio nell'essere”³⁵. La filosofia che si pone in ascolto del messaggio dei simboli, in quanto fenomenologia ermeneutica, è sviluppata da Ricœur parallelamente a un'ermeneutica filosofica del linguaggio religioso e all'abbozzo di un'ermeneutica biblica che egli intende come stadio preparatorio a una “teologia narrativa”, cioè a una teologia che riflette sul divino interpretando il racconto biblico.³⁶

2.2. *L'immagine di Dio nelle cose e nell'uomo*

Fondamentale per lo sviluppo delle varie forme in cui Ricœur articola la propria ermeneutica è la sua riflessione sull'immaginazione, motivata dalla convinzione che il linguaggio sia originariamente poetico nel senso autotelico di *poiesis*, di “produzione, fabbricazione del discorso”³⁷. La prima valorizzazione dell'immaginazione

³² FC, 628. In CI14, 479 Ricœur definisce “fede post-religiosa” quella successiva alla critica dell'ateismo nei confronti della religione tradizionale. Per il significato del concetto di “seconda ingenuità” in tutto il pensiero di Ricœur cfr. Áron Buzási, *Paul Ricœur and the Idea of Second Naivety. Origins, Analogues, Applications*, “Études Ricoeuriennes/Ricœur Studies”, 13 (2022) 2, 39-58.

³³ Cfr. FC, 633. In SP, 37 Ricœur rinvia agli “esistenziali” quali possibilità fondamentali dell'esistenza descritte da Heidegger.

³⁴ FC, 632. Di Mircea Eliade cfr. il primo capitolo del *Trattato di storia delle religioni* (1949) (ed. it. a cura di Pietro Angeli, Bollati Boringhieri, Torino 2008) e *Immagini e simboli* (1952) (tr. it. di Massimo Giacometti, Jaca Book, Milano 2015). Sulla continuità tra l'opera di Eliade e quella di Ricœur cfr. David M. Rasmussen, *Paul Ricœur: The Anthropological Necessity of a Special Language*, Springer, Dordrecht 1974, 38-51.

³⁵ FC, 632-633. In CI8, 368 Ricœur sostiene che solo nel simbolo si coglie la duplice dipendenza del Sé, cioè la sua soggezione all'inconscio e al Sacro.

³⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Time and Narrative in the Bible. Toward a Narrative Theology*, manoscritto del 1983 non pubblicato e citato in Jeanne Evans, *Ricoeur's biblical hermeneutics: Imagination and religious literacy*, in Id., *Paul Ricœur's hermeneutics of the imagination*, Lang, New York 1995, 151-181, qui 151. Ricœur preferisce questo tipo di teologia alla teologia speculativa di Hegel, alla teologia pratica di Kant e alla teologia esistenziale di Bultmann.

³⁷ FL3, 207. Ricœur si rifà alla *Poetica* di Aristotele, ma risente anche dell'influenza di Heidegger (cfr. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in Holzwege, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 5, 2003², 1-74, qui 62; tr. it. di

in ambito religioso da parte di Ricœur si ha durante l'intervento tenuto alla fine del ventottesimo congresso nazionale della federazione francese delle associazioni cristiane di studenti, nel 1946, intitolato *Verità: Gesù e Ponzio Pilato*. Riflettendo sulla domanda di Pilato a Gesù "Che cos'è verità?" (Gv 18, 38), Ricœur afferma che essa pone le verità umane al di sopra della Verità che è Dio, e tradisce la pretesa dell'uomo di dominare tutto mediante la scienza.

Secondo Ricœur il cristiano, per diventare "un costruttore di verità", deve percorrere non solo la via della "'critica' delle verità umane" (che vanno sempre rapportate alla verità evangelica), ma anche praticare la "lotta per i simboli"³⁸. Questa si configura come "un combattimento a favore dei simboli" da realizzarsi mediante la decifrazione dei "segni della creazione in ogni creatura"³⁹. Ogni cosa è per Ricœur un simbolo, e cercarne la verità vuol dire coglierla come "un'immagine di Dio", ritrovando così con la ragione il senso perduto della creazione. Per giustificare la tesi che "[o]gni nostro pensiero deve poter essere imitazione di Dio in nome dell'imitazione di Gesù Cristo"⁴⁰, Ricœur si appoggia all'uso della parabola nella Bibbia. Le parabole presentano questo mondo come se fosse "simile" al Regno di Dio, per cui è possibile per il cristiano adempiere all'esortazione: "Che tutta la mia vita sia [...] un'immagine, una parabola del Regno!"⁴¹.

Le tematiche toccate nel discorso del 1946 sono riprese nel saggio del 1960 *L'immagine di Dio e l'epopea umana*, che risente della meditazione sul male svolta contemporaneamente in *Finitudine e colpa*. Interpretando la frase del primo capitolo della *Genesi* "Facciamo l'uomo a nostra immagine, come la nostra rassomiglianza" (Gen 1, 26), Ricœur contribuisce alla realizzazione del compito "di pensare sempre in modo nuovo partendo dall'indistruttibile simbolo [...] del canone biblico"⁴². Egli si riallaccia all'interpretazione dei Padri greci e latini antecedenti a Origene e ad

Pietro Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in Martin Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 3-69, qui 58). Se per Heidegger filosofia e poesia nel senso stretto del genere letterario sono modi paritetici di rivelazione dell'essere, in un'intervista rilasciata nel 1999 a Edmond Blatthen Ricœur conferisce il "primato" alla poesia, sostenendo che il discorso filosofico nasce dalla fruizione della poesia come linguaggio creatore di senso (cfr. Paul Ricœur, *Il filosofo, il poeta e il politico*, in Id., *L'unico e il singolare. Intervista*, tr. it. di E. D'Agostini, Servitium, Bergamo 2000, 47-52).

³⁸ VG, 259. Si può riscontrare una continuità tra queste affermazioni e la prima posizione della questione dell'immagine da parte di Ricœur nel 1934, nell'ambito del dibattito del rapporto tra fede e ragione, simbolo e immaginario, alimentato dal neokantismo tedesco (cfr. Stefania Mazzone, *Genealogia del concetto di immaginazione nel pensiero politico di Paul Ricœur*, "Heliopolis", XVII [2019] 2, 207-227, qui 209).

³⁹ VG, 259, 261.

⁴⁰ VG, 259.

⁴¹ *Ibidem*. Qualche mese dopo la fine della seconda guerra mondiale Ricœur condanna l'asservimento della scienza a Hitler e orienta eticamente il suo discorso affermando che "il combattimento per la verità è [...] una lotta per un nuovo umanesimo" (260).

⁴² IE, 117.

Agostino, secondo i quali la somiglianza tra l'uomo e Dio non consiste tanto nella capacità individuale di pensare e di scegliere, quanto nel potere di creare, che ciascuno esercita a livello individuale e collettivo.

Ricœur esplora la creatività umana negli ambiti dell'avere, del potere (istituzionale) e del valere, sostenendo di riprendere una distinzione presente nell'*Antropologia da un punto di vista pragmatico* (1798) di Kant. Nell'esaminare il valere, Ricœur rileva che l'immagine di Dio riconoscibile nell'uomo non può essere limitata al singolo individuo: essa si duplica infatti dapprima nel rapporto interpersonale (la stima di ciascuno deriva dall'immagine del proprio valore che si scorge in colui al quale ci si rapporta)⁴³, e poi si sovrappone all'immagine divina nelle cose, su cui l'uomo proietta il proprio sguardo e che plasma assumendo sé come modello.⁴⁴ Incorporate alle relazioni interpersonali sono le immagini dell'uomo che costituiscono la cultura – monumenti, stili, opere –, cosicché il rapporto dell'uomo con il mondo naturale e sociale è sempre culturalmente mediato.⁴⁵

Dato che Ricœur intende l'immagine fenomenologicamente, cioè non in senso statico – come “una semplice impronta, [...] come una traccia” –, ma dinamico e relazionale – “come un atto”⁴⁶ che continua nella storia –, egli può conciliare il fatto che l'uomo sia immagine di Dio con il male. A differenza delle teodicee tradizionali, “ontoteologiche”, Ricœur non si interroga sulla compatibilità del male con Dio, ma afferma “che la creazione continua proprio *attraverso* il male e *per il mezzo* della grazia”⁴⁷. L'uomo, immagine di Dio, ne prosegue l'atto creativo e si oppone così al male mediante l'immaginazione.

Abbozzando tematiche sviluppate a partire dal decennio successivo, Ricœur afferma l'importanza dell'immagine di una società utopica per avere una guida nella trasformazione delle istituzioni esistenti. Egli interpreta la tesi paolina secondo cui le autorità sono istituite da Dio e il magistrato è ministro di Dio riferendola allo

⁴³ Cfr. IE, 127. In *Sé come un altro* Ricœur dirà che della morale è proprio il rispetto di sé, dell'etica la stima di sé, sottolineando che la stima dipende dal riconoscimento dell'altro (cfr. SA, 265, 275-290).

⁴⁴ Cfr. IE, 127-128. Ricœur si attiene qui strettamente al commento della frase della *Genesi* citata, e probabilmente per questo non esplicita che anche le cose, di per sé, sono un'immagine di Dio.

⁴⁵ Cfr. IE, 128. Ricœur non dà mai una definizione precisa di “cultura”, ma ne intende il concetto nel senso lato di sistema di significati impliciti nel vivere quotidiano. La sua concezione delle “obiettivazioni culturali” (che risente dell'influenza di Hegel e di Kant) è così in grado di congiungere antropologia fenomenologica ed ermeneutica (cfr. Timo Helenius, *Ricœur, Culture, and Recognition. A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*, Lexington Books, Lanham 2016, 145-148, 211-212).

⁴⁶ IE, 117-118. Per la definizione dell'immagine da parte della fenomenologia (essa non è una “cosa”, ma una relazione) e in connessione alla concezione husserliana dell'immaginazione come rapporto intenzionale della coscienza a un oggetto cfr. Richard Kearney, *Poetics of Imagining: From Husserl to Lyotard*, Routledge, London & New York 1991, 14-15.

⁴⁷ IE, 119; cfr. 130. Malgrado l'importanza conferita alla grazia da parte di Ricœur manca alla sua riflessione una vera e propria “pneumatologia” che indaga l'azione dello Spirito Santo (cfr. François-Xavier Amherdt, *Paul Ricœur [1913-2005] et la Bible*, “Revue de sciences religieuses”, 80 [2006] 1, 1-20, §§ 59-60, su <https://journals.openedition.org/rsr/1850>, ultimo accesso 26/08/2025).

“Stato universale, pacifico ed educatore”⁴⁸ descritto da ogni utopia. In lavori successivi Ricœur analizzerà l’utopia in connessione con l’ideologia, distinguendone il lato costruttivo da quello distruttivo: l’utopia realizza “variazioni immaginative”⁴⁹ delle componenti sociali per coglierne l’essenza, ma può mutarsi in un sogno irrealizzabile; l’ideologia integra tra loro i membri di una società, fornendo un’immagine di essi in quanto gruppo, ma può distorcere e dissimulare.

In *L’immagine di Dio e l’epopea umana* Ricœur non parla ancora dell’ideologia, ma pone in luce l’importanza dell’utopia per la religione: l’utopia promuove la redenzione attraverso le istituzioni che correggono punendo, poiché congiunge “la pedagogia violenta del magistrato” con l’“ordine fraterno dell’amore”⁵⁰. Ricœur parla di “una redenzione per immaginazione”, intendendo con quest’espressione che l’immaginazione offre “immagini di riconciliazione” che sono “miti [...] nel senso della fenomenologia della religione”, cioè “nel senso di un racconto significativo del destino umano tutto intero”⁵¹. Essa provoca così “una rivoluzione al livello delle nostre immagini direttrici” che rende possibile la “conversione reale”⁵². Sottolineando che “*mythos* vuol dire parola”⁵³ e che l’immaginazione è una “funzione mitopoietica”⁵⁴, Ricœur accenna a un legame tra l’immaginazione e il linguaggio che si

⁴⁸ IE, 134. Ricœur legge Paolo, Rm 13. Egli si riferisce implicitamente allo scritto kantiano *Idee per una storia universale in un intento cosmopolitico* (1984) (in Immanuel Kant, *Sette scritti politici liberi*, ed. it. a cura di Maria C. Pievatolo, Firenze University Press, Firenze 2011, 27-39). Ne ricorda infatti la tesi che è l’“insocievole socievolezza” (30) degli uomini la causa dell’antagonismo necessario allo sviluppo di tutte le loro disposizioni naturali. Secondo Kant la natura spinge il genere umano a conseguire “una società civile che amministri universalmente il diritto” (31) (cfr. IE, 133; KM3, 107-108).

⁴⁹ IU, 25; cfr. 7-26; TA2, 216, 219-227. Nel terzo volume di *Tempo e racconto* (1985) Ricœur mette in guardia da attese meramente utopiche e non determinate, che non possono suscitare un impegno responsabile in vista di un cambiamento sociale (cfr. TR, vol. III, 329-330, 347-348). Egli riprende l’ideale kantiano di una società universale giusta e lo eleva a rappresentazione direttrice, sostenendo che esso schematizza l’idea di un’umanità unificata e di una storia unitaria già operante nella storia effettiva (cfr. 330, 390-391). La principale fonte di ispirazione di Ricœur riguardo a ideologia e utopia è il testo di Karl Mannheim *Ideologia e Utopia* (1929) (tr. it. di Antonio Santucci, Il Mulino, Bologna 1999).

⁵⁰ IE, 133.

⁵¹ IE, 138. Ricœur è forse influenzato dall’opera di Ernst Bloch *Il principio speranza* (1954-1959) (tr. it. di Enrico De Angelis e Tomaso Cavallo, Garzanti, Milano 2005²), ripreso dalla “teologia della speranza” di Jürgen Moltmann. Bloch mostra che la speranza nella redenzione del cristianesimo ha un significato utopico, il quale viene assunto dal marxismo in prospettiva rivoluzionaria. Egli attribuisce alla capacità umana di immaginare un futuro migliore un ruolo fondamentale nel progresso storico. Ricœur rinvia a Ernst Bloch, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione* (1964) (tr. it. di Stefano Zecchi, Feltrinelli, Milano 2010) nelle *Conferenze su ideologia e utopia*, dove ricorda anche la tesi di Moltmann secondo cui “[l]a redenzione è la Pasqua dell’umanità” parlando del terzo dei *Manoscritti economico-filosofici* (1944) di Marx (cfr. IU, 302, 76).

⁵² IE, 138.

⁵³ *Ibidem*. Nel primo volume di *Tempo e racconto* (1983) Ricœur privilegia la traduzione di “*mythos*” con “*intrigue*” (intrigo), rifacendosi al concetto aristotelico della tragedia come “mito” nel senso di narrazione degli eventi in modo che le vicende raccontate rappresentino un’azione completa (cfr. TR, vol. I, 57; *Poet.*, 1450 a 5, tr. it. 1658, citato da Ricœur in TR, vol. I, 59).

⁵⁴ IE, 138. Ricœur risente dell’influenza della *Filosofia della mitologia* di Schelling (tr. it. di Lidia Procesi, Mursia, Milano 2022), per la quale cfr. Jason M. Wirth, *Tautologia e Eautonomia. Mito, immagine e immaginazione in Schelling*, in Emilio C. Corriero, *Prospettive schellinghiane*, Rosenberg & Sellier, Torino 2017, 125-139.

evince anche dal fatto che tutto il suo discorso vuole essere un commento alla frase biblica della *Genesi*, che è una metafora (un fenomeno linguistico) consistente in un prodotto dell'immaginazione: l'analogia tra l'uomo e Dio è infatti espressa dicendo che l'uomo è l'*immagine* di Dio.⁵⁵

3. Lo schematismo e la rfigurazione nel pensiero e nell'azione

3.1. La metafora e l'icona come "schemi" linguistici

L'intrinseca "metaforicità" del linguaggio⁵⁶ e il carattere semantico dell'immaginazione (posto in primo piano dalla filosofia analitica di lingua inglese negli anni Settanta-Ottanta) vengono analizzati da Ricœur per la prima volta diffusamente nell'opera *La metafora viva*, uscita lo stesso anno – il 1975 – in cui il filosofo francese conclude le *Lezioni sull'immaginazione* tenute a partire dal 1973. Nel 1976 egli riassume il risultato delle sue indagini nel saggio *L'immaginazione nel discorso e nell'azione*, di cui ripropone la prima parte nell'articolo *Immaginazione e metafora* (1982).

Ricœur prende le distanze sia dalla teoria classica della metafora, secondo cui essa è un mero tropo, un ornamento retorico, sia dalla teoria "della sostituzione" risalente ad Aristotele, secondo il quale la metafora consiste nel trasferimento di un nome da un ambito semantico a un altro per colmare una lacuna lessicale, sulla base della somiglianza tra la cosa a cui è propria la parola adoperata e la cosa priva di nome.⁵⁷ Per Ricœur l'effetto metaforico non è infatti provocato da un singolo nome, ma dall'interazione del soggetto e del predicato di un enunciato. L'unione – la "sintesi" – dei due termini "sospende" il loro significato comune (il senso letterale) per creare una nuova "pertinenza semantica": nell'enunciato metaforico si riduce la distanza logica tra gli ambiti semantici diversi a cui appartengono soggetto e predicato, e si scorge tra loro una somiglianza che compie l'"assimilazione predicativa" da cui scaturisce il nuovo significato (il senso figurato).⁵⁸

Ricœur chiama questo processo "schematismo dell'attribuzione metaforica"⁵⁹, rifacendosi esplicitamente a Kant. Già in *Finitudine e colpa* egli aveva interpretato

⁵⁵ Cfr. IE, 117-118.

⁵⁶ Quest'espressione è usata da Gadamer nell'ambito di un discorso sulla formazione del concetto (cfr. VM, 434; tr. it. 496). Ricœur la riprende in MV, 30, 262; IM, 168; FF, 126; LI, 239.

⁵⁷ Cfr. IM, 163-164; LI, 235; MV, 9, 87, dove Ricœur commenta la definizione data da Aristotele in *Poet.*, 1457 b 6-9, tr. it. 1976.

⁵⁸ Cfr. IM, 164-168; TA2, 209-210; MB, 78-79, 98; MV, 130-131, 133-160, 167-177, 229-265. Per indicare la "sospensione" Ricœur adopera il termine fenomenologico "*epoché*". Egli elabora la sua teoria confrontandosi con esponenti degli indirizzi della "semantica della parola" (Illmann, De Saussure), della "semantica del discorso" (Benveniste, Austin), della "semantica strutturale" o "nuova retorica" (il cosiddetto "Gruppo μ del Centro di studi poetici dell'Università di Liegi: J. Dubois, F. Edeline, J.M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire, H. Triron).

⁵⁹ MV, 264; IM, 168; CL, 60.

il concetto kantiano di schematismo per affrontare la questione di come sia possibile che l'uomo esista operando mediazioni.⁶⁰ La mediazione realizzata dallo schema kantiano, resa necessaria a causa del fatto che l'uomo è finito (dotato di sensibilità), è quella tra il tempo – intuizione pura – e la categoria – concetto puro dell'intelletto. Nella *Critica della ragion pura* (1781, 1787) Kant definisce lo schematismo come la produzione degli schemi, e chiama “schema di un concetto la rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine”⁶¹. Lo schema del concetto puro è realizzato dall'immaginazione pura, che determina a priori il tempo in base alla categoria. L'immagine pura che ne risulta può mediare tra la sensibilità e l'intelletto, operando una loro sintesi a priori.

Kant si serve del concetto di immaginazione pura, “produttiva”, per completare la “deduzione” (giustificazione) delle categorie dimostrando la loro capacità di dare conoscenza: esse sono applicabili alle intuizioni sensibili per via del loro schema, omogeneo tanto all'intelletto quanto al senso. Kant non spiega però cosa sia l'immaginazione in quanto tale. In *Finitudine e colpa* Ricœur, rifacendosi implicitamente all'interpretazione dello schematismo kantiano data da Husserl ed esplicitamente a quella elaborata da Heidegger, ricorda che per Kant l'immaginazione è una funzione dell'anima “cieca”⁶² e commenta: “L'immaginazione trascendentale [...] rimane un enigma”, l'unità di intelletto e sensibilità “non è capace di riflettersi pienamente”⁶³.

Negli scritti successivi, prendendo in considerazione la dottrina kantiana dello schematismo, Ricœur non si sofferma sull’“oscurità” in cui rimane avvolta l'opera dell'immaginazione. Suo interesse principale non è infatti più sottolineare la finitudine del soggetto, bensì mostrare la capacità dell'immaginazione di creare

⁶⁰ Cfr. FC, 71. In *Il volontario e l'involontario* Ricœur aveva già introdotto l'immaginazione come termine “medio” tra i bisogni corporei e la volontà, dicendo che essa rappresenta sia l'oggetto desiderato, sia la condotta per ottenerlo (cfr. VI, 149; Chiara Cotifava, *La teoria dell'immaginazione nella Philosophie de la volonté di Paul Ricoeur*, in Mara Meletti Bertolini [a cura di], *Ragion pratica e immaginazione*, Mimesis, Milano-Udine 2011, 105-145, qui 115-117).

⁶¹ CP, A 140/B 179-180; tr. it. 158. Ricœur ne conclude che per Kant l'immaginazione non è una facoltà per rappresentare qualcosa, ma un metodo. Egli considera Kant un punto di svolta nella storia dell'immaginazione: con lui l'immaginazione cessa di essere solo una facoltà legata alla percezione, o che si limita a riprodurre e a ingannare; essa diventa piuttosto l'organo della sintesi conoscitiva (nella *Critica della ragion pura*), operando anche al di là del campo della conoscenza (nella *Critica del Giudizio*). Kant racchiude tuttavia l'immaginazione nell'ambito di un soggetto ancora incapace di attingere l'essere delle cose (cfr. CL, 47-50; LI, 61-88).

⁶² CP, A 78/B 103; tr. it. 110, citato in FC, 116. Ricœur rimanda genericamente a *Kant e il problema della metafisica* (1929). Heidegger stesso risente dell'influenza di Husserl, che si confronta con Kant in *Kant e l'idea della filosofia trascendentale* (1924) (tr. it. di Claudio La Rocca, Mondadori, Milano 1990). Cfr. al riguardo Rosa M. Marafioti, *Il ritorno a Kant di Heidegger. La questione dell'essere e dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2011, 45-69, 297-381.

⁶³ FC, 116. Ricœur è rinviato da questo limite dell'analisi trascendentale, relativa alla conoscenza, a una filosofia “della persona”, cioè all'analisi della costituzione della personalità nel rispetto, e infine alla volontà e al problema del male (cfr. 121).

nuovi significati. Per questo motivo, se in *Finitudine e colpa* egli critica Heidegger per aver inteso gli schemi kantiani come l'“origine” (e non soltanto la condizione di possibilità) dell'applicazione delle categorie alla sensibilità,⁶⁴ a partire da *La metafora viva* valorizza l'immaginazione in quanto autrice di quell'innovazione semantica che rende la metafora uno stadio intermedio tra l'esperienza e il concetto.⁶⁵

Accostando la metaforizzazione allo schematismo kantiano, Ricœur riesce a rendere ragione tanto dell'aspetto semantico della metafora (essa non è un ornamento stilistico, ma ha a che fare con la verità), quanto del suo carattere visivo: la metafora fa “vedere” qualcosa “come se” fosse qualcos'altro grazie all'immaginazione.⁶⁶ Ricœur riprende il concetto di “vedere come” da Marcus Hester, che eredita quest'espressione da Ludwig Wittgenstein. Hester accentua nel “vedere come” non l'aspetto percettivo, bensì quello linguistico.⁶⁷ Egli esamina l'atto della lettura, soffermandosi sulla metafora poetica. Hester sostiene che le immagini evocate dal linguaggio poetico congiungono sensi e senso perché da una parte costituiscono un “flusso quasi-sensoriale”, dall'altra sono immanenti al senso del discorso poetico; esse sono dunque immagini “legate [...], associate dalla ragione poetica”⁶⁸.

Ricœur sottolinea come questo tipo di legame è diverso da quello meramente psicologico teorizzato dall'associazionismo di Hume, e non ha l'effetto di “fascina-zione” delle immagini “libere” che illudono di far possedere magicamente cose e persone assenti, di cui parla Sartre in *L'immaginario* (1940).⁶⁹ Esse corrispondono

⁶⁴ Cfr. FC, 119. Per la tesi di Heidegger secondo cui l'origine del pensiero puro è l'immaginazione in quanto produttrice degli schemi cfr. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 3, 2010², 146-155 (tr. it. di Maria E. Reina, Laterza, Roma-Bari 1985, 129-136); per l'affermazione che lo schematismo trascendentale è l'origine delle categorie e l'originaria formazione di concetti in generale cfr. 109-110 (tr. it. 98).

⁶⁵ Cfr. MV, 373, dove Ricœur rinvia alla teoria nietzschiana secondo cui il concetto nasce dalla metafora (cfr. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in Id., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin-New York 1988², Bd. 1, 872-890, qui 879-886; ed. it. a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Friedrich Nietzsche, *Opere*, Adelphi, Milano, vol. III, t. 2, 353-372, qui 359-368). In *The function of fiction in shaping reality* (1979) Ricœur afferma che “l'icona è la schematizzazione dell'attribuzione metaforica” e scrive: “Allo stesso modo in cui lo schema è la matrice della categoria, l'icona è la matrice della nuova pertinenza semantica” (FF, 126; cfr. IM, 168).

⁶⁶ In MV, 48, 60 Ricœur cita l'espressione di Aristotele secondo cui la metafora pone qualcosa “davanti agli occhi” (*Ret.*, 1411 b 1-2, tr. it. 1421; cfr. 1411 b 22-25, tr. it. 1422).

⁶⁷ Cfr. LI, 241; MV, 280-281; IM, 169; TA2, 210-211. Ricœur esamina Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, Mouton, The Hague 1967. Egli interpreta il concetto di “vedere come” di Wittgenstein in LI, 123-136. Per la differenza sussistente tra le concezioni della metafora di Wittgenstein e di Hester cfr. Jeanne Evans, *Paul Ricœur's Hermeneutics of the Imagination*, Lang, New York 1995, 118-119.

⁶⁸ Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor*, cit., 180, 118-119, citato in MV, 279. Ricœur ricorda che Hester riprende l'espressione “immagini legate” da Ivor A. Richards, *The Principles of Literary Criticism* (1924), Routledge, London and New York 2017.

⁶⁹ Cfr. MV, 279; IM, 169; LI, 232.

al senso della metafora, facendo sì che il “vedere come” di quest’ultima assuma “il ruolo dello schema, che unisce il concetto *vuoto* e l’impressione *cieca*”⁷⁰. Sulla base di quest’accostamento Ricœur considera il concetto kantiano di schema analogo alla nozione di “icona” di Hester,⁷¹ intendendo l’icona verbale come un metodo per costruire immagini. Così facendo egli rielabora la concezione del “modo iconico del significare”⁷² propria di Paul Henle, secondo cui la metafora “mostra” “una formula per la formazione di icone”, opera “iconicamente” designando una situazione simile a quella descritta letteralmente.

Per far emergere la portata ontologica delle immagini poetiche Ricœur si rifà alla fenomenologia dell’immaginazione di Gaston Bachelard, secondo cui l’immagine non è una mera fantasia, né semplicemente una traccia percettiva, bensì “un essere nuovo del nostro linguaggio”⁷³. Egli precisa che l’immagine poetica non è l’“eco” di una sensazione passata, perché è piuttosto essa a evocare ricordi percettivi e scene vissute: le immagini sensibili sono la “risonanza” dell’immagine linguistica. Ricœur nota che l’immaginazione poetica funge così da “schema” nel senso precedentemente esposto dell’icona.

3.2. *L’imitazione produttiva della realtà*

Bachelard consente a Ricœur di introdurre il problema della referenza dell’immagine perché sostiene che il riverbero delle immagini poetiche nella vita interiore modifica la relazione del lettore con il mondo e provoca un “aumento di coscienza”, o meglio una “crescita d’essere”⁷⁴. Ricœur intende il “potenziamento” ontologico provocato dall’immagine nel senso del concetto di “incremento iconico” che si trova in *Scrittura e iconografia* (1973) di François Dagognet. Egli accosta la concezione dagognetiana all’analoga tesi gadameriana secondo cui ciò che è riconfi-

⁷⁰ MV, 282. Ricœur si riferisce implicitamente a Kant (cfr. CP, A 51/B 74; tr. it. 92). Per l’influenza su Ricœur delle *Ricerche logiche* (1900-1901) di Husserl, in cui la coscienza del senso (universale) si ottiene dall’apprensione intuitiva del singolare, cfr. CL, 52; LI, 151; Fabio Minazzi, *Per un’epistemologia ermeneutica dell’immaginazione: il contributo critico-ontologico di Paul Ricœur*, “Il Protagora”, XXXIX (2012), 179-191, qui 187-188.

⁷¹ Ricœur paragona il concetto hesteriano di “icona” all’“icona del culto bizantino” (MV, 277), che fonde senso e sensibile.

⁷² Paul Henle, *Metafora*, in Id. (ed. by), *Language, Thought and Culture*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1958, 173-195, qui 177, citato in MV, 250; cfr. LI, 241. Ricœur ricorda che Henle riprende la distinzione di Peirce tra segno e icona scrivendo: “Metaforizzare significa vedere qualche cosa di più astratto nei tratti più concreti di qualche cosa d’altro” (IM, 169).

⁷³ Ricœur cita da Gaston Bachelard, *La poetica della rêverie* (1960) (tr. it. di Giovanna Silvestri, Dedalo, Bari 2025). Cfr. MV, 284; LI 229; CL, 59. Bachelard riprende la nozione di “*retentissement*” (risonanza) di Eugène Minkowsky (cfr. Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio* [1957], tr. it. di Ettore Catalano, Dedalo, Bari 2006, 6, dove Bachelard rinvia a Eugène Minkowsky, *Verso una cosmologia: frammenti filosofici* [1936], tr. it. di Davide Tarizzo, Einaudi, Torino 2005). Ricœur si sofferma su Bachelard in LI, 242, 277-233.

⁷⁴ MV, 284 (Ricœur cita da *La poetica della rêverie*). Cfr. LI, 233, 291.

gurato in immagine “subisce una *crescita nell'essere*”⁷⁵. Secondo Ricœur l'incremento ontologico si verifica perché il rapporto tra l'immagine poetica e ciò che essa rappresenta è analogo a quello tra il “modello” adoperato in ambito scientifico e la realtà che esso dovrebbe spiegare: come il modello “traduce” la realtà nel proprio linguaggio e così la rende intelligibile, la metafora fa vedere il mondo in modo nuovo e così ne consente un accesso diverso da quello dell'esperienza quotidiana.⁷⁶

Ripensando le affinità tra il modello e la metafora esplicitate da Max Black e Mary Hesse, Ricœur dice che il potere euristico del modello si riflette nella capacità di “ridescrivere” la realtà propria della metafora, la cui referenza è “produttiva” in quanto consente di “rifare la realtà”⁷⁷. Per spiegare come ciò sia possibile Ricœur si serve del concetto di “referenza sdoppiata” introdotto da Roman Jakobson, secondo cui un messaggio si riferisce contemporaneamente al mondo reale e alla sua stessa struttura linguistica. Jakobson scrive:

Il predominio della funzione poetica rispetto a quella referenziale non annulla la referenza (la denotazione), ma la rende ambigua, [...] sdoppiata. Ciò risulta in modo evidente nei preamboli delle fiabe di vari popoli: tale è, per esempio, l'esordio abituale dei narratori maiorchini: [...] Era e non era.⁷⁸

Ricœur riprende implicitamente la conclusione di questa citazione in molteplici scritti per esporre l'“ontologia dell'essere e del non-essere” che sviluppa studiando l'immaginazione narrativa, dopo averla abbozzata analizzando gli enunciati metaforici: nella metafora l'immaginazione “sospende” la referenza descrittiva del linguaggio ordinario (“nega” l'essere così come appare immediatamente)⁷⁹ a favore

⁷⁵ VM, 145 (tr. it. 175). Gadamer riprende la concezione heideggeriana dell'arte come accadere della verità dell'essere, secondo cui “[l]a poesia fa essere l'ente più ente” (Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hrsg. von Hermann Mörchlen, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 34, 1997², 64; tr. it. di Franco Volpi, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul “Teeteto” di Platone*, Adelphi, Milano 1997², 89). Per il riferimento a Dagognet cfr. LI, 212, 233, 249-256; TR, vol. I, 130, dove Ricœur attribuisce l'incremento ontologico a quella che chiama “triplice *Mimesis*”.

⁷⁶ Cfr. LI, 249-273, 281; MV, 315-324; IM, 171; TA2, 213. Ricœur si confronta con Max Black, *Models and metaphors: Studies in language and philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1962, e con Mary Hesse, *The explanatory function of metaphor*, in Yehosua Bar-Hillel (éd. par), *Logic, Metodology and Philosophy of Science*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1965, 249-259.

⁷⁷ Ricœur cita quest'espressione da Nelson Goodman, *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*, Hackett Pub Co Inc, Indianapolis 1968. Cfr. MV, 313-314; LI, 211, 220, 252, 279; TA2, 214; MB, 83, 100-102 (dove Ricœur accosta il funzionamento di metafora e parabola al modello).

⁷⁸ Roman Jakobson, *Saggi di linguistica generale*, tr. it. di Letizia Grassi, Feltrinelli, Milano 1966, 209. Per l'appropriazione di quest'espressione da parte di Ricœur cfr. MV, 5, 193, 293-295, 403; LI, 247, 275; IM, 171; MB, 82.

⁷⁹ La negazione non è fine a sé stessa, ma necessaria per far emergere un nuovo significato dalle “rovine” della predicazione letterale (cfr. Michel Philibert, *Philosophical imagination: Paul Ricœur as the singer of ruins*, in Lewis E. Hahn [ed. by], *The Philosophy of Paul Ricœur*, Open Court, Chicago 1995, 127-137, qui 130).

di una “referenza di secondo ordine”, che si rivolge all’ambito originario della realtà e ne disvela l’essere vero, autentico.⁸⁰

Analizzando l’immaginazione in atto nel discorso poetico Ricœur mette in questione le definizioni tradizionali di verità (come adeguazione dell’intelletto con la cosa da conoscere) e di essere (in quanto sostanza eterna e immutabile). Egli si lascia influenzare dalla concezione di Heidegger, secondo cui la verità è il disvelamento dell’essere,⁸¹ e dai concetti aristotelici di atto e di potenza. Riprendendo questi ultimi il filosofo francese può congiungere l’immaginazione operante in ambito linguistico con quella necessaria in campo pratico.

Ricœur inizia con l’accostare la “referenza metaforica” o “di secondo ordine”, che chiama anche “produttiva”, al concetto aristotelico di *mimesis*, termine comunemente tradotto con “imitazione”.⁸² Egli sottolinea che per Aristotele “imitare” non vuol dire procurare una mera copia a un originale, bensì rielaborare l’originale in modo che il rapporto di priorità tra esso e la sua “copia” si inverta: il prodotto dell’imitazione dischiude l’essere della cosa imitata. In *La metafora viva*, soffermandosi sulle definizioni aristoteliche dell’arte come “*mimêsis physeôs*”⁸³ (imitazione della natura) e della tragedia come “*mimêsis praxeôs*”⁸⁴ (imitazione dell’azione), Ricœur ricorda che per Aristotele il poeta “rappresenta le cose in atto” rendendole “mobili e viventi”⁸⁵. Egli commenta quest’espressione dicendo che il poeta imita la natura cogliendola nel suo schiudersi, vede le cose “in azione” nel senso che ne comprende il realizzarsi perché le riconduce al loro principio. Il poeta

⁸⁰ Ricœur si rifà ancora a Marcus Hester per introdurre la “sospensione” della referenza descrittiva nel linguaggio poetico. Egli ricorda che Hester riprende il concetto husserliano di *epoché* (cfr. MV, 296; LI, 248). Nelle *Lezioni sull’immaginazione* Ricœur pone in parallelo questo senso di *epoché* con il concetto heideggeriano di *Gelassenheit*, e aggiunge che l’arte “sospende” la volontà di controllare la realtà (cfr. LI, 232, 257). La dimensione a cui si ha così accesso è quella “pre-oggettuale” (cfr. 256, 283), che in saggi del 1974 e del 1982 egli accosta alla *Lebenswelt* di Husserl e all’*In-der-Welt-sein* di Heidegger (cfr. MB, 85; IM, 173).

⁸¹ Il passaggio dalla concezione tradizionale della verità come “adeguazione” a quella della verità come “*a-lêtheia*”, “non-nascondimento” (dell’essere) ha luogo nella conferenza heideggeriana *Dell’essenza della verità* (1930) (cfr. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, cit., Bd. 9, 2004³, 177-202; tr. it. a cura di Franco Volpi, *Dell’essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987⁶, 133-157). Per la messa in questione ricœuriana dei concetti tradizionali di verità e di realtà, che ha luogo in MV, 340, 403-404, in LI, 256-257, 285, e in TR, vol. III, 11, 154-155, 241-244, cfr. George H. Taylor, *Ricœur’s Philosophy of Imagination*, “Journal of French Philosophy”, 16 (2006) 1-2, 93-104, qui 98-99.

⁸² Cfr. LI, 220, 246. Per l’esame della *mimesis* aristotelica da parte di Ricœur cfr. MV, 54-61, 321-323, 406-409; TR, vol. I, 58-68, 80-89. Ricœur è probabilmente influenzato dalla rielaborazione gadameriana della concezione di Aristotele (cfr. VM, 181-121, 142; tr. it. 145-148, 171).

⁸³ Cfr. *Poet.*, 1149 b 25, tr. it. 1657. In FL2, 188 Ricœur traduce quest’espressione con “imitazione creatrice del campo pratico”.

⁸⁴ Cfr. *Poet.*, 1447 a 1-1448 b 2, tr. it. 1652-1654. Ricœur si sofferma su questa definizione in MV, 57-61, 409-410.

⁸⁵ *Ret.*, 1411 b 25, 1412 a 10, tr. it. 1422, 1423, citato nella traduzione di MV, 406. Cfr. CL, 58, 61.

custodisce così nell'atto la potenza e vede "in ogni forma compiuta [...] una promessa di novità"⁸⁶.

In saggi successivi a *La metafora viva*, estendendo quanto detto dell'immaginazione poetica all'immaginazione in generale, Ricœur rileva che l'*epoché* del rapporto quotidiano al mondo realizzata dall'immaginazione è la premessa per progettare nuove possibilità: il "non-impegno verso il mondo della percezione" consente di sperimentare "modi nuovi di essere nel mondo", di "schematizzare" progetti attraverso "variazioni immaginative del 'posso'"⁸⁷. Ricœur accosta quest'esplorazione del "possibile pratico" al "libero gioco" dell'immaginazione di cui parla Kant nella *Critica del Giudizio* (1790)⁸⁸. Nel primo volume di *Tempo e racconto* (1983) egli descrive il passaggio dal progetto alla sua realizzazione concentrandosi sul processo della lettura, in cui accade la fusione del mondo configurato nella narrazione con il mondo del lettore, portato a rifigurare la realtà attraverso un mutamento del suo atteggiamento nei confronti di essa. La referenza produttiva del linguaggio sfocia così nella rifigurazione del mondo del lettore.

In *Tempo e racconto* Ricœur intende la "rifigurazione" come la terza e ultima fase di un processo mimetico che inizia con l'"imitazione" implicita del mondo della prassi per mezzo delle significazioni proprie di ogni cultura ("Mimesis I" o "prefigurazione") e continua con la ripresa di quest'imitazione nell'"intrigo", nel "mythos" ("Mimesis II" o "configurazione"), cioè nel racconto che rielabora l'esperienza (sempre temporale e storica) per dare a essa quel senso con cui il lettore è chiamato a confrontarsi ("Mimesis III").⁸⁹ Mediante il concetto della "fusione di

⁸⁶ MV, 409. Ricœur ricorda che anche Heidegger, pur criticando la metaforizzazione (che condanna come un procedimento tipico della metafisica tradizionale), fa uso della metafora del fiorire per indicare il linguaggio originario. Egli valorizza inoltre il concetto heideggeriano di *Ereignis* come accadere dell'essere nel dono (cfr. 410-411). Per la ripresa ricœuriana dei concetti aristotelici di potenza e di atto attraverso il ripensamento dell'interpretazione heideggeriana di Aristotele cfr. SA, 415-431.

⁸⁷ TA2, 216-217; cfr. 212; IM, 174. L'immaginazione come "fiction", "finzione", non è dunque il fantasticare, poiché immaginare è figurare un "senso" che genera nuovi modi di "essere-nel-mondo" (cfr. Giovanna Costanzo, *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricœuriani fra aporie, itineranza e narrazione*, Le Lettere, Firenze 2013, 31, 34). L'aver confuso l'assente con l'irreale è ciò che Ricœur rimprovera alla teoria dell'immaginazione di Sartre (cfr. LI, 195, 207, 211), da cui riprende però la tesi che l'immaginare è un atto intenzionale e spontaneo di negazione (cfr. Jean-Paul Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione* [1940], ed. it. a cura di Raoul Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007).

⁸⁸ Per il "libero gioco" dell'immaginazione con l'intelletto (da cui scaturisce il bello) e con la ragione (che dà il sublime) cfr. CG, 217, 256; tr. it. 100-101, 182-183. Nelle sue lezioni sulla *Critica del Giudizio* Ricœur afferma che il "libero gioco" di cui parla Kant è comunque regolato perché implica sempre il vincolo di una forma, e questo è ciò che genera il piacere e che rende il gioco "sensato" (cfr. CL, 48; LI, 79, 84-85). Egli si riconnette all'interpretazione della terza *Critica* realizzata da Gadamer in LI, 79, 88 (cfr. VM, 48-66; tr. it. 67-86).

⁸⁹ Cfr. TR, vol. I, 10, 91-133; FL2, 190, 196-197. In TR, vol. III, 242-243 Ricœur dice di preferire al termine "referenza" quello di "applicazione" (tratto da VM, 307-316; tr. it. 352-363), sebbene ritenga opportuno sostituirlo con il concetto di "appropriazione" (cfr. Paul Ricœur, *Appropriation*, in John V. Thompson [ed. by], *Hermeneutics and Human Sciences*, Cambridge University Press, New York 1981, 182-193).

mondi” Ricœur rielabora la tesi gadameriana secondo cui nella comprensione si ha una “fusione degli orizzonti” dell’interprete e di ciò che egli interpreta. Ricœur ritiene che l’immagine della “fuga di orizzonti” sia più appropriata della nozione di “fusione”, che potrebbe indurre a credere nella possibilità di una “mediazione” (comprensione) “totale”, inattuabile all’uomo quale essere finito.⁹⁰

Il senso configurato è il significato intelligibile del racconto inteso come “*sintesi dell’eterogeneo*”⁹¹, cioè come composizione dei molteplici fattori (cause, fini, agenti ecc.) concorrenti alla costituzione di una storia che si possa ritenere “compiuta”. In *Tempo e racconto* Ricœur afferma dunque che la narrazione (storica e di “finzione”) è il frutto di un processo di “schematizzazione” analogo a quello della metafora, con la differenza che l’aspetto “sensibile” del racconto non consiste nell’immagine evocata dall’innovazione semantica della metafora, ma è dato dagli eventi raccontati e “presi insieme” nell’intrigo. Sia nel caso dell’icona-metafora, sia riguardo allo schema narrativo, la sintesi è frutto dell’immaginazione, che Ricœur chiama con Kant “produttiva”⁹² e che nelle *Lezioni sull’immaginazione* ritiene si dispieghi in quattro ambiti: poetico, epistemologico, socio-culturale e politico, religioso.⁹³

4. L’ermeneutica biblica e la teologia narrativa

4.1 Il “racconto-parabola” come transizione dal testo alla vita

Negli anni Settanta e Ottanta Ricœur dedica corsi di lezione e opere all’immaginazione poetica (metafora e narrazione) e socio-politica (ideologia e utopia), si sofferma nelle *Lezioni sull’immaginazione* sull’immaginazione alla base della

⁹⁰ Cfr. Paul Ricœur, *La memoria, la storia, l’oblio* (2000), tr. it. di Daniella Iannotta, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 590.

⁹¹ TR, vol. I, 8. Ricœur elabora questo concetto confrontandosi con la concezione aristotelica della tragedia quale *mythos* scaturente dalla rappresentazione degli eventi nell’unità temporale dell’azione (cfr. 59-80).

⁹² Ricœur preferisce quest’espressione a quella “immaginazione creatrice” perché ritiene che ogni novità scaturisca da una rielaborazione di forme già esistenti (cfr. Paul Ricœur, Cornelius Castoriadis, *Dialogue on History and the Social Imaginary*, in Suzi Adams [ed. by], *Ricœur and Castoriadis in Discussion: On Human Creation, Historical Novelty, and the Social Imaginary*, Rowman & Littlefield International, London 2017, 3-20). Sull’intrinseco legame che secondo Ricœur sussiste tra riproduttività (percezione e fenomenologia) e produttività (linguaggio ed ermeneutica) cfr. Alessandro Colleoni, *Creatività immaginativa e radicamento riproduttivo in Paul Ricœur*, “Acme”, 2 (2018), 215-226.

⁹³ Cfr. LI, 243, 245. In CF, 129 Ricœur contestualizza nell’ambito della narrazione anche l’utopia. Ai quattro domini menzionati andrebbe aggiunto quello onirico, che Ricœur fa probabilmente ricadere all’interno del campo poetico e che esplora confrontandosi con Freud soprattutto in *Della interpretazione. Saggio su Freud* (1965) (tr. it. di Emanuele Renzi, Il Saggiatore, Milano 2002). Ricœur trae da Freud l’insegnamento che il desiderio si annuncia nel simbolo e che per comprendere bisogna esercitare il “sospetto”, interpretare. Per le affinità e le differenze tra Ricœur e Freud sul modo di intendere il simbolo cfr. Filippo Righetti, *Ricœur interprete di Freud. Ermeneutica e testimonianza dell’energetica esistenziale*, “Lo sguardo”, 12 (2013), 163-178, qui 174-177.

conoscenza scientifica (modello), ma non scrive mai un'intera opera sul modo in cui l'immaginazione contribuisce alla religione. Esamina tuttavia il lavoro dell'immaginazione alla base della narrazione biblica e dei simboli religiosi in *Finitudine e colpa*, in alcuni saggi contemporanei ai lavori sull'immaginazione poetica, e negli scritti in cui analizza la concezione kantiana della religione tra il 1971 e il 1995.

Il saggio in cui si evidenzia la continuità sussistente tra l'opera dell'immaginazione in campo poetico e il suo ruolo in ambito religioso è *La Bibbia e l'immaginazione* (1981), dove Ricœur si concentra sui testi biblici del genere narrativo perché riconosce in essi il duplice carattere dell'immaginazione, la quale è una facoltà di invenzione retta da regole che ha anche la capacità di ridescrivere la realtà, interpretandola. Il filosofo francese spiega che i testi biblici narrativi presentano queste due caratteristiche per tre motivi: si può dimostrare che gli scritti sacri sono il frutto di un'invenzione regolata grazie alla semiotica letteraria, che offre un valido metodo per capire il significato di un testo narrativo considerando tanto la sua struttura (il sistema di segni che lo costituisce) quanto il processo di lettura; la vita ha una costituzione "pre-narrativa", è già configurata semanticamente grazie alle connessioni significative dei contesti storico-culturali in cui si trova, e questo consente a ciascuno di dare un significato alla propria esistenza "raccontandola":⁹⁴ a causa dell'identità di genere letterario tra il racconto della vita e quello della Bibbia i testi biblici narrativi rendono comprensibile la possibilità di "applicare" il messaggio dei libri sacri alla vita del loro lettore, che può "ridescriversi"; le parabole bibliche sono racconti che presentano casi paradigmatici: esse facilitano il passaggio dalla narrazione alla vita e pongono in luce il carattere ermeneutico della "finzione".⁹⁵

Ricœur restringe ulteriormente il campo della propria analisi alle parabole perché ritiene che esse, in quanto immagini paradigmatiche, simboli di determinati modi di vivere, provino l'unitarietà del lavoro dell'immaginazione nella narrazione, nel simbolo e nella metafora. Egli afferma che la forma narrativa delle parabole è dinamica: essa consiste nella trasformazione di una struttura narrativa in un processo metaforico che culmina nel simbolo del "regno di Dio"⁹⁶. La parabola,

⁹⁴ Si tratta del livello della Mimesis I che, esplicitato nella Mimesis II, porta alla costituzione di quella che Ricœur chiama "identità narrativa" (cfr. TR, vol. III, 98-99; SA, 234-241; FL1, 173-174, 176-185).

⁹⁵ Cfr. BI, 144-146. In FF, 129 Ricœur ricorda che il termine "*fiction*" (finzione) deriva da "*facere*", e precisa che egli lo adopera in questo suo senso originario. Sul radicamento del potere creativo del linguaggio nella percezione stessa, che rende possibile il dialogo tra ermeneutica e fenomenologia, cfr. Saulius Geniusas, *Between Phenomenology and Hermeneutics: Paul Ricoeur's Philosophy of Imagination*, "Human Studies", 38 (2015), 223-241.

⁹⁶ Cfr. BI, 147. L'interpretazione del simbolo del regno di Dio prende le mosse dalle riflessioni di Ivan Almeida, *L'Opérativité sémantique des récits paraboles. Semiotique narrative et textuelle: Herméneutique du discours religieux*, Peters, Louvain 1978, a cui Ricœur rinvia a p. 150. A p. 146 egli dice di trovare in Almeida la risposta alla questione di come un racconto possa divenire

completandosi inoltre nell'interpretazione, spinge il lettore a compiere il medesimo processo ermeneutico riguardo alla propria vita, che deve essere interpretata attraverso il pensiero e l'azione.⁹⁷

A Ricœur non interessa tanto la parabola come genere letterario specifico quanto la "parabolizzazione" in generale, ossia il meccanismo di rinvio metaforico proprio di questo tipo di racconto. Egli ritiene che il rinviare sia una procedura tipica dell'immaginazione narrativa che si compie soprattutto nei testi biblici, anche in quelli che non si configurano come parabole in senso stretto. Si volge pertanto alla forma narrativa delle parabole per indagare la modalità con cui l'immaginazione opera in generale nella Bibbia. Egli ritrova poi nella parabolizzazione i caratteri di invenzione regolata e di capacità ermeneutica propri dell'immaginare.

L'argomentazione di Ricœur poggia sulla dimostrazione che la metaforizzazione, nelle parabole, è consentita dall'intertestualità, ossia dai rinvii reciproci che sussistono tra la parabola e il suo contesto, tra il Nuovo e il Vecchio Testamento, tra la narrazione biblica e il racconto della vita di ciascuno.⁹⁸ Per cogliere le regole di questi rinvii Ricœur si rifà agli studi di semiotica narrativa di Ivan Almeida, che adopera a sua volta il modello semiotico di Algirades Greimas. Egli preferisce quest'approccio a quello storico-critico perché la semiotica, ricostruendo il sistema di vincoli di un codice linguistico (fonologico, lessicale, sintattico), mostra come esso sia la condizione della produzione di nuovi percorsi narrativi. Ricœur riprende il concetto almeidiano di "racconto-parabola" (*narrative-parable*), che indica una storia narrata dal protagonista di un'altra storia, coinvolto anche nelle vicende che racconta. Egli nota come vi siano rimandi reciproci tra la narrazione primaria e quella entro cui essa è collocata: il testo di una parabola è chiarito sia dalla spiegazione di Gesù che la racconta, sia dalla vita del Cristo; la figura del Figlio si comprende a sua volta a partire dalle azioni e dalle parole di Gesù, che si dispiegano anche nelle parabole.⁹⁹

paradigmatico, domanda posta in Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, Macmillan, New York 1941. L'importanza di un approccio narrativo in campo teologico è argomentato in Stanley Hauerwas, Gregory Jones (eds.), *Readings in narrative theology: Why narrative?*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 1997.

⁹⁷ Cfr. BI, 147. Le parabole bibliche costituiscono un modello di auto-interpretazione per il cristiano, e l'intera storia di Gesù non è altro che la parabola del regno di Dio, offerta all'immaginazione (anche morale) dell'uomo (cfr. Maria Duffy, *Paul Ricoeur's Pedagogy of Pardon. A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, New York 2009, 73).

⁹⁸ Cfr. BI, 148. In *Expérience et langage dans le discours religieux* (1995) Ricœur assume da Northrop Frye l'espressione "*Grand Code*" per designare la Bibbia come sistema simbolico con leggi interne di organizzazione e sviluppo (cfr. Northrop Frye, *Il grande codice. Bibbia e letteratura* [1982], tr. it. di Giovanni Rizzoni, Vita e Pensiero, Milano 2018). Egli evidenzia i rapporti di circolarità concentrica sussistenti tra Parola e Scrittura, Scrittura e tradizione, tradizione ed esistenza (cfr. EL, 148).

⁹⁹ Cfr. BI, 149-151. Ricœur dichiara qui di riuscire ad affrontare problemi irrisolti nel suo precedente studio *Biblical Hermeneutics* ("Semeia", 4 [1975], 29-148) grazie all'esame strutturale dell'intertestualità. Egli fa uso del concetto greimasiano di "isotopia" quale ricorrenza di elementi semantici all'interno di un testo, che l'interprete individua per seguire il filo del discorso a partire dal contesto. Aveva già indagato la "forma" della parabola nel 1974, individuandone le "invarianti" (cfr. MB, 89).

Ricœur analizza dettagliatamente le due parabole dei vignaioli malvagi e del seminatore così come si trovano nel Vangelo di Marco (Mar 12, 1-12; 4, 1-20), soffermandosi sulle isotopie del mondo vegetale, del corso vita-morte biologica, della dipartita. Egli evidenzia l'isomorfismo tra la narrazione e la sua interpretazione, e scorge i rimandi reciproci tra le due parabole e i loro rinvii agli altri testi biblici. Ricœur nota che il fulcro di ogni tipo di *transfert* metaforico si trova nella frase "Il regno di Dio è come...", "espressione-limite" che spinge al di là del racconto configurando "la speranza umana più tenace e più densa", il desiderio "di essere liberati dalla morte e dal male"¹⁰⁰. Questa speranza segna il passaggio "dal lavoro dell'immaginazione *nel* testo al lavoro dell'immaginazione *che concerne* (about) il testo" e "dà luogo alla transizione dall'interpretazione semiotica all'interpretazione esistenziale", "dal testo alla vita"¹⁰¹.

Il modo corretto di intendere l'interpretazione esistenziale è esposto già alla fine di un saggio del 1974 intitolato *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico*. Ricœur esplicita qui la relazione tra la metafora e la parabola definendo quest'ultima "come quel modo del discorso che applica ad una *forma narrativa* un *processo metaforico*"¹⁰²: nella parabola non è l'abbinamento inusuale di un soggetto e di un predicato a rendere intuibile qualcosa di intelligibile, bensì l'"intrigo" delle vicende narrate, che rinvia al regno di Dio. Ricœur rileva che tale regno è il referente anche dei testi escatologici e sapienziali, generi letterari accomunati dall'adoperare "espressioni-limite" che "trasgrediscono" il senso letterale per indicare "il totalmente Altro"¹⁰³.

La trasgressione, nella parabola, avviene grazie alla "crisi" e alla "soluzione" riportate dal racconto, che narra eventi "stravaganti" per "intensificare" la funzione metaforica, creare un effetto di "*impertinenza narrativa*"¹⁰⁴. Il "*para-dosso*" rappresentato nella parabola, innescando "un modo di pensare estraneo alla" *doxa*, alla "comprensione ordinaria"¹⁰⁵, induce a riorientare l'intera esistenza. Quest'"applicazione" del messaggio biblico alla vita non ha dunque effetti soltanto in campo

¹⁰⁰ BI, 165. Scrivendo "espressione-limite" Ricœur pensa alle riflessioni di Ivan Almeida, ma riprende implicitamente anche il concetto jaspersiano di "situazione-limite" come circostanza in cui l'essere umano fa esperienza della propria finitudine ed è spinto verso la Trascendenza. Sull'"espressione-limite" cfr. ND, 295-298; MB, 101.

¹⁰¹ BI, 166.

¹⁰² MB, 87; cfr. 94. Ricœur critica la tesi di Adolf Jülicher, secondo cui il rinvio analogico della parabola non è comprensibile a partire dalla metafora (cfr. 95-98). Ricœur si confronta con Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (1910), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

¹⁰³ MB, 102; cfr. 101. Sull'"esperienza-limite" contrassegnata come "regno di Dio" cfr. David E. Klemm, *Searching for a Heart of Gold. A Ricœurian Meditation on Moral Striving and the Power of Religious Discourse*, in John Wall, William Schweiker, David Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York and London 2002, 105-116, qui 100-110.

¹⁰⁴ MB, 104-105, 102, 106. Ricœur fa l'esempio delle parabole dei vignaioli malvagi e del seminatore.

¹⁰⁵ MB, 106.

morale. Secondo Ricœur l'interpretazione esistenziale dei testi sacri ha finora sottovalutato il ruolo dell'immaginazione, che dischiude nuove possibilità di esistenza per guidare il processo decisionale della conversione. Egli scrive pertanto che "il linguaggio metaforico" nella Bibbia "cerca di trasformare i nostri modelli a un livello esistenziale non volontaristico"¹⁰⁶. Ne conclude che "ogni *etica* che si rivolge alla volontà per spingerla a una decisione [...] deve essere subordinata a una *poetica* che dischiude nuove dimensioni alla nostra immaginazione"¹⁰⁷.

4.2 Il regno di Dio quale "ri-velamento" della liberazione

Le dimensioni svelate a livello immaginario nella Bibbia sono tutte sfaccettature del regno di Dio, il cui concetto gioca un ruolo fondamentale nell'argomentazione di Ricœur anche nel saggio del 1975 dedicato a *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica*. In esso Ricœur mostra che l'ermeneutica biblica, a differenza delle ermeneutiche regionali, non rientra nell'ermeneutica filosofica intesa come ermeneutica generale. Il senso del testo a cui l'ermeneutica biblica si volge non può infatti essere compreso adeguatamente con le categorie dell'ermeneutica filosofica: l'ermeneutica biblica ha un campo d'indagine molto più esteso di quello dell'ermeneutica filosofica, che anzi ne diventa l'*organon* quando le fornisce gli strumenti concettuali per accostarsi quanto più possibile al suo *interpretandum*.

Ricœur dimostra la sua tesi "applicando" le quattro principali categorie dell'ermeneutica generale al testo biblico e concludendo che esse, da sole, non sono sufficienti all'ermeneutica teologica. Limitandosi ai brani scritti in forma narrativa, Ricœur si rifà a Gerhard von Rad per "applicare" alla Bibbia la prima categoria dell'ermeneutica generale, ossia l'analisi della struttura del racconto biblico, che permette di comprendere la correlazione tra forma del discorso e contenuto teologico.¹⁰⁸ Egli osserva che tanto se si considera il discorso che si origina da Dio, quanto se si esamina la "confessione di fede", il significato della narrazione deve passare attraverso lo studio delle forme strutturali.

Anche nel caso dell'applicazione della seconda categoria dell'ermeneutica generale, il rapporto sussistente tra la parola (di Dio, dei profeti, di Cristo, dei testimoni) e la scrittura che la tramanda, svincolandola dai suoi autori e veicolandone il senso, non vi è diversità sostanziale tra il modo in cui l'ermeneutica teologica

¹⁰⁶ MB, 107. La verità teologica si presenta dunque come una "verità metaforica intensificata all'estremo", frutto della "torsione semantica" realizzata dall'immaginazione (Vincenzo Cicero, *Le parabole regali. Ricoeur e la metafora nel testo teologico*, in Id., *Passaggi di cristologia filosofica*, Quaderno n. 25 di "Agon", Supplemento al n. 45 [aprile-giugno 2025], 97-105, qui 105).

¹⁰⁷ MB, 107.

¹⁰⁸ In TA1, 117 Ricœur rinvia a Gerhard von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (1957) (tr. it. di Maria Bellincioni, Paideia, Brescia 2000).

interpreta la Bibbia e il modo in cui l'ermeneutica generale analizza un libro qualunque. La differenza fondamentale emerge nell'applicazione della terza categoria, ossia la "cosa del testo", che coincide con "il mondo che il testo dispiega davanti a sé", con il "mondo dell'opera"¹⁰⁹. Nel caso della Bibbia tale mondo è il regno di Dio.¹¹⁰

Se esaminato nel suo "venire", cioè nel suo avvicinarsi attraverso la storia umana, questo regno ha dimensioni cosmiche, comunitarie e personali, e richiede la stipula di una "nuova alleanza". La configurazione di tale alleanza, di rimando, ha capacità rivelante circa il mondo attuale. In questa rivelazione si attua il "capovolgimento" della gerarchia tra ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica: se da una parte il lettore interpreta il testo biblico, dall'altra ciò di cui la Bibbia parla "interpreta" il lettore, gli rivela il suo essere. Considerato dal punto di vista del lettore, il regno di Dio risiede in una modifica dello stato mondano che ne impedisce il pieno dispiegamento, necessaria alla sua instaurazione a partire dalle possibilità più proprie dell'uomo.¹¹¹ Secondo Ricœur il significato dell'espressione "regno di Dio" si concentra nella parola "Dio", che ha il "duplice potere [...] di riunire tutti i significati proposti dai discorsi parziali" della Bibbia "e di aprire un orizzonte che sfugga alla chiusura del discorso"¹¹².

Sul nome "Dio" e sul suo significato nell'espressione "regno di Dio" Ricœur si soffermerà lungamente nel saggio *Tra filosofia e teologia II: nominare Dio* (1977), dove sottolineerà che la referenza dei testi biblici non è di tipo descrittivo, ma "poietico-rivelativo":¹¹³ la rivelazione che accade in essi è un lasciar essere ciò che si mostra nel senso di una verità che però "ri-vela", dà mentre cela.¹¹⁴ È questo l'unico modo per nominare l'innominabile, cioè Dio, che si dona nella molteplicità dei nomi in cui nel contempo si cela, si trattiene in sé.¹¹⁵ Ricœur valorizzerà ancora la parabola quale genere che "congiunge l'analogia e la negazione [...] (Dio è come..., Dio non è...)"¹¹⁶. Egli riterrà che il modo più efficace di riferirsi

¹⁰⁹ TA1, 121, 125.

¹¹⁰ Cfr. TA1, 129.

¹¹¹ Cfr. TA1, 123. Ricœur afferma che questa è la dimensione *poetica* (creatrice) della "cosa" del testo biblico, la cui comprensione implica l'apertura del possibile. Egli si rifà al significato di "comprendere" (*Verstehen*) come progettare possibilità, che Heidegger considera un concetto simmetrico a quello di "trovarsi situato" (*Befindlichkeit*) in un certo contesto significativo (cfr. ET, 178-186, 190-197; tr. it. 167-173, 176-183).

¹¹² TA1, 124.

¹¹³ Cfr. ND, 286-289.

¹¹⁴ Cfr. ND, 288.

¹¹⁵ Cfr. ND, 295. Ricœur parla di "polifonia biblica" per indicare i molti modi in cui ci si rivolge a Dio nella Bibbia (cfr. 289-291). Egli riprende l'espressione "polifonia" in EL, 170 (cfr. 171, 176), dove rileva che nella Bibbia c'è un "policentrismo della denominazione di Dio" (177), che è detto in tanti modi quanti sono i generi letterari del testo sacro (profetico, descrittivo, innico, narrativo ecc.). L'unità è ottenuta grazie all'immaginazione.

¹¹⁶ ND, 298.

indirettamente a Dio consiste nella predicazione del suo regno da parte di Gesù, in cui il Padre è nominato come regno e il regno è descritto solo mediante parabole.¹¹⁷

Se in *Tra filosofia e teologia II: nominare Dio* Ricœur contestualizzerà nel “medesimo spazio di senso”, nella “medesima denominazione la celebrazione dell’onnipotenza che sembra dominare l’Antico Testamento, e la confessione dell’onnidebolezza che sembra dichiarata nel Nuovo Testamento”¹¹⁸, preferendo analizzare la “circolarità” tra la parola di Gesù e la storia delle denominazioni divine anziché sottolineare la novità del Verbo incarnato,¹¹⁹ in *Ermeneutica filosofica e ermeneutica biblica* è invece posta in rilievo l’originalità del nome “Cristo”. Nel saggio del 1970 Ricœur scrive che questo termine ha “il potere d’incarnare tutti i significati religiosi in un simbolo fondamentale: il simbolo di un amore sacrificale, di un amore più forte della morte”: “Cristo” segna l’“incompletezza di tutti i nostri discorsi” e coincide “con l’avvenimento-senso annunciato come Risurrezione”.¹²⁰

L’interpretazione del simbolo del Cristo passa attraverso quella del mondo del testo biblico e si compie con la sua “appropriazione” da parte del lettore. L’“appropriazione”, quarta categoria dell’ermeneutica generale applicata agli scritti sacri, richiede l’interpretazione del linguaggio con cui si esprime la fede dell’uomo affinché questi si comprenda “davanti al testo”, cioè “de-costruisca” i “pregiudizi” che ostacolano la comprensione di sé e del divino, e possa “immaginare” tra le sue possibilità più proprie quella di una “metamorfosi”.¹²¹ Il simbolo del Cristo, uomo-Dio vittorioso, fa sperimentare l’amore del Padre, evoca la speranza e avvia una conversione a livello affettivo che si ripercuote sull’azione.

¹¹⁷ Cfr. ND, 296.

¹¹⁸ ND, 300.

¹¹⁹ Cfr. ND, 299; Vincenzo Cicero, *Dire Cristo. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Paul Ricœur*, “Critical Hermeneutics”, 1 (2017), 265-283, qui 276-277, 279, 281, dove si avanza la tesi che nel saggio *Nommer Dieu* Ricœur “omologa” l’Antico e il Nuovo Testamento, senza rendere sufficientemente ragione della novità costituita da Gesù rispetto alle istanze profetiche.

¹²⁰ TA1, 125. Eberhard Jüngel considera “l’identificazione del *Risorto* con l’uomo Gesù crocifisso” come “la metafora fondamentale” del “linguaggio biblico” o “linguaggio della fede”. Quest’ultimo non è solo essenzialmente metaforico come ogni linguaggio religioso. Esso “racconta” anche “la possibilità del non-essere [...] come già *superata* da Dio [...] in quanto annuncia l’essere di una *nuova creatura*” (Eberhard Jüngel, *Verità metaforica*, in Paul Ricœur, Eberhard Jüngel, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, ed. it. a cura di Giuseppe Grampa, Queriniana, Brescia 2014⁴, 109-180, qui 174; cfr. 114, 120, 164).

¹²¹ Cfr. TA1, 127-128. Ricœur chiarisce tale lavoro dell’immaginazione richiamando il metodo husserliano delle “variazioni immaginative” (che in questo caso va applicato all’*ego*) e il concetto gadameriano di “gioco” (quale attività regolata in cui i giocatori sono coinvolti in un evento rivelativo delle possibilità proprie e del mondo) (cfr. VM, 107-116; tr. it. 132-142). Egli intende la parola “pregiudizi” nel senso di “comprensione preliminare” esposto in *Verità e metodo* da Gadamer, il quale sostiene che i “pre-giudizi” vanno “elaborati” (criticati) per valutare la loro legittimità (cfr. VM, 271-295; tr. it. 312-340). Gli esponenti della “critica delle ideologie”, a cui Ricœur si riferisce con il termine “decostruire”, ritengono insufficiente la proposta di Gadamer. Sulla posizione di Ricœur cfr. Robert Piercey, *Ricœur’s Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*, “Human Studies”, 27 (2004), 259-280.

Concludendo il suo saggio, Ricœur pone un'ultima volta il regno di Dio (l'ermeneutica biblica) in primo piano rispetto al racconto che ne parla (l'ermeneutica filosofica). Egli scrive che se per l'ermeneutica esistenziale la cosa più importante è "il momento di decisione dinanzi al testo", per "un'ermeneutica che parte [...] dalla 'cosa' del testo [...] è anzitutto alla mia immaginazione che il testo parla, offrendole i 'figurativi' della mia liberazione"¹²².

Queste parole, se da una parte riprendono l'idea di una "*redenzione per immaginazione*"¹²³ del saggio del 1960 *L'immagine di Dio e l'epopea umana*, dall'altra ne contestualizzano il concetto in un quadro più ampio, arricchito dal coinvolgimento della figura cristica.

5. L'ideale del Figlio di Dio quale "schema" del desiderio della totalità

5.1. La "deduzione" kantiana della speranza

A partire dalla metà degli anni Sessanta Ricœur congiunge la sua riflessione sul male, sulla conversione e sulla speranza al simbolo di Gesù, presentato come uno "schema" e un "ideale" nell'opera kantiana *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793). I riferimenti di Ricœur a Kant si accentuano a partire dalla metà degli anni Settanta, quando il filosofo francese elabora la propria concezione dello schematismo analizzando metafora e narrazione, e culminano nel saggio *La religione nei limiti della semplice ragione* (1994). In esso Ricœur rileva che la "filosofia ha bisogno di un'ermeneutica della religione" perché vi sono tematiche che, pur rientrando nel suo ambito l'indagine, non se ne lasciano racchiudere: "il carattere inscrutabile dell'origine del male, dell'origine della rappresentazione cristica inscritta nei nostri cuori, infine dell'istituzione che dà visibilità al regno di Dio in terra"¹²⁴.

Egli ritiene che Kant abbia sviluppato una simile ermeneutica nella sua opera, che pone al di fuori della critica della ragione per il suo "carattere misto": l'indagine kantiana della religione lascia emergere il nucleo razionale (morale) dei contenuti religiosi ma non scioglie gli enigmi della religione, che "si offre come il *grande fuori*

¹²² TA1, 129. Nella *Prefazione a Bultmann* (1968) Ricœur ribadisce: "Bisogna [...] che il momento semantico (quello del senso oggettivo) preceda il momento esistenziale (quello della decisione personale) in un'ermeneutica preoccupata di rendere giustizia all'oggettività del senso e alla storicità della decisione personale" (CI11).

¹²³ IE, 138.

¹²⁴ KM2, 90; cfr. KM1, 34. Il carattere ermeneutico della riflessione kantiana sulla religione è evidenziato da Ricœur nello stesso titolo del suo saggio, il cui originale è *Une herméneutique philosophique de la religion: Kant* (tradotto non letteralmente in italiano con *La religione nei limiti della semplice ragione*).

della filosofia”¹²⁵. La religione, infatti, non ha il compito di spiegare, ma di offrire all’uomo mezzi per vincere quel male che gli impedisce di realizzarsi come essere morale. Ricœur analizza dettagliatamente la concezione kantiana del “male radicale”, ossia della “tendenza” al male che è “radicata” nel libero arbitrio e dunque “a priori”. Egli sottolinea che dall’analisi antropologico-filosofica di Kant e dalla sua corrispondente interpretazione dei testi sacri si evince che la tendenza al male può venire estirpata in quanto non è “originaria”, a differenza della “disposizione” umana al bene.¹²⁶

L’analisi filosofica della religione da parte di Kant rende dunque legittima la speranza rispondendo alla questione posta già nella *Critica della ragion pura*: “Che cosa mi è lecito sperare?”¹²⁷. La filosofia kantiana della religione può essere caratterizzata come un’“ermeneutica filosofica della speranza”¹²⁸ che giustifica questo sentimento (lo “deduce”) perché lo rende intelligibile. Kant individua infatti alcune “rappresentazioni” che tratteggiano lo stato di perfezione da raggiungere e che fungono da modello-guida in vista di quel “cambiamento del cuore” necessario per restaurare l’“originaria disposizione al bene in tutta la sua forza”¹²⁹. Queste rappresentazioni sono quella di una “chiesa che, riunendo tutti gli uomini per sempre, costituisce la raffigurazione visibile (lo schema) di un regno invisibile di Dio sulla terra”¹³⁰, e soprattutto quella dell’“ideale dell’umanità gradita a Dio (quindi l’ideale della perfezione morale, quale essa è possibile a un essere mondano dipendente da bisogni e inclinazioni)”; tale ideale assume le fattezze dell’“idea del Figlio di Dio”¹³¹.

¹²⁵ KM2, 60; cfr. 38, 91; KM1, 28, 34.

¹²⁶ Cfr. RR, 85-99, 110-111, 117-127, 132-139; KM2, 48-57. Ricœur si confronta con l’interpretazione di Karl Jaspers (*Il male radicale in Kant* [1951], ed. it. a cura di Roberto Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia 2011) (cfr. KM2, 58; KM1, 27) e scrive la *Prefazione* al libro di Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, Presses de l’Université de Montréal 1971 (cfr. KM3).

¹²⁷ CP, A 805/B 833; tr. it. 573. Questa domanda è posta dopo le altre due: “Che cosa posso sapere?”, “Che cosa debbo fare?”. Nella *Logica* (1800) (ed. it. a cura di Leonardo Amoroso, Laterza, Roma-Bari 2004, 19) Kant aggiunge la quarta questione: “Che cos’è l’uomo?”, nella cui risposta egli ritiene si riassume il compito della filosofia critica. Ricordando questa quarta domanda Ricœur sostiene che, se la replica alle prime due questioni si trova nella *Critica della ragion pura* e nella *Critica della ragion pratica*, la risposta alla terza domanda attraversa tutti gli scritti di Kant e culmina nel suo scritto sulla religione (cfr. KM1, 13; KM2, 41). In *La libertà secondo la speranza* (1968) Ricœur individua il legame tra le risposte alla seconda e alla terza domanda, e dunque tra la *Critica della ragion pratica* e *La religione entro i limiti della semplice ragione* (cfr. CI12, 455-462).

¹²⁸ KM1, 17; KM2, 44; cfr. 41, 89.

¹²⁹ RR, 126-127, 132-133. Ricœur rileva che Kant trasforma l’“antinomia” della salvezza in forza delle opere o per virtù della grazia (cfr. RR, 275-287) in “una struttura della speranza, come *paradosso dello sforzo e del dono*” (KM2, 75; cfr. KM1, 31), tenendosi equidistante dai due estremi che implicherebbero un’eccessiva valorizzazione della dimensione storica o una sottovalutazione della disposizione morale (cfr. KM2, 72-76). Sul “sacrificio vicario” di Gesù cfr. RR, 188-197.

¹³⁰ RR, 310-311, commentato in KM2, 88-89. Per Kant questo “schema” guida il passaggio dalla fede ecclesiastica (con la sua componente dogmatica e storico-culturale) alla fede religiosa pura.

¹³¹ RR, 158-161. Kant preferisce usare l’espressione “Figlio di Dio” anziché le parole “Gesù” e “Cristo” per svincolare l’ideale della ragione (importante per la fede pratica) dal personaggio storico del

In *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant riprende il concetto di “ideale” introdotto nella *Critica della ragion pura*¹³² e definito nella *Critica del Giudizio* come “rappresentazione di un essere singolo in quanto è adeguato a un’idea”¹³³. Nella terza *Critica* Kant afferma che “[s]olo ciò che ha in sé stesso lo scopo della sua esistenza, *l’uomo*”, e precisamente “l’umanità nella sua persona, in quanto intelligenza, è [...] capace dell’ideale della *perfezione*”¹³⁴. Kant scrive che l’ideale non può essere esibito direttamente nell’intuizione attraverso uno schema, ma solo indirettamente, grazie a un simbolo, mediante analogia.¹³⁵ Egli ne conclude che “allora tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica; e chi la ritiene schematica [...] cade nell’antropomorfismo”¹³⁶.

5.2. Cristo al di là dell’“eroe del dovere”

Queste riflessioni costituiscono lo sfondo della tesi kantiana secondo cui vi è uno “*schematismo dell’analogia*”¹³⁷ alla base dell’ideale del Figlio di Dio descritto in *La religione entro i limiti della semplice ragione*. In quest’opera Kant tratta il rinvio analogico sussistente tra l’idea dell’uomo moralmente perfetto e il sovrasensibile come frutto di uno schematismo inteso in senso lato, dato che non

Messia (cfr. KM2, 61-65; KM1, 30). La maggiore importanza data alla dimensione storica nella sconfitta del male, la mancanza di un’analisi del valore simbolico della figura cristica, e il carattere più “teologico” anziché “storico-antropologico” delle analisi kantiane nelle *Lezioni di filosofia della religione* (1783/1784), sono probabilmente i motivi che hanno spinto Ricœur a trascurare le riflessioni kantiane lì sviluppate e a concentrare la sua attenzione su *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Nelle *Lezioni* non vi è infatti alcuna definizione di un male “radicale”: vi si legge che il male è solo “*l’incompiuto sviluppo del germe per il bene*” e che sorge perché l’uomo, libero, si abbandona agli istinti; quando l’uomo avrà sviluppato completamente la sua “disposizione al bene” “il male” cesserà “da sé stesso” (LR, 217-218). Per le implicazioni delle differenze tra le *Lezioni* e il libro sulla religione cfr. Costantino Esposito, *Il problema del male in Kant e la crisi permanente della ragione moderna*, in AA.VV., *L’uomo alla prova del male. Ottimismo moderni e interrogazione credente*, Glossa, Milano 2018, 23-55, qui 51-55.

¹³² Cfr. CP, A 567/B595-A571/B599; tr. it. 427-430.

¹³³ CG, 232; tr. it. 130-131.

¹³⁴ CG, 233; tr. it. 132-133.

¹³⁵ Cfr. CG, 351-352, 464; tr. it. 381-385, 614-615. Sull’analogia come risorsa epistemologica della ragione critica in relazione al concetto di Dio cfr. LR, 142, 196; sulla sua necessità per congiungere il momento speculativo e quello pratico della ragione cfr. Costantino Esposito, *Il posto cruciale della filosofia della religione nel pensiero di Kant*, “Rivista di storia della Filosofia”, 50 (1995) 2, 277-311, qui 295.

¹³⁶ CG, 353; tr. it. 384-385. Sulla conoscenza analogico-simbolica dell’Ente supremo quale è attinta considerando il suo rapporto con il mondo cfr. Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, tr. it. di Pantaleo Carabellese, Laterza, Roma-Bari 1982, 126. Sulle sue implicazioni e sul fatto che essa, limitandosi a un’analogia di proporzione e non ampliandosi a un’analogia della partecipazione ontologica, non consente una conoscenza (nemmeno simbolica) della realtà teologica noumenica, cfr. Giovanni Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 2023, 80-150, 209.

¹³⁷ RR, 166-167.

solo non è possibile far corrispondere un'intuizione all'archetipo dell'umanità gradita a Dio (l'efficacia dell'archetipo non è legata "a esempi tratti dall'esperienza")¹³⁸, ma non è neppure "dato concepire come la natura umana sia stata anche soltanto capace di riceverla"¹³⁹. Egli ritiene che l'ideale del Figlio di Dio giochi un ruolo fondamentale per la "rivoluzione nell'intenzione morale dell'uomo"¹⁴⁰ in vista della santità (perfezione) perché tale rivolgimento verso il Bene, pur dovendo essere possibile anche solo di per sé in quanto prescritto dalla ragione, viene eseguito in forza di un movente che coincide con il modello di un uomo pienamente conforme alla legge morale.¹⁴¹

Commentando questi passaggi, Ricœur trae conseguenze che a suo dire Kant non avrebbe voluto vedere a causa non soltanto dello svilimento della dimensione storico-ecclesiastica della fede che si ritrova nella sua opera, ma anche (e soprattutto) in virtù dell'"assenza in lui di una filosofia dell'immaginazione religiosa" di cui è pur presente una "traccia" nello "schematismo dell'analogia"¹⁴². Ricœur sostiene che il significato dell'archetipo del Figlio di Dio non può essere ridotto alla mera moralità, perché l'esempio di un uomo riconosciuto come santo non sarebbe necessario per la prescrizione del dovere da parte della ragione, né riuscirebbe veramente a "smuovere" l'intenzione di adeguarsi.

L'autentica importanza dell'ideale di un'umanità moralmente perfetta risiede nel suo carattere di alterità e di ulteriorità rispetto alla soggettività, che se ne ritrova

¹³⁸ RR, 160-161; cfr. 162-165.

¹³⁹ RR, 158-159, commentato in KM2, 64-65; CI9, 382. Kant presenta quest'archetipo come un ideale della ragione, non come una creazione dell'immaginazione. Nella sua interpretazione Ricœur accentua però l'ulteriorità dell'idea del Figlio di Dio rispetto alla capacità di comprensione umana, e parlandone come di uno "schema" la lega all'immaginazione. Egli può essere stato influenzato dalla concezione dell'idea estetica che è esposta nella *Critica del Giudizio*, dove si legge: "[P]er idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione che danno occasione a pensare molto, senza che però un qualunque pensiero o un *concetto* possa essere loro adeguato" (CG, 314; tr. it. 304-305. Cfr. 342-343; tr. it. 362-367). Nella terza *Critica* Kant considera la bellezza come simbolo della moralità, ritenendo che il bello sia un'"ipotiposi" (esibizione) simbolica dell'intelligibile (cfr. 351-354, tr. it. 381-389). Ricœur si sofferma sul fatto che "le produzioni dell'immaginazione" di cui si parla nella *Critica del Giudizio* "danno da 'pensare al di là' di ciò che il concetto coglie" in CL, 49.

¹⁴⁰ RR, 134-135.

¹⁴¹ Cfr. RR, 134-135, 160-161, 280-281. Nelle *Lezioni di filosofia della religione* il "movente" della morale è identificato con Dio, il quale è necessario per risolvere quella che nella *Critica della ragion pratica* diviene l'"antinomia" tra virtù e felicità (cfr. LR, 107, 208-213). Dio – scrive Kant – "è, per così dire, la stessa legge morale, ma pensata personificata" (213). Cfr. al riguardo Costantino Esposito, *Kant: dall'etica alla religione (e ritorno)*, "Philosophia", 2001, 28-45, qui 37-39.

¹⁴² KM2, 78. Un ulteriore segno di questa filosofia Ricœur lo rinviene nell'etica del sublime della terza *Critica*. Sull'uso kantiano del concetto di "analogia" esaminato in connessione con il "libero gioco" dell'immaginazione cfr. LI, 76. Sull'incompletezza della concezione kantiana dell'immaginazione creativa a causa della mancanza di una teoria del simbolismo, e sul modo in cui Ricœur la prosegue, cfr. Kevin J. Vanhoozer, *Philosophical antecedents to Ricœur's Time and Narrative*, in David Wood (ed. by), *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, Routledge, London and New York 1992, 34-54, qui 39-40.

la rappresentazione senza averla prodotta e riconosce in essa un compimento, il bene supremo.¹⁴³ Questo archetipo provoca la genesi della speranza, di cui offre all'immaginazione la piena realizzazione. Ricœur scorge dunque nel Cristo descritto da Kant non l'“eroe del dovere”, ma “lo schema della speranza”¹⁴⁴. Egli sviluppa così il kantiano schematismo dell'analogia in uno “*schematismo della speranza*” che, non riguardando solo la perfezione morale, ma il compimento di ogni aspetto dell'esistenza umana, si lascia tradurre in uno “schematismo del desiderio della totalità”¹⁴⁵.

Se Kant avesse inteso la produzione degli schemi in modo così ampio avrebbe sviluppato una “mito-poetica dell'immaginazione” che lo avrebbe portato al di là dei confini da lui tracciati, nei “paraggi di Schelling”¹⁴⁶. La soglia che Kant non ha varcato è oltrepassata da Ricœur, che rinviene nella fede verso il Crocifisso quale immagine di un Padre simbolo del fondamento dell'amore¹⁴⁷ il punto di fuga in cui si intersecano una religione senza ontoteologia e una filosofia senza assoluto. Dall'orizzonte che così si apre può dispiegarsi quella poetica della volontà che il filosofo francese ha abbozzato nelle sue analisi dell'immaginazione religiosa,¹⁴⁸ e che sarebbe oggi forse in grado di rivificare i simboli di un linguaggio originariamente “trascendente”.

¹⁴³ Cfr. KM2, 69, 77-79; CI12, 462, n. 10. Ricœur rende dunque produttivo il pensiero di Kant in vista della propria ontologia di un sé costitutivamente aperto all'altro anche riguardo all'ideale del Figlio di Dio e non solo rispetto al concetto di libertà, per il quale cfr. Annamaria Contini, *Potenza d'agire. La terza antinomia kantiana nella riflessione etica di Paul Ricœur*, in Mariannina Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questioni kantiane*, Carocci, Roma 2014, 115-129, qui 128-129.

¹⁴⁴ CI9, 382.

¹⁴⁵ KM2, 67; CI9, 381. Congiungendo la speranza allo schematismo dell'analogia esposto nella *Critica del Giudizio* Ricœur esplicita il legame tra questo sentimento e l'ambito tematico della terza *Critica* kantiana (cfr. Mauro Cinguetti, *C'è ragione senza speranza? Ricœur interprete di Kant*, “Quaderni teologici del seminario di Brescia”, 30 [2020], 13-50, qui 44).

¹⁴⁶ KM2, 79. Sulla continuità tra la teoria kantiana dell'immaginazione trascendentale e la concezione dell'immaginazione da parte di Fichte e di Schelling cfr. Richard Kearney, *The wake of imagination. Toward a post-modern culture*, Routledge, London 2003², 177-181.

¹⁴⁷ Cfr. CI14, 498, 506. Ricœur recupera così l'immagine di Dio dopo le critiche di Nietzsche (il Dio “morto” si identificherebbe soltanto con quello dell'ontoteologia) e Freud (il “fantasma del Padre” sarebbe solo il Dio che punisce e protegge). Egli non intende però la fede nel Crocifisso come una consolazione per il fatto che Dio soffre: la vera “consolazione” risiede secondo lui soltanto nell'amore verso la creazione (cfr. 505-506), al di fuori di ogni logica della “retribuzione” che vorrebbe rendere intelligibile il male e coprire “l'enigma della vera sofferenza” (Paul Ricœur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* [1986], tr. it. di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2005⁴, 21, 56).

¹⁴⁸ Cfr. CI9, 382-383, dove Ricœur scrive: “La religione – o piuttosto ciò che nella religione è fede – [...] offre [...] alla speculazione filosofica un *analogon* del bene supremo, uno schema della totalità. In breve, la fede dà a pensare al filosofo” e “genera una problematica originale, quella dell'immaginazione produttrice di tali schemi e lo stesso slancio del nostro desiderio”. “[Q]uesta genesi del desiderio, questa poetica della volontà, la fede la offre alla comprensione del simbolo dell'uomo nuovo e in tutti i simboli della [...] rigenerazione, che sarà necessario quindi recuperare nella loro potenza instauratrice”.

Abbreviazioni

Opere di Paul Ricœur

- BI = *The Bible and the Imagination* (1981), in Mark I. Wallace (ed. by), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 144-166
- CF = *Il mio cammino filosofico* (2001), tr. it. di Domenico Iervolino, in Domenico Iervolino, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia 2018², 123-147
- CI = *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), tr. it. di Rodolfo Balzarotti, Francesco Botturi, Giuseppe Colombo, Jaca Book, Milano 2023², che contiene:
- CI1 = *Introduzione: Esistenza e ermeneutica* (1965), 21-42
- CI2 = *Struttura ed ermeneutica* (1963), 45-81
- CI3 = *Un'interpretazione filosofica di Freud* (1966), 185-201
- CI4 = *L'atto e il segno secondo Jean Nabert* (1962), 239-251
- CI5 = *La questione del soggetto: la sfida della semiologia* (1967), 267-298
- CI6 = *Il "peccato originale": studio di significato* (1960), 301-319
- CI7 = *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I* (1961), 321-349
- CI8 = *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica II* (1961), 351-369
- CI9 = *Demitizzare l'accusa* (1965), 371-389
- CI10 = *Interpretazione del mito della pena* (1967), 391-414
- CI11 = *Prefazione a Bultmann* (1968), 417-437
- CI12 = *La libertà secondo la speranza* (1968), 439-462
- CI13 = *Colpa, etica e religione* (1969), 463-478
- CI14 = *Religione, ateismo, fede* (1969), 479-506
- CL = *Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine* (1973/1974), ed. it. a cura di Rita Messori, Aesthetica Preprint, Palermo 2002
- CR = *Diventare capace, essere riconosciuto* (2005), "Il Protagora", XXXIX (2012), 25-29
- EL = *Expérience et langage dans le discours religieux* (1995), in Jean Greisch (éd. par.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995, 159-179
- FC = *Finitudine e colpa* (1960), tr. it. di Maria Sbaffi Girardet, Morcelliana, Brescia 2021
- FF = *The function of fiction in shaping reality* (1979), in Mario J. Valdés (ed. by), *A Ricoeur Reader. Reflection & Imagination*, University of Toronto Press, Toronto 1991, 117-136
- FL = *Filosofia e linguaggio*, ed. it. a cura di Domenico Iervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, che contiene:
- FL1 = *La vita: un racconto in cerca di un narratore* (1984), 169-185
- FL2 = *Mimesis, referenza e rifigurazione in Tempo e racconto* (1990), 187-199

FL3 = *Retorica, poetica, ermeneutica* (1986), 201-218

IE = *L'immagine di Dio e l'epopea umana* (1960), in *Storia e verità*, tr. it. di Costantino Marco e Alessandro Rosselli, Marco Editore, Cosenza 1994, 117-140

IM = *Immaginazione e metafora* (1982), in Daniella Iannotta (a cura di), *Sentieri di immaginazione. Paul Ricoeur e la vita fino alla morte: le sfide del cinema*, Fondazione Ente dello Spettacolo, Roma 2010, 159-174

IU = *Conferenze su ideologia e utopia* (1986), tr. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1994

KM = *Kant, il male radicale e la religione*, ed. it. a cura di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2023, che contiene:

KM1 = *Immanuel Kant* (1995), 13-35

KM2 = *La religione nei limiti della semplice ragione* (1992), 37-91

KM3 = *Il male radicale. L'interpretazione di Olivier Reboul* (1971), 93-109

LI = *Lectures on Imagination* (1973-1975), ed. by George H. Taylor, Robert D. Sweeney, Jean-Luc Amalric, and Patrick F. Crosby, The University of Chicago Press, Chicago and London 2024

MB = *Posizione e funzione della metafora nel linguaggio biblico* (1974), in Paul Ricœur, Eberhard Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, ed. it. a cura di G. Grampa, Queriniana, Brescia 2005⁴, 73-107

MV = *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1975), tr. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 2020⁶

ND = *Entre philosophie et théologie II: Nommer Dieu* (1977), in *Lectures 3, t. 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, 281-305

RF = *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale* (1995), ed. it. a cura di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 2013, che contiene:

RF1 = *Autobiografia intellettuale*, 19-98

RF2 = *Dalla metafisica alla morale*, 99-131

SA = *Sé come un altro* (1990), tr. it. di Daniella Iannotta, Jaca Book, Milano 2020

SP = *Il simbolo dà a pensare* (1959), ed. it. a cura di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2002

TA = *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica* (1986), tr. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 2020, che contiene:

TA1 = *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica* (1975), 115-129

TA2 = *L'immaginazione nel discorso e nell'azione* (1976), 205-227

TR = *Tempo e racconto*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, vol. 1 (1983), 2020; vol. 3 (1985): *Il tempo raccontato*, 2007

VG = *Verità: Gesù e Ponzio Pilato* (1946), in Giuseppe Martini, Vinicio Busacchi (a cura di), *Paul Ricœur: L'identità narrativa tra ermeneutica e psicoanalisi*, numero monografico di "Babelonline", 8 (2021), 255-262

VI = *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario* (1960), ed. it. a cura di Marco Bonato, Morcelliana, Brescia 2022

Opere di Aristotele

Phys. = *Fisica*, in *Opere filosofiche*, vol. III, tr. it. con testo a fronte di Marcello Zanatta e Lucia Caiani, UTET, Torino 2013 (eBook), 134-348

Poet. = *Poetica*, in *Opere filosofiche*, cit., 1508-1740

Ret. = *Retorica*, in *Opere filosofiche*, cit., 1129-1507

Opere di Kant

CG = *Kritik der Urteilskraft* (1790), hrsg. von Wilhelm Windelband, in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig, Abt. I: *Werke*, Bd. 5, 1913, 165-485; tr. it. con testo a fronte di Alfredo Gargiulo, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari 2002²

CP = *Critica della ragion pura* (1781, 1787), tr. it. di Pietro Chiodi, UTET, Torino 1986

LR = *Lezioni sulla filosofia della religione* (1783/1784), ed. it a cura di Costantino Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988

RR = *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793), tr. it. con testo a fronte di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996

Opere di altri autori

ET = Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, Bd. 2, 2018²; ed. it. a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 2014

VM = H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), in *Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen, Bd. 1, 1986; tr. it. di Gianni Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2010¹⁵

DESPRE ÎNTEMEIEREA FONDULUI DOCUMENTAR „GEORGE POP DE BĂSEȘTI” AL MUZEULUI DE ISTORIE DIN BAIA MARE

Blaga MIHOC

ABSTRACT. *On the Establishment of the “George Pop de Băsești” Documentary Collection at the Baia Mare History Museum.* The article recounts the creation of the “George Pop de Băsești” documentary collection at the Baia Mare History Museum during the cultural reorientation of Romania in the late 1960s and 1970s. Against the background of communist nationalist rehabilitation of historical memory, the author describes institutional efforts to restore the legacy of George Pop de Băsești and to establish a memorial museum. Drawing on personal involvement, he details field research in Băsești, the recovery of dispersed artifacts, documents, and furniture, and negotiations for acquiring valuable archival materials and artworks. The study highlights both the achievements and the ideological, administrative, and human tensions shaping heritage preservation under the communist regime.

Keywords: *George Pop de Băsești; documentary collection; museum heritage; communist cultural policy; historical memory.*

Motto: „Adevărul este ca apa rece, care face rău doar dinților stricați.”

Nicolae Iorga

Tot mai puțini dintre cei de astăzi își amintesc de atmosfera politico-culturală a anilor 1964-1965, primenită de uraganul provocat de încercarea lui Gheorghe Gheorghiu-Dej de a se emancipa de sub tutela Uniunii Sovietice. Nimeni nu știe precis cum se va fi gândit atunci cel amintit, secondat de eminența sa cenușie, Ion Gheorghe Maurer, că va fi țara după denunțul făcut prin *Declarația cu privire la poziția Partidului Muncitoresc Român în problemele mișcării comuniste și muncitorești internaționale* (adoptată la Plenara lărgită a Comitetului Central al Partidului Muncitoresc Român, ținută între 15-22 aprilie 1964), a uneltirilor sovietice pentru a obstacula industrializarea acesteia, dorită de el cu o ardoare care

friza ,mitologizarea. S-a dat, în acele zile, drumul la o răsuflare, așa-zicând, menită, vorba unui mare pașoptist român, „să primenească aerul stricat de prin căși”, cu gând limitat, totuși, doar la a câștiga, pentru cauza comuniștilor, dragostea poporului român, pasă-mi-te apt a uita ferocitatea acestora din anii '50, ai cumplitei represiuni ucigătoare de trupuri și minți. Cu acea ocazie au apărut, pe arena opiniei publice, și alte gânduri, alte aspirații, amăgindu-i pe mulți, ba chiar ispitindu-i și pe cei mai circumspecți. Mulți s-au gândit, atunci, sau mai precis unii dintre cei mai în vârstă, își vor fi amintit că în istorie personalitățile au avut un rol de seamă și că azvârlirea majorității marilor bărbați din istoria poporului român într-o postură de diminuție totală a fost un gest păgubos, dăunător științei istorice, dar și formării omului de tip nou, pe care și-l prefiguraseră politicienii în imaginarul lor. De aceea, s-a încercat ușor-ușor resuscitarea faptelor acestora, a personalităților, adică, inclusiv a celor din această parte de țară, unde volens-nolens, se avea de-a face, în majoritate absolută, cu oameni de religie greco-catolică.

În general conducătorii instituțiilor culturale din acei ani, făcuți pe puncte, cum se spunea atunci, nu știau prea multe despre faptele marilor bărbați ai neamului românesc din secolul al XIX-lea și din primii ani ai celui următor, sau dacă știau nu îndrăzneau să vorbească despre ele. Cu toate acestea, în această parte de țară s-a dezvoltat, în acei ani, adică în perioada 1968-1970, o mișcare reparatorie, o reactualizare a trecutului istoric românesc, legată mai ales de exacerbară naționalismului comunist din perioada lui Gheorghe Gheorghiu-Dej. Au apărut, la Baia Mare, de exemplu, la Satu Mare și Sighetul Marmăției, demnitari hotărâți să pună în lumină trecutul locurilor în care trăiau, încercând, totuși, să evite, atât cât se putea, pomenirea despre rolul Bisericii greco-catolice, despre însemnătatea activității unor ierarhi ai acesteia, cu puține excepții, desigur. Se pune accent pe exacerbară problemei naționale, în contextul intențiilor moderat reparatorii ale guvernului, pornite din hotărârea comuniștilor de a face, cum am spus, uitată politica lor de destructurare generală a culturii, de crimele făcute în așa-numitul, de acum, *obsedantul deceniu*.

Din fericire, pe atunci s-au alocat în acest scop, fără rezerve, banii necesari, ceea ce din păcate nu se prea întâmplă astăzi. Președintele Culturii și Educației Socialiste din Baia Mare, din 1970 în persoana lui Octavian Bandula, un ins ponderat, cu școlile la zi, fost coleg la Facultatea de istorie cu Hadrian Daicoviciu, sprijinit de primul-secretar al Județului Maramureș, Gheorghe Blaj, a început demersurile pentru întemeierea Muzeului memorial Dr. Vasile Lucaciu din Șișești, iar după aceea pentru repararea conacului lui George Pop de Băsești din comuna cu nume omonim. Am, după cum știți, vorba lui Ion Creangă, *o vârstă adâncată* și, mărturisesc că am fost implicat, de la început, în ambele aceste acțiuni, și nu puțin ci, fără modestie, pe deplin, fiind angajat al Muzeului de istorie din Baia Mare încă din 1968.

De altfel, în istoriografia problemei, la aceste fapte s-au făcut referiri detaliate. Mai puțin, însă, se știu despre întemeierea, la Băsești, a muzeului dedicat renumitului memorandist, luptător pentru drepturile naționale ale poporului român, la care iarăși, să nu mi se ia în nume de rău că spun, am contribuit din plin. La conducătorii locali de partid și de stat, cum se spunea pe atunci, se simțea o propensiune pentru cunoașterea trecutului, închipuit de ei ca suport al luptei comuniștilor pentru binele poporului român, fericit acum, în acele zile, adică, pentru faptul că se ajunsese la construirea unei societăți noi, prielnică, afirmau ei, chiar dacă nu credeau, *satisfacerii tuturor dorințelor oamenilor muncii*.

Un eveniment derulat cred că în primăvara lui 1971, pe cât îmi amintesc, este semnificativ în acest sens. S-a întâmplat, adică, ca la Finteușul Mare, vestit pe atunci prin activitatea unei formații corale de excepție, să se organizeze un *almanah muzeal*, cum se numea pe atunci, cu expuneri pe diferite teme culturale. La el au participat prim-secretarul Gheorghe Blaj, amintitul Octavian Bandula, sculptorul Géza Vida, ziariștii Ionică Pop, Augustin Cosmuța, Vasile Radu Ghenceanu, dar și alții mai neînsemnați, între care și cel ce scrie aceste rânduri. S-a conferențiat acolo pe diferite teme, legate de cea socotită principală, aniversarea a 50 de ani de la întemeierea Partidului Comunist din România, după care a urmat un ospăț costisitor, cu o cheltuială apreciabilă, suportată, desigur, de organizatori. În toiul petrecerii, pe scena din capătul sălii festive se coborâse o cortină amplă și, în spatele ei, se simțea viermuiala unor indivizi, pe care cei din sală nu-i puteau vedea. La un moment dat cortina s-a ridicat și dinspre scena plină de indivizi s-a auzit bubuitul baritonal al unui cor de bărbați, interpretând marțial cântecul *Treceți batalioane române Carpații*, până atunci interzis de comuniști. Auditorii au rămas înmărmuriți la auzul acestuia, cântat ca în vechime, pentru că până în acel moment poetul de curte Adrian Păunescu nu apucase să-l falsifice.

Mulți dintre cei din sală au început să lăcrimeze, iar după ce cântecul a încetat, nimeni n-a mai scos vreun cuvânt, sala umplându-se, apoi, de explozia unor aplauze parcă fără sfârșit. Știu că ulterior niciunul dintre organizatori n-a pățit nimic și de aceea mi-am dat seama că oficialii tolerau, figurat spus cu *jumătate de glas*, gesturi de acest fel. Încoronarea acestora s-a soldat, între altele cu amintita organizare a Complexului muzeal memorial Dr. Vasile Lucaciu de la Șișești, dar și cu începutul demersurilor pentru repararea conacului lui George Pop de Băsești. Că lucrurile de acolo, de la Băsești, s-au întins pe o perioadă mai lungă, s-au că se vor fi făcut afaceri cu materialele de construcții, chiar dacă eu, ca nepriceput în domeniu, le-am observat, n-a fost treaba mea, ci a celor implicați, a lucrătorilor și a plătitorilor acestora.

Ca muzeograf principal la muzeul băimărean, m-am interesat de la început despre câteva date privind familia marelui memorandist George Pop de Băsești, și

le-am așezat pe hârtie. El a trăit între 1835-1919 și a avut două fiice, prima decedată la puțină vreme după naștere, iar cealaltă, pe nume Elena, născută la 1862, și decedată la 1940. Ea a fost căsătorită cu Francisc Hossu-Longin (1847-1935), dar cei doi n-au avut copii. Au înfiat, însă, o nepoată, pe Maria, căsătorită cu un ofițer cam ușuratic, pe nume Pretor Sorescu, având cu acesta un fiu, pe Pretoraș (1924-1974).

Ofițerul a murit de tânăr, iar după instaurarea regimului comunist, fiul său a luat drumul închisorilor comuniste. Mama sa, Maria, a fost deschiaburită și obligată să se mute la Odoreu, iar conacul și bunurile ei devastate. Am aflat în 1975, de la țărani mai în vârstă din sat că biblioteca, mare desigur, respectiv cărțile și corespondența au fost arse de către noii stăpânitori, utilizate la fabricatul cărămizilor.

În primăvara lui 1975, împreună cu noul director al Muzeului din Baia Mare, al cărui nume nu-mi place să-l pomenesc, am umblat prin tot satul Băsești, și am descoperit pe la țărani câteva piese de mobilier și vase de la conacul lui George Pop de Băsești. La fostul grădinar al Elenei Hossu-Longin am găsit un dulap frumos cu trei uși, pe care l-am inventariat în Fondul documentar George Pop de Băsești. În acesta, adică în fond, am mai introdus un pian enorm, aflat pe cât mi-aduc aminte, la primăria din comună, și o măsuță stil. Și tot atunci am avut ocazia ca, la casa parohială unde acum locuia preotul ortodox, să descopăr și să inventariez o mulțime de documente, în care se vorbea despre premiile acordate celor mai vrednici dascăli din comună, dar și din alte sate ale zonei, care s-au distins în instruirea elevilor lor. În aceste documente se arăta că dascălii erau premiați cu câte o vacă cu lapte sau o scroafă cu purcei, iar elevii merituoși cu opinci, sumane, căciuli și alte mărunțișuri. De precizat că aceste documente am fost obligat să le las la parohie, deși erau păstrate pe o laviță lângă cânțile de lut cu apă de băut.

În Fondul documentar George Pop de Băsești am mai adăugat două mașini agricole, descoperite într-o anexă a conacului, una sistem Clayton, după câte-mi amintesc de sfârșat porumb, și alta – fabricată la atelierele Raika de la Cluj. Ele au fost aduse ulterior cu un camion la sediul muzeului din Baia Mare.

În același timp, adică prin iunie 1975, conducerea muzeului băimărean a fost informată de către un fost și coleg de pușcărie a lui Pretoraș Sorescu, care decedase în 1974, pe nume Leanca Victor, domiciliat la Câmpina, că are o grămadă de documente (diplome de înnobilitare, scrisori etc.) și-un tablou de dimensiuni foarte mari, dăruite lui de către cel decedat, adică de Pretoraș Sorescu. Leanca spunea că e dispus să doneze muzeului acele documente, pretinzând, însă, ca tabloul, de dimensiuni enorme, pictat de Octavian Smigelschi, o alegorie a formării limbii și poporului român, în trei planuri, datând din 1906, să-i fie cumpărat cu 5 000 de lei. Am făcut, ca atare, împreună cu directorul Muzeului de la Baia Mare, o deplasare la Câmpina. Directorul era un om ciudat, ca să nu-l numesc altfel. Pe unul dintre trenuri,

căci până la Câmpina am schimbat vreo trei, el s-a adresat unei tinere ce se urcase în compartimentul nostru cu câteva întrebări nelalocul lor. A întrebat-o, adică, fără a avea permisiunea mea, dacă i-ar plăcea să-i fac curte și să o sărut. Gestul lui m-a înmărmurit, și mi s-a părut că pornea din propensiunea nerușinată a unui voyeur. Odată sosiți la Câmpina am luat legătura cu fosta logodnică a lui Pretoraș, o fată cam de vârste mea, rugând-o să ne ducă acasă la Leanca. Pe drum, directorul se interesa, cvasi pe ocolite, dacă respectiva a avut cu Pretoraș relații intime, gest ce făcea ca unui om obișnuit să i se roșească până și degetele din pantofi.

Leanca părea un intelectual de tip vechi, bine instruit, deoarece am văzut că avea cărți și reviste franțuzești. Ne-a invitat politicos în casă, ne-a servit cu dulceață și cafea, după care ne-a amintit oferta știută de noi. Directorul a vădit la om în casă, o grosolănie greu de măsurat. A spus, frecându-și degetele arătătoare unul de altul, că în virtutea Legii 63 din decembrie 1974, statul român poate confisca de la oricine bunurile cu valoare de patrimoniu național. Stupefiat de-a binelea, gazda ne-a poftit să ieșim din casă. Privindu-mă, însă, și simțind că gândesc altfel, fiind gata să-i fac impertinentului, atât cât îmi permitea poziția, desigur, un reproș, m-a invitat din nou în casă și mi-a oferit grămada de documente rămasă de la Pretoraș, nu fără a-mi spune că însoțitorul meu este un mare imbecil. Nu știu dacă omul, adică Leanca, avea dreptate, deși cred, totuși, că avea, dar confiscarea acelui tablou, intitulat *Tripticon*, n-a avut loc niciodată, ba am auzit că, după ce eu am plecat de la Baia Mare, muzeul l-a achiziționat cu un preț de zece ori mai mare decât cel pretins inițial pe el.

După reîntoarcerea acasă, directorul m-a însoțit la Cluj pentru lărgirea Fondului documentar George Pop de Băsești. Am studiat, la Biblioteca Centrală a Universității, o mulțime de scrisori din colecția lui Francisc Hossu-Longin și a Elenei, datorite de câțiva ani statului român și bineînțeleas am mijlocit să ni se facă copii xerox sau fotografii de pe toate. Câteva, nu multe desigur, le-am prelucrat și publicat în anii următori în diferite publicații periodice. Pe director nu l-a interesat conținutul lor, deoarece el dorea doar bifarea unei acțiuni care să-l facă apreciat de forurile superioare din județ.

În ceea ce privește priceperea lui de a aprecia valoarea lucrătorilor aflați în subordinea sa, nu mă pot abține să nu dau un exemplu, rugând cititorii să nu-l considere o lipsă de modestie, deoarece el corespunde adevărului. S-a întâmplat, adică, tot în 1975, să fiu numit a-l însoți pe academicianul Emil Condurachi într-o călătorie de studiu prin câteva sate din zona Târgului Lăpuș. După întâmplare, directorul m-a chemat la el în birou și mi-a spus, surâzând mărunț, că academicianul l-a felicitat pentru faptul că are în subordine un tânăr atât de bine informat ca cel care l-a însoțit. Am zâmbit oarecum satisfăcut, crezând că sunt apreciat și de el. M-a întrebat, însă, repede cam așa: *de unde știi tu, mă Mihoc, atâtea?*, la care eu i-am

răspuns, tot repede, că din lecturile pe care le-am făcut. A adăugat apoi, zâmbind parcă șugubăț: *Ei, atunci lasă că o să-ți dau eu ceva de lucru ca să nu mai poți citi atâta*. Afirmția aceasta nu mai necesită comentarii. De altfel peste un an de zile am și părăsit Baia Mare, nu înainte ca individul să încerce a mă face să plec prin demisie, ceea ce mi-aducea, precum știu ce-i mai în vârstă, o pagubă serioasă, deoarece în acest caz nu mi se plătea transportul lucrurilor, nici salariul compensatoriu pentru mine și membrii familiei, și în plus, la noul loc de muncă urma să fiu angajat ca începător.

În sfârșit trebuie să spun că *despărțirea* de director, respectiv acordarea transferului, mi-a fost aprobată foarte greu și numai după ce l-am amenințat cu bătaia, așa cum am relatat în cartea mea de memorii *Peregrinul și umbra*, apărută în anul 2010.

PERSONALITÀ DELL'ESILIO GRECO-CATTOLICO ROMENO CHE HO CONOSCIUTO: ALOISIE LUDOVIC TĂUTU (1985-1981), VASILE CRISTEA (1906-2000), OCTAVIAN BÂRLEA (1913-2005). CENNI BIOGRAFICI E PROFILO INTELLETTUALE

Giuseppe MUNARINI

ABSTRACT. *Personalities of the Romanian Greek-Catholic Exile I Have Known: Aloisie Ludovic Tăutu, Vasile Cristea, Octavian Bârlea – Biographical Notes and Intellectual Profile.* The article offers a testimonial and intellectual portrait of three major figures of the Romanian Greek-Catholic exile: Mons. Aloisie Ludovic Tăutu, Mons. Vasile Cristea, and Mons. Octavian Bârlea. Based on personal encounters in Rome, the author reconstructs their pastoral, cultural, and scholarly activity after the suppression of the Greek-Catholic Church in 1948. It highlights their role in sustaining ecclesial life in exile, promoting Romanian cultural identity, supporting historical research, and advancing ecumenical reflection. Through correspondence, publications, academic initiatives, and Vatican involvement, these churchmen emerge as key witnesses of faith, national consciousness, and resistance to communist oppression.

Keywords: *Romanian Greek-Catholic exile; Aloisie Tăutu; Vasile Cristea; Octavian Bârlea; Church under communism.*

Nei primi anni di studio della lingua romena, ero venuto a contatto con alcuni personaggi che per me furono molto importanti¹.

Si tratta di Mons. Aloisie Ludovic Tăutu (1985-1981), di Mons. Vasile Cristea (1906-2000) e di Mons. Octavian Bârlea (1913-2005)², che conoscevo meno dei

¹ Ringrazio di cuore il prof. Ioan Carja, il rev. padre dott. Ioan-Ireneu Fărcaș la prof.ssa Anca Stângaciu, Il prof. Italo Costante Fortino, la prof.ssa Laura Stanciu, il dottor Ionuț Mihai Popescu, la gent.ma bibliotecaria Anikó Nichita e il prof. Roberto Scagno per il materiale offerto o messomi a gentile disposizione.

² Già in due precedenti scritti (*Ritratto di un esule: Monsignor Octavian Bârlea. Aspetti del profilo intellettuale* in *Journal of Church History*, Vol II, nr. I, pp. 57-80 e *La traduzione del libro di Mons. Iuliu Hossu me l'ha fatto ritrovare* in "Transylvanian review" vol. XXXIV, no. 1 (spring 2025), pp. 138-156, particolarmente, pp. 138-145)) e mi sono soffermato su queste figure.

primi due, ma che imparai ad apprezzare soprattutto attraverso i suoi studi, particolarmente curati da P. Ioan-Ireneu Fărcaș.³

Eravamo nel 1994, il comunismo era caduto nel 1989, da molto non mi recavo in Romania e de facto, anche se non de jure, avevo interrotto i miei studi di dottorato, perchè amici o buoni conoscenti mi avevano sconsigliato di recarmi nel Paese, in quanto persona considerata non gradita al vecchio regime.

Avevo in animo di riprendere i miei studi e le mie amicizie, ma per diverse ragioni non ero ancora riuscito a farlo e, prima del 1997, mi ero recato solamente una volta in Romania.

Ebbi modo, grazie ad un invito di Mons. Eleuterio-Francesco Fortino (1938-2010), di soggiornare per qualche giorno presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio fondato da Papa Gregorio XII nel 1576.

Conoscevo da una ventina d'anni Mons. Fortino, italo-albanese, e con lui ero in corrispondenza.

Avevo poi avuto modo, nel 1971, di conoscere anche il fratello di Monsignore, Italo-Costante, allora borsista come me in Romania, futuro professore di lingua e di letteratura albanese, presso l'Università di Napoli⁴. Con lui ebbi modo di stringere amicizia. Apprezcai fin da subito il suo spirito di attaccamento al rito bizantino ed alla lingua albanese soprattutto nella variante italo-albanese o arbëreshe. A lui e ad altri studiosi si deve l'attenzione per il mantenimento dell'idioma e della cultura nelle colonie italo-albanesi d'Italia⁵.

Da Monsignor Fortino avevo avuto anche alcuni libri e articoli particolarmente interessanti, come ad esempio *Besa e Krishterë La fede Cristiana*⁶, *S. Atanasio. La*

³ In modo particolare *Ioan-Ireneu Fărcaș. Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimirile exilului românesc 1946-1978*, Editura Vremea, București, 2017, che ha anche il merito di aver curato: Octavian Bârlea, *Ecumenism Românesc*. Îngrijirea ediției și introducerea de Pr: Ioan-Ireneu Fărcaș, Ed Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2013. Octavian Bârlea, *Opera omnia IV Biserica Română Unită și problema națională*. Ediție îngrijită de Pr. Ioan-Ireneu Fărcaș, Rectorul Misiunii Române Unite din Germania, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2013. Octavian Bârlea *Opera omnia, V. Spre o nouă față a Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2013. Octavian Bârlea, *Babilonia minților. Articole religioase și culturale din exil*. Ediție îngrijită și introdusă de Pr.dr. Ioan-Ireneu Fărcaș Editura Vremea, București, 2021.

⁴ Italo Costante Fortino è un arbëresh di S. Benedetto Ullano, nato nel 1947. Si è laureato presso l'Università di Roma "La Sapienza" in Lettere classiche con una tesi in lingua e Letteratura albanese, col Prof. Ernest Koliqui di Scutari. È stato professore ordinario di Lingua e di Letteratura Albanese all'Università "L'Orientale" di Napoli, dove ha ricoperto anche la carica di Direttore del Dipartimento di Studi dell'Europa Orientale.

Ha pubblicato opere nel campo della filologia albanese con edizioni critiche (G. Varibobba, F.A. Santori, G. A. Nociti), e in quello linguistico-letterario con ricerche su gli Albanesi d'Albania e della minoranza linguistica storica degli Albanesi d'Italia.

⁵ A.L.A.D.I (Associazione Insegnanti Albanesi d'Italia), *Alfabetizzazione Arbëreshe*, Vol. I e 2, Edizioni Il Capitello, Torino, 2000.

⁶ Besa. Circolo italo-albanese di cultura, Roma, 1992.

*Liturgia greca a Roma*⁷ e *Il matrimonio nella Chiesa Bizantina*,⁸ che attestano, accanto all'impegno che lo vedeva sotto-segretario del Segretariato per l'Unità dei Cristiani⁹, l'impegno pastorale sempre dimostrato. Conoscevo il Collegio di Sant'Atanasio anche perché ero in rapporto di studio e di collaborazione con alcuni padri Conventuali bizantini o biritualisti, come padre Giancarlo Briosci (1916-2009) che celebrava anche a Padova in rito bizantino per la diaspora italo-albanese e cattolica orientale presso la Basilica di Sant'Antonio.

Ebbi allora, durante il mio soggiorno di studio la possibilità di conoscere alcuni Padri e studenti di diversi stati.

Quella di ospitare studenti provenienti da varie "nazionalità" è stata una prerogativa di diverse epoche del Pontificio Collegio Greco. Importante è osservare che in alcuni periodi venivano ospitati non solo seminaristi, ma anche abati, prelati, professori universitari, medici ed avvocati. Molti studenti, sin dai secoli scorsi si sarebbero distinti sia nella Chiesa Cattolica sia in quella Ortodossa¹⁰.

Lo stesso Mons. Aloisie Ludovic Tăutu, nato a Selymes, Terebești¹¹ Satu-Mare era stato borsista presso il Collegio di Sant'Atanasio nel 1919, prima di conseguire il dottorato in Teologia nel 1921.

Conobbi poi Péter Szabó, ungherese greco-cattolico, futuro professore di diritto canonico presso il Pontificio Istituto Orientale, il prof. Manuel Nin O.S.B., dal 2016 nominato da Papa Francesco Esarca dei Cattolici Bizantini in Grecia e vescovo titolare di Carcabia, il ricercatore scientifico Mircea Birtz¹², già studente presso

Per la vocazione ecumenica e le principali attività pastorali, liturgiche, nonché per il dialogo con la Chiesa Ortodossa, cfr. e libro del Rev. Papas Alex Talarico dell'Eparchia di Lungro: Alex Talarico, *Passi verso la Comunione. Il contributo di Eleuterio Fortino nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia, Imago Artis Edizioni, Castrovillari (Cosenza), 2024, pp. 7-135.

⁷ Eleuterio F. Fortino, *S. Atanasio. La Liturgia greca a Roma*, Roma, Chiesa di Sant'Atanasio, 1970. Il libro non solo si prefigge di spiegare il significato di questa chiesa di rito bizantino Greco, ma anche presenta, lo svolgimento della Liturgia e si sofferma sul significato di alcuni sacramenti come la Penitenza.

⁸ Eleuterio F. Fortino, *Il Matrimonio nella Chiesa Bizantina*, Besa, Circolo italo-albanese di cultura, Roma, 1986.

⁹ Nato come Sottosegretariato per la promozione dell'Unità dei Cristiani, dicastero creato da Giovanni XXIII il 5 giugno 1960, confermato da Papa Paolo VI, come dicastero permanente della Curia Romana. Il Cardinal Augustin Bea (1881-1968) ebbe l'incarico di Presidente sino alla sua morte. Nel 1969 divenne suo successore il Cardinal Edward Idris Cassidy (1924-2021). A lui successe il Cardinal Kurt Koch (1960) nel 2010. Il Pontefice San Giovanni Paolo II trasformò il Segretariato menzionato con la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* il 28 giugno 1988 in Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei cristiani (PCPUC).

¹⁰ Antonis Fyrgios [A cura di-], *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio, Roma, 1983, p.11.

¹¹ Anca Stângaci, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, p. 394.

¹² Fu studente presso l'Università Pontificia "San Tommaso d'Acquino," autore di articoli e libri concernenti la storia della Chiesa Greco-cattolica romena. Ordinato sacerdote nel 2008. Di lui vorrei

l'Università Pontificia San Tommaso d'Acquino, autore di articoli e libri concernenti la storia della Chiesa Greco-cattolica romena.

Tra gli studenti romeni conosciuti desidererei ricordare padre Ovidiu Horea Pop. Iniziò tra noi due un rapporto amichevole, con conversazioni sia su alcuni personaggi o aspetti storici della Chiesa romena e sulla Liturgia bizantina, sia su altri aspetti delle Chiese Bizantine Cattoliche, particolarmente quella italo-albanese e greca.

La sua non era un'esposizione superficiale, né tanto meno celava sussiego, anzi era in grado di alternare le sue esposizioni con domande che miravano a creare un dialogo.

Era un borsista della "nuova generazione", quindi di coloro che seguirono quella di padre Vasile Bărbat (1925-1963), appartenente alla Compagnia di Gesù, come ricorda la professoressa Laura Stanciu.¹³

Padre Ovidiu Horea Pop studiò presso il Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio dal 1988 al 1997. Suo collega di studi era anche il sacerdote Romeo Bodea, che in seguito mi fece visita a Padova¹⁴. Padre Horea Pop, ottenne la Licenza, il titolo di Master ed il Dottorato, presso l'Università Gregoriana, nel 2003. Sarebbe divenuto poi professore universitario futuro docente presso la Facoltà Teologica Greco-Cattolica a Oradea e sacerdote dell'Eparchia di Oradea Mare.

Tra le sue numerose opere ebbi una copia della sua tesi di dottorato intitolata *La Chiesa Rumena Unita 1830-1853*¹⁵, dedicata al monaco Oliviero Raquez (1923-2012), benedettino liturgista.

Essa è divisa in tre capitoli:

La Chiesa Unita e la questione nazionale in genere (pp. 13-77)

La Chiesa Romena Unita tra il 1842 e il 1848 (pp. 79-189)

La Chiesa Romena Unita tra il 1848-1853 (pp. 191-264)

Si tratta di un libro molto importante che si sofferma sul periodo centrale della storia della Chiesa Romena Greco-Cattolica, dal Pontificato di Papa Gregorio XVI (1831-1846) e di Pio IX (1846-1878).

Essa possiede una ricca bibliografia ed una serie importante di appendici.

segnalare i seguenti libri, da lui scritti o in collaborazione: Sabin Sebastian Făgăraș, OSVM, Mircea Remus Birtz., OBSS, OHSG, OV, *Capitulul diecezan de Cluj-Gherla între septembrie 1987-Martie 1990*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca 2007; Dr. Manfred. Kierein-Kuenring Consilier Aulic, P.Dr.Mircea Remus Birtz, *Episcopul Ioan Ploscaru într-o prietenie epistolară de douăzeci de ani*. Coordonator: Mircea Remus Birtz. Cuvânt înainte: Manfred Kierein-Kuenring, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2009.

P. Dr. Mircea Birtz OBSS, OHSG, OV; Dr Manfred Kierein, OBSS. Consilier Aulic, M. Cruce OBSS, *Alte fărâme din prescura prigoanei (1948-1989)*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2010.

¹³ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat în vârtoarea secolului XX*, Ed Mega, Cluj-Napoca, 2025, p. 33.

¹⁴ Nel frattempo, padre Romeo Bodea è ritornato al casa di Padre il 9 novembre 2025.

¹⁵ Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2005.

Quel periodo, trascorso a Roma per me non fu solo dedicato allo studio ed alla ricerca, ma grazie ad esso, riuscii ad avvicinarmi e, talora, a stringere amicizia con sacerdoti e studiosi che erano con me in quel lontano mese di giugno.

Questi contatti mi riportarono alla mente i tre personaggi ricordati, che avevo conosciuto anni prima a Roma o presso la Chiesa Romana Unita del Santissimo Salvatore alle Coppelle o al Pontificio Collegio Pio Romeno.

Essi furono i primi ecclesiastici romeni che conobbi, prima di recarmi a Bucarest come borsista.

Ebbi poi anche l'opportunità di seguire due corsi di Romeno, rispettivamente a Costanza, presso l'Università "Ovidius" (1997) e a Baia Mare (1999), per ravvivare il mio romeno e per venire a contatto con studenti e docenti.

La mia conoscenza con Monsignor Aloisie Ludovic Tăutu

Poco più di una ventina d'anni prima del breve periodo trascorso presso il Pontificio Collegio Greco, avevo avuto la possibilità di avvicinarmi maggiormente alla Chiesa Romana Unita.

Il primo ecclesiastico che conobbi, all'inizio solo epistolarmente, fu Monsignor Aloisie Ludovic Tăutu. Non avevo ancora messo piede in Romania, cosa che avvenne nel 1971, grazie ad una borsa di studio nell'ambito degli scambi culturali italo-romeni. Conobbi quindi Monsignore dopo aver avuto con lui una corrispondenza, grazie alla quale mi prefiggevo di conoscere meglio la storia della Chiesa Greco-Cattolica romana soppressa nel 1948.

Non conoscevo bene la storia della Chiesa greco-cattolica. Mi era difficile, accettare che un regime ateo avesse profuso tanta forza per far confluire una Chiesa storica in un'altra Chiesa storica.

Poi mi venne in mente ciò che aveva subito la Chiesa Greco-Cattolica Ucraina e quella dell'Unione di Užhorod dei Ruteni, unitisi a Roma nel 1646.

Più tardi seppi che, mentre nelle Chiese di rito latino venivano infiltrati sacerdoti e laici di movimenti filo-comunisti, per quelle bizantine si pensò alla dissoluzione o al „ritorno” all'Ortodossia. L'artefice di questo passaggio era stato Stalin. Ovviamente c'era stato un piano sovietico.

Illuminante a tal proposito è la lettura del volume *Planificarea „lichidării” Bisericii Române Unite* di Emanuel Cosmovici.¹⁶ Interessante è anche quanto sostenuto da Dennis Deletant nella Prefazione del libro della professoressa Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat în vâltoarea*

¹⁶ Emanuel Cosmovici, *Planificare „lichidării” Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2020, Târgu Lăpuș, 2020, pp. 5-12.

secolului XX¹⁷, cioè che la Chiesa Cattolica di Rito latino non fu soppressa perché, essendo la maggioranza dei fedeli di lingua ungherese, sarebbe potuta sembrare un'ingiustizia nei confronti degli Ungheresi¹⁸.

Mons. Aloisie L. Tăutu mi avrebbe spiegato e poi chiarito tutto quello che per me era confuso o poco chiaro.

Per aiutarmi nello studio della storia della Romania, in un periodo in cui le comunicazioni tra l'Italia e la Romania erano molto sorvegliate o addomesticate e censurate, egli mi fece dono di un libro in lingua romena, stampato a Madrid, ossia *Biserica Româna Unită*.¹⁹ Il libro ha come autori anche lo stesso Mons. Aloisie L. Tăutu, e i sacerdoti greco-cattolici in esilio P. Pamfil Cărnațiu, Mons. Carol Capros e Flaviu Popan, Octavian Bârlea, Alexandru Mircea e Mircea Todericu. Dalla lettura di quest'opera potei avviarmi alla comprensione, seppur a grandi linee, dell'Unione con Roma sino all'anno della sua soppressione nel 1948 o, meglio, alla sua discesa nelle Catacombe.

Di tutti questi sacerdoti e di altri troviamo delle preziose notizie in due recenti libri uno della professoressa Anca Stângăciu²⁰ e un altro della professoressa Laura Stanciu.²¹

Il mio primo incontro con Mons. Tăutu avvenne nella Chiesa delle Coppelle, non lontano dal Colosseo, chiesa che ospitava fedeli romeni non solo greco-cattolici, ma anche ortodossi. Lo vidi concelebrare con altri sacerdoti greco-cattolici il rito della Resurrezione, il Sabato Santo e poi il giorno di Pasqua.

Egli era stato delegato dall'episcopato romeno a far parte della Commissione Pontificia per la redazione del nuovo Codice, che si stava preparando per le Chiese Cattoliche Orientali.²²

Si deve a lui la fondazione della rivista "Sufletul Românesc" e poi di "Buna Vestire" (dal 1963) che durò sino al 1978 e continuò poi con la rivista "Perspective" (1978-2005), diretta da P. Ioan-Irineu Fărcaș, che ospitò scritti importanti di storia della Chiesa Romena Unita, come quella di Zenovie Pâclișanu (1886-1957), testimone per la fede e per la Patria dinnanzi al comunismo.²³

¹⁷ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat, în vâltoarea secolului XX*, p. 11.

¹⁸ Dennis Deletant, Prefață în Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat. În vâltoarea secolului XX*, Ed Mega, Cluj-Napoca, 2025, p. 11.

¹⁹ AA.VV. *Biserica Româna Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie. Cu 40 de ilustrații în afară de text*, Madrid, 1952.

²⁰ Anca Stângăciu, *Exilul greco-catolic în arhivele Securității*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2024.

²¹ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat în vâltoarea secolului XX*, Ed Mega, Cluj-Napoca, 2025.

²² Anca Stângăciu, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia*, Ed. Mega, Cluj-Napoca, 2019, p. 394.

²³ Zenovie. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite (Partea I-a, 1697-1751)* | *Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche (Teil II, 1697-1751)*, << Perspective >>, n. 65-68, Iulie 1994-Iunie 1995 anul

Va segnalata inoltre la sua collaborazione con la Radio Vaticana come pure, tra l'altro la nomina al Comitato di assistenza per i rifugiati in Italia²⁴.

Molti degli scritti di monsignor Aloisie Ludovic Tăutu, raccolti in due volumi, in occasione del suo ottantesimo compleanno²⁵, sono contraddistinti da una costante e chiara visione polemica. Egli manifesta così il suo "romenismo", fondato sull'origine daco-romana, sull'Unione con Roma, che dischiuse le porte verso l'Occidente, verso i fratelli latini, verso Roma, dalla quale Greci e Slavi l'avevano allontanata. Questo voleva dire rigettare, anche in modo deciso l'origine orientale della Chiesa romena, anche basandosi su scritti di A. D. Xenopol, Dimitrie Onciul, Vasile Pârvan, Nicolae Iorga etc.²⁶ La sottomissione, con l'imperatore Leone l'Isaurico del Vicariato di Tessalonica a Bisanzio e quindi al Patriarcato Ecumenico di Costantinopoli, fu un fatto storico importante, che lese i diritti della Santa Sede. Nel lontano 1925, scriveva:

«La vicinanza con la Polonia, con la cui nobiltà i boiari della Moldavia avevano stretti legami, poi il fatto che i signori ed i boiari avevano segretari per la lingua latina, fece sì che ci svegliassimo dal "sonno di morte" dello slavonismo e che vedessimo che siamo Romani. Così nel 1593, il grande cancelliere della Moldavia Luca Stroici, pubblica il *Padre Nostro* con lettere latine ed ortografia polacca; ciò fu il primo risveglio, scritto, dello spirito romeno a contatto con la cultura latina. Questa cultura dava un'aura di erudizione a colui che la possedeva e per questo Miron Costin (1630-1691), come il metropolita Dosoftei (1630-1711) si sente molto orgoglioso dell'origine imperiale dei Romeni.»²⁷

I Romeni erano stati allontanati dal mondo naturale latino, nel quale avevano ricevuto il Cristianesimo, gli Slavo-Bulgari li avevano sottratti all'Occidente, introducendo il rito slavo-bizantino. Con parole che sfiorano il lirismo, presenta l'Unione del 1698-1700 in questi termini:

« Il popolo romeno di tutte le provincie da lui abitate (indipendenti come la Valachia e la Moldavia, oppure dipendenti da altri regni, come la Transilvania ed il Banato), era fortemente legato ecclesiasticamente a Costantinopoli, all'Oriente. Solo la

XVI. Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite (Partea II-a, 1752-1783)* | *Geschichte der Rumänischen Unierten Kirche (Teil II, 1752-1783)*,

<< Perspective >>, n. 53-60, Iulie 1991-Iunie 1993, anul XIV- XVI.

²⁴ Anca Stângăciu, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia op. cit.*, p. 394.

²⁵ *Omăgiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani. Opere. Vol I. Istorice* în „*Bună Vestire*” organ de zidire creștină, XIV (1975) *Ianuarie-Martie N. 1* , *Opere Vol. I. Istorice*

e *Omăgiu canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etății sale de 80 de ani* în „*Bună Vestire*” organ de zidire creștină, XIV (1975), *Aprilie-Iunie XIV (1975).. Volmul II: Tomul 1: Teologie-bisericești. Tomul 2: Varia.*

²⁶ Aloisie Ludovic Tăutu, *Creștinismul Oriental ori Occidental*, in Aloisie L. Tăutu, *Omăgiu.. op. cit.*, pp.409-414 e pp. 433-434, vol I..

²⁷ Aloisie Ludovic Tăutu, *Un glas ieșit din suflet românesc*, in Aloisie Ludovic Tăutu, vol. II, p. 12

liberazione di dette provincie dal dominio turco, cioè dopo la pace di Karlowicz (1691), e dopo la presenza della cattolica Casa di Asburgo in Transilvania, divennero le circostanze favorevoli ad un orientamento, almeno di una parte dei Romeni, di quelli di Transilvania, verso la loro antica culla di stirpe e di religione, Roma. Solo allora dal vecchio albero della cristianità romana dei Romeni, coperto lungo i secoli dal gelo delle invasioni e dominazioni straniere, nutrito nel frattempo anche da linfa straniera, specialmente slavo-bizantina, è spuntato, al contatto dei raggi del sole di Roma eterna, un germoglio fresco e tenero, la Chiesa Romena Unita».²⁸

Osservava il compianto padre Lucian D. Periș (1967-2000), che la Scuola storica di Transilvania contava tra i rappresentanti del XX secolo anche monsignor Aloisie Tăutu²⁹.

Continua padre Lucian D. Periș:

«Il carattere della personalità di Tăutu è quindi di fattura enciclopedica da cui risulta il sigillo della stessa natura, impressa nella totalità dei suoi scritti. Anche se i problemi come sono il Cristianesimo latino presso i Romeni, le unioni con Roma o l'attività di San Niceta di Remesiana appaiono come motivi permanenti, la gamma delle sue preoccupazioni è molto più vasta, come si vedrà in seguito»³⁰.

Quando chiesi a monsignor Aloisie Tăutu di aiutarmi per trovare nuovo materiale sul vescovo Ioan Inochentie Micu-Klein, egli mi segnalò proprio uno scritto di questo vescovo che si ispirava a ciò che scrisse padre F. Fashing, come avrebbe osservato poi anche il professor Francisc Pall «Quella colonia romana che piantò Trajano nella Dacia, di cui era parte la Transilvania ...»³¹, quest'incipit si trova proprio nel memoriale, inviato al Pontefice Benedetto XIV, nel Giugno del 1745, quando Micu-Klein si trovava a Roma.

Monsignor Aloisie Tăutu sottolineò con i suoi scritti questa discendenza da Roma, soprattutto per esprimere la sua opposizione al mondo slavo e bizantino che aveva separato i Paesi Romeni da Roma, sua madre naturale.

Molto di quello che proveniva dall'Oriente gli sembrava, anche in campo ecclesiastico, dannoso per la cultura romena, allontanata dalla madre Roma, dal mondo Occidentale di cui i Romeni dovevano far parte. È vero che molte delle sue espressioni erano dovute al fatto che bisognava contrapporsi al pensiero "ortodossista", forse troppo attratto dall'Est, degli Slavi e dei Bizantini.

²⁸ Aloisie Ludovic Tăutu, *I Romeni*, in Aloisie Ludovic Tăutu *Omagiu*., pp.18-19, vol. I.

²⁹ Lucian D. Periș, *Aloisie Tăutu. Aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003, p. 9.

³⁰ Lucian D. Periș, *Aloisie Tăutu. Aspecte din opera istorică*, op. cit., p. 10.

³¹ F. Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745-1768. Studiul Exilului lui Inochentie Micu-Klein la Roma(1745-1768)*, Selecția și transcrierea documentelor, aparat critic de Francisc Pall. Cuvânt înainte de Î.P.S. Lucian Mureșan, Prefață de Pompiliu Teodor, membru corespondent al Academiei Române. Ediție îngrijită și indice de Ladislau Gyémant Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca 1997, pp..78 e seg., vol. II/1 e vol. I. vol. I pp. 5-6.

Questo aspetto diviene palese nel momento in cui altri autori romeni denigravano l'Unione e, più tardi, soprattutto nel 1948, il Papato, la Santa Sede.

Mantenni i rapporti con Mons. Tăutu, anche quand'ero borsista in Romania in alcuni periodi negli anni 1971-1979. Al ritorno gli raccontavo le cose più significative o che avevo ritenuto tali che avevo veduto in Romania.

Non mancarono i momenti in cui io ebbi modo di fargli delle descrizioni sulla situazione di quel Paese, ricordando al Prelato la Patria lontana e la situazione della Chiesa Greco-Cattolica perseguitata, non mancando di riferirgli di incontri in Romania, nei primi tempi soprattutto nella zona del "Vecchio Regno".

Monsignor Tăutu mi facilitò anche la conoscenza con alcuni intellettuali romeni, ad esempio con il professor Mircea Popescu³² (1919-1975), che ebbe un ruolo importante nel mondo romeno in esilio.

Grazie a Mons. Tăutu ed anche al professor Alexandru Niculescu, potei venire a contatto con questo professore che conobbi personalmente, seppur per poco a Roma.

Non ebbi modo di conoscerlo a fondo, ma il suo modo di atteggiarsi, i suoi studi, me lo fecero annoverare tra le persone simpatiche, colte ed aperte al dialogo, soprattutto quando si trattava di far conoscere meglio la cultura del suo popolo.

Va sottolineata l'importanza di questo scrittore per la "Revista Scriitorilor Români" per cui si prodigò anche Mons. Octavian Bârlea.

Devo a Mons. Tăutu molta gratitudine per avermi fatto conoscere meglio il rito bizantino, soprattutto romeno con spiegazioni e con una accurata bibliografia.

Lo ricorderò come pastore e come maestro, come officiante in quella Chiesa di San Salvatore alle Coppelle, che tanto ha dato a me e il cui ricordo mi accompagna spesso lungo il cammino della vita.

Un ricordo del Vescovo Vasile Cristea (1906-2000) degli Agostiniani dell'Assunzione

Monsignor Vasile Cristea (1906-2000), vescovo titolare di Lebedo, era il vescovo greco-cattolico romeno per l'Estero o visitatore apostolico. Era stato nominato da Papa Giovanni XXIII il 2 luglio 1960³³. Era membro della Congregazione degli Agostiniani dell'Assunzione.

³² Pseudonimo di Dragos Măgureanu, Adrian Popa. Egli si era stabilito definitivamente in Italia, dopo essere stato borsista dell'Istituto Italiano di Cultura di Bucarest a Roma. Nel 1945-46, divenne docente di lingua e letteratura romena all'Università di Milano. Dal 1961, lo troviamo ancora quale docente e poi dal 1972 assistente titolare di filologia romanza presso l'Università di Stato di Roma., cfr. Anca Stângăciu, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, pp. 385-386. cfr. anche R.Scagno, „Mircea Popescu și Societatea Academica Română” in *Casa*, anul IV. nr.10, octombrie 1996, pp. 52-57 citato da Ioan-Ireneu Fărcaș. *Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimile exilului românesc 1946-1978*, op. cit., p. 228.

³³ Il 4 maggio 1963 fu nominato Visitatore Apostolico dei romeni Greco-cattolici all'estero.

Non l'avevo ancora conosciuto. Lo vidi la prima volta nella Chiesa delle Coppelle, mentre concelebrava la Santa Liturgia. Andai subito a conoscerlo e partecipai ad altre cerimonie liturgiche nella stessa chiesa, alcune officiate da lui.

Mi presentai e poi iniziai con lui una corrispondenza a cui seguirono un paio di incontri.

Di uno ho un ricordo particolare perché fui ricevuto presso il Pontificio Collegio "Pio Romeno", in un pomeriggio di domenica.

Era nato a Șomoștelnic, nel "comitato" di Târnava Mică. La Santa Sede aveva operato una scelta felice nel nominare un vescovo per le parrocchie e le comunità romene greco-cattoliche fuori dalla Romania, dato che la Chiesa greco-cattolica era stata soppressa nel 1948. Mons. Vasile Cristea era in esilio in Italia, dopo aver compiuto i suoi studi filosofico -teologici a Blaj.

Nel 1946 era stato nominato Rettore del Collegio Pio Romeno; il vicerettore fu padre Gheorghe Cosma (1911-1991). A Parigi in visita presso la Chiesa Greco-Cattolica Romana conobbi sia quest'ultimo sacerdote sia Padre Gherman (1921-2016), anch'egli attivissimo non solo dal punto di vista pastorale, fu infatti nella missione del Belgio, ma anche dal punto di vista culturale.

A lui si devono due interessanti testi, *L'ame roumaine écartelée*, apparso nel 1955 e *Pensée Romaine, Peuple Roumain*, 1967. Quest'ultimo ha la prefazione del Cardinal Tisserant e una lettera di introduzione proprio del Vescovo Vasile Cristea.

Fu presso quel Collegio che fui ricevuto privatamente da mons. V. Cristea, che era stato consacrato vescovo, incontro in cui ebbi modo di chiedere notizie e chiarimenti soprattutto sulla situazione della Diaspora greco-cattolica romena. Egli mi disse che la Chiesa di San Salvatore alle Coppelle era frequentata anche da fedeli romeni ortodossi che non avevano sacerdote proprio o non volevano partecipare a funzioni di sacerdoti conniventi con il regime comunista. Fino al 1950, Monsignor Vasile fu Rettore. Dieci anni dopo ecco la nomina a Vescovo Titolare di Lebedo.

Partecipò al Concilio Ecumenico Vaticano II. Va segnalato che il 21 ottobre 1963, egli officiò una Santa e Divina Liturgia in rito bizantino romeno in Vaticano, nell'ambito della II Sessione del Concilio³⁴.

La sua nomina non fu gradita a esponenti della Chiesa Ortodossa, come il patriarca Iustinian Marina (1901-1977) che giustificò l'assenza della Chiesa Ortodossa Romena (BOR) per la nomina di un vescovo unito, ossia mons. Vasile Cristea, e per una mostra sulla "Chiesa del Silenzio."³⁵

³⁴ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat în vârtoarea secolului XX*, Mega, Cluj-Napoca 2025, p. 73.

³⁵ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier*, op.cit., p. 75.

La notizia ci lascia allibiti e vorrei credere, che questa affermazione e l'azione di non aver inviato rappresentanti della Chiesa Romena Ortodossa al Concilio, fosse alimentata e sottolineata dalla potente "Securitate" e che tali affermazioni ed azioni non fossero frutto di sincera attitudine.

Sottolinea la professoressa Laura Stanciu in un suo scritto l'importanza di quella Liturgia nell'ambito del Concilio, ma anche per ricordare 265 anni dal ritorno di alcune diocesi in Comunione con Roma ed il 15 anniversario della soppressione della Chiesa greco-cattolica³⁶.

Nel 1963, quando dopo un periodo di acuta sofferenza, mancò a soli 38 anni padre Vasile Bărbat S.J. (1963), il vescovo Cristea concelebrò i funerali solenni cui parteciparono anche altri vescovi come mons. Andrei Katkoff (1916-1995), vescovo di rito bizantino slavo, titolare di Nauplia.

Monsignor Cristea, che soffriva ovviamente di nostalgia, di "dor", come si dice in romeno, pensava ai suoi fratelli in Madrepatria e, su richiesta, riusciva grazie a invii clandestini a far giungere testi greco-cattolici di devozione e di liturgia delle Ore, a chi li avesse richiesti. Anche lui, come monsignor Tăutu, padre Vasile Bărbat, e tanti altri sacerdoti, con la collaborazione di fedeli laici, aveva creato una resistenza perché l'esilio prosperasse e testimoniassse la sua vitalità e il suo ardente desiderio di resistere.

«La forza del Gruppo Cristea fu data a Roma dall'autorità istituzionale e intellettuale permanente del vescovo Vasile Cristea, cui si aggiunse la fermezza indubbia di Ovidiu Bejan, accanto alle altre persone che resistevano: Carol Capros, Pamfil Cârnațiu, Gheorghe Cosma, Traian Crișan o altri sacerdoti greco-cattolici presso le Missioni del Vaticano in Europa o in America-Alexandru Mircea, Vasile Zăpârțan, Luis Puscaș ed altri»³⁷.

Tra questi ecclesiastici menzionati, Mons. Traian Crișan (1918-1990) fu ordinato vescovo titolare di Drivastum e rivestì la carica di Segretario per la Congregazione per le Cause dei Santi e Mons. Vasile Louis Pușcaș (1915-2009) fu vescovo della Diocesi di St. George in Canton dei romeni greco-cattolici negli Stati Uniti, prima della nomina dell'attuale Eparca Mons. John Michael (Ion Mihai) Botean, nato nel 1955, ordinato vescovo il 24 agosto 1996.

"Il fondamento della costruzione ecclesiastica e storiografica dei sacerdoti greco-cattolici fu la regolamentazione dello statuto della Chiesa Greco-Cattolica. Le sfumature con cui il Gruppo Cristea esprimeva questo desiderio assoluto potevano essere diverse, in accordo con la realtà contestuale che imponeva l'invio di promemoria, come quello del 1965 rivolto al capo dello Stato romeno in cui si richiedeva il ristabilimento della Chiesa Greco-Cattolica, quello del 1970, rivolto

³⁶ Laura Stanciu, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat*, op.cit., p. 73.

³⁷ Anca Stângaci, *Exilul greco-catolic în arhivele Securității op. cit.*, p. 26. Traduzione mia. Carol Capros (1912-1955); Pamfil Cârnațiu (1919-2009), Gheorghe Cosma (1911-1991); Traian Crișan (1918-1990). Ovidiu Bejan (1914-1976), Vasile Zăpârțan (1918-1976), Luis Puscaș (1915-2009).

alla Segreteria di Stato del Vaticano a cui si chiedeva di mantenere una posizione ferma nelle trattative con la RSR o di scrivere comunicati stampa come avvenne dopo la visita della delegazione della Patriarchia Romena in Vaticano nel 1972 quando Tăutu accusò la Chiesa Ortodossa Romena di aver contribuito all'abolizione della Chiesa greco-cattolica” e chiese al Vaticano di non far qualsivoglia tipo di concessione a danno dei greco-cattolici.”³⁸

Significativo rammentare anche i suoi buoni rapporti con fedeli e membri del clero ortodosso della Francia, tra cui con padre Vasile Boldeanu (1958-1985), di Parigi, in Comunione con una Chiesa russa in esilio, dedicata ai Santi Arcangeli Michele, Gabriele e Raffaele

Non lo vidi tante volte, ma ci scambiavamo per via epistolare gli auguri per il S. Natale e per la “Festa delle Feste”, la Pasqua.

Gli dissi che avevo avuto, nel quadro dello scambio culturale italo-romeno, a livello ministeriale, delle borse per la Romania.

Seppi che si spense nel 2000, il giorno 17 del mese di gennaio, quindi circa 17 anni dopo mons. Aloisie Ludovic Tăutu.

Ogni volta in cui mi reco a Roma, sento che mi mancano tanto queste due persone, questi ecclesiastici che mi hanno dato dei consigli, delle informazioni e tanta disponibilità ed affetto.

Mons. Octavian Bârlea

L'ultimo ecclesiastico su cui mi soffermerò è mons. Octavian Bârlea (5 maggio 1913 – 5 aprile 2005). Assai conosciuto non solo per la sua cultura, quanto piuttosto per avere iniziato nel 1957 la fondazione della Società Accademica Romena, favorendo anche l'attività di profughi e ecclesiastici che ormai vivevano lontani dalla Madre Patria in mano ai comunisti.

Egli aveva studiato a Blaj (1930-1934), continuando poi i suoi studi anche a Roma presso l'Università Gregoriana. Fu ordinato sacerdote dal Metropolita di Făgăraș-Alba Julia, Alexandru Nicolescu (1882-1941).

Fu nominato Rettore della Missione romena greco-cattolica di Francia, mentre continuava i suoi studi di storia ecclesiastica. Ricoprì poi alcune altre cariche pastorali come vice-presidente della missione greco-cattolica romena per l'Europa orientale.

Come altri confratelli, visse all'estero come sacerdote assistente spirituale dei Romeni. Fu inviato da Papa Paolo VI (1897- 1978) e svolse la funzione di Visitatore Apostolico delle Comunità Greco-cattoliche negli Stati Uniti.

³⁸ Anca Stângaciu, *Exilul greco-catolic în arhivele Securității* op. cit. p. 75.

Egli detenne l'incarico dal 1973 al 1977, quindi prima della creazione dell'Esarcato Apostolico per i fedeli romeni greco-cattolici negli Stati Uniti, il 4 dicembre 1982 dell'Eparchia il 26 marzo 1987, con il titolo di Saint George in Canton.

Rettore della Missione di Germania della Chiesa greco-cattolica romena, poi visitatore apostolico delle parrocchie romene all'estero, rimase nel Paese ospite, anche dopo la caduta del comunismo nella sua Patria.

Importante fu la sua collaborazione con "The Voice of America", con Radio Europa Libera e con altre emittenti che diffondevano programmi culturali e religiosi. Ebbe anche il prestigioso incarico di Direttore della Sezione Romena della Radio Vaticana. Vediamo Mons. Octavian Bârlea come ricercatore a Parigi, Roma, Vienna e Monaco di Baviera, immerso negli archivi, ma anche nelle biblioteche per tener viva la storia, l'azione dei predecessori e per compiere ricerche che servissero a meglio comprendere il passato ed il presente.

Padre Ioan-Irineu Fărcaș, ha avuto il merito di presentare nel libro *Omul tuturor*, edito a Bucarest nel 2017, questo grande personaggio che era aperto non solo alla sua missione spirituale, ma anche a quella culturale. Tra queste attività va ricordata la *Societatea Academică Română*, con i primi Congressi, come quello di Roma nel 1967. A questa va aggiunta anche la fondazione Romena-Americana di Arte e Scienze³⁹.

Iniziava allora l'idolatria del potere ateo, con lo sforzo di diffondere una verità che tale non era, provvisoria, fluida, arrivando a mentire anche sulla storia passata della Nazione per infondere pseudo verità che si dissolvevano al volere di nuovi dettami, venuti da lontano, sempre dall'Est, o propagati da una macchina schiacciasassi che frastornava con il suo rumore sinistro e tetro coscienze e cuori di persone che provenivano da diverse tradizioni culturali e politiche, ma che possedevano anche molte cose in comune.

Ioan-Irineu Fărcaș, ora suo successore in Germania, è stato in grado di illustrarci quest'uomo singolare, fonte di fede e di cultura.

Egli non si limita in quest'opera, importantissima per lo studio dell'Esilio romeno, a presentare la figura di questo testimone di Cristo, della Chiesa e della Nazione, ma anche ci aiuta a comprendere meglio il complicato mondo dell'Esilio romeno.

Il volume si articola in sei capitoli ben documentati.

Nel capitolo iniziale, si presentano i suoi studi a Roma presso il Collegio *Pio Romeno* che vide in quel periodo come rettore Mons. Angelo dell'Acqua (1903-1972), futuro Cardinale e collaboratore di Pontefici.

Nel Collegio greco, in seguito, ebbe modo di conoscere anche il sacerdote francese, passato al rito bizantino, eminente studioso dei riti orientali, personaggio

³⁹ Ioan Ireneu Fărcaș, *Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimirile exilului românesc 1946-1978*, Editura Vremea, București, 2017, pp. 233- 242, 348-361.

assai poliedrico Chiril Korolevskij (1878-1959), così come altri sacerdoti e uomini di cultura come l'assunzionista Sévérien Salaville (1881-1965), nonché sacerdoti di varie nazionalità, compreso mons. Aloisie Ludovic Tăutu (1895-1981), figlio dell'Eparchia di Oradea.

In questo periodo Mons. Octavian Bârlea ebbe modo di coronare i suoi studi con due opere relative alla *Confessio orthodoxa di Petrus Mohila*, redatta in lingua latina, e poi *Ioannes Bob, Episcopus Fagarasiensis* (1783-1830), in cui l'allora giovane studioso cercò di presentare in modo scientifico le caratteristiche di questi due personaggi ecclesiastici, il primo conosciuto per le sue aperture verso Roma, il secondo, presentato spesso ingiustamente da una certa letteratura e storiografia.

Anche la sua Autobiografia ci aiuta a comprendere meglio la sua azione a Roma e presso il Pontificio Istituto Orientale che lo aveva visto come brillante allievo.

Mons. Bârlea, fu impegnato in varie riviste come *Îndreptar* più tardi *Buna Vestire*, oppure *Perspective* (1978-2005) poi in Riviste scientifiche come quella dell'A.R.A. (Associazione Romeni Americani), oppure come l'ARCA (Associazione dei Romeni Cattolici d'America) e la conosciuta, a livello di studiosi SAR (Società Accademica Romana).

Crediamo però che sia da non sottacere il già ricordato volume *Biserica Română Unită, 250 de Istorie*, uno dei primi regali che ricevetti da Mons. Aloisie Ludovic Tăutu, in cui egli si è occupato di presentare alcuni temi fondamentali per conoscere la Chiesa Greco-cattolica Romena, proprio negli anni in cui essa veniva abolita per decreto-legge.

La parte affidata e redatta da mons. Octavian Bârlea fu *Biserica Română Unită între cele două Războaie Mondiale* (pp.175-226) e "Biserici" și "Biserica" (pp.227-273) in cui l'illustre storico e sacerdote cercò di cogliere, i momenti significativi che aprivano le due Chiese al dialogo e di ripercorrere così tappe fondamentali di regresso e di crescita nella vita della Chiesa in Romania, non solo di quella ortodossa.

Tutto questo con l'aiuto di generosi collaboratori laici ed ecclesiastici. Il III Capitolo del libro ci accompagna attraverso le città di Parigi, Roma e Monaco che avrebbero visto l'attività culturale e spirituale di Mons. Octavian, apostolo tra i più poveri ed i diseredati, ma anche tra gli uomini di cultura come Mircea Popescu (1919-1975), professore universitario o Vintila Horia (1915-1992), celebre per il libro *Dumnezeu s-a născut în exil*, premio Goncourt nel 1960, giustoper nominarne un paio. Ma ci si potrebbe soffermare anche su altri uomini di cultura, ecclesiastici e laici di diversi orientamenti che volevano che il ricordo della loro Patria, la Romania, non si spegnesse, nonostante l'opportunismo di molti.

Vorrei ricordare ad esempio la sua visione sull'Unione della Chiesa Romena Ortodossa con Roma. Egli distingue due tipi di Unione: quella del 1698, voluta dai Romeni, o Unione prima, fedele al Rito e alle tradizioni bizantine e quella del 1700, in cui l'Austria impose la riordinazione del Metropolita Atanasie Anghel.

Come sottolinea Padre Ioan-Irineu Fărcaș, Mons. Bârlea distingue tra i vescovi greco-cattolici, quelli appartenenti alla prima corrente: Atanasie Anghel, Ioan Giurgiu Patachi, Inocențiu Micu Klein, Grigorie Maior o Alexandru Sterca Șuluțiu, da quelli appartenenti alla seconda: Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic, Ioan Bob o Ioan Lemeni⁴⁰.

Il primo dei volumetti da lui scritti, nel 2013, per i tipi della Casa Editrice Galaxia Gutenberg, risalente al 2013 presenta concetti interessanti, personali sull'ecumenismo romeno. Questo come gli altri due è stato curato da P. Ioan- Irineu Fărcaș.

Mons. Octavian Bârlea presenta molti aspetti e considerazioni che invitano il lettore allo studio o meglio a ristudiare la storia della Chiesa Romena.

Pensando all'ecumenismo nuovo, l'autore presenta alcuni aspetti come l'abbraccio tra il Santo Padre Paolo VI ed il Patriarca ecumenico Athenagoras, la celebrazione del matrimonio in armonia, il riconoscimento della validità del Battesimo, timidi sforzi di dialogo soprattutto tra i precalcedonesi ed i cattolici.

Va sottolineato il fatto che se si tengono ora funzioni per la pace, così detti servizi religiosi ecumenici, tuttavia anche ai tempi di Samuil Micu e degli altri corifei della Scuola di Transilvania, si predicava nelle chiese ortodosse, v'erano poi dialoghi tra greco-cattolici e latini⁴¹.

L'Autore afferma tra l'altro: "Se guardiamo all'intera evoluzione dell'ecumenismo, vediamo che i romeni hanno percorso più strade. Dobbiamo cioè distinguere nel tempo due fasi: una primordiale del vecchio ecumenismo, antecedente il 1700, con attitudini di fratellanza pacifica, di irenismo idilliaco, minacciata però spesso dall'invasione della mentalità di lotta tra la Chiesa orientale e occidentale che padroneggiava in altre regioni e la seconda fase di sviluppo, ossia dell'ecumenismo nuovo, dal 1700 in qua, in altre parole dall'Unione di una parte dei romeni con Roma, che si è ramificata a sua volta nella seconda concezione : a) del dialogo della Chiesa Orientale con la Chiesa latina, portato soprattutto dalla Chiesa Romena Unita e b) di un dialogo tra la Chiesa Romena Unita con la Chiesa Ortodossa Romena."⁴²

Ci sono poi altri due volumi di *Opera Omnia*, apparsa sempre nella casa editrice Galaxia Gutenberg, curati da P.Ioan Ioan-Irineu Fărcaș, come il primo.

Nel primo, *Opera Omnia IV*,⁴³ appare il ruolo delle Scuole di Blaj, ancora un articolo risalente al periodo in cui venne insediato il vescovo Alexandru Sterca Șuluțiu (1851-1852), l'Assemblea Nazionale di Blaj nella vita romena, il contributo della Chiesa Romena Unita del I Dicembre 1918 e poi uno scritto a 30 anni dalla soppressione della Chiesa Greco-Cattolica.

⁴⁰ P.L-I-F, *Când profeția îmbracă haina istoriei. Octavian Bârlea*. In Octavian Bârlea, *Ecumenism Românesc*. Ed. Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2013, p. 10.

⁴¹ Octavian Bârlea, *Ecumenism românesc, op.cit.*, p. 79.

⁴² Octavian Bârlea, *Ecumenism românesc*, Ed Galaxia Gutenberg, Tîrgu Lăpuș, 2013, pp. 77-78. La traduzione è mia.

⁴³ Octavian Bârlea. *Opera Omnia*, 4. *Biserica Română Unită și problema națională*, p.332/354.

L'ultimo dei volumetti di Opera Omnia, il V è intitolato: *Spre o nouă față a Bisericii Române Unite*,⁴⁴ è strutturato in 6 capitoli. Esso non trascura di chiedersi quali saranno le relazioni tra la Chiesa Ortodossa e quella greco-cattolica.

Egli non cade nella facile polemica, ma non trascura di presentare con pacatezza punti di unione e di possibili collaborazione, ricordando con chiarezza il ruolo avuto da ecclesiastici e da centri monastici, come Ioan Micu-Klein e il Monastero della Santissima Trinità di Blaj.

In riferimento a quest'ultimo monastero, vorrei riportare una sua affermazione che difficilmente si può dimenticare:

“La Chiesa Romena Unita, negli anni del passato, ha creato a livello statale e culturale pensatori ed eroi nazionali ed ha avviato anche gli ortodossi verso questa strada. Ora sarebbe bene che avesse ad un livello più alto un luogo di contemplazione”.⁴⁵

Monsignor Bârlea continuò ad impegnarsi per la cultura romena, con la redazione dei volumi di Acta come, ad esempio, gli *Acta Scientiarum Socialium* in stretta collaborazione non solo con uomini volenterosi, ma anche con uomini preparati come il compianto Mircea Popescu.

Non va poi sottovalutata la serie di articoli religiosi, raccolti nel libro *Babilonia minților*⁴⁶, del 2021, che si possono raggruppare in 4 capitoli, laddove troviamo spunti per l'approfondimento culturale e religioso, ma anche osservazioni sulla crisi della famiglia, dei villaggi, ossia quelli che una volta erano i “vatra” i focolari della Romania.

Anche in altri scritti di Mons. Bârlea appaiono le crisi di cui fu accusata la Chiesa Greco-cattolica romena, soprattutto da parte di certi politici.

Afferma P. Ioan- Irineu Fărcaș che il volume fu pubblicato a due anni dalla caduta dal comunismo, ossia, nel 1991. In essa il curatore, nota e sottolinea lo spirito profetico dell'autore⁴⁷.

Nel penultimo libro curato da P. P. Ioan- Irineu Fărcaș, risalente al 2017, troviamo il tema dell'Unione delle Chiese.

„Il tema centrale dell'intera opera storica e teologica di Monsignor Bârlea, è, senza dubbio, l'unione delle Chiese, la Chiesa Ortodossa Romena con la Chiesa Cattolica. Questo è proprio testimoniato dal padre, nella lettera consegnata al Patriarca Teotist, il 6 maggio 1991, in occasione di una visita in Romania, con il titolo “un vivo invito all'unione della Chiesa ortodossa romena con il Soglio di San Pietro a Roma”. Questo pensiero di unione della Chiesa Ortodossa Romena con Roma è per

⁴⁴ Octavian Bârlea. Opera Omnia, 5, *Spre o nouă față a Bisericii Române Unite*, Galaxia Gutenberg, p. 273. La traduzione è mia.

⁴⁵ Octavian Bârlea. Opera Omnia, 5, *Spre o nouă față a Bisericii Române Unite*, Galaxia Gutenberg, p. 273.

⁴⁶ Octavian Bârlea, *Babilonia minților. Articole religioase și culturale din exil. Ediție îngrijită și introdusă de Pr.dr. Ioan-Irineu Fărcaș*, Editura Vremea, București, 2021.

⁴⁷ Octavian Bârlea, *Opera omnia, V Spre o nouă față a Bisericii Române unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2013, pp. 5/6.

me di antica data. Sono cresciuto in Patria tra le due Guerre Mondiali, con pensiero all'unione, vedendo le correnti che dominavano la Chiesa Ortodossa Romena e la Chiesa Romena Unita. Ho approfondito questo pensiero con gli studi fatti soprattutto a Roma. Ho comparato il mio modo di pensare con le diverse correnti ecumeniche degli ultimi tempi. Ho anche esposto a molti Romeni l'avviamento verso l'unione, collegando diverse risposte. Da moltissimi ho sentito rimpianti per il fatto che i Romeni non sono in relazione canonica con Roma, che converrebbe fare un passo verso l'unione, ma che sino ad oggi non s'è trovata persona o sinodo, o paese che realizzassero questo sogno.”⁴⁸

Grazie ai suoi scritti, veniamo a conoscere il suo impegno teologico e pastorale, ma nel contempo anche gli sforzi, molto spesso conclusisi con risultati positivi, in favore della cultura romena all'estero in un periodo in cui la si voleva far virare verso lidi stranieri, lontani dalle tradizioni e dalla vita della Patria.

Va inoltre osservato che rimane, a mio avviso, di fondamentale importanza ciò che Mons. Octavian Bârlea scrive sull'Ecumenismo, da cui si può dedurre come non si sia trattato di ripetere i soliti luoghi comuni triti e ritriti, ma ci si sia adoperati per seguire più vie.

Conclusioni

Non ho avuto la pretesa di tratteggiare le figure di Mons. Aloisie Ludovic Tăutu, di Mons Vasile Cristea e di Padre Octavian Bârlea, personaggi ecclesiastici che ho avuto il dono di conoscere gradualmente nei miei soggiorni a Roma.

Grazie a loro ho potuto avvicinarmi alla Chiesa greco-cattolica, approfondendo quello che avevo appreso o conosciuto da fugaci letture.

La conoscenza di queste persone che avevano l'amore per la Santissima Trinità, per la Chiesa, I Santi, i testimoni e la Patria lontana, mi ha permesso di avvicinarmi sempre più alla mentalità dell'esilio e poi della Romania, ancora prima di recarmi nella meta dei miei studi e del mondo che conoscevo solo dai libri e da qualche fugace narrazione.

Loro, infatti, mi hanno condotto con amore all'interno di un mondo che apprezzavo ed amavo sempre più, soprattutto perché ammirato dai testimoni che avevano dato la vita o sacrificato anni e momenti per la fedeltà e per l'amore della Patria lontana, talora ripetendo gesti d'amore per chi era stato debole, era stato ricattato o non aveva avuto la forza di testimoniare.

⁴⁸ Ioan-Ireneu Fărcaș. *Omul tuturor. op.cit.*, p.377. La traduzione mi appartiene.

Bibliografia essenziale

- AA.VV. *Biserica Româna Unită. Două sute cinci zeci de ani de istorie. Cu 40 de ilustrații înafară de text*, Madrid, 1952.
- Bârlea Octavian, *Babilonia minților. Articole religioase și culturale din exil*. Ediție îngrijită și introducere de Pr.dr. Ioan-Ireneu Fărcaș Editura Vremea, București, 2021.
- Bârlea Octavian, *Ecumenism Românesc*. Îngrijirea ediției și introducerea de Pr: Ioan-Ireneu Fărcaș, Ed Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2013.
- Bârlea Octavian, *Opera omnia, V. Spre o nouă față a Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2013.
- Bârlea Octavian, *Opera omnia IV Biserica Română Unită și problema națională*. Ediție îngrijită de Pr. Ioan-Ireneu Fărcaș, Rectorul Misiunii Române Unite din Germania, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2013.
- Cosmovici Emanuel, *Planificare "lichidării" Bisericii Române Unite*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2020, Târgu Lăpuș, 2020.
- Fărcaș Ioan-Ireneu. *Omul tuturor. Monseniorul Octavian Bârlea și pătimile exilului românesc 1946-1978*, Editura Vremea, București, 2017.
- Fyrigos Antonis [A cura di-], *Il Collegio Greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Pontificio Collegio Greco di Sant'Atanasio, Roma, 1983.
- Pall Francisc, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745-1768. Studiul Exilului lui Inochentie Micu-Klein la Roma(1745-1768)*, selecția și transcrierea documentelor, aparat critic de Francisc Pall. Cuvânt înainte de Î.P.S. Lucian Mureșan, Prefață de Pompiliu Teodor, membru corespondent al Academiei Române. Ediție îngrijită și indice de Ladislau Gyémant, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj-Napoca 1997.
- Popescu Mircea, *Saggi di poesia popolare romena*, Società Accademica Romana, Roma 1966.
- Periș Lucian D., *Aloisie Tăutu. Aspecte din opera istorică*, Editura Buna Vestire, Blaj, 2003.
- Pop H. Ovidiu, *La Chiesa Rumena Unita 1830-1853*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005.
- Stanciu Laura, *Greco-Catolici dincolo de Cortina de Fier. Vasile Bărbat . În vâltoarea secolului XX*, Ed Mega, Cluj-Napoca, 2025.
- Stângaciu Anca, *Exilul greco-catolic în arhivele Securității*, Ed.Mega, Cluj-Napoca, 2019.
- Stângaciu Anca, *Securitatea și Exilul greco-catolic în arhivele Securității*, Ed.Mega, Cluj-Napoca, 2019.
- Stângaciu Anca, *Securitatea și exilul intelectualilor români în Italia*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019.
- Talarico Alex, *Passi verso la Comunione. Il contributo di Eleuterio Fortino nel dialogo teologico cattolico-ortodosso*, Centro Studi per l'Ecumenismo in Italia. Collana di Studi e Fonti per il dialogo. Imago Artis Edizioni, Castrovillari (Cosenza), 2024.

LA CONVERSIONE DI AGOSTINO. ASPETTI SISTEMATICI DI UN CAMMINO

Călin-Daniel PAȚULEA*

ABSTRACT *The Conversion of Augustine. Systematic Aspects of a Journey.* In the history of Christianity and human thought, Saint Augustine holds prestige for his work, significant not only for its quantity and quality, but above all for the depth of his theological and philosophical thought. To this day, it influences religious philosophical thought regarding the destiny of man and the entire human race. The essential questions that preoccupied him were: the existence and structure of God's being, the problem of good and evil, divine grace and its importance in the work of human redemption. He is and remains the first Christian writer to lay the foundations of the philosophy of history from a Christian perspective, managing to frame, in a grandiose, unified vision, the destiny of the entire human race from its origins to its final end.

Keywords: *conversion, Christianity, the existence of God, the grace of God, philosophical thought, theological thought, the problem of good and evil.*

Introduzione

Sant'Agostino è stato e rimane, senz'altro, il più grande, il più fecondo e prodigioso scrittore latino dei secoli IV e V. È un teologo erudito, filosofo, moralista e polemista contro gli scismatici donatisti della provincia romana dell'Africa e contro gli eretici del suo tempo, manichei, pelagiani e semipelagiani. Dopo il 426 ha combattuto l'eresia degli ariani, portata in Africa dai goti ariani dell'esercito che si trovava al servizio dell'Impero Romano di Oriente, dove l'arianesimo provocava grandi tensioni nel secolo IV. È stato e rimane il corifeo del pensiero teologico nella chiesa d'Occidente in un'epoca d'oro della chiesa universale, quando non si faceva la distinzione tra la Chiesa d'Oriente e d'Occidente, tra Constantinopoli e Roma, perché entrambe formavano la sola Chiesa universale del nostro Signore Gesù Cristo.

* Dopo aver completato gli studi nel Seminario Maggiore di Blaj (Romania), ha continuato la preparazione teologica presso la Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera). Dal 2000 è professore di Sacra Scrittura: Antico e Nuovo Testamento nel Seminario Maggiore di Blaj e nel Dipartimento di Teologia Pastorale, Facoltà di Teologia Greco-Cattolica, Università «Babeș-Bolyai» Cluj-Napoca. Libero docente presso la Facoltà di Teologia di Lugano. E-mail: calin.daniel.patulea@usi.ch; danielpatulea@yahoo.it. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0813-0208>.

1. Breve panoramica biografica

Aurelius Augustinus nasce il 13 novembre 354 a Tagaste, nella provincia romana Numidia dell'Africa del Nord, oggi Suk-Ahras in Algeria e muore il 28 agosto 430 nella città vescovile di Ippona, oggi Anaba. Suo padre Patrizio era Curiale di Tagaste, cioè uno di quei cittadini che potevano aver uffici nel patrio municipio e quindi non povero, come si potrebbe credere dalle parole di Sant'Agostino¹. Se simili fra loro riguardo ai beni di fortuna, Patrizio e sua moglie Monica erano dissimili di religione, d'indole e di costumi; poiché il primo, sebbene affettuosissimo, oltre ad essere idolatra, aveva un carattere violento, pronto all'ira ed una condotta sregolata. Monica ad una pietà profondamente cristiana univa una dolcezza inalterabile, una rara fermezza, una pace sovrana con un immenso fuoco nell'anima e risolutezza nella volontà, un'indole docile, ma ferma e ardita, un cuore estremamente sensibile e tenero, ma pieno di vigoria nell'amare e nell'operare².

Agostino segue la scuola elementare a Tagaste e poi prosegue gli studi a Madaura³. Negli anni 370-374 studia oratoria a Cartagine e più tardi professa la funzione di retore. Durante gli studi, alla giovane età di 16 anni, cadde vittima di una forte crisi spirituale, che egli piange con sincerità nel capolavoro delle *Confessioni*. Cartagine, oltre che città di cultura, era anche la città delle distrazioni e dei piaceri e Agostino si perse, come gli altri giovani, nella vita tumultuosa della città⁴. Diventa schiavo della sensualità sfrenata. All'età di 17 anni si innamora di una giovane, alla quale, in contrasto con i costumi del suo tempo, resta fedele per 14 anni, tra il 371 e il 385⁵.

Oltre che dalle emozioni del cuore e dall'attrazione alla sensualità, Agostino si lascia coinvolgere anche dalle distrazioni teatrali, che hanno suscitato nella sua anima un'eco profonda fino al pianto. Più tardi, nell'anno 373, la sua vita prende una nuova direzione con la lettura del libro «Hortensius» di Cicerone, nel quale l'autore fa un elogio della sapienza. Con la lettura di questo libro Agostino assaggia il gusto

¹ *Serm.* 356, 13, NBA XXXIV, 270-271: «...id est, hominem pauperem, de pauperibus natum... uomo povero, nato da povera gente ...»; per essere Curiale bisognava infatti possedere uno stabile che oltrepassasse le ottocentocinquanta are. Pure Possidio dice che Agostino, dopo il Battesimo, «tornò a casa sua ed ai suoi campi», che certamente dovevano costituire una discreta proprietà.

² Fin dall'infanzia ella era stata educata nel santo timore di Dio, nella più rigida morigeratezza e temperanza, e si mostrava adorna delle più elette virtù e soprattutto di un'angelica purezza.

³ La sua cultura è stata all'inizio letteraria e poi storica e filosofica, studiando soprattutto *Cicerone* (43 a. C.), *Virgilio* (19 a. C.), *Tacito* (120 d. C.) e *Svetonio* (160 d. C.).

⁴ «Non amavo ancora, ma amavo di amare... Amorosamente d'amore, cercavo un oggetto da amare... Amare ed essere amato mi riusciva più dolce se anche del corpo della persona amata potevo godere...», *Confess.* 3, 1, 1, NBA I, 56-57.

⁵ Da questa giovane, nel 372, all'età di 18 anni, ha avuto un figlio, chiamato Adeodato = «Colui che è donato da Dio», che morì all'età di 18 anni nel 390.

della filosofia, che gli fa sentire il gusto per la sapienza, arrivando ad un rinnovamento del suo pensare e della sua sensibilità⁶. Nella sua anima, tormentata e piena di ardore, si fa sentire la chiamata dell'infinito, chiamata che lo indirizza sulle tracce della conoscenza di Dio.

Letta senza frutto la Scrittura, incontra, ascolta e segue i manichei. Le ragioni principali di questa scelta sono tre: il proclamato razionalismo che escludeva la fede, l'aperta professione d'un cristianesimo spirituale e puro che escludeva l'Antico Testamento, la soluzione radicale del problema del male che i manichei offrivano. Non fu un manicheo convinto, ma solo un manicheo fiducioso che la sapienza promessa gli venisse mostrata. Rimane discepolo dei manichei per nove anni, finché inizia ad ascoltare a Milano le omelie di Sant'Ambrogio (397)⁷.

Il momento culminante della sua crisi viene vissuto nel luglio del 385. La gioia della sua conversione al cristianesimo, vissuta nel giardino di Cassiciaco, sotto un albero e alla presenza del suo amico Alypio. Una voce dalla casa vicina, come di fanciullo o fanciulla, risuona: «Tolle, lege» = «Prendi, leggi». Aperta per caso la Bibbia, Agostino trova il passo dalla Lettera ai Romani, 13, 13-14⁸.

Nell'autunno dell'anno 386 lascia l'insegnamento e si ritira a Cassiciaco, sotto la guida e la vigilanza di Sant'Ambrogio, in vista di ricevere il battesimo. Con lui, in questo ritiro, si trovano la sua mamma Monica, il suo fratello Navigio, il suo figlio Adeodato e alcuni amici, tra i quali Alypio e Licentio. Nel marzo del 387, da Cassiciaco, torna a Milano, essendo iscritto tra i catecumeni. Nella notte di Pasqua del 24 aprile 387, Sant'Agostino riceve il sacramento del battesimo. Agostino ritorna a Roma da Milano insieme a sua mamma Monica e al fratello Navigio e da qui, tutti insieme ritornano in Africa. Nell'autunno dello stesso anno, all'età di 56 anni, ad Ostia muore la mamma Monica, ammalatasi all'improvviso. La sua anima sensibile prova allora un dolore profondo e decide di consacrare tutto il resto della sua vita al servizio di Dio. La fama di Agostino si diffonde presto. Viene chiamato dal vescovo anziano Valerio per essere ordinato presbitero nel 391. Alla fine del 395, Agostino viene ordinato vescovo di Ippona, dove rimane fino al termine della sua vita.

⁶ «Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire», *Confess.* 3, 4, 7, NBA I, 62-63.

⁷ Sempre a Milano, nelle discussioni con Sant'Ambrogio e il sacerdote Simpliciano, erede di Sant'Ambrogio come vescovo di Milano, dopo il 397, scopre il vero valore delle Sacre Scritture. Dopo la lettura delle Scritture e delle *Enneidi* di Plotino rimane incantato e una tale lettura produce nella sua anima un cambiamento intellettuale e spirituale che lo attira verso la conoscenza di Dio, una tensione che lo accompagnerà fino alla fine della sua vita.

⁸ «Comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri»; «Tutte le tenebre del dubbio si dissiparono», confessa Sant'Agostino, *Confess.* 8, 12, 29, NBA I, 248-249.

2. L'allontanamento da Dio

2.1. Educazione pagana

La madre Monica faceva di tutto per rafforzare Agostino nella virtù, ispirandogli insieme un grande orrore al peccato. Il padre non risparmiava cure e sacrifici per coltivare le eccellenti disposizioni allo studio che, scorgeva nel figlio. Agostino fu mandato a scuola per apprendervi le lettere. Non comprendeva allora l'utilità di esse e, seguendo l'inclinazione naturale, amava di più i divertimenti dei ragazzi⁹. Gli seccava andare a scuola e, con molte bugie, cercava di ingannare i maestri, il pedagogo e gli stessi genitori. Quando però non compiva il suo dovere, non gli erano risparmiate delle botte che, allora, ai poveri fanciulli venivano date senza troppi scrupoli da coloro che, «non si baloccava meno di me. Sennonché i balocchi degli adulti sono chiamati affari, mentre quelli dei fanciulli, per quanto simili, sono puniti dagli adulti. E alla fine non c'è pietà per i fanciulli, o per gli altri, o per entrambi. Un giudice onesto potrebbe approvare le busse che mi si davano, poiché, se da fanciullo giocavo alla palla, il gioco m'impediva di apprendere rapidamente le lettere, grazie a cui da grande avrei eseguito più tristi giochi. Ma proprio chi mi dava le busse, agiva diversamente? Se un collega d'insegnamento lo superava in qualche futile discussione, si rodeva dalla bile e dall'invidia più di me, quando rimanevo sconfitto dal mio compagno di gioco in una partita alla palla»¹⁰.

Obbligato dunque a studiare anche con le sferzate, delle quali aveva un'estrema paura, il piccolo Agostino si era affezionato alle lettere latine, non a quelle però insegnate dai maestri elementari, ma a quelle che si apprendevano alle scuole dei cosiddetti grammatici¹¹. Al contrario, senza saperne la ragione, non amava le lettere greche che a quell'età doveva pure studiare. Ciononostante, per la paura delle botte, s'impegnava nello studio; e siccome non gli mancava né memoria né ingegno, com'egli stesso confessa, ricavava non poco profitto da quelle forzate lezioni dei suoi maestri. Essi, a dire il vero, erano troppo severi, sovraccaricando di lavoro gli allievi e usando le verghe se essi non fossero stati diligenti. Questo metodo era veramente sbagliato, non in quanto non si debbano correggere e, se è il caso, castigare i fanciulli perché non commettano delle volontarie mancanze, ma in quanto i castighi eccessivi, inflitti non per rafforzare la virtù, ma solo come coercizione, pena o per fini puramente terreni, non migliorano l'animo, ma lo rendono timido e falso. Il povero fanciullo, allora non agisce per amore, ma per paura. Lo stesso Agostino – già vescovo e santo –

⁹ *Confess.* 1, 10, 16, NBA I, 18-20.

¹⁰ *Confess.* 1, 9, 15, NBA I, 18-19.

¹¹ *Confess.* 1, 13, 20, NBA I, 22-23.

condannava un tal metodo, sebbene il Signore volgesse poi a suo vantaggio l'errore di coloro che gli stavano addosso perché imparasse¹².

Il primo libro delle *Confessioni*, oscuro, richiama l'infanzia e la fanciullezza di Agostino fino a sedici anni. L'insistenza sul peccato ci sorprende, un peccato onnipresente ossessionante, che pone in rilievo la sua forza fin dal principio. Agostino mostra in tal modo che la condizione umana si è allontanata da Dio sin dal seno materno. All'inizio dell'esistenza c'è una situazione di esteriorità e di peccato, imputabile ad Adamo, che si ripercuote strutture e comportamenti sociali, come anche sull'esistenza individuale. Dalla nascita la volontà dell'uomo è schiava di quel peccato originale di Adamo e deve combattere delle passioni insopportabili che accentuano la separazione dal Creatore. Questo peccato di Adamo costituisce un impedimento difficile da superare per la fragile libertà del bimbo.

Agostino vede la sua formazione come frutto delle strutture educative. Quelle ausiliarie, che avrebbero dovuto contribuire alla formazione della condotta morale, frenavano il suo accesso alla verità e quindi alla crescita dell'essere, sconfiggendo lo slancio verso la verità. Questa educazione non faceva altro che perpetuare i costumi umani di cattivo auspicio, accentuando la lontananza da Dio. Al bambino si offrono dei modelli di vita, lo si informa con dei racconti, dei poemi, gli si propongono delle avventure mitologiche spesso immorali, senza preoccuparsi della verità. Tutto questo, comunque, lo condurrà verso la luce del mondo, pur essendo tutte vanità e non avendo nulla di verità¹³. Il bambino è molto debole per resistere a queste «fiumane delle consuetudini umane» che travolgono «i figli di Eva nel vasto e terribile mare»¹⁴, che è il simbolo di tutte le forze ostili.

Le ambizioni familiari sono senza limiti¹⁵. I genitori fanno di tutto per la riuscita del loro bambino. E per arrivare alla meta, egli deve chinarsi davanti alle leggi del secolo, leggi terribili davanti alle quali il bambino da solo non può resistere. La sua resistenza è così breve, simile al successo fugace e per il quale si sente applaudito¹⁶. L'unico suo successo è di volare da un successo all'altro. Agostino parla dall'esperienza che ha fatto, dei successi acquisiti, della riuscita vissuta che l'ha stordito. Sa all'improvviso di riconoscere l'utilità della formazione che ha ricevuto¹⁷.

¹² Monica veramente era tutt'occhi verso suo figlio, ne spiava ogni passo, ne correggeva ogni difetto, lo ammoniva con ogni premura; ma, purtroppo, si rendeva conto che l'esempio del padre già cominciava ad influire sul cuore di Agostino. Patrizio, non curandosi dell'educazione morale del figlio, solo pensava a farne un eloquente oratore. Lieto pertanto del suo intellettuale progresso, lo sforzava sempre più a studiare al fine di riuscirvi a qualunque costo. Agostino, nella sua profonda umiltà, confessa che, nonostante la saggia educazione della mamma, aveva incominciato ad offendere il Signore in quell'età che, per abuso di parlare, chiama si l'età dell'innocenza; cfr. *Confess.* 1, 19, 30, NBA I, 32-35.

¹³ *Confess.* 1, 15, 24, NBA I, 26-27.

¹⁴ *Confess.* 1, 16, 25, NBA I, 26-29.

¹⁵ *Confess.* 2, 3, 5, NBA I, 40-43.

¹⁶ *Confess.* 1, 17, 27, NBA I, 30-31.

¹⁷ *Confess.* 1, 15, 24, NBA I, 26-27.

Ciò che Agostino rifiuta è il fatto di aver potuto conoscere un unico modello di istruzione. Desiderava al posto di una educazione che portava alla corruzione¹⁸, un'educazione che formasse una volontà più sicura, più forte, che permetteva al bambino di camminare senza inciampare¹⁹. Non poteva accettare che l'intelligenza può essere esercitata sbagliando²⁰, anche se un tale esercizio sviluppa le sue capacità. Il bambino al quale si propongono delle fiabe ingannatrici, studiate senz'altro in vista di scrivere e leggere, si allontana sicuramente da Dio: «Ma che c'è di strano, se mi lasciavo attrarre fra le vanità e mi sviavo da te, Dio mio, quando mi venivano proposti a modello certi uomini»²¹.

A cosa l'ha portato una tale formazione riguardo al suo destino essenziale? A poche cose: il cuore dell'uomo è affamato e assetato di Dio. La formazione ricevuta si preoccupava invece di «una miseria che sembra ricchezza e di una infamia che sembra gloria»²². La sola incoscienza può diventare una giustificazione: «Non scorgevo la voragine d'ignominia in cui mi ero proiettato lontano dai tuoi occhi»²³. A causa di questo modello di istruzione esigente, l'educazione ricevuta da Agostino non è stata bene orientata. Più tardi egli ritorna a parlare di questo tipo di educazione senza indulgenza. Il bilancio? Agostino lo riassume in una parola: «Io ho scelto l'esterno», esterno che vuol dire alienazione suprema, poiché Dio è dentro l'uomo²⁴. Quando l'amore per Dio non è saldo, infatti, nasce l'amore per il mondo.

2.2. Il sedicesimo anno di vita

Agostino, tornato in famiglia, mentre gli si prepara i mezzi per affrontare un viaggio più lungo, fino a Cartagine, per proseguirvi gli studi, è obbligato ad interrompere ogni scuola²⁵. Non dobbiamo pensare che proprio nessuna mano gli è stata vicina, poiché più in avanti lo stesso Agostino scrive: «Ahimè, come oso dire che tu, Dio mio, tacesti mentre mi allontanavo da te? Tacevi davvero per me in quei momenti? Di chi erano dunque, se non tue, le parole che facesti risuonare alle mie orecchie per la bocca di mia madre, tua fedele?»²⁶.

¹⁸ *Confess.* 1, 16, 25, NBA I, 26-29.

¹⁹ *Confess.* 1, 15, 24, NBA I, 26-27.

²⁰ *Confess.* 1, 13, 22, NBA I, 24-25.

²¹ *Confess.* 1, 18, 28, NBA I, 30-31.

²² *Confess.* 1, 12, 19, NBA I, 22-23.

²³ *Confess.* 1, 19, 30, NBA I, 32-35.

²⁴ *Confess.* 1, 13, 21, NBA I, 22-25.

²⁵ Quella interruzione gli è veramente fatale: «Quando però nel corso di quel sedicesimo anno tornai presso i miei genitori e dalle strettezze della mia famiglia fui ridotto all'ozio, senza alcun impegno scolastico, i rovi delle passioni crebbero oltre il mio capo senza che fosse là una mano a sradicarli», *Confess.* 2, 3, 6, NBA I, 42-43.

²⁶ *Confess.* 2, 3, 7, NBA I, 42-45.

Monica con grandissima sollecitudine dà al figlio le più sublimi lezioni di purezza cristiana; ma egli, trascinato dal bollore delle sue passioni, non si mostrava docile agli ammonimenti materni. Il Signore però misericordiosamente infierisce sulle sregolatezze di Agostino e di amarissimo disgusto riempie tutte le sue gioie illecite, affinché egli, per tal modo, cercasse Dio solo che è la vera gioia. Agostino costata in tutti questi anni che la lontananza da Dio non fa che accentuarsi. I sensi esercitano su di lui un'attrazione irresistibile. Il corpo ha le sue esigenze che sollecitano l'anima e l'umiliano²⁷.

Agostino costata di nuovo le carenze dalla famiglia. Ne risulta un vero ritorno all'ordine voluto da Dio: «Come ti cerco dunque, Signore? Cercando te, Dio mio, io cerco la felicità della vita. Ti cercherò perché l'anima mia viva. Il mio corpo vive della mia anima e la mia anima vive di te»²⁸.

Le attitudini reciproche dell'anima e del corpo si possono invertire, così che invece di accettare l'ordine di Dio e di trasmetterlo al corpo, l'anima si lascia dominare dal corpo, mettendosi sotto la sua dipendenza e sottraendosi al Creatore. Ecco che «percorrendo le piazze di Babilonia»²⁹, il corpo è diventato la forza che domina l'anima³⁰. La sua anima, avida di cancellare la miseria del contatto con gli esseri sensibili, di dimenticare le vanità mondane, si butta fuori, dimenticando il suo «io» spirituale e di Dio³¹.

Dall'inizio dell'adolescenza, Agostino vive sotto le influenze, che lo abitano ancora di più e irrevocabilmente a vivere *all'esterno*. Egli ha rivelato già l'influsso della scuola, corrotta, e dell'educazione dei genitori, molto indulgente. Vi è per lui motivo, in questo, di chiedersi quali fossero le motivazioni alla base del suo agire immorale³². Non gli sfugge l'occasione di pensare che davanti alle attrazioni e ai piaceri si accosta in base all'amore proprio³³.

Egli non esclude l'incoscienza, però la falsa vergogna gli impedisce di essere sé stesso. Non si sa sottrarre alle azioni proprio per non essere escluso dagli altri³⁴. L'influsso è particolarmente perverso perché può portare fino a volere il male per il male³⁵. Gli influssi e le circostanze non sono per niente una scusa. Agostino ha fatto

²⁷ Cfr. *Confess.* 2, 3, 8, NBA I, 44-45.

²⁸ *Confess.* 10, 20, 29, NBA I, 324-327.

²⁹ *Confess.* 2, 3, 8, NBA I, 44-45.

³⁰ *Confess.* 2, 2, 2, NBA I, 38-39.

³¹ «Separandomi da te, dall'unità, svanii nel molteplice quando, durante l'adolescenza, fui riarso dalla brama di saziarmi delle cose più basse e non ebbi ritegno a imbestialirmi in diversi e tenebrosi amori. La mia bella forma si deturpò e divenni putrido marciume ai tuoi occhi, mentre piacevo a me stesso e desideravo piacere agli occhi degli uomini», *Confess.* 2, 1, 1, NBA I, 38-39.

³² *Confess.* 2, 9, 17, NBA I, 52-53.

³³ *Confess.* 2, 3, 6, NBA I, 38-41.

³⁴ *Confess.* 2, 3, 7, NBA I, 42-45.

³⁵ *Confess.* 2, 6, 12, NBA I, 48-49.

l'esperienza di una volontà che dev'essere assoluta, trascurando il disegno di Dio³⁶. Si rivela così una struttura perversa dell'esistenza, dominata da una vera antitrinità: ambizione (orgoglio), voluttà (sensualità), curiosità (la passione di sapere quale valore si deve attribuire alle apparenze)³⁷. Percorsi questi anni dell'adolescenza, Agostino arriva ad una diagnosi molto pessimista: la mia anima è malata. Egli ha presentato a Dio le spalle e non il volto³⁸. I suoi sguardi sono disonesti e la sua regola di vita consiste nel fatto che, d'ora in poi, tutti gli uomini possono agire come lui. Questa regola, però, porta alla perdizione: «così sottomise tutte le cose all'anima rispettosa delle sue leggi..., quelle cose che erano al suo servizio si sono tramutate in pena per lui»³⁹. Questa analisi, fatta nell'anno 392, descrive quindi esattamente come egli ha vissuto la sua adolescenza.

2.3 L'incontro con il manicheismo

Agostino, invece di abbracciare il cattolicesimo di sua madre Monica, egli si indirizza verso una setta, quella dei manichei⁴⁰, «la più fantasiosa di tutte le religioni, una mostruosa accozzaglia di paganesimo, di buddismo, di panteismo, di materialismo, di fatalismo, di razionalismo»⁴¹. Perché c'è stato questo cambiamento di rotta? La ragione profonda di questa adesione non è stata portata alla luce. Si sostiene con sicurezza che egli è stato sedotto dai manichei⁴², perché il nome di Cristo, che

³⁶ *Confess.* 2, 6, 13, NBA I, 48-51.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Contra Fortunatum* nr. 15, NBA XIII/1, 286-287. È chiarita la differenza tra il peccato e la pena dal peccato, cioè tra il peccato e l'attitudine a peccare che ne deriva, in seguito all'indebolimento della volontà; cfr. ALICI, L., PIERETTI, A., *Note a Sant'Agostino, Polemica con i manichei*, NBA XIII/1, Città Nuova Editrice, Roma 1997, p. 287.

⁴⁰ Religione nominata secondo il suo fondatore, Mani, nato nel 216 in Babilonia da famiglia regale. Egli svolge la sua missione sotto Shapur I in Persia, dove convive con lo Zoroastrismo. Nel 274/277 muore in conseguenza alla sua cattura. Il manicheismo è un sincretismo di dottrine giudeocristiane e indoiraniche. La salvezza si esprime in maniera del tutto complicata. I tre momenti della storia di "salvezza" sono: – *precedente* alla mescolanza tra spirito e materia, – *tempo mediano* della mescolanza, tra essi – *tempo finale* della separazione totale tra spirito e materia, tra bene e male, luce e tenebre, nord e sud, in due regni separati, con due principi: il Padre delle luci e il principe delle tenebre. Questo padre re è circondato da 16 emanazioni particolari. Le ipostasi demoniache si realizzano in ogni specie di animali. Si osserva il radicale dualismo tra materia e spirito, molti aspetti hanno punti in comune con la gnosi, diverse ipostasi e eoni. Gesù luminoso discende sulla terra come salvatore per risvegliare Adamo. Per salvare l'uomo, Gesù trascendente, ma ancora imprigionato nel mondo, patisce in una croce di luce nell'attesa che la gigantesca ruota a dodici secchie o tazze finisca di attingere le anime e versarle attraverso una colonna di luce nei vascelli della luna e del sole. Per liberare definitivamente l'uomo, Mani, che ricevette a 12 anni il suo alter ego celeste mediante lo spirito, venne a rivelare la salvezza; cfr. RIGGI, C., *Mani-Manicheismo*: DPAC, II (1984) coll. 2076-2079; Cfr. anche TRAPÈ, A., *Introduzione...*, NBA I, pp. XLIV-XLVI.

⁴¹ GORLA, P., *Sant'Agostino*, Milano 1936, p. 106.

⁴² Cfr. CARENA, C. (a cura di), *Sant'Agostino. Le Confessioni*, Roma 1971¹², p. 67.

lui cercava, «non mancava dalla loro bocca»⁴³. Però tale motivo non poteva essere sufficiente, perché questo nome lo trovava anche nella fede cattolica.

Oltre al nome di Cristo, i manichei portavano le risposte a tutte le difficoltà, o almeno tentavano di dare tali risposte, sulle quali si soffermava Agostino durante le letture della Sacra Scrittura. Loro proponevano una Scrittura censurata e offrivano una risposta a due dei più grandi problemi che lo tormentavano: il problema di Dio e il problema del male⁴⁴. Agostino rimane scandalizzato in seguito alla lettura dell'affermazione biblica in conformità con la quale l'uomo fu creato a immagine di Dio (come un'immagine di Dio)⁴⁵. Vede in questa una degradazione di Dio, un antropomorfismo inammissibile, che tende a ridurre l'immagine divina all'immagine umana. Invece di riconoscere nell'affermazione biblica la nobiltà dell'uomo, i manichei hanno dato un'interpretazione attraverso la quale ponevano Dio sullo stesso piano dell'uomo. Nel nome di una Scrittura primitiva immutabile⁴⁶, respingevano il brano di base, sopprimendo così solo in apparenza le difficoltà di Agostino. Anche il problema del male, che ha subito una metamorfosi nella sua sostanza da parte dei manichei, è per Agostino una preoccupazione per lunghi anni.

Agostino si deciderà più tardi, allorché capisce che il male non può essere una sostanza, ma la deficienza di una volontà cattiva. Rimarrà stupito dal fatto di aver potuto credere per così tanto tempo alle «stupidità»⁴⁷ dei manichei. È certo che l'entusiasmo provato dopo la lettura dell'*Hortensius* lo mantiene aderendo a questa setta. Riconosce di essere stato allo steso tempo sedotto e seduttore⁴⁸ e, come «gonfiato dalla novità di quella eresia», egli «allontanava il tormento verso il bene delle anime ignoranti»⁴⁹. La sua adesione non aveva niente di superficiale: egli praticava i riti della setta⁵⁰ e si sforzava di ottenere nuovi convertiti⁵¹. Rimane un seguace del manicheismo durante nove anni, ciò che testimonia la profondità delle sue convinzioni⁵², poi prestissimo rinnegate nelle *Confessioni*, nelle quali egli è più preoccupato di respingere il manicheismo che di spiegarlo attraverso la sua propria adesione.

Si potrebbe pensare che la ragione essenziale che lo aveva spinto ad aderire alla setta di Mani era la promessa di una razionalità. Il manicheismo si presenta infatti come una «religione della luce», fondata sulla ragione⁵³.

⁴³ *Confess.* 3, 6, 10, NBA I, 64-67.

⁴⁴ *De libero arbitrio* 1, 2, 4, NBA III/2, 160-161; *Confess.* 5, 10, 18, NBA I, 132-133.

⁴⁵ *Confess.* 3, 7, 12, NBA I, 68-69.

⁴⁶ *Confess.* 5, 11, 21, NBA I, 136-137.

⁴⁷ *Confess.* 3, 6, 11, NBA I, 66-69.

⁴⁸ *Confess.* 4, 1, 1, NBA I, 82-83.

⁴⁹ *Confess.* 3, 12, 21, NBA I, 78-79.

⁵⁰ *Confess.* 4, 4, 7, NBA I, 88-89.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Confess.* 3, 11, 20, NBA I, 76-79.

⁵³ Esso pretendeva di non imporre niente, ma di dimostrare tutto: «Noi siamo capitati fra tali uomini unicamente perché promettevano che, messa da parte l'autorità che incute timore, con la pura e semplice ragione avrebbero condotto a Dio e liberato da ogni errore coloro che volessero ascoltarli.

Agostino aveva avuto fiducia nelle promesse fatte dai manichei e niente poteva affascinarlo quanto questa chiamata alla razionalità. I manichei non cessavano di avere sulle loro labbra queste parole: «Verità! Verità!»⁵⁴. Agostino non cesserà di rimproverarli per averlo ingannato riguardo a queste cose: «Ripetevano: verità, verità, e ne facevano un gran parlare con me, eppure mai la possedevano, e dicevano il falso...»⁵⁵.

Le illusioni cadono progressivamente. Agostino si rende conto che in realtà la scienza gli presenta delle interminabili finzioni⁵⁶. Non solo il manicheismo non dà una spiegazione razionale dalla fede cristiana, esso pretende di credere il contrario di quello che la scienza spiega da tanti anni⁵⁷.

È il punto culminante della confusione, dal momento che egli mescola la fede con ciò che rivela in modo stretto la sola competenza della scienza⁵⁸. Il manicheismo si trova poco a poco indebolito, agli occhi di Agostino della sua incapacità di mantenere le «temerarie promesse della scienza»⁵⁹. Questa rottura produce tardi, ed è a sua volta causa della rottura dei legami personali che Agostino ha con i suoi correligionari, le cui convinzioni l'hanno portato alla deriva.

3. Il cammino di ritorno a Dio

3.1. Professore di retorica a Cartagine

Nell'autunno dell'anno 374, Agostino inizia la sua carriera di professore di grammatica nella sua città natale Tagaste. In quel periodo conosce un amico «*molto caro*»⁶⁰. La loro amicizia dura un anno, fino alla morte del suo amico, che lo fa soffrire molto. Per sfuggire a questo dolore, egli abbandona la sua patria, partendo verso Cartagine, «perché i miei occhi meno cercavano l'amico dove non erano avvezzi a vederlo»⁶¹.

Agostino amava le bellezze terrene che pur lo facevano scendere nell'abisso. Spesso raccontava ai suoi amici: «Noi non amiamo che il bello. Cos'è il bello? E

Che altro infatti, una volta rifiutata la religione che mi era stata instillata dai miei genitori fin dall'infanzia, mi avrebbe spinto a seguire ed ascoltare diligentemente quegli uomini per quasi nove anni, all'infuori del fatto che dicevano che siamo dominati dalla paura della superstizione e che la fede ci viene imposta prima della ragione, mentre essi non spingono nessuno a credere se la verità non è stata prima discussa e chiarita? Chi non sarebbe allettato da queste promesse, soprattutto essendo un adolescente dall'animo bramoso del vero e reso altresì superbo e loquace dalle discussioni sostenute a scuola con alcuni uomini dotti?», *De utilitate credendi*, 1, 2, NBA VI/1, 172-173.

⁵⁴ *Confess.* 3, 6, 10, NBA I, 64-67.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Confess.* 5, 3, 4, NBA I, 116-119.

⁵⁷ Cfr. *Confess.* 5, 3, 6, NBA I, 118-121.

⁵⁸ *Confess.* 5, 5, 8, NBA I, 120-121.

⁵⁹ *Confess.* 6, 5, 7, NBA I, 152-155.

⁶⁰ *Confess.* 4, 4, 7, NBA I, 88-89.

⁶¹ *Confess.* 4, 7, 12, NBA I, 94-95.

cos'è la bellezza? Cosa ci attrae e ci avvince agli oggetti del nostro amore? La convenienza e la grazia, perché se ne fossero privi non ci attirerebbero affatto»⁶².

Egli osserva che nei corpi esiste una qualità che risulta dall'intero, e questa qualità è il bello. A tal proposito scrive un trattato intitolato *De pulchro et apto*, diviso in due o tre libri. Questa opera, che appartiene alla sua giovinezza, non ci è purtroppo pervenuta; non si sa esattamente perché. Da questo trattato, infatti, avremmo potuto capire meglio le sue preoccupazioni intellettuali, la sua cultura filosofica, l'influsso del manicheismo su di lui⁶³.

Benché apostolo del manicheismo, questa eresia perde credibilità ai suoi occhi, mentre il cristianesimo viene visto sotto una luce più favorevole. Giunge così a ritrarre la fiducia accordata ai manichei. Gli si prepara un incontro con Fausto, il celebre della setta. Egli rimane deluso, anche se in Fausto trova una modestia più grande che negli altri: «Con lui si dissolse l'interesse che avevo portato alle dottrine di Mani. Fiducia ancora minore nutrivo verso gli altri loro maestri, dopoché il più famoso mi si rivelò ignorante nelle molte questioni che mi turbavano»⁶⁴.

A causa del comportamento indecoroso e sregolato degli studenti a Cartagine, Agostino si decide, nell'anno 385, a partire per Roma, per esporre lì le sue lezioni di retore, in opposizione alla volontà di sua madre Monica. Il vero motivo della sua partenza, conosciuto soltanto da Dio, costituiva un nuovo passo nel suo cammino di conversione⁶⁵.

3.2. Il soggiorno a Roma

Un motivo della sua partenza per Roma, non è quello di aumentare il suo guadagno e la reputazione, come sostengono alcuni tra i suoi amici, benché anche questo abbia avuto un certo influsso, ma il fatto che a Roma i giovani studenti sono più quieti, «placati dalla coercizione di una disciplina meglio regolata»⁶⁶. Non si permettono loro di disturbare i corsi di un professore senza il suo consenso. A differenza di Roma, a Cartagine la libertà degli studenti è vergognosa e senza scrupoli. A Roma frequenta i manichei, senza però che il suo cuore sia attaccato così forte alla loro dottrina. Ha pure delle relazioni amichevoli con la gente che non

⁶² *Confess.* 4, 13, 20, NBA I, 100-101.

⁶³ Dalla breve descrizione fatta nelle *Confessioni*, possiamo capire che egli cerca di risolvere i problemi fondamentali del platonismo, relativi all'essenza del bello e il rapporto tra il bello e l'amore.

⁶⁴ *Confess.* 5, 7, 13, NBA I, 126-127.

⁶⁵ «Mentii a mia madre, a quella madre, eppure scampai, perché la tua misericordia mi perdonò questa colpa, mi salvò dalle acque del mare malgrado le orrende brutture di cui traboccavo, per condurmi all'acqua della tua grazia, le cui abluzioni avrebbero asciugato i fiumi delle lacrime di cui gli occhi di mia madre volti a te rigavano per me quotidianamente la terra sotto il suo volto», *Confess.* 5, 8, 15, NBA I, 128-129.

⁶⁶ *Ibidem* 5, 8, 14, NBA I, 126-127.

appartiene a questa setta. Non sapendo dove andare per scoprire la verità, egli si avvicina allo scetticismo dell'Accademia, all'inizio credendolo soltanto un'apparenza⁶⁷.

In questo stato d'animo si trova Agostino quando incontra Ambrogio,

«guidato inconsapevole da te, per essere da lui guidato consapevole a te»⁶⁸.

Ambrogio non riesce a farlo uscire subito dal suo scetticismo. Riesce però a fargli abbandonare progressivamente i suoi giudizi anticattolici. Gli offre un sussidio per la lettura della Bibbia, lo aiuta a scoprire che la lettera uccide e lo spirito vivifica:

«Allora però tesi tutte le forze del mio spirito nella ricerca di un argomento inconfutabile, con cui dimostrare la falsità delle dottrine manichee. Se solo avessi potuto pensare a una sostanza spirituale, tutte le loro macchinose costruzioni si sarebbero istantaneamente sfacciate e dileguate dalla mia mente. Ma non riuscivo. Riguardo alla struttura del mondo, tuttavia, e all'intera natura soggetta ai nostri sensi fisici, le mie considerazioni e i miei raffronti mi persuasero sempre meglio che le teorie della maggioranza dei filosofi erano molto più attendibili»⁶⁹.

Ma Agostino esita ancora. Fa dei confronti tra la dottrina cristiana e la filosofia neoplatonica, basata su alcuni punti comuni tra loro. Parte dalle realtà esteriori per arrivare a quelle interiori e poi a quelle eterne. Osservando sé stesso, la sua anima è illuminata da una luce invariabile, la verità trascendentale nella quale percepisce la sostanza divina, il Bene assoluto⁷⁰. È assolutamente necessario che l'anima sia purificata per poter vedere Dio, arrivando così alla verità.

Agostino, per arrivare a credere all'esistenza di Dio, esamina le creature che sono contingenti; partendo dalle cose sensibili, si eleva a riflessioni sull'anima, dall'anima arriva alla verità trascendentale che non può essere che Dio, immutabile e necessario: «Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poiché derivano da te; e non

⁶⁷ «Mi era nata infatti anche l'idea che i più accorti di tutti i filosofi fossero stati i cosiddetti accademici, in quanto avevano affermato che bisogna dubitare di ogni cosa, e avevano sentenziato che all'uomo la verità è totalmente inconoscibile. Allora mi sembrava che la loro dottrina fosse proprio quella che gli si attribuisce comunemente, poiché non capivo ancora il loro vero intento», *Confess.* 5, 10, 19, NBA I, 134-135; la Nuova Accademia fu fondata da Arcesilao (315-241 a.C. circa). È indubbio che nell'evoluzione intellettuale di Agostino ebbe una parte determinante quella che è stata definita la sua "crisi scettica" (cfr. GILSON, É., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti 1997³, pp. 16-17), e ne abbiamo la prova in una delle sue prime opere, il *Contra Academicos*, composta a partire dal novembre 386. Più complicato è stabilire quale conoscenza Agostino abbia potuto avere di questa filosofia, e anche il momento preciso e le ragioni specifiche della "crisi scettica"; possiamo a ogni modo affermare che la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone (*Confess.* 3, 4, 7ss) può aver indotto Agostino a studiare gli *Academica* dello stesso autore. Sembra comunque che la crisi abbia avuto carattere di continuità; cfr. Sant'Agostino *Confessioni*, II, Mondadori Editore, p. 225.

⁶⁸ *Confess.* 5, 13, 23, NBA I, 138-139.

⁶⁹ *Confess.* 5, 14, 25, NBA I, 140-141.

⁷⁰ STEF, B., *Sfântul Augustin. Omul, opera, doctrina*, Ed. Gloria, Cluj-Napoca 1994, pp. 62-63.

esistono, poiché non sono ciò che tu sei, e davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente»⁷¹.

Riesce dunque a liberarsi dal dualismo manicheo e attraverso acquisizione dei principi metafisici arriva a capire che Dio è il Bene stesso, essendo da Lui escluso qualsiasi principio contrario, cioè il male. Chiarificate così le idee, e aumentata la fede nel cristianesimo, la sua conversione intellettuale è quasi compiuta.

3.3. *Approccio deludente con la Bibbia*

Monica vive nella speranza che infine gli studi avrebbero condotto il suo Agostino a Dio⁷². Come da bambino gli aveva messo nel cuore il nome del Salvatore, così ora gli dà la possibilità, quale universitario, impegnato di studiare studio eloquenza, perché infine lo dica al mondo e lo faccia amare⁷³. Finora Agostino non aveva cercato che di emergere per arrivare alle soddisfazioni di umana vanità⁷⁴. Invece di accostarsi a Dio, pareva talvolta se ne allontanasse di più.

Arrivato allo studio di Cicerone e alla lettura dell'*Ortensio*⁷⁵, ne rimane colpito. La calda esortazione all'amore della sapienza parla alla sua anima, vi apre orizzonti

⁷¹ *Confess.* 7, 11, 17, NBA I, 200-201.

⁷² *Confess.* 3, 4, 7, NBA I, 62-63.

⁷³ Cfr. GORLA, P., *op. cit.*, p. 97.

⁷⁴ *Confess.* 3, 4, 7, NBA I, 62-63.

⁷⁵ L'*Ortensio* di Cicerone, composto nella primavera dell'anno 45 a.C. Quest'opera è andata persa. Ci sono rimasti dei frammenti, che ci permettono di coniare il contenuto. Cicerone si è ispirato al *Protreptikos* aristotelico. Riprende particolarmente il famoso dilemma destinato a dimostrare la necessità della filosofia: «se bisogna filosofare, bisogna sicuramente filosofare; se non bisogna filosofare, bisogna ancora filosofare, perché la necessità di non filosofare non sarebbe da dimostrare senza gli argomenti che non sono filosofici» (*De inst. diu.*, 3, 16, 9). L'*Ortensio* sviluppa altrettanto la necessità di un'educazione liberale come propedeutica alla riflessione filosofica, sviluppa sommariamente la storia della filosofia e ci offre i nomi importanti della filosofia e gli elementi della loro dottrina: Tales, Socrate, Democrite, Aristotele, ecc. In altri passaggi parla delle virtù cardinali (br. 64), del disprezzo delle ricchezze (br. 76) e della voluttà (br. 80-81), della filosofia come preparazione alla morte e alla vita eterna (br. 97). Riprende la tematica dell'Eudème di Platone: «*tutti gli uomini vogliono essere felici*» (br. 36). Questa tematica esercita un influsso considerevole sulla dottrina di Agostino. Legge l'*Ortensio* all'età di 19 anni, nel periodo della sua formazione letteraria. È una esortazione alla saggezza e alla vita dello spirito. Nel titolo stesso risale il gioco di parole *hortatio* – *Hortensius*. Cicerone mette la saggezza al di là delle ricchezze, della voluttà e di tutti i beni temporali. Presenta la via dello spirito come l'unica via degna dell'uomo, la sola che risponde pienamente alla sua natura intellettuale (cfr. ARISTOTELE, *Protreptikos*, 3, 5, 7; HORTENSIUS, br. 50, 76, 80). Sullo spirito giovanile di Agostino esercita un doppio influsso. I suoi desideri e le sue ambizioni di gloria furono cambiate. Mette al di là di tutto la saggezza. Senza saperlo, egli si orienta già verso Dio, l'unica fonte della saggezza autentica (*Confess.* III, 4, 7-8, NBA I, 62-63). Ad Agostino l'*Ortensio* rivela la filosofia e la sua storia, lo invita a ricercare soltanto la verità attraverso la moltitudine delle scuole. Ha guidato e informato lo spirito di Agostino verso la fede sul livello morale e intellettuale. Per mezzo di questa lettura la sua personalità intellettuale entra sui due binari che egli accentuerà in seguito: *il gusto per il bene e il gusto per la verità*. Cerca di vivere secondo lo spirito e s'interessa alle speculazioni filosofiche. Questa doppia preoccupazione, questa tensione o lotta incessante tra il vivere ed il pensare lo aiuta ad realizzare un equilibrio superiore che lo porta alla sua

nuovi, vi accende nuovi amori. È una rivelazione, una svolta inattesa sull'oscuro sentiero, alla visione di un immenso cielo e di un immenso mare palpitanti e invitanti alla libertà e alla luce:

«Quel libro, devo ammetterlo, mutò il mio modo di sentire, mutò le preghiere stesse che rivolgevo a te, Signore, suscitò in me nuove aspirazioni e nuovi desideri, svilò d'un tratto ai miei occhi ogni vana speranza e mi fece bramare la sapienza immortale con incredibile ardore di cuore. Così cominciavo ad alzarmi per tornare a tè»⁷⁶.

Abbandonato in seguito anche Cicerone, si volge alle Sacre Scritture, al Libro vero e unico della Sapienza. È interessante vedere come il genio di Agostino poteva desiderare di vedere fino in fondo, se fino ad allora non aveva visto che alla superficie, vedere come aveva visto in Cicerone⁷⁷.

Avendolo destinato ad essere il più illuminato interprete, il più forte difensore, il più ardente innamorato delle Sacre Scritture, facendone la sua vita, nutrimento per la sua mente, si può dire che Dio parlerà per la bocca e, più ancora, per il cuore di Agostino, ma per ora egli non le può capire: «La Divina Scrittura è il discorso di Dio agli uomini, il discorso che fa degli uomini altrettanti dei»⁷⁸, «è incisa con lo stile dello Spirito Santo»⁷⁹, «essa parla in modo da schernire i superbi con la sua sublimità, da atterrire con la sua profondità gli studiosi che riflettono, da saziare gli spiriti grandi con la sua verità e nutrire i piccoli con la sua affabilità»⁸⁰, «essa non ci eleva se non abbassandosi fino a noi, così come il Verbo fatto carne è disceso per elevarci»⁸¹, «pietà e umiltà essa richiede per farsi intendere, ancora più che acume d'ingegno...»⁸². Agostino ha riempito i suoi scritti dell'elogio del Libro di Dio e ha mille volte ripetuto che alla sua sublimità si arriva solo con l'umiltà.

All'età di 19 anni, abbandonato l'*Ortensio* non abbandona l'orgoglio e, mentre in Cicerone aveva guardato al di là dell'eleganza della parola e aveva trovato il cuore del filosofo, vuoto del Verbo di Dio, qui l'orgoglio lo arresta subito alla semplicità

conversione. La lettura dell'*Ortensio* premunisce in qualche modo il pensiero di Agostino contro il fideismo e contro il razionalismo; cfr. SOLIGNAC, A., *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions*, livres I-VII, BA 13, Paris 1992, pp. 85-87. 667-668.

⁷⁶ *Confess.* 3, 4, 7, NBA I, 62-63. Si deve notare che Agostino in mezzo al peccato e ad ogni traviamiento del pensiero, sentiva ancora il bisogno della preghiera: la nuova luce gliel'aveva solo mutata – *mutavit preces meas*. Il suo cuore prese in certo modo a essere meno sensuale – *mutavit affectum meum*. Dio, per conseguenza, gli si faceva in qualche modo vedere; cfr. GORLA, P., *op. cit.*, p. 98.

⁷⁷ *Confess.* 3, 5, 9, NBA I, 64-65. In *En. in ps.* 8. 8: NBA 25, 118, così si esprime: «Dalla bocca dei lattanti senza parola ottenesti lode, di modo che dalla fede nelle tue Scritture partisse chi desidera giungere alla cognizione della tua magnificenza elevata al di sopra delle Scritture perché trascende e supera ogni celebrazione. Dunque Dio abbassò le Scritture alla capacità di lattanti senza parola».

⁷⁸ In *Ioan. Evang. Tract.*, 49, 9, NBA XXIV/1, 978-979.

⁷⁹ *Confess.* 7, 21, 27, NBA I, 212-213.

⁸⁰ *De Genesi*, 5, 3, 6, NBA IX/2, 238-239.

⁸¹ In *Ioan. Evang.*, *Tract.*, 107, 6, NBA XXIV/2, 1450-1453.

⁸² *Sermo* 51, 5, 6, NBA XXX/1, 12-13.

del velo sotto il quale il Cuore di Dio e del suo Cristo palpitano divinamente. Fin da quando era studente a Madaura, Agostino è stato cultore della forma⁸³ e ora si sente urtato nel suo altissimo senso di mondano esteta⁸⁴. L'anima di Agostino, tesa ardentemente verso la verità, ricade un'altra volta su se stessa, più sconsolata, più disillusa di prima.

3.4. La lettura delle *Categorie* di Aristotele

Le *Categorie* di Aristotele sono il secondo libro che suscita una forte impressione dentro di lui. Lo legge senz'altro nella traduzione, allora recente, di Mario Vittorino⁸⁵. Quest'opera era considerata difficilissima da capire:

«E a che mi giovava l'aver letto e capito da solo, sui vent'anni, un'opera aristotelica venutami fra mano, che chiamano Le dieci categorie? A pronunciarne soltanto il nome le gote del mio maestro cartaginese di retorica, e di altre persone che passavano per erudite, si gonfiavano fino a scoppiare; perciò io restavo là con la bocca aperta come davanti a cosa straordinaria e divina. Ne discussi poi con persone che dicevano di averla capita a fatica, pur sotto la guida di maestri coltissimi e con l'ausilio non solo delle loro parole, ma anche di molte figure tracciate sulla polvere; ma non riuscii a saperne più di quanto avevo imparato da me solo, leggendola per mio conto»⁸⁶.

Con la lettura dell'opera di Aristotele sulle categorie, Agostino fa semplicemente un esercizio di comprensione: vuole dimostrare a se stesso di saper venire a capo di questa impresa. I concetti aristotelici fondamentali come *substantia* ed *accidens* e soprattutto la dottrina delle categorie appaiono ai suoi occhi come qualcosa di immediatamente evidente⁸⁷. Egli metterà in discussione la loro applicabilità alla realtà divina, ma la dottrina delle categorie in quanto tale non entrerà mai in crisi⁸⁸. Agostino parla con maggiore incisività dei libri che lo hanno

⁸³ FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, Società editrice il Mulino, Bologna 1983, pp. 20-21.

⁸⁴ *Confess.* 3, 5, 9, NBA I, 64-65.

⁸⁵ Cfr. BARDY, G., *Saint Augustin, l'homme e l'oeuvre*, BA, Paris 1948⁷, pp. 43-44.

⁸⁶ *Confess.* 4, 16, 28, NBA I, 107-109.

⁸⁷ Le dieci originarie divisioni dell'essere, proposte da Aristotele, sono da Agostino distinte in due gruppi: al primo appartengono le *substantiae*; al secondo le altre nove categorie – qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, stare, avere, fare, subire -, che sono «figure» delle prime e ne costituiscono tutti i possibili predicati. Così, il rapporto tra le sostanze e le altre nove categorie sembra in Agostino analogo a quello che in Aristotele si stabiliva tra l'essere e le dieci categorie. L'influsso della dottrina manichea, che rende impossibile ad Agostino concepire la trascendenza e l'unicità dell'essere, lo porta a identificare l'essere aristotelico con la categoria della «sostanza», mentre la sostanza aristotelica in lui diventa le sostanze. Dio, che in realtà è la sostanza che costituisce l'essenza di tutte le altre categorie, diventa una delle tante sostanze, alle quali, in quanto soggetti, possono essere riferite come predicati le altre categorie. Questa concezione muterà dopo l'accostamento di Agostino ai platonici; cfr. SIMONETTI, M., *Introduzione ...: Sant'Agostino. Confessioni*, II, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, Verona 1993, p. 152.

⁸⁸ Cfr. FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 22.

cambiato «*improvvisamente*», e quando ricorda ciò che per lui è stato di stimolo, mette in primo piano i platonici. Però, si può seguire i platonici e allo stesso tempo continuare a credere nella autoevidenza della dottrina delle categorie senza cadere in contraddizione? Plotino aveva utilizzato categorie di altra specie da applicare al mondo intelligibile, riprendendo concetti originari studiati a fondo da Platone, quali essere-non essere, identità-diversità, quiete-movimento.

Per Agostino questo è un problema insolubile⁸⁹. Tramite l'esercizio di comprensione autodidattica, Agostino vuole perseguire la «*verità*» di cui Cicerone aveva parlato con tono quasi religioso. «*Saggezza*» significa per lui, come per Cicerone, «fortuna», «rapporto con il divino», «immortalità». L'ideale di «*saggezza*» insegnava ad Agostino a disprezzare la ricchezza ed il piacere dei sensi⁹⁰. Solo la «*saggezza*» può offrire distacco ed autonomia di giudizio riguardo agli eventi ordinari dell'esistenza, imponendo il ritiro dal quotidiano. Se si è capaci di fare una rinuncia si acquista stabilità e sicurezza. D'ora in poi la vita di Agostino è condizionata dall'incapacità di trovare in se stesso energie sufficienti per realizzare questo progetto. La sua intelligenza ha gustato una soddisfazione momentanea, però il suo cuore non può né potrà mai essere compreso.

3.5. Riflessione sulla presunzione del manicheismo – il lento distacco dai manichei

A Cartagine Agostino si era lasciato trascinare dai manichei, sedotto dall'apparente loro costumanza e dalle loro grandi promesse che gli avrebbero fatto toccare con mano la verità. Si allontanò sempre di più dalla Chiesa cattolica⁹¹ e diede la propria adesione alla setta dei manichei, affiliazione che fu dettata da ragioni filosofiche più che da motivazioni propriamente religiose⁹².

⁸⁹ Agostino non conosceva le grandi opere di Aristotele, in modo particolare la *Metafisica*. Queste opere divennero nuovamente accessibili all'Occidente attraverso gli Arabi attorno al 1200. Nella *Metafisica* Aristotele sviluppava i concetti fondamentali di sostanza e accidente secondo una procedura che andava oltre lo scritto sulle categorie. Agostino limitava la sua conoscenza del pensiero aristotelico alla sua espressione inferiore, e lesse un'opera così poco rilevante tra quelle di Aristotele, da non essere indotto dal medesimo Aristotele a proseguire il cammino speculativo al di là dello schema rigido della inerenza, secondo il quale ogni proprietà ha un soggetto cui inerisce, cfr. FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ MONDIN, B., *Il pensiero di Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, p. 15 parla già prima della conversione di un *abbandono della Chiesa cattolica*. Differito il battesimo nell'infanzia, si potrebbe pensare che ha vissuto sempre con il desiderio di essere battezzato nella Chiesa di Cristo prima del 386, con tutti i tormenti sperimentati? In conformità con la dottrina della Chiesa per quanto riguarda il Battesimo, lo stesso è «il fondamento di tutta la vita cristiana, il vestibolo d'ingresso alla vita nello Spirito... Mediante il Battesimo siamo liberati dal peccato e rigenerati come figli di Dio, diventiamo membra di Cristo; siamo incorporati alla Chiesa e resi partecipi della sua missione» (Cfr. Concilio di Firenze: D 1314; cfr. anche CCC 1213).

⁹² Avvenne in effetti poco dopo la lettura dell'*Ortensio*. Gli sembrava di trovare nella dottrina manichea una cosmologia più soddisfacente di quella cristiana, capace di dare una spiegazione razionale al

Convinto all'inizio, anzi propagandista della dottrina manichea, non è mai diventato *electus* o «perfetto». Ciò avrebbe significato rinunciare alla sua carriera. Avrebbe dovuto allontanare da sé «le attività di questo mondo»⁹³, cosa che non volle fare perché la sua ambizione era troppo grande per una soluzione del genere⁹⁴.

E precisamente là, in quella città, Cartagine, egli si accorse d'essere stato ingannato da loro. Il distacco definitivo dai manichei avverrà soltanto a Milano nel 384, dopo l'incontro con Ambrogio⁹⁵, anche se già l'incontro a Cartagine con il manicheo Fausto aveva prodotto le prime incrinature nella fede manichea di Agostino, a motivo della superficialità della cultura di Fausto⁹⁶. Lo stesso era creduto dai suoi correligionari non solo un oratore sommo, ma una di quelle anime che si sacrificano per la verità senza sete di guadagno, pronto a dar la vita per la giustizia. Questa era la sua fama. Quando dunque arrivò a Cartagine, tutti corsero ad udirlo come fosse un oracolo, e vi fu anche Agostino. Veramente aveva un parlare piuttosto raffinato, ma facile, e intorno alle solite questioni manichee chiacchierava molto più piacevolmente degli altri; ma poi nulla provava, nulla in sostanza concludeva⁹⁷.

Voglio richiamare qui di seguito le obiezioni che hanno allontanato Agostino dal manicheismo:

a) L'idea del dualismo fra luce e tenebre, della lotta tra il dio delle tenebre e il dio della luce, presupponeva che Dio fosse soggetto a mutamento e che doveva quindi essere vincibile e capace di soffrire⁹⁸. L'origine della lotta tra i due dei non

problema del male: un problema che aveva cominciato ad angustiare il suo spirito sin dall'infanzia e che era diventato ancora più angoscioso dopo l'improvvisa scomparsa d'un carissimo amico al quale si era stretto con tenerissimo affetto (cfr. *Confess.* 4, 4, 1ss); cfr. MONDIN, B., *op. cit.*, pp. 15-16.

⁹³ *De utilitate credenti* 1, 2, NBA VI/1, 172-173.

⁹⁴ Cfr. FLASCH, K., *Agostino d'Ipbona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 34.

⁹⁵ Cfr. MONDIN, B., *op. cit.*, p. 17.

⁹⁶ Cfr. *Confess.* 5, 3, 5, NBA I, 118-119.

⁹⁷ Agostino, che per tanti anni l'aveva atteso con ansietà, si avvide che Fausto era ignaro delle arti liberali, e conosceva solo la grammatica. Dopo la lettura di alcuni discorsi di Cicerone, di alcune opere di poeti e libri della setta e l'esercizio del parlare da cui gli derivava quell'abbondanza di eloquio che con l'aiuto dell'ingegno e con un certo garbo naturale riusciva più accetto e seducente, Agostino incominciò a disperare che quell'uomo avrebbe potuto sciogliere le difficoltà che lo turbavano. Tuttavia gli propose una discussione su cose trattate nei libri di Mani e messe in discussione da calcoli e recenti scoperte. Fausto allora confessò la sua ignoranza e non osò addossarsi un peso che non aveva la forza di portare. E, come in quella discussione, così fu trovato incapace di sciogliere qualunque altra questione un po' difficile e sottile che Agostino gli proponeva. Sbollito pertanto l'ardore con cui Agostino si era applicato alle dottrine dei manichei e perduta la speranza di venirne a capo con l'aiuto di altri maestri, mentre quel famosissimo si era rivelato così incapace, smise ogni tentativo di progredire nella setta. Tuttavia non se ne separò completamente, ma si propose di rimanere legato a quella credenza, finché non gliene fosse proposta un'altra, che per avventura meritasse d'essere preferita. Così, quel famoso Fausto che per tanti anni gli era stato laccio di morte, senza volerlo e saperlo, aveva incominciato a rallentare lo stesso; cfr. MONCEAUX, P. *Le manichéen Faustus de Milev*, Mémoires de l'Inst. Nat. De France, Paris 1933, pp. 1-112.

⁹⁸ Cfr. *Confess.* 7, 2, 3, NBA I, 180-183.

poteva essere spiegata dai manichei. Essi ammettevano che Dio è mutevole, altrimenti il regno delle tenebre non avrebbe potuto recargli danno. Nel pensiero teologico di Agostino, l'immutabilità di Dio diventerà un motivo costante: se Dio deve essere il Bene puro e completo, non gli può mancare nulla; perciò, se Egli è estraneo a qualsiasi divenire, il Suo essere è immutabile⁹⁹. L'origine di un tale pensiero proviene dalla filosofia platonica, nella quale si considera l'esistenza di due mondi, uno visibile e l'altro invisibile, immutabile e migliore.

b) È impossibile costruire una teoria dualistica rigorosa. Chi la sostiene deve attribuire ai due regni contrapposti determinazioni comuni. Flasch definisce una tale riflessione con il «platonismo atrofizzato»¹⁰⁰.

c) Nella lotta tra le due potenze divine sono gli uomini rappresentati come se fossero una specie di preda di guerra. Al contrario, secondo Agostino l'esperienza morale propria dell'individuo è tale da poter scegliere tra bene e il male in base al libero arbitrio. L'idea di base di queste tre argomentazioni sarebbe che «il mondo spirituale ha una realtà propria e indipendente»¹⁰¹.

d) Le massime autorità della setta sono incompetenti in materia religiosa e scientifica; ritengono impossibile identificare il male con la materia e con qualsiasi altra entità. Il male, invece, secondo Agostino, non è mai qualcosa di autonomo e sussistente, ma è *un parassita del bene*, è possibile soltanto in correlazione al bene, come una sua malattia, insufficienza, privazione (*privatio boni*)¹⁰².

Ad Agostino si rimproverava la disperazione dalla quale fu avvolto soprattutto quando aveva creduto che non si poteva rispondere a coloro che odiavano e criticavano la Legge e i Profeti. Non offriva un giudizio che seguiva la via cattolica, pur non sentendosi obbligato a condannarla. Era bensì convinto del fatto che anch'essa aveva i suoi apologisti che potevano respingere diverse obiezioni. In questi momenti, per lui la fede cattolica «non era vinta, ma non si mostrava ancora vincitrice»¹⁰³.

Agostino è stato assiduo nel cercare degli argomenti sicuri, per mezzo dei quali poteva convincere i manichei che erano nell'errore. A quel punto non gli era però ancora possibile farsi un'idea chiara sulla sostanza spirituale che gli avrebbe tolto dall'anima «la falsità delle dottrine manichee»¹⁰⁴.

Guidato dagli esempi dagli accademici, Agostino dubitava di tutto e si dibatteva tra tutte le dottrine¹⁰⁵. Decise così di abbandonare la setta dei manichei, rifiutando anche di affidare le cure della sua anima ad alcuni filosofi che «ignoravano il nome

⁹⁹ Cfr. FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 34.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 36.

¹⁰² Cfr. *Confess.* 7, cc. 12-13, NBA I, 200-205.

¹⁰³ *Confess.* 5, 14, 25, NBA I, 140-141.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

di Cristo»¹⁰⁶: «Decisi, dunque, di rimanere come catecumeno nella Chiesa cattolica, raccomandatami dai miei genitori, in attesa che si accendesse una luce di certezza, su cui dirigere la mia rotta»¹⁰⁷.

3.6. La fase scettica – non una scelta convinta ma il ripiego

Lo spirito di Agostino, nel periodo dal 383 al 386, passa attraverso tre fasi distinte:

a) Un primo periodo nel quale aderisce alla filosofia dell'Accademia e allo scetticismo scoraggiante, dopo la scoperta della debolezza del sistema manicheo. Il movimento di separazione dalla fede cattolica, cominciato con la pretesa razionalista, terminava con un atto di sfiducia nella ragione¹⁰⁸.

b) Un secondo periodo di entusiasmo neoplatonico. La lettura di qualche opera di Platone e soprattutto di Plotino gli rinnova «l'appetito» della scoperta della verità. Quando egli medita le profonde teorie sulla luce immutabile della verità¹⁰⁹, sul male che è essenzialmente una privazione¹¹⁰, su Dio, essere spirituale¹¹¹, sul Verbo, che credeva di trovare in quei libri¹¹², si sente abbracciato da una nuova passione, quella della filosofia.

c) Un terzo periodo in cui la luce penetra il suo spirito con la lettura delle Scritture¹¹³. Qui gli si rivelano le due grandi verità sconosciute ai neoplatonici: Cristo Salvatore e la grazia che dona la vittoria. Acquista la certezza che Gesù Cristo è la via unica verso la verità e salvezza. Ormai la resistenza gli viene soltanto dalla durezza del cuore¹¹⁴.

Agostino, dopo il lento distacco dal manicheismo, rimane oscillante e scontento finché comincia ad avvicinarsi agli scettici. Gli accademici rendono a lungo il suo timone nella tempesta: «Reso più maturo, mi allontanai dalla foschia e mi creai la

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Confess. 5, 14, 25, NBA I, 140-141.

¹⁰⁸ Cfr. TRAPÈ, A., *Agostino*: DPAC I (1983) 92.

¹⁰⁹ Cfr. Confess. 7, 1, 1, NBA I, 178-179.

¹¹⁰ Cfr. Confess. 3, 7, 12, NBA I, 68-69.

¹¹¹ Cfr. Confess. 7, 1, 1, NBA I, 178-179; Agostino ha superato l'ostacolo della rappresentazione antropologica di Dio. Però il persistere in lui della «fantasia» e della problematica manichea non gli consente ancora di giungere al concetto di sostanza spirituale: le qualità necessariamente straordinarie di Dio sono pur sempre, per lui, attributi di un'entità fisica; cfr. *Sant'Agostino, Confessioni*, NBA I, traduzione e note a cura di Carlo CARENA, Città Nuova Editrice, Roma 1965, p. 179.

¹¹² Cfr. Confess. 7, 9, 13, NBA I, 194-195; nella concezione neoplatonica dell'Uno, dell'emanazione dall'Uno dell'Intelligenza e dell'Anima del mondo, nello stesso vocabolario neoplatonico, è possibile scorgere affinità notevoli con le dottrine cristiane; non sono meno profonde le divergenze: la cristologia, ad esempio, con l'umiliazione e la sofferenza nella carne del Verbo consustanziale al Padre, è assente dal neoplatonismo; cfr. *Sant'Agostino Confessioni*, traduzione e note a cura di Carlo CARENA, Città Nuova Editrice, Roma 1965, p. 195.

¹¹³ Cfr. Confess. 7, 18, 24, NBA I, 206-207.

¹¹⁴ Cfr. PORTALIÉ, E., *Augustin*: DThC I (1923) 2271-2272.

persuasione che ci si dovesse affidare più a coloro che usano la ragione che a coloro che usano l'autorità. M'incontrai allora con individui i quali ritenevano che la luce sensibile si debba venerare fra le cose altamente divine. Non ero d'accordo, ma supponevo che intendessero celare una nobile dottrina in concetti arcani. In seguito, me li avrebbero svelati. Ma quando, dopo averli esaminati attentamente, li abbandonai soprattutto con la traversata di questo mare, a lungo gli accademici tennero il mio timone fra i marosi in lotta con tutti i venti»¹¹⁵.

Lo scetticismo di Agostino non assume dimensioni di radicale profondità. Si potrebbe parlare di una «*tendenza scettica*» presente nella sua evoluzione spirituale, piuttosto che di una «*fase scettica*»¹¹⁶. Agostino crede, anche se ha in sé questa tendenza scettica, che la sua ricerca della vera religione sarebbe priva di senso se esistesse un Dio e non si occupasse degli uomini¹¹⁷. Presta molta attenzione alla natura dello spirito e non potrà credere a lungo che la verità gli rimanga nascosta e inaccessibile¹¹⁸. Il superamento dello scetticismo avviene attraverso l'ammirata considerazione dello spirito umano. Per tanti anni aveva pensato che gli accademici fossero in realtà dei platonici che solo per la stupidità delle masse non avrebbero detto ciò che pensavano veramente¹¹⁹.

Nell'opera *De civitate Dei*, nomina anche Cicerone tra gli accademici: «questo filosofo accademico, che sostiene il dubbio universale, è immeritevole di avere autorità in materia»¹²⁰.

3.7. *L'incontro con Ambrogio – un'illuminazione sul modo di affrontare la Sacra Scrittura*

Rendendosi conto che il manicheismo non predica che la verità teoretica, Agostino considera qualsiasi possibilità di sfuggire a questa eresia.

In una prima fase gli serve anche l'aiuto di «*quegli ubriachi di favole manichee*»¹²¹. Infatti, avendo Milano sollecitato a Roma l'invio di un professore di retorica, il prefetto di allora, Simmaco, manda Agostino che, superato un esame orale, ne assume l'incarico.

Qui incontra il vescovo Ambrogio, «noto a tutto il mondo come uno dei migliori, e tuo devoto servitore»¹²², il quale, con le sue omelie piene di zelo «dispensava

¹¹⁵ *De beata vita*, 1, 4, NBA III/1, 186-187.

¹¹⁶ Cfr. FLASCH, K., *Agostino d'Ipbona – Introduzione all'opera filosofica*, p. 39.

¹¹⁷ Cfr. *De utilitate credendi*, 13, 29, NBA VI/1, 224-225.

¹¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 8, 20, NBA VI/1, 202-207.

¹¹⁹ Cfr. *Contra Academicos*, 2, 6, 14/15, CCL XXIX, 25-26; 3, 18, 41, CCL XXIX, 58-59.

¹²⁰ 4, 30, NBA V/1, 304-305; 6, 2, NBA V/1, 412-415.

¹²¹ *Confess.* 5, 13, 23, NBA I, 138-139.

¹²² *Ibidem*.

strenuamente al popolo la sostanza del tuo frumento»¹²³ e la «letizia del tuo olio e la sobria ebbrezza del tuo vino»¹²⁴.

Agostino è guidato dalla grazia di Dio all'incontro con quest'uomo «inconsapevole da te, per essere da lui guidato consapevole a te»¹²⁵. La gioia dell'incontro è reciproca; da un lato vi è la gioia paterna del vescovo e dall'altro la gioia di Agostino generata dall'avvicinamento a un maestro di verità della Chiesa di Cristo, in particolare nella persona di un uomo benevolo nei suoi confronti¹²⁶.

Essendo affascinato dalle omelie del vescovo davanti al popolo, Agostino arriva alla conclusione che «la sua eloquenza meritava la fama di cui godeva»¹²⁷. Pur essendo sedotto dalla soavità del suo parlare, le verità contenute nelle sue omelie sono trattate da Agostino con «indifferenza e disprezzo»¹²⁸. In questa prima tappa egli fa un paragone tra le prediche di Fausto, che «sviava nei tranelli manichei»¹²⁹ e quelle di Ambrogio, che «mostrava la salvezza nel modo più salutare»¹³⁰. Ecco come spiega Agostino: «La salvezza è lontana dai peccatori, quale io ero allora là presente. Eppure mi avvicinavo ad essa sensibilmente e a mia insaputa»¹³¹.

Impadronito dalla convinzione che soltanto la bellezza delle parole lo poteva impressionare, nei momenti nei quali perde ogni speranza di aprire davanti a lui una via verso Dio, non gli rimane che questa «preoccupazione vana»¹³². Ma con queste parole si fanno breccia nella sua anima dei messaggi che egli trascurava e che dimostreranno di essere la pura verità¹³³. Vive con l'idea che la fede cattolica non può resistere agli attacchi dei manichei, però dopo l'ascolto delle diverse interpretazioni spirituali di alcuni testi dell'Antico Testamento, capisce che questa fede può essere sostenuta senza temerità.

Ciononostante la mente di Agostino non è ancor pronta a cedere su tutto. Egli ha bisogno di prove matematiche, vuole essere sicuro delle cose invisibili, e non è ancora giunto a concepire l'esistenza di sostanze puramente spirituali¹³⁴.

¹²³ *Ibidem.* cfr. *Sal* 81, 17.

¹²⁴ *Ibidem.* cfr. *Sal* 44, 8.

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ Ritengo utile aggiungere a quanto ho affermato sopra l'opinione di FLASCH K., : «Dato che Ambrogio mostrava di essere molto occupato ed assumeva atteggiamenti paternalistici senza prestare molta attenzione agli arzigogoli sottili del giovane, tra i due non ci fu mai amicizia e neppure un serio legame. Tuttavia la forte personalità di Ambrogio tolse alla fede nella grande chiesa quell'ombra di spregio che fino ad allora essa aveva avuto per Agostino. Si liberava così la via al ritorno nella fede della propria madre», *Agostino d'Ipbona – Introduzione all'opera filosofica*, pp. 46-47.

¹²⁷ *Confess.* 13, 23, NBA I, 138-139.

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Confess.* 13, 23, NBA I, 138-139

¹³² *Confess.* 5, 14, 24, NBA I, 140-141.

¹³³ Cfr. *ibidem.*

¹³⁴ Cfr. PAPINI, G., *Sant'Agostino*, BMM 798, Verona 1964, p. 71.

3.8. “Tolle, lege!” – il comando dal cielo

Dopo la profonda meditazione fatta nella sua anima su «*tutta la mia miseria*»¹³⁵, Agostino piange di dolore, si pente, si purifica. Nella sua anima avviene una trasformazione simile a quella dovuta ad una pena per i peccati.

Si allontana da Alipio, perché la solitudine sia più propizia al pianto, perché non gli sia di fastidio con la sua presenza. Dà libero sfogo alle lacrime, che sgorgano come le onde del mare dai suoi occhi, come un sacrificio gradito a Dio. In quei momenti si esprime con queste parole: «E tu, Signore, fino a quando? (Sal 6, 4) Fino a quando, Signore, sarai irritato fino alla fine? Dimentica le nostre passate iniquità» (Sal 78, 5.8).

Si sente schiavo delle lacrime, che sono il preludio delle grida che sorgono dal profondo del cuore: «Per quanto tempo, per quanto tempo il domani e domani? Perché non subito, perché non in quest'ora la fine della mia vergogna?»¹³⁶.

Sente una voce di fanciullo o di fanciulla che dice cantando e ripetendo più volte: «Prendi e leggi, prendi e leggi»¹³⁷. È la voce provvidenziale che produce qualcosa di miracoloso, portando Agostino verso Dio. Sente in queste parole un ordine divino che gli comanda di aprire il Libro e di leggere il primo capitolo che incontra.

Ritornato con Alipio, prende le Lettere di San Paolo, le apre, e legge il testo che gli capita sotto gli occhi:

«Comportiamoci onestamente, come in pieno giorno: non in mezzo a gozzoviglie e ubriachezze, non fra impurità e licenze, non in contese e gelosie. Rivestitevi invece del Signore Gesù Cristo e non seguite la carne nei suoi desideri» (Rm 13, 13-14).

Subito dopo la lettura di questi versetti, nel suo cuore si riversa una luce di pace, è la grazia che vince, che conforta e fortifica. Tutte le esitazioni che ancora ha spariscono in un solo colpo.

Alipio, che si trova accanto a lui in quel momento, prende tra le mani il Libro e legge quanto segue: «Accogliete tra voi chi è debole nella fede» (Rm 14, 1).

Interpretando questo testo come un invito indirizzatogli da Dio, senza tante esitazioni prende la decisione di stargli accanto, conformemente al suo stile di vita che da tanto tempo perseguiva la via del bene.

Agostino racconta alla sua mamma quanto accaduto. Essa trionfa e benedice Dio, «colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare» (Ef 3, 20).

¹³⁵ *Confess.* 8, 12, 28, NBA I, 246-249.

¹³⁶ *Confess.* 8, 12, 28, NBA I, 246-249.

¹³⁷ *Confess.* 8, 12, 29, NBA I, 248-249.

Le lacrime e i sospiri commoventi di Monica hanno avuto da Dio una ricompensa più grande di quanto si potesse pensare. Agostino si converte pienamente a Dio, al punto da non inseguire più nessuna speranza terrena.

Agostino si trova sul *regolo di legno* della fede, come rivelò Dio a sua madre tanti anni addietro, durante un sogno profetico avuto da Monica, nel quale un giovane radioso e ilare le andava incontro sorridendole, «mentre era afflitta, accasciata dall'afflizione»¹³⁸. Raccontati i motivi del pianto e dell'afflizione, fu invitata del giovane a vedere che lì dove c'era lei si trovava anche suo figlio. L'ha visto infatti accanto a lei, sullo stesso *regolo di legno* stretto.

Monica racconta questo sogno ad Agostino, che cerca di dare una spiegazione propria, nel senso che la mamma non doveva disperare, ma doveva arrivare là dove si trovava lui. Ma a tutto ciò Monica risponde senza ombra di dubbio: «No, non mi fu detto: là dov'è lui sarai anche tu; ma: là dove sei tu sarà anche lui»¹³⁹. Questa conversione quindi vissuta da Monica come una risposta di Dio alle sue preghiere. E il suo pianto si trasforma in una gioia più abbondante di quanto desiderasse.

3.9. La chiamata di Dio

La conversione di Agostino è anzitutto il segno di un grande dono, è un richiamo all'impegno di aprirci anzitutto al modo di amare di Dio, al suo modo di operare la nostra conversione attraverso il dono gratuito di una forza che perviene e sana. Questo indipendentemente dal nostro modo sempre inadeguato di calcolare che, per intelligente e morale che sia, non riesce mai a sfondare il muro della malattia del nostro spirito e non ci cambia dentro, come invece sa fare il suo amore misericordioso e inesauribile¹⁴⁰.

La chiamata di Dio viene indirizzata a tutti. Non è offerta solo ad alcuni per essere rifiutata ad altri. Gli uomini sono coloro che si caratterizzano tramite la risposta che danno: accettazione o rifiuto. L'iniziativa e l'efficacia di questa chiamata appartiene comunque con priorità a Dio¹⁴¹.

¹³⁸ *Confess.* 3, 11, 19, NBA I, 76-77.

¹³⁹ *Confess.* 3, 11, 20, NBA I, 76-79.

¹⁴⁰ Cfr. AA. VV., *La conversione di S. Agostino. Luce sul nostro cammino*, Curia Generalizia Agostiniana, Roma 24 aprile 1986, giugno 1986², p. 20.

¹⁴¹ «Quale uomo conscio della propria debolezza osa attribuire alle proprie forze il merito della castità e dell'innocenza che serba, e quindi ti ama meno, quasi che meno abbia avuto bisogno della misericordia con cui condoni i peccati a chi si rivolse a te? (cfr. Sal 50, 15) Chi dunque alla tua chiamata (vocatus a te) seguì la tua voce (secutus est vocem tuam) ed evitò le colpe che qui mi vede ricordare e confessare, non mi schernisca se, malato, fui guarito dal medico che lui preservò dai malanni, o meglio, da minori malanni. Perciò dovrà amarti altrettanto, anzi più davvero di me, poiché vede come da tanta prostrazione di peccati io mi libero ad opera di Colui che, come vede, in tanta prostrazione di peccati non lo lasciò avvilluppare», *Confess.* 2, 7, 15, NBA I, 50-51.

La chiamata di Dio deve colpire l'orecchio esteriore dell'uomo per farlo ritornare in se stesso. Deve distruggere l'assordimento¹⁴², e lo può fare in molteplici modi. Per far capire la sua voce deve appoggiarsi a degli intermediari. Tramite questi intermediari, vengono trasmessi degli *avvertimenti* (admonitiones), parole che servono a sottolineare l'intercessione esteriore. Queste intercessioni possono avvenire attraverso le persone che ci circondano (Monica, Ambrogio, Simpliciano, ecc.), gli eventi¹⁴³, le letture¹⁴⁴, un canto di fanciullo¹⁴⁵, la Sacra Scrittura¹⁴⁶, la Chiesa che predica nel mondo, ecc. Tra tutte le parole uscite dalla bocca di Dio, nel mondo ne esiste una che ha un ruolo eccezionale, perché è la parola stessa di Dio. È la Parola fatta carne: «Ascolta tu pure: è il Verbo stesso che ti grida di tornare; il luogo della quiete imperturbabile è dove l'amore non conosce abbandoni, se lui per primo non abbandona»¹⁴⁷.

Se è necessario, dal punto di vista della ragione dell'uomo peccatore, che la parola deve colpire per primo l'orecchio esteriore, la verità si fa sentire all'interno, dove esprime il suo contenuto. La bellezza esteriore è la stessa per tutti, ma il linguaggio lo capiscono solo coloro che sono sensibili alla verità suggerita all'interno di loro stessi: «Gli uomini però sono capaci di fare domande, per scorgere quanto in Dio è invisibile comprendendolo attraverso il creato (cfr. Rm 1, 20). Sennonché il loro amore li asservisce alle cose create, e i servi non possono giudicare. Ora, queste cose rispondono soltanto a chi le interroga sapendo giudicare; non mutano la loro voce, ossia la loro bellezza, se uno vede soltanto, mentre l'altro vede e interroga, così da presentarsi all'uno e all'altro sotto aspetti diversi; ma, pur presentandosi a entrambi sotto il medesimo aspetto, essa per l'uno è muta, per l'altro parla; o meglio, parla a tutti, ma solo coloro che confrontano questa voce ricevuta dall'esterno, con la verità nel loro interno, la capiscono»¹⁴⁸.

Se il Verbo si è allontanato dal nostro sguardo è per sollecitare a ciascuno il sentire interiore¹⁴⁹. Nel cuore Lui ci istruisce «come il buono e l'unico Maestro»¹⁵⁰. Questa dialettica dall'esterno all'interno viene perfettamente espressa da Agostino nel brano che segue: «Chi ci istruisce, se non la Verità immutabile? Anche quando siamo ammoniti da una creatura mutabile, siamo condotti alla Verità immutabile, ove davvero impariamo, ascoltando immoti. Ci prende la gioia alla voce dello sposo (cfr.

¹⁴² *Confess.* 13, 29, 44, NBA I, 494-495.

¹⁴³ *Confess.* 10, 12, 19, NBA I, 314-317.

¹⁴⁴ *Confess.* 7, 10, 16, NBA I, 198-201.

¹⁴⁵ *Confess.* 8, 12, 29, NBA I, 248-249.

¹⁴⁶ *Confess.* 4, 3, 4, NBA I, 84-87.

¹⁴⁷ *Confess.* 4, 11, 16, NBA I, 96-99; cfr. anche *Confess.* 4, 12, 19, NBA I, 100-101.

¹⁴⁸ *Confess.* 10, 6, 10, NBA I, 306-307.

¹⁴⁹ *Confess.* 4, 12, 19, NBA I, 100-101.

¹⁵⁰ *Confess.* 11, 8, 10, NBA I, 376-377.

Gv 3, 29), che ci restituisce a Colui da cui veniamo. Perciò è il principio. Se non fosse stabile, mentre noi erriamo, non avremmo dove ritornare. Invece quando torniamo dai nostri errori, torniamo appunto perché conosciamo, e conosciamo perché lui ci insegna, in quanto è il Principio e ci parla»¹⁵¹.

Vediamo quindi come qualsiasi cammino di conversione passa attraverso l'interiorità. Non si può imparare la verità con un *cuore straniero*, ma soltanto con il proprio cuore¹⁵². All'ascolto del maestro interiore, ognuno può sentire la verità e aderirvi¹⁵³. Qualsiasi conversione è un ritorno al proprio cuore, perché in esso si afferma la verità. La conversione è una «recordatio»¹⁵⁴, termine che si può tradurre con *reminiscenza, ricordare e interiorizzare*¹⁵⁵. Cercare all'esterno è un agire inutile: «Io camminavo fra le tenebre e su terreno sdruciolevole; ti cercavo fuori di me e non ti trovavo, perché tu sei il Dio del mio cuore»¹⁵⁶. Si potrebbe fare una lunga analisi fenomenologica della voce di Dio. Essa raggiunge ciascuno lì dove si trova. Dio chiama da lontano: «Tu mi gridasti da lontano: 'Anzi io sono colui che sono'. Queste parole udii con l'udito del cuore»¹⁵⁷.

Chiama dall'alto, perché ci avviciniamo ad una «regione dissimile»¹⁵⁸. Queste immagini non devono trarci in errore. Agostino non sbaglia nel suo linguaggio, precisando qui attraverso il «*tamquam*» (come se) e in un altro posto attraverso «*sicut*» (così)¹⁵⁹. Il suo linguaggio è al servizio dell'idea, che Dio raggiunge l'uomo attraverso la sua voce, qualsiasi sia la sua situazione nel mondo. Il sentire questa voce è ciò che porta alla vera felicità: «Ecco, la tua voce è la mia gioia, la tua voce una voluttà superiore a tutte le altre»¹⁶⁰.

4. La preparazione al battesimo

4.1 *Cassiciacum*

Convertendosi a Dio, Agostino ha rinunciato a tutte le umane speranze, non voleva più altro, non cercava più altro che Dio e solo Dio. Decide così di lasciare l'insegnamento, e l'avrebbe fatto senza alcuna dilazione; ma per una giusta prudenza,

¹⁵¹ *Confess.* 11, 8, 10, NBA I, 376-377.

¹⁵² *Confess.* 10, 10, 17, NBA I, 312-315.

¹⁵³ Cfr. SOLIGNAC, A., *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions*, livres I-VII, BA 13, Paris 1992, pp. 681-682.

¹⁵⁴ *Confess.* 12, 10, 10, NBA I, 414-415.

¹⁵⁵ Cfr. NEUSCH, M., *Augustin. Un chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris 1986, p. 101.

¹⁵⁶ *Confess.* 6, 1, 1, NBA I, 144-145.

¹⁵⁷ *Confess.* 7, 10, 16, NBA I, 200-201.

¹⁵⁸ *Confess.* 7, 10, 16, NBA I, 200-201.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Confess.* 11, 2, 3, NBA I, 368-369.

non volendo far sapere di questo suo disegno, preferisce pazientare un poco. Non è certo per umano rispetto, perché dice egli stesso: «Tu ci avessi dato frecce acuminate e carboni devastatori per difenderci dalle lingue perfide, che sotto veste di consigliere contraddicono e sotto veste d'amiche divorano, come si fa col cibo»¹⁶¹.

Vuole attendere le vicine vacanze vendemmiali (*feriae vindemiales*), alle quali mancano una ventina di giorni, non solo per evitare di render troppo nota la sua decisione, ma perché, considerando che il suo proposito avrebbe certamente riscosso delle lodi, sembrava un atto di vanagloria il repentino abbandono della cattedra. Esposto allo sguardo di tutti, avrebbe provocato un'infinità di chiacchiere da parte di coloro, precisamente, che avrebbero notato l'imminenza delle ferie. Inoltre, in quell'estate i suoi polmoni avevano dato segno di non resistere alle fatiche dell'insegnamento, e lo attestavano l'abbassamento della voce e il respiro affannoso. Tutti questi motivi, a tempo opportuno, sarebbero stati sufficienti per rinunciare al gravoso ufficio oppure interromperlo per curarsi e guarire¹⁶².

Si ritira quindi dal mondo subito dopo arrivo delle vacanze. L'amico intimo e collega di insegnamento Verecondo, cittadino milanese, mette cortesemente a sua disposizione una villa che possedeva a Cassiciaco, perché vi abitasse per tutto il tempo in cui si fosse trattenuto a Milano. In quella solitudine si ritira dunque Agostino in compagnia della mamma, di Adeodato, del fratello Navigio, dei suoi parenti Lastidiano, Rustico e Severino, e dei suoi amici Alipio, Licenzio e Trigezio, con i quali incomincia una vita comune di preghiere e di studio¹⁶³. terminate le vacanze, Agostino chiede ai Milanesi di trovare ai loro studenti un altro maestro di eloquenza.

Fa partecipare il vescovo Ambrogio di tutti i passati errori e della sua aspirazione di consacrarsi tutto al Signore, pregandolo di suggerirgli quale dei Libri Sacri, particolarmente, dovesse leggere, allo scopo di prepararsi meglio a ricevere una grazia così grande. Ambrogio gli consiglia Isaia, forse perché questo profeta

¹⁶¹ *Confess.* 9, 2, 2, NBA 1, 257.

¹⁶² L'interpretazioni degli studiosi su questa malattia sono diverse, essendo come causa dell'abbandono. Si trattava di una malattia reale o un pretesto? Motivo medico o motivo religioso? (cfr. COURCELLE, P., *Les premières «Confessions» de saint Augustin*, «Revue des Études Latines» XXI-XXII 1943-44, p. 172; MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, p. 124). Comunque non infirmano la realtà sostanziale del fatto. Questa malattia risulta sempre il movente decisivo esterno e ufficiale, che libera Agostino dall'ostacolo finale rappresentato dall'insegnamento della retorica (*De beata vita* I, 4; cfr. PIZZOLATO, L.F., *Il de beata vita o la possibile felicità nel tempo*, in AA. VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, A II, Palermo 1987, pp. 62ss). E sempre si sottolinea che questa malattia, che ricompare attiva nel periodo di Cassiciacum (cfr. *Contra Academicos* 3, 7, 15, NBA III/1, 122-123), trova alleato il motivo della scelta religiosa (cfr. *De ordine* I, 2, 5, NBA III/1, 252-255).

¹⁶³ Mentre è a Cassiciaco, Agostino è colto un giorno da un terribile dolor di denti tale che, come dice egli stesso, in vita sua non aveva provato nulla di simile. Invita così tutte le persone a lui care a pregare in suo favore, ed ecco che appena con pio sentimento piegano le ginocchia a terra, quel dolore rapidamente scompare.

preannunzia più chiaramente d'ogni altro l'appello rivolto dal Vangelo alle genti. Senonché, non capendo subito quella lettura e credendo che il resto fosse eguale, la lascia, con l'intento di riprenderla quando fosse stato più abile nella lettura della divina parola.

Egli vuole recuperare tutto il tempo perduto nella vita passata e cancellare con il pianto e con il sacrificio tutti i suoi errori. Vigila senza tregua sui suoi sensi, si umilia dinanzi a Dio, chiede pietà, perdono, misericordia. Inoltre scrive opere filosofiche, frutto delle dotte conversazioni con parenti ed amici. Tra le opere diverse che il nostro santo dottore scrive in quella solitudine di Cassiciaco, occupano forse il primo posto i due libri dei *Soliloqui*, che sono un monumento imperituro del suo genio. Non intendo farne l'analisi, vorrei solo riportare alcuni tratti della non breve preghiera ineffabile, sublime che ho trovato all'inizio dell'opera. È davvero commovente come Agostino, appena convertito e non ancora battezzato, abbia potuto elevarsi a Dio con così alti accenti¹⁶⁴.

4.2. Il battesimo

All'inizio della Quaresima dell'anno 387, Agostino e i suoi amici abbandonano la villa di Cassiciaco per ritornare a Milano. Insieme a suo figlio Adeodato e all'inseparabile suo amico Alipio, s'iscrive tra coloro che devono ricevere il battesimo in occasione di quella Pasqua, dei quali viene pubblicato l'elenco. I fedeli erano pregati di segnalare coloro che erano meno degni di un tale dono. Questi felici catecumeni ritenuti degni o almeno eletti erano chiamati spesso a riunirsi nel tempo di Quaresima in vista della grande cerimonia. Disposti in una delle chiese di Milano, gli uomini da una parte e le donne dall'altra, si apprestavano a ricevere gli esorcismi e in modo particolare il catechismo; poco a poco venivano iniziati alla fede e alle pratiche cristiane.

Il Libro dei Vangeli era posto davanti ai loro occhi, mentre un sacerdote ne spiegava la natura e l'importanza. La preghiera del «*Padre nostro*» era oggetto dei commenti più dettagliati. Il *Credo* doveva essere imparato con il cuore e, nel giorno previsto, coloro che erano eletti lo dovevano recitare ad alta voce davanti all'assemblea.

Si può osservare un'espressione artistica di questa iniziazione nella scena del conferimento del battesimo spesso richiamata nella chiesa primitiva: Cristo, seduto su un trono glorioso, su un monte alto da dove sorgono quattro fiumi del paradiso. Intorno a Lui ci sono gli apostoli san Pietro riceve dalle mani del Redentore un libro, emblema della legge cristiana. Sopra di loro compaiono, nell'azzurro del cielo, i quattro animali simboli dei quattro vangeli.

¹⁶⁴ Cfr. *Solil.* 1, 1, 1, NBA III/1, 382-385.

Tra i candidati milanesi di quell'anno, il figlio di Monica è senz'altro il più distinto; celebre anche da giovane e brillante oratore, che aveva pronunciato l'elogio del console Bauto e il panegirico dell'imperatore. Allo stesso tempo è tra i più ben disposti a partecipare ad un tale evento.

Durante le letture predisposte per queste occasioni, Agostino vede passare davanti agli occhi della sua anima, avida delle Scritture, le più belle pagine del Vecchio Testamento: la Genesi, il diluvio, il passaggio del Mar Rosso, la visione di Ezechiele, la storia di Giona, quella di Nabucodonosor. Tra queste letture grandiose e suggestive, le cupole della chiesa risuonano del fascino dei canti religiosi e dei salmi¹⁶⁵.

Il momento più atteso infine arriva. Il vescovo e i suoi chierici, insieme con gli eletti, si indirizzano verso il battistero, l'edificio ottagonale situato vicino alla chiesa.

Quando arriva il suo turno, Agostino si spoglia dei suoi vestiti. Con il volto verso l'Occidente, egli rinuncia per tre volte al diavolo e alle sue azioni, al mondo e alle sue voluttà. In piedi nella vasca battesimale, con lo sguardo verso l'Oriente, verso la luce, egli confessa la fede in Cristo rispondendo alle domande ricevute: *il Credo*.

Poi si fa in modo che l'acqua santa scorra sul suo capo, sulle sue spalle, sul suo petto, mentre Ambrogio pronuncia le parole sacre: «Io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Uscito dal bagno battesimale, viene aiutato a mettersi il vestito bianco, mentre il vescovo pronuncia le seguenti parole: «Copriti con la veste bianca e portala senza macchia davanti al tribunale di Cristo». Dopo il battesimo viene conferito il sacramento della confermazione. La processione si raggruppa quindi per ritornare in chiesa¹⁶⁶.

Agostino viene battezzato e confermato; anzi in quella mattina riceve anche la prima comunione. Il sacerdote depone nella sua mano aperta il pezzo di pane consacrato, dicendo: *Corpus Christi*. La comunità risponde: *Amen*. Bagna le sue labbra nel prezioso calice, che gli è stato offerto dal diacono.

La comunione eucaristica sigilla l'unione dei cristiani con Cristo e la comunione tra di loro. Questa soave verità trova la sua espressione sensibile nel bacio della pace.

Agostino è così ritornato alla casa del padre. È Cristo, Lui stesso che nutre e accarezza il gregge. I pascoli erbosi sono i sacramenti divini. In lui raccoglie il fiore che emana il buon profumo della rinascita. Si raccoglie lì il giglio dell'eterno splendore, la rosa che è il Sangue del Signore. Questi pascoli sono anche le Scritture, fonti inesauribili di luce e di forza.

¹⁶⁵ Agostino piange dal profondo del suo cuore allorché ascolta il salmo che annuncia il sacramento del battesimo che sta per ricevere: «Sicut cervus desiderat ad fontes...» «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?», Sal 42, 1-2.

¹⁶⁶ Con le bianche vesti splendenti e con in mano una candela accesa, i neofiti camminano cantando con gioia le parole del salmo: «Verrò all'altare di Dio, al Dio della mia gioia, del mio giubilo. A te canterò con la cetra, Dio, Dio mio», Sal 43, 4.

La chiesa può esaltare di gioia aprendo le porte ad una pecora che ha sviato il sentiero per così tanto tempo, ma che poi anela alle fontane della vita. Il Buon Pastore l'ha caricata sulle sue spalle ; pieno di gioia, egli chiama i suoi vicini di casa, dicendo loro: «Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora che era perduta» (Lc 15, 6).

I neofiti portano le vesti bianche durante l'ottava pasquale. Oltre alle celebrazioni del mattino e della sera, alle quali essi assistono ogni giorno, hanno delle riunioni speciali alle quali si completa la loro iniziazione cristiana.

Questa è per Agostino un'ottava di grande gioia spirituale: «In quei gironi non mi saziavo di considerare con mirabile dolcezza i tuoi profondi disegni sulla salute del genere umano. Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene»¹⁶⁷.

Il battesimo dell'ex-professore di eloquenza fu una grande festa per la chiesa di Milano, soprattutto per il suo grande vescovo. Questa festa trova il suo epilogo nella casa di Monica, nel suo cuore. Il «*figlio di tante lacrime*» diventa il figlio della gioia; una gioia che scoppia dalla più profonda amarezza di un'anima umana.

Durante le giornate di festa, nella casa paterna Navigio deve sentirsi in modo un po' trascurato. Come il fratello del *figliolo prodigo*, egli ha difficoltà a capire le preferenze di sua madre per questo Agostino, per il quale ha pianto così tanto.

Monica risponde senz'altro come il padre della parabola, come il Padre celeste stesso: «Bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15, 32).

Conclusione: La conversione come risposta ad una chiamata

Per Agostino la conversione è avvenuta solo come risposta alla chiamata di Dio, ciò che vieta all'uomo di arrogarsi il merito della sua conversione. Se non esistesse la chiamata di Dio mentre l'uomo cerca le sue vie di uscite, non sarebbe capace di realizzare la sua conversione¹⁶⁸. È inutile cercare di trovare il momento decisivo nel quale Dio si fa capire tramite il suo messaggio. Dio non cessa mai di chiamare. Non perde in nessun momento il legame con la sua creatura e non la abbandona nel suo fango¹⁶⁹. Anzi le assicura la sua presenza sotto due forme: creando e chiamando: *tu praesens, qui creasti, qui vocas* (tu sei presente, tu che hai creato, tu che chiami)¹⁷⁰.

¹⁶⁷ *Confess.* 9, 6, 14, NBA I, 271.

¹⁶⁸ Cfr. NEUSCH, M., *Saint Augustin. Un chemin de conversion*, p. 51.

¹⁶⁹ Cfr. *Confess.* 6, 12, 22, NBA I, 170-171.

¹⁷⁰ Cfr. *Confess.* 9, 8, 18, NBA I, 274-275.

Benché esista un momento logico distinto, la chiamata ha come fondamento l'atto della creazione. È proprio in questo atto creativo che Dio ha costituito l'uomo nel suo essere e l'ha chiamato attraverso una libera decisione. E il Verbo è all'origine di questi due aspetti, cioè della creazione e della chiamata¹⁷¹. Attraverso la creazione, l'uomo viene costituito nel suo essere; attraverso la chiamata egli è messo in una situazione di risposta libera.

Se esiste la rinascita durante questo dialogo, essa non può che essere attuata da parte dell'uomo. L'eterna presenza di Dio nell'anima dell'uomo non arriva alla nostra coscienza che attraverso manifestazioni successive: «Per noi il tempo in cui fummo tenebre è distinto da quello in cui diveniamo luce»¹⁷².

La creatura spirituale non soffre la tensione temporale, mentre l'uomo si accorge della chiamata gradualmente, anche se questa chiamata ha un carattere permanente: «T'invoco, Dio mio, misericordia mia, che mi hai creato e non hai dimenticato chi ti ha dimenticato. T'invoco nella mia anima, che prepari a riceverti col desiderio che le hai ispirato. Non trascurare ora la mia invocazione. Tu mi hai prevenuto prima che t'invocassi, insistendo con appelli crescenti e multiformi affinché ti ascoltassi da lontano e mi volgesti indietro chiamando te che mi richiamavi»¹⁷³.

Non è errata l'idea di Agostino quando dice che la chiamata viene da Dio ed è una grazia. La ricerca è già una grazia¹⁷⁴. Si deve inoltre precisare che Dio è la causa efficiente della conversione¹⁷⁵. La parola di Dio è una parola efficace che realizza in sé stessa la risposta, per cui l'uomo non può attribuirsi nessun merito¹⁷⁶. Agostino ha ben ragione di affermare che «così cominciavo ad alzarmi per tornare a te»¹⁷⁷, caratterizzando lo slancio dinamico che lo eleva dall'interno. Bisogna comunque di nuovo precisare che è la grazia divina ad agire in lui. La conversione è la vittoria di Dio sulla creatura, soprattutto su ciò che è più umano in lei, perché la grazia perfeziona nella profondità¹⁷⁸. Dio è l'autore della conversione, la fede è dono di Dio¹⁷⁹.

¹⁷¹ Cfr. *Confess.* 13, 2, 3, NBA I, 452-453.

¹⁷² *Confess.* 13, 10, 11, NBA I, 460-461.

¹⁷³ *Confess.* 13, 1, 1, NBA I, 450-451.

¹⁷⁴ Cfr. *Confess.* 13, 3, 4, NBA I, 452-455.

¹⁷⁵ Cfr. *Confess.* 13, 10, 11, NBA I, 458-461.

¹⁷⁶ Cfr. *Confess.* 2, 7, 15, NBA I, 50-51.

¹⁷⁷ Cfr. *Confess.* 3, 4, 8, NBA I, 62-63.

¹⁷⁸ Cfr. NEUSCH, M., *Augustin. Un chemin...*, p. 53.

¹⁷⁹ Cfr. *Confess.* 1, 1, 1, NBA I, 4-5; *Ibidem*, 1, 5, 5, NBA I, 8-9.

Bibliografia

Opere di Agostino

Sant'Agostino, Contra Academicos, CC XXIX, Turnhout 1970.

-----, *Soliloquia*, NBA III/1, Città Nuova Editrice, Roma 1970.

-----, *De libero arbitrio*, NBA III/2, Città Nuova Editrice, Roma 1976.

-----, *De utilitate credendi*, NBA VI/1, Città Nuova Editrice, Roma 1995.

-----, *Le Confessioni*, NBA I, Città Nuova Editrice, Roma 1965.

-----, *Le Confessioni*, a cura di Carlo Carena, Città Nuova Editrice, Roma 1992¹².

-----, *Confessioni*, II, a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Patrice Cambronne, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1993.

-----, *Confessioni*, III, a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Goulven Madec, Luigi F. Pizzolato, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1994.

-----, *Confessioni*, IV, a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Marta Cristiani, Aimé Solignac, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1996.

-----, *Confessioni*, V, a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Jean Pépin, Manlio Simonetti, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1997.

-----, *Confessioni*, I, a cura di Manlio Simonetti, commento a cura di Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1997².

-----, *De Genesi ad litteram*, NBA IX/2, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

-----, *In Johannis Evangelium Tractatus*, NBA XXIV/1, Città Nuova Editrice, Roma 1968.

-----, *Sermones*, NBA XXIX, Città Nuova Editrice, Roma 1979.

-----, *Sermones*, NBA XXX/1, Città Nuova Editrice, Roma 1982.

Sfântul Augustin, *Confesiuni*, ediție bilingvă îngrijită de Eugen Munteanu, Humanitas, București, 2024².

Bibliografia critica

AA. VV., *La conversione di S. Agostino. Luce sul nostro cammino*, Curia Generalizia Agostiniana, Roma 24 aprile 1986, giugno 1986².

ALICI, L., PIERETTI, A., *Note a ...: Sant'Agostino, Polemica con i manichei*, NBA XIII/1, Città Nuova Editrice, Roma 1997.

Baravalle, G., Somasco, C. R., (ed.), *S. Agostino. Il libero arbitrio*, Roma 1960.

BARDY, G., *Saint Augustin, l'homme e l'oeuvre*, BA, Paris 1948⁷.

CARENA, C., (a cura di), *Sant'Agostino. Le Confessioni*, Città Nuova Editrice, Roma, 1992¹².

CHADWICK, H., *Agostino*, Giulio Einaudi editrice, Torino 1989.

COURCELLE, P., *Les premières «Confessions» de saint Augustin*, «Revue des Études Latines» XXI-XXII 1943-44.

COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1950.

- , *Les confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris 1963.
- FLASCH, K., *Agostino d'Ippona – Introduzione all'opera filosofica*, Società editrice il Mulino, Bologna 1983.
- GILSON, E., *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Genova 1997 (ristampa).
- GORLA, P., *Sant'Agostino*, Milano 1936.
- MANDOUZE, A., *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
- MONCEAUX, P. *Le manichéen Faustus de Milev*, Mémoires de l'Inst. Nat. De France, Paris 1933.
- MONDIN, B., *Il pensiero di Agostino – filosofia, teologia, cultura*, Città Nuova Editrice, Roma 1988.
- NEUSCH, M., *Saint Augustin. Un chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.
- PAPINI, G., *Sant'Agostino*, BMM 798, Verona 1964.
- PIZZOLATO, L.F., *Il de beata vita o la possibile felicità nel tempo*, AA. VV., *L'opera letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle terre di Ambrogio*, A II, Palermo 1987, pp. 31-112.
- PIZZOLATO, L. F., *Commento a ...Sant'Agostino. Confessioni*, III, FLV, Arnoldo Mondadori editore, 1994.
- PORTALIÉ, E., *Augustin (Saint)*, DThC I. (1923) coll. 2268-2472.
- RIGGI, C., *Mani-Manicheismo*, in DPAC, II (1984) coll. 2076-2079.
- QUASTEN, J., *Patrologia*, III, Roma 1978.
- SCANAVINO, G., *La nostra avventura*, QD 1, Edizioni Augustinus, Palermo 1984.
- SIMONETTI, M., *Introduzione ...: Sant'Agostino. Confessioni*, II, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, Verona 1993.
- SINISCALCO, P. *Commento a... Sant'Agostino. Confessioni*, I, FLV, Arnoldo Mondadori Editore, 1997².
- SOLIGNAC, A., *Oeuvres de Saint Augustin. Les Confessions*, livres I-VII, BA 13, Paris 1992.
- STEF, B., *Sfântul Augustin. Omul, opera, doctrina*, SPDB, Editura Gloria, Cluj-Napoca 1994.
- TRAPÈ, A., *S. Agostino. L'uomo il pastore il mistico*, Fossano 1976.
- , *Agostino di Ippona. Vita, l'uomo, il pensiero*, DPAC I, (1983) 91-104.
- , *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della Grazia; II Grazia e Libertà*, Collana Studi Agostiniani/4, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.

DESPRE ÎMBLÂNZIRE

Ionuț Mihai POPESCU*

ABSTRACT. On Taming. This essay examines “taming” as the passage from objectified relations to genuine encounter, using Martin Buber’s I–It and I–Thou. In *The English Patient*, Kip’s bond with Lord Suffolk shapes his individual identity beyond collective roles, while his relationship with Hana opens a space of existential presence beyond emotion. The villa suspends ordinary time and identity, allowing true encounter to emerge. Though history breaks this fragile world, the trace of presence endures.

Keywords: *taming, identity, Buber, I and Thou, Ondaatje, The English Patient.*

*Nu cunoaștem decât ceea ce îmblânzim, zise vulpea.
Oamenii nu mai au timp să cunoască nimic.
Cumpără lucruri de-a gata, de la neguțători.
Cum însă nu există neguțători de prieteni,
oamenii nu mai au prieteni.
Dacă vrei cu adevărat să ai un prieten, îmblânzește-mă!
Antoine de Saint-Exupéry, Micul prinț*

Introducere

Solipsismul este una dintre cele mai interesante provocări ale filosofiei. Tot ceea ce trăim contrazice gândul că eu aș fi singura existență și că întreaga lume este doar în mintea mea, dar acest gând, la rândul lui, poate contrazice tot ceea ce simțim și gândim în afara lui. În cele din urmă, mintea trebuie să își asume o decizie, este singură în univers sau trăiește într-un univers de relații? Decizia aceasta se bazează pe convingeri (nu pe argumente) și fiindcă ceea ce trăim clipă de clipă contrazice solipsismul, nu este greu ca omul să asume că trăiește într-o lume de relații. Avem o

* Lector la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea (Univ. Babeș-Bolyai), ionut.popescu@ubbcluj.ro, <https://orcid.org/0000-0002-4415-6301>

conștiință nemijlocită a lor, dar este mai greu să explicăm cum eul, cu identitatea lui, intră în legătură cu un alt eu, cum comunică cu alteritatea fără să se altereze. Problema este atât de redutabilă încât un gânditor ca Leibniz nu a găsit altă soluție decât monadele, entități care nu comunică una cu alta, doar se reflectă una în alta.

Vom asuma premisa că omul trăiește într-un univers de relații atât cu semenii, cât și cu lumea și vom schița îmblânzirea ca relație fundamentală între om și univers și între oameni, o relație fundamentală în termenii lui Martin Buber sau Emanuel Lévinas. Descrise de filosofi, aceste relații ne seduc, dar riscă să rămână construcții imaginare rupte de realitate, de aceea le vom apropia de realitate prin intermediul unei opere de artă, romanul *Pacientul englez* al lui Michael Ondaatje, Miza acestui articol este de a face relațiile fundamentale recognoscibile în cotidian.

Astfel de relații sunt descrise, desigur, în multe opere literare, *Micul prinț* al lui Antoine de Saint-Exupéry rămâne capodopera de referință în acest domeniu. În mijlocul unui război mondial¹, Antoine de Saint-Exupéry a creat, ca sub un clopot de sticlă, o lume a purității în care relația omului cu lumea și cu semenii se manifestă fără deformările violenței unei lumi aflate în conflict. Romanul lui Michael Ondaatje, scris într-una dintre cele mai pașnice și înfloritoare perioade ale istoriei Occidentului,² descrie aceleași relații, dar le plasează în decorul războiului mondial în care Antoine de Saint-Exupéry luptase și al confruntării dintre perspectiva modernă reprezentată de Imperiul britanic și cea tradițională reprezentată de India colonială, un decor apropiat de imaginația cititorului european contemporan care, deși trăiește în continuarea unei perioade de pace și înflorire, se confruntă cu amenințarea războiului și are sentimentul unui sfârșit al civilizației.

Una dintre relațiile fundamentale ale omului este cea de *îmblânzire*. Sensul propriu al cuvântului este legat de relația omului cu animalele. Acest sens este foarte apropiat, uneori până la sinonimie, de cel al cuvântului *domesticire*, dar între cele două există o diferență esențială pe care o semnalăm de la bun început. Când un animal este îmblânzit, este scos din lumea sa, un pinguin sau un urs din sălbăcie care, din diverse motive, este îmblânzit, el are o lume nouă, legată de cel care l-a îmblânzit. Același lucru este valabil și pentru oameni, cel care „îmblânzește un om” îi deschide o lume nouă. „Îmblânzirea” pe care o avem în vedere se referă la un raport al omului cu ființa, ea nu ne mai este străină. La animale putem folosi termenul domesticire, iar sensul pe care avem în vedere este exact diferența dintre „îmblânzire” (a face existența mai prietenoasă pentru că nu ne mai este străină) și „domesticire” (te introduc în lumea mea ca să te folosesc pentru nevoile mele). Îmblânzirea este un proces reciproc, în care se construiește prin încredere, iar ambele părți

¹ *Micul prinț* este publicat în 1943.

² Romanul este publicat în 1992.

experimentează o transformare. Domesticirea, în schimb, este unilaterală. O ființă este modelată să se potrivească într-o structură existentă din rațiuni utilitare (chiar dacă aceasta nu exclude grija și apropierea).

Prins într-o lume artificială, cu multe reguli și obiecte făcute de el, omul nu se mai consideră sălbatic, ci un civilizat. Este o ironie pe care nici nu o mai sesizăm: omul se consideră civilizat pentru că s-a adaptat la o lume pe care tot el a construit-o. Civilizația este un surogat al îmblânzirii sau cel puțin așa pare acum. Avem impresia că avem legături, că ne-am îndepărtat de natura noastră sălbatică, dar asta nu ne aduce îmblânzirea. Îmblânzirea înseamnă o apropiere, nu o depărtare, o familiarizare nu o însingurare. De ce sau de cine ne apropie îmblânzirea? De existență. Existența nu mai este ceva străin. Existența este dincolo de opoziția natură – cultură, o opoziție tot mai irelevantă în contextul dezvoltării realității virtuale și a restrângerii arealelor naturale. Omul a ocupat și transformat vârful munților, adâncurile oceanului și inima pădurii, dar toate acestea i-au rămas, de fapt, străine.

Atunci când spunem „omul”, este, desigur, o generalizare, fiindcă există mulți oameni concreți pentru care muntele, pădurea sau oceanul sunt o întâlnire cu infinitul. Ceea ce înstrăinează este tocmai această generalizare, prin care vorbim despre mulți fără să-i cunoaștem. Spre deosebire de ea, îmblânzirea este relația care ne configurează identitatea, o relație în care restul existențelor se estompează, dar totodată o relație care luminează celelalte existențe.

Context conceptual: Martin Buber

Începutul secolului al XX-lea a fost sfârșitul unei lumi și începutul alteia, nu doar din punct de vedere politic, ci și relațiilor dintre oameni. Din concepția generală despre lume și viață făceau parte ideea unui subiect autonom (sub influența gândirii lui Descartes și a lui Kant) care se raportează la lume ca la un obiect pe care-l poate cunoaște, adevărul fiind adecvarea intelectului la realitate. Această concepție a început să își arate neajunsurile și gânditori precum Martin Buber sau Martin Heidegger au reluat demersul filosofic al fundamentării și au căutat alte fundamente decât evidența eului față în față cu exteriorul sau decât o cunoaștere care prin principiul adecvării intelectului la realitate statua și opoziția dintre cele două. Buber a considerat că relația este premergătoare eu-lui, Heidegger că eu-l se află deja într-o situație afectivă față de ființă, înaintea oricărei conștientizări (de fapt, pentru a vorbi despre om, Heidegger nu folosește termenul Eu, ci creează un cuvânt nou chiar și în limba germană, Dasein).

Atunci când Martin Buber scrie Eu și tu, în 1923, avea 45 de ani, cunoscuse modul de viață al comunităților iudaice ortodoxe și, de asemenea, fusese atras de gândirea hasidică sau de cea a unor filosofi precum Kierkegaard și Nietzsche. În Eu

și Tu, interioritatea și exterioritatea rămân două lumi distincte, mai precis două moduri de a fi exprimate prin două relații fundamentale: Eu – Tu și Eu – Acela.

„Pentru om lumea este dublă (*zwiefältig*) după cum și atitudinea lui este dublă. Atitudinea omului este dublă în funcție de dualitatea cuvintelor fundamentale (*der Zwiefalt der Grundworte*) pe care este în stare să le rostească. Cuvintele fundamentale nu sunt cuvinte izolate, ci cuvinte perechi. Un asemenea cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Tu (*das Wortpaar Ich-Du*). Un alt cuvânt fundamental este perechea verbală Eu-Acela (*Ich-Es*) în care, fără să se schimbe cuvântul fundamental, Acela (*Es*) poate fi înlocuit cu El și cu Ea. În felul acesta, și Eu rostit de om este dublu la rândul său. Căci Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu este altul decât cel din cuvântul fundamental Eu-Acela.”³

Actul rostirii care instituie cele două moduri de a fi nu este, desigur, actul fiziologic al vorbirii. Alegerea rostirii ca nume pentru acțiunea care instituie lumi are legătură cu tradiția biblică a creației lumii prin cuvânt, dar a fost ales nu pentru a prelungi discursul teologic, ci pentru că redă cel mai bine diferența de perspectivă pe care Buber o aduce față de filosofia anterioară: relația (rostirea) este cea care constituie persoana, nu invers. Sunt evitați termeni precum *dispoziție existențială* sau *atitudine existențială* tocmai pentru a evita înțelegerea persoanei ca un subiect deja constituit care se raportează la lume cu atitudini diferite.

S-ar putea obiecta că Buber fie deplasează problema, fie ne introduce într-un cerc vicios. Dacă persoana se constituie în relație, iar relația apare în urma rostirii, este firesc să ne întrebăm de la cine vine această rostire. De la un Eu anterior relației, și atunci avem o deplasare a problemei, sau este Eu-l din relație și atunci avem un cerc vicios?

Răspunsul necesită nuanțări și trimiteri la întreaga filosofie a lui Buber și va puncta ruptura cu vechea perspectivă. Mai întâi trebuie să fim atenți la formularea întrebării fiindcă, dacă sugerează că există un raport de la anterior la posterior între relație și persoană, atunci rămâne în vechea perspectivă cronologică a constituirii eului și relației lui cu lumea. Persoana și relația se constituie simultan așa cum omul și limba au apărut simultan, nu există un moment în care omul să fi existat fără să existe o limbă (oricât de primitivă) și nici o limbă în așteptarea vorbitorilor. Nu este o relație de cauzalitate, ci una structurală, Eul și relația sunt aspecte ale aceluiași eveniment al rostirii. La fel ca în simultaneitatea om-limbă, putem presupune că, temporal, înaintea persoanei constituite există omul ca posibilitate de relație, dar el devine om deplin doar prin evenimentul rostirii.

Apoi, rostirea care instituie relația și persoana nu este o inițiativă a unui Eu preexistent, ci apare în urma unei întâlniri: „Pe Tu numai grația mi-l apropie –

³ Martin Buber, *Eu și Tu*, p. 29, Humanitas, București, 1992.

căutându-l nu-l obțin.”⁴, iar în urma întâlnirii survine Eul: „Mă împlinesc prin Tu; devenind Eu, îl rostesc pe Tu”⁵.

Relația Eu – Tu este una a prezenței, a legăturii nemijlocite, atunci când rostim cuvintele fundamentale Eu – Tu, ființa însăși este cea care le rostește, celălalt nu este cunoscut (fiindcă cunoașterea rămâne la exterior) celălalt este trăit, contactul cu Tu este o întâlnire care luminează întreaga ființă a Eului, este mai profundă chiar și decât conștiința de sine.

Relația Eu – Tu se poate stabili cu lumea vegetală sau animală, cu oamenii sau cu ființele spirituale. Pot observa un copac, îl pot cunoaște și descrie, dar rămâne un obiect exterior.

„Se poate întâmpla, însă, ca prin voință și totodată prin grație (*aus Wille und Gnade in einem*) ca eu, observând acest copac, să ajung să fiu cuprins în relația cu el și atunci el încetează să mai fie un Acela. Forța a ceea ce are el în mod exclusiv (*die Macht der Ausschliesslichkeit*) pune stăpânire pe mine.”⁶

Omul căruia îi spun Tu devine un orizont al meu, toate experiențele și existența mea sunt în lumina lui. Pot să spun ceva despre el, despre bunătatea lui sau despre înfățișare, dar atunci îl transform în Acela. Așa cum nu rugăciunea este în timp, ci timpul este în rugăciune, așa și Tu nu este într-un spațiu și un timp, ci spațiul și timpul meu sunt în relația cu el. Relația Eu-Tu poate exista chiar și când celălalt nu își dă seama.

În relația cu oamenii, prin rostirea cuvântului fundamental Eu – Tu, Tu nu rămâne un lucru al lumii care îmi captează toată atenția, ci prin rostire se instituie o relație la care și Eu și Tu participă cu totul, o relație exclusivă care însă nu face lumea să dispară, ci, Eu în va vedea lumina ei întreaga lume:

„Acest om nu este El sau Ea, limitat de un alt Eu sau Ea, adică un punct înscris pe rețeaua universală de timp și spațiu; și nu este nici o alcătuire care ar putea să fie experimentată, descrisă, o legătură laxă de însușiri precise. Ci, fără a avea vecini și lacune (*nachbarlos und fugenlos*) este Tu, și umple orizontul întreg. Nu pentru că n-ar mai exista nimic în afară de el: ci pentru că toate celelalte trăiesc în lumina lui.”⁷

Aparent paradoxal, în relația dintre oameni este mai greu de observat acțiunea relației asupra oamenilor fiindcă confundăm iubirea cu sentimentele:

«Sentimentul lui Iisus față de cel posedat este altul decât cel față de învățăcelul preferat; dar iubirea este una.. Sentimentele „le ai”, dar iubirea survine. Sentimentele locuiesc în om, dar omul locuiește în iubirea sa [...] Iubirea este o acțiune cosmogenetică (*Liebe ist ein welthafte Wirken*).. Pentru cel care sălășluiește în ea,

⁴ *Ibid.*, p. 37

⁵ *Ibid.*, p. 38

⁶ *Ibid.*, p. 34

⁷ *Ibid.*, p. 35.

care privește în ea, oamenii se desprind din învălmășeala agitației lor; buni și răi, înțelepți și neghiobi, frumoși și urâți, ei devin unul după altul reali, devin Tu, adică desprinși, eliberați, fiindând singular și față în față cu el; în chip miraculos, cu fiecare din ei se naște exclusivitatea, – și astfel el devine în stare să acționeze, să ajute, să vindece, să educe, să înalțe, să mântuie. Iubirea este responsabilitatea unui Eu față de un Tu: în aceasta rezidă ceea ce nu poate să rezide în niciun fel de sentiment, egalitatea tuturor celor ce iubesc, de la cel mai mărunț până la cel mai mare, de la cel fericit adăpostit, a cărui viață este zăvorâtă în aceea a omului iubit, până la cel ce este o viață întreagă răstignit pe crucea lumii»⁸

Al treilea nivel al relației Eu–Tu, cu „ființele spirituale”, nu desemnează entități supranaturale asemenea îngerilor, ci acele realități de sens, imateriale, care ne întâmpină ca prezențe fără a fi obiecte: adevărul, creația artistică, vocația. În fundalul acestor prezențe este, însă, eternul Tu, Dumnezeu:

„Noi nu distingem aici nici un Tu, dar ne simțim totuși chemați, și răspundem — plâzmuind, gândind, acționând: noi rostim cu toată ființa noastră cuvântul fundamental, fără a fi în stare să spunem cu gura noastră Tu. Dar cum ne-am îngădui noi să integrăm inexprimabilul (*das Ausersprachliche*) în lumea cuvintelor fundamentale? În fiecare sferă, prin tot ce ne devine prezent (*durch jedes uns gegenwärtig Werdende*), noi deslușim marginea eternului Tu, din fiecare simțim adierea lui, în fiecare Tu rostim eternul, în fiecare sferă conform modului ei propriu.”⁹

Relația Eu – Acela este lumea așa cum ne apare de la sine, fără să reflectăm asupra ei și asupra legăturii noastre cu ea. O lume pe care o experimentăm, nu o trăim, în care orice lucru este mărginit de un alt lucru. Orice poate fi un Acela, oameni, obiecte, situații. Uneori spunem că avem o experiență interioară, dar lucrurile ne rămân exterioare, câte vreme le experimentăm din afara lor. Lumea lui Acela nu participă la experiența noastră, doar se lasă experimentată. Relația Eu-Tu se poate transforma în Eu – Acela și se transformă fiindcă niciun om nu rezistă unei relații care este un flux permanent, iar sublima noastră melancolie este că fiecare Tu devine un Acela.¹⁰

Pacientul englez

Acțiunea romanului¹¹ are loc într-o vilă din Italia, aproape de sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Spitalele de campanie urmau înaintarea trupelor aliate, iar într-un astfel de spital era internat un pacient cu arsuri pe tot corpul, un pilot al cărui avion se prăbușise în Africa de Nord pe rutele beduinilor care l-au salvat și l-au predat britanicilor. Își pierduse memoria și, după haine și obiecte, l-au identificat

⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹¹ Michael Ondataaje, *Pacientul englez*, Polirom, 2018.

drept pilot englez și l-au trimis într-un spital militar din Europa. Fiindcă nu ar fi rezistat la deplasări și fiindcă sfârșitul războiului era foarte aproape, Hana, infirmieră din contingentul canadian, va rămâne să îngrijească acest pacient neobișnuit, într-o vilă abandonată și bombardată, dar totuși locuibilă. Acolo se va încartirui și Kirpal Singh, locotenent într-o unitate britanică de geniu, a cărui misiune era să dezamorseze bombe neexplodate sau minele puse de germani în retragere.

Totul se schimbă prin decizia Hanei de a rămâne alături de pacientul ei netransportabil, chiar dacă aceasta însemna să renunțe la rolurile sociale, la rațiunea care o adusese în Europa (infirmieră militară), pentru un pacient ars.

„La puțină vreme după aceea dăduse peste pacientul englez – un necunoscut care arăta ca un animal ars, încordat și întunecat, și pentru ea era o oază. Iar acum, multe luni mai târziu, el a rămas ultimul ei pacient, în vila San Girolamo, războiul lor este sfârșit, amândoi refuzând să se întoarcă împreună cu ceilalți în siguranța spitalelor din Pisa. Toate orașele de pe coastă, porturi precum Sorrento și Marina di Pisa, sunt acum pline de soldați nord-americani și britanici așteptând să fie trimiși acasă. Dar ea și-a spălat uniforma, a împăturit-o și a înapoiat-o infirmierelor care plecau. Războiul nu s-a sfârșit peste tot, i s-a spus. Războiul s-a sfârșit. Războiul acesta s-a sfârșit. Războiul de aici s-a sfârșit. I s-a spus că e un fel de dezertare. Nu e dezertare. Voi rămâne aici. A fost prevenită despre minele neexplodate, despre lipsa de apă și hrană. Ea a urcat scările până la bărbatul ars, pacientul englez, și i-a spus că rămâne și ea.”¹²

De fapt, decizia aceasta fusese luată pentru că în ființa ei se schimbase totul, Hana și pacientul ei erau în ceea ce Buber numește o relație Eu-Tu. El renunțase la siguranța unor spitale mari, ea renunțase la întoarcerea în patrie în favoarea unei prezențe care promitea mai mult decât siguranța sau regăsirea unei vieți deja epuizate. Chiar dacă fragilă și în preajma pericolelor unui război pe sfârșite, această relație era mult mai bogată, instituia o realitate atât de plină de prezență, încât părea că se detașează de exteriorul amenințător. Vila pe care ea o alesese ca adăpost este pe de o parte bine conturată, ca o fortăreață, pe de altă parte, cu un contur vag, sugerând fluiditatea și dinamica relațiilor existențiale.

„Vila San Girolamo [...] arăta ca o fortăreață asediată [...]. Nu exista o demarcare clară între casă și natură, între clădirea lovită și rămășițele de pământ ars, sfredelit de bombe.”¹³

În acest spațiu se vor întâlni patru personaje, Hana, pacientul englez, Kip (locotenentul Kirpal Singh) și Carravagio, spion britanic și prieten din copilărie al Hanei. În dialogurile, gesturile și amintirile lor reînviată se vor dezvălui iubiri, trădări, visuri și traume și se vor reconfigura și prefigura identități, într-un spațiu-timp deosebit, inaccesibil privirilor din afară, separat de lumea exterioară așa cum lumea lui Tu este distinctă de lumea lui Acela.

¹² *Ibid.*, p. 47.

¹³ *Ibid.*, p. 48.

„O carte, o schemă de noduri, un panou detonator, o încăpere cu patru oameni într-o vilă părăsită, luminată doar de lumânări și, uneori, de văpaia vreunei furtuni, iar altele de posibila flămă a vreunei explozii. Munții și dealurile și Florența, oarbe, lipsite de curent electric. Lumina de lumânare ajunge până la mai puțin de cincizeci de metri. De la o distanță mai mare nu mai e nimic în acest loc, privind dinspre lumea exterioară.”¹⁴

Două dintre aceste legături sunt exemplare pentru relația Eu – Tu în termeni buberieni sau pentru îmblânzire, în termenii Micului Prinț. Una dintre ele se înfiripă chiar în acel spațiu, pe cealaltă o cunoaștem din amintirile și dialogurile de la vilă.

Kip și Suffolk

Kirpal Singh vine în Anglia ca recrutar indian, un om fără chip într-o masă de uniforme maro, dar în Anglia va găsi prietenia. „Lui Kirpal Singh i se oferise o prietenie adevărată, și nu avea să uite vreodată acest lucru.”¹⁵ El și-a deschis drumul spre această prietenie atunci când a răspuns anunțului prin care se căutau voluntari pentru o unitate experimentală de dezamorsare de bombe, deși știa că cel care făcuse anunțul, lordul Suffolk, avea reputația unui excentric. Răspunsese anunțului fiindcă știa că în hazardul de distrugeri al războiului poți face alegeri și ai șanse mai mari să supraviețuiești dacă ești alături de o personalitate. Lordul Suffolk se dovedește o personalitate și devine un prieten. Treptat, îl introduce pe Kip într-o lume nouă, atât profesional în cercul restrâns al geniștilor care dezamorsează bombe, cât și în lumea britanică, o lume împotriva căreia fratele lui se revoltase și ca urmare fusese închis. Intrarea în această lume se face prin mentorul său care-l tratează ca pe un egal, îl include la ritualurile familiale, îl duce la teatru pentru a înțelege mai bine Anglia, iar tânărul indian începe să o îndrăgească fiindcă era lumea mentorului său. Atunci când vede pe o hartă inscripția „Hartă alcătuită de R. Fones. Întocmită după dorința domnului James Halliday.”¹⁶, este cucerit de expresia „întocmită după dorința ...” fiindcă într-o activitate oficială și impersonală precum redactarea unei hărți, apare o relație personală. Harta, instrument deopotrivă al orientării și al controlului, devine fundalul unei întâlniri.

Identitatea lui Kip rămâne marcată de întâlnirea cu Lord Suffolk pentru că acesta i-a descoperit o lume, dar și pentru că l-a făcut să-și descopere propriile adâncimi și puncte forte (caracterul, autocontrolul). Omul nu poate uita după voie ce a învățat, ce a trăit, ce a devenit. Îmblânzirea nu aduce o viață nouă în lume, dar aduce o existență nouă, poți merge mai departe doar din acea nouă existență. Kip

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁵ *Ibid.*, p. 187.

¹⁶ *Ibid.*, p. 190.

depășește criza dispariției lui lordului Suffolk și a destrămării colectivului pe care acesta îl crease, dar acum lumea nouă căreia părea că-i aparține, i se pare străină. Va rămâne în ea, dar va alege anonimatul:

„Când îl lovi realitatea morții lordului Suffolk, își încheie misiunea la care lucra și se înrolă din nou în mașinăria anonimă a armatei. Se imbarcă pe nava militară MacDonald, care transporta o sută de geniști către campania italiană. Aici fuseseră folosiți nu numai la dezamorsarea bombelor, ci și la construcția de poduri, curățarea dărâmăturilor, așezarea de linii ferate pentru trenurile blindate.”¹⁷

Hana și Kip

În Italia, unde l-a dus nava cu cei o sută de geniști, Kip va cunoaște o nouă întâlnire și o nouă relație Eu – Tu. Cu lord Suffolk fusese o relație Eu – Tu de la maestru la ucenic, în lumea bine reglementată a armatei (chiar dacă erau o unitate experimentală). Între el și Hana survine o relație Eu – Tu într-un univers fragil și privat (chiar dacă amândoi erau în armată). Hana și Kip se descoperă fiecare și descoperă împreună o iubire dincolo de sentiment, o întâlnire la un nivel profund al ființei. Într-una din seri, Kip se întoarce din misiunile sale tulburat de moartea unui camarad apropiat, într-o explozie. O vede pe Hana într-o cameră și vrea să se apropie de ea, dar distanța dintre ei nu era cea dintre corpurile lor, ci cea dintre ființele lor, o distanță ontologică care nu cu pasul se putea străbate. „Dacă ar putea să traverseze camera și să o atingă ar fi din nou teafăr la minte. Dar între ei era o cale complicată și înșelătoare. Îi despărțea o lume foarte întinsă.”¹⁸ Genistul era eficient în munca lui pentru că atunci când dezamorsa o bombă, suspenda tot ce era uman în el, era doar o mașinărie în fața altei mașinării. În lipsa umanității, claritatea și muzica nu exprimă concentrarea profesională, ci singurătatea și rezonanța cu lumea obiectelor. Cu Hana, regăsește umanitatea, o descoperă vulnerabilă și dorința de a o proteja este mai puternică decât instinctul de supraviețuire fiindcă ea deja îi însoțea ființa.

„dar acum o vede pe Hana ca pe o ființă tânără și singură. În această noapte, privind locul exploziei, începuse să se teamă pentru ea în timpul dezamorsării din acea după-amiază. Trebuia să înlăture această teamă, dacă nu, fata avea să-l însoțească de câte ori se apropia de un detonator. Avea să o poarte cu el, ca pe un prunc nenăscut în pântecul său. Când lucra, claritatea și muzica îl învăluiau, universul uman stingându-se din jur. Acum ea îi era înăuntru sau pe un umăr, așa cum văzuse o dată o capră vie cărată de un ofițer afară dintr-un tunel pe care încercau să-l inunde.”¹⁹

Chiar și în dorința atingerii este mai mult decât impuls erotic sau dorința unei mângâieri după ce își îngropase camaradul mort într-o explozie:

¹⁷ *Ibid.*, p. 195.

¹⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹⁹ *Ibid.*

„Dorea umărul Hanei, voia să-și așeze palma peste el, așa cum făcuse în lumina soarelui pe când ea dormea, iar el stătuse acolo întins, nemișcat, ca prins în cătarea unei puști, neîndemânatic cu ea. În peisajul imaginat de-un pictor. Nu dorea să primească vreo alinare, ci dorea să o învâluie în alinarea lui pe fată, să o ducă din această odaie.”²⁰

Un observator extern nu este posibil într-o relație Eu-Tu: „Cât de mult îl iubește și cât de mult o iubește, nu știm.”²¹ O relație în care intimitatea nu consumă și nici nu devine fuziune („Cu cât devin mai apropiați, distanța dintre ei în timpul zilei crește.”²²), o legătură care nu putea fi obiectivată („exista un cod în aerul dintre ei”²³).

Viața lor în vila *San Girolamo* va fi întreruptă de o știre auzită de Kip la radio, singura legătură cu exteriorul, despre bombardamentele nucleare de la Hiroșima și Nagasaki. Într-o clipă, lumea pătrunse în filigranul relațiilor și identităților personale, reamintindu-le locatarilor că au și o identitate colectivă. Pentru Kip, totul se prăbușise, identitatea individuală pe care o dezvoltase trecând diferențele de cultură, civilizație, naționalitate și clasă atunci când devenise genist în armata britanică, relația cu Hana care se construise trecând peste obiectivările și impersonalul vieții colective și inautentice. Hiroșima și Nagasaki nu erau bombardamente ale Aliaților împotriva Axei, ci o crimă a albilor față de Asia. Umanitatea împărțită este întotdeauna fragilă. Omul nu poate învinge istoria pe terenul istoriei. Kip se va întoarce în India, se căsătorește cu o indiană, au doi copii și sunt fericiți. Nu a răspuns la scrisorile Hanei, iar ea a încetat să i le mai trimită, dar legătura dintre ei a rămas. Întâlnirea lor a lăsat o urmă în ființa lor, o legătură care se manifestă din când în când, cât săritura unei pietre aruncate razant pe luciul apei, ca atunci când, la mii de kilometri distanță, Kip se apleacă să ridice un obiect pentru că Hana scăpase un pahar în casa ei.

„Și astfel Hana trece mai departe și fața ei se înclină și, cu un fior de regret, își lasă părul pe spate. Umărul ei atinge colțul unui dulap și un pahar se desprinde. Mâna stângă a lui Kirpal zboară în jos și prinde furculița scăpată, la trei centimetri de podea, și o pune cu blândețe în mâna fiicei sale, cu o cută în colțul ochilor, după ochelari.”²⁴

Alăturarea, în ultimele două fraze ale romanului, a celor două mișcări, paharul care cade în casa Hanei și mâna lui Kip care „zboară în jos” pentru a prinde un obiect

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ *Ibid.*, p. 126.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* p. 194.

ce căzuse la el în casă, nu este singurul procedeu prin care Ondaatje sugerează relația dincolo de condiționările spațio-temporale dintre Hana și Kip.

Cu o frază mai înainte, încalcă toate regulile convenției ficționale dintre autor și cititor și, foarte firesc, își exprimă preocuparea pentru Hana pe care ar vrea să o ocrotească, dar nu poate. „E o femeie pe care n-o cunosc suficient de bine ca s-o cuprind sub aripa mea, dacă scriitorii au aripi, s-o păstrez acolo pentru tot restul vieții mele.”²⁵ Este o expresie a libertății totale, a unei relații fără posesiune, nici măcar autorul nu își cunoaște cu totul personajul și nu îl poate ocroti cum ar vrea. Cu o frază de un rând, Ondaatje fluidizează granițele dintre registrele convenției ficționale și aduce pe același plan autorul, cititorul și personajele, forțând imaginația cititorului să dizolve reguli și structuri și astfel îi facilitează ieșirea din înțepeneala în lumea lui Acela, îl familiarizează cu o lume în care nu mai există categorii stabile (autor, cititor, personaje), doar prezențe, doar persoane și viața lor.

Concluzie și deschideri

Întreg romanul poate fi citit în cheia schimburilor dintre lumea lui Tu și lumea lui Acela. Nimeni nu poate trăi mereu în relația incandescentă Eu – Tu, s-ar consuma. Are nevoie de stabilitatea lumii lui Acela, de trecut și de organizare, iar felul în care este organizată lumea lui Acela nu este indiferent, ea ar trebui să faciliteze revenirea la relații Eu-Tu.²⁶ Nimeni nu poate trăi fără Acela, dar cine trăiește doar cu Acela, nu este om.

Titlul romanului este dat de eticheta cu care a fost înregistrat un rănit găsit în deșert. Este o etichetă, un nume generic, un Acela căruia romanul îi descoperă treptat adevărata identitate. El însuși își afirmă lipsa memoriei în ceea ce privește propria-i identitate, deși era plin de amintiri. Fără să putem spune că este personajul principal, este personajul care îi face pe ceilalți trei să se întâlnească și să își spună poveștile. Când Hana îl întreabă „Cine ești?” și el răspunde „Nu știu. Mereu mă întreb”²⁷, nu mai mințea, cum probabil făcuse la prima internare în spital, ca să nu se descopere trecutul lui de colaborare cu armata germană. Acum erau doar ei doi, nu ar fi avut de ce să se teamă, ea renunțase la uniforma de infirmieră și rămăsese acolo doar pentru el. Dialogul marchează trecerea de la Acela la Tu. Răspunsul lui complet și explicit ar fi fost *Nu știu cine sunt, chiar dacă îmi amintesc numele și naționalitatea, eu nu sunt un nume și o naționalitate, ci cel pe care l-ai considerat ca o oază pentru tine. Eu nu știu cine sunt, pot afla doar dacă tu mă vezi pe mine, nu etichetările puse de*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Buber, op. cit., pp. 59-60.

²⁷ Ondaatje, op. cit., p. 13.

mine sau de alții, pot afla cine sunt doar dacă ne întâlnim. Pe el nu îl vor cunoaște, ci îl vor întâlni, așa cum descria Buber relația Eu – Tu.

Cuvintele prin care străfulgeră relația Eu – Tu sunt în replici cotidiene, dar nu le recunoaștem pentru că trăim într-o lume grăbită, totul este mult mai rapid, se scurtează tot mai mult intervalul dintre stimul și răspuns în numele unei eficiențe care ne fixează acțiunea și mintea în lumea lui Acela. Oamenii nu mai au timp să trăiască fiindcă sunt ocupați să-și omoare timpul crezând că-l economisesc. Viteza omoară timpul. Viteza face ca timpul să fie doar intervalul dintre două evenimente, nu parcursul vieții. Îmblânzirea oprește timpul, este o împlinire a istoriei și a eternității.

Întâlnirile din roman au loc în vila San Girolamo și este legitimă întrebarea dacă acest nume este aleatoriu sau este legat de semnificația generală a romanului. San Girolamo (sf. Ieronim) este cunoscut pentru traducerea Bibliei în limba latină, din greacă și ebraică, la sfârșitul secolului al IV-lea. Versiunea sa va deveni cea mai folosită versiune în limba latină. Biblia este textul Revelației, iar trimiterea către traducerea lui este perfect coerentă cu semnificația generală a romanului, a tensiunii dintre identitatea înregistrată la instituții sau în clișeele memoriei colective și identitatea vie, care trăiește și se configurează doar în întâlnire. Biblia este considerată cuvântul lui Dumnezeu, dar acesta se spune în multe cuvinte, în multe limbi. Evocarea traducerii ei ne amintește că nu contează eticheta cuvântului, ci trăirea pe care o aduce, că ne apropiem de cuvintele Cărții doar pentru a întâlni o Prezență. Biblia ilustrează trecerea din relațiile Eu – Acela în relațiile Eu -Tu și invers, fiindcă ea este și o instituție, un cuvânt fixat cu reguli de interpretare, dar și o prezență vie. Trecerea omului dintr-un tip de relație într-altul acoperă ambele sensuri ale cuvântului *îmblânzire*, atât inițierea cuiva într-o lume mai bogată în semnificații, cât și liniștirea pe care o aduce întâlnirea cu ființa.

ANTINOMII ÎNTRE VIRTUTEA DREPTĂȚII ȘI VIRTUTEA IUBIRII: SITUAȚII DILEMATICE ÎN VIAȚA SPIRITUALĂ *

Anton RUS**

ABSTRACT. *Antinomies Between the Virtue of Justice and the Virtue of Love: Dilemmatic Situations in Spiritual Life.* In general, within the life of faith, the assumption of living the Christian virtues converges towards a fundamental soul unity that integrates the plurality and diversity of aretology (the teaching about the virtues). In other words, all Christian virtues are complementary, being interdependent bricks in the edifice of authentic spiritual life. But there are dilemmatic situations in which, at least at an early level, justice and love seem mutually exclusive, each having its own demands, the border between them seeming to be insurmountable. In the present article, entitled *Frontiers and antinomies between the virtue of justice and the virtue of love: dilemmas in spiritual life*, we will analyze some paradigmatic cases, suggesting ways to overcome the dilemma, to find the basic unity specific to spiritual progress.

Keywords: *justice, love, borders, dilemmas, virtues, aretology, spirituality.*

În general, în cadrul vieții de credință, asumarea trăirii virtuților creștine converge spre o unitate sufletească de fond care integrează pluralitatea și diversitatea aretologiei (învățătura despre virtuți). Altfel spus, toate virtuțile creștine sunt complementare, fiind cărămizi interdependente în edificiul vieții spirituale autentice. Există însă situații dilematice în care, cel puțin la un nivel incipient, dreptatea și iubirea par ori să se excludă (delimiteze) reciproc, fiecare având propriile exigențe, frontiera dintre ele părând a fi insurmontabilă, ori să fie indisociabile, suprapuse, obligatoriu împreună, neputând exista una fără cealaltă.

* Studiul de față este varianta în limba română, ușor adăugită, a studiului apărut deja în limba italiană: Anton Rus, *Frontiere e antinomie tra la virtù della giustizia e la virtù dell'amore: dilemmi nella vita spirituale*, în „Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Theologia Catholica”, LXIX 69, 1-2, 2024, pp. 73-89.

** Conf. univ. dr. pr. Anton Rus, Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj, titular al disciplinei *Teologie spirituală*, interes profesional și studii despre istoria spiritualității greco-catolice românești; anton.rus@ubbcluj.ro.

Viața noastră este ținută din antinomii, contraste, opoziții (lege și har, bucurie și tristețe, moarte și înviere etc.), datorită limitărilor noastre ca o consecință a păcatului originar. Una dintre antinomiile¹ teologiei spirituale² sau morale este tocmai relația dintre două virtuți creștine fundamentale, dreptatea și iubirea, ambele recomandate cu insistență în paginile Scripturii. Însă raportul dintre cele două virtuți și voința de a le aplica concomitant poate provoca situații dilematice³ care să-l pună în încurcătură pe creștinul onest care dorește să străbată calea desăvârșirii sufletești. **O dilemă morală** e un conflict a două datorii la fel de valabile, dar care, într-o anumită situație, nu pot fi respectate împreună. E un conflict *per accidens* (valabil în anumite circumstanțe), nu un conflict *per se* (contradicție logică între o obligație și obligația contrară: e obligatoriu să spui adevărul și e interzis să spui adevărul). Se rezolvă ierarhizând cele două obligații în acea circumstanță particulară.

Nu vom aborda subiectul din punct de vedere filosofic, nici nu vom intra în dialectica dintre iubire și dreptate în Paul Ricoeur⁴, însă, având în substrat referințe precise la tradiția creștină și la Biblie, la Fericiri și Imnul Iubirii din Epistola către Corinteni ca expresii care vorbesc despre iubire, la paradoxurile din Parabolele lui Isus, la dificila invitație de a-ți iubi dușmanii din Predica de pe Munte, ne regăsim în dihotomia dintre cuvintele despre dreptate ale lui Isus din Regula de Aur: „Și precum voiți să vă faceți vouă oamenii, faceți-le și voi asemenea” (Lc 6,31) și cele legate de depășirea dreptății prin trăirea unei iubiri eroice: „Iar vouă celor ce ascultați vă spun: Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi, Binecuvântați pe cei ce vă blestemă, rugați-vă pentru cei ce vă fac neazuri, Celui ce te lovește peste obraz, întoarce-i și pe celălalt; pe cel ce-ți ia haina, nu-l împiedica să-ți ia și cămașa” (Lc 6, 27-29). De asemenea, nu vom trata despre cele două virtuți luate separat⁵ și independente una de alta, ci doar despre relația antinomică dintre ele.

¹ Antinomie – Contradicție aparent insolubilă între două principii, poziții, teze, concluzii sau legi aparent la fel de juste sau necesare, care se exclud reciproc și care totuși pot fi demonstrate, fiecare în parte, fiind în egală măsură adevărate (cf. DEX). Antinomia e apropiată de antonim.

² Referindu-se la structura antinomică a spiritualității, Vladimir K. Truhlar, în *Antinomiile vieții spirituale*, Ed. Libreria Gregoriana, 1967, a abordat direct problema, întrebându-se dacă în însuși substratul vieții creștine nu se ascunde o antinomie fundamentală, ireductibilă, între ordinea valorilor naturii și cea a harului.

³ Cf. Valentin Mureșan, *Dilemele etice și cadrele de evaluare morală*, 12 iul. 2010, în <https://www.ccea.ro/dilemele-etice-si-cadrele-de-evaluare-morala/>; Roxana Ghiațau, *Dileme etice în context academic*, în https://arced.ro/cered/2015/volum-conferinta/05_W3_R.Ghiatau_Dileme%20etice%20in%20context%20academic.pdf. Se poate vedea și: Moshe Groper, *Dileme morale și etice. Argumentate din Vechiul Testament. Filozofie și Știință*, Ed. Ars Longa, Iași, 2023, 396 p.

⁴ *Liebe und Gerechtigkeit* este o scurtă broșură publicată de Paul Ricoeur în 1990: Paul Ricoeur, *Iubire și justiție*, trad. de Mădălin Roșioru, Ed. Art, București, 2009.

⁵ Dreptatea și iubirea sunt două forțe primordiale, două valori universale, două virtuți fundamentale. În numele dreptății (pentru a face dreptate, pentru a răzbuna nedreptatea, în situații în care se confruntă două forme de dreptate), dar și în numele iubirii (se varsă mult sânge, unii se sinucid, alții săvârșesc crime), se poartă multe războaie, în situațiile în care nu se cultivă un orizont deschis către harul lui Dumnezeu.

Vom analiza câteva cazuri paradigmatic, sugerând moduri de depășire a dilemei, pentru a regăsi unitatea de bază specifică progresului spiritual.

Iubirea și dreptatea par a se exclude reciproc

Primul caz provine din mitologia antică. În școlile antice se propunea, pentru edificarea tineretului în privința superiorității sentimentelor umane asupra legilor inexorabile, exemplul despre regele legiuitor Leuki Zephyris, care a decretat, pentru adulter, pedeapsa cu orbirea, cu scoaterea ochilor. Regele-judecător era ferm, de nezduncinat, inflexibil în aplicarea legii în împărăția sa. Însă, într-o zi, fiul său a fost surprins comițând adulter și dus în fața regelui-judecător, care era tatăl său. Regele judecător se afla acum într-o situație dilematică. Pe de o parte, virtutea dreptății, justiția, trebuia îndeplinită, fiul său trebuia pedepsit cu scoaterea celor doi ochi. Pe de altă parte, virtutea iubirii față de fiul său i-ar fi cerut să nu-i facă acestuia un rău, mai ales că poporul a protestat întrucât nu voia ca succesorul la tron să fie orb.

Aceasta este o situație în care virtutea dreptății și virtutea iubirii par să se excludă reciproc. Nu se pot implementa ambele virtuți. Una o exclude pe cealaltă. Ori iubești, ori ești drept. Pare că suntem la o răscruce, la o graniță, la o alegere care o elimină pe cealaltă. Rezultă că zona unei virtuți este net distinctă de perimetrul celeilalte virtuți; că nu există un teren comun, în care cele două virtuți să își poată da mâna, să se întâlnească. La un nivel imediat, soluțiile nu pot fi decât două: ori se aplică virtutea dreptății și i se vor scoate ochii fiului regelui-judecător, dar implicit se va nesocoti virtutea iubirii, ori se va pune în practică virtutea iubirii și fiul va fi iertat, caz însă în care va fi respinsă virtutea dreptății. Suntem, iată, la frontiera care desparte apele, la frontiera – paradoxal – dintre două virtuți. Reușim să înțelegem mai ușor o frontieră dintre alb și negru, dintre bine și rău, însă ne este greu să acceptăm o frontieră între două lucruri bune, între două virtuți. În cazul nostru, nu pare posibilă o soluție care să integreze respectarea celor două virtuți.

Și totuși, la final regele-judecător din exemplul nostru, în înțelepciunea sa, a găsit o soluție, o cale de dezlegare a nodului gordian, o a treia alternativă (opțiune, variantă) care să le înglobeze pe celelalte două, un compromis: a ordonat să i se scoată un ochi fiului și un alt ochi lui însuși, adică tatălui⁶. A identificat o modalitate prin care să respecte exigențelor ambelor virtuți. A îndeplinit virtutea dreptății, conform căreia trebuiau scoși doi ochi, dar a împlinit și virtutea iubirii față de fiul lui păstrându-i vederea la un ochi.

Desigur, exemplul este ipotetic, abstract, didactic, cazuistic, imperfect, dar viabil. Nu aduce o rezolvare facilă a situației, nu elimină suferința. Poate prezenta

⁶ Tomas Spidlik, *Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate*, Ed. Ars Longa, Iași, 1995, p. 221.

chiar dezavantaje: în loc să sufere o singură persoană, adică fiul vinovat, suferă două persoane, adică și o persoană nevinovată, tatăl rege-judecător. Rezultă că soluțiile de depășire a antinomiilor implică efort și suferință chiar și din partea celor „buni”, a celor „corecți”.

Nimeni nu se îndoiește că desăvârșirea creștină constă în iubire. Dar dreptatea este modul concret de a o realiza. După Platon, dreptatea este necesară și în viața interioară a fiecărui om, pentru ca să existe un echilibru sănătos între diferite virtuți, pentru ca una să nu fie în detrimentul celeilalte. Legile inexorabile, aplicate fără rezerve, fac din stat un monstru care își devorează propriii fii. Deci, dacă dreptatea se unește cu iubirea, acest lucru nu este în dauna dreptății, ba chiar o ajută să se realizeze mai bine⁷.

Iubirea și dreptatea se pretind reciproc

Cel de-al doilea exemplu este un caz în care cele două virtuți nu doar că nu se exclud reciproc, ci, dimpotrivă, nu pot exista una fără cealaltă; dacă nu există una, nu există nici cealaltă, una o presupune pe cealaltă. E vorba despre un alt fel (altfel) de frontieră.

Am un prieten, membru al Bisericii Greco-Catolice din România, care trăiește exigențele unei autentice vieți spirituale. Se străduiește, și reușește, să aplice în practică, în viața de zi cu zi, virtuțile creștine. Însă nu reușește să trăiască virtutea iubirii față de aproapele ortodox, față de Biserica Ortodoxă, față de ortodocși în general, întrucât este convins că nu poate fi trăită virtutea iubirii față de ortodocși fără virtutea dreptății înfăptuită de ortodocși. Astfel, prietenul meu susține că i s-a făcut lui o nedreptate la nivel personal, microistoric, cât și Bisericii Greco-Catolice, căreia i s-a făcut o mare nedreptate în 1948, fiind desființată abuziv din punct de vedere al legii, bisericile fiindu-i răpite și acordate Bisericii Ortodoxe Române. Prietenul meu a suferit personal de pe urma unor abuzuri ale Primăriei locale și ale parohului ortodox al localității, paroh pe care organele Statului comunist l-au instalat în biserica fostă greco-catolică, la a cărei edificare prietenul meu a contribuit substanțial. Așadar, în urma evenimentelor nefericite din 1948 s-au format două tabere: pe de o parte, greco-catolicii, victimele, iar pe de altă parte, Statul român comunist și Biserica Ortodoxă Română, agresorii (persecutorii, asupritorii, opresorii). Astăzi, susține el, credinciosul greco-catolic nu poate pur și simplu să îl iubească pe credinciosul ortodox, pe de o parte, fără ca credinciosul ortodox sau Biserica Ortodoxă Română, pe de altă parte, să își ceară iertare pentru nedreptățile comise. Adică nu poate fi implementată virtutea iubirii fără virtutea dreptății. Una o presupune pe cealaltă. O pretinde. Iubirea trebuie precedată de dreptate.

⁷ Tomas Spidlik, *Izvoarele*, 221.

Din punctul de vedere al prietenului meu – și aceasta este o primă încercare de a soluționa dilema -, trebuie să existe o cronologie a depășirii antinomiei și a frontierelor (frontierele nu se trec oricum, oricând, fără o strategie, fără un plan de lucru). Prima frontieră de depășit (primul pas) este de datorita ortodocșilor: ei trebuie să restabilească dreptatea, aceasta fiind concretizată printr-un comunicat oficial prin care Biserica Ortodoxă Română își cere public iertare Bisericii Greco-Catolice și printr-o retrocedare simbolică a câtorva biserici. Cea de-a doua frontieră de depășit este de responsabilitatea Bisericii Greco-Catolice: aceea de a acorda public iertare Bisericii Ortodoxe Române. Următorul pas sau următoarea frontieră de depășit, cea de-a treia, este trecerea de la virtutea dreptății la cea a iubirii: ortodocșii și greco-catolicii vor începe să se iubească reciproc. Faptul că prima virtute care trebuie implementată este cea a dreptății nu înseamnă neapărat că, pe drumul spre desăvârșirea creștină, care presupune progresul dinspre un stadiu rudimentar spre un stadiu perfect, virtutea dreptății ar fi inferioară iar ei i-ar urma virtutea iubirii, care este plinirea Legii. Succesiunea dreptate-iubire este pretinsă de logica mecanismelor răului și ale binelui și de derularea reparării.

Prietenul meu pune pe seama acestor frontiere inexistența unui dialog între Biserica Ortodoxă Română și Biserica Greco-Catolică. Precum el, la nivel personal, microistoric, nu îi poate iubi pe ortodocși până ce aceștia nu repară nedreptatea, tot așa la nivel macro, Biserica Greco-Catolică nu se poate întâlni cu Biserica Ortodoxă Română, întrucât nivelul macro este compus din mai multe niveluri micro. Biserica nu este impersonală, ci este compusă din persoane concrete care trăiesc dilema frontierelor.

A doua soluție de depășire a frontierelor între ortodocși și greco-catolici a constat în Întâlnirile de dialog reciproc ortodox – greco-catolic. Încercările salutare de până acum de a depăși frontierele între ortodocși și greco-catolici, datorate unor mediatori externi și neutri din țară și din străinătate, au avut rezultate modeste, au dat naștere unor pași realiști, dar care nu au fost adoptați oficial de inimile celor două Biserici. Întâi, ne referim la dialogul oficial dintre Biserica Ortodoxă Română și Biserica Greco-Catolică din România, inițiativă susținută de Secretariatul de Stat pentru Culte, o inițiativă asumată la nivel de ierarhie, care a implicat doar ierarhia⁸. În al doilea rând, ne referim la inițiativa Fundației Pro Oriente din Viena⁹. În acest

⁸ Cf. Episcop Alexandru Mesian, *Ecumenismul – drumul spre unitatea creștină*, Ed. Surorilor Lauretane, Baia Mare, 2012; Episcop Alexandru Mesian, *File din viața mea*, Ed. Surorilor Lauretane, Baia Mare, 2015; Ioan Cozma, *Relațiile actuale dintre ortodocși și greco-catolici în România*, Ed. Renașterea, 2011.

⁹ Este vorba despre proiectul „Unirea Bisericii românilor ardeleni cu Biserica Romei (1701-1761)” finanțat de Fundația Pro Oriente și desfășurat în parteneriat cu Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, în perioada 2001-2016. Rezultatele constau în publicarea a 5 numere tematice ale revistei „Annales Universitatis Apulensis. Series Historica” (6/II 2002, 9/II 2005, 10/II 2006, 11/II 2007, 14/II

caz, procesul nu a fost dus oarecum pe de-a-ntregul până la nivelul ierarhiei; a fost un proces mai mult didactic, intelectual, între elite, la nivel personal, desfășurat la nivelul unor specialiști teologi și istorici, și mai puțin la nivelul ierarhiei sau al credincioșilor. Dar a fost un proces absolut necesar și extrem de relevant. Nivelului intelectual trebuie să-i succedă nivelul emotiv și liturgic. Clarificărilor științifice și dogmatice ale unor profesori, la nivel intelectual, trebuie să le urmeze cântările liturgice ale unor rugăciuni, care ating inima credincioșilor din teritoriu. Respectând interdicția *communicatio in sacris* (atât de dragă ortodocșilor) și, întrucât diferențele între ortodocși și greco-catolici țin mai mult de inimă decât de Dogmatică, vor trebui organizate concerte de pricesne în care greco-catolicii și ortodocșii să cânte laolaltă, să simtă împreună, să se emoționeze unii lângă alții.

Cea de-a treia soluție poate fi cea a inversării ordinii celor două virtuți. Am vorbit mai devreme despre succesiunea / rânduiala celor două virtuți: din perspectiva prietenului meu greco-catolic, întâi trebuie să fie aplicată dreptatea, iar apoi să urmeze (iertarea și) iubirea. Apare însă obiecția, sau mai degrabă întrebarea: este posibil / este exclus ca întâi să acționeze iubirea (sub forma iertării), pentru ca mai apoi să se facă totuși dreptate? Deși în mod obișnuit un copil care a greșit își cere iertare întâi, iar doar apoi este îmbrățișat de mama sa cu iubire, unei soții ofensate întâi i se cere iertare pentru ca doar apoi soțul să primească un sărut din partea ei, totuși există cazuri în care pasul întâi este să lași la o parte pentru moment dreptatea, să o plasezi în planul secund, să nu ai pretenția dreptății, a reparației nedreptății, și implicit să acorzi credit unui om (sau unei instituții) care ți-a greșit, sperând ca iubirea gratuită oferită inițial să declanșeze ulterior repararea respectivei nedreptăți. Creștinul care își asumă sarcina de a căuta medieri practice între cei doi termeni, de a explora posibilitatea unei a treia căi între logicile antitetice ale iubirii și dreptății, ar putea recunoaște iertarea ca (fiind) una dintre căile binelui care duce la identificarea binelui în cadrul marilor coordonate ale dreptății și iubirii¹⁰, deși cred

2010), ca urmare a organizării alternativ la Viena și Alba Iulia a conferințelor proiectului, precum și diseminarea rezultatelor cercetării prin cele două volume: *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom/Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*, Vol. I. București, Ed. Enciclopedică, 2010, 335 p. Editori: Johann Marte, Viorel Ioniță, Iacob Mârza, Laura Stanciu și Ernst Christoph Suttner. [Colaboratori: Paul Brusanowski, Nicolae Chifăr, Daniel Dumitran, Ovidiu Ghitta, Keith Hitchins, Vasile Leb, Greta-Monica Miron, Mihai Săsăujan, Gavril Sîpos]; *Die Union der Rumänen Siebenbürgens mit der Kirche von Rom/Unirea românilor transilvăneni cu Biserica Romei*. Vol. II. București, Ed. Enciclopedică, 2015, 864 p. Editori: Johann Marte, Viorel Ioniță, Wolfgang Nikolaus Rappert, Laura Stanciu și Ernst Christoph Suttner. [Colaboratori: Gudor Botond, Paul Brusanowski, Remus Câmpeanu, Nicolae Chifăr, Florin Dobrei, Daniel Dumitran, Keith Hitchins, Mihai Săsăujan]. A se vedea și: Cătălin-Ștefan Popa, *O scurtă privire asupra începuturilor dialogului bisericesc oriental promovat de Fundația Pro Oriente (Viena), cu referire la perioada 1971-1988*, în https://institutlevant.ro/wp-content/uploads/2024/04/institut_levant_dan_grigorescu_coordonator_natur-culturalia_2_11.pdf.

¹⁰ Cf. Carmelo Torcivia, *Perdono. La via del bene tra giustizia e amore*, Ed. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2015.

că soluția aceasta este aplicabilă mai degrabă la nivel personal/interpersonal, decât între instituții. În urma unei nedreptăți făcută mie personal, eu pot oferi iertare gratuită fără să cer să mi se facă întâi dreptate¹¹ (după principiul conform căruia a iubi înseamnă a ierta¹²). Însă, în sens invers, dacă eu am făcut o nedreptate cuiva, nu pot pretinde acelei persoane să-mi ofere iertare fără ca eu să încerc să repar nedreptatea comisă. Atunci când exigența dreptății o cere, atunci când o altă instanță, din exterior, o pretinde, atunci când aproapele solicită în mod expres acest lucru, atunci când decizia stă în atribuția altora, atunci într-adevăr trebuie îndeplinită dreptatea. Însă în cazul în care deciziile de dreptate și de iubire țin de prejudicii aduse de alții propriei persoane, atunci eu personal pot decide să pun în plan secund dreptatea (care ar trebui să mi se facă mie) și, prin urmare, să aleg să implementez (întâi și eventual exclusiv) iubirea.

În circumstanțe identice, celor dragi nouă suntem predispuși să le aplicăm iubirea, iar celor străini (necunoscuți, îndepărtați, dușmani) suntem tentați să le alocăm exigențele dreptății.

Însă, pentru a nu încheia într-o notă polemică sau negativă cazul prietenului meu, trebuie, totuși, să afirmăm că există semne pozitive ale dialogului ecumenic între ortodocși și greco-catolici în România. Deși în momentul actual lipsesc strategii comune sau întâlniri oficiale sistematice, totuși atmosfera e mult mai relaxată, există întâlniri circumstanțiale la nivel personal, cele două Biserici se acceptă ca fiind purtătoare ale harului mântuirii¹³, există locuri în care se celebrează alternativ în același lăcaș de cult, astfel că încet-încet se instalează un sens de fraternitate creștină și umană.

Iubirea și dreptatea în paradigma biblică și liturgică

Cu referire la această ultimă soluție, cea a iertării necondiționate ca manifestare a iubirii, aș vrea să adaug încă un model, încă un caz, încă o paradigmă de lucru, de data aceasta biblică și liturgică.

Întreaga istorie a răscumpărării omului este o realitate legată de virtutea dreptății și de virtutea iubirii. Primele reflecții care apar în mintea noastră sunt

¹¹ Este curios cum exigența dreptății se face resimțită în psihicul uman. Un soț trădat o dată de infidelitatea soției a simțit nevoia de a comite și el o dată un act de adulter înainte de a o ierta, ca să-și facă dreptate, ca „să restabilească egalitatea” între ei. O altă dilemă, mai mult psihologică decât morală, e dată de situația în care, de pildă, o soție înșelată de soț va trebui să ia o decizie: fie alege să aplice iubirea (iertarea), cu gândul la dragostea pe care i-o poartă, la copii, la Dumnezeu, eventual (dar nu obligatoriu) cu condiția ca el să promită că iese din relația extraconjugală și că nu va mai repeta greșeala comisă, fie să aplice dreptatea, asumându-și dreptul moral acordat de Sfânta Scriptură de a se separa de cel care a înșelat legământul de iubire și de fidelitate.

¹² Cf. Savatie Baștovoi, *A iubi înseamnă a ierta*, Ed. Cathisma, București, 2018.

¹³ Nu neapărat ca „Biserici surori”, Cf. Nota Congregației pentru Doctrina Credinței, *Despre expresia „Biserici surori”*, 30 iunie 2000, cf. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000630_chiese-sorelle_it.html.

provocate de întrebările referitoare la motivele pentru care a fost nevoie ca Tatăl să îl trimită pe Isus în lume pentru a se jertfi pentru păcatele noastre, pentru a ne recupera din mâinile Celui Rău, pentru a restabili *dreptatea* originală. Pe de altă parte, Tatăl a identificat acest mod de mântuire din *iubire* pentru oameni. Ne găsim din nou, la începuturile omenirii, între virtutea dreptății și virtutea iubirii.

După comiterea păcatului strămoșesc trebuia ca cineva să-i smulgă pe Adam și pe Eva din mâinile diavolului, să-i scoată de acolo, să-i aducă înapoi acasă, eventual să-i plătească diavolului un preț în schimb, să-i răs-cumpere, să-i cumpere înapoi, pentru a-i pune în libertate, să le ofere din nou posibilitatea prieteniei cu Dumnezeu, să restabilească dreptatea (de drept, omul aparținea Diavolului¹⁴). În acele condiții, Dumnezeu le-a făgăduit că va trimite un Răscumpărător. La vremea potrivită, Dumnezeu-Tatăl l-a trimis pe Dumnezeu-Fiul, adică pe Isus Hristos, să se nască pe Pământ, să se facă om asemenea oamenilor, să se „umilească”, să plătească prețul răscumpărării pretins de Satana și să aducă eliberare omului. Care este prețul cerut de Satana? Ce dorește oare Satana? Satana vrea sânge, moarte, durere, suferință, lacrimi, mormânt, întuneric. Dumnezeu i-a plătit lui Satana prețul, iar prețul plătit de Dumnezeu a fost viața Fiului Său. Așa că Isus Hristos a trebuit să-și verse sângele, să sufere, să fie scuipat, lovit, batjocorit, a trebuit să-și dea viața, a trebuit să se sacrifice, să se jertfească pentru oameni. Sacrificiul nu e neapărat o valoare în sine, însă în lumea afectată (compromisă, desfigurată, deformată, stricată) de Satana e nevoie de sacrificiu (trudă, efort, jertfă, sudoare – cf. Facere 3,19) pentru a realiza lucruri bune: ne sacrificăm din timp pentru a studia, ne sacrificăm din concedii pentru a ne renova casa, ne sacrificăm anumite vise pentru a ne putea susține copii la Universitate, adică ne sacrificăm pe noi pentru alții. În lumea în care trăim sacrificiul este inevitabil. În felul acesta noi vorbim de sacrificiul, de Jertfa lui

¹⁴ Prin ascultarea față de Satana oamenii au ajuns robi ai acestuia. Dumnezeu recunoaște dreptul lui Satana de stăpânire peste cei ce au ales să-l întorcă spatele lui Dumnezeu și să-l creadă și să-l asculte pe Satana. De aceea, Isus ne spune că El trebuie „să-și dea viața ca răscumpărare pentru mulți” (Matei 20,28; Marcu 10,45). Termenul „răscumpărare” se referă la eliberarea dintr-o sclavie. Hristos îl numește pe Satana „stăpânitorul lumii acesteia” (Ioan 12,31; 14,30; 16,11). El ne spune că lumea aceasta este „împărăția lui”, a lui Satana (Matei 12,26). El ne prezintă activitatea Sa ca pe o luptă a Lui de cucerire a omenirii pentru Dumnezeu. Pavel exprimă conceptul de mântuire prin ideea de transfer din împărăția lui Satana în Împărăția lui Isus: „El ne-a scos de sub puterea întunericului și ne-a strămutat în împărăția Fiului iubirii Sale, Întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui” (Coloseni 1,13). Dumnezeu, nedorind să-i încalce omului libertatea, vrea totuși să nu rămână pasiv, ci să scoată omenirea de sub stăpânirea lui Satana. Însă, Dumnezeu nu poate lupta împotriva lui Satana folosind armele lui Satana: minciuna/viclenia, răutatea, distrugerea, violența; dacă le-ar folosi, ar însemna că și-a asumat natura lui Satana. Ca să fie și să rămână Dumnezeu, El nu poate să folosească decât armele care reies din propria Lui natură. Astfel, la timpul potrivit, „la plinirea vremii” (Galateni 4,4), Dumnezeu și-a pus în aplicare planul: „Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatele lumii” (Ioan 1,29) va lupta cu arma crucii, „sminteală/nebunie” (1 Corinteni 1) greu de înțeles, dar prin jertfa Sa zdrobește „fiara” (Cartea lui Daniel; Apocalipsa)

Hristos de pe cruce. Prin Pătimirea Sa, prin moartea Sa Hristos ne-a răscumpărat cu preț mare din mâinile Celui Rău, ne-a redeschis ușile Raiului, ne-a salvat și ne-a dat posibilitatea mântuirii. Prin Moartea Sa pe cruce, Isus i-a redat omului nemurirea pierdută prin păcat. A restabilit dreptatea¹⁵.

În aceeași dialectică a dreptății și a iubirii se regăsește și Rugăciunea din Liturghia Sf. Vasile cel Mare pe care o rostește preotul în taină, cu mâinile ridicate, înainte de consacrare:

„Cu aceste fericite puteri, Stăpâne iubitorule de oameni [...] drept ești în toate lucrările Tale, pentru că întru dreptate și întru judecată adevărată toate ni le-ai adus nouă. Căci Tu l-ai plămădit pe om [...], nemurirea vieții și moștenirea veșnicilor bunătăți, pentru păzirea poruncilor Tale, făgăduindu-le. Dar el, neascultându-Te pe Tine, adevăratul Dumnezeu, care l-ai creat, și amăgirii șarpelui plecându-se, prin păcatele sale muritor s-a făcut și l-ai alungat, Dumnezeule, cu judecata Ta dreaptă, din rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i mântuirea din nașterea de a doua, întru însuși Hristosul Tău [...] dobândindu-ne pe noi pentru Sine, popor ales, preoție împărătească, neam sfânt; și, curățându-ne prin apă și sfințindu-ne cu Spiritul Sfânt, s-a dat pe sine schimb morții care ne stăpânea, fiindcă eram vânduți păcatului”¹⁶.

Pe de altă parte, Hristos și-a vărsat sângele nu doar pentru a face dreptate, ci și din dragoste pentru oameni. Istoria mântuirii nu este o chestiune numai de dreptate, ci este un fapt care ține de iubire.

„Dumnezeu este iubire. Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său cel Unul Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre” (1 Ioan, 4,8-10).

Dumnezeu este o Ființă iubitoare; el îl iubește pe om, iar dorința Lui este ca omul, în deplină libertate de căutare și voință de decizie, să descopere frumusețea lui Dumnezeu și să-L iubească din toată inima.

Nu toți teologii sunt de acord că Hristos Domnul ar fi venit în primul rând pentru repararea dezastrului produs de păcatul lui Adam¹⁷. Prin urmare, la întrebarea dacă

¹⁵ Anton Rus, *Care este rostul Pătimirii și Învierii lui Isus Hristos?*, în „Astra blăjeană”, Blaj, an. XXVI, nr. 1-2 (105-106), ian.-iun. 2023, pp. 2-3; cf. <http://www.e-communio.ro/stire15337-care-este-rostul-patimirii-si-invierii-lui-isus-hristos>

¹⁶ *Liturghier*, Blaj, 2014, pp. 152-153.

¹⁷ Învățătura că Dumnezeu i-a plătit Diavolului prețul pentru răscumpărarea oamenilor nu-și găsește justificare și confirmare în Noul Testament, însă a fost principala interpretare patristică a morții mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu. Învățătura a fost mai târziu practic abandonată în favoarea doctrinei că moartea Fiului lui Dumnezeu a fost necesară pentru satisfacerea dreptății lui Dumnezeu, care cerea ispășirea păcatelor omului. Această explicare a necesității morții lui Hristos pentru mântuirea omului este folosită cu precădere în epistolele nou-testamentare – mai ales Epistola către Romani cap. 3. Găsim totuși și o explicare a morții lui Isus ca având de a face cu eliberarea omului

Hristos s-ar fi întrupat chiar și în cazul în care Adam n-ar fi păcătuit, ei răspund afirmativ. Aceștia fac parte din școala „scottistă” a marelui gânditor Ioannes Duns Scotus, călugăr din Ordinul Franciscan, mort în anul 1308. Părerea contrară, că Hristos nu s-ar fi întrupat dacă Adam nu ar fi păcătuit, e susținută de școala „tomistă” aflată pe urmele Sf. Toma, mort în anul 1274, călugăr din Ordinul Dominican¹⁸. În lucrarea sa *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1980 (*Treimea și Împărăția lui Dumnezeu*) Jürgen Moltmann a făcut deosebire între ceea ce el a numit întrupare „fortuită” și întrupare „necesară”. Cea din urmă oferă întrupării un sens soteriologic: Fiul lui Dumnezeu a devenit om ca să ne mântuiască de păcatele noastre. Prima, pe de altă parte, vede întruparea ca o împlinire a Iubirii lui Dumnezeu, o dorință a Lui de a fi prezent și de a trăi în mijlocul umanității. Întruparea Fiului înseamnă Revelația iubirii Preasfintei Treimi: „Dragostea lui Dumnezeu s-a arătat prin faptul că Dumnezeu a trimis în lume pe singurul Său Fiu, ca noi să trăim prin El” (I Ioan 4, 9)¹⁹.

De asemenea, o lectură biblică care reflectă tensiunea dintre dreptate și iubire reiese din pilda lucrătorilor viei (Matei 20, 1-16).

„Zis-a Domnul pilda aceasta: Împărăția cerurilor este asemenea unui om stăpân de casă, care a ieșit dis-de-dimineață să tocmească lucrători pentru via sa. Și, învoindu-se cu lucrătorii cu un dinar pe zi, i-a trimis în via sa. Și, ieșind pe la ceasul al treilea, a văzut pe alții stând în piață fără lucru. Și le-a zis acelor: Mergeți și voi în vie, și vă voi da ceea ce vi se cuvine. Iar ei s-au dus. Ieșind iarăși pe la ceasul al șaselea și al nouălea, a făcut tot așa. Ieșind pe la ceasul al unsprezecelea, a găsit pe alții stând fără lucru, și le-a zis: De ce ați stat aici toată ziua fără lucru? Zis-au lui: Fiindcă nimeni nu ne-a tocmit. Zis-a lor: Duceți-vă și voi în vie, și veți lua ceea ce vi se cuvine. Făcându-se seară, stăpânul viei a zis către îngrijitorul său: Cheamă pe lucrători și dă-le plata, începând de la cei din urmă până la cei dintâi. Venind cei din ceasul al unsprezecelea, au luat câte un dinar. Și venind cei dintâi, au socotit că vor lua mai mult, dar au luat și ei tot câte un dinar. Și după ce au luat, cârteau împotriva

de sub stăpânirea Diavolului, „prin moarte, să-l nimicească pe cel ce are puterea morții, adică pe Diavolul” (Evrei, 2,14). Cf. Iosif Țon, *Căderea în ritual*, Ed. Lux Mundi, Arad, 2021, pp. 132-133. Biblia ne învață într-adevăr că lumea a căzut în păcat și astfel a ajuns în robia Celui Rău, dar prin jertfa Sa, Fiul lui Dumnezeu a răscumpărat omenirea, adică a anulat dreptul juridic al Diavolului asupra omenirii și a lumii în general. Hristos a devenit Regele regilor și Domnul domnilor și lumea nu mai este a lui Satana, ci a lui Dumnezeu care, prin Hristos, își afirmă dreptul de stăpânire asupra întregii lumi (*Ibidem*, p. 222). Groaza de a fi încărcat cu păcatele omenirii l-a făcut pe Isus să-i ceară lui Dumnezeu-Tatăl să găsească o altă cale de salvare a omenirii, dar a adăugat strigătul biruitor: „Totuși, nu cum vreau Eu să fie, ci cum vrei Tu”. Într-o altă paradigmă, Dumnezeu nu-i era cu nimic dator Diavolului și nu i-a dat nimic, nu i-a plătit niciun preț. Dar Dumnezeu, care respectă alegerile și consecințele acestora, care îi respecta lui Satana dreptul juridic de a fi stăpân asupra oamenilor, i-a anulat dreptul acestuia de stăpânire asupra noastră, topind păcatele noastre în sângele Fiului Său. Învierea lui Isus din morți demonstrează că nu Satana, ci Dumnezeu are ultimul cuvânt. Cf. *Ibidem*, p. 134.

¹⁸ P. Dumitru Lucaciu, *Motivul principal al Întrupării Fiului lui Dumnezeu. După părerea Fer. Duns Scotus*, în „Cultura Creștină”, Blaj, nr. 10-12, 1941, pp. 527-543.

¹⁹ Angelo Amato, *Gesù Il Signore. Saggio di cristologia*, Ed. Dehoniane Bologna, 1999, pp. 439-443.

stăpânului casei, zicând: Aceștia de pe urmă au lucrat un ceas și i-ai pus deopotrivă cu noi, care am dus greutatea zilei și arșița. Iar el, răspunzând, a zis unuia dintre ei: Prietene, nu-ți fac nedreptate. Oare nu te-ai învoit cu mine un dinar? Ia ce este al tău și pleacă. Voiesc să dau acestuia de pe urmă ca și ție. Oare nu mi se cuvine mie să fac ce voiesc cu ale mele? Sau ochiul tău este rău pentru că eu sunt bun? Astfel vor fi cei de pe urmă întâi și cei dintâi pe urmă; că mulți sunt chemați, dar puțini aleși”.

Domnul Isus în această pildă compară Împărăția cerurilor cu un Stăpân care este Dumnezeu, și care, rând pe rând, de cinci ori, la ore diferite (ora întâia, ceasul al treilea, al șaselea, al nouălea și al unsprezecelea), angajează lucrători cu plata de un dinar în via lui. Unii lucrători sunt angajați la prima oră, dimineața, alții mai târziu, pe rând, dar toți capătă aceeași plată! De ce? Deoarece plata este aceeași: viața veșnică (Matei 19:27-29). Dumnezeu, cu toți slujitorii Săi din orice timp, s-a tocmnit cu aceeași plată: viața veșnică. Nu există nici un motiv să fim invidioși pe anumite categorii care poate nu au îndurat „greul zilei și arșița”, pentru că înțelegerea noastră cu Stăpânul este aceasta: viața eternă (Matei 25:46; Ioan 4:36)²⁰.

Protestul pare întemeiat. Cine lucrează mai mult se cade să și primească mai mult decât cel ce lucrează mai puțin. Cei ce începuseră munca la ora șase dimineața au crezut că vor primi mai mult, dar văzând că și ei au primit doar un dinar, au fost cuprinși de resentimente, căci, la urma urmelor, oare nu lucraseră ei mai mult decât ceilalți, îndurând arșița zilei? Cei care au început lucrul la șase dimineața au primit exact ceea ce meritau, dar au fost cuprinși de invidie, deoarece alții au primit exact aceeași plată, pentru o muncă care a durat mult mai puține ore. Mulți dintre noi trebuie să recunoaștem că am gândi la fel, considerând această modalitate de plată cam nedreaptă. Asta înseamnă însă că în împărăția cerurilor va trebui să adoptăm un mod cu totul nou de a gândi. Învățătura care se desprinde de aici este, desigur, faptul că Dumnezeu este suveran. Și tot ceea ce găsește El de cuviință să facă va fi întotdeauna bun, drept și corect. Învățătura care se desprinde din această pildă este că persoana „care se gândește să se târguiască cu privire la răsplata finală întotdeauna va greși, iar bunătatea și îndurarea lui Dumnezeu vor avea întotdeauna ultimul cuvânt de spus, cuvânt care nu va putea fi combătut. Expresia subliniază că încercarea de a negocia cu Dumnezeu pe baza propriilor fapte este greșită, deoarece credința în bunătatea și îndurarea Lui este cea care contează, și anume că mântuirea vine prin har, nu prin merite personale” (James Stewart). Dumnezeu este Dragoste. Prin Dragostea Sa, El face ca totul să fie drept astfel încât toți să-i simtă dragostea nepărtinitoare.

²⁰ Pilda, și versetul cheie „Astfel vor fi cei din urmă, întâi; și cei dintâi, în urmă” se pot referi, de asemenea, la faptul că cei ce au slujit la sfârșit (creștinii) vor fi primii la primirea plății, iar cei dintâi (evreii credincioși) vor fi cei din urmă la primirea plății: scopul pildei este pentru a arăta că nu există nici un motiv de îngâmfare pentru evrei.

Paradigma biblică este explicitată liturgic de „Cuvânt de învățătură al Sfântului Ioan Gură de Aur în Sfânta și Marea Duminică a Sfințelor Paști”: „De este cineva binecredincios și iubitor de Dumnezeu, să se bucure de acest praznic frumos și luminat. De este cineva slugă înțeleaptă, să intre, bucurându-se, întru bucuria Domnului său. De s-a ostenit cineva postind, să-și ia acum răsplata. De a lucrat cineva din ceasul cel dintâi, să-și primească astăzi plata cea dreaptă. De a venit cineva după ceasul al treilea, cu mulțumire să prăznuiască. De a ajuns cineva după ceasul al șaselea, nicidecum să nu se îndoiască, pentru că de nimic nu se va păgubi. De a întârziat cineva până la ceasul al nouălea, să se apropie, nicidecum îndoindu-se. De a ajuns cineva abia în ceasul al unsprezecelea, să nu se teamă din pricina întârzierii, căci, darnic fiind Stăpânul, primește pe cel din urmă ca și pe cel dintâi; odihnește pe cel din al unsprezecelea ceas, ca și pe cel care a lucrat din ceasul întâi; și pe cel din urmă miluiește, și pe cel dintâi mângâie; și aceluia plătește, și acestuia dăruiește; și faptele le primește, și gândul îl ține în seamă; și lucrul îl prețuiește, și voința o laudă. Pentru aceasta intrați toți în bucuria Domnului nostru; și cei dintâi și cei de-al doilea luați plata. Bogații și săracii, împreună bucurați-vă. Cei care v-ați înfrânat și cei leneși, cinstiți ziua. Cei care ați postit și cei care n-ați postit, veseliți-vă astăzi” (*Slujba Învierii*).

Se pot identifica multe alte pasaje în Noul Testament în care se poate percepe o anumită tensiune între dreptate și iubire. În Predica de pe Munte Isus învață: „Ați auzit că s-a zis: "Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte". Eu însă vă spun vouă: Nu vă împotriviiți celui rău; iar cui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt. Celui ce voiește să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; și de la cel ce voiește să se împrumute de la tine, nu întoarce fața ta. Ați auzit că s-a zis: "Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău". Iar Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, Ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele și peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepti și peste cei nedrepti. Căci dacă iubiți pe cei ce vă iubesc, ce răsplată veți avea? Au nu fac și vameșii același lucru? Și dacă îmbrățișați numai pe frații voștri, ce faceți mai mult? Au nu fac și neamurile același lucru? Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este” (Matei 5, 38-48).

Mai mult, realitatea biblică a convertirii și a beneficierii de Paradis nu pare a respecta toate regulile dreptății. Ideea e reflectată, de pildă, în parabola fiului risipitor. Nu doar că fiul risipitor dobândește privilegiul (nu chiar gratuit, ci care vine în urma cererii de iertare) de a se bucura din nou de dreptul de a fi fiu împreună cu fratele lui mai mare ci, mai mult, pare a-l depăși pe frate în dragostea pe care o

primește de la tată. Tot aici se încadrează experiența lui Saul, viitorul Pavel, care „s-a făcut părtaș la uciderea lui Ștefan” (Faptele Apostolilor 7, 58): Dumnezeu, în loc să pedepsească răutatea lui Saul deoarece i-a prigonit pe creștini și a fost implicat în uciderea lui Ștefan, îl face vas ales al Său.

Nu în ultimul rând, amintim că întreaga problematică a mântuirii este asociată sau fundamentată cu ideea de îndreptățire²¹, legată de dreptate, îndreptățirea însemnând repunerea în drepturi, primirea dreptului de a reveni la o situație precedentă, de a sta drept înaintea Cuiva, a avea dreptul la ceva, de a fi justificat, îndrituit; în ultimă instanță, îndreptățirea este „plinirea dreptății”: „În acest timp a venit Isus din Galileea la Iordan, către Ioan, ca să se boteze de către el. Ioan însă Îl oprea, zicând: Eu am trebuință să fiu botezat de Tine, și Tu vii la mine? Și răspunzând, Isus a zis către el: Lasă acum, că așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea” (Matei 3, 13-15).

Îndreptățirea, un termen judiciar, înseamnă în esență achitarea unui om care a fost acuzat de o infracțiune. Imaginea inspirată din curtea de judecată ne sugerează că oamenii au fost acuzați de călcarea unei legi. În acest caz, oamenii au fost dovediți vinovați; prin urmare, ei se află cu toții sub condamnarea legii (Romani 2-3).

Pentru creștin, îndreptățirea este acțiunea lui Dumnezeu care iartă păcatele credinciosului. Catehismul Bisericii Catolice, vorbind în Partea a treia despre „Har și îndreptățire”, spune că „Îndreptățirea este, în același timp, *primirea dreptății lui Dumnezeu* prin credința în Isus Cristos. Dreptatea desemnează aici rectitudinea iubirii dumnezeiești” (nr. 1991). Apoi, continuă, unind dreptatea cu iubirea: „Îndreptățirea este *lucrarea cea mai minunată a iubirii lui Dumnezeu* manifestată în Cristos Isus și dăruită prin Duhul Sfânt” (nr. 1994), încheind cu cuvintele clare: „Îndreptățirea noastră vine din harul lui Dumnezeu” (nr. 1996)²², îndreptățirea²³ fiind ea însăși antinomică (Îndreptățirea și Legea sau faptele), protestanții înțelegând îndreptățirea prin credință ca fiind cel mai important principiu al Evangheliei²⁴, iar unii răsăriteni lăsând să se înțeleagă că îndreptățirea doar prin credință poate împiedica sporirea duhovnicească²⁵.

²¹ J. G., *Îndreptățire*, în *Vocabular de teologie biblică*, ed. Xavier Léon-Dufour, Ed. ARCB, București, 2001, pp. 316-318.

²² *Catehismul Bisericii Catolice* (1992), Arhiepiscopia Romano-Catolică, București, 1993, pp. 420-424. Apoi Catehismul vorbește despre „merit” (nr. 2006-2011), dar aceasta este o altă antinomie, cea dintre har și merit.

²³ La Facultatea de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai se predă un curs intitulat *Justificarea prin credință în Epistolele Pauline, predat de conf. univ. dr. Sorin Marțian*.

²⁴ <https://www.adevarulprezent.com/indreptatirea-prin-credinta-2/indreptatirea/dezbateri-actuale-cu-privire-la-indreptatirea-prin-credinta.html>

²⁵ *Cuviosul Paisie Aghioritul, Nevoința duhovnicească III*, Ed. *Evanghelismos*, București, 2003. Cf. <https://www.crestinortodox.ro/sfaturi-duhovnesti/indreptatirea-152136.html>.

Concluzie. Complementaritatea dintre iubire și dreptate

În lumea în care trăim realitățile ni se prezintă uneori în mod distinct, separate, izolate, fragmentar, iar asta se întâmplă din cauza limitărilor de timp, de spațiu și în funcție de capacitatea noastră de a înțelege. Există o ierarhie a valorilor²⁶ (și există antinomii și ierarhizări în cadrul aceleiași virtuți²⁷). Iubirea e mai mare decât dreptatea: Isus învață că prima și cea mai importantă poruncă din Lege este iubirea (Matei 22, 37-40). Dumnezeu este iubire (1 Ioan 4,8). „Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el” (1 Ioan 4,16). Creștinismul este numit religia iubirii. Pavel, vorbind despre virtuți, adaugă: „Iar mai mare dintre acestea este dragostea” (1 Cor. 13, 13).

Nu există vreo subordonare a dreptății (justiției) față de iubire (caritate), nici o înlocuire a dreptății cu dragostea (așa cum susțineau catolicii secolului al XIX-lea). Nici triumful dreptății nu va suprima dragostea (așa cum afirmă idealistii materialismului istoric). Prin dreptate, se dă altuia ceea ce i se cuvine; prin iubire, i se dă chiar și ceea ce nu i se datorează. Dreptatea se întemeiază pe inviolabilitatea drepturilor altuia, iubirea pe dragostea aproapelui și depășește limitele dreptății. Iubirea se exprimă prin inițiativă liberă și permite libertatea de alegere în ceea ce privește modul și cantitatea; dreptatea nu oferă alternative: ea cere în mod absolut ca fiecăruia să i se recunoască și să i se acorde ceea ce i se cuvine. De aici rezultă că dreptatea nu poate fi substituită de către iubire, chiar dacă îi acordăm iubirii întâietatea printre virtuți. Iubirea fără dreptate este falsă; dreptatea fără iubire este moartă²⁸. Apărarea și aplicarea dreptății nu dispensează de iubire.

Iubirea însă pretinde ceva mai mult. Dacă dreptatea mă obligă să dau fiecăruia ceea ce-i al său, *suum cuique*, iubirea mă îndeamnă/sfătuiește să dau altora din ceea

²⁶ Principiul ierarhic ne învață cum să stabilim prioritățile, în așa fel încât să predomină „ordinea”. De exemplu, mulți părinți spirituali le recomandă soților care se simt nedreptățiți să aștepte momentul potrivit pentru a-și căuta dreptatea; până la momentul potrivit să renunțe momentan la eventualitatea unui conflict implicit căutării propriei dreptăți, întrucât „mai de preț este pacea decât dreptatea” (o altă antinomie: antinomia dintre pace și dreptate).

²⁷ „Cel ce iubește pe tată ori pe mamă mai mult decât pe Mine și cel ce iubește pe fiu ori pe fiică mai mult decât pe Mine nu este vrednic de Mine” (Matei 10, 37). Poate unii ar fi tentați să creadă că iubirea față de Dumnezeu s-ar afla în opoziție cu iubirea de părinți sau de copii. Însă este limpede că noi trebuie să integrăm într-o viziune de ansamblu iubirea față de Dumnezeu cu iubirea față de părinți și de copii. Dar pot exista situații extrem de rare și nedorite în care să trebuiască să alegem între Dumnezeu și familie (de exemplu martirii care au trebuit să aleagă între credința în Dumnezeu sau viața alături de cei dragi). În astfel de cazuri, trebuie să facem alegerea corectă: întâi Dumnezeu și apoi ceilalți. „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate celelalte vi se vor adăuga vouă” (Matei 6,33).

²⁸ A. Di Geronimo, *Giustizia*, subcapitolul *Giustizia e carità*, în *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, vol. 2, a cura di Ermanno Ancilli, Ed. Città Nuova, Roma, 1990, p. 1190.

ce-i al meu, *cuique de meo*. Să mă lipsesc, adică, din proprie inițiativă, de ceva ce-mi aparține și să-l dăruiesc, cu dragă inimă, semenului aflat în sfera de iradiere a iubirii mele. Dacă normele dreptății nu mai pretind de la mine nimic după ce le-am împlinit, porunca iubirii nu-i niciodată împlinită prin vreo cantitate oarecare de acte săvârșite în numele ei. Constrângerea este o condiție *sine qua non* pentru realizarea dreptății. Dreptatea lasă dincolo de sine un vast domeniu asupra căruia iubirea este chemată să-și exercite puterea ei binefăcătoare²⁹.

Dreptatea presupune pedeapsa / sancțiunea (și „răzbunarea”?), care ne cere să-i pedepsim pe cei care săvârșesc răul, altfel dezordinea nepedepsită s-ar putea răspândi în întreaga comunitate. Iubirea este blândă, folosind tact persuasiv, trecând cu vederea pedeapsa meritată, oglindind comportamentul lui Dumnezeu, care este „încet la mânie” (Ieșire 34,6) și își sporește atenția binevoitoare față de cei greșelnici, pentru ca aceștia să fie ajutați să se pocăiască (Luca 11,5-9, Efeseni 3,18-19).

Cine are capacitatea de a echilibra asemenea cerințe dispartate (discordante, desperecheate, aparent nepotrivite una cu alta)? Numai Spiritul Sfânt poate face ca inima noastră să evalueze cu prudență în ce măsură și în ce fel să facă să coexiste diversele aspecte antinomice ale virtuții. Este oare posibil să depășim toate aceste antinomii și să îndreptăm viața virtuoasă spre simplitate? Freud pare să nege acest lucru, dar pentru teologia spirituală de astăzi este posibil, pentru cei care intră în viața mistică, să depășească însăși antinomia care există între multiplele virtuți. Adevăratul sfânt a depășit formele virtuoase, care pe pământ sunt multiple și contrastante. Chiar dacă pe pământ contrastul aparent dintre diferitele virtuți nu poate fi niciodată depășit în mod complet, iar iubirea este practicabilă doar prin compromisul atitudinilor virtuoase antinomice, contemplativul știe să mărturisească într-un mod concret și sublim că „doar un lucru trebuiește” (Luca 10, 42)³⁰. La final, nu se mai pune problema în termenii „ori iubești, ori ești drept” (ori dreptate, ori iubire), ci „iubești și ești drept” (și dreptate, și iubire) sau „trebuie să iubești, ca să poți să fi drept”.

În concluzie, în lumea afectată de imperfecțiune, de concupiscentă, de progres și regres, însăși relația dintre virtuți este una alterată, este blocată de frontiere, de praguri, de subordonare sau excludere reciprocă. Cea mai bună modalitate de a le depăși este să ne convertim tot mai profund. Până când nu sunt înțelese în profunzimea și sublimitatea lor, virtuțile vor putea crea tabere separate, vor ridica bariere și vor trasa frontiere. Însă, trăite în mod autentic și într-un orizont deschis, virtutea dreptății și virtutea iubirii se vor întâlni într-o viziune unificatoare.

²⁹ Cf. Pr. Dumitru Belu, *Iubire și dreptate*, în <https://www.crestinortodox.ro/editoriale/iubire-dreptate-70223.html>

³⁰ T. Goffi, *Antinomie spirituali, Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di Stefano de Fiores e Tullo Goffi, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 25-27.

SEMINARUL GRECO-CATOLIC DIN ORADEA. VECHI REPERE IDENTITARE ȘI SPIRITUALE PENTRU PREZENT ȘI VIITOR*

Silviu SANA**

ABSTRACT. *The Greek-Catholic Seminary of Oradea: Old Identity and Spiritual Landmarks for the Present and the Future.* The article examines the historical role of the Greek-Catholic Seminary of Oradea as a formative center of Romanian religious, cultural, and national identity. Starting from the 1792 foundation charter and the 1922 rector's report, it identifies key guiding principles: education, cultivation of the Romanian language, preservation of the Byzantine rite, and service to the common good. The study traces two major periods: the Habsburg-supported era (1792–1919), when the Seminary shaped clerical and intellectual elites, and the interwar reorganization, which aligned theological education with modern university standards. It argues that these enduring spiritual and institutional landmarks sustained Greek-Catholic identity through persecution and continue to inspire its renewal today.

Keywords: *Greek-Catholic Seminary; Oradea; Romanian identity; Byzantine rite; theological education.*

La acest ceas aniversar – al centenarului Academiei Teologice Române Unite din Oradea – se cuvine să ne îndreptăm atenția spre două documente importante pentru istoria instituției: actul fundațional din 21 februarie 1792 emis la Buda¹ și Raportul Rectorului dr. Gheorghe Miculaș din 28 august 1922².

În primul document există câteva cuvinte-cheie care au devenit „linii directe” pe care s-a clădit acest institut de educație: „necesitate”, „națiunea română”, „creștere”, „cultură”, „preoțime și dascălime”, „educație bună și corespunzătoare”,

* Lucrare susținută la conferința „Academia Teologică Greco-Catolică – 100 de ani” la Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea (UBB) în data de 7 octombrie 2024.

** Cercetător științific gr. 2, Biblioteca Județeană „Gheorghe Șincai” Bihor, email: sana_silviu@yahoo.com.

¹ Silviu SANA, Tiberiu Alexandru CIORBA, Traian OSTAIE, *Seminarul Tinerimii Române Unite din Oradea. III. Documente (1792-1948)*, Mega, Cluj, 2022, p. 53-56 (în cont. *Seminarul Tinerimii III*).

² Serviciul Județean Bihor al Arhivelor Naționale ale României (prescurtat SJAN Bihor), fond Episcopia Greco-Catolică Oradea (prescurtat EGCO) dos. 582, f. 84-86. A se vedea Anexa.

„sporirea religiunii catolice și cultivarea nației române”, „binele obștesc”, „instruirea tineretului în scrisul și cititul, ritul și cântul propriu”, „zel și însuflețire”, „disciplină internă și ordinea casei”, „harnici păstori sufletești și învățători buni”, „primirea tinerilor din județele ce aparțin eparhiei... și care sunt născuți din părinți săraci și n-au mijloace necesare spre a-și crește copiii”³.

Acestea au fost reperele și direcțiile fixate de împărăție pentru episcopia unită orădeană, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, în plină epocă a luminilor, timp în care monarhii luminați doreau ca toți cetățenii împărăției să beneficieze de educație, nivelul alfabetizării făcând progrese în întreaga Europă⁴.

Pentru prima perioadă de existență a Seminarului (1792-1919) – de aproximativ 130 de ani – avem o instituție a cărei parcurs este patronat de către Biserica și Stat (habsburgic, austriac, austro-ungar) – proporția susținerii din partea statului fiind consistentă -, acest *tandem* aducând suportul material pentru educația tinerilor din institut. Puterea *temporală* a statului – prin mijloacele materiale și structurile școlare – a dat consistență procesului educativ, iar puterea *spirituală* a Bisericii – prin elitele clericale formate în centrele universitare din Pesta, Timișoara, Viena și Roma – a furnizat vitalitatea necesară pentru o bună educație a tinerilor alumni. Sub acești doi poli de lumină se creează identitatea și spiritualitatea Bisericii Greco-Catolice, Seminarul din Oradea fiind, alături de cel din Blaj, „laboratorul” unde s-a format o parte consistentă din elita intelectuală a națiunii române.

Ne amintim aici de Părinții fondatori: Împăratul Leopold II – „Divina Favente Clementia, electus Romanorum Imperator semper augustus..., Hungariae Rex...”, de Episcopul Ignatie Darabant – „patres nutricius meus dulcissimus” după cum l-a numit Gheorghe Șincai în a sa *Elegie*⁵ – și de primii 15 alumni ai Seminarului⁶.

Ca repere identitare avem referirea expresă la ritul bizantin și la cultivarea limbii naționale. Documentul de la 1792 face referire directă la această dimensiune proprie bisericii românilor:

„copiii săi să se instruiască [...] în cititul și scrisul propriu al acestei națiuni, precum și în ritul, cântul și ceremoniile greco-catolice”; „...instruirea tineretului în scrisul și cititul, ritul și cântul propriu”; „... de aceea în acest Seminar să fie aplicat un profesor, de la care tinerimea în orele libere să ia instrucțiune în limba proprie”⁷.

³ *Seminarul Tinerimii III*, p. 53-56.

⁴ Michel VOVELLE, „Introducere” în *Omul luminilor* (coord. Michel Vovelle), Polirom, Iași 2000, p. 12.

⁵ Ladislai NAGY, *Orodias*, Typis et Sumtibus Antonii Gottlieb Maramarosiensis, Magno-Varadini, 1804, p.111. Exemplarul cercetat face parte din colecția de *carte veche* a Bibliotecii Județene „Gheorghe Șincai” Bihor (II 31866; 229317).

⁶ Silviu SANA, Tiberiu Alexandru CIORBA, Traian OSTAHIE, *Seminarul Tinerimii Române Unite din Oradea. I. O istorie a Seminarului leopoldin și a formării clerului greco-catolic (1741-1948)*, Mega, Cluj, 2022, p. 38 (în cont. *Seminarul Tinerimii I*).

⁷ Petru TĂMAIAN, *Istoria Seminarului și a educației clerului Diecezei Române Unite de Oradea*, Oradea, Tipografia și Litografia Românească S.A., Oradea, 1930, p. 5-10 (în cont. TĂMAIAN, 1930).

Dovada implementării „proiectului” identitar la nivelul alumnilor îl exemplificăm prin câteva documente:

1. Din punct de vedere al ritului

- 27 martie 1836, rectorul Vasile Erdelyi trimite către Episcopie un catalog al studenților teologi verificați în Seminarul domestic în privința exercițiului de a predica în limba română „Modus concidandi et perorandi” (felul predicării, cum se exprimă și dezbate)⁸;

- 22 decembrie 1851, rectorul Iosif Papp-Szilagyi menționa că, prin bunăvoința Episcopului diecezan, tinerii alumni ai Seminarului au asigurată Sf. Liturghie în capela casei Seminarului, tot acolo învățând și preceptele credinței catolice⁹;

- 27 august 1903, tânărul Mihai Silaghi (Sălăgean) cantor-învățător din Leta Mare (Bihor) a fost numit „cantor primar al Bisericii Catedrale”, acestuia încredințându-se predarea cântului și ritului bisericesc în Seminarul domestic, pentru suma de 84 coroane anual, plătite din „casa” Seminarului¹⁰.

2. Din punct de vedere lingvistic

Învățarea limbii române de către alumnii-elevi ai Seminarului, este dovedită de cataloagele de examen dintre anii 1795-1899¹¹ prin rubrica „scriptura, lectione Valachica et Cantu” (din 1853 există două rubrici „E lingua romana” și „E scriptura lectione Romana et Cantu”; din 1881 rămâne doar o rubrică „limba română”). Aceste materii au fost predate în Seminar până în vara anului 1851. Din toamna aceluiași an, odată cu înființarea catedrei de limba română, aceste cursuri s-au mutat în Arhigimnaziul regesc premonstratens, primul profesor de limba română fiind Alexandru Roman¹². Calificativele „Eminens”, „Bonus”, „Mediocris”, „Prostans” evidențiau, pe de o parte, nivelul de învățatură al fiecărui elev/student și pe de altă parte, la finalul fiecărui an, obținerea/păstrarea locului gratuit în seminar.

Un alt element important referitor la limba română este biblioteca Seminarului. Documentul din 20 septembrie 1836 – identificat de colegul dr. Tiberiu Ciorba – ne prezintă un inventar de carte, donată către instituție, volume folosite de alumni pentru a învăța limba română și tipicul bisericesc: : două „Biblii” în limba română, un „Evangeliiar”, un „Epistolar”, un „Molitvelnic”, 5 „Psaltiri” în limba română, „Catavasier sau Octoih mic” în trei exemplare, două „Breviare”¹³ în limba română,

⁸ SJANB, fond EGCO 881, d. 529, f. 87-87v.

⁹ *Ibid.*, dos. 580, f. 66.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Seminarul Tinereții III*, p. 13-19, 22-43.

¹² Vasile VARTOLOMEI, *Mărturii culturale bihorene*, Editura ziarului „Tribuna Ardealului”, Oradea, 1944, p. 71.

¹³ Este vorba despre „Czaslov” sau „Orologhion”.

un „Strașnic”, un „Triod”, un „Minologhion” și „Octoih mare” în două exemplare¹⁴. Chiar dacă acestea erau încă în alfabet chirilic, acestea au „circulat” în mâinile elevilor în orele de cânt și tipic bisericesc sau al Sfințelor Liturghii, mai târziu fiind înlocuite cu edițiile în alfabet latin. Totodată, la înființarea „Societății de lectură” (1852) – cea a „junilor români, studioși la școlile din Oradea, cu inima arzândă de amoare pentru limbă și națiune”¹⁵ – biblioteca Seminarului a furnizat pentru cultivarea limbii române și alte publicații românești tipărite atât din spațiul austro-ungar cât și din cel al principatelor române.

În a doua perioadă de existență a Seminarului (1919/20-1948), situația celor două repere identitare ale Seminarului s-a schimbat. Odată cu înfăptuirea Unirii de la 1918 are loc și integrarea teritoriului canonic al eparhiei în granițele statului român, reperul identitar lingvistic trece în plan secund și este preluat de instituțiile școlare/universitare de stat și ale bisericii. Raportul rectorului dr. Gheorghe Miculaș din 28 august 1922¹⁶ dezvăluie noua realitate, cu alte cuvinte-cheie, și trage un „semnal de alarmă” pentru viața Bisericii greco-catolice: „mare lipsă de preoți”, „părți copleșite de heterodoxi”, „interesele mai înalte ale Bisericii”, „redeschiderea Seminarului teologic”, „facultate teologică”, „regulament disciplinar”, „plan de învățământ”, „organizația teologiei trebuie să fie la fel cu a facultăților teologice de pe lângă Universități”, „corpul profesoral”, „harnici”, „Universitățile cele mai bine organizate”, „asigurarea retribuțiunii corpului profesoral”, „recherințe moderne”, „bibliotecă cu studii valoroase bisericești și aparținătoare literaturii românești”¹⁷.

Vechile repere rituale și spirituale sunt dezvoltate, aprofundate și fructificate într-o nouă formulă. Alternativa la ruptura cu spațiul ecleziastic de cultură germană și maghiară este, adaptarea la spațiul românesc, și, pentru studenții trimiși în străinătate, spațiul italian și cel francez. Contactul strâns cu Sfântul Scaun apostolic a favorizat dezvoltarea acestor legături mai puternice cu ambientul universitar catolic din Italia și Franța. Așa apar alte mijloace pastorale care îmbogățesc¹⁸ și consolidează reperele spirituale promovate în Seminar. Acestea sunt promovate de noul corp profesoral românesc de nivel universitar – o parte dintre ei fiind deja formați în seminariile române. Contactele cu centrele catolice italiene și franțuzești consolidează reperele spirituale care – în mod providențial – au susținut greco-catolicismul în

¹⁴ Tiberiu CIORBA, „Seminarul leopoldin în perioada secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului al XIX-lea” în *Seminarul Tinerimii I*, p. 99.

¹⁵ Teodor NEȘ, *Oameni din Bihor 1848-1918*, Tipografia Diecezană, Oradea, 1937, p. 38.

¹⁶ Parte din acest raport a fost analizat de către Traian Ostahie. A se vedea Traian Ostahie, „Seminarul greco-catolic din Oradea în perioada 1922-1948” în *Seminarul Tinerimii I*, p. 377-378.

¹⁷ SJAN Bihor, fond EGCO, dos. 582, f. 84-86.

¹⁸ Detalii asupra acestei chestiuni a se vedea Silviu SANA, *Secvențe de istorie ecleziastică*, Editura Universității din Oradea, Oradea, p. 65-137.

perioada de persecuție (1948-1989) și l-au făcut să renască după 1990: programul comunitar din Seminar (rugăciune, practica liturgică, studiul, exercițiile spirituale, excursii de studii și ieșirile în natură), cursurile universitare de teologie, asociațiile de laici (AGRU, ASTRU, Reuniunea Mariană, mișcarea cercetașilor), cărțile și articolele scrise de corpul profesoral din domeniul teologiei, filosofiei, istoriei, toate reflectă continuitatea programului identitar fixat în 1792 – acela de educație morală și culturală a românilor.

Exemple de bună practică pentru profesorii și rectorii Seminarilor noastre eparhiale, le avem în recenta monografie dedicată Seminarului Tinerimii Române Unite, unde au fost portretizați și foștii rectori ai acestui institut de educație: Vasile Erdelyi „inițiatorul”, Iosif Papp-Szilagyi „pacifistul”, Ioan Papp „părintele iubit”, Augustin Luran „bunul gospodar”, Moise Neș „oratorul”, Gheorghe Miculaș „pedagogul”, Coriolan Tămaian „păzitorul”¹⁹.

Astăzi, la aniversarea celor 100 de ani de la înființarea Academiei Teologice, și 232 de ani de la fondarea Seminarului, istoria acestui așezământ este o poveste cu tâlc (cu învățătură), în care reperele identitare și spirituale de ieri se identifică – printr-o asumare autentică – cu aspirațiile și valorile noastre de astăzi:

Repere de ieri	Pentru prezentul și viitorul nostru
Credința creștină	Patrimoniul creștin european; interiorizarea principiilor și valorilor creștine
Cultură	Patrimoniul culturii universale; exercițiul lecturii, exercițiul frecventării instituțiilor de cultură (bibliotecă, muzeu, teatru, operă etc.)
Educație	Formarea continuă
Binele obștesc	Slujire și devotament față de națiune și țară, Europa, umanitate
Scrisul, cititul, ritul propriu al Bisericii greco-catolice	Patrimoniul liturgic și spiritual al Bisericii Greco-Catolice
Zel și însuflețire	Viziune, inițiativă, entuziasm
Harnici păstori sufletești și învățători buni	Caracter, onestitate, muncă, perseverență, acțiune, performanță, tact pedagogic și spiritual

¹⁹ Silviu SANA, *Seminarul Greco-Catolic din Oradea. Scurtă istorie a unui institut de educație românesc (1792-1948)*, *Seminario Greco-Cattolico di Oradea. Breve storia di un istituto educativo rumeno (1792-1948)*, *The Greek-Catholic Seminary of Oradea. Brief history of a Romanian educational institute (1792-1948)*, Mega, Cluj, 2024, p.77-78, 80, 81-82, 83-84, 84-85, 86-87, 90-91.

Anexa

Preavenerat Ordinariat

Pe motiv de a) că având Diecesa noastră mare lipsă de preoți, în viitor va trebui să se primească la teologie un număr mult mai mare de tineri decât în trecut, pe cari însă Seminarul din Blaj n'ar fi în stare să-i adăpostească pe toți; b) mai departe constrinși și de împregiurarea, că clericii noștri fără excepțiune se roagă și insistă, să se readucă în Seminarul nostru diecesan, care dorință a lor dacă n-ar afla ascultare, eventual am rămânea fără clerici; c) pentru că redeschiderea Seminarului teologic în aceste părți copleșite de heterodoxi o reclamă chiar interesele mai înalte ale Bisericei noastre; d) în fine pentru că să se dea executării dispozițiile categorice ale Conciliului nostru provincial I (Tit. IX, C.I); Preasfinția Sa Domnul Episcop diecesan, în deplină înțelegere cu Consistorul său, a hotărât redeschiderea Seminarului teologic diecesan cu începerea anului școlar 1922/23 punând în funcțiune și facultatea teologică după toată rânduiala.

Dreptu, amăsurat încredințării Preasfinției Sale, cu umilință am onoare a-mi face propunerile în chestie în următoarele:

1. Plasarea clericilor în anul 1922/23 va fi numai provizorică, până ce edificiul început și pus sub acoperiș încă în 1914 se va termina complet. Pe timpul cât au stat clericii noștri în Seminarul domestic în anii 1912-19, am avut la dispoziție un dormitor spațios împărțit în două prin un părete rabiț, într-o parte având dormitorul, într-alta museul; aveam reflector separat în reflectorul convictorilor din vremuri. Această împărțire se poate face și acuma, pentru că e cea mai corespunzătoare. Cu infirmeria o vom duce mai greu în lipsa salelor. Infirmeria de acuma abia e destulă pentru patru bolnavi. Ne vom nizuși însă, ca pe clericii bolnavi să-i tratăm așa, ca să fie separați de ceilalți elevi seminariali.

2. Regulamentul disciplinar l-am făcut încă în 1912 și l-am înaintat pentru aprobare. Acuma în conferința de constituire a profesorilor se va pune la desbatere și după aceea voi cere aprobarea lui din partea Preaveneratului Ordinariat.

3. Ca taxă de întreținere să se ceară de la Minister taxa, care se dă pentru clericii din Blaj și din aceasta clericii să capete în fiecare an câte o reverendă cu cingul. Reverenda să fie neagră, așa și cingulul. Tot din taxa de întreținere să se cumpere și manualele, pentru toți clericii în viață, să aibă la mână cel puțin acele cărți din cari au studiat.

4. Planul de învățământ acuma la început nu poate să fie, decât cel bienal cu cursurile I-II și III-IV. Mai târziu, când afluența tinerilor la s. Teologie va fi mai mare și eventual își va trimite și Ordinariatul din Lugoj clericii la noi, va putea funcționa fiecare curs deosebit. Toată organizația teologiei trebuie să fie la fel cu a facultăților teologice de pe lângă Universități, pentru că nizuștea clericilor de a face eventual rigoare, să nu dea de piedeci.

Deoarece clericii din cursul II vor trece la noi cu studiile din Blaj, cu dogmatica fundamentală, istoria Testamentului vechi și tipicul cu cantul bisericesc, la cari trebuie să mai adăugăm: limba hebraică, filosofia, oratoria sacră și sociologia. Planul de

învățământ cu planul de ore săptămânale îl va stabili corpul profesoral într-o conferință deosebită și se vor susține pentru aprobare. Tot în acea conferință se vor stabili formularele de indice, atestatul, matricule, informații rel.

5. Corpul profesoral să se recruteze dintre cei mai harnici, cari ne stau acum la dispoziție, iar în viitor trebuie să avem o deosebită grijă de creșterea profesorilor, trimițându-i la Universitățile cele mai bine organizate.

Pentru bienul din 1922/23 cred că ar corespunde următorii:

a) Dr. Ludovic Tot pentru catedra din dogmatică fundamentală, iar pe viitor pentru cea specială dându-i-se și studiul filosofiei. Sarcina grea de a-i prevedea pe clerici în cele spirituale încă trebuie să i se încredințeze lui Tot. E drept, că sunt multe și grele aceste sarcini deodată, însă de la un om tiner, zelos și crescut în iubirea Domnului Christos trebuie să așteptăm, ca să pună în cumpănă toate puterile sale pentru un scop așa de sublim, cum este acela al creșterii fiitorilor slujitori ai Altarului.

b) Gheorghe Barna care are absolutoriu de cinci cursuri și un riguros din studiu biblic binar cu o înzestrațiune notabilă, ar fi apt să propună studiul biblic, limba hebraica și sociologia.

c) Revmul Ilie Stan, dacă s-ar angaja, oratoria sacră ar ajunge în mâna cea iscusită, de a forma din clerici vestitori harnici ai cuvântului dumnezeiesc.

d) Alesandru Mihuț cu o praxă pastorală de 15 ani, ar putea prevedea propunerea tipicului și a cantului bisericesc.

Dacă Preaveneratului îi convine această compunere a corpului profesoral, mă rog cu umilință să li se elibereze decretele de denumire.

Împărțirea studiilor astfel ar fi aceasta:

n. c.	Studiile	Profesorii	Nr. orelor pe săptămână
1	Dogmatica fundamentală	Dr. Ludovic Tot	9
2	Fundamentul biblic	Gheorghe Barna	6
3	Limba hebraică	Gheorghe Barna	2
4	Filosofia	Dr. Ludovic Tot	3
5	Oratoria sacră	Ilie Stan	1
6	Tipic și cant bis.	Alexandru Mihuț	2
7	Sociologia	Gheorghe Barna	1
		Totalul orelor	24
	Egsegeza	Barna	2

6. Plata profesorilor. Deși motivele cari pretind deschiderea Seminarului teologic sunt așa de ponderoase încât ar fi trebuit să producă un aplaus general la toate forurile bisericești, cu atât mai vârtos, pentru că este executarea decretului Sinodului provincial I., în care să dispună ca: „Ordinariatele să aibă o sollicitudine specială întru înființarea

Seminariilor, fiind de interesul cel mai mare pentru binele și viitorul s. Bisericeii” și „Sinodul nu poate îndestul recomanda Ordinariatelor, ca acele din toate puterile și mijloacele, ce le stau la dispoziție, să se nizuiască, nu numai a înființa Seminarii teologice proprii în Diecezele lor”, ci a le organiza așa, ca acele „să corespundă cerințelor timpului și așteptării Bisericii noastre gr-catolice”. Totuș cu durere trebuie să remarcăm, că zelul apostolic al Arhiepiscopului nostru în această chestie a provocat oareșcare rescu chiar acolo, unde este vatra sfintei uniri cu Roma. Putem în promovare să fim pregătiți la acea, că în asigurarea retribuțiunii corpului profesoral vom da de greutate. Deoarece însă existența unei facultăți teologice în aceste părți foarte expuse uneltirilor dușmănoase și atacurilor vehemente fără sfârșit, este o necesitate imperioasă; trebuie să pretindem, din toate răspunderile, ca din fondul religios să se asigure pentru totdeauna plata profesorilor de la această fortăreață bisericească.

Tabloul plăților va fi să se facă în baza „Instrucțiunii referitoare la salarizarea corpului didactic din Transilvania” nr. 1116-1921 prez.

7. Regulamentul facultății teologice trebuie să fie în consonanță cu regulamentul facultăților de la Universități. Rectoratul Seminarului își va da silințele ca acest Regulament să-l compună după toate cerințele moderne, și să-l suscearnă cât se poate fără întârziere pentru aprobare Preavenatului Ordinariat.

8. Seminarul azi nu dispune de bibliotecă afară de edițiile Academiei române și niște cărți teologice învechite și cu puțină valoare literară. Va fi în urmărire, ca din an în an, amăsurat necesităților, să se doteze această bibliotecă cu studii valoroase bisericești și aparținătoare literaturii românești alese cu multă grige.

9. Deschiderea anului școlar 1922/23 în vederea reparațiilor și pregătirilor să se facă în Octombrie, cu „Vecer Sancte” la Catedrală.

Și toate cele ce nu se cuprind în aceste penelte de organizare, Rectoratul la timpul său își va face propunerile sale după cea mai bună chibzuință, ambiționând ca Seminarul teologic într-o dată să corespundă așteptărilor, ce le are Biserica de la autoritatea lui.

Oradea Mare, la 28 August 1922

Dr. Gheorghe Miculaș
Rector seminarial

Sursa: *SJAN Bihor, fond EGCO dos. 582, f. 84-86.*

GHEORGHE HUBIC ȘI UN *VERS DEBIL* DESPRE ÎNFRUMUȘETAREA CULTULUI DIVIN. CRONOLOGIA UNUI *APEL* ÎN PAGINILE REVISTEI „UNIREA”

Iulian Antoniu SUCIU*

ABSTRACT. *Gheorghe Hubic and a feeble echos About the Beautification of Divine Worship. Chronology of an Appeal in the Pages of the Magazine "Unirea".*

In 1897, priest Gheorghe Hubic published a powerful appeal in *Unirea* criticizing the Romanian Greek-Catholic Church's liturgical disunity and the decline of sacred music, which he saw as signs of spiritual decay. His call sparked a year-long debate with four anonymous correspondents who either supported his push for reform or proposed alternative solutions. While some emphasized canonical discipline and the need for a ritual manual, others argued for gradual elimination of old abuses rather than new books or drastic measures. Hubic continued advocating for a provincial synod, standardized liturgical practices, and musical education for clergy. By 1899, he noticed small signs of progress and proposed concrete measures for renewal ahead of the 1900 jubilee. The text concludes that Hubic's concerns – liturgical unity, musical training, and reform – remain relevant and necessary even today.

Keywords: *Gheorghe Hubic, Romanian Greek-Catholic Church, Unirea magazine, liturgical reform, ritual unity, sacred music, musical formation, clerical indifference.*

Pe 30 octombrie 1897, preotul greco-catolic Gheorghe Hubic, în vârstă de doar 27 de ani și la câteva luni după ce este numit administrator parohial la Bîrzava¹, redactează un *Apel către întreaga comunitate gr. cat. din patrie*², rânduri ce stârnesc o serie de ecouri deosebit de interesante în cadrul secțiunii de *Corespondințe* ale revistei „Unirea”, în decursul anului următor, 1898.

* Asist. drd. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0781-340X>.

¹ Gheorghe Hubic, fratele mai mare al compozitorului greco-catolic pr. Francisc Hubic și tatăl celebrei soprane Lya Hubic, se naște pe 6 aprilie 1870, în localitatea Abrani, este hirotonit preot pe 5 iulie 1896 și numit la Bîrzava în februarie 1897; Cf. Ierom. Gabriel-Florian BORZOȘ, *Preoții Eparhiei Greco-Catolice de Oradea și familiile lor, în documentele arhivistice. Vol. II Preoții hirotoniți (1874-1948)*, Oradea, Editura Ratio et Revelatio, 2023, p. 129.

² Cf. *Unirea*, nr. 49/27 noiembrie 1897, pp. 388-389 și nr. 50/4 decembrie 1897, p. 396.

Ne propunem să parcurgem împreună o cronologie a acestor dezbateri între părintele Hubic și alți patru corespondenți anonimi, prezentând atât argumentele invocate în textele lor, cât și importanța acestora în reflectarea realității istorice din acea vreme, surprinzând, inevitabil, actualitatea temei tratate.

Textul *apelului* debutează impetuos, incriminând cu o *durere nespusă*³ letargia întregii comunități greco-catolice, dezvoltând progresiv pe parcursul numerelor 9/5 martie 1898, 24/18 iunie 1898 și 13/1 aprilie 1899, cu *suspine și țipete dureroase* argumente asupra așa-numitului *obstacolul de frunte, nepăsarea seculară a preoțimii noastre* referitoare la unitatea celebrării liturgice și a cântului bisericesc. Gheorghe Hubic reclamă, la două veacuri de la evenimentul unirii cu Roma a Bisericii Răsăritene Române, *indiferentismul* care duce la stagnarea dezvoltării Bisericii.

Primejdiile societății decadente din punct de vedere moral, și anume ideile francmasonice, anarhiste și ateiste, amenință puternic Biserica, atrage atenția fratelui Hubic. Diagnosticul pus de acesta este unul dur, și anume sterilitatea ritului bisericesc, cu simptome acute ca de exemplu: dispariția rugăciunii în familie, dezinteresul față de Sfânta Liturghie, eliminarea icoanelor și a cântărilor liturgice, predici monotone, toate acestea ducând, în final, la decreștinarea poporului, pentru care tot ce-i monoton e urât și-l adoarme, astfel că *mai bine e a dormi liniștit acasă în pat decât să caște în picioare la biserică și care se adună mai bucuroși la crîșme de cât la biserică*⁴.

Și care este antidotul? Ce poate, așadar, să suscite pietatea poporului?

„Voesci, păstoriule, scăparea turmei încredințate grijii tale? Silesce-te a face din biserică adevărat locaș dumnezeesc (...). Silesce-te, ca turma alăsă cu interesare și bucurie să scape la biserică și nu numai din obicinuire. Silesce-te a-i ține legată luarea a minte între multe altele cu cântări maiestose, și cele alalte ți-se vor adauge ție”⁵.

În acest raport de expertiză, responsabilitatea principală cade pe păstorul comunității, care are datoria de a nu lăsa muzica bisericească goală și despuiată, ci de a o îmbrăca în haina evlaviei. Cântarea, lauda lui Dumnezeu în cântări este *rugăciune îndoită*. Astfel își începe părintele Hubic elogiul cântării bisericești, adăugând că „*religiunea și cântarea sînt esențialmente contopite: religiunea este sufletul și cântările sînt trupul, ce dă formă esternală sufletului. Și totuși ce puțin pond se pune în biserică noastră pe sfintele cântări!*”⁶.

Finalul primei părți a expunerii din nr. 49 face referire la zelul neobosit al bisericii latine de a cultiva muzica sacră, spre deosebire de neglijența față de starea

³ *Unirea*, nr. 49/27 noiembrie 1897, p. 388.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

muzicii bisericești românești (*musa noastră bisericească*). Se menționează un congres muzical-bisericesc la Pesta, unde factori competenți au intervenit pentru a se opune degradării ritului latin. Acolo s-au susținut discursuri în favoarea muzicii și corului bisericesc și s-a discutat despre eradicarea profanării, restabilirea cântărilor Gregorieni și cultivarea muzicii sacre în seminare și preparandii. Ca urmare a acestui congres, s-a înființat o reuniune muzicală permanentă numită „Ceciliană”, menită să se ocupe de remedierea lipsurilor și de pregătirea reformelor. Sumarul proiectelor a fost înaintat corului episcopal latin, care a promis sprijinul său călduros pentru punerea lor în practică.

În nr. 50, se continuă prezentarea stării în care se află Biserica Unită, atingându-se cazuri concrete, referitoare la unitatea ritului, la lipsa cărților liturgice și a îndrumărilor tipiconale, la pregătirea deficitară a cântăreților bisericești, la alterarea sacralității din cântarea bisericească. Câtă actualitate surprindem în lamentațiile tânărului părinte Hubic:

„Dumnezeule, când vom ajunge ore măcar timpul, ca să fie la noi unitate în celebrarea sfintei liturgii? Dapoi unitatea în întregul rit? Unde sînt la noi cărțile liturgice, cari să ne propună cu de-amănuntul ariile și tóte agendele preotului? Unde sînt cântările fixate asemenea celor Gregoriane? A. cântă s. liturgie, după cum o a audit de la B.; dar B. de la cine și-o a însușit? C. dă pe calapodul lui D. s. a. m. d., înse nici unul nu se ține strîns de melodia audită, ci o mai sucsce conform gustului său. V'ați putut convinge despre acésta, dnilor, când ați celebrat mai mulți preoți la olaltă. Așa-i, că vă întrecețați unul pe altul în variațiunile artistice (?)? Pofitim unitate! Și ce zic la acestea credicioșii? Încă să le mulțămescă, dacă numai rîd la audul atător schimosituri; cea mai mare parte înse, vă încredințez, că chiar se scandaliséză. Căci să nu cugetați, că în poporul acela prost nu este simț musical”⁷.

Studiul de caz al unor scenarii, întâlnite mai mult sau mai puțin în practica bisericească, devine metoda de expunere predilectă a autorului în argumentarea sa. Tonul apăsător al acestor rînduri constituie un adevărat manifest, care ne surprinde printr-o luciditate dureroasă și imposibil de neglijat. Comparația inevitabilă cu biserica latină apare cu regularitate ca o interlocuțiune demnă de luat aminte.

„Dapoi să vedî la felurimi în sevârșirea sfintei liturgii! M. cântă ecteniile mici, pentru că așa a audit de la L.; înse O. trece liniștit preste ele, căci nici N. nu le cântă. P. își înalță mâinile oblu în sus, căci așa a vedut pe icóne vechi pe Moisi rugându-se în muntele Horiv; R. și-le dă în laturî, îți pare, că vedî pe un augur cerënd sfat de la intestinele unui pițigoii. S. tot mereu deschide dverile împărătesci, pe când T. se îndestulesce cu atâta, că le deschide o dată la început. Dar fie destul atâta, pentru ca să vă convingeți, că nici măcar în cele mai esențiale ale ritului nu se unesc nici doi preoți. Uițați-vă, fraților, la preoțit latini și nu vă fie rușine a învăța de la el unitate! Dómn, Dómn, rău sîntem rēmași!”⁸.

⁷ *Unirea*, nr. 50/4 decembrie 1897, p. 396.

⁸ *Ibidem*.

Totuși sindromul „*indiferentismului gros*” este ridicat la rang de epidemie, care își lasă urmările nu doar în rândul clerului, ci și al poporului. Analiza cazuistică este dusă mai departe cu aceeași exprimare fermă pentru a face cunoscute cititorilor și alte întâmplări care să reflecte situația tulburată în care se află lumea eclezială. Am preferat să redau textul integral pentru a se simți mai profund rezonanța cuvintelor folosite de către Hubic:

„De cantori nici pomenire nu fac, căci, ei cu puține excepțiuni nici idee n'au despre simțul musical. Dapoi cântările populare bisericesci! Numai la puține casuri mă voiu restrînge spre a dovedi, unde am ajuns. De-a lungul Marmăției se cântă Cheruvicul pe versul tricolorului. Ei bine, doîna tricolorului e plăcută, când o audî a fără de zidurile bisericii, înse devine scârbosă, când o audî aplicată la cântări sfinte. În partea răsăritenă a Sătmariului și prin Ugocia poți audî Cheruvicul cântat după melodia ungurască: „Káka tövén költ a rucza.” Audî, tu musă sacră, și-ți acopere fața roșită de atâta rușine! Pentru numele lui Dumnezeu, dapoi așa cerșitoare a devenit musa noastră bisericească, în cât chiar cu bala de „Káka tövén” voesc a-și acoperi golătatea? În Sylvania și Transilvania mai în toate bisericile te poți delecta în doîna lui Lucaciû! Dapoi da, doîna lui Lucaciû e o cântare pătrundătoare (?), chiar imn național, și-ți priesce, când spre es. cu ocasiunea unei adunări îți vine dorul, să-ți plângi visurile trecute lângă melodia ei; dar pentru Dumnezeu, nu o duceți în biserică, căci ea atunci tot nimbul ei și-l perde și devine obiect de scârbie. Ce să zic apoi despre compozițiile teribile ale unor compozitori (!) diletanți? Par că-ți vine, să fugă din lume la audul lor. Deșertăciune, golătate, schimositură, în cătrău privesci. Până când tot așa?”⁹.

Soluția, propune părintele Hubic, este o reformă radicală. Invitația la acțiune, la un efort colectiv de trezire către ceata preoțească este puternic invocată în finalul textului, care vine și cu o serie de cinci propuneri concrete:

- „1. Să se stabilească un loc și timp anumit pentru ținerea unui congres bisericesc.
2. Adunându-ne acolo în număr cât mai mare, să se aducă pe tapet compunerea unui liturgier, în carele toate ariile apartinătoare preotului să fie puse pe note prin bărbați aleși de congres.
3. Să se stirpescă schimositurile scârbóse, și să se pună pe note simplu, dar cu maiestate toate cântările rituale.
4. Pentru compunerea cântărilor bisericesci populare să se esmită o comisiune de specialiști, al căror operat revidiându-se să se tipărescă pentru toate bisericile.
5. Musica sacră să se introducă în toate institutele teologice și pedagogice, aici să fie aplicați profesori de musică cualificați și zeloși”¹⁰.

În final, părintele Gheorghe Hubic îi invită pe frați să mediteze și să discute între ei cele scrise în acest apel și să dezbată problema în coloanele revistei, pentru ca astfel răul să fie eliminat cât mai curând.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

Reacțiile nu întârzie să apară. Chiar în primul număr al revistei din anul 1898, este publicat un amplu text semnat de un corespondent cu pseudonimul „Măgurenul”, la data de 28 decembrie 1897, în Sălaj, care apreciază inițiativa fratelui Hubic:

„nu pot, să nu constatez, că într-o adevăr intențiune nobilă, scop salutar, idei frumoase se reoglîndeză din toate aceste corespondențe. Îl salut cu bucurie pentru născuțu-i, – să o numesc pe nume, – măreț de a ridica cultul divin al bisericii noastre orientale la gradul sublimității, ce-i compete, și pe cum l-au plăsmuit nemuritorii creatori ai lui”¹¹.

Metoda pe care o folosește Măgurenul, este de a face trimitere ideilor aduse în discuție de Hubic la documente și referințe canonice.

Un prim argument pe care îl prezintă corespondentul nostru este cel istoric-identitar, anume însăși unirea cu Roma, realizată „*salvo ritu graeco*”, invocându-se chiar actul unirii care garanta păstrarea obiceiurilor și a tradiției Bisericii răsăritene. Acest eveniment al unirii este considerat un adevărat sacrificiu al înaintașilor, față de care gratitudinea și prețuirea din partea preoțimii lasă de dorit.

Indignarea fratelui Hubic referitoare la multitudinea riturilor și a stilurilor de cântare răspândite în biserici este validată și în acest text. Măgurenul însă susține că nu este necesară doar luarea ca model a vigilenței latinilor în această chestiune, ci, mai cu seamă, consultarea dispozițiilor proprii Bisericii Unite cu privire la observarea riguroasă a tipicului și executarea exactă a cântărilor bisericești:

„biserica s'a îngrijit, ca pentru gravitatea și cuvenința cântărilor sacre în biserică numai persoane anumite să poată cânta, ci și aceștia nu în continuu, ci întrerupând cântările cu cetiri și rugăciuni. Mai în colo cantorii după prescripșii ss. canone cu multă luare a minții să cânte, nici să întrebuițeze cântări necuvenințioase, nici să silască firea spre răcnire”. (Conc. prov. I. Tit. VI. Cap IV). Êr apoi: „Tote actele aceste ale cultului divin fiind aședate de auctoritatea bisericească, sinodul pretinde de la toți preoții, ca aceia câștigându-și cunoștințele de lipsă despre prescripșile tipicului, cu scumpătate să le observeze, nici să cuteze a le strămuta, orî a le lăsa după plac” (Ib. Tit. VI. Cap. II.)¹².

Din cele prezentate, reiese că Biserica dispune de numeroase prevederi care să reglementeze cultul divin, însă indiferența față de manifestarea externă a celor sfinte conduc la neobservarea dispozițiilor bisericești:

„Și așî mai puté să înșîr asemenea dispoziții, dară abstaû de la acésta, căci scopul mi-a fost a aréta numai pe scurt, că și în biserica gr. cat. superioritățile respective s'aû îngrijit de aceea, „ca cei însărcinați cu înalta misiune a împlini cultul divin ... și din a fară să aibă atare ținută, care convenind cu gravitatea preotului și prin împlinirea acțiunilor externe să contribue la edificarea credincioșilor și mărirea lui Dumnezeu”, și ca „să nu-și uite preoții, că ... și în cele externe și după formă într-o tôte aû să lucreze spre înălțarea sublimității cultului divin, spre stîrnirea evlaviei credincioșilor, spre lauda și onórea numelui lui Dumnezeu” (Sin. diec. Gherla 1882. Const. I. Întrod. și p. I.)¹³.

¹¹ *Unirea*, nr. 1/5 Ianuarie 1898, p.4.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Modul cuviincios în care este preamărit Dumnezeu prin sublimitatea acțiunilor sacre săvârșite de către preot reprezintă iubirea către Dumnezeu. Superficialitatea în aceste aspecte este cu atât mai gravă cu cât se răsfrânge în final la popor, care capătă o stare de indiferență față de biserică, de cultul divin și de diferitele funcțiuni sacre. Astfel, principala rădăcină a degenerării cultului divin este indolența, care conduce inevitabil la cea de-a doua cauză, necunoașterea.

Un prim remediu propus de corespondentul Măgurenul este un control sever, o supraveghere atentă și nepărtinitoare asupra respectării legi bisericești: *Salus religionis suprema lex esto*. Mai departe, este necesară o grijă sporită asupra educației și a însușirii cunoștințelor rituale și muzicale asimilate în parcursul formativ sau chiar și în perioadele ulterioare. Nici în acest caz, autorul nu ne dispensează de ancorarea în documentele Bisericii, Conciliul provincial I. Tit. VI. Cap. IV enunțând că:

„Având în vedere însemnătatea cea mare a cântărilor în biserica noastră, recomandă cu tot adinsul, ca la instituțiunea atât a clerului tinăr, cât și a docenților și a cantorilor deschilinită grije să se pună spre propunerea corespondetore a cântărilor bisericesci, nici să se admită la primirea s. ord fără cunoștință relativ îndestulitoare, érá la oficiile de cantori și docență fără cunoștință deplină a cântărilor bisericesci”¹⁴.

Concluzia lui Măgurenul este o susținere din toată inima a propunerii fratelui Hubic „*pentru ținerea unui congres bisericesc în care să se dezbată cele necesare pentru ridicarea sublimității cultului divin. Să fim toți una!*”¹⁵.

Un alt articol interesant, care urmărește aceeași tematică, îl găsim în paginile „Unirii” în nr. 8 din 26 februarie, semnat de un anume „Z”, la *Br.* în 20 februarie 1898. Acesta pune pe tapet, încă de la început, argumentul diferențelor considerabile între modurile în care preoții celebrează oficiile sacre, fără a exista o unitate stabilită:

„Cine a avut ocasiune a asista ori a lua parte la diverse funcțiuni sacre îndeplinite din partea preoților nostri, acela a bună samă a observat ore care divergență în modul îndeplinirii acelor funcțiuni din partea fungenților, ba pot zice fără de a esagera, că câți preoți, aprópe atâtea moduri de îndeplinire a funcțiunilor aflăm. Fie care sevârșesce funcțiunea așa, după cum a vèdut ori audit de la altul, ori după cum dînsul află de bine. Cărțile nòstre rituale în acéstă privință ne dau o îndrumare vagă numai și în multe privințe neprecisată, și ast fel nu e mirare, dacă se observă atâta disparitate în modul îndeplinirii celor referitoare la cultul divin. Unii mai evlavioși fac ceremonialul mai lung, alții din contră îl reduc și se silesc, să fie cât de scurți, ca să nu obosescă (?) pe ascultători. Închinăciunile și întorsăturile de lipsă unii le fac mai profunde, alții le fac cu mai puțină reverință ori le omit cu totul, și așa mai de parte”¹⁶.

¹⁴ *Ibidem.* p.5.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Unirea*, nr. 8/26 februarie 1898, p. 61.

De menționat este că deși argumentele sunt comune, corespondentul Z. nu face, în acest text, deloc aluzie la apelul lansat anterior de către părintele Hubic. Am putea să privim acest aspect ca fiind încă o dovadă că dezbaterile privind celebrarea ritului erau prezente în mai multe cercuri din Biserică și nu erau doar frământări cu totul izolate ale lui Hubic.

Și în acest caz, se încearcă a se stabili cauzele acestei situații indezirabile: *de unde provine această anomalie...*¹⁷. Z. propune o primă ipoteză ca fiind o posibilă lipsă de devotament din partea celebrantului, o lacună în modul în care este pătruns preotul de sublimitatea actului celebrării unei funcțiuni sacre. Însă Z. însuși nu se declară satisfăcut de acest răspuns, astfel că pune responsabilitatea pe nevoia unui *manual ritual special*, un îndreptar pe care preotul să îl consulte cu privire la modul de celebrare al tuturor oficiilor cultului divin. Existența unui astfel de material practic ar reprezenta un reper normativ al ritului, ar produce o conștientizare a anomaliilor și diformităților în celebrare, iar *solemnitatea cultului divin s-ar potența în mod însemnat*¹⁸.

Z. consideră ca fiind de o imediată urgență apariția unui astfel de material în literatura bisericească și îi invită pe cei care sunt încredințați cu creșterea și educarea clerului să se lase inspirați de grija pe care o poartă frații latini cu privire la acest aspect și cu sprijinul Prea Veneratului Ordinariat Mitropolitan, să pună la dispoziție preoților un astfel de îndreptar: *și atunci uniformitatea și armonia s'ar introduce în toate, ەر noi clerul, când avem de îndeplinit funcțiuni, nu am orbeca în cöce și în colo după axioma: „Graeci per Ausoniae fines sine lege vagantur”*¹⁹.

Ca o sugestie preliminară, Z. propune să se deschidă o rubrică în coloanele revistei „Unirea” cu întrebări și răspunsuri, care ar putea contribui considerabil la realizarea acestui îndreptar.

În numărul următor din luna martie, Hubic revine cu câteva rânduri intitulate *O voce serioasă către Preaveneratul Cler*²⁰. Contabilizând resemnat reacțiile minoritare provocate de apelul său, părintele Hubic reclamă cetei preoțești, care ar trebui să formeze inteligența Bisericii Unite, că se află într-o stare de somnolență dureroasă:

*Nicăiri lumină, nici sperare de o zare cerescă: indiferentismul condamabil al majorității reține mâna darnică a Provedinței, și în schimb ridică cea pedepsitoare. Nu se găsesc nici zece dreptți. Trebuie deci, să perim în urma nepăsării noastre culpabile*²¹.

Se adresează o nouă chemare la trezire, la conștientizarea gravității situației, la a se lua măsurile necesare pentru a înlătura norii grei și amenințători așternuți peste

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Unirea*, nr. 9/5 martie 1898, p. 69.

²¹ *Ibidem*.

bolta Bisericii noastre. O subtilă încântare se surprinde în cuvintele lui Hubic, la constatarea că s-au strâns până acum *doi drepti* care îi împărtășesc viziunea:

„Mi-se pare, că vocea mea debilă a străbătut totuși șesurile și munții nostri. Parcă aud răsunând în depărtări mari voci deperate strigând: Reforme ne trebuie!”

Da, un echoū dulce îmi sună în urechi de cătră pólele Măgurei: „Dați-ne prilej a ridica gloria Sionului român la culmea chemării sale!” Salve ție, frate Măgurénule! Étă un drept totuși s'a găsit, étă un preot cu inimă învăpăiată pentru mărirea lui Dumnezeu totuși s'a aflat pe plaiurile Silvaniei romantice! A, dar numai unul, singur numai unul! Unde sînt încă cel puțin noué drepti?

Tăcere! Mi-se pare, că mai aud un echoū, de și cam încet. Așa-î. Confratele „Z.” își înalță glasul sêu posibil dintr'o atare comună idilică a scumpei nóstre Transilvanii: „Ne trebuie unitatea ritulul!”

Mărire ție, Dómne! s'aú găsit deja doi drepti!... Încă opt, și sîntem mântuiți. A, fraților, desteptați-vê o dată și priviți serios în jurul vostru, căci mari și desastrose lucruri se întîmplă împrejurul vostru”²².

Pericolul mare care amenință Biserica, avertizează Hubic, îl reprezintă curentul ateist, iar preocuparea preoțimii trebuie să rămână grija față de popor, care trebuie atras în biserică:

„Lumina ochilor ne fie biserica. Atragem aici credincioșii noștri, – să ne silim a-î îndulci, a-î face, să scape cu bucurie, cu interesare la biserică, și spre acest scop să organizăm cântările, să înființăm coruri, – cu un cuvînt cultul divin trebuie înfrumșet cu tóte podobe chibzuibile, căci de o parte așa se cuvine laudei Domnului, ér de altă parte și poporul așa va asista cu drag la sfînta slujbă, dacă acésta e variată și împodobită, nu înse gólă, adurmitore”²³.

Pe lângă strategii de acțiune, părintele Hubic oferă cititorilor chiar și un exemplu concret de reușită în acest demers: *Cunosc o comună, unde înainte de ce s'ar fi înființat corul, biserica sunase a gol, ér azî abia încap, mulți sînt necesități a asculta sfînta liturgie extra muros. Cercați, și veți observa și Frățiile vóstre asemenea succese*²⁴.

Concluzia este aceeași, rugămintea înfăptuirii unei adunări generale.

Tot în luna martie, facem cunoștință cu un așa-numit „B.”, care se prezintă ca fiind un cititor care urmărește chestiunea ritului Bisericii dezbătute în revista „Unirea”, și se alătură corespondenței printr-un singur articol datat la 12 martie 1989 *de pe Câmpie*. Acesta subscrie ideii că ritul „sufere de mai multe scăderi, cari ar fi de dorit, să se delătore”²⁵, însă nu se declară convins de ipoteza că nu ar exista

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Unirea*, nr. 12/26 martie 1898, p. 92.

unitate rituală. Dimpotrivă, subliniază acesta: „*mie cel puțin nici o dată nu mi-s'a dat ocasiune de a mă convinge de acesta, și de aceea afirm, că și în biserica noastră este unitate rituală ca și în cea apusană*”²⁶. Dovadă a acestei unități o reprezintă *cărțile noastre bisericesci, cari cuprind acelea-și cântări, acelea-și rugăciuni și acelea-și îndrumări pentru totă biserica*”²⁷.

Totuși, și corespondentul B. invocă o stare de dezordine și de diformitate a ritului Bisericii, dar care nu implică o neunitate obiectivă, ci una subiectivă, deoarece ar fi cauzată de anumite „*abateri sau mai bine zis abusuri antirituale învechite, și fiind înrădăcinate și prefăcute în sânge la poporul nostru obicnuit de a le vedea și asculta de la preot, se tolereză încă ca un malum necessarium*”²⁸. Autorul consideră că aceste obiceiuri necorespunzătoare ritului sunt moșteniri triste lăsate de antecesorii, cauzate de lipsa lor de formare:

„Preoțimea din vechime, pe cum ne e cunoscut la toți, sta pe o treptă culturală de tot inferioră, ba putem zice, că de multe ori nici nu se deosebia în privința acesta de poporul de rînd, și așa sub ast fel de preoți mai fără nici o cualificațiune nu e mirare, că ritualul s'a diformat așa de tare, și s'aū introdus atâtea datini și ceremonii anticanonice. Ceremoniile acestea ca unele, ce aū fost introduse de preoțimea de atunci și din punct de vedere al câștigului, și cari a nume s'aū formulat spre a măguli urechea ascultătorului, s'aū înrădăcinat adânc în inima poporului nostru, i-s'aū prefăcut așa zicînd în sânge. El ține strîns la acelea datini vechi, pune pond pe ele ca și pe funcțiunile sacre prescrise de ritual și le privesce ca o ereditate scumpă rămasă de la strămoșii sîi!”²⁹.

Singurul partener de dialog pe care B. îl menționează este confratele Z., însă doar pentru a-l contrazice punctual cu privire la neajunsul soluției sugerate de acesta:

„Spre a delătura diformitatea acesta în perfacerea funcțiunilor sacre după părerea mea nu ar fi tocmai de ajuns numai un manual, după cum susține confratele Z., de ore ce acest manual, bun, rău, defectuos, neprecis, cum este, îl avem în cărțile noastre bisericesci, și dacă confratele Z. și împreună cu dînsul totă preoțimea aparținătoare ritului grecesc ar urma cu fidelitate și conștiințiositate îndrumărilor rituale, ce le avem, a bună samă că nu i-s'ar da ocasiune a se tîngui nici dsa și nici alții în contra neunității ritului nostru; ci trebie să aplicăm alte mijlôce mai radicale, trebie să vindecăm răul din rădăcină, și numai după aceea putem conta la unitate rituală subiectivă”³⁰.

Așadar, propunerea lui B. este că, pentru a se detașa de datinile și ceremoniile necanonice, Biserica nu are nevoie de un manual, un îndreptar pentru preoți, așa cum susține Z., ci de aplicarea *cu tact și prudență* a unei serii de metode mai complexe:

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 93.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

„a) prin o procedere prudentă din partea preotului, nisuindu-se ca cu încetul și pe neobservate tot, ce e rău și antiritual, să scôtă din us; b) prin vorbiri ocazionale ținute în și a fară de biserică, în cari să combată cu moderațiune și prudență datinile și ceremoniile neprescrise de biserică, ba de multe ori chiar rele și superstițioase, și să aducă poporul la convicția, că întru adevăr acelea sînt rele și neaco- modate timpului present; c) prin o purtare indiferentă a preotului față cu ceremoniile antirituale, și din contră față cu funcțiunile sacre prescrise de biserică să dovedescă o deosebită atențiune și pietate așa, în cât însu-și poporul să vadă, că acelea nu aũ trecere înaintea preotului, și să se înstrăineze de ele; d) prin abnegațiune din partea preotului, adevă să preferescă ștergerea respectivei datinī rele și antirituale puținului câștig material, ce e împreunat cu o ast fel funcțiune”³¹.

Concluzia textului este un îndemn la prudență și la o abordare pașnică, contrar unei încercări forțate și silnice de eliminare a abuzurilor, care ar putea avea efecte negative asupra preoților și asupra Bisericii.

Odată cu luna aprilie, se alătură dezbaterii un alt personaj, care se semnează „Im.”. Surprinzător este că acesta își asumă rolul de „portavoce”, care răspunde în numele mai multor colegi preoți la *țipetele de durere* ale fratelui Hubic, confirmând astfel actualitatea temei și existența dezbaterilor și a preocupărilor asupra problemei:

„Cu solemnitate vrednică de cauza, carea a trebuit, să ajungă până la țipete de dureri, declar în numele meu și al multor colegi de acela-și principiu, că față de oftările cu grav temei ale On. preot Hubic nu am stat, nu stăm și nici pe viitor nu vom sta cu gura și cu mâinile încleștate. Causa e a noastră, și dacă mulți dintre noi nu și-aũ espus până acum dorințele și părerile potrivite prin colónele „Uniri”, aceia își vor fi avut motivele lor, pe cum și însu-mi le-am avut. Dar cum că convorbiri și consfătuiri de felul acesta s'aũ ținut și se țin, unde se ofere numaī ocașiune, asta trebuie să o constatez”³².

Inedit la această intervenție este participarea revendicativă a lui Im. la manifestul lui Hubic și declararea lui ca fiind o cauză comună, o frământare care nu privește un singur individ, ci o comunitatea întreagă de *luptători*. Există situații, afirmă acesta, în care problema neatractivității ritului poate fi derivată din lipsuri naturale, adică un auz muzical precar sau un simț artistic defectuos, care să provoace o lipsă de interes față de efectele deosebite pe care frumosul le poate produce în rândul credincioșilor. Însă sunt și preoți:

„cari cu rîvnă și zel pastoral țin cont de edificarea pozitivă și negativă a credincioșilor, se concentrează întru a constata, că pe terenul muzicii bisericesci și în genere pe terenul frumsetii externe a ritului nostru de tot sublim, dacă reformele necesare și corăspundătoare gustului desvoltat al poporului nu se vor efectui în curēnd, atunci ne vom alege cu amara convicție, că numai doīnele și horele frumoase saũ urite, a casă saũ în crișmă vor fi acele acorduri, cari în mijlocul munților vor

³¹ *Ibidem*.

³² *Unirea*, nr. 13/2 aprilie 1898, p. 101

delecta sufletele setoase de pause recreătore, ér Sionul în loc să le fie locașul înălțării către Creatorul lor, în loc să fie mângăitorul ostenelelor și lecuitorul durerilor, va deveni locașul singurătății și al monotoniei”³³.

Totodată, textul lui Im. se pretează a fi o reflecție critică și ușor melancolică asupra stării de dezvoltare culturală și morală. Autorul deplânge o *împrejurare tristă* legată de inconsecvența în modul în care oamenii urmăresc cultivarea și progresul. Lectura diverselor publicații politice, literare sau artistice trebuie să ducă la cultivarea grijii față de omul simplu, la o atenție sporită asupra progresului poporului (*talpa țării*). Corespondentul sugerează un eșec în conservarea *simțământului moral-național*³⁴, indicând că această neglijență este o *tristă maturitate*³⁵ care face ca toate activitățile culturale să fie, în fond, zadarnice.

Evidențiind câteva aspecte practice referitoare la propunerea de a se realiza o întrunire care să dezbată *suspinele dlui Hubic*³⁶, Im. semnalează impedimente privind eventualele costuri pe care le-ar presupune o astfel de acțiune, pe de-o parte și, pe de altă parte, stabilirea criteriilor de selecție a persoanelor competente și a calităților care să îi recomande pe participanții la această adunare.

În final, se afirmă *espresa dorință, ca întruparea idealului nostru să înfrumșezeze cununa serbărilor centenariului al II-lea al S. Uniri. La lucru deci, Fraților!*³⁷.

Cea de-a doua corespondență a lui „Z.”, din 14 martie, se concentrează, de această dată, pe propunerea în cinci puncte a confratelui Hubic din nr. 50/1897.

În primă fază, se abordează propunerea de a se stabili un loc și un timp pentru un congres bisericesc. Autorul este de acord că doar un astfel de congres are puterea de a aduce decizii și hotărâri obligatorii pentru întreaga Biserică, iar acestea să se poată impune tuturor de către supremul for competent în această privință.

Cu toate acestea, Z. ridică semne de întrebare cu privire la eficacitatea deciziilor anterioare, menționând că, deși Conciliul Provincial I (în 1872) a decis compunerea pe note muzicale a celor 8 glasuri cu variațiunile lor pentru introducerea și conservarea unității cântărilor sacre, după aproape 30 de ani nu se observă o ameliorare semnificativă³⁸. Pe de altă parte, se constată cu regret că s-au înființat doar coruri sporadice, iar împrejurările în mod general au rămas neschimbate.

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Totuși, câteva decenii mai târziu se împlinește această dorință sinodală, prin punerea pe note a celor „8 versuri bisericești” în variantele „după Oradea” în 1928 și „după Blaj” în 1930. Cf. Radu-Ioan MUREȘAN, *Anastasimatarul uniformizat. Vecernierul sau cântările învierii pe cele opt glasuri ale Bisericii Române Unite, Greco-Catolică*, Cluj – Napoca, Editura Argonaut, 2014, p. 6.

Correspondența prezintă o serie de aspecte care au dus la situația în care se află Biserica:

„causa principală a stagnării este indolența și nepăsarea de sus până jos. Instrucțiunea mancă și superficială, ce se dă în acest respect alumnilor seminariali și preparandiali, lipsa de manuale corăspundătoare și îndreptătoare, indiferentismul și nepăsarea, după ce alumnii seminariali ori preparandiali au ajuns în funcțiuni preoțesci ori cantor-docentale, și mai pe sus de toate lipsa de o controlă severă sînt tot atâtea cauze, cari ne rețin de la progres”³⁹.

De asemenea, textul subliniază că există și alte chestiuni nerezolvate din viața internă a Bisericii care intră în competența unui sinod bisericesc, deoarece nu sunt menționate în deciziile Conciliilor anterioare:

„Referitor la administrarea ss. Sacramente de es. în conciliul prov. I. s'a determinat, care este materia, forma, subiectul etc., dar nu se estinde și mai de parte, să ne spună, că formulele aflătoare în Euchologion la administrarea ss. Sacramente sînt a se folosi și astăzi toate, după cum se află acolo, ori dăru unele se pot omite, după cum în praxă de cătră mulți motu proprio se și face, fiind cu drept unele prea lungi și în parte obsolete. Avem Orologeriū, Psalteriū, Dupăcinar mare, mic, Mezunopter etc. Cine le cetesce, când și cum? Cine este obligat a le ceti? în prăvința noastră mitropolitană esistă casuri în sacramentul penitenței rezervate episcopului, și dacă esistă, cari sînt acelea? Dar apoi câte dubietăți cu privire la aducerea s. sacrificiu liturgic! Despre toate acestea nu aflăm nici o îndrumare în conciliile de mai înainte, și apoi vre un preot consciu de sublimitatea statului său pôte tuta conscientia să trecă preste toate acestea? S. Augustin zice: <In dubiis libertas>;înse la noi casurile dubii sînt de tot multe, și libertatea prea mare ne duce la anarhie și confusiune. Aci trebuie, ca auctoritatea noastră supremă bisericească să ne sară întrua ajutor vîrsînd lumină, unde va fi cu putință”⁴⁰.

Surprindem deci, în aceste rînduri, un hotărât „deget pus pe rană”, o analiză foarte punctuală asupra situației în care se afla Biserica, mai ales sub aspect liturgico-sacramental. Vedem o evidentă necesitatea de fi clarificate anumite dubii concrete în administrarea și celebrarea Sfîntelor Sacramente, a săvârșirii slujbelor sacre, precum și a folosirii cărților de cult existente, incertitudini care creează o stare de anarhie și confuzie.

În plus, autorul amintește că:

„Unirea noastră cu Roma s'a făcut numai în cele dogmatice, ér în cele rituale și disciplinare ni-s'a lăsat ritul și disciplina bisericii grecesci. De la anarhia completă, ce domnesce astăzi în biserica grecească schismatică, nu se pôte aștepta nici un pas spre progres, nici o inițiativă salutară, căci îi lipsesce centrul de unitate, îi lipsesce spiritul de viață făcător”⁴¹.

³⁹ *Unirea*, nr. 14/9 aprilie 1898, p. 109.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

Biserica este chemată să preia inițiativa, să *spargă vëlul întunerecului, să schimbe, ce e de schimbat, și să clarifice, ce e de clarificat*⁴², argumentând cu cuvintele papei Benedict al XIV – lea:

„Datinile ómenilor se schimbă din zi în zi, se schimbă și jurstările, și ceea ce când va era folositor, mai apoi devine nefolositor și câte o dată chiar primejdios. Prelatul înțelept înse are datorința, ca în acelea lucruri, la cari nu este restrîns prin lege mai înaltă, să se acomodeze locului și timpului, și unele, cari când va erau în us, să le omită, după cum va afla în Domnul, că este mai salutar pentru guvernarea dieceșei sale”⁴³.

Aceste responsabilități revin preoților care, urmând învățătura Sfinților Părinți, sunt nevoiți să se adapteze provocărilor actuale, concluzionează Z., menționând în final că în toate cele prezentate *nu interesul meu l-am căutat, ci mărirea lui Dumnezeu*⁴⁴.

Debutul entuziast al ulterioarei expunerii de la *Berzova* din 7 iunie trădează o schimbare de atitudine radicală a stării autorului comparativ cu textul anterior, un optimism bazat pe răspunsurile din corespondențele prezentate mai sus: „*Obstacolul de frunte, nepăsarea seculară a preoțimii noastre, e pe calea delăturării. Azi, har Domnului, sîntem în plăcuta poziție de a ne lăuda și noi, preoțimea română unită, cu ceva: ni-s'au deschis ochii de mult timp învăliți*”⁴⁵.

Totuși, Hubic reia necesitatea urgentă de reformă a cântărilor și agendelor rituale, având în vedere că se constată că ritul, deși de o rară frumusețe, este „mult schimosit”. Starea de sănătate a Bisericii este prezentată metaforic, transferându-se prin analogie într-o relație medic-pacient, unde preoții, având diagnosticul în față, nu se pot pune de comun acord asupra prescrierii unui tratament pentru vindecarea Bisericii. Bolile identificate sunt numeroase: „*Degenerarea cântărilor bisericesci la chiuuituri și cântări demne de birt, dar nu de biserică, predarea melodiilor aparținătoare preotului și cantorului „după glasul gurii”, divergințele rușinoase în sevărșirea sfintei liturgii și a altor funcțiuni rituale ș. a”*”⁴⁶.

Trista moștenire este identificată ca fiind cauza acestor degenerări și anume că preoțimea a deprins și continuă practici vechi, unde obișnuința înlocuiește pietatea, iar apatia înlocuiește însuflețirea. Sunt criticate datinile străbune care rezumă slujirea Liturghiei doar la duminici și sărbători și predicarea la doar trei ori pe an, de multe ori citindu-se doar circulare episcopale.

Hubic realizează un rezumat al întregii corespondențe pe marginea metodelor de a rezolva situația. Pe de-o parte, autorul și alți confrăți, „Măgurenul” și „Z”,

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Unirea*, 24/18 iunie 1898, p. 188.

⁴⁶ *Ibidem*.

consideră că singura cale de vindecare este convocarea unui sinod provincial, deoarece acesta deține puterea de a adopta legi obligatorii privind disciplina, ritul și datina. Pe de altă parte, avem și opoziția și contra-argumentul, confrății „B” și „Im” opunându-se sinodului din cauza *cheltuielilor grozave*. Autorul respinge acest argument, susținând că marile cauze necesită trudă și cheltuială și nu sunt realizate *lângă masa de scris*⁴⁷.

Finalul subliniază că necesitatea de curățire a sfântului rit este o *datorință grea* și că este nevoie de o grupare a preoțimii în cercuri mai mici, care apoi să formeze unul mare, condus de Arhieriei, *atunci și numai atunci va sosi desrobirea bisericii noastre din schimosire*⁴⁸.

Ultima intervenție a lui Hubic, datată la 14 martie 1899, pare a fi o concluzie fericită a șirului de corespondențe prezentat, exprimând satisfacția că demersurile sale pentru înfrumusețarea cultului divin și introducerea unității în agendele sacre încep să prindă rădăcini: „*Nespusă îmi este bucuria, că suspinele și țișetele mele dureroase în fine n'au rămas „glasul celui ce strigă în pustie”... De câți va anî urgitez cu versul meu debil înfrumusețarea cultului divin prin introducerea unității în toate agendele sacre și înființarea corurilor bisericesci*”⁴⁹.

O primă veste bună este că una dintre reuniunile învățătorilor greco-catolici din Arhidieceză a înaintat un proiect către Comisia Centrală, cerând obligativitatea strictă a predării și a însușirii muzicii înalte în preparandii și organizarea de cursuri de vară pentru dobândirea cunoștințelor de note muzicale. Părintele Hubic face un apel la solidaritate, laudând inițiativa și sperând că și celelalte reuniuni să o îmbrățișeze, considerând că *gheața în fine e sfărâmată*⁵⁰.

Mai departe, textul abordează câteva propuneri cu privire la viitorul Bisericii Unite în contextul sărbătoririi celui de-al doilea centenar al unirii cu Biserica Catolică. Autorul se arată nemulțumit de sugestiile anterioare (*biblioteci populare, reuniuni de femei, societăți de consum și cumpăt*⁵¹) ca fiind insuficiente, de interes particular și inferioare sfințeniei actului măreț de unire. El propune ca obiectul principal al Jubileului să îl constituie actele religioase-morale.

Hubic critică preoțimea și deplânge apatia și *somnul de moarte* al clerului, punând în contrast eforturile laudabile ale învățătorimii de a se grupa în reuniuni pentru a salva sistemul de învățământ. El acuză preoțimea că este *mai rămasă de cât ori și care altă clasă socială* și nu se dedică perfecționării. După finalizarea studiilor teologice aceștia se mai adună doar sporadic la botezuri, nunți sau concursuri unde

⁴⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Unirea*, 13/1 aprilie 1899, p. 104.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

își deplâng sărăcia, iar apoi se retrag la *cuiburile lor și se acoperă cu vâlul uitării și nepăsării*⁵².

Pentru ca cel de-al treilea veac să fie mai favorabil, autorul propune trei măsuri urgente:

Introducerea reuniunilor protopopești obligatorii: Arhieriei trebuie să introducă adunările protopopești cu caracter strict obligatoriu cel puțin de două ori pe an (primăvara și toamna). Aceste ședințe ar urma să discute chestiuni pastorale-rituale și probleme vitale ale Bisericii, iar părerile să fie înaintate Sinodului Diecezan.

Înființarea unui ziar bisericesc cotidian: El consideră un ziar bisericesc cotidian la fel de necesar ca *pâinea de toate zilele*. Calculează că o colectă de 2 *cruceri* de la 1,5 milioane de suflete ar aduna 30.000 de *floreni*, suficienți pentru a fonda un ziar nou sau a transforma *prețioasa Unirea*. Acesta ar contracara ziarele maghiare, care sunt șoviniste și ostile.

Unitatea și împodobirea ritului cu cântări corespunzătoare: Este necesară scurtarea ceremonialului sacru și salvarea acestuia de la ambiguitate („pe cum va voi cel mai mare” fiind o invitație la „fă cum vrei”). Propune constituirea unei comisii care să ceară Sfântului Scaun eliminarea din cărțile bisericești a părților considerate *omisibile*, pentru a restabili unitatea în rit și agendele sacre.

În încheiere, Hubic reiterează ideea că aceste măsuri sunt de interes comun și pledează pentru convocarea unui sinod provincial cât mai curând sau cel puțin în anul festiv 1900⁵³.

Cu acest ultim articol, această corespondență din revista „Unirea” privind dezbaterile asupra ritului Bisericii se oprește. Gheorghe Hubic devine, în decembrie 1900, paroh la Hossúpályi și mai apoi la Vășad, din 1921 până în 1938, iar în 1936 este numit protopop onorific. După 1948 nu semnează trecerea la Biserica Ortodoxă și se stinge din viață în 1963, la Cluj-Napoca⁵⁴.

În loc de concluzie

Am ales să nu efectuez cercetări asupra identității corespondențelor participanți la această dezbatere editorială din textele prezentate, tocmai pentru a oferi posibilitatea autoidentificării cu aceștia, cititorilor care empatizează cu frământările *Apelului* inițiat de părintele Hubic.

⁵² *Ibidem*, p. 105.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ BORZOȘ, *op.cit.* p. 129.

Consider acest strigăt de trezire al părintelui Gheorghe Hubic încă extrem de actual, iar cele cinci propuneri lansate de acesta, încă pot fi socotite ca parțial nerezolvate, mai ales din perspectiva identitară a tradiției cultului divin al Bisericii Române Unite. Încă mai avem nevoie de întâlniri, de comisii formate din specialiști în Istorie, Teologie Liturgică și Muzică Bisericească, reuniți periodic să dezbată și să stabilească reguli concrete asupra formei de celebrare a cultului, care sunt gesturile liturgice și modul de a cânta Sfintele Slujbe, să se îngrijească de realizarea cărților de cult proprii care să poată fi utilizate cu ușurință, precum și de supravegherea implementării și respectării acestor practici, să insiste asupra formării muzicale, a simțului estetic și artistic curat al clerului, și nu în ultimul rând, să manifeste o mai mare preocupare față de cultivarea muzicală a cântăreților bisericești și a credincioșilor, în acord cu Tradiția Bisericii noastre.

Pentru aceia dintre dumneavoastră care ați avut răbdarea să parcurgeți aceste rânduri și îl cunoașteți pe părintele Horică, nu cred că mai este necesară evidenta congruență dintre personaje, privind grija comună în acest demers de conștientizare a situației condamnabile în care se află ritul nostru, chiar și astăzi. Strigătul părintelui, pentru generații întregi, răsună încă, mereu în Sol, mereu cu ironia-i caracteristică și mereu cu duhul blândeții, precum *versul debil* al lui Gheorghe Hubic. Sperăm că acum, după mai bine de un veac, s-au strâns mai mult de zece drepti care să ne aducă mântuirea.

La lucru deci, Fraților!

CREZUL SOCRATIC ȘI FUNDAMENTELE MORALE ALE PROCESULUI CIVILIZATOR

Daniel Corneliu ȚUPLEA *

ABSTRACT *The Socratic Creed and the Moral Foundations of the Civilizing Process.* The article explores Socrates' "care for the soul" as the ethical origin of a culture of dignity and as a foundation of the civilizing process. It argues that ignorance, not innate wickedness, is the source of evil, and that self-knowledge and self-control generate both moral integrity and civic responsibility. Through Plato's dialogues, political wisdom and justice appear as conditions of communal order. The study then connects classical philosophy with Norbert Elias's theory of civilization and Steven Pinker's empirical findings on the decline of violence. It shows how internalized moral norms, state authority, and self-restraint transformed a culture of honor into one of dignity, while postmodern informalization temporarily weakened these gains. The article concludes that reviving the Socratic creed is essential for sustaining moral responsibility and social cohesion today.

Keywords: *Socrates; human dignity; civilizing process; Norbert Elias; Steven Pinker; self-control; moral philosophy; political wisdom; violence reduction; culture of honor; culture of dignity; moral education; social responsibility.*

Introducere

De la „grija față de suflet”, formulată de Socrate, până la teoria procesului civilizator elaborată de Norbert Elias, reflecția asupra demnității umane dezvăluie o continuitate profundă în istoria gândirii occidentale. Articolul de față urmărește modul în care ethosul socratic – centrat pe autocunoaștere, autocontrol și discernământ moral – a fertilizat, de-a lungul secolelor, idealul demnității și al civilității, oferind un cadru de înțelegere pentru transformarea comportamentului uman de la violență la rațiune. În acest sens, dialogul dintre filosofia antică, sociologia modernă și psihologia culturală contemporană devine o platformă pentru reconstituirea unei genealogii a umanismului moral, întemeiat pe stăpânirea de sine și pe responsabilitatea față de comunitate.

* Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România; E-mail: tuplea.daniel@ubbcluj.ro.

Crezul lui Socrate și cultura demnității

Învățăturile lui Socrate ne conduc spre o întrebare fundamentală: care sunt valorile ce se află la temelia existenței umane? Răspunsul oferit de Socrate atenienilor este limpede: „Să nu vă îngrijiți de trup și de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face cât mai bun [...]”¹. Aceasta este, în esență, mărturisirea de credință a lui Socrate.

Grija față de suflet ne așază neconținut în fața unor alegeri. Din cuvântarea ținută de Socrate în timpul procesului său, redată de Platon în dialogul *Apărarea lui Socrate*, se desprinde limpede ideea că filosoful era conștient, încă de la început, de faptul că va fi condamnat. Cu toate acestea, el rămâne fidel crezului său, își apără principiile morale și își asumă consecințele propriilor acțiuni, pledând neclintit pentru adevăr și integritate.

Privind în ansamblu, putem spune că oamenii, atunci când acționează, urmăresc un scop pe care îl consideră bun. Chiar și cei care săvârșesc acte reprobabile — de la fapte mărunte până la crime sau genocid — nu cred despre ei înșiși că fac răul. Socrate afirmă că orice om rațional se așteaptă ca rezultatul faptelor sale să corespundă propriei concepții despre bine. Dar, dacă toți urmăresc binele, de unde provine răul? Din ignoranță — din neștiința omului în privința a ceea ce este cu adevărat bine.

A depăși această ignoranță presupune efort, înțelepciune, cunoaștere și curaj: curajul de a-ți supune propriile convingeri analizei, de a-ți recunoaște limitele și de a te elibera de ele. Pentru Socrate, nu o presupusă natură rea a omului este cauza răului, ci ignoranța — neputința de a distinge binele de iluzia sa.

Crezul socratic, odată interiorizat, devine un principiu de viață, un reper moral care luminează sensul alegerilor noastre. Omul călăuzit de iubirea față de înțelepciune, adică de grija față de suflet, are datoria morală de a se elibera de ignoranță. El înțelege că răul, odată identificat — acesta fiind primul pas — nu trebuie săvârșit.

În acest demers al stăpânirii de sine, ideea revoluționară a lui Socrate, care se dovedește totodată izvorul culturii demnității, poate fi sintetizată astfel: răul suferit — al doilea pas — nu trebuie restituit prin răzbunare, chiar dacă fapta cere pedeapsă. În *Criton*², Socrate mărturisește că este mai drept să înduri o nedreptate (condamnarea la moarte) decât să o săvârșești (sustrăgându-te de la pedeapsă).

Omul care prețuiește nu doar trupul, banii sau onoarea, ci și sufletul, trăiește potrivit crezului socratic: își modelează viața prin discernământ, autocontrol și stăpânire a emoțiilor. Din această perspectivă, dialogurile lui Platon ne oferă temeiul de a considera acțiunea morală a omului drept sursă a demnității.

¹ Platon, *Apărarea lui Socrate*, Opere I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974, 30b.

² Cf. Platon, *Criton*, Opere I, 49a-d.

Gândirea și modul de viață ale lui Socrate întruchipează un ideal care, în cultura occidentală, a deschis drumul universalizării culturii demnității — o cultură a libertății interioare, a conștiinței și a adevărului trăit.

Crezul lui Socrate și arta politică

Grija față de suflet, popularizată de Socrate, a generat un set de întrebări ale căror răspunsuri au favorizat grija față de comunitate (cetate). Ambele dimensiuni ale comportamentului uman se întrepătrund, devenind împreună surse ale demnității umane.

Raportul dintre individ și cetate constituie o constantă și un punct central al interogării filozofice. Dialogurile lui Platon ne oferă, în acest sens, răspunsuri prețioase. Tânărul atenian *Phaidros*, pasionat de retorică, se miră de faptul că Socrate nu părăsește zidurile cetății, chiar dacă, după cum reiese din dialog, acesta recunoaște că este impresionat de frumusețile naturii aflate în apropierea cetății. Socrate, încercând să-l lămurească pe tânărul său discipol, ne spune că a fost mereu curios și dornic să învețe: „Or, câmpul și copacii nu vor să-mi fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat.”³

Aserțiunea lui Socrate din dialogul *Phaidros* ne îndreptățește să afirmăm că sursa demnității umane, rezultată din acțiunile morale – prezentată de Platon în dialogul *Apărarea lui Socrate* – nu se limitează doar la autocunoaștere și nu înseamnă o călătorie individuală de progres spiritual cimentată în cunoașterea de sine și întărită de relația și armonia sinelui cu natura. Această sursă a demnității își atinge potențialul, în primul rând, grație dialogului cu ceilalți participanți la viața publică a cetății, care, prin dezbateri animate de discernământ, admit că este în propriul lor interes să recunoască un bine superior nevoilor și beneficiilor individuale.

În cetate – pentru a pune în operă dreptatea (esența virtuților obținută prin cunoaștere, grație rațiunii), dincolo de cunoașterea naturii sufletului și a condiției umane (intens dezbătută în *Phaidros*) – este necesar să fie cultivată arta politică (înțelepciunea politică).

Ce este arta politică? Pentru a evita o explozie de argumente și justificări, ne vom limita la răspunsurile pe care le găsim în dialogul *Protagoras*. Socrate povestește, la începutul dialogului, că a avut privilegiul de a sta de vorbă cu cel mai „înțelept dintre oamenii acestui timp”, și anume cu sofistul Protagoras. Sofistul predă (contra cost) în cetate știința politică, având ca scop formarea unor buni cetățeni.

În mentalul colectiv al atenienilor din acea perioadă s-a răspândit ideea că știința politică este arta de a acționa în mod drept în treburile cetății. Sofiștii cred că oamenii pot fi formați, prin educație și retorică, să devină buni cetățeni. Virtuțile civice,

³ Platon, *Phaidros*, Opere IV, 230 d.

precum curajul, dreptatea, stăpânirea de sine și înțelepciunea, pot fi predate și transmise prin discursuri cu rol educativ. Scopul este formarea unor conducători abili și realizarea unei vieți bune în cetate.

În contrapondere, arta politică, pentru Socrate, nu este doar o tehnică de guvernare, ci are ca scop cunoașterea adevăratului bine. Socrate are o concepție unitară asupra virtuții: toate virtuțile derivă din cunoașterea binelui, iar mulțimea nu are cunoașterea necesară pentru a judeca binele. Virtutea este una și se bazează pe cunoaștere; toate virtuțile sunt expresii ale înțelepciunii. Virtutea este un fel de știință și nu doar o dispoziție morală sau politică. Adevărata artă politică presupune cunoaștere autentică și nu este doar exercițiu retoric ori conformism.

Socrate – în dialog cu Protagoras – se îndoiește de faptul că virtuțile se pot învăța. Înainte de a-i da cuvântul sofistului Protagoras, Socrate își exprimă propriul punct de vedere. Acesta ne spune că, atunci când oamenii chibzuiți vor să construiască ceva în cetate, ei apelează la experți. Spre exemplu, când este vorba de construit palate, sunt chemați arhitecții; când este vorba de construit corăbii, sunt chemați constructorii de corăbii; și tot astfel, în celelalte îndeletniciri utile omului și cetății.

Pentru a întări cele spuse, Socrate ne invită să ne imaginăm ce s-ar întâmpla dacă, în aceste domenii ale priceperii (înțelepciunea tehnică), s-ar oferi să dea sfaturi oameni din afara domeniului vizat – să spunem un prieten, un om frumos și bogat sau de viță nobilă. Este evident că oamenii chibzuiți nu le ascultă sfaturile, râd de ei sau îi alungă. Totuși, atunci când este vorba să „delibereze despre organizarea cetății”, își dă cu părerea atât dulgherul, cât și fierarul, armatorul, negustorul, bogatul sau săracul. Și nimeni nu se miră de faptul că, fără a fi învățat de undeva și fără a fi avut vreun dascăl, aceștia încearcă totuși să dea sfaturi⁴.

Arta politică și problema violenței

Protagoras este invitat de Socrate să clarifice faptul că arta politică (înțelepciunea politică) este o disciplină ce poate fi predată și învățată asemenea celorlalte meșteșuguri (înțelepciunii tehnice). Pentru a răspunde provocărilor lui Socrate, înțeleptul Protagoras, conștient de dificultatea chestiunii abordate și dorind să faciliteze înțelegerea acesteia, alege să povestească un mit — celebrul mit al originii civilizației umane.

El spune că, atunci când a venit momentul prielnic pentru scoaterea la lumină a viețuitoarelor și a făpturii umane, Zeus i-a încredințat această sarcină lui Prometeu și fratelui său, Epimeteu. Cuprins de zel, Epimeteu îl roagă pe Prometeu să lase în seama lui întreaga lucrare. După ce a înzestrat viețuitoarele conform nevoilor lor — unora dăruindu-le blană, altora iuțeală, aripi, copite etc. — și astfel asigurându-le

⁴ Cf. Platon, *Protagoras*, Opere I, 319 a-e.

supraviețuirea și perpetuarea, a venit rândul neamului omenesc. Fără să-și dea seama, Epimeteu a risipit toate darurile asupra ființelor necuvântătoare. Când Prometeu a sosit să vadă împărțeala, „vede că celelalte făpturi au de toate, iar omul este gol, desculț, dezvelit și dezarmat. Sosise de acum și ziua sorocită, în care trebuia să iasă și omul de sub pământ la lumină.”⁵

Constrâns să remedieze situația, Prometeu a fost nevoit să fure meșteșugurile (înțelepciunea tehnică) de la Atena și focul de la Hefaistos. Astfel înzestrat, neamul omenesc a ieșit la lumină. În mit se amintește că Prometeu nu a reușit să fure și priceperea politică (înțelepciunea politică), pentru că aceasta se afla în mâinile lui Zeus, iar lăcașul era păzit de santinele puternice.

Darurile furate de Prometeu de la zei și oferite oamenilor au fost suficiente pentru ca aceștia să-și procure hrana și îmbrăcăminte, dar, fiind împrăștiati — întrucât cetăți nu existau — piereau din pricina animalelor. Se vede deci că le lipsea, conform povestirii lui Protagoras, priceperea politică, în care este inclusă și arta războiului (monopolul cetății asupra violenței legitime, în acord cu principiul dreptății). „Ce-i drept, ei căutau să se adune laolaltă și să se apere clădind cetăți, însă ori de câte ori se adunau își făceau nedreptăți unii altora, deoarece nu știau să facă rânduială în cetate, și din nou piereau risipindu-se.”⁶

Atunci Zeus, de teamă să nu piară neamul omenesc, i-a încredințat lui Hermes misiunea de a împărți tuturor oamenilor, fără deosebire, priceperea politică — rușinea și dreptatea. Meșteșugurile, spre deosebire de priceperea politică, nu au fost distribuite tuturor în mod egal, ci priceperea unuia era suficientă pentru a satisface nevoile multora (precum meșteșugul vindecării).

Din această poveste relatată de Protagoras putem desprinde ideea că o comunitate umană lipsită de artă politică — și, prin urmare, fără o cunoaștere a rațiunii dreptății și a justiției, fără criterii clare de aplicare a legii — nu poate supraviețui, fiind dominată și spulberată de violență. Astfel, grija față de suflet (problema virtuții), care se revarsă în grija față de cetate, ne dezvăluie rolul fundamental al rațiunii, însărcinate să recunoască valoarea dreptății și să pună capăt lanțului nedreptăților și răzbunărilor.

Mânia și rușinea au rolul de a echilibra, din interiorul ființei individuale (partea motivațională a sufletului), respectul de sine și preocuparea pentru binele comun. Ordinea politică poate fi garantată doar de oamenii care apelează la și aplică principiile înțelepciunii politice. Cei care aleg să nu se folosească de aceste daruri — cei ce se răzbună ca un animal fără judecată — trebuie, conform poruncii lui Zeus, să fie alungați din cetate⁷.

⁵ Platon, *Protagoras*, 321, c-d.

⁶ Platon, *Protagoras*, 322, b.

⁷ Platon, *Protagoras*, 322, d.

Oamenii — așa cum reiese din povestirea mitică a lui Protagoras — trăiau în teamă, erau violenți, cruți și conduși de instinctele lor animalice. Evenimentul hotărâtor care a declanșat procesul civilizării a fost dobândirea (printr-un act de donație) și prețuirea de către oameni a artei politice (înțelepciunii politice).

Deși această înclinație naturală a firii umane, încoronată de valoarea absolută a dreptății, este răspândită universal — fiind dăruită tuturor oamenilor fără deosebire, conform mitului —, trebuie să nu uităm că în aceeași fire umană încolțesc, dacă nu sunt domolite, setea de răzbunare, violența și cruzimea.

Pentru că, în practica vieții cotidiene, natura bestială a ființei umane se manifestă pretutindeni, remediul, conform lui Protagoras, este educația într-un mediu cultural civilizațional. De aceea, atâta timp cât, în universul alegerilor morale și politice, omul poate înclina balanța spre pornirile sale animalice, darul înțelepciunii politice poate și trebuie să fie adâncit prin învățare. Dacă acest lucru nu ar fi posibil („virtutea nu are nevoie de dascăli”), se întreabă retoric Protagoras, ce rost ar mai avea pedeapsa?

Răspunsul lui Socrate, așa cum îl putem interpreta în acest context, ar putea fi următorul: a te cunoaște pe tine însuși (sufletul rațional) este soluția pentru descoperirea unor principii esențiale, precum stăpânirea poftelor, capacitatea de a-i asculta pe ceilalți și de a ține la distanță natura animalică. În cetate sau în familie, sentimentul interior de rușine (categorie a înțelepciunii politice), trăit de cel care încalcă aceste principii, reprezintă — într-o lume ideală, pentru Socrate — un declanșator al conștiinței de sine. Fără cunoașterea binelui și a dreptății, arta politică se reduce la o simplă tehnică de influențare. Pentru Protagoras poți fi curajos și nedrept; pentru Socrate, virtutea este una și se bazează pe cunoaștere, iar virtuțile civice sunt expresii ale acestei cunoașteri.

Dincolo de dilema „predării virtuții”, pusă în scenă de Platon, putem afirma că mitul originii civilizației, expus de Protagoras, pune în lumină nu doar începutul, ci și logica procesului civilizator. Această logică constă în identificarea cauzelor violenței și cruzimii și în reducerea lor. Viața omului, în starea sa naturală, este crudă și violentă. În acest sens, Thomas Hobbes dezvoltă ideea unui stat care deține monopolul violenței și impune ordinea prin forță.

Înainte de Leviatanului — sau, după cum ne spune Protagoras în mitul originii civilizației, înainte ca valorile artei politice să fi fost împărțite tuturor oamenilor —, aceștia trăiau într-o stare de război al tuturor împotriva tuturor (*bellum omnium contra omnes*). Lipsa înțelepciunii politice face ca viața omului să fie, așa cum o descrie Hobbes, „solitară, săracă, periculoasă, animalică și scurtă”⁸.

Din mitul relatat de Protagoras putem desprinde ideea că omul, ca ființă culturală, este dependent de artă politică (înțelepciune politică) și de educație. Fără acestea, omul ar deveni o victimă a propriei sale naturi agresive. În concluzie, putem

⁸ Hobbes Thomas, *Leviatanul*, Ed. Herald, București 2017, (XIII.9).

afirma că procesul civilizator a fost posibil doar în momentul în care, în cetate, s-a cristalizat convingerea că violența și agresivitatea fac parte din natura umană, iar monopolul guvernului asupra violenței (arta războiului), exercitat prin legi ce pun în operă dreptatea, reprezintă calea către universalizarea ideii de demnitate umană.

Reducerea violenței ca parte a procesului civilizator

Deși în operele lui Platon pot fi identificați germenii unei teorii a procesului civilizator, trebuie să recunoaștem că sociologul german Norbert Elias se numără printre primii autori care au elaborat o teorie coerentă și sistematică a acestui fenomen. Atât Platon, cât și Elias susțin ideea conform căreia procesul civilizator are la bază tranziția de la formele brutale de comportament la manifestări reglementate și rafinate ale conduitei umane. Această tranziție comportamentală a devenit posibilă în momentul în care s-a cristalizat convingerea că violența și agresivitatea, deși intrinseci naturii umane, pot fi temperate și canalizate prin intermediul legilor și al ordinii politice.

În lucrarea sa din 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*⁹, Elias inițiază o amplă investigație sociologică și psihologică menită să surprindă transformările istorice ale comportamentului uman. Psihanaliza — care, în acea epocă, devenise un limbaj comun al înțelegerii condiției umane — și, în special, teoria tripartită a psihicului formulată de Sigmund Freud¹⁰, inspirată la rândul ei din concepția platonicească asupra sufletului, i-au oferit lui Elias o bază teoretică solidă pentru interpretarea acestor transformări psihologice de profunzime. Aceste procese, manifestate prin interiorizarea progresivă a normelor morale, au contribuit semnificativ la reducerea comportamentelor violente și a criminalității.

Pentru a înțelege raportul dintre modificările psihologice și comportament, este util să evocăm pe scurt teoria freudiană a vieții psihice. În viziunea lui Freud, identitatea psihică a individului se constituie prin tensiunea dintre trei instanțe fundamentale: *Es*, *Ich* și *Über-Ich*. Psihicul individual evoluează de-a lungul vieții, procesul debutând cu sinele (*Es*), prezent de la naștere și orientat exclusiv către satisfacerea plăcerilor. Odată cu formarea eului (*Ich*), ca reacție la imposibilitatea lumii exterioare de a răspunde integral dorințelor subiectului, se naște conștiința. Aceasta marchează o trecere de la percepția unei lumi subordonate dorințelor individuale la o înțelegere relativ realistă a relației dintre sine și mediu.

Copilul, odată cu dezvoltarea eului, devine conștient de propria identitate și de alteritate, înțelegând că ceilalți nu sunt simple instrumente pentru satisfacerea nevoilor sale. Eul permite astfel filtrarea dorințelor în funcție de principiul realității,

⁹ Norbert Elias, *Procesul civilizării*, Ed. Polirom (vol. 1 și 2), Iași, 2002.

¹⁰ Freud Sigmund, *Das Ich und das Es*, Verlag Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 2009.

determinând reprimarea sau împlinirea acestora într-o manieră rațională. Ultima etapă a dezvoltării psihice este reprezentată de apariția supraeului (*Über-Ich*), instanța responsabilă pentru interiorizarea valorilor morale și a normelor sociale transmise de părinți și de comunitate. În consecință, pe parcursul maturizării, individul își inhibă impulsurile nu din teamă față de sancțiuni, ci din respect pentru codurile morale și pentru principiile etice interiorizate.

Pornind de la această concepție psihanalitică, Norbert Elias a analizat structura emoțională și comportamentală a vieții cotidiene din Europa medievală. Studiind gravuri, cronici și manuale de etichetă, sociologul a reușit să contureze o „textură” a vieții emoționale care i-a permis să formuleze o teorie comprehensivă asupra procesului de civilizare. Elias a observat că, în perioada medievală, emoțiile și impulsurile erau exprimate într-o manieră mult mai directă și mai puțin controlată decât în epocile ulterioare.

Această transformare este ilustrată exemplar în manualul de bune maniere al umanistului Erasmus din Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (1530) — Despre buna cuviință a moravurilor copiilor. Lucrarea, destinată formării morale și comportamentale a tinerilor, cuprinde recomandări de igienă, conduită și politețe care, deși astăzi ni se par evidente, reflectau la acea vreme o nouă etapă a procesului civilizator. Valori precum stăpânirea de sine, buna-cuviință, respectul reciproc și autocontrolul, devenite în prezent o „a doua natură” a ființei sociale, erau atunci abia în curs de interiorizare, fiind contrabalansate de impulsurile primare și spontane ale „primei naturi”.

Elias arată că, începând cu secolul al XI-lea și până în secolul al XVIII-lea, europenii au trecut printr-un proces gradual de inhibare a impulsurilor instinctuale. Rezultatul acestei evoluții a fost diminuarea treptată a violenței și a ratei omuciderilor, un proces istoric de amploare pe care Elias îl numește **„procesul civilizator”**. Acesta marchează o transformare structurală a societății europene, în care autocontrolul individual și internalizarea normelor morale devin piloni fundamentali ai ordinii sociale moderne.

De la onoare la demnitate

Norbert Elias a demonstrat existența unei corelații strânse între dezvoltarea culturală, rafinamentul comportamental și maturitatea interioară. Procesul de civilizare a făcut redundantă cultura „macho” a onoarei, specifică epocilor în care jignirile cereau drept răspuns manifestări violente. Treptat, această paradigmă a fost înlocuită de o cultură a demnității, în care statutul social se obține prin cultivarea bunelor maniere și prin exercitarea autocontrolului.

În *Protagoras*, Platon relevă faptul că logica procesului civilizator constă în identificarea cauzelor violenței și cruzimii, precum și în reducerea acestor fenomene

distructive. Arta politică animată de ideea dreptății este singura în măsură să diminueze violența permițând omului să se bucure de roadele civilizației. În același spirit, Steven Pinker ne-a oferit o cercetare amănunțită în volumul de excepție *Îngerii mai buni ai naturii noastre* în care a arătat evoluțiile care au condus la reducerea violenței. Acesta a identificat șase *tendențe* care au contribuit la reducerea violenței: 1. Tranziția de la anarhie la societățile de vânători, culegători și horticultori. 2. Procesul Civilizator (Elias). 3. Epoca rațiunii și a Iluminismului European (Revoluția Umanitară). 4. Pacea durabilă după sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. 5. Pacea recentă de natură provizorie instalată după sfârșitul Războiului Rece 1989. 6. Revoluția Drepturilor în era postbelică¹¹.

În peste o sută de grafice, Pinker oferă dovezi empirice privind nu doar motivele care au favorizat, de-a lungul istoriei, scăderea violenței, ci și condițiile socio-culturale care pot stimula reapariția acesteia. În cele ce urmează, ne vom concentra asupra celei de-a doua tendințe – Procesul Civilizator – întrucât aceasta se împletește armonios cu ideea socratică a grijii față de suflet, fecundată de tradiția religioasă creștină și transformată într-un proces ireversibil de afirmare a culturii demnității.

După o analiză detaliată a teoriei lui Elias, Pinker formulează o idee esențială cu privire la natura comportamentului european:

„Europenii și-au inhibat progresiv impulsurile, au anticipat consecințele pe termen lung ale acțiunilor lor și au avut în vedere gândurile și sentimentele altor oameni. O cultură a onoarei – disponibilitatea de a-ți lua cât mai iute revanșa – a fost înlocuită de o cultură a demnității – disponibilitatea de a-ți stăpâni emoțiile. Aceste idealuri și-au avut originea în instrucțiunile explicite pe care arbitrii culturii le-au transmis aristocraților și nobilimii, îngăduindu-le să se diferențieze de țărani și țăpârlani. Dar ele au fost apoi absorbite în socializarea copiilor din ce în ce mai mici, până când au devenit a doua lor natură. Standardele s-au răspândit apoi din cercurile aristocratice în rândul burgheziei, care se străduia să nu rămână mai prejos, iar de aici mai jos, către păturile inferioare, în cele din urmă devenind o parte a culturii în ansamblul ei”¹².

Rămâne deschisă întrebarea dacă dezvoltarea culturală a determinat transformarea comportamentală sau invers. Totuși, influența pare a fi reciprocă, ceea ce permite concluzia că declinul violenței nu reprezintă doar o consecință a inhibării impulsivității, ci și rezultatul unei evoluții complexe ce implică transformări în planul valorilor, al onoarei, al politeții și al manierei de raportare la alteritate.

Pinker avertizează, de altfel, că „greu poate conta ca explicație ideea că oamenii s-au comportat mai puțin violent fiindcă au învățat să își inhibe impulsurile violente”¹³. Alături de acest proces endogen, Elias identifică doi factori exogeni declanșatori ai Procesului Civilizator: Leviatanul și comerțul amabil.

¹¹ Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, Ed. Publica, București, 2019, 26-27.

¹² Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 103-104.

¹³ Pinker Steve, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 105.

Primul factor — de natură politică — se manifestă prin centralizarea autorității statale și prin monopolizarea violenței legitime (armata, poliția). Spiritul de vendetă specific Evului Mediu a fost diminuat în momentul în care sistemul juridic a transformat omuciderea dintr-un prejudiciu personal într-o crimă împotriva statului. Astfel, sumele compensatorii nu mai reveneau familiei victimei, ci vistieriei regale. Dezvoltarea tehnicii militare și a birocrăției administrative a impus o infrastructură costisitoare, ce putea fi susținută doar de un stat centralizat capabil să colecteze venituri. Siguranța și pacea asigurate de stat, prin profesionalizarea justiției și prin apariția poliției, au redus treptat setea de răzbunare, generând o schimbare psihologică profundă în raportarea indivizilor la violență.

Cel de-al doilea factor, de natură economică, constă în tranziția de la o economie a jocului cu sumă nulă — în care câștigul unuia presupune pierderea celuilalt — la o economie a jocului cu sumă pozitivă, în care toți actorii implicați pot avea de câștigat. Această schimbare de paradigmă a fost favorizată de diviziunea și specializarea muncii, care au sporit interdependența socială.

În economia jocului cu sumă pozitivă, încrederea, respectul pentru cuvântul dat și empatia devin valori esențiale. „Comerțul amabil”, cum îl numește Elias, a cultivat capacitatea actorilor economici de a anticipa consecințele pe termen lung, de a-și controla impulsurile și de a colabora. Statul, la rândul său, a oferit infrastructura necesară cooperării economice — drumuri, monedă, instituții — și a monopolizat violența într-un mod strategic, favorizând stabilitatea socială.

Pinker subliniază că:

„Teoria Procesului Civilizator a trecut un test riguros al unei ipoteze științifice: a făcut o predicție surprinzătoare care s-a dovedit a fi adevărată. În 1939, Elias nu avea câtuși de puțin acces la statisticile omuciderilor; el a lucrat cu relatări narative și vechi manuale de etichetă. Când Gurr, Eisner, Cockburn și alții au surprins cercul criminaliștilor cu graficele lor, care prezentau un declin al omorurilor, Elias avea singura teorie care anticipase fenomenul”¹⁴.

Manuel Eisner (istoric în domeniul criminologiei) susține că teoria lui Elias era corectă nu doar în ceea ce privește Europa; oriunde în lume, atunci când un guvern impune formațiunii statale reglementările statului de drept și creează condiții pentru integrarea cetățenilor în activități economice reglementate, ratele violenței scad semnificativ¹⁵.

Graficele prezentate de Pinker în *Iluminismul azi* (un grafic preluat de la p.192) ilustrează convingător declinul istoric al omuciderilor în Europa și în lume, confirmând ipoteza fundamentală a lui Elias: procesul de civilizare este indisolubil

¹⁴ Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 110.

¹⁵ Cf. Pinker Steven, *Iluminismul azi*, Ed. ASCR, Cluj-Napoca, 2019, 191.

legat de evoluția culturală și de internalizarea normelor morale care fundamentează demnitatea umană. Se observă o scădere considerabilă a numărului omuciderilor după Evul Mediu.

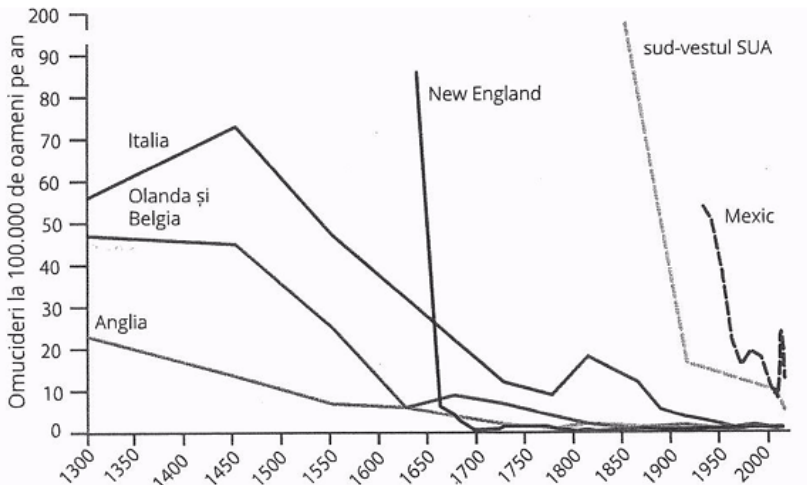


Figura 12-1: Decese în urma omuciderilor, Europa de Vest, SUA și Mexic, 1300-2015

Surse: Anglia, Olanda și Belgia, Italia, 1300-1994: Eisner 2003, reprezentate în fig. 3-3 a ediției, Pinker 2011. Anglia, 2000-2014: UK Office for National Statistics. Italia și Olanda, 2010-2012: United Nations Office on Drugs and Crime 2014. New England (New England, doar albi, 1636-1790, și Vermont și New Hampshire, 1780-1890): Roth 2009, reprezentat în fig. 3-13 a ediției Pinker 2011; 2006 și 2014 din FBI Uniform Crime Reports. Zona de sud-est a SUA (Arizona, Nevada și New Mexico), 1850 și 1914: Roth 2009, reprezentat în fig. 3-16 a ediției Pinker 2011; 2006 și 2014 din FBI Uniform Crime Reports. Mexic: Carlos Vilalta, comunicare personală, date originale provenind de la Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2016 și Botello 2016, și cifre medii estimate pe decenii până în 2010.

Procesul de de-civilizare

Scăderea nivelului de violență, confirmată de datele statistice, constituie un argument solid în sprijinul ipotezei conform căreia societățile contemporane au traversat un proces profund de transformare culturală, materială și socială. Această tendință pozitivă se menține atâta timp cât factorii determinanți rămân constanți. Totuși, modificările survenite în mediul social, cultural sau material pot genera fluctuații și chiar creșteri temporare ale violenței. Războaiele reprezintă un exemplu elocvent în acest sens. Din anii 1960, în majoritatea țărilor occidentale, s-a înregistrat o creștere susținută a ratei violenței, fenomen care a persistat aproximativ trei decenii, reflectând transformări structurale și dinamice profunde la nivelul vieții

urbane (vezi cele doua grafice preluate din Pinker, *Îngerii mai buni ai naturii noastre* p. 153). Se ridică, astfel, întrebarea: ce s-a schimbat în aceste societăți?

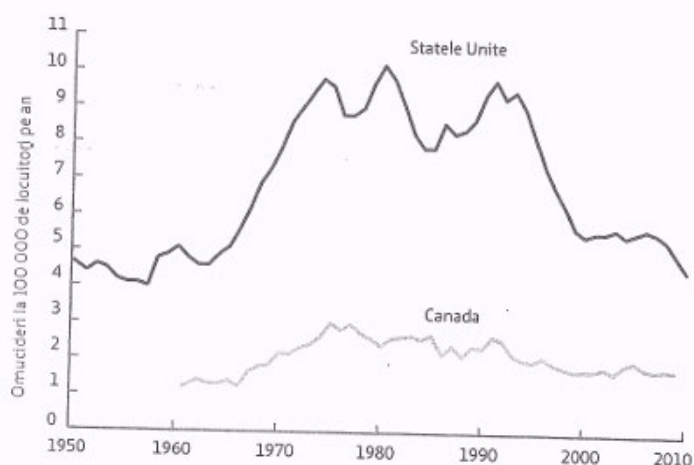


Figura 3-18. Ratele omuciderilor din Statele Unite, 1950-2010, și din Canada, 1961-2009

Surse: Datele pentru Statele Unite extrase din FBI Uniform Crime Reports 1950-2009: U.S. Bureau of Justice Statistics, 2009; U.S. Federal Bureau of Investigation, 2010b; Fox & Zawitz, 2007. Datele pentru Canada, 1961-2007: Statistics Canada, 2008. Datele pentru Canada, 2008: Statistics Canada, 2010. Datele pentru Canada, 2009: K. Harris, "Canada's crime rate falls", *Toronto Sun*, 20 iulie 2010.

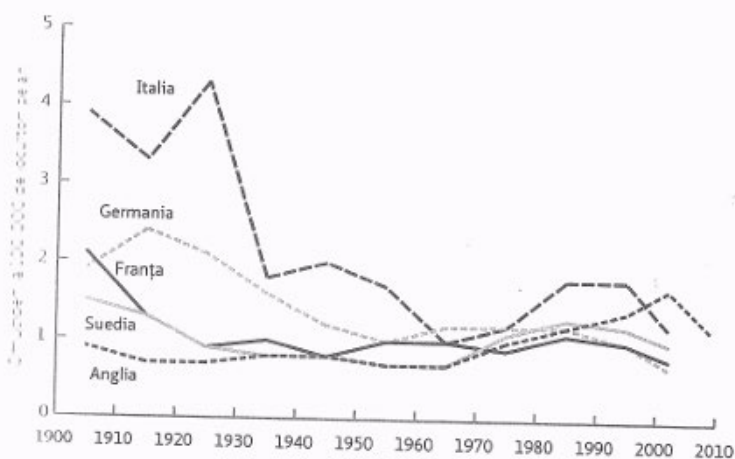


Figura 3-19. Ratele omuciderilor în cinci țări vest-europene, 1900-2009

Surse: Date extrase din Eisner, 2008, cu excepția Angliei, 2009, care provine din Walker et al., 2009; estimarea populației provine din U.K. Office for National Statistics, 2009.

În pofida creșterii economice fără precedent, a unui nivel redus al șomajului și a unei egalități economice consolidate prin politici sociale guvernamentale, ratele omuciderilor și ale violenței nu au înregistrat scăderi semnificative în spațiul occidental. Mulți criminologi explică acest paradox printr-o transformare a normelor culturale dominante.

Noua generație de *baby boomers*, formată după cel de-al șaselea deceniu al secolului XX, a inversat, în mod paradoxal, o tendință civilizatorie de opt secole, descrisă de Norbert Elias. Pentru a înțelege cauzele acestei inversări, este necesară analiza transformărilor culturale produse după anul 1960.

Această generație s-a format într-un context mediatic complet nou, marcat de expansiunea televiziunii și a noilor tehnologii de comunicare. Mediile electronice au creat o cunoaștere comună și o identitate generațională care s-au opus vechilor structuri de autoritate și relațiilor verticale (părinți–copii, autoritate–subordonat). În timp ce Procesul Civilizator propus de Elias descria un flux de norme și maniere propagat de la clasele superioare către cele inferioare, sociologul Cas Wouters traducătorul și urmașul intelectual al lui Elias a susținut că, „după ce și-a urmat cursul, Procesul Civilizator din Europa a fost înlăturat de un *proces de informalizare*”¹⁶.

Un efect major al acestui proces a fost discreditarea claselor superioare, anterior considerate repere morale în cadrul democrațiilor occidentale. Informalizarea a influențat comportamentul, limbajul și codurile vestimentare: formulele de adresare precum „Domnul” și „Doamna” au fost înlocuite de apelative prietenoase, iar gusturile și manierele au cunoscut o tendință de nivelare.

În paralel, mișcarea pentru drepturile civile a adus în prim-plan inegalitățile și injustițiile sociale, stimulând lupta pentru recunoașterea demnității grupurilor marginalizate. Dacă marxismul clasic și liberalismul clasic împărtășeau credința în rațiune, știință și progres, stânga culturală emergentă din Franța, Italia și Statele Unite a adoptat o orientare nietzscheană și relativistă. Critica nu mai era îndreptată asupra ordinii economice sau a exploatarei muncii, ci asupra hegemoniei culturii occidentale, percepută ca purtătoare a unei mentalități colonialiste și ecologic distructive.

Filosofia postmodernă, ieșind din limitele mediului academic, a pătruns în structurile culturii populare, generând o erodare treptată a instituțiilor sociale tradiționale. Atitudinea critică față de structurile de putere, dublată de nivelarea ierarhiilor sociale, a diminuat prestigiul modului de viață burghez, considerat anterior un model de civilitate și autocontrol.

În consecință, procesul de informalizare, mișcarea pentru drepturile civile și post-modernismul au contribuit la o mutație profundă în atitudinea față de violență. Aceste curente, intenționat sau nu, s-au opus tendinței generale a Procesului Civilizator.

¹⁶ Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 144.

Transformările normelor culturale, deși motivate de idealuri nobile – libertatea de a contesta autoritatea, reducerea inegalităților sociale, solidaritatea între grupuri (studenți, muncitori, activiști pentru drepturile civile), promovarea păcii și protejarea mediului –, au afectat pilonii fundamentali ai culturii occidentale: pe de o parte, raționalismul grec sintetizat în crezul socratic, iar pe de altă parte, tradiția religioasă creștină. Dimensiunea sufletului care trebuia disciplinată – cea a dorințelor – a fost eliberată. Exprimarea sinelui fără inhibiții și contestarea autorităților, interpretate simbolic drept o revoltă împotriva Supraeului, au devenit trăsături definitorii ale generațiilor contestatoare. Răsturnarea ierarhiei platonice – „trupul mai presus de minte” – s-a manifestat pregnant în cultura populară, prin muzica rock și noile forme de expresie artistică.

În același timp, valorile autocontrolului și ale interdependenței sociale au fost subminate, iar una dintre instituțiile esențiale ale societății, familia, a fost afectată în mod direct. Aceste tendințe converg către o mai mare tolerare – și, în anumite contexte, chiar o stimulare – a comportamentelor violente.

Există, totuși, și ipoteze alternative care explică creșterea omuciderilor și a violenței după anii 1960 în Occident. În Statele Unite ale Americii, de exemplu, s-a formulat ipoteza potrivit căreia această creștere își are originea în însăși structura profundă a țesutului social. Conform acestei perspective, infracțiunile violente și omuciderile nu pot fi reduse atâta timp cât indivizii trăiesc într-un „aer poluat” de rasism, inegalitate și sărăcie. Prin urmare, diminuarea violenței ar presupune rezolvarea acestor cauze sistemice.

Steven Pinker abordează însă cu scepticism acest pesimism istoric, specific teoriei „cauzelor fundamentale”. Potrivit acesteia, fiecare problemă socială (precum sărăcia) reprezintă un simptom al unei boli morale mai profunde. Pinker consideră această viziune mai degrabă un construct moralizator, nesuștinut empiric. Faptele contrazic ipoteza: intervalul 1961–1970, corespunzător celui de-al șaselea deceniu al secolului XX, a fost o perioadă de transformare socio-politică și culturală intensă, caracterizată în Statele Unite de lupta pentru drepturile civile, de o creștere economică semnificativă și de reducerea inegalităților, concomitent cu un declin al rasismului. Cu toate acestea, rata omuciderilor nu a scăzut. În consecință, cauzele fundamentale invocate nu pot explica satisfăcător variațiile criminalității.

Pe de altă parte, schimbarea psihologică în direcția *autocontrolului* și a interdependenței sociale a fost, asaltată de transformările culturale, care au reconfigurat profund raporturile dintre individ și societate, rațiune și dorință, libertate și responsabilitate.

Reevaluarea autocontrolului

Stăpânirea de sine a fost considerată unul dintre factorii esențiali ai diminuării violenței de-a lungul istoriei, contribuind, potrivit cercetărilor, la o reducere de aproximativ treizeci de ori a numărului de omucideri în Europa modernă comparativ cu perioada medievală¹⁷. *Procesul civilizator* a promovat o etică a autocontrolului, formalizată și transmisă ca formă de cunoaștere comună prin operele lui Platon și consolidată ulterior în cadrul culturii creștine. Trecerea de la o cultură a onoarei la una a demnității a impulsionat dinamica acestui proces.

Într-o cultură a demnității, respectul social se dobândește în primul rând prin capacitatea individului de a-și controla impulsurile. Conform interpretării lui Steven Pinker, inversările declinului violenței din anii 1960, observate atât în Statele Unite, cât și în Europa Occidentală, „au fost însoțite de inversări ale prețuirii stăpânirii de sine, trecându-se de la disciplina vârstnicilor la impetuozitatea tineretului.”¹⁸

Schimbarea normelor culturale a generat o „contracultură” ce a contribuit la relaxarea autocontrolului, declanșând, în același timp, un proces de pierdere a sensului valorilor – atât în ceea ce privește omul, cât și lucrurile. Friedrich Nietzsche, adoptat și reinterpretat ulterior de numeroși filosofi postmoderni, a fost unul dintre promotorii ideii de *devalorizare a tuturor valorilor*. Teoretician al „voinței de putere”, Nietzsche a profetizat apariția unei epoci a nihilismului. Filolog de formație clasică, profund cunoscător al culturii grecești, el a identificat în Socrate și, mai târziu, în creștinism, sursele principale ale declinului civilizației occidentale.

Motivul acestei critici rezidă în faptul că Socrate și cultura creștină au promovat grija față de suflet și autocontrolul – valori asociate spiritului apolinic al măsurii, ordinii și cumpătării. În lucrarea *Nașterea tragediei* (1871), Nietzsche a propus celebra distincție dintre culturile apolinice și cele dionisiace. Primele sunt caracterizate de raționalitate, reflecție și ordine, în timp ce cele din urmă privilegiază emoția, pasiunea și instinctul, opunându-se raționalității și controlului de sine.

Pentru Nietzsche, fiecare epocă, civilizație sau individ este supus acestor două forțe arhetipale transistorice. Culturile și manifestările lor – artistice, științifice, religioase sau filozofice – devin fertile atunci când între cele două principii meta-istorice, apolinic și dionisiac, se instaurează o armonie. În absența acestui echilibru, apare decadența.

¹⁷ Cf. Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 687.

¹⁸ Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 687.

Sociologul Geert Hofstede, analizând diferențele culturale dintre națiuni și modul în care valorile influențează comportamentele colective, a redescoperit, într-o formă empirică, distincția nietzscheană. El a propus un model bazat pe șase dimensiuni culturale: 1. Distanța față de putere. 2. Individualism versus colectivism. 3. Masculinitate versus feminitate. 4. Evitarea incertitudinii. 5. Orientarea pe termen lung versus pe termen scurt. 6. Indulgență versus restricție. Acest model oferă un cadru analitic pertinent pentru înțelegerea modului în care valorile culturale influențează comportamentele sociale și organizaționale. Dintre aceste dimensiuni, cele referitoare la orientarea temporală (5) și la indulgență (6) se află în strânsă legătură cu facultatea stăpânirii de sine.

Astfel, Hofstede notează:

„Societățile orientate pe termen lung cultivă virtuțile pragmatice care vizează recompense viitoare, în special economisirea, perseverența și adaptarea la circumstanțe schimbătoare. Societățile orientate pe termen scurt cultivă virtuțile legate de trecut și de prezent, precum mândria națională, respectul față de tradiție, păstrarea prestigiului și îndeplinirea obligațiilor sociale. [...] Îngăduința caracterizează o societate care permite satisfacerea relativ neîngrădită a impulsurilor umane fundamentale, legate de bucuria vieții și de divertisment. Abținerea, dimpotrivă, caracterizează o societate care reprimă satisfacerea acestor nevoi, reglementând-o prin norme sociale stricte.”¹⁹

În interpretarea lui Pinker, sociologul Norbert Elias ar fi formulat ipoteza conform căreia ambele dimensiuni – orientarea pe termen lung și restricția – se corelează cu rata omuciderilor dintr-o societate, ipoteză confirmată empiric. Cetățenii din societățile orientate pe termen lung și caracterizate de un grad ridicat de autocontrol tind să comită mai puține acte de violență.

Studiile recente din domeniul psihologiei comportamentale, precum cele realizate de Roy Baumeister²⁰, oferă o validare solidă ipotezei formulate de Norbert Elias privind rolul autocontrolului în procesul de civilizare. Aceste cercetări demonstrează că exercițiul constant al stăpânirii de sine în activitățile cotidiene — fie ele gesturi mărunte, decizii repetitive sau interacțiuni sociale — poate fi internalizat până la punctul în care devine o a doua natură. Această disciplină personală, cultivată în mod sistematic, contribuie semnificativ la formarea unui comportament social echilibrat, decent și lipsit de impulsivitate agresivă. Astfel, autocontrolul nu este doar o virtute individuală, ci și un mecanism esențial în menținerea coeziunii sociale și în reducerea tendințelor violente din viața comunitară.

¹⁹ Pinker Steven, *Îngerii mai buni ai naturii noastre*, 708.

²⁰ Cf. Baumeister F. Roy – Tiernei John, *Puterea voinței*, Ed. Paralela 45, Pitești, 2020.

Înainte de concluzie

Am amintit cauzele care au contribuit la inversarea declinului violenței din anii '60, declin ce a durat trei decenii. Ce s-a întâmplat după anii '90? Rata omuciderilor a scăzut puternic. În Statele Unite ale Americii, la mijlocul anilor '90, am asistat la o reducere bruscă a criminalității. O parte dintre cercetătorii științelor sociale sunt de acord că declinul criminalității din Occident după anul 1990 (majoritatea țărilor industrializate au cunoscut o scădere a ratei criminalității în ultimele două decenii) are cauze multiple și că nimeni nu poate fi sigur care sunt acestea. Schimbările culturale și psihologice sunt greu de cuantificat. Steven Pinker oferă două explicații plauzibile: în primul rând, Leviatanul a devenit mai mare, mai inteligent și mai eficient, iar în al doilea rând, Procesul Civilizator, obstrucționat de contracultura anilor 1960, și-a reluat trendul ascendent.

Sensibilitățile culturale s-au modificat. Căderea Cortinei de Fier în Europa de Est a făcut ca stânga culturală occidentală să își reducă entuziasmul revoluționar. Realitatea economică și socială dezastruoasă a țărilor din Blocul Comunist — ca să nu mai vorbim de situația inumană a copiilor instituționalizați din România — a readus în prim-plan, în țările din Vest, o reevaluare a facultății stăpânirii de sine. Religia, ca generator al energiei morale, a fost reconsiderată și privită ca memorie colectivă ce poate contribui la reconstrucția socială, politică și culturală.

Analiza datelor statistice privind omuciderile înregistrate după anii '90 susține cu fermitate ipoteza conform căreia infracțiunile violente, soldate cu pierderi de vieți omenești, nu constituie un fenomen inevitabil, ci o problemă socială care poate fi abordată și diminuată prin politici publice eficiente, intervenții preventive și consolidarea mecanismelor de autocontrol la nivel individual și comunitar. Tendințele descrescătoare observate în multe regiuni indică faptul că violența extremă nu este o constantă istorică, ci un comportament influențabil, modelabil și, în cele din urmă, controlabil. Această perspectivă deschide calea către o abordare optimistă, dar realistă, a securității publice, în care prevenirea devine mai importantă decât reacția (vezi graficul din Pinker, p. 193, fig. 12-2).

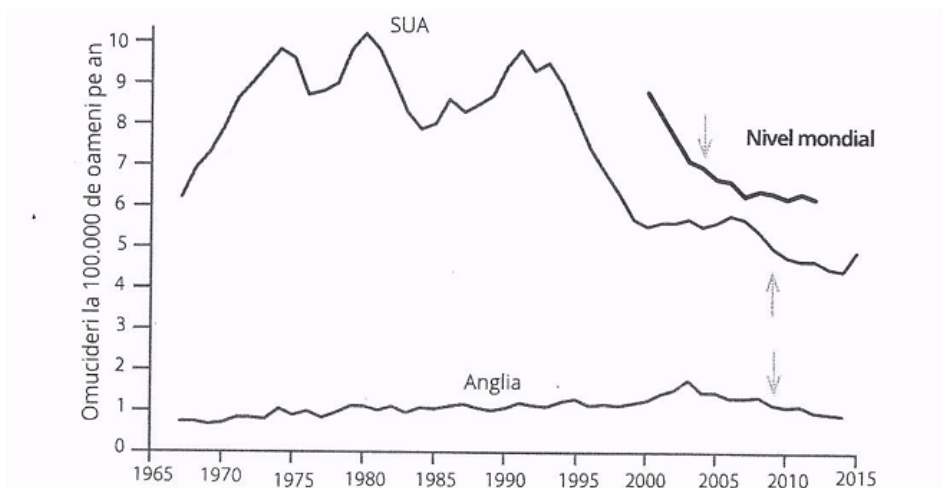


Figura 12-2: Decese înregistrate ca urmare a omuciderilor, 1967-2015

Surse: SUA: FBI Uniform Crime Reports, <https://ucr.fbi.gov/> și Federal Bureau of Investigation 2016a. **Anglia** (datele includ Țara Galilor): Office for National Statistics 2017. **Nivel mondial, 2000:** Krug et al. 2002. **Nivel mondial, 2003-2011:** United Nations Economic and Social Council 2014, fig. 1; procentele au fost convertite în rate ale omuciderilor fixând rata din 2012 la 6,2, cifra estimată raportată în United Nations Office on Drugs and Crime 2014, p. 12. Săgeata indică anii cei mai recenti reprezentați în ediția Pinker 2011, cuprinzând date la nivel mondial (2004, fig. 3-9), apoi pentru SUA (2009, fig. 3-18) și Anglia (2009, fig. 3-19).

La nivel mondial, rata omuciderilor a scăzut de la 8,8 omucideri la 100.000 de locuitori în anul 2000 la 6,2 în 2012. Manuel Eisner, în 2014, în urma consultării datelor Organizației Mondiale a Sănătății, a propus un obiectiv de reducere a omuciderilor cu 50% în 30 de ani și a arătat cum poate fi realizat acest deziderat: „Un stat de drept eficient, bazat pe aplicarea corectă a legii, protejarea victimelor, hotărâri judecătorești rapide și juste, pedepse moderate și condiții umane în închisori – acestea sunt esențiale pentru reducerea sustenabilă a violențelor provocatoare de moarte.”²¹

La nivelul României, datele statistice ne arată o scădere a ratei omuciderilor de la 3,5 omucideri la 100.000 de locuitori în 1990 la 1,4 în 2020²² – un salt considerabil și demn de invidiat. În Uniunea Europeană, rata a scăzut de la 1,4 omucideri la 100.000 de locuitori în 2002 la 0,66 în 2020²³. Începând cu anul 1992, rata omuciderilor în Statele Unite ale Americii a scăzut puternic (de la 9,5 omucideri la 100.000 de locuitori în 1992 la sub 5 în 2013 – vezi graficul), într-o epocă marcată de inechitate accentuată, dublată, în 2008, de criza economică.

²¹ Citat în Pinker Steven, *Iluminismul azi*, p. 196.

²² Homicide rate in 1990 vs. 2020 (accesat 13.10.2025) vezi si Rata standardizată a mortalității datorată omuciderii (accesat 13.10.2025)

²³ Rata standardizată a mortalității datorată omuciderii (accesat 13.10.2025)

Cu privire la scăderea bruscă a criminalității la mijlocul anilor '90 în Statele Unite ale Americii, mai circulă o ipoteză ce merită luată în considerare. Aceasta susține că reducerea ratei criminalității se datorează unui act legislativ, și anume Legii aerului curat (Clean Air Act). Procesul de eliminare a benzinei cu plumb a început treptat, din anii 1970. Până în 1986, majoritatea benzinei vândute în S.U.A. era fără plumb, iar în 1996 a fost interzisă complet comercializarea acesteia. Conform studiilor, se pare că nivelurile ridicate de plumb din aer afectează dezvoltarea creierului la bebeluși. Efectul asupra individului este considerabil: un comportament impulsiv, dominat de o gândire pe termen scurt. Ambii factori, după cum am văzut, sunt corelați cu o rată mare a criminalității. Întrebarea care se pune este următoarea: este corelația dintre nivelul ridicat de plumb în atmosferă și criminalitate doar o coincidență? Probabil că nu – spune David Eagleman²⁴. În toate țările care au eliminat benzina cu plumb (Statele membre ale Uniunii Europene au eliminat treptat benzina cu plumb – în 2000 a fost interzisă comercializarea benzinei cu plumb, în România în 2005) s-a constatat o reducere a ratei omuciderilor.

Atât crezul lui Socrate, cât și iubirea altruistă oglindită în tradiția creștină s-au opus violenței ca mijloc de soluționare a conflictelor. *Teoria Procesului Civilizator* a lui Norbert Elias – susținută de date statistice provenite din diverse domenii: antropologie culturală, psihologie socială, neuroștiințe și economie – ne arată că prețuirea stăpânirii de sine, a rațiunii și a autocontrolului a făcut posibilă trecerea de la o cultură a onoarei la o cultură a demnității. Când toți acești factori enumerați anterior se cristalizează în norme sociale de comportament, la care se adaugă un stat de drept eficient, se produce un mediu social care descurajează instinctul și emoțiile pătimașe, contribuind la reducerea omuciderilor și a violenței.

Concluzie

Analiza procesului civilizator, din perspectiva tradiției socratice, arată că reducerea violenței nu este doar rezultatul unor mecanisme instituționale, ci expresia unei transformări interioare a omului. Ceea ce Socrate a numit „grija față de suflet” se regăsește, în limbajul sociologiei moderne, sub forma interiorizării normelor morale și a cultivării autocontrolului. Această dimensiune spirituală a civilizației, trecută adesea cu vederea de teoriile pur materialiste sau deterministe, constituie nucleul etic al demnității umane.

Articolul demonstrează că, dincolo de instituțiile politice și economice, cultura autocontrolului și a responsabilității individuale este cea care garantează coeziunea

²⁴ Cf. Eagleman David, *Rețeaua vie*, Ed. Humanitas, București 2025, 285.

socială. De la Socrate și Platon până la Elias, Pinker și Baumeister, firul roșu al reflecției rămâne același: civilizația este o victorie a rațiunii asupra instinctului, a măsurii asupra excesului și a demnității asupra umilinței impuse de violență.

Totuși, în epoca postmodernă, acest echilibru pare amenințat. Informalizarea culturii, relativizarea valorilor și declinul autorității morale pot fi interpretate drept semne ale unui proces de „de-civilizare”. Într-o lume dominată de expresivitate fără limite, pierderea autocontrolului riscă să reactiveze impulsurile dionisiace ale naturii umane, subminând tocmai bazele demnității pe care civilizația le-a construit.

O concluzie critică se impune, așadar: menținerea unui nivel scăzut al violenței și consolidarea unei culturi a demnității nu depind exclusiv de progresul tehnologic sau de prosperitate, ci de capacitatea societăților de a transmite, prin educație și exemplu moral, idealul socratic al autocunoașterii și al responsabilității. Numai prin reîntemeierea dialogului dintre rațiune și suflet, dintre libertate și autocontrol, cultura demnității poate fi salvată de la eroziunea relativismului contemporan.

ÎMBRĂȚIȘAREA ISTORICITĂȚII

Alin VARA

Am iubit istoria. Apoi am urât-o.

Am iubit istoria pentru că, pentru băiatul de atunci, ea prezenta o înșiruire de eroi și mari înclăștări militare. Era cu săbii, cu cavalerie, cu explozii: „Rambo” și „Terminator” multiplicați în imaginație, sunet ascuțit de sabie și „ra-ta-ta-ta” al mitralierei răsunând de-a lungul paginilor manualului de istorie. Îmi amintesc un „10” glorios primit la istorie în clasa a V-a, când am ridicat mâna, plin de tupeu, să fiu ascultat. La început nu a mers bine și o colegă mi-a șoptit la un moment dat: „hei, tu vrei să iei 4?!”. Dar am redresat eroic situația și ultimul răspuns m-a propulsat pe culmi: „Ce spuneau romanii când se apropia Hannibal de Roma?” – „Hannibal ante portas!” – „Bravo, Vara, ia loc!”

Nu înțelegeam – și nici acum nu înțeleg – de ce li se părea colegilor mei grea sau plictisitoare istoria: „trebuie să reții ani mulți...”. Cum să nu-ți placă înșiruirea peripețiilor omenirii? Un pic mai târziu, istoria era pentru mine spațiul genialității marilor comandanți de oști. Visam și eu să devin fie un ofițer de rang inferior care să-și conducă camarazii prin inovații tactice strălucite către victorie, ori un mare general aplecat îngândurat asupra hărților, găsind în final manevra militară genială. Știam desigur poveștile marilor înfrânți și toate istoriile alternative despre cum Hannibal trebuia să meargă direct către Roma după anihilarea legiunilor la Cannae sau despre cum Napoleon nu trebuia să atace Rusia.

Am intrat din inerție, cu o notă mediocră la admitere, la Facultatea de Istorie din București, în parte pentru că nu am intrat la alte facultăți „de viitor”. Dar mă bucuram în adâncul inimii, pentru că era „istorie pură”, ceva urmat ca scop în sine, cunoaștere de dragul cunoașterii și puteam încă să-mi prelungesc nepăsarea față de preocupările „adulților” legate de „ce-o să faci în viață”. Nici măcar nu știam la acea vreme că se poate face „cercetare” în acest domeniu, că poți continua în mediul academic. Nu aveam pe nimeni care să mă ghideze și, la drept vorbind, habar n-aveam pe ce lume eram. Umblam fantomatic pe culoarele deprimante ale facultății, citeam ce-mi plăcea și luam peste picior colegii mai serioși, care aveau un respect reverențios față de *Historia magistra vitae*.

Am continuat să iubesc în felul meu istoria, dar într-un sens deja apropiat de nihilism. Descopeream această știință ca pe o disciplină deconstructivistă. Și ea era așa nu doar în ipostazele ei recente, cu variile teoretizări din zona scepticismului epistemic și a viziunii generale reduționiste, ci și în esența ei mai veche: a prezenta într-o manieră cât mai detașată peregrinările, mereu oscilând între măreție și mizerie, ale ființei umane în timp. Îmi amintesc cum, aflând într-un curs de istoria Bizanțului despre drumul poticnit, teologico-politic, pe alocuri pătat de sânge, al conciliilor, schismelor și conflictelor primului mileniu creștin, i-am spus colegului de lângă mine: ce începuturi penibile are creștinismul! Cu alte cuvinte, istoria mi se descoperea în acea perioadă ca o disciplină a coborârii de pe soclu a tuturor fenomenelor aparent mărețe, imateriale ale umanității: idei, religii, opere de artă. Toate puteau fi explicate, deci deconstruite, plecând de la determinări socio-economice sau calcule politice: „eh, lasă, bre, că știm noi mai bine: platonismul e un discurs de putere, creștinismul se naște dintr-o nevoie a oamenilor de a avea un singur Zeu, și acela slab ca ei, Shakespeare nu face altceva decât să legitimizeze regimul Tudorilor etc.” Mecanismul era simplu și se asemena cu cel marxist: infrastructura creează suprastructura. Totul putea fi denunțat ca un „construct”: creștinism, iluminism, revoluția științifică, liberalism, capitalism. Ce părea o realizare era întotdeauna fie discurs de putere, fie o „emanație” accidentală a condițiilor istorice – și acelea reduse adesea la cele materiale și sociale.

Era o viziune întunecată asupra realității, dar care răspundea, atunci la cei 19-20 de ani ai mei, nevoilor de rebeliune față de „Sistem”, părinți, România, Ortodoxia majoritară. A fost satisfăcătoare... până la punctul în care am început să simt că, vorba lui Nietzsche, abisul în care priveam cu voluptate începea la rândul lui să mă privească.

Apoi, după o răsturnare existențială despre care, ca să fac pe istoricul, nu voi vorbi acum (nu e atestată în documente!), am început să urăsc istoria, tocmai pentru motivele menționate mai sus. Îmbrățișând deodată transcendența, am basculat în cealaltă parte, în care respingeam deconstrucția. Era vremea în care citeam Allan Bloom, „Criza spiritului american” – cu analiza minuțioasă a „închiderii minții americane” sub influența neomarxismului, a revizionismului și a umbrei lui Foucault – și descopeream astfel nu doar creștinismul, ci și întreaga armătură intelectuală a pro-occidentalismului postdecembrist românesc, a „dreptei”, a valorilor liberale clasice. Deveneam astfel, și eu, un „conservator”. Citeam Patapievici, umblam cu „Idei în dialog” sub braț, mă indigna „stângismul”. (Dar mă îmbrăcam tot prost.)

O succesiune de experiențe religioase, intelectuale și estetice îmi descoperise mie însumi setea pe care o aveam de „valori” perene, de ancore existențiale fixe. Practicam atunci o metafizică atavică, viscerală: o lectură a „Colindului de Crăciun” al lui Dickens mi-a înmuiat inima într-o iarnă tristă, în care îmi venea să mă urc pe pereți când învățam la arheologie („în comuna Dridu s-a mai descoperit o fibulă...); „Maestrul și Margareta” al lui M. Bulgakov m-a scos din alienare; o vizionare a unui

„Macbeth” la Bulandra în regia lituanianului Eimuntas Nekrosius m-a năucit și m-a făcut să constat exaltat, într-un text scris imediat după aceea, că arta înaltă este metafizică în act, conexiune cu un „dincolo” al esențelor. O lectură, într-un amfiteatru gol, din „Originile totalitarismului” (Hannah Arendt) mi-a dat senzația aproape fizică a întunericii în istorie, născut după distrugerea valorilor eterne. Am plecat aproape amețit prin cenușiul apăsător de la „Universitate”.

Deci disprețul meu față de disciplina istoriei provenea din tendința ei deconstructivistă, care venea acum împotriva setei mele de esențe atemporale, cele care determinau de fapt istoria, și nu invers. Nu mai credeam, când era vorba de realizări ale spiritului uman, că acelea se datorau „condițiilor economico-sociale” și cu atât mai puțin credeam în „maestrîi suspiciunii” (Marx, Freud, Nietzsche, Foucault etc.), acești inventatori ai noțiunii de „construct”, de artefact ideologic inventat de clasele conducătoare pentru a domestici populația. Eram de acum *îndrăgostit*, vizitat frecvent de încântări sufletești, de puterea imaginației, de reverii și nostalgii față de timpuri pe care nu le trăisem, cu o sensibilitate care mă făcea capabil să călătoresc în esența rarefiată a oricărui fenomen estetic sau religios notabil. Galerii de artă, filme, mult teatru, plimbări îndelungi prin orașe europene: respiram cultură înaltă și simț al uimirii în fața splendorilor imuabile ale Spiritului. La școală, devenisem combativ: luptam pentru apărarea civilizației occidentale ca formulă superioară tuturor celorlalte, pentru „Părinții liberalismului”, pentru un anticomunism fervent, izvorât din lectura clasică a fenomenului totalitar (Arendt, Raymond Aron, François Furet, Leszek Kołakowski).

Și, tot mai mult, într-o tendință care avea să imprime direcția principală a vieții mele, pentru creștinism. În doar câțiva ani, am ars numeroase etape personale și academice: din miștocar agnostic, am ajuns apologet. Din ortodox, am ajuns catolic. Din diletant, am ajuns să mă dau mare teolog, vânjos mănuiitor al două-trei concepte pe care le aplicam fără mare discernământ în întregul câmp academic al studiilor religioase. Cele mai spectaculoase „performanțe” le-am atins la un master la Bonn, când, după ce realmente mă rugam pe drumul spre facultate ca Domnul să îmi dea putere și înțelepciune să apară Adevărul Sfintei Biserici Romane, eram foc și pară în lupta cu „ereticii protestanți”, fiind gata să mor pe altarul Tradiției.

În această perioadă foloseam istoria în scopuri apologetice, pe baza unei selecții brutale a faptelor și a unei viziuni triumfaliste și exclusiviste despre Spiritul Sfânt care ghida și justifica orice viraj al Bisericii Catolice (desigur, pentru mine nu existau diferențe între Biserica primului mileniu, cea a papilor medievali care mai aveau un pic și se proclamau stăpâni ai întregului Sistem Solar și cea de după Vatican II: era Una, Sfântă și fundamental aceeași oriunde și oricând). Și nu s-ar putea spune că eram deosebit de excentric în această privință, cu excepția frăgezimii minții și a subțiririi lecturilor. Doar îi aveam de partea mea pe mai toți teologii catolici ai istoriei recente, care se alinaseră liniei militante a pontificatelor lui Ioan Paul al II-lea

și Benedict al XVI-lea, adică acelui amestec de rezistență față de logica Conciliului Vatican II și de anexare a acestuia din urmă într-o lectură care, sub semnul formulei șmechere „hermeneutica continuității”, încerca să spună lumii largi că de fapt nu se schimbase nimic substanțial la Vatican II sau în întreaga ei istorie. Însă miza, față de care eu eram orb, era nu doar de a recunoaște schimbările pe alocuri revoluționare, ci și de a accepta faptul în sine că acest lucru este posibil în Biserică: adică să fie respinse unele învățături (ca de exemplu cele despre rolul Israelului în istoria mântuirii, despre libertatea religioasă și despre ecumenism) și să fie formulate unele noi. Evident, așa ceva nu se spunea, ci doar că învățătura „se adâncise”, „se aprofundase”.

Așadar, intrasem oare, contrar senzației mele de „iluminare”, de „convertire”, într-un „somn dogmatic”? Și ce avea să mă aștepte, la nivel intelectual și existențial, atunci când, inevitabil, aveam să cunosc Biserica cu... toate ale ei, prezente și trecute, să îmi diversific viziunea asupra fenomenului religios și, pur și simplu, să obosesc în formula clasică a creștinismului ascetic, tradiționalist, exclusivist, ierarhic?

(intermezzo, în care autorul renunță la *persona* confesivă și o pune pe cea a analistului rece)

Ce poate confirma relatarea personală de mai sus este că întemeierea „esențialistă” a reflecției asupra istoriei – adică postularea unui concept generic de „Spirit” ca agent principal al istoriei – s-a văzut contestată de o modernitate care vede istoria ca simplă înlănțuire factuală, cu cauzalități imanente (umane și naturale), o curgere al cărui unic *Telos*, dacă există, este non-transcendent, non-rațional. O asemenea viziune nu se opune neapărat unei „filosofii a istoriei”, dacă prin această reflecție se poate înțelege o simplă sinteză a acestor cauzalități care sunt întotdeauna „interne”, intrinseci fenomenului însuși, la fel de imanente. O astfel de filosofie a fenomenului istoric nu ar fi diferită de filosofarea asupra evoluției vieții sau asupra legilor fizicii care este perfect posibilă și fără presupuziții teleologice. După cum se poate reflecta teoretic și se pot practica științe ale vieții sau ale interacțiunilor forțelor și atomilor punând între paranteze problema originilor vieții sau a destinației lumii vizibile, tot așa se poate face o investigație istorică și se poate privi istoria însăși ca fenomen al mersului omenirii în timp, punând între paranteze problema originilor omului, a scopului sau finalității istoriei, dar și cea a cauzalităților „imponderabile”, imposibil de atestat empiric, în interiorul curgerii istoriei.

Avantajul acestei viziuni este similar cu cel constatat în științele exacte în ultimii 500 de ani: o capacitate extraordinară de analiză a faptelor empirice, ce excelează îndeosebi în decelarea cauzalității eficiente, „mecanice”. Modernii, odată eliberați de povara amestecului ilegal între fizică și metafizică („inventatoare” ale acestui abuz fiind în general autoritățile religioase), au putut să își concentreze întreaga

putere de observație și experimentare în analiza *phainomenului*, a ceea ce *apare*... și știi că doar îți „apare”, pentru că deja ai instrumentele conceptuale pentru a merge dincolo de aparențe, pentru a decipta mecanica întregului Univers. Prețul plătit a fost mare: criza metafizicii și evacuarea „logosului”, a categoriilor inteligenței și intenționalității din câmpul analizei Cosmosului, dar câștigurile se măsoară în uriașul salt tehnologic și material al Occidentului din ultima jumătate de mileniu.

Disciplina istoriei a trecut și ea printr-un progres spectaculos similar, însă cu unele particularități: a plecat cu același handicap al tentației „esențializării” – istoria se făcuse oricum și în Antichitate și în Evul Mediu cu diverse agende ideologice – dar teritoriul investigației sale, faptele umane, era considerabil mai adânc marcat de incertitudine, deci, într-un anumit fel, de libertate. A pune cap la cap o înșiruire de evenimente nu e greu, dar a le explica în sens cauzal este mai dificil decât în teritoriul științelor experimentale care, în principiu, pot să-și testeze ipotezele în laborator. Această libertate/ incertitudine avea să expună în continuare istoria pericolului manipulării, într-o măsură mult mai mare decât se putea întâmpla în cazul științelor exacte.

Cer este că istoria, ca și alte științe născute sau relansate în Renaștere, a devenit o știință „umanistă”, adică o investigație dedicată omului și aventurii sale temporale, dar destinată să fie supusă unor alte categorii de validare a judecăților față de cele din științele exacte. Aceste categorii vor avea de-a face cu ceea ce din Renaștere, odată cu exemplul spectaculos al investigației lui Lorenzo Valla asupra „Donăției lui Constantin” (1440), va fi înțeles ca „spirit critic”: acea capacitate de a evalua orice pretenție dogmatică, morală, metanarativă sau legală pe baza conștiinței proprii, a rațiunii și a unor serii de criterii metodologice care se vor rafina în timp. Și, pe lângă acestea, spiritul critic era și simplul fapt de a ști că evaluarea este permisă, legitimă și chiar obligatorie. Istoria se va face de atunci și până azi într-un stil care va include 1. o afirmare indirectă a asumării spiritului critic de către istoricul însuși, pe care el ar demonstra-o, de la lucrare la lucrare, prin delimitarea unor criterii metodologice prin care își asumă probitate intelectuală și încercarea de a fi obiectiv; 2. O prezentare prudentă a unor fapte, de regulă atestate prin documente și a unor *propuneri* de explicații cauzale, alcătuind o *narațiune* asupra trecutului care va fi judecată pe baza primului criteriu, a demonstrării unei metodologii riguroase, și pe baza *relativei* solidității a argumentației și a coerenței interne a narațiunii despre evenimente. Altfel spus, în ziua de azi, în mod aproape inconștient, când evaluăm o lucrare istorică încercăm să decelăm acuitatea spiritului critic al autorului și cât de convingătoare este narațiunea propusă de el. Neavând acces la trecut, suntem constrânși să facem o cântărire delicată a unor realități *umane*: mintea unui om pe care nu-l cunoaștem, care încearcă să ne prezinte o *poveste* despre alți oameni pe care nu-i cunoaștem. Suntem cu adevărat în zona științelor *umaniste*, a unor *Geisteswissenschaften*, științele „Spiritului”.

Dar presupuzițiile felului în care noi examinăm probitatea intelectuală a istoricului și a reconstrucției narative a trecutului pe care el o propune în „piața ideilor”, adică în câmpul narațiunilor concurente, arată însă cât de mult am interiorizat cu toții viziunea modernă asupra realității. Căci ce căutăm noi, de fapt, este absența teleologiei, respingerea metafizicii, refuzul esențializării și înțelegerea istoriei, ca și a naturii înseși, ca un flux fără un „Logos”, fără origine sau finalitate, capabil de a fi explicat doar printr-o cauzalitate mecanică. Ne dorim un istoric fără „agendă” ideologică, care să nu ne ofere „lecții”, a cărei analiză să nu fie inspirată de credința într-o cauză finală a curgerii istoriei. De fapt, ne dorim un astfel de istoric și o astfel de disciplină a studierii istoriei pentru că așa credem că *este istoria însăși*, adică obiectul cercetării. Și e foarte greu să aduci argumente împotriva unei astfel de viziuni, din moment ce tocmai ei i se datorează și progresul extraordinar al științei istoriei, alături de celelalte, în modernitate. Din momentul în care Lorenzo Valla a refuzat să mai „mestece” argumentele autoritare ale Bisericii Romane care mizau, tocmai, nu doar pe absența spiritului critic, ci și pe o anistoricitate, pe pretenția că autoritatea ei temporală se pierdea „în negura veacurilor”, el a redescoperit *istoricitatea* însăși, adică evoluția a umanității în faze succesive, demonstrabile, diferite între ele – fiecare cu propriile-i categorii conceptuale care nu pot fi aplicate la celelalte. Aceste faze erau arătate ca atestabile, iar evoluția umanității putea fi retrasată narativ. În cazul analizat de Valla, pretențiile de autoritate puteau fi relativizate, adică plasate în contextul lor real, și implicit deconstruite în clipa în care, prin trucuri retorice, încercau să sară peste epoci și să ne facă să nu vedem încălcările conceptuale pe care le încercau. Valla a pus astfel pe firmamentul reflecției istoricitatea, de a cărei analiză urma să se lege dizolvarea multor alte afirmații normative. Dacă de acum se putea demonstra că o afirmație cu aparență atemporală era apărută de fapt într-un moment precis, de regulă mai târziu decât se spunea, și ca urmare a unei contingente oarecare, iar așa-zisa inspirație a Spiritului/Providenței („părutu-s-a Duhului Sfânt...”) nu putea decât să rămână nedemonstrabilă, atunci „somnul dogmatic” începea să se risipească în Occident, iar științele umaniste urmau să se elibereze de diverse autorități pentru a înflori.

Urmările se cunosc, și s-au extins la aproape tot ce părea sigur în Occident până atunci. Metoda a fost mereu aceeași și forma concluziilor, similară. Nașterea Bibliei ca o colecție extrem de diversă de documente, scrisă pe parcursul a mai bine de 1000 de ani de către oameni failibili, rezultând un ansamblu de scrieri ale căror contradicții sunt la fel de frapante ca și similaritățile; apariția dogmelor creștine ca rod în egală măsură al întâmplării, al calculului politic și al reflecției teologice care a urmărit adesea *inovația*, nu conservarea tradiției (sinteza niceo-constantinopolitană e cazul clasic în literatura secundară recentă din patrologie); ampla documentată ascensiune a monarhiei papale romane din al doilea mileniu creștin, cu afirmații atemporale

despre sine care sunt contrazise evident de temporalitatea clară și de contingenta propriei evoluții; deconstrucția naționalismului prin analizele recente asupra creării moderne, ideologice a națiunilor.

Nu întâmplător Biserica Catolică a fost la început extrem de ostilă analizei istorice, denunțând la începutul secolului 20 „modernismul” ca „sinteză a tuturor ereziilor”, instaurând o veritabilă teroare și „poliție” intra-ecclesiastică împotriva celor care încercau să analizeze simpla istorie a Bibliei și Tradiției. Ce numea „modernism” era de fapt analiza istorică, după metode moderne, a creștinismului. Ușor paradoxal, așa cum va fi cazul și după Vatican II, intuiția „reacționarilor” era formal corectă: aici *chiar era* vorba de o descoperire intelectuală cu efect dizolvant asupra unei anumite imagini de sine a Bisericii ca păstrătoare a unei Tradiții direct inspirate de Spiritul Sfânt, a unui depozit de credință esențialmente identic din momentul istoric al Revelației până în prezent. A descoperi, printr-o analiză atentă a mărturiilor istorice, chiar și simplul fapt că dogmele *apar la un moment dat*, că nu existau din începuturi imemorabile, că însăși „Revelația” este o categorie complexă care are o istoricitate a ei și că, în esență, ce credem noi acum este perfect databil ca de cele mai multe ori un construct uman, are un efect de cutremur asupra unei întemeieri a autorității eccleziiale care mizează *totul* pe ficțiunea unei continuități perfecte între un ipotetic moment „zero” al Revelației și momentul actual. Adică, în esență, pe negarea istoricității înseși. Era critica unei gândiri de tipul: „Doar alții pot evolua și pot fi expuși contingentei umane. *Noi*, nu.”

Desigur, criticii ar putea ridica întrebarea notorie: Ce se pierde atunci când ceva se câștigă? Care e prețul? Ca și în cazul discuției despre revoluția științifică, victoria cartezianismului și a viziunii cauzalității mecanice a naturii – în care se poate indica pierderea simțului metafizic al finalității realității materiale – și în cazul științei moderne a istoriei, mulți deplâng pierderea „miturilor”, a marilor povești care animau colectivitățile umane. Dacă vorbim despre creștinism, e suficient să amintim consecințele cât se poate de concrete, în viața bisericilor și a înseși morfologiei mentalului colectiv occidental, a aplicării analizei istorice moderne. Investigațiile asupra istoricității Vechiului Testament, a figurii lui Isus istoric și a Evangheliilor, a începuturilor Bisericii, a meandrelor ulterioare magisteriale sau de politică eccleziială, au avut, plecând de la catedre, reverberații între preoți și apoi între credincioși. Pentru unii, nu suficient de mult încât să-i determine să părăsească formal o biserică sau chiar creștinismul cu totul, întrucât au reușit să integreze la nivel teologic aceste achiziții istorico-critice; pentru alții însă, ele au fost suficient de revoluționare încât să nu mai poată concilia pretenția de autoritate a unei biserici cu datele științifice. Devenea mult mai dificil să înlături suspiciunea că dacă o evoluție, o politică eccleziială sau o învățătură erau apărute doar într-un punct ulterior, și adesea din motivații non-teologice – din pur accident sau din agende instituționale obscure –

același lucru s-ar fi putut bănuși și despre alte date ale tradiției, și chiar despre creștinismul însuși.

Fapt este că mintea umană poate cu greu să coexiste cu incertitudinea, cu complexitatea, cu o identitate deschisă reinterpretării, dialogică, potențial deschisă către sinteze noi. E foarte greu, de pildă, să rămâi într-o confesiune când afli că ea nu are nimic excepțional față de alte confesiuni, că explicația pentru schismele din trecut este complexă și nu poate fi pusă în seama exclusivă a nimănui, că teologia recentă nu mai poate să afirme cu același triumfalism că „doar la noi e mântuirea”, că „noi suntem mai buni ca ei” și că creștinismul însuși, în toate ipostazele lui spațio-temporale, confesionale și culturale, este supus acelorași legități istorice ca și alte fenomene istorice. Că există, cu alte cuvinte, accidental, mizerie, micime sufletească, politică și conflict în *întregul* creștinism, fără excepție. Oamenii au în mod natural nevoie de delimitări nete, de refugii, de motivarea rămânerii într-o formulă de viață prin cântărirea alternativelor, prin construirea unei identități prin opoziție cu altă identitate. E mai ușor să rămâi într-o biserică anume când știi că „doar la noi sunt Sfintele Taine”, „doar la noi, după Reformă, s-a redat centralitatea Cuvântului lui Dumnezeu”, „doar la noi s-a păstrat neștirbită autoritatea Domnului Isus Hristos transmisă de apostoli prin urmașii lor, episcopii” etc.

Or, tocmai astfel de percepții intră în conflict cu acest nou simț al istoricității al modernității, consacrat ca unitate metodologică în știința istoriei și impus ca punct esențial de reflecție chiar și în biserici. Căci identitățile ecleziale par să aibă nevoie să opereze, într-un punct sau altul al reflecției asupra istoriei, anumite „decupaje” și să pună în paranteze însăși realitatea ontică a istoricității exact acolo unde au nevoie să-și afirme pretențiile de autoritate. Unii vor face apel la „puritatea originilor” și vor inventa ficțiunea unei soi de „Căderi” ce ar fi avut loc cândva în creștinismul timpuriu, când s-a trecut de la un creștinism egalitar, carismatic, non-sacerdotal la unul... opus acestor valori. Alții vor aplica retroactiv tot ce au astăzi la creștinismul original și vor spune că totul se află deja acolo, *in nuce*; într-o „hermeneutică a continuității”, noi am putea detecta toate adevărurile și configurările instituționale prezente deja în primele secole. Ambele tipuri de atitudine neagă într-un fel sau altul istoricitatea: prima, pentru că idealizează niște origini care ar fi fost cumva „pure”, inspirate direct de Spiritul Sfânt, neglijând medierea fragilității umane și respingând validitatea morală și teologică a evoluțiilor ulterioare; a doua, pentru că neagă schimbările revoluționare care au avut loc de-a lungul vremii, acumulările succesive ale Tradiției, alteritatea fundamentală a ipostazelor istorice ale creștinismului care, puse împreună, împărtășesc mai puține lucruri în comun decât suntem dispuși să admitem.

E foarte greu să găsești o sinteză intelectuală și existențială satisfăcătoare când constăți, de pildă, evoluția sacramentelor: dar prin „evoluție” înțelegându-se că, cu excepția Euharistiei și a Botezului, toate sunt *inventate* după perioada apostolică,

într-o perioadă îndelungată care se întinde până în Evul Mediu. Că nu exista triplul minister sacramental al episcopilor, preoților și diaconilor în primul secol creștin ci, cel mult, niște noțiuni care sună ca cele de azi, dar folosite în feluri care au doar o vagă legătură cu ce știm noi azi și care oricum coexistau cu alte tipuri de slujire/autoritate. Că doctrina iadului veșnic e impusă în mod abuziv de un împărat în secolul VI, pe baza unor anateme incoerente și anexate în mod fals actelor Conciliului II de la Constantinopol și de lectura fundamental greșită a scrierilor pauline de către un Augustin împovărat de o viziune sinistă asupra realității. Că Biserica (de toate „coloraturile”) a promovat teologia „înlocuirii” poporului ales, începând cu secolul II până după al doilea război mondial, adică un permanent anti-iudaism care în final a pus bazele antisemitismului modern, deci susținut în mod obsedant o uriașă eroare cu consecințe finale genocidare; pentru ca după aceea, la Vatican II, prin *Nostra Aetate*, brusc, cu seninătate, să se scoată „din pălărie” o altă învățătură, despre permanența primului legământ, în lipsa unei recunoașteri măcar formale a erorii precedente și a faptului în sine al *modificării substanțiale a Magisteriului*. Că tot la Vatican II s-a inventat o altă învățătură, mai potrivită cu bunul-simț al omului modern, despre libertatea religioasă, după ce până atunci s-a promovat timp de sute de ani, până inclusiv cu două-trei decenii înainte de Vatican II, ideea necesității dominației unei majorități religioase asigurate cu ajutorului Statului. Că lectura lui Luther și Calvin a scrierilor pauline nu are nicio legătură cu ce spune de fapt Pavel.

Sau că însuși Isus din Nazaret a trăit în, a fost marcat de și a asumat istoricitatea însăși. Căci ce altceva să însemne remarca aproape trecătoare a lui Luca că Isus, copil fiind, „creștea în înțelepciune” (2, 52) decât că Întruparea a mers până acolo încât, ca om, Logosul divin a trebuit să reînvețe mecanismele acestei lumi în același fel în care noi o facem: liniar, succesiv, în temporalitate? Sau nu trecem oare cu vederea prea ușor faptul că El însuși își recunoaște limitele atunci când spune despre Ziua Domnului că va veni într-un ceas pe care „nici Fiul” nu-l cunoaște (13, 32)? Sau, aducând aminte în treacăt despre uriașa literatură despre învățătura eshatologică a lui Isus și a apostolilor, nu este oare afirmația lui despre faptul că unii dintre cei care erau cu el nu vor apuca să „guste” moartea „până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu” o expresie a convingerii sale că Împărăția eshatologică a lui Dumnezeu urma să se instaureze în viitorul foarte apropiat – fapt care ne-ar obliga să recunoaștem că Isus omul a fost marcat de contextul istoric și limitări mentale inerente, imaginându-și Ziua Domnului în termeni dezvăluți de istoria ulterioară ca inexacti? Și nu ar fi, în final, chiar îndoielile sale din Ghetsimani și strigătul „Eli, Eli...” de pe Cruce tocmai semnele supreme ale kenozei divine care a mers până acolo încât simțământul prezenței Tatălui și cunoașterea divină a Fiului au fost complet anihilate, rămânând doar umanitatea goală, zdrobită, aproape oarbă?

În final, poate că aici, în figura lui Isus, în momentul zero al istoriei, e cheia care ne permite să găsim o soluție a problemei istoricității în teologie. Dilema schițată la început era aceasta: cum recuperăm miza existențială, mântuitoare, a transcendenței în fața provocării de neocolit a istoricității ca o categorie ontică și a disciplinei istoriei ca acea investigație critică a trecutului consacrată după Renaștere? Răspunsul pe care eu îl dau este relativ simplu: așa cum tradiția spirituală recunoaște „abandonului” sau „indiferenței” o validitate constructivă (a te lăsa în mâinile lui Dumnezeu, *Fiat voluntas tua*), la fel trebuie să o facem la nivel conceptual și când suntem confrunțați cu provocarea istoricității: da, fie așa, domnule istoric. Mergi până la capăt cu investigațiile tale. Fii liber și curajos. Ne vom întâlni la final, într-o armonie nouă.

De ce? Pentru că „evenimentul Isus Hristos” este confirmarea supremă a *istoricității Revelației*, a necesității intrinseci a caracterului temporal, liniar, al irumperii transcendenței în spațiu-timpul imanenței. Nu există niciun punct în istorie în care legile acesteia să fie suspendate, în care să poți avea o Revelație „pură”, nemediată în termenii umani ai limitelor intrinseci ale cunoașterii individuale și ai fragilității mentalităților colective. Nu doar că Revelația însăși, în nucleul ei divin, este infinită și de necuprins în limbaj uman și în contingență istorică, dar ea își arată constant, în timp, un caracter mereu provizoriu: ea se dezvoltă în mod cert, dar întotdeauna dezvoltarea completă se amână. Drumul poticnit al vechiului Israel, de la credința într-un nu foarte remarcabil zeu „El”, împrumutat din panteonul est-mediteranean, către un monoteism centrat în jurul lui YHWH, cu accente iconoclaste și apofatice, e arătat în interpretarea creștină ca pregătirea pentru ceea ce e văzut ca „revelația supremă” a Tatălui în Isus Hristos. Dar dacă este adevărat că omul Isus din Nazaret îl revelează pe Tatăl într-o manieră centrală pentru înțelegerea noastră a naturii lui Dumnezeu, nu poate fi adevărat că Revelația aceasta se sustrage legilor istoricității: succesiune temporală, progresivitate, parțialitate, amânare. Nici măcar Isus Hristos nu poate revela infinitul dumnezeiesc în întreaga sa plenitudine și nici nu a intenționat să o facă. În El sălășluia, da, „întreaga plinătate a dumnezeirii”, dar într-o formă autolimitantă, trupească. El dezvoltă formal totul, este „chip al Dumnezeului celui Viu”, dar conținutul încadrat de această „formă” nu poate fi înțeles și cuprins complet niciodată. Mai mult decât atât, explicitarea acestei revelații în Hristos continuă de-a lungul istoriei, fapt recunoscut implicit de Biserică în reflecția asupra Spiritului Sfânt. De fapt, Revelația nu e completă în secolul I, ci continuă *ad infinitum*. Arătarea plenitudinii dumnezeiești se amână permanent în istorie și, dacă ar fi să credem logica acelui *epektasis* din gândirea lui Grigore de Nyssa, chiar și dincolo.

Înseși limitele mentale pe care și le-a asumat Isus în golirea sa de sine sunt semnul care ne indică faptul că Revelația continuă, chiar și în el, să se supună legilor

istoricității. Hans Urs von Balthasar semnală aici ceva când, scriind despre învățătura lui eshatologică, observa că există o distincție între ce spune Isus istoric, prepaschal – despre judecată, pedeapsă, diferențierea definitivă între buni și răi – și ce spune Isus postpaschal, Înviat, în scrierile ioaneice și pauline, adică cele care reflectă mai bine experiența acestui Isus în comunitățile primare: reconciliere și mântuirea tuturor fapturilor. Ce vedem în el nu este o fugă în anistoric, nu este o copleșire a temporalității de către eternitate, o exaltare a esențelor imateriale în dauna contingentelor, ci o îmbrățișare a unei fragilități radicale personale, care este, în opinia mea, un discret îndemn înspre îmbrățișarea conceptuală, de către teolog și de către orice iubitor al „esențelor”, a istoricității devenirii rasei umane. E un fel de a spune: dacă chiar și revelația supremă a luat forma parțialității, a expunerii la condiționare și chiar la ignoranță în Isus din Nazaret, atunci nimic nu vă oprește să vă adânciți fără frică în contemplarea parcursului sinuos, dureros, pătat de lumesc dar luminat și de glorie, al ființei umane în timp.

Și atunci orice astfel de contemplare, sub forma investigației istorice, ar trebui încurajată, chiar dacă uneori doare, pentru că am ști că aici avem de-a face cu însăși revelarea progresivă a unui plan măreț care nu poate să eșueze. Nu găsim toate sacramentele și ierarhia bisericii în primul secol creștin? Da, dar aceasta nu e problemă, comenta Serghei Bulgakov, pentru că esența Bisericii este divină, dar trece prin timp sub diverse ipostaze, toate la fel de legitime. *În acest sens* esența Bisericii e aceeași, pentru că rădăcinile sofianice ale ei sunt dumnezeiești, dar nu în sensul unui fals istoric în care încercăm să demonstrăm că inclusiv la nivel factual, empiric, ea a fost mereu aceeași. Aici este distincția de făcut, între o diferențiere „platonicească” a formei de ipostaza ei temporală și o negare ideologică a acestei diferențieri, ștergând distincția dintre imuabil și empiric, pretinzând că imuabilul este *evident* și prezent în istorie.

Istoricitatea, îmbrățișată la nivel conceptual și integrată teologic inclusiv la nivelul vieții spirituale, ar da astfel o armonie neașteptată, polifonică, nu lipsită de surprize. Dacă însuși Isus din Nazaret are propriul său parcurs de înțelegere progresivă a identității sale, dacă apoi înțelegerea identității sale de către discipoli a fost tot progresivă, cu o adăugare treptată a titlurilor hristologice în reflecție, culminând cu ceea ce este o *inovație revoluționară* în secolul IV legată de relațiile intra-trinitare, și nu o „păstrare a Tradiției” (care era în mare parte subordonaționistă), dacă descoperim Biserica ca un organism ce evoluează permanent și care e nevoită periodic să se redefiniească, să aprofundeze, să descopere și să inventeze învățături și practici noi, atunci începem să înțelegem că istoricitatea nu este ceva accidental, ci ceva esențial pentru drumul acestei lumi către Împărăție.

În acel moment nu am mai fi forțați să justificăm nimic, aproape întotdeauna creând ficțiuni istorice și falimente ale gândirii morale, ci am accepta cu seninătate

că „jocul cu trecutul” e de fapt ceva serios, și e asumat de însuși Dumnezeu. El este cel care se dezvăluie treptat, uneori în chipuri mai evidente și mai intense (Isus), alteori în clarobscur, „ca prin oglindă”: în cultură, gesturi, victorii sociale sau chiar dezvoltări materiale. Alteori, în perioade de degradare morală și de catastrofe făcute de om, El tace pentru vreme îndelungată, reamintindu-ne că kenoza îi este parte din natură. Asumarea istoricității ne va face astfel onești intelectual dar și gata să ne detașăm de forme istorice ale creștinismului care nu pot și nu trebuie să devină eterne. Realitatea uriașelor erori de înțelegere de sine a creștinismului din anumite perioade, a evoluției sale, a nașterii și dispariției anumitor învățături ne va reaminti că temporalitatea nu poate fi eludată.

În final, istoricitatea este sinonimă cu fragilitatea, iar fragilitatea ne orientează către Dumnezeu care s-a făcut fragil în timpul lumii, pentru a ne aduna pe toți, la sfârșit, în Împărăție. Asumarea istoricității este astfel semnul care indică nu către trecut, ci către viitor. Contemplând până la capăt, cu orice risc, fragilitatea umană explicitată în timp, vom învăța că nu avem aici, în prezent sau în trecut, „cetate stătătoare”, că formele conceptuale și instituționale de acum nu sunt nici dintotdeauna și nici pentru totdeauna. Istoricitatea transmite astfel, într-un pas ulterior, simțul urgenței: dinspre viitor, vine către noi Împărăția. Tradiția, formele trecute și prezente vor trebui să facă loc unei realități care încă depășește puterea noastră de înțelegere, dar care a fost mereu o muzică discretă, un ecou dulce, o chemare tainică care a inspirat, poate mai mult decât orice, schimbările pozitive de-a lungul timpului. Împărăția nu va veni în mod cu totul neașteptat, ci după ce își va fi încheiat pregătirea pe care o face cu fiecare conștiință umană, atunci când inspiră permanent inovația, creativitatea, deschiderea caritabilă. Istoricitatea se va dezvălui astfel ca masca temporală a Veacului celui nou, în care parcursul fragilității ființei umane își va găsi sensul deplin. Doar în acel Veac vom descoperi că, sub aparența fragilității, era mereu Domnul cel care era cu noi. În acea clipă a plenitudinii nepieritoare, după ce ne va fi deschis mințile ca să înțelegem Scripturile, El ne va explica, în sfârșit, întreaga taină a istoriei, „începând cu Moise și cu profeții.” (Lc 24, 27)

Abia atunci, când Domnul *nu* se va mai face nevăzut la frângerea pâinii, fiecare dintre noi va putea spune: Am urât istoria. Apoi am iubit-o.

ACTIVITATEA POLITICĂ A DR. VASILE LUCACIU ÎN PARLAMENTUL DIN BUDAPESTA

Adriana ZAHARIA*

ABSTRACT. *The Political Activity of Dr. Vasile Lucaciu in the Parliament of Budapest.* The present study examines the political activity of Dr. Vasile Lucaciu in the Hungarian Parliament, following the shift of the Romanian National Party from passivism to activism. The turning point for Vasile Lucaciu was his victory in the 1907 by-elections in Beiuș, achieved under conditions of electoral corruption, governmental pressure, and exemplary mobilization by the Romanians. By 1909, the Romanian deputy had delivered 19 interventions, among which stand out his inaugural speech of October 30, 1907, and his marathon address of four and a half hours in March 1908. A critic of the Apponyi Law and of corruption in the electoral system, Dr. Lucaciu consistently promoted the idea of a “common fatherland,” emphasizing equal rights. The Romanian press was unsettled by the new behavior of one who had until recently been regarded as a “national hero,” and reactions reflected this ambiguity. In contrast, the Hungarian press continued to portray Dr. Lucaciu as a vehement enemy of the Hungarian state.

Keywords: *Vasile Lucaciu; National Romanian Party; political activism; patriotism; Apponyi law; Hungarian Parliament.*

În anul 1902, liderul Partidului Național Român Ioan Rațiu a încetat din viață. Starea de spirit favorabilă implicării politice accelerează procesul de reorganizare a Partidului Național Român. Dizolvarea Parlamentului și fixarea alegerilor la începutul anului 1905 au determinat convocarea Conferinței partidului – care nu se mai întrunise din anul 1893 –, pentru data de 10/23 ianuarie, la Sibiu. Nici opoziția curentului pasivist, nici campania împotriva grupării neo-activiste susținută de ziarele „Drapelul” (Lugoj), „Gazeta Transilvaniei” (Brașov) și „Răvașul” (Cluj) nu a stopat eforturile organizatorilor de a desfășura o campanie activă, în sprijinul Conferinței naționale¹.

* Doctor în istorie, profesoară de istorie și jurnalistă.

¹ Dan Berindei, Gheorghe Platon, Gheorghe Cliveti, Gheorghe Iacob, *Istoria românilor*, vol. VII, tom I., *Constituirea României moderne (1821-1878)*, Editura Enciclopedică, București, 2003, pp. 559-561.

La 20 noiembrie 1904, în Baia Mare, membri ai Partidului Național Român din comitatul Satu Mare s-au reunit într-o ședință în cadrul căreia au desemnat reprezentanții cercurilor electorale din comitat pentru viitoarea Conferință națională a Partidului. Astfel, dr. Vasile Lucaciu a fost ales delegat pentru cercul electoral Baia Mare; Constantin Lucaciu, Ioan Șerbac și George Achim pentru cercul electoral Medieșu Aurit; Gavril Barbul și Alexiu Pop au fost aleși în cercul Cărășeu; pentru cercul Careii-Mari a fost desemnat George Șuta, iar ca supleanți au fost niminalizați Alexiu Pocol și Lazăr Iernea².

Cu o zi înainte de Conferință, 9 ianuarie 1905, are loc o consfătuire la Sibiu la care participă: Gheorghe Pop de Băsești, Vasile Lucaciu, Teodor Mihali, Alexandru Vaida-Voevod, Aurel Cosma și Coriolan Brediceanu. Dr. Vasile Lucaciu prezintă raportul de activitate al Partidului Național Român pe o perioadă de aproape 13 ani. Susținut de Gheorghe Pop de Băsești, Lucaciu insistă pe noua direcție a mișcării naționale. Votul conferinței este sugestiv: 79 de delegați au votat pentru activism, doar 12 au rămas susținători ai pasivismului, restul de 6 s-au abținut de la vot. În privința programului PNR, participanții la Conferință au hotărât menținerea celui din 1881, cu precizarea că era necesară completarea acestuia. Se alege noul Comitet Electoral al partidului format din Gheorghe Pop de Băsești, dr. Vasile Lucaciu, Teodor Mihali, Ioan Suciu, Aurel Vlad, Ștefan Cicio-Pop, Nicolae Ivan etc. Conducerea face public apelul către alegătorii români, anunțând participarea candidaților la Campania electorală. Urmările evenimentelor din ianuarie 1905: primul ministru al Ungariei le cere episcopilor și mitropoliților să intervină pentru a-i convinge pe liderii români să renunțe la deciziile luate. Dr. Vasile Lucaciu și Gheorghe Pop de Băsești sunt audiați la sediul poliției din Sibiu și, printr-o sentință judecătorească, amendați pentru încălcarea ordonanțelor din 1894 – 1895 ce interziceau activitatea Partidului Național Român³.

În perioada 1905 – 1910, din cauza instabilității guvernelor de la Budapesta, au loc mai multe alegeri pentru deputați în Parlament. Partidul Național Român reușește să-și trimită un număr tot mai mare de reprezentanți: 8 deputați în 1905, 15 în 1906, 27 în 1907⁴. În anul 1907, la sfârșitul lunii iulie, cercul electoral al Beiușului (comitatul Bihor) rămâne vacant, după ce deputatul maghiar Bartha Ödön a renunțat la mandat, fiind numit notar în orașul Turóc⁵. La conferința din 14 august 1907, dr. Ioan Ciordaș a refuzat definitiv candidatura fiind desemnat dr. Vasile Lucaciu.⁶

² Arhivele Naționale, Serviciul Județean Maramureș (în continuare ANSJMM), *Colecția de documente dr. Vasile Lucaciu*, nr. inv. 256, dosar nr. 14, filă nenumărată.

³ Liviu Maior, *Mișcarea națională românească din Transilvania 1900–1914*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986, pp. 70-78.

⁴ Valeriu Achim, Aurel Socolan, *Vasile Lucaciu Luptător pentru drepturile românilor și unirea Transilvaniei cu România*, Baia Mare: Comitetul pentru cultură și artă al județului Maramureș, 1968, p. 81.

⁵ *Alegerea din Beiuș*, în „Gazeta Transilvaniei”, anul LXX, nr. 171, joi 2/15 august, 1907, p. 1.

⁶ *Ultimele știri. Beiuș*, în „Gazeta Transilvaniei”, anul LXX, nr. 171, joi 2/15 august, 1907, p. 3.

Vestea a fost primită cu mare interes, alegerile reprezentând un adevărat test pentru Partidul Național Român⁷. „Ar fi de dorit, ca războiul electoral din cercul Beiușului să nu se prefacă într'un războiu între frați”, scria „Gazeta Transilvaniei” în ediția de duminică 16 august. Ca să nu se ajungă aici, și mai mult, pentru ca românii să fie în aceeași tabără în ziua alegerilor, se cerea de la liderii politici „tact, bunăvoința și energia cuvenită”⁸. Românii din circumscripția Beiuș, deși reprezentau o entitate electorală compactă, erau majoritari în satele sărace din zona de munte. Depindeau financiar de stat, dar și de episcopiile romano-catolică și greco-catolică de la Oradea. Votul era influențat direct de banii investiți în campanie de partidele maghiare. Partidul Independenței al lui Kossuth Ferenc, aflat la guvernare, câștiga aproape de fiecare dată⁹. Pentru candidatul Lucaciu se mobilizează intelectualii naționaliști din zonă: dr. Aurel Lazăr, Vasile Demian, Coriolan Brediceanu, Aurel Novac¹⁰.

În campania electorală candidatul Lucaciu se concentrează pe problema votului universal, dorit în întreaga Ungarie¹¹, pe impozitul progresiv și pe durata serviciului militar, propusă la doi ani¹². Exact în ziua alegerilor, 27 august 1907, ziarul maghiar de stânga, „Népszava”¹³ publică un articol în care subliniază că legea votului universal ar elimina corupția, pomenile cu mâncare și băutură, iar cumpărarea de voturi ar deveni astfel inutilă. Contracandidatul Kardos Árpád l-a avut șef de campanie pe deputatul pașoptiștilor Korda Bandi. Publicația de limba maghiară surprinde atmosfera din ambele tabere, dar și de pe străzile Beiușului, unde nu se poate circula de „numeroșii viteji în uniformă”. Jandarmii fac exerciții pe străzi, în fața „sărmanului alegător” rămas „cu gura căscată” la ceea ce vede. În oraș, „liniște,

⁷ Liviu Maior, *op. cit.*, p. 105.

⁸ „Alegerea dela Beiuș”, în „Gazeta Transilvaniei”, anul LXX, nr. 172, vineri 4/16 august 1907, (număr de Duminică 31), pp. 1-2.

⁹ Simion Retegan, *Luptând pe două fronturi: memorandumul Vasile Lucaciu*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2016, p. 400.

¹⁰ Blaga Mihoc, *Dr. Vasile Lucaciu (1852-1922)*, Editura Primus, Oradea, 2018, p. 164.

¹¹ Liviu Maior, *op. cit.*, p. 105.

¹² Florin Ardelean, *Destin și provocare, Vasile Lucaciu și Vasile Mangra sau sarcasmul istoriei*, în „Crisia”, nr. XLVII, 2017, p. 142.

¹³ „Népszava” [„Cuvântul poporului”] este un ziar maghiar de stânga cu tradiție. Prima variantă a ziarului „Népszava” a pornit la drum în mai 1877 la Budapesta, cu apariție săptămânală, apoi s-a trecut la trei ediții pe săptămână. La 1 aprilie 1905 s-a tipărit primul număr al ziarului transformat definitiv în cotidian. „În Ungaria nu va fi liniște până când nu se introduce prin lege votul universal, egal și secret” – susținea ziarul la vremea izbucnirii Primului Război Mondial. La 7 decembrie 1919 redacția și tipografia ziarului au fost devastate, iar în 1920 a fost asasinat redactorul șef Somogyi Béla și Bacsó Béla. Între 29 aprilie și 5 mai 1921 guvernul a interzis apariția ziarului. Perioada interbelică a fost grea pentru ziar, în 1927 având 320 procese de presă. Poetul Faludy György a fost între anii 1946-1950 redactorul rubricii literare; el și-a publicat în 1934 prima poezie în „Népszava” cu titlul *Odă limbii maghiare*. „Népszava” a fost oprit în 19 martie 1944, reluându-și apariția abia în 18 februarie 1945 ca organ central al Partidului Social Democrat. După naționalizarea din 1948 ziarul a devenit un organ de presă al sindicatelor. „Népszava”, în *Arcanum*, <https://adt.arcanum.com/ro/collection/Nepszava/>, accesat în 19 septembrie 2025.

abia se văd steaguri, nu se aud strigăte de «Să trăiască!»¹⁴. Zgomotul, nu foarte mare, vine din partea forțelor armate și „din pregătirile de luptă ale flăcăilor din Târcaia”. Deputatul pașoptiștilor Korda Bandi, „conform meseriei, bea în fiecare sat, zilnic, până când sătenii cad sub masă” respectând lozinca „pentru patrie, până cădem”. „Agitatorii români” sunt surprinși cumpărând voturi, cu 10 coroane bucata, fiind opriți în sate de jandarmi. „Népszava” încheie relatarea în același ton ironic, numărul mare al forțelor armate este considerat inutil. Cu o singură excepție: ofițerii de jandarmi ce „țin sub ocupație cafenelele și casieritele. Se și spune că ar fi bine dacă treaba ar ține măcar un an, apoi s-ar putea pensiona”¹⁴.

La început, Guvernul a propus candidatura lui Schlauschinski, proprietarul gazetei săptămânale în limba română „Lumina” de la Budapesta, înlocuit ulterior de Béla Kardoș, tot din Budapesta, director de bancă, posesorul unor „mijloace de convingere” mult mai substanțiale pentru alegătorii din circumscripția Beiuș¹⁵. Lupta electorală a fost extrem de dură, în zonă sosind toate forțele propagandei Guvernului din capitală: contele Tisza István, Károly Khuen-Héderváry, Wekerle Sándor, Lukács László, Sándor János, Rákossy Jenő, contele Károlyi Gyula¹⁶.

Ministrul de interne dorea cu orice preț să împiedice intrarea lui Lucaciu în Parlament. La fața locului au fost trimiși 500 de jandarmi, 200 infanteriști și 100 de soldați călări¹⁷. Partidul Național Român nu s-a lăsat deloc intimidat. Și-a adunat toți liderii, cei mai buni oratori ajungând la Beiuș: Iuliu Maniu, dr. Alexandru Vaida-Voevod, dr. Ștefan Cicio-Pop, dr. Aurel Lazăr, dr. Ion Ciordaș, dr. Ioan Suciu, dr. Teodor Mihali, Aurel Novac, prof. Vasile Goldiș, dr. Gavril Cosma, dr. Constantin Popovici, dr. Ioan Iacob, dr. Augustin Ciavici, Ioan Voștină, Paul Voștină, Petru E. Papp, dr. Corneliu Neș, Alexandru Munteanu¹⁸.

În seara zilei de 17 august 1907, dr. Vasile Lucaciu a fost primit cu bucurie de către susținători. A cutreierat toate comunele, cu toate că autoritățile n-au eliberat legitimații de călătorie. Pentru prima dată, locuitorii satelor din jurul Beiușului auzeau un candidat vorbind românește¹⁹. De reușita sau eșecul alegerilor depindea onoarea acestui cerc electoral, majoritar românesc²⁰. Între alegătorii maghiari din Beiuș, „nemulțumirea era mare”, mulți dintre aceștia ar fi afirmat că vor vota cu Lucaciu, notează ziarul „Tribuna” din Arad. Bun cunoscător al limbii maghiare, dr.

¹⁴ *A belényesi választás. Harctéri tudósítás [Alegeri la Beiuș. Relatare de pe câmpul de luptă]*, în „Népszava”, anul XXXV, nr. 203, marți 27 august, 1907, p. 8.

¹⁵ Valeriu Achim, Aurel Socolan, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶ Tiron Albani, *Leul dela Șişești – De ce s-a prăbușit Monarchia Austro-Ungară*, Ediția a II-a, prefată D. Păcuraru, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2016, p. 153.

¹⁷ Simion Retegan, *op. cit.*, pp. 400-401.

¹⁸ Tiron Albani, *op. cit.*, pp. 153-154.

¹⁹ Blaga Mihoc, *op. cit.*, pp. 164-165.

²⁰ *Revista politică*, în „Gazeta Transilvaniei”, anul LXX, nr. 176, vineri 10/23 august 1907, p. 1.

Lucaciu era dispus să-și prezinte programul în ungurește²¹. „Turneul lui Lucaciu a fost un drum de sărbătoare. Bărbați, femei și copii îl însoțeau din sat în sat, căci nu se mai săturau să-l asculte.” Prin calitățile sale oratorice, candidatul român cucerea inimile țaranilor: „nu mai era român care să nu fi intrat în foc pentru el”. Și maghiarii erau cuprinși de farmecul său irezistibil, chiar în Târcaia locuitorii îi spuneau: „— Dacă Sfinția voastră ar fi kossuthist, toți am vota pentru D-voastră”²².

Atmosfera din ziua alegerilor de la Beiuș este amplu relatată în presa vremii. „Azi românii din cele patru unghiuri privesc spre Beiuș cu atenția consacrată unei alegeri care trece drept eveniment național”, își începe „Tribuna” articolul de fond *Lupta de azi* publicat în ediția din ziua votului²³. Ungurii simțeau că pierderea alegerilor ar însemna pentru ei o înfrângere nu doar în Bihor, „ci pretutindeni unde au reușit, în trecut, să se înfigă printre români.” Pe de altă parte, pentru români „redeșteptarea Beiușului” ar influența pozitiv și celelalte cercuri electorale din Bihor dar și românii din restul comitatelor. Românii din Bihor erau conștienți de importanța luptei pe care au pornit-o. Nu este vorba de un simplu mandat oferit luptătorului național „împotriva căruia mai des și mai cu putere s-au descărcat săgețile adversarilor noștri politici”, ci în primul rând este vorba „de cinstea națională”. Dacă în trecut Bihorul a fost codaș la mișcările naționale, după această luptă „manifestată mai ales din partea tineretului”, fruntașii români și-au făcut datoria, „într-un chip cum de mult nu s-a mai văzut”²⁴. În onoarea candidatului român, Petru Irhaș a compus „Hora de la Beiuș”, cu versuri mobilizatoare. „Să ne vază sfântul soare / Tot cu steaguri tricolore; / Să ne vază mândra lună/ Că luptăm cu voie bună. // De prin munți, de prin câmpii / Veniți dar, ai nației fii / La Beiușul mult cercat, / Unde-i Lucaciu candidat. // Dr. Lucaciu cel faimos, / Român verde și frumos, / Deputat ales ne fie, / Că-i a neamului mândrie! // Și-i prelat cu crucea'n sân / Fala neamului român! / Și ca Lucaciu din Șișești / Altu'n țară nu găsești. // Sus români toți din Bihor / Să-l scoatem biruitor, / Dr. Lucaciu să trăiască, / Steagul lui să biruiască”²⁵!

Alegătorii s-au prezentat la urne în ziua de 27 august 1907, începând cu ora 9.00, în două colegii prezidate de György Géza și Wallner Ödön. Pe listele electorale a fost inclus un candidat fictiv, Lukács László, rămas fără niciun vot. În schimb, dr. Vasile Lucaciu la ora 11.00 avea deja 188 de voturi, cu 100 mai multe decât contracandidatul său Kardos. La ora 12.00, Lucaciu avea 362 de voturi, iar Kardos 93 de voturi²⁶. „Lupta”²⁷, de la Budapesta, surprinde foarte bine modul în care au

²¹ *Ultime informațiuni. Alegerea de la Beiuș*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 174, duminică 5/18 august 1907, p. 6.

²² *Din turneul lui Lucaciu*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 179, marți 14/27 august 1907, p. 5.

²³ *Alegerea de la Beiuș. Lupta de azi*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 179, marți 14/27 august 1907, p. 1.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Petru Irhaș, *Hora dela Beiuș*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 179, marți 14/27 august 1907, p. 6.

²⁶ *De pe câmpul de luptă*, în „Lupta”, Budapesta, anul I, nr. 177, miercuri 15/28 august 1907, p. 4.

²⁷ La sfârșitul anului 1906 și începutul lui 1907, apărea la Budapesta ziarul românesc „Lupta” sub direcția lui Alexandru Vaida-Voevod. Editat până la sfârșitul anului 1910, ziarul s-a numărat printre

fost împărțite taberele, maghiară și românească. Grupul de presiune maghiar, aproximativ 120 de persoane din comuna Târcaia, „cei mai potențați bătauși cu care se poate lăuda o țară bogată” păziți de 100 de jandarmi cu pene la pălării. Alegătorii maghiari au fost instruiți zile întregi de către specialiști, „cum să se poarte ungurește, cum să înjure mai neaoș, cum să insulte, cum să provoace scandal, cum să sară la bătaie – sub ochii jandarmilor”²⁸.

Românii, în jur de o mie de oameni, au venit din 14 sate românești, nu cu steaguri tricolore, ci doar cu „frunze verzi la pălărie”, dar entuziasmul este de nedescris: „e atâta mândrie pe fața fiecăruia, încât nu știu cât ar trebui să se ostenească cineva pentru a-i face să li se întunece această dispoziție, care va fi în curând pe deplin satisfăcută”. Sunt însoțiți de câțiva lideri cunoscuți, Goldiș, Damian, Novac, dar și de câțiva preoți: „Uragane de strigăte de «Trăiască Lucaciu!» umplu văzduhul”, copleșind adversarii. Urmează să mai sosească alte grupuri de români din Vașcău. Grupul de susținători unguri se ridică la 400 de inși. În mod cu totul disproportionat sunt prezenți în jur de 1500 de jandarmi și soldați, care râd și dau din umeri când românii le cer să facă ordine printre alegătorii maghiari violenți²⁹. Disputa dintre cele două tabere a depășit faza verbală, s-au aruncat pietre și bolovani, în alegătorii români, în ziariștii de la „Lupta” și „Tribuna”. Nu au fost cruțate nici femeile, soția avocatului dr. Ioan Ciordaș fiind lovită cu un bolovan în piept. Reporterul notează cu scrupulozitate replicile dintre cele două tabere, și descrie cu lux de amănunte întreaga bătălie. Pentru cei aproximativ 400 de alegători unguri s-a rezervat piața mare din mijlocul Beiușului unde au avut posibilitatea să se adăpostească de căldură, românii au fost lăsați în târg, „de dimineața până noaptea” în soare, iar până la final au fost „storși de orice putere”³⁰. La finalul zilei, Vasile Lucaciu a obținut 1718 voturi, Kardos Árpád 914 voturi. Președintele l-a proclamat pe dr. Vasile Lucaciu deputatul cercului Beiuș ales cu o majoritate de 804 voturi. Cu atât mai mult victoria dr. Vasile Lucaciu a fost receptată ca o mare izbândă.

Două momente importante sunt evidențiate în „biruința de la Beiuș”: în primul rând alegătorii au demonstrat că sunt luptători neclintii ai steagului național și în al doilea rând că l-au ales deputat „chiar pe dr. Vasile Lucaciu”. La Beiuș a fost ales un deputat național la alegeri parțiale, când guvernul, așa cum s-a văzut, și-a concentrat aici toată forța, „zdrobită” în cele din urmă „de forța morală a românilor”³¹. În

cele mai bune periodice ale vremii, inserând în paginile sale ample comentarii asupra legilor și vieții politice din Ungaria. Proprietarul ziarului a fost cumnatul lui Alexandru Vaida-Voevod, sătmăreanul Teodor Mihali. La conducere s-a aflat o perioadă și dr. Vasile Lucaciu. Liviu Maior, *op. cit.*, p. 84; Gheorghe Stoica, *Procesul meu*, în „Almanahul presei române, Cluj”, 1926, p. 147.

²⁸ *De pe câmpul de luptă*, în „Lupta”, anul I, nr. 177, miercuri 15/28 august 1907, p. 3.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Vin românii*, în „Lupta”, anul I, nr. 177, miercuri 15/28 august 1907, p. 3.

³¹ Petru E. Papp, *Biruința de la Beiuș a lui Dr. Vasile Lucaciu*, ANSMMM, *Colecția de documente dr. Vasile Lucaciu*, nr. inv. 256, dosar nr. 16, ff. 2-3.

articolul de fond *Izbânda de la Beiuș*, publicat în „Tribuna”, autorul nu poate descrie entuziasmul. Românii au stat uniți „ca un singur om până dimineața”, deși unii dintre ei „de două zile-s tot pe picioare”, iar la primirea veștii celei mari, plâneau de bucurie, „ca pruncii”. Cu această victorie, rușinea din Bihor „unde voturile românești erau marfă de vânzare”, a fost spălată. În același timp, dr. Lucaciu a fost răsplătit pentru suferința lungă, de peste doi ani temniță. Alături de luptătorii mai tineri „se alipește unul mai bătrân, dar de o rară vigoare... De mult, printre cei dintâi, ar fi trebuit s’ajungă Lucaciu în dietă”³². „Tribuna” publică și reacția presei maghiare, despre rezultatele alegerilor. „Függetlenség” îl numește pe noul deputat „dușmanul cel mai înverșunat al ideii de stat ungar”. Înainte de publicarea rezultatelor, „Arady Közölny” relatează: „Cam pe la o mie se învârt la Beiuș majoritatea de voturi a lui Lucaciu. [...] după cum spun cei umblați pe la alegeri, în așa împrejurări numai două pot ajuta: minunea lui Dumnezeu, ori împiedicarea alegerii”³³.

La aflarea rezultatelor Beiușul ia foc, la propriu și la figurat. Fruntașii români știau de existența unui plan pentru manipularea rezultatelor votului, deconspirat de presa românească.³⁴ Preoții s-au comportat exemplar, în timp ce învățătorii au fost mai leneși. Se face și un pomelnic al trădătorilor³⁵, dar sunt scoase în evidență meritele liderilor în frunte cu deputatul dr. Ioan Suciu, „care a prestat o muncă aproape supra-omenească”³⁶. Victoria lui Lucaciu în alegerile de la Beiuș a reprezentat un succes al întregii mișcări naționale din Transilvania³⁷. La primirea veștii despre victoria de la Beiuș, românii din Chelmac au cântat *Doina lui Lucaciu*, într-o variantă adaptată momentului. „*Cântă mierla prin păduri, / Azi nu-i rob Lucaciu la Unguri; / Căci dreptatea nu-l mai lasă, / Să mai stea închis în casă. // Românii s-or luminat / Și l-or ales deputat. / Facă Dumnezeu mult bine / Și în anul care vine // Să alegem deputați, / Tot Români înflăcărați / Căci noi mult îi mai iubim, / Pentru ei în foc sărim*”³⁸!

În obținerea succesului a contat mult și atmosfera generală a vremii, spiritele erau deja inflamate de legea lui Apponyi pentru școlile confesionale, dar și de ofensa publică a izgonirii lui Alexandru Vaida-Voevod dintr-o ședință a parlamentului³⁹. În „Lupta” din 27 august, Vaida-Voevod face o necruțătoare analiză a personalităților ridicate din rândul poporului românesc care a dat o serie de oameni inteligenți, însă pe tărâm politic vede doar cinci bărbați cu adevărat geniali: „Inocențiu Micu Klein,

³² *Izbânda de la Beiuș*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 180, miercuri 15/28 august 1907, p. 1.

³³ *Ungurii despre izbânda de la Beiuș*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 180, miercuri 15/28 august 1907, p. 1.

³⁴ *Beiușul în flăcări*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 180, miercuri 15/28 august 1907, p. 5.

³⁵ *Pomelnicul trădătorilor*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 180, miercuri 15/28 august 1907, p. 5.

³⁶ *Al cui e meritul izbândeii?*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 180, miercuri 15/28 august 1907, pp. 5-6.

³⁷ Ion Iacoș, Valeriu Achim, *Dr. Vasile Lucaciu, luptător activ pentru unirea românilor*, Texte alese, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1988, p. 58.

³⁸ *Doina lui Lucaciu*, în „Foia poporului”, anul XV, nr. 38, duminică 16/29 septembrie 1907, p. 494.

³⁹ Simion Retegan, *op. cit.*, p. 402.

Viitorul îl personifică Aurel C. Popovici. Dr. Vasile Lucaciu personifică însă trecutul nostru recent și prezentul⁴⁰.” Portretul dedicat dr. Vasile Lucaciu este memorabil. Forța conducătorului politic „nu zace numai în calitățile sale superioare intelectuale, culturale, morale ori științifice”, ci mai degrabă în capacitatea sa „de a ști da viață simțului și vrierilor, aspirațiilor, care zac istovite de dorul de-a fi trezite, în sferile subconștiente ale mentalității mulțimii. Prin capacitatea aceasta devine conducătorul conducător”. Niciun român nu a fost în stare să exprime atât de minunat, precum „dr. Lucaciu, gură de aur” sentimentele poporului român, „jalea și durerea, energia și curajul, suferințele și încrederea lui într-un viitor mai bun”. Tot ceea ce a gândit și a simțit neamul românesc asuprit, „a gândit și a simțit ca nimeni altul părintele Lucaciu. Ce am suferit ca neam a suferit dânsul ca fiu al acestui neam, pentru că era conducătorul său ales. Alt om ar fi sucombat de mult”. Dr. Lucaciu va rămâne veșnic „un fapt istoric strălucitor în istoria luptelor noastre politice. Te salutăm cu dragoste în mijlocul nostru”. Semnat: Dr. Alexandru Vaida-Voevod⁴¹.

La 8 septembrie 1907, Vasile Lucaciu le mulțumește alegătorilor din Beiuș, amintindu-le că participarea lor la această luptă electorală „a înălțat toată cauza și i-a dat o înfățișare de mare însemnătate”⁴². Vorbește despre obligațiile unui deputat care nu trebuie să-și urmărească propriile ambiții, ci din contră, are o mare răspundere pentru cetățeni. Doar rămânând fidel programului politic al partidului, va putea lupta pentru „egală îndreptățire, egale scutiri și părtiniri” în toate domeniile vieții publice, biserică, economie și cultură. Nu uită de tinerii universitari, „speranța mângâitoare pentru viitorul nostru național” și nici de „femeile române”⁴³.

În primul său discurs parlamentar, dr. Lucaciu „a fascinat și a dezarmat auditoriul”

Pentru părintele Lucaciu începe o nouă etapă a activității sale. Nu mai este doar un simplu preot valah, ci un membru al Parlamentului. În mandatul său va avea în total 19 intervenții: 30, 31 octombrie, 28 noiembrie, 14 decembrie 1907; în 5, 9, 21 martie, 6 aprilie, 12, 14, 15 mai, 25 noiembrie, 2, 4 decembrie 1908; 10, 23, 26 martie, 9 octombrie 1909⁴⁴.

⁴⁰ Alexandru Vaida-Voevod, *Redeșteptarea Bihorului. Dr. Lucaciu ales cu o majoritate de 1000 voturi! Salve dr. Lucaciu.*, în „Lupta”, anul I, nr. 176, marți 14/27 august 1907, p. 1.

⁴¹ Ibidem.

⁴² *Cuvântul de mulțumită al dlui Dr. V. Lucaciu*, în „Lupta”, anul I, nr. 193, miercuri, 5-18 septembrie 1907, pp. 1-2.

⁴³ *Dr. Lucaciu – cătră alegătorii săi*, în „Foaia poporului”, anul XV, nr. 38, duminică 16/29 septembrie, p. 490.

⁴⁴ Simion Retegan, *op. cit.*, p. 403.

În ședința Camerei din 30 octombrie 1907, deputatul Lucaciu se adresează pentru prima dată de la tribuna Parlamentului Ungariei, în calitate de reprezentant al Partidului Național Român. Discursul său „a fascinat și a dezarmat auditoriul”⁴⁵. Salută onorata Cameră și vorbește despre un lucru simplu: iubirea față de patrie. „Oare Ungaria nu-i Patria noastră?”, se întreabă noul parlamentar. „Și dacă este Patria noastră [...] trebuie nu doar să o iubim cu toții la fel, dar și Patria să-și iubească deopotrivă fiii, indiferent de nație”. Discursul său este însoțit de multe zgomote, președintele se vede obligat să sune des din clopoțel pentru a face liniște. Hoffmann Otto îi atrage atenția deputatului român că Partidul Național Român „nu există”, afirmație susținută de mai multe voci. Dr. Lucaciu nu se lasă intimidat, ci îi invită pe cei care neagă ființa Partidului Național să privească spre băncile în care stau deputații aleși de partidele a trei naționalități. Sau să-l întrebe pe dr. Hoitsy Pál, președintele clubului kossuthist, trimis de partidul său „să trateze afaceri cu partidul naționalităților”. Protestează în continuare împotriva acuzației că naționalitățile nu-și iubesc Patria, și uneltesc împotriva ei⁴⁶. Pentru susținerea conceptului de „Patrie” și de „patriotism”, deputatul român se folosește de aceleași argumente pe care le-a avut contele Apponyi când s-a raportat la Austria. Falsele curente politice vor înceta și în locul lor „vor urma stări accesibile”. Toate lucrurile din lume sunt supuse legilor dezvoltării, progresului, însă totdeauna trebuie să se țină cont de principiile fundamentale, altfel deznodământul va fi același cu al „excelenței sale Bánffy Dezső, despre care însă știm cum a tractat chestia naționalităților și s-a înecat în politica sa proprie”. Patriotismul ca ideal „te îmboldește la fapte mărețe”, iar menirea supremă este „fericirea cetățeanului”, prin urmare, nu poate fi supus și subjugat, nu poate să se schimbe cu fiecare partid, cu fiecare guvern sau „să depindă de pana vreunui jurnalist”.

Printre zgomote și sunetele de clopoțel ale președintelui Lucaciu declară: „Iubirea mea de Patrie e cu mult mai mare decât să se schimbe cum să schimbă vremea”. Iubirea de Patrie înseamnă să fii în primul rând „supus loial al regelui apostolic” și în al doilea rând să respecti legile parlamentului: „se poate că nouă nu ne convin, se poate că s-au adus în contra voinței noastre, putem să luptăm în contra lor, dar de respectat trebuie să le respectăm până legea e lege. (*Aplauze la mijloc*). În acestea văd eu adevăratul patriotism”. O altă divergență de păreri, vede Lucaciu și în privința conceptului de „națiune” și „naționalitate”⁴⁷. Îl dă exemplu pe Werbőczy

⁴⁵ *Buletin parlamentar. Ședința camerei*, în „Lupta”, anul I, nr. 225, 18/31 octombrie 1907, pp. 4-6; Idem, în „Lupta”, anul I, nr. 226, 19/1 noiembrie 1907, pp. 4-5; *Debutul lui dr. V. Lucaciu. Ședința de la 30 c. a Dietei*, în „Tribuna”, anul XI, nr. 230, joi 18/31 octombrie, 1907, p. 5; Teodor V. Păcățian, *Cartea de aur sau Luptele politice naționale ale românilor de sub coroana ungară*, vol. VIII, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1915, pp. 659-671; Ion Iacoș și Valeriu Achim, *op. cit.*, pp. 277-289.

⁴⁶ *Buletin parlamentar. Ședința Camerei*, miercuri 30 octombrie”, în „Lupta”, anul I, nr. 225, joi, 18/31 octombrie 1907, p. 4.

⁴⁷ Ibidem, p. 5.

cu lucrarea *Nations Regni Hungariae* unde românii din Ungaria sunt considerați o națiune. La polul opus, Kölcsey, Kazinczy, baronul Eötvös vorbesc întotdeauna numai despre națiunea maghiară. Legea din 1848 și 1868 stipulează o națiune maghiară unitară și indivizibilă, însă sunt enumerate și naționalitățile maghiară, germană, română, sârbă, ca membre ale națiunii. În ciuda acestui fapt, românii erau martorii unei tendințe ce urmărea să așeze naționalitatea maghiară deasupra celorlalte naționalități. Probabil, acest lucru nu l-a dorit nici măcar Bánffy. Programul național al lui Kálmán Széll a fost o simfonie politică adevărată, deteriorat de noua concepție și în special de către organele de presă⁴⁸.

Dr. Lucaciuc pune în discuție legea electorală și vorbește despre corupția și despre abuzurile din campaniile electorale, dând exemplu alegerile din Beiuș, solicitând alegeri generale, secrete. Face obiecții în legătură cu legea lui Apponyi referitoare la școlile populare. Dorește ca fiecare cetățean al Patriei să aibă ocazia de a învăța ungurește, „dar nu pe calea, pe care ne îndrumă ministrul de culte cu legea sa”. Îl dă exemplu pe Albert Berzeviczy, care, după 18 ani de când s-a formulat legea, a declarat că s-au dat bani pentru școli de stat, învățători, pedagogi „și cu toate acestea rezultatul e nul. Vă veți convinge și în urma legii lui Apponyi, că peste 20 de ani, rezultatul va fi același!” Crede că în interesul Patriei maghiare va veni și vremea înțelegerii. Declară că nu votează indemnitatea guvernului⁴⁹.

„Népszava” din 31 octombrie 1907 scrie: „Lucaciuc, unul dintre principalii protagoniști ai procesului Memorandului, a cântat azi la niște coarde ciudate”. El a repetat sloganurile bine cunoscute ale ideologiei naționaliste. Nu a reușit să facă diferența între „patrie” și „popor”, nu-și poate explica, pe lângă „marea iubire de Patrie” a naționalităților, de ce au loc lupte atât de „nefast” între partide? „Poate pentru faptul că interpelările de până acum ale naționalităților nu au fost deloc asemănătoare cu cuvântul de astăzi al lui Lucaciuc⁵⁰.”

Ședința din 31 octombrie 1907 s-a deschis la ora 10 sub președinția lui Justh Gyula. În sală, așa cum relatează ziarul „Lupta”, nu era aglomerat, dar pe „culoare este însă animație”. Părintele Lucaciuc este la ordinea zilei. Pe culoare fierbeau de nerăbdare de a-l asculta pe Bánffy. Acesta se anunțase după pauză, cu scopul de a polemiza cu Lucaciuc despre patriotismul deputatului român. „În ce privește patriotismul meu, ca preot, nu pot provoca la duel pe acel ce mi-l contestă, dar îl provoc la discuție. Vreau să mă dulez științificește cu oricine, care-mi deneagă

⁴⁸ Ibidem, p. 6.

⁴⁹ *Buletin Parlamentar. Ședința Camerei, miercuri 30 octombrie. Discursul domnului deputat dr. Vasile Lucaciuc (urmare)*, în „Lupta”, anul I, nr. 226, vineri 1 noiembrie 1907, pp. 4-5.

⁵⁰ *Az indemnítási vita, [Dezbateri despre indemnitate]*, în „Népszava”, anul XXXV, nr. 258, joi 31 octombrie 1907, p. 6.

această calitate.”, afirmă Lucaciu.⁵¹ Ședința Camerei deputaților din 31 octombrie este descrisă și în „Népszava” din 1 noiembrie 1907. Dr. Lucaciu și Baronul Bánffy Dezső sunt personajele principale din articol. Lucaciu consideră că Bánffy s-a înecat în propria politică și a murit, fără speranța unei învieri fericite. Urmează un dialog între cei doi: „*Baronul Bánffy Dezső*: Știu că domnul deputat nu dorește învierea mea. *Vasile Lucaciu*: Nu, în interesul patriei⁵².”

Ziarul „Budapesti Hírlap” din 19 noiembrie publică un comunicat, preluat de „Tribuna”, dezvăluind o presupusă înțelegere între dr. Vasile Lucaciu și Ugron Gábor, pentru ca deputații naționaliști să voteze bugetul pe anul 1908. În urma acestei învoieli, deputatul român s-ar alege cu numirea în funcția de episcop. Cu o singură condiție: „numai de aspirațiile politice extreme să se lase”⁵³. Comunicatul din ziarul maghiar a făcut senzație inclusiv în presa din România. Ziarul „Viitorul” din București publică un interviu cu deputatul Beiușului și dezmințe informațiile din „Budapesti Hírlap”. „Tribuna”, după ce reproduce o parte din interviul publicat la București, face câteva comentarii la adresa dr. Vasile Lucaciu.

Discursul său din Parlamentul de la Budapesta în care a vorbit despre patriotism, în legătură cu patria Ungară, a produs „confuzie” și „zăpăceală” în primul rând în rândul deputaților. „Și asta’i lesne de înțeles.”, scrie „Tribuna” argumentând: „Dintre toți deputații, trecutul cel mai bogat în lupte îl are părintele Lucaciu”. Dintre toți luptătorii, el a fost „mai cu îndârjire prigonit de procurori”, el „a stat cel mai mult în temniță”; la alegerile din 1905 și 1906 împotriva lui s-au dus campaniile cele mai dure și „când în urmă a fost ales la Beiuș, guvern, partide și ziare maghiare au țipat ca din gura șarpelui... Intră Lucaciu!” Toată lumea știe că „un combatant mai strașnic n’avem decât părintele Lucaciu: voce, prestație, duh, cultură, ripostă bogată, intransigentă și hotărâre energică, iată arsenalul său.” Prin urmare toată lumea s-a așteptat ca Leul de la Șisești, „să-și ia acum revanșa: să atace fără cruțare, să tune și să fulgere, să scuture oligarhia și să provoace în dietă o învălmășală mai cumplită decât pe vremea lui Vaida...” Dar toți au fost surprinși de discursul diplomatic al dr. Vasile Lucaciu, inclusiv maghiarii⁵⁴.

Cu greu s-au obișnuit și alegătorii „cu rolul de politician conciliant ce și-l luase”. Nu este vorba de nicio supărare, „Tribuna” constată cu plăcere cum părintele Lucaciu „a înțeles cel dintâi momentele și motivele psihologice cari au provocat diversiunea”. Și tot el va fi primul „care va contribui ca între d-sa și masa mare de admiratori să continue vechea armonie...” Nimeni nu are pretenția de la el „să ridice baricade, să-și

⁵¹ Ședința Camerei, de la 31 c., în „Lupta”, anul I, nr. 226, vineri 1 noiembrie 1907, p. 5.

⁵² *Az indennitási vita*, [Dezbateri despre indemnitate], în „Népszava”, anul XXXV, nr. 259, vineri 1 noiembrie 1907, p. 5.

⁵³ *Un comunicat de senzație*, în „Tribuna”, anul XI, anul XI, nr. 246, miercuri 7/20 noiembrie 1907, p. 6.

⁵⁴ *Explicarea nedumeririlor* în „Tribuna”, anul XI, nr. 248, sâmbătă 10/23 noiembrie 1907, p. 1.

verse sângele în luptă”, ci toți sunt bucuroși avându-l în Parlament, unde de la început i-ar fi fost locul. Dacă înainte a servit cauza națională, „înfundând temnițele”, acum are ocazia să se folosească de „armele minții”. „În tot cazul, vremea politicii conciliante e încă departe”, concluzionează „Tribuna”⁵⁵.

Proiectul de lege referitor la înțelegerea economică dintre Ungaria și Austria a fost o altă temă de dezbatere în care s-au implicat deputații naționalităților. În ședința din 28 noiembrie 1907, deputatul dr. Vasile Lucaciu, a arătat că popoarele nu sunt create „ca să se mănânce unele pe altele, să se asimileze, să ia de la altele drepturile naturale, ci ca trăind în iubire să muncească împreună cu mărirea și gloria patriei.” Salută pactul economic cu Austria, mai ales dacă acest pact e sincer și echitabil pentru ambele părți⁵⁶. Vorbește despre naționalități, despre respectarea autonomiei lor, făcând apel la trecutul istoric, când „valahii, ca popor ce făcea parte din sfaturile țării, avea dreptul să vorbească în ce privea interesele politice și economice ale țării”. Discursul său este des întrerupt, i se reproșează că nu vorbește la subiect. Ajunge din nou la situația economică precară din Ungaria și din această cauză populația este nevoită să emigreze „cu miile, ba chiar cu sutele de mii” în America, unde „își croiesc palate, presă, școli, cultură și fericire”⁵⁷. Ungaria se va dezvolta economic și politic ținând cont de egala îndreptățire a naționalităților și va putea concura cu Austria și cu oricare alt stat. Acesta este punctul de vedere politic al deputaților naționaliști, și declară: „nu pot primi proiectul transacției. (*Aprobări pe băncile naționaliștilor*). Camera ia de la ordinea zilei proiectul de lege adus în discuție. Budapesta, 28 noiembrie 1907, Mihai Polit, Ștefan C. Pop, Aurel Vlad, Teodor Mihali, Coriolan Brediceanu, Alexandru Vaida, Milan Hodza, George Popoviciu, Iuliu Maniu, Vasile Goldiș, Vasile Lucaciu”⁵⁸.

„Oratorul” Lucaciu vorbește în Parlamentul ungar timp de patru ore și jumătate

Discursurile sale parlamentare au făcut senzație și în anii următori. În Ședința Camerei deputaților din 10 martie 1908 deputatul Vasile Lucaciu vorbește patru ore și jumătate. „Tribuna” publică în întregime discursul, în două numere consecutive⁵⁹.

⁵⁵ Ibidem, p. 2.

⁵⁶ *Discursul părintelui Lucaciu, ținut în ședința Camerei din Budapesta, în 28 noiembrie 1907, în „Lupta”, anul I, nr. 248, 17/30 noiembrie 1907, p. 2*

⁵⁷ Ibidem, p. 4.

⁵⁸ Ibidem, p. 5. Discursul său a fost publicat în întregime cu titlul *Vorbirea dlui dr. V. Lucaciu, rostită în ședința dela 28 Nov. a Dietei* în „Tribuna”, anul XI, nr. 255, duminică 18 noiembrie/1 decembrie 1907, pp. 3-5.

⁵⁹ *Vorbirea dlui V. Lucaciu, rostită în ședința de la 9 Martie a dietei ungare, în „Tribuna”, anul XII, nr. 47, miercuri 27 februarie/ 11 martie 1908, pp. 4-5; Vorbirea dlui V. Lucaciu, rostită în ședința de la 9 Martie a dietei ungare, (Urmare și fine), în „Tribuna”, anul XII, nr. 48, joi 28 februarie/ 12 martie 1908, pp. 2-3.*

Publicația maghiară „Népszava” îl numește pe deputatul român *Un orator*: „Dacă domnii coaliției ar fi fost prevăzători, probabil nu-i prea permiteau deputatului român de Beiuș, Lucaciu Vasile, să-și amâne rostirea cuvântului său de sâmbătă pe luni.” Sâmbătă ar fi putut vorbi cel mult o oră, dar luni a vorbit patru ore și jumătate, aproape cât a durat ședința. „Népszava” comentează discursul deputatului român care, în timpul cuvântării sale, și-a declarat de mai multe ori patriotismul de neclintit și prin asta „parcă ar vrea să împingă lupta naționalităților către o mejdă nouă”, unde nu există luptă împotriva asupririi și unde capacitatea de acțiune este paralizată „de un fanatism lipsit de forță”. „Népszava” scrie că declararea patriotismului „nu este o armă de luptă în fața violențelor. A face apel la înțelegerea asupritorilor este un semn al slăbiciunii și nu unul al forței”⁶⁰.

Președintele Justh Gyula a deschis ședința la ora 10.00. În numele partidului, Vasile Lucaciu ia poziție împotriva revizuirii regulamentului camerei afirmând că naționaliștii au în vedere doar interesele țării și nu luptă pentru interese personale cum ar fi fotoliul de ministru. Recunoaște că este nevoie de ordine peste tot, iar partidul naționalităților dorește asigurarea capacității de acțiune a camerei deputaților, însă nu în sensul și nu cu scopul urmărit de guvern, care se îndreaptă împotriva deputaților naționalităților⁶¹. Cuvântările lui Andrassy Gyula și Apponyi Albert, care pun în slujba unor interese șovine regulamentele de funcționare modificate, sunt un exemplu concludent. În numele Partidului Naționalităților declară că deputații nu vor să facă obstrucție parlamentară, dar dacă cetățenii „nemaghiari” și reprezentanții lor sunt numiți „dușmani ai patriei”, „nu numai că protestăm, dar respingem cu indignare atacurile îndreptate încontinuu contra noastră și prin asta în contra țării și a binelui comun.” Toate principiile care „compun vaza statului ungar milenar”, în urma dezvoltării „rele a erei constituționale”, din viața constituțională a țării sunt eliminate legi „și vor să facă legi numai pe seama intereselor maghiarismului”. Conform statisticilor, procentul naționalităților este majoritar în țară, însă sistemul electoral și de guvernare face imposibil ca acestea să se afirme conform ponderii lor. Numai o cameră întrunită după „alegeri curate” va avea dreptul să modifice regulamentele camerelor. Citează lungi pasaje din cuvântările contelui Andrassy Gyula și deputatului Nagy Emil. Trebuie făcută o joncțiune între revizuirea regulamentului camerei și reforma electorală, mai întâi trebuie asigurate condițiile unor alegeri curate. Vorbește despre sistemul electoral al lui Bánffy, care a decimat partidul de independență la vremea respectivă. Situația partidului naționalităților este acum la fel. Președintele suspendă ședința pentru cinci minute⁶².

⁶⁰ *Egy szónok [Un orator]*, în „Népszava”, anul XXXVI, nr. 60, marți 10 martie 1908, p. 6.

⁶¹ *Vorbirea dlui V. Lucaciu, rostită în ședința de la 9 Martie a dietei ungare*, în „Tribuna”, anul XII, nr. 47, miercuri 27 februarie/ 11 martie 1908, pp. 4-5.

⁶² *Vorbirea dlui V. Lucaciu, rostită în ședința de la 9 Martie a dietei ungare, (Urmare și fine)*, în „Tribuna”, anul XII, nr. 48, joi 28 februarie/ 12 martie 1908, p. 2.

După pauză, Lucaci Vasile polemizează cu Andrassy, afirmând că Partidul de Independență poate deveni minoritar și va trebui să lupte împotriva majorității, însă în această luptă nu va putea conta pe sprijinul partidului naționalităților. Vorbește de obstrucția croaților și de orientarea șovinistă a majorității. Președintele atenționează oratorul să vorbească la subiect, în caz contrar îi retrage cuvântul. Sistemul parlamentar trebuie să asigure confruntarea unor interese opuse, dar guvernul vrea să se bazeze pe straturile de sus în dezvoltarea politică a țării și vrea să excludă milioanele de oameni de la drepturile politice. Arată că programul naționalităților cuprinde interesele întregii națiuni. Vorbește despre ce scriu ziarele ungurești la adresa naționalităților și afirmă că Björnson și Tolstoi sunt îndreptățiți să scrie „cu scârbă despre prigonirile naționalităților din Ungaria”. Nu este de acord cu inițiativa lui Nagy Emil și va înainta un proiect în privința modificării regulamentului camerei⁶³.

Dr. Vasile Lucaci intervine și în ședința camerei în care se discută bugetul. „Bineînțeles, bugetul este foarte urgent. Nu există proiect de hotărâre din partea președintelui, nu există validarea procesului verbal, patrioții nu discută despre faptul că se va scrie, în loc de luna mai, sfârșit de primăvară ca dată a procesului verbal”, scria „Népszava” în ediția din 16 mai. S-au iscat discuții la capitolul bugetului Ministerului de Interne. Deputatul Partidului de Independență, „maghiarului pur sânge Fenyvesi Soma”, vorbește despre românii nerecunoscători care au obținut drepturi egale cu cele ale cetățenilor statului în 1848, însă nu au vrut să le aibă și au făcut alianțe cu dușmanii țării. Se poate face mult și trebuie adoptate mijloace administrative „împotriva instigărilor naționale și de altă natură”. În speranța unor măsuri de acest fel, declară că va vota bugetul. Vasile Lucaci ia cuvântul declarând că nu este o modalitate de luptă adevărată felul în care Fenyvesi și „acoliții lui atacă poporul român”. Politica de stat trebuie să se poziționeze deasupra certurilor naționale, politice și economice. „Temutul popă de la Șișești” încă nu și-a dat seama că în politica guvernelor se suprapun interesele claselor privilegiate, și că „asta nu se schimbă cu o atenționare blândă”⁶⁴.

Deputatul dr. Vasile Lucaci nu și-a încheiat mandatul fără probleme. În octombrie 1909, i se ridică imunitatea parlamentară și este trimis în judecată pentru articolul publicat în ziarul „Lupta” de la Budapesta⁶⁵.

⁶³ Ibidem, p. 3.

⁶⁴ *A belügyi költségvetés [Bugetul internelor]*, în „Népszava”, anul XXXVI, nr. 117, sâmbătă 16 mai 1908, p. 3.

⁶⁵ *Ședința camerei. Extradarea părintelui V. Lucaci și a deputatului slovac Skicsak*, în „Tribuna”, anul XIII, nr. 206, miercuri 30 septembrie/ 13 octombrie 1909, p. 7.

PAȘI ÎN RECEPTAREA PARAGRAFULUI 4 DIN *NOSTRA AETATE* ÎN BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ

Simona Ștefana ZETEA*

ABSTRACT. *Steps in the Reception of Paragraph 4 of Nostra Aetate in the Romanian Greek-Catholic Church.* The article analyzes how paragraph 4 of *Nostra Aetate* has been received in the Romanian Greek-Catholic Church, focusing on anti-Jewish elements in the liturgical texts of Holy Week. It examines recent proposals to revise Byzantine hymnography by removing or reformulating passages that attribute collective guilt to Jews for the death of Christ. Through a critical evaluation of these reform attempts, the author argues that merely softening accusations is insufficient; a deeper theological and spiritual reorientation is needed. True reception of *Nostra Aetate* requires shifting from blaming others to recognizing universal human responsibility in the mystery of the Passion.

Keywords: *Nostra Aetate; anti-Judaism; Byzantine liturgy; Holy Week; liturgical reform.*

Reformator fără vrere?

În multe din interacțiunile noastre, colegul Ovidiu Horea Pop căruia îi dedicăm acest volum apărea nu doar drept un apărător al frumuseții și integrității ritului bizantin, dar mai degrabă o persoană reticentă față de ideea unei înnoiri liturgice oarecare. E poate și firesc câtă vreme a trăit anii persecuției și a studiat la Roma în perioada în care, pe de o parte, entuziasmul pentru inovațiile conciliare scăzuse și, pe de alta, formarea favoriza mai degrabă admirația orientalilor față de propriile tradiții decât spiritul de reformă. Cu toate acestea, părintele Horică se află la originea unui început de revizuire a textelor săptămânii mari și aici drumurile noastre se întâlnesc. Lui îi datorăm publicarea în anii '90 a *Rânduiei sfintelor și dumnezeieștilor slujbe din săptămâna mare*, o nouă formă a oficiilor prepascale care a înlocuit treptat în multe din comunitățile greco-catolice românești mai vechiul *Strastnic*¹.

* Universitatea « Babeș-Bolyai » Cluj (România), Facultatea de teologie greco-catolică, departamentul Cluj; contact: simona.zetea@ubbcluj.ro. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2266-3676>.

¹ *Strastnic care cuprinde rânduiala sfintelor și dumnezeieștilor slujbe din săptămâna patimilor*, Blaj: Tipografia seminarului 1929. Acesta a continuat pe alocuri să fie folosit, probabil din inerție sau lipsă

Ediția sa din 2004² este cea care mi-a căzut în mână când am început să studiez tematica receptării (și nereceptării) paragrafului 4 din *Nostra aetate* în mediul nostru eclezial în contextul unui mai larg proiect de cercetare despre asimilarea conciliului în Biserica greco-catolică din România.

Deși nu urmărea în mod expres reducerea textelor cu conținut antiudaic, ci mai degrabă redimensionarea oficiilor în conformitate cu ritmurile vieții contemporane (de altfel în consonanță cu o recomandare expresă a constituției *Sacrosanctum concilium*³), această nouă versiune presupune *de facto* pierderea unor elemente de acest fel⁴. Între acestea ar fi de menționat o serie de texte despre *nerodnicia*

de informare (și am în acest ses mărturia unor comunități din zona Oașului), alături de *Trioadele* publicate în mediul ortodox; acestea sunt întrebuițate, după câte știu, mai ales în mănăstirile unde există preocuparea pentru celebrarea oficiilor într-o formă mai completă.

² *Rânduiala sfințelor și dumnezeieștilor slujbe din săptămâna mare, duminica învierii și săptămâna luminată*, Blaj: Buna vestire 2004.

³ Vatican II, Constituția despre sfânta liturgie *Sacrosanctum concilium*, <https://www.magisteriu.ro/sacro-sanctum-concilium-1963/>, 87 ss. Prevederea conciliului se referă în mod expres la ritul roman, dar – asemeni întregului document – privește deopotrivă, cel puțin la nivel de principiu, și ritul nostru (v. în acest sens SC 3).

Pentru perspectiva mea în ceea ce privește articularea dintre ideea necesității și oportunității păstrării propriilor tradiții de către Bisericile orientale catolice și aceea a legitimității unui progres organic, îmi permit să trimit la un text recent publicat în *Religions* 16(8)/ 2025 (Special Issue Light from the East: The Catholic Eastern Churches Sixty Years After Vatican II, <https://www.mdpi.com/2077-1444/16/8/989>): Preservation of Tradition vs. Fidelity and Organic Progress. A Necessary Updating of Certain Elements in the Liturgy of a Greek-Catholic Church.

Revenind la *Rânduiala*, un criteriu al redactorului pare să fi fost acela ca niciun oficiu să nu depășească două ore. Ea cuprinde de altminteri numai slujbele principale, cele mai susceptibile a se oficia în comunitățile parohiale, lăsând laoparte cele care se celebrează exclusiv în comunitățile călugărești (și uneori nici în acestea).

⁴ Suprimarea unora dintre oficii implică din start reducerea textelor cu conținut antiudaic (ori anti-Iuda) sau cel puțin împiedică repetarea unora dintre ele; pentru conținuturile înlăturate a se vedea, de pildă, *Strastnic* 65; 78; 80; 117-118; 123-124; 127-128.

În ediția îngrijită de colegul Horea Pop am putut repera deopotrivă înlăturarea unor dublete și în oficiile păstrate; conștient sau nu, avem din nou de-a face cu aplicarea unui principiu de reformă din SC (v., de pildă, paragraful 34); este de pildă cazul unui text judecător la adresa lui Iuda pe care ediția anterioară îl propunea de două ori în același oficiu: „Năravul tău este plin de vicleșug...”/ „Purtarea ta este plină de vicleșug...” (v. *Strastnic* 87-88 comp *Rânduiala* 107).

Nu avem de-a face însă cu o alegere constantă, un pasaj precum „Aduună-se acum soborul...”, cu un conținut antiudaic ridicat, fiind de exemplu în continuare repetat în oficiul de joi dimineața (*Rânduiala* 111).

Ar fi poate de adăugat aici că unele din textele înlăturate odată cu aceste oficii ar fi putut constitui alternative mai fericite la unele păstrate în această ediție (și mă gândesc la anumite pasaje din pavecevnitele începutului de săptămână, cu caracterul lor mai interpellant la adresa creștinului sau la un pasaj precum „Cel ce ai fost lovit cu palma...”, propus la ceasul I în joia mare cf. *Strastnic* 88), care formulează în mod mai neutru cele întâmplate în timpul patimii lui Isus.

Ponderea elementelor antiudaice în această ediție a oficiilor rămâne totuși ridicată și personal o studiez în lucrarea *Gli ebrei, questi “senza legge”... “fratelli maggiori”*. *La tradizione orientale e la sfida della Nostra aetate 4* (în curs de publicare).

sinagogii/ evreilor și a legii legate de tema smochinul uscat (cărui îi este tradițional dedicată luna mare⁵ și în care tradiția a văzut deseori un simbol al lui Israel⁶):

„Nelucrarea bunătaților s'a asemănat smochinului; deci să ne ferim de aceasta ca să nu ne uscăm ca și acela atunci; carele mai înainte însemna sinagoga, ceeace se acoperia cu frunze”⁷.

„Străină este celor fărădelege buna legiure și depărtată dela necredincioși cunoștința de Dumnezeu; *jidovii* acestea le-au lepădat, pentru fărădelege. Pentru aceasta ei singuri au moștenit blestemul, ca și smochinul”⁸.

„Flămânzit-a de mântuirea omenească Cristos, Dumnezeul meu, el carele este pâinea vieții. Pentru aceasta, venind la smochin, *adeacă la sinagoga cea neroditoare* care era *acoperită cu frunzele legii*, dacă o a văzut, o a blestemat”⁹.

„Nerodirea legii o a blestemat, ca pre ceea ce a odrăslit frunze, *adeacă judecata Scripturii*, carea roduri de fapte bune n'a avut, pentru fărădelegea lor. Iară pre noi pre toți, fiii darului, binecuvântează-ne, Mântuitorule”¹⁰.

dar și unele care includ acuza de deicid (în opinia unora punctul cheie al antiiudaismului creștin):

„Gătește-ți, Iudee, preoții tăi, rânduește-ți mâinile spre *uciderea lui Dumnezeu*; că iată, a venit blând și lin spre patimă, cela ce este mielul și păstorul nostru, Cristos, împăratul lui Israel”¹¹.

⁵ Rânduiala 25.

⁶ A se vedea în acest sens trimerile patristice ale îngrijitorului ediției italiene a omeliilor crisostomiene la Matei: *Omeliile sul vangelo di Matteo* 3 (62-90,) Roma: Città nuova editrice 2003, nota 3 (79) sau cele din *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo testamento* 1/2. Matteo 14-28, Roma: Città nuova editrice 2006, 161, dar și Manlio Simonetti, *Lettera e/ o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum patristicum augustinianum/ Nerbini international 2023, 84; 118; 325 sau Matteo. *Introduzione, traduzione e commento* (Giulio Micheli ed.), Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 2013, 336, dar și, pentru exemple din timpurile mai recente, Jules Isaac: *Jésus et Israël*, Paris: Fasquelle 1948, 311; 326-328; 359; *idem*, *L'enseignement du mépris*, Paris: Fasquelle 1962, 156-160; Manahem Macina, *Les frères retrouvés. De l'hostilité chrétienne à l'égard des juifs à la reconnaissance de la vocation d'Israël*, Paris: Éditions de l'œuvre 2011, 32.

În ceea privește reflectarea ei în tradiția liturgică, ar merita citată formularea clasică din sinaxar: „Smochin de roade duhovnicești lipsit/ Pe sinagogă Cristos o a vădit./ Cristos o blestemă și o usucă./ Boala ei de noi departe să se ducă!”, *Triodul care cuprinde slujbele bisericești de la duminica vameșului și a fariseului până la sfânta înviere*, București: Editura IBMBOR 2000, 547; <https://www.eparhiacujgherla.ro/liturgic/denia-luna-mare-2023/>. Oficiile actuale păstrează tema smochinului în unele pasaje, lipsite de elemente antiiudaice explicate și cu un sens spiritual mai universal: „Temându-ne, fraților...”, *Rânduiala* 32; „La ceasul sfârșitului...”, *ibidem* 67; „Pentru ce te lenevești...”, *ibidem*.

⁷ *Strastnic* 39. Textele din *Strastnic* sunt reluate cu grafia timpului, cu minimale intervenții tacite, care au fost operate și în ceea ce privește regimul majusculilor și punctuația.

⁸ *Ibidem* 41.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Strastnic* 41.

„Întors-a, *Iudee*, sărbătorile tale, stăpânul, într-o plângere, după prorocie; că te-ai arătat *ucigătoare lui Dumnezeu*, celuice a întors oarecând piatra cea vârtoasă într-o izvoare de ape... precum cântă David”¹².

„Mintea *ucigătorilor de Dumnezeu* tocmindu-se cu trădarea iubitorului de argint, a acelora s’a întrarmat spre ucidere, iar a acestuia a tras arginții...”¹³.

În versiunea slujbelor săptămânii mari cuprinsă în *Rânduiala* au dispărut deopotrivă o parte din strofele prohodului și le-aș cita pe următoarele între cele mai ilustrative pentru tema aici studiată:

„Strănepoții neamului lui Iuda, cei ce au ieșit ca dintr’o fântână amară, în groapă au așezat pre Isus hrănitorul, cela ce i-a hrănit cu mană”¹⁴.

„Falnicule Israile, norodule cel vărsător de sânge, cum ai suferit de ai slobozit pe Varavva, iară pre Mântuitorul l-ai dat restignirii?”¹⁵.

„Pizmătarețule, ucigașule, vrăjmașule norod, rușinează-te măcar de giulgiuri și de înșaiși mahrama, văzând înviat pe Cristos”¹⁶.

„Neam îndărătnic jidovesc, cela ce ai luat arvuna, ai cunoscut ridicarea bisericii! Dară pentru ce ai osândit pre Cristos?”¹⁷.

„Măcar de cei pre cari i-a înviat din morți dătătorul de viață rușinați-vă, jidovi, pre carele voi din pizmă l-ați ucis”¹⁸.

„Cei ce s’au hrănit cu mană, au întăritat vicleșug, asupra făcătorului de bine”¹⁹.

„O, ce nebulie, o ce ucidere au făcut lui Cristos: ucigașii prorocilor”²⁰.

„Precum zice Solomon, groapă adâncă este gura, a jidovilor celor fără de lege”²¹.

„Întru cărările cele strâmbe, ale jidovilor celor fără de lege, sunt ciulini și curse”²².

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem* 78.

¹⁴ *Ibidem* 150.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem* 151.

¹⁷ *Ibidem* 156.

¹⁸ *Ibidem* 157.

¹⁹ *Ibidem* 159. Un pasaj similar, cel imediat următor în *Strastnic*, care trimite la administrarea oțetului și fierii de către “cei hrăniți cu mană” în schimb rămâne (v. *Rânduiala* 193).

²⁰ *Strastnic* 159.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*. Acest fragment avea o paralelă într-unul privindu-l pe Iuda: “Ciulini și cursă sunt căile ticălosului și nebunului Iuda”, urmat de nu mai puțin ilustrativul: “Toți restignitorii tăi pier împreună, Cuvinte, Fiule al lui Dumnezeu, împărate al tuturor” (*ibidem* 160). Tema suprapunerii dintre Iuda și iudei în oficiile noastre este un alt aspect ce s-ar cere luat în seamă într-un proces de reformă a oficiilor săptămânii mari, începând de la anumite elemente de vocabular. Personal îl studiez în lucrarea mai sus citată.

În această versiunea a oficiilor sunt înlăturate deopotrivă o parte din lecturile de la liturghia celebrată împreună cu vecernia sâmbătă dimineața, dar acesta este un alt subiect²³. După precizările redactorului, versiunea inițială a acestei culegeri presupunea o și mai radicală reducere a textelor, unele fiind readăugate în a doua ediție. Mai nou, datorită muncii susținute a colegului Ovidiu Legean, oficiile sunt accesibile *on line* cui vrea să le folosească²⁴, în format electronic, într-o formă și mai completă și, deci, mai imprimată de spiritul antiiudaic al unei întregi tradiții creștine. O schimbare a textelor nu este de competența lui, sarcina și preocuparea sa fiind mai degrabă aceea de a pune la dispoziția comunității într-o formă cât mai accesibilă, corectă (din punct de vedere tipiconal) și completă oficiile liturgice. Problema este însă forma în care ele circulă în mediile noastre. Din câte am putut repera, 2023 este ultimul an în care administratorii siteului eparhiei noastre au postat oficiile pentru săptămâna mare, ceea ce îmi dă speranța că – mai devreme sau mai târziu – ar urma să găzduiască o nouă formă a lor.

O propunere de înnoire

În fapt, anul coincide cu acela în care, în urma sesiunii ordinare de primăvară a sinodului episcopilor, se anunța printr-un comunicat oficial luarea în discuție a unui „proiect de reformulare a unor texte liturgice referitoare la poporul evreu”²⁵. Este vorba de o inițiativă de rescriere a unor pasaje din oficiul bizantin propusă ca atare comisiei liturgice a BRU deja în 2007 de către maica Eliane Poirot OCD²⁶, atunci fără succes), iar acum aparent asumată de către aceeași comisie și care pare a se afla actualmente în discuție între autoritățile competente romane și locale. Acest proiect de reformă, realizat în colaborare cu Sandrine Caneri, presupune identificarea și reelaborarea a circa trei sute de texte problematice (cu propunerea de eliminare a câtorva²⁷), dar și varii considerații asupra imnografiei, autorilor și surselor biblice, diverse remarci asupra evoluției perspectivei Bisericii catolice asupra evreilor, respectiv reflecții asupra perenității alianței și alegerii lui Israel și valorii legii. Părând a opta în principiu (dar probabil criteriile intervențiilor s-ar cere mai clar precizate de către autoarele însele) pentru păstrarea a cât mai mult din forma actuală

²³ V. *Strastnic* 172 ș.u. comp *Rânduiala* 212 ș.u.

²⁴ A se vedea: <https://www.eparhiacujgherla.ro/liturgic/>.

²⁵ V. <https://bisericaromanaunita.ro/comunicat-sesiunea-ordinara-de-primavara-a-sinodului-episcopilor-bisericii-romane-unite-cu-roma-greco-catolice-3/>.

²⁶ *Spre lauda mării sale*, Stănceni (2008?; acesta este anul înscris pe versiunea franceză inițială), uz intern.

²⁷ Vezi, de exemplu textele nr. 116-118; 121-126; 132; 302; 309. Aici și în cele ce urmează, textele sunt citate după numărul curent ce le este conferit într-o versiune electronică obținută recent, care poartă în titlu data de 12.08.22.

a textelor, ele rescriu pasajele cele mai direct sau general acuzatoare și le îndepărtează pe cele mai ofensive la adresa lui Israel, uneori utilizând pentru alternativele propuse versiuni deja prezente în anumite ediții franceze ale *Triodului*. Munca acestor două cercetătoare este imensă și multe din intuițiile lor s-ar cere fără doar și poate fructificate într-o reformă, dar propunerea lor este perfectibilă și ar fi de dorit ca alți specialiști să poată contribui la această întreprindere cu eventuale perspective complementare în vederea unei mai bune situări a problemei și soluțiilor.

Personal mă voi opri aici asupra unui singur aspect: modul în care este formulată în această tentativă de reelaborare a iconografiei chestiunea responsabilității în patima și moartea lui Isus (o temă de care antiiudaismul tradițional a făcut abuz). Iar principala limită pe care o întrevăd este tocmai faptul că uneori – cu toate că încearcă să îndepărteze acuzele globale din textele inițiale și, mai cu seamă, judecățile aferente – autoarele nu izbutesc să evite întru totul incriminarea evreilor pentru moartea lui Isus. Este adevărat că în reformulările lor este cel mai adesea vorba de categorii mai circumscrise (și uneori mai imprecise), iar nu de „iudei” în general, dar – cel puțin în opinia mea – o astfel de intervenție este departe de a fi suficientă pentru a anula spiritul antiiudaic al slujbelor noastre. Concret, în propunerea Poirot-Caneri „*adunarea celor fără de lege*” care se reunește să îl „dovedească vrednic de pierzare” pe Cristos ori „*sfatul cel cumplit al celor fără de lege... cu suflet împotrivor lui Dumnezeu*” care „se sfătuiește să ucidă... pe Cristos” sau iarăși „*soborul iudeilor*” (nelegiuit și necredincios) care se adună „ca să dea lui Pilat pe Ziditorul și Făcătorul tuturor”, „gătindu-l spre patimă”, precum și „*soborul cel viclean* adunat împotriva lui Cristos” care plănuiește „să dea... spre moarte pe Cel nevinovat” se transformă în *sinedriul* în anumite pasaje²⁸. Expresii generalizatoare precum „*mai-marii celor fără de lege*”/ „*cei fără de lege*”, eventual „preoții”, dar și „*ucigătorii de Dumnezeu*” ori pur și simplu „*iudeii*” cu care se târguiește Iuda sau iarăși „*adunarea cea fără de lege*” care plănuiește *uciderea lui Isus* sau „preoții și cărturarii răniți de răutatea cea ucigătoare de sine” care „au predat păgânilor... viața să o ucidă” și, în fine „*iudeii... ucigători de Dumnezeu*”, dar și aceia cu care vorbesc gărzile mormântului după înviere se preschimbă în *arhieriei* (și *bătrânii*) în altele²⁹. Dimpotrivă, formule de

²⁸ *Spre lauda* 84-85; 90; 93. Studiul este analizat, dintr-o perspectivă complementară și cu o altă sensibilitate, și de colegul Alexandru Ioniță în *Vin vechi în burduri noi: Romani 9-11 ca sursă de inspirație pentru noi creații iconografice, în Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice* (Alexandru Ioniță ed.), Oradea/ Cluj-Napoca: Ratio et revelatio/ Presa universitară clujeană 2019, 95-120.

²⁹ *Spre lauda* 86-87; 89; 94; 103; 107; 109; 112; 183; 216. Aici, precum și mai jos, textele citate nu aparțin strict săptămânii mari, autoarele studiind oficiul bizantin în integralitatea sa.

Într-un pasaj relativ la pecetluirea mormântului „*iudeii*” se transformă în „*ostașii*”: *ibidem* 142.

Citez textele așa cum sunt propuse în volumul mai sus menționat, cu unele corecturi tacite în ceea ce privește regimul majusculilor, al grafiei și al semnelor de punctuație.

genul: „cei ce se îndestulau pururea cu darurile tale și cereau pe făcătorul de rele în locul făcătorului de bine, ucigașii dreptilor”, „ceata cea pierzătoare a celor ce urau pe Dumnezeu, adunarea celor plini de răutăți, a ucigașilor de Dumnezeu”, „mulțimea ucigătorilor de Dumnezeu, neamul iudeilor cel fără de lege” sau „poporul cel fără de lege” ori iarăși „adunarea cea călcătoare de lege”/ „soborul cel fără de lege (nesupus și urzind cele rele)” se transformă în alte locuri în *mulțimea/ o mulțime*³⁰. Dacă în primul caz avem de-a face cu o restrângere a subiectului, aici este vorba de o diluare a sa, în ambele cazuri intervenția părând însă a fi motivată de dorința evitării unor acuze generalizante la adresa lui Israel; de altminteri, în alte texte reformulate de Caneri-Poirot același termen înlocuiește formula „poporul iudeilor” sau „mulțimea iudeilor”³¹. Problema este însă că modificările nu garantează neapărat (sau cel puțin nu în toate cazurile) pierderea sensului antiiudaic original al textelor noastre. În plus, alegerile nu sunt întotdeauna coerente; astfel, într-un text care inițial atribuie fariseilor osândirea lui Isus, trimiterea la ei este înlocuită cu expresia „o mulțime fără de lege”, ceea ce riscă practic să lărgască subiectul incriminat³².

³⁰ *Spre lauda* 101; 108; 110; 181; 202; 218; 239.

„Mulțimile celor fără de lege” devine „mulțimea de oameni” și în textul cu nr. 262.

³¹ *Ibidem* 175, respectiv 129.

³² *Ibidem* 230.

Cel mai probabil aici avem de-a face și cu dorința recuperării unei viziuni mai pozitive asupra fariseilor în conformitate cu tendințele teologiei actuale și așa semnala în acest sens doar volumul dedicat temei în urma unui colocviu desfășurat la Roma, publicat în engleză și italiană și editat de Joseph Sievers în colaborare cu Amy-Jill Levine.

Este ceea ce pare de altminteri a sugera un alt pasaj unde „fariseii cei rătăciți” se transformă în „păzitorii cei zeloși ai legii”, mențiunea furiei lor din textul inițial (atribuite în rescriere doar unei părți dintre ei) fiind atenuată prin ideea înțelegerii diferite a respectării legii sabbatului (*ibidem* 263). Regăsim trimiteri la observarea legii în sânul iudaismului și în textele cu nr. 145-146; 264, 268-269. Și în alte locuri autoarele propun suprimarea unor referințe negative cu privire la farisei (v. textele cu numărul: 134-136; 182; 249; 259), iar uneori înlăturarea parțială sau integrală a unor pasaje despre ei (a se vedea, de exemplu: 132; 184; 188; 275; 278).

Dimpotrivă în reformularea unui pasaj întâlnit în săptămâna a șasea din post), fac o trimitere explicită la ei, care înlocuiește o trimitere mai generalizatoare la poporul evreu; astfel, textul care începe cu: „Israel se îmbrăca cu porfiră și cu vison...” devine „Dintre farisei, îmbrăcați în porfiră și vison...”: *ibidem* 71. În text dispar și conținuturile cu privire la damnare.

Într-un alt fragment, la înjumătățirea praznicului Cincizecimii, care inițial vorbește despre învățarea și muștrarea iudeilor celor neascultători, a fariseilor și cărturarilor, autoarele păstrează deopotrivă doar referințele la aceștia din urmă, înlăturându-le pe cele mai generice: *Spre lauda* 250. În pasajul imediat următor cade în schimb numai calificativul „neascultători”.

O trimitere la farisei restrânge o referință mai globală la iudei și în textul cu nr. 272, câtă vreme în 190 este înlăturată formula „să spună iudeii”.

Repet, autoarele ar trebui probabil să precizeze mai bine ele însele criteriile pe care le aplică în modificarea imagografiei, dar ceea ce îmi pare a înțelege este că încearcă ocolirea acuzelor generalizatoare la adresa lui Israel și a unor stereotipii cu privire la anumite categorii din sânul său și, simultan, păstrarea a cât mai mult din forma inițială a textelor.

Probabil intervențiile ar putea fi mai curajoase și creative, cum se întâmplă în cazul unor pasaje la care voi reveni în finalul textului.

Cu toate că prin genul de reformulări mai sus înșirate autoarele par a dori să urmeze strict linia propusă de NA 4 (neacuzarea *in corpore* a evreilor contemporani lui Isus și neextinderea acuzelor pentru uciderea sa la alte generații), mă tem că riscă totuși să piardă ceva din esența acestei declarații. Deoarece, atunci când ea vorbește despre responsabilitățile istorice în moartea lui Isus, nu vizează nicicum să confirme vinovăția *unora* dintre evrei, ci doar să depășească tradiționalele incriminări colective și, mai cu seamă aceea cu privire la deicid³³. În opinia mea, în receptarea acestui document conciliar în liturgia noastră nu ar trebui să se urmărească o reluare a sa *mot-à mot*, ci mai degrabă asimilarea spiritului său, care este acela de întrerupere a unei întregi tradiții de ostilitate față de evrei țesute tocmai pornind de la acuzele în jurul morții lui Isus³⁴. Desigur, restrângerea responsabilităților și evitarea unor judecăți globale ca în propunerea celor două cercetătoare ar fi deja un mare pas de schimbare în raport cu formulările actuale ale liturghiei noastre, dar probabil nu unul suficient, mai ales că în ultimii șaizeci de ani înțelegerea asupra temelor doar timid schițate în NA 4 și teologia în general au progresat mult. O primă întrebare pe care eu mi-o pun, din perspectiva participantului la aceste oficii înainte de toate și abia apoi dintr-aceea a cercetătorului acestui subiect, este dacă în liturgia noastră (mai ales în perioada atât de intensă a pregătirii pentru paști) este absolut necesar să acuzăm pe cineva, chiar dacă este vorba de categorii mai circumscrise decât evreii în general (sau, dimpotrivă, entități mai imprecise).

Soluția pe care eu o întrevăd este, precum am mai afirmat și în altă parte³⁵, trecerea la un nivel mai spiritual al înțelegerii misterului pascal, o linie care la rândul

³³ Agostino Bea, *La Chiesa e il popolo ebraico*, Brescia: Morcelliana 1966, 61 ss.; 147 ss.; 159-162; Bruno Hussar, *Quando la nube si alzava* 102 ss.; John W. O'Malley, *Che cosa è successo nel Vaticano II*, Milano: Vita e Pensiero 2013, 225-226; 256-257; Maurizio Gronchi/ Paolo Trianni, *Nostra aetate*. Introduzione e commento, in *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 6. *Ad gentes, Nostra aetate, Dignitatis humanae* (Serena Noceti/ Roberto Repole edd.), Bologna: EDB 2018, 492 ss.; 553 ss; Trianni, *Nostra Aetate. Alle radici del dialogo interreligioso*, Città del Vaticano: Lateran University Press 2016, 195-196; Michel Remaud, *Creștini și evrei între trecut și viitor*, Iași: Sapientia 2008, 119 ss.

În propunerea lor de reformă, Caneri-Poirot suprimă cu consecvență diversele declinări ale temei uciderii lui Dumnezeu (v., de exemplu, dar nu exclusiv, *Spre lauda* 82-82).

³⁴ Este ilustrativ în acest sens faptul că, în pofida generalei tendințe de *ressourcement* a conciliului, paragraful 4 din *Nostra aetate* nu conține nicio referință la tradiția sau magisteriul Bisericii. Este o chestiune discutată de exemplu în: Michel Remaud, *Creștini și evrei între trecut și viitor*, Iași: Sapientia 2008, 27; *idem*, *Creștini în fața lui Israel slujitor al lui Dumnezeu*: Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2018, 11; 31; Piero Stefani, *Chiesa, ebraismo e altre religioni. Commento alla Nostra aetate*, Padova: Edizioni Messaggero 1998, 18-19; 178; *idem*, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Roma-Bari: Editori Laterza 227-228; Giuseppe Laras, Introduzione, în Eugene Korn, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, Bologna: EDB 2014, 14-15; Jean Miguel Garrigues, Antijudaïsme et théologie d'Israël, în *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio intra-ecclesiale. Atti del simposio teologico-storico (Città del Vaticano, 30 ottobre – 1 novembre 1997)*, Vaticano: Libreria editrice vaticana 2000, 321; *idem*, *Poporul primului legământ. Abordări creștine ale misterului lui Israel*, Blaj: Editura "Buna Vestire" 2013, 209-210.

³⁵ V. textul deja citat în nota 4, dar și O fidelitate creativă față de tradiție? Necesitatea receptării conciliului Vatican II în Biserica greco-catolică din România, *Mikhtav* 101, 70-90.

său nu este deloc străină paragrafului 4 din NA și care ar fi probabil cea de privilegiat în receptarea sa. Aceasta pentru că, dincolo de perspectiva istorică asupra evenimentelor (cea îmbrățișată de altminteri și în forma actuală a oficiilor săptămânii mari), NA 4 abordează chestiunea responsabilității pentru moartea lui Isus și dintr-un punct de vedere teologic-spiritual. Din acest punct de vedere, adevărata cheie de reformă a slujbelor săptămânii mari ar sta, după mine, în faptul de a depăși orice incriminare în raport cu alții (mai mult sau mai puțin restrânsă, mai mult sau mai puțin agresivă) și de a asuma propria noastră responsabilitate în ceea ce o întreagă tradiție creștină consideră răul suprem. Iată de ce personal cred că o reformă a oficiilor prepascale actuale ar pretinde nu doar retușarea celor mai evidente expresii învinovățitoare și jignitoare în raport cu evreii, ci o reelaborare radicală a lor. Iar convingerea mea este că iconografia pur și simplu nu-și va pierde mult din sensul inițial atâta vreme cât, chiar îndepărtând formulele cele mai evident ofensive și restrângând sau diluând responsabilitățile în jurul morții lui Isus, va continua să prezinte comunitatea creștină drept detașată de ceea ce s-a petrecut în timpul pătimirii sale. Acesta este un aspect pe care autoarele nu par a-l lua până la capăt în considerare, chiar dacă îl sesizează întrucâtva la nivel teoretic, dar care mie uneia îmi pare una dintre principalele probleme (dacă nu de-a dreptul *principala* problemă) pe care o presupune formularea clasică a slujbelor noastre³⁶.

Întorcându-mă la propunerea Poirot-Caneri, o altă alegere pe care uneori aceste cercetătoare o fac în reelaborarea textelor cu privire la moartea lui Isus este aceea de a ambigua subiectul anumitor enunțuri. Astfel, un text care actualmente sună așa:

„Astăzi *au pironit pe cruce iudeii pe Domnul*, care a tăiat marea cu toiagul și i-a povățuit în pustie. Astăzi au împuns cu sulița coasta celui ce a rănit Egiptul cu bățai pentru ei, și au adăpat cu fiere pe cel ce le-a plouat mană de mâncare”

devine:

„Astăzi niște oameni au pironit pe cruce pe Domnul, care a tăiat marea cu toiagul și i-a povățuit în pustie...”³⁷;

³⁶ Această perspectivă își are rădăcinile adânc înfipte în tradiție, începând de la omilia pascală a unui Meliton al Sardesului. V. în acest sens Sulla pasqua, în *I più antichi testi pasquali della Chiesa*, Roma: Edizioni liturgiche 1972, 72-99.

³⁷ *Spre lauda* 99. Textul presupune, din punctul de vedere al dialogului cu evreii și a noilor relații între iudaism și lumea catolică și alte aspecte problematice, pe care însă le discut în cartea menționată în nota 5.

Este interesant faptul că autoarele par a nu sesiza în acest caz caracterul problematic al atribuirii gestului străpungerii coastei lui Isus cu sulița tot evreilor; este o constantă în istoria antiiudaismului lărgirea responsabilității lor în patima și moartea lui Isus pe măsura diminuării celei romane, un alt aspect pe care personal îl detaliez în lucrarea citată mai sus.

aceeași alegere este făcută și în alte cazuri³⁸. Deși în principiu o transformare precum aceea propusă la începutul pasajului ar putea constitui o idee fericită, *dacă s-ar referi în mod mai explicit la responsabilitatea universală în moartea lui Isus*, în condițiile nemodificării altor elemente ale textului (mai ales referințele la istoria lui Israel), ea riscă să fie din nou insuficientă pentru a le face să-și piardă înțelesul inițial; este deopotrivă cazul unui text cu privire la Ștefan, unde „soborul celor fără de lege” care îl ucide cu pietre se transformă în „adunarea oamenilor”, probabil în mod la fel de ineficient³⁹.

Soluția pare în principiu mai potrivită în alte cazuri, de pildă într-un pasaj ca:

„O, preamărită minune! O, taină nouă! O, lucru înfricoșător! Fecioara zicea, văzându-te pe cruce spânzurat în mijlocul a doi tâlhari pe tine, pe care fără de dureri minunat te-a născut, și plângea, grăind: Vai mie, Fiul meu preaiubit, *cum te-a pironit pe cruce poporul cel cumplit și nemulțumitor?*”

a cărui ultimă parte devine în rescrierea autoarelor:

„Vai mie, Fiul meu preaiubit, cum de niște oameni te-au pironit pe cruce?”⁴⁰

sau într-un altul ca:

„*Pironit fiind pe cruce de către cei fără de lege și coasta fiindu-ți împunsă de sulița ostașului, Preacurata se tânguia cu amar, rărunchii ei ca ai unei mame sfâșiindu-se. Și de multa și înfricoșătoarea ta răbdare spăimântându-se striga: Slavă iubirii tale față de oameni; slavă bunătății tale; slavă ție, celui ce cu moartea ta ai făcut pe oameni nemuritori*”

în care fragmentul care ne interesează aici este rescris astfel:

„*Pironit fiind pe cruce, Dumnezeu Mântuitorule, de niște oameni, și coasta fiindu-ți împunsă de sulița ostașului...*”⁴¹.

Or, este greu de crezut că gestul ar putea fi pus pe seama oamenilor în general numai datorită referinței ce se face la ei în rescrierea părții introductive a pasajului, câtă vreme în aceeași frază rămân trimitere la pedepsirea Egiptului și la mană, dificil de legat de o altă entitate în afară de evrei. Dimpotrivă, în textul cu numărul 127, lovirea este atribuită soldaților într-un text care o pune în forma actuală în căra iudeilor. După cum am precizat deja, și în fragmentul cu nr. 142 în loc de iudei apar „ostași”.

³⁸ V., de exemplu, *Spre lauda* 65-66; 81.

³⁹ *Spre lauda* 292. Într-un alt pasaj, „adunarea cea cu adevărat a deșertăciunii a iudeilor celor fără de lege” devine pur și simplu „adunarea” (310). În alte texte cu privire la Ștefan dispar sintagmele „ucigătorii Domnului” și „ucigătorii Dumnezeu” (*ibidem* 295-296; 298; 312).

Această din urmă expresie este suprimată și în textul cu nr. 300, un pasaj legat de astă dată de Petru, dar și în texte precum cel cu numărul 10, respectiv 243.

⁴⁰ *Spre lauda* 172.

⁴¹ *Ibidem* 152. Cel puțin în imnografia săptămânii mari, sintagma „cei fără de lege” nu are practic nevoie să fie determinată, referindu-se fără putință de îndoială la evrei.

Deja însă aici și, mai ales, într-o altă serie de texte din *Triod* și *Penticostar* pe care cercetătoarele le citează și reformulează⁴² utilizarea sintagmei „niște oameni” poate deopotrivă să nu fie de ajuns pentru a le face să își piardă sensul originar; mentalitățile noastre sunt prea impregnate de ideea că tot ceea ce s-a petrecut cu ocazia acelor paști este imputabil „iudeilor” (și numai lor) pentru ca „oameni” să nu fie înțeles în sensul de „acei *anume* oameni” (adică tot evrei); în cazul acestor din urmă texte, la pierderea semnificației de bază din nou nu cred să contribuie păstrarea contrastului dintre *aceste persoane care l-au bătut, batjocorit, răstignit, omorât* pe Isus și *comunitatea creștină care își asumă în schimb o atitudine de laudă și preamărire*, proclamând pătimirea lui ca mijloc de mântuire pentru sine. Insist, această distanțare este probabil problema fundamentală a textelor care în oficiile noastre vorbesc despre misterul pascal acuzându-i pe evrei (sau pe unii dintre ei) pentru cele întâmplate. Din același punct de vedere, nu îmi pare deplin fericită nici transformarea sintagmei generalizatoare „mulțimea evreilor” în formula „oameni păcătoși temători pentru puterea lor” într-un text cu privire la uciderea lui Isus și a profeților care simultan vorbește despre moartea lui ca despre viața *noastră*⁴³, în primul rând pentru că implică o judecată ce nu cred că este necesară în cadrul liturgic (care nu este de asimilat unui tribunal); apoi, datorită formulei finale, e greu de crezut că creștinii care participă la aceste slujbe vor putea să se regăsească între cei considerați responsabili pentru moartea lui Isus.

Puțin reușită sau cel puțin insuficientă îmi pare în propunerea realizată de Caneri-Poirot și transformarea sintagmei „poporul... ucigător de prooroci” în *unii* în următorul text (câtă vreme el păstrează referința la uciderea profeților, pe care mentalitatea creștină o leagă indisolubil de evrei și moartea lui Isus): „Pe poporul cel altădată ucigător de prooroci, pizma l-a făcut acum ucigător de Dumnezeu, spânzurându-te pe cruce, Cuvântule al lui Dumnezeu, pe care te preaînălțăm întru toți vecii” care devine „Unii, odinoară, pe prooroci au ucis, iar acum, Cuvântul lui Dumnezeu este răstignit, pe care noi îl preaînălțăm întru toți vecii”⁴⁴ (unde iarăși dăinuie distanțarea, dacă nu opoziția dintre *acei unii* și *noi*). Ambiguizarea aceasta este folosită și în alte ocazii în inițiativa de rescriere a textelor discutată aici. Astfel, într-un pasaj despre trădare, batjocură și hulă – unde autoarele introduc în mod fericit Lc 23,34 în locul unei invocații a răzbunării – „unii” înlocuiește „mulțimile iudaice”⁴⁵. În alt loc, pronumele apare ca substitut pentru „nelegiuții”, dar această

⁴² *Ibidem* 63-67.

⁴³ *Ibidem* 220. În noua formulare, pasajul pierde o seamă din elementele antiiudaice cele mai puternice, ceea ce se poate spune și despre cel cu nr. 243, de exemplu, care – deși păstrează ideea de vrăjmășie – o lasă deoparte pe cea la deicid.

⁴⁴ *Ibidem* 222.

⁴⁵ *Ibidem* 106.

intervenție și altele nu rezolvă de la sine accentele antiiudaice de bază ale textului, câtă vreme rescrierea păstrează acuza de necunoaștere a legii și profețiilor legate explicit de referințele isaiane la moartea dreptului (a cărui interpretare cristologică este la rândul său de la sine înțeleasă) și contrastul cu comunitatea creștină (măritoare)⁴⁶. Contrastul este și mai marcant într-un pasaj în care „unii” înlocuiește referința la „Iuda vânzătorul” și „preoții cei fără de lege” care s-au sfătuit împotriva Mântuitorului nostru⁴⁷. Într-un alt text, care ar merita reținut pentru mai marea libertate a reformulărilor, autoarele schimbă generalizatorul „iudeii” cu „unii din popor”; rescrierea acestui text este probabil ilustrativă pentru dorința lor de a atenua elementele antiiudaice inițiale. El sună după cum urmează în forma inițială:

„Spumegând de pizmă iudeii, preabunule Doamne, și făcând binefacerile tale pricină de aprindere a nebuliei lor, ei, care erau pururea călcători de lege, te căutau să te ucidă pe tine, viața cea adevărată, din pricina sâmbetei, când pe cel ce mai-nainte era slăbănog l-ai arătat om întreg, sănătos”,

iar în cea nouă astfel:

„Spumegând de pizmă unii din popor n-au înțeles tâlcuirea ce o aduci legii, care dă voie a vindeca în zi de sâmbătă. Furioși pentru lucrarea ta mântuitoare, ei căutau să te ucidă, pe tine, viața cea adevărată, din pricina sâmbetei, când pe cel ce mai-nainte era slăbănog l-ai arătat om întreg, sănătos”⁴⁸.

Ulterior, cercetătoarele înlocuiesc cu același „unii” expresia „judecătorii lui Israel” într-un pasaj legat de condamnarea lui Isus la moarte formulat în numele Mariei⁴⁹, respectiv „soborul cel neînduplecat” ce „dă spre patima crucii pe însuși cel îndelung-răbdător”⁵⁰. Un alt pasaj unde „unii” înlocuiește o referință la „cei ce au trecut... Marea roșie” și l-au răstignit pe Isus este un nou exemplu de mai liberă reformulare din partea autoarelor⁵¹; păstrarea contrastului dintre acești „unii” și comunitatea creștină nu contribuie însă la anularea totală a sensului inițial. Nu mult diferit este un text citat mai departe, unde „unii” înlocuiește mai explicitul „iudeii”⁵².

Mai izbutită în comparație cu a unora dintre pasajele citate mai sus și în special a celui cu nr. 222 îmi pare rescrierea următorului text:

⁴⁶ *Ibidem* 111.

⁴⁷ *Ibidem* 114.

⁴⁸ *Ibidem* 143. În inițiativa lor este de remarcat ponderea dată temei legii și alianței.

⁴⁹ *Ibidem* 171.

⁵⁰ *Ibidem* 189.

⁵¹ *Ibidem* 225.

⁵² *Ibidem* 229.

Aceasta este opțiunea pe care autoarele o fac și în reformularea unui text unde este vorba de uciderea lui Iacob (*ibidem* 286).

„Fiere cu adevărat ți-au adus cei ce au supt apă din piatră, ție, celui ce ai făcut minuni în pustiu, Cristoase, și oțet în loc de mană, pentru facerea de bine, ți-au adus ca răsplată fiii cei nerecunoscători ai lui Israel”

care devine:

„Fiere ți-au adus, o, Cristoase, cei ce te-au pironit pe cruce, și oțet ți-au dat pentru a-ți potoli setea, fără să știe, însă, ceea ce făceau”⁵³,

unde autoarele dau dovadă de mai multă libertate și creativitate, anulând – pe de o parte – referințele la istoria lui Israel care riscă să lărgească acuzele și dincolo de generația contemporanilor lui Isus și introducând – pe de alta – ideea acțiunii în necunoștință de cauză (mai degrabă absentă în forma actuală a imnografiei⁵⁴). Fericite sunt în principiu și acele reformulări mai neutre în ceea ce privește responsabilitatea în patima și moartea lui Isus care înlătură în bună măsură accentele antiiudaice actuale ale unor texte. Ilustrative ar putea fi în acest sens un pasaj în care o întrebare a Maicii sfinte despre răstignirea Fiului inițial exprimată în felul următor: „Cum *te-a pironit pe cruce soborul cel fără de lege*, pe tine, singurul dăător de viață, lumina mea cea preadulce?” este rescrisă așa: „Cum *ai fost pironit pe cruce*, Tu, singurul dăător de viață...”⁵⁵ sau cel în care afirmația „*Iudeii*, Mântuitorule, *te-au pironit pe cruce*, prin care pe noi dintre păgâni odinioară ne-ai chemat...” devine în reformulare: „Pe cruce *ai fost pironit* ca să ne chemi pe noi dintre păgâni...”⁵⁶, dar și un text din duminica orbului unde autoarele transformă o explicită acuză legată de farisei („soborul fariseilor... l-a omorât din pizmă”) în „morții ai fost dat”⁵⁷ sau unul din vinerea săptămânii a cincea din post în care „*Pe cruce... au pironit iudeii mâinile tale...*, împungând și coasta ta cu sulița” devine „*Pe cruce au fost pironite mâinile tale...* împunsă și coasta ta cu sulița”⁵⁸. Aceeași alegere a autoarelor este identificabilă și în

⁵³ *Ibidem* 213.

⁵⁴ În slujbele săptămânii mari, personal am identificat citarea versetului despre iertare din evanghelia lui Luca doar într-un pasaj imnografic cu o încărcătură profund acuzatoare (pe care Poirot-Caneri nu cred că îl iau în considerare): „Două lucruri și rele a făcut fiul meu cel întâi-născut, Israel: pe mine, izvorul apei vieții, m-a părăsit, și și-a spart puț sfârâmat. Pe mine m-a răstignit pe lemn, iar pe Baraba l-a cerut și l-a eliberat. Însăpăimântatu-s-a cerul de acestea, și soarele și-a ascuns razele; iar tu, Israele, nu te-ai rușinat, ci morții m-ai dat. Iartă-le lor, Părinte sfinte, că nu știu ce au făcut” (*Rânduiala* 156) și în altul formulat în chip mai neutru: „Astăzi Stăpânul făpturii a stat de față înaintea lui Pilat...” (*ibidem* 174).

Textul apare desigur și în lecturarea directă a pericopei căreia îi aparține; întrebuițarea textelor biblice în oficiile noastre este un alt aspect care s-ar cere aprofundat într-o propunere de reformă a săptămânii mari.

⁵⁵ *Spre lauda* 205.

⁵⁶ *Ibidem* 204. Textul sună, precum atâtea alte pasaje ale săptămânii mari mai degrabă a raport judiciar sau rememorare a traumei decât a rugă, un alt aspect care s-ar cere evaluat în oficiile noastre, în opinia mea.

⁵⁷ *Ibidem* 275.

⁵⁸ *Ibidem* 68. Pasajul păstrează neschimbată formula finală: „și toate le-ai suferit... ca să ne mântuim noi”.

alte texte, și atunci când subiectul sunt cei „fărădelege”⁵⁹; pentru a cita un singur exemplu, un text inițial exprimat astfel:

„Poporul cel îndărătnic și care fără de frică lucra toate fărădelegile, în mijlocul celor fără de lege pe tine, îndurate, cel ce îndreptezi pe cei fără de lege, pe lemn te-ai înălțat răstignindu-te; pe care toată făptura te slăvește ca pe Domnul...”

devine

*„În mijlocul celor fără de lege ai fost înălțat pe cruce, îndurate, cel ce ne îndreptezi pe noi și pe care toată făptura te mărește...”*⁶⁰.

Uneori noua formulare accentuează ideea patimii de bunăvoie a lui Isus⁶¹, o linie ce s-ar cere, în opinia mea, mai mult explorată în oficiile săptămânii mari, cu atât mai mult cu cât nu este nicidecum străină spiritului lor⁶² și în general spiritului liturghiei noastre⁶³; ea este prezentă de altfel și în NA 4.

Pentru a o duce înainte

Un alt element specific ritului bizantin ce ar trebui în chip necesar integrat în oficiile săptămânii mari este smerenia, recunoașterea și plângerea propriului păcat. Nu ne învață oare rugăciunea sfântului Efreem de-a lungul întregului post să nu ne judecăm frații, ci mai degrabă să ne recunoaștem propriile greșeli? Cum am putea integra această povață în slujbele săptămânii mari, în jurul morții lui Isus mai cu seamă, locul în care tradițional s-au emis și se emit atâtea acuze la adresa evreilor?

⁵⁹ *Ibidem* 113; 180; 208; 236. O regăsim și într-un pasaj relativ la moartea lui Iacob (*ibidem* 304). Din nou însă alegerea nu este deplin coerentă. Așa de pildă, dacă într-un text cu privire la pălmuirea și scuiparea lui Isus sintagma „cei fără de lege” este suprimată (*ibidem* 137), într-un altul (*ibidem* 178), despre răstignire de astă dată, rămâne, deși pare a se referi în egală măsură la „iudei”. Poate însă este vorba doar de o simplă neatenție, pentru că – într-un context similar – formula este, cum e de așteptat, înlăturată (*ibidem* 226).

⁶⁰ *Ibidem* 195.

⁶¹ *Ibidem* 217.

⁶² A se vedea, de exemplu (în legătură cu patima, moartea, îngroparea) în timpul săptămânii mari, în *Rânduiala* (6; 34; 62; 106; 126; 136; 138; 140; 158; 174; 185-186; 198; 203; 205) texte precum: „Cel ce de bunăvoie...”; „Cel ce vine...”; „Cel pe care Isaia...”; „Zis-ai: vedeți...”; „Ospătând la cină pe ucenici...”; „Doamne, venind spre patima...”; „Să se răstignească!...”; „Pentru că nu avem îndrăznire...”; „Toată făptura s-a schimbat...”; „Poporul cel păgân...”; „Astăzi Stăpânul făpturii...”; „Când ai fost închis în groapă...”; „Cel ce pentru noi oamenii...”; „În mormânt și sub pecete...”; „O, Minune nouă...”; „Mă acoperă pământul...”; „Veniți să vedem viața...”. Unele dintre aceste pasaje nu sunt lipsite de elemente antiiudaice.

⁶³ V., de pildă: „Cristoase Dumnezeuul nostru...”; „Văzând astăzi pusă înainte...”; „Apropiati-vă să scoateți...”, *ibidem*; „Doamne, cel ce ți-ai întins mâinile...”; „Înjumătățind noianul postului...”, în *Antologhion*. Vol. II. *Slujbele săvârșite în colegiu pe perioada Triodului*, Roma: PIO 2016, 399; 404; 407; 429.

Schimbând, după cum spuneam, din temelie accentele actuale ale săptămânii mari. Este ceea ce îmi pare că Poirot-Caneri reușesc să facă în cazul textului următor:

„Să se tânguiască soborul fariseilor celor potrivnici lui Dumnezeu, de îndrăzneala uciderii lui Cristos, iar neamurile să se bucure, să bată din palme și să strige: Dumnezeul părinților, binecuvântat ești!”

care se transformă, în rescrierea lor în:

„Să se căiască oamenii de răstignirea lui Cristos, pentru păcatele lor! Dar acolo unde păcatul s-a înmulțit, harul a prisosit; cu toții să se bucure, bătând din palme și strigând: Dumnezeul părinților noștri, Doamne, bine ești cuvântat!”⁶⁴.

Spre deosebire de textele citate mai sus, aici trimiterea la oameni este cât se poate de nimerită, după cum izbutită îmi pare suprimarea distincției inițiale dintre evrei și neamuri. Același curaj în reformulare îl vădesc și în cazul unui pasaj legat de smochinul neroditor care din:

„Flămînzit-a de mîntuirea omenească Cristos Dumnezeul meu, El, care este pâinea vieții. Pentru acestea venind la smochin, adică la adunarea cea neroditoare, care era acoperită cu frunzele legii, dacă a văzut-o, a blestemat-o”

devine

„Foamea a vrut să o cunoască, Cristos, adevărată pâine a vieții, că voia să mîntuiască neamul omenesc, dar sub frunzele smochinului firii noastre n-a găsit roadele împărăției”⁶⁵.

Astfel de formulări mai interpellante la adresa creștinilor îmi par soluția autentică pentru modificarea reproșurilor tradiționale la adresa evreilor; aceasta este linia pe care o reformă a textelor săptămânii mari și a celor cu privire la evrei și iudaism ar merita să o adopte dacă dorim ca liturghia noastră să fie de folos din punct de vedere spiritual participanților la oficii⁶⁶. În acest sens este ilustrativă poate reformularea pe care autoarele o propun unor texte inițial acuzatoare la adresa evreilor; astfel, „O, iudeilor! Rușinați-vă măcar de morții înviați de dătătorul vieții lor, cel pe care, plini de pizmă, l-ați ucis” care devine: „Întoarce-te, păcătoșule, din rătăcirea ta, recunoaște-l pe cel pe care l-ai străpuns, vezi cu ce iubire te iubește și-ți iese în întâmpinare, dăruindu-ți viața și învierea”⁶⁷ sau „Adunarea iudeilor, cea roditoare de spini, nepăstrând dragoste de maică spre tine, Făcătorule de bine

⁶⁴ Spre lauda 182.

⁶⁵ Ibidem 46. Textul este unul dintre acelea care a dispărut în Rânduiala (v. mai sus). Alte tentative de rescriere a pasajelor despre smochin în Spre lauda 47-49; 80-81. Textele nu își schimbă întotdeauna cu totul sensul inițial, chiar dacă indubitabil pierd din elementele antiiudaice mai explicite.

⁶⁶ Acesta este unul dintre principiile fundamentale ale reformei liturgice propuse de Vatican II cf. SC 1; 23; 36; 50.

⁶⁷ Spre lauda 120. Pasajul a fost suprimat deja în Rânduiala.

Cristoase, cu spini te-a încununat pe tine, cel ce ai dezlegat pe începătorul neamului de pedeapsa spinului” care este rescris după cum urmează: „Purtători de spini, unii dintre fiii lui Adam, te-au încununat, pe tine, Cristoase, Făcătorule de bine...”⁶⁸. În primul caz aş spune că reformularea este mai interpellantă în vreme ce în cel de-al doilea riscă să fie încă uşor detaşantă pentru comunitatea orantă. Pe de altă parte apelativul „păcătos” nu este neapărat cel mai fericit şi aici aş spune că în rescrierea textelor liturgice (în contextul săptămânii mari şi în altele) ar trebui probabil ținut cont şi de progresele actuale ale psihologiei: în ce măsură este sănătoasă culpabilizarea? Clar că din punct de vedere al temei studiate, a ne autoacuză este mai potrivit decât a-i acuza pe alţii, dar poate că nu neapărat acesta este accentul de imprimat oficiilor prepascale, NA afirmând că „îndatorirea Bisericii este să vestească, în propovăduirea ei, crucea lui Cristos ca semn al iubirii universale a lui Dumnezeu şi izvor a tot harul”⁶⁹. Ceva în acest sens par a voi să transmită şi Poirot-Caneri când transformă următorul reproş pus în gura Mariei în săptămâna a şasea din post: „Ce ți-a răsplătit ție poporul evreiesc cel nelegiuit şi nerecunoscător care s-a îndulcit de darurile tale cele multe şi mari, Fiul meu?” în exclamaţia „Cât de mare este iubirea ta de oameni!”⁷⁰; aceeaşi alegere o operează şi într-un text din 1 august, unde „Ce ți-a făcut ție adunarea celor fără de lege?” devine „O, Fiul meu prea iubit, cât de mare este iubirea ta de oameni!”⁷¹.

Într-un alt pasaj care vorbeşte iniţial de „căderea iudeilor” în legătură cu semnele din jurul morţii lui Isus, autoarele propun următoarea rescriere: „Când ai fost înălţat pe locul Căpăţânii, socotit fiind între cei fără de lege, luminătorii s-au ascuns, pământul s-a cutremurat şi podoaba templului s-a rupt, arătând că Tu eşti cu adevărat Fiul lui Dumnezeu”⁷². Reformulează cu aceeaşi atenţie la evitarea ideii „căderii” (respingerii) lui Israel şi un alt pasaj pe aceeaşi temă prevăzut în perioada rusaliilor; astfel:

„Acum limbile s-au făcut tuturor spre semn, în chip vădit; că iudeii dintre care este după trup Cristos, fiind răniţi de necredinţă, au căzut din harul lui Dumnezeu; iar noi, cei dintre neamuri, ne-am învrednicit de lumina cea dumnezeiască”

se transformă în:

„Acum limbile s-au făcut tuturor spre semn, în chip vădit; că toţi au fost umpluţi de Spirit Sfânt pentru a vesti la toate neamurile lumina cea dumnezeiască”⁷³.

⁶⁸ *Spre lauda* 212.

⁶⁹ NA 4.

⁷⁰ *Spre lauda* 155.

⁷¹ *Ibidem* 248.

⁷² *Ibidem* 60.

⁷³ *Ibidem* 62.

În ceea ce privește perioada prepascală și tema pe care mi-am propus să o discut mai îndeaproape, ele rescriu în felul următor textul:

„Pregătește-ți, Iudee, pe preoții tăi, gătește-ți miinile spre uciderea lui Dumnezeu; că iată, a venit blând și liniștit spre patimă, cel ce este mielul și păstorul nostru, Cristos, Împăratul lui Israel”

„Pregătește-te, Ierusalime, să-l primești pe mântuitorul blând și smerit, pe Cristos, Împăratul lui Israel, mergând spre patima sa, că El este și mielul lui Dumnezeu, și păstorul oilor”⁷⁴.

Și de aici ar merita cu precădere reținut curajul creativității, ce s-ar cere în opinia mea încă mai mult exersat într-o reformă a oficiilor săptămânii mari.

Dimpotrivă, îmi pare absolut insuficientă încercarea de rescriere a unui text cu un grad înalt de conținut antiiudaic, care în reformularea autoarelor sună astfel:

„O, Iudo, răzvrătitu-te-ai împotriva stăpânului tău, precum cei care au mâncat mană în pustie și au murmurat împotriva lui Moise și a lui Aaron. Atunci Domnul le-a trimis pâine din cer; hrana le era încă în gură, și ei s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu; la fel, ucenicul ce avea încă în gură pâinea cea cerească, își uneltea vânzarea împotriva Mântuitorului. În îndrăzneala sa, îl vinde pe cel care-l hrănise și cu o sărutare l-a dat pe Stăpânul său la moarte, făcându-se rob patimilor sale. Dar Tu, Doamne, ferește sufletele noastre de o nelegiuire ca aceasta, în negrăita ta îndelungă răbdare”⁷⁵.

Aspectele problematice pe care le întrevăd eu aici ar fi: 1) judecata asupra lui Iuda; 2) referințele la ingratitudea istorică a lui Israel; 3) suprapunerea dintre Iuda și „iudei”. În formularea clasică, de altminteri textul începe în mod grăitor astfel: „Iuda cu adevărat este fiul viperelor, celor ce au mâncat mană în pustie și au cârtit împotriva hrănitorului”. În virtutea acestei clasice suprapuneri⁷⁶, într-o reformă a textelor săptămânii mari s-ar cere reevaluate și acuzele cu privire la Iuda, căci – încă o dată – cel puțin în viziunea mea, rugăciunea liturgică, mai ales într-o perioadă de o asemenea intensitate spirituală și atât de frecventată precum aceea a săptămânii mari, nu cred că este necesar să acuze neapărat pe cineva pentru cele întâmplate în acele paști (sau pentru orice ar fi). Mai degrabă ar trebui să ne ajute să creștem spiritual, iar la aceasta ar putea contribui mai degrabă decât îndreptarea degetului spre altcineva un examen al propriei conștiințe: unde și când am dat noi înșine dovadă de ingratitude?; în ce măsură zace în fiecare dintre noi un Iuda?; în ce măsură comportamentele și actele de care o întreagă tradiție creștină i-a acuzat pe

⁷⁴ *Ibidem* 82. După cum am arătat mai sus, textul a fost deja suprimat în *Rânduiala*. Ierusalim înlocuiește formula „Iudee ucigașă” și în textul cu nr. 70, dar pasajul este departe de a-și pierde prin această intervenție conținutul antiiudaic.

⁷⁵ În *Spre lauda*, textul poartă nr. 98, iar forma actualmente în uz se poate citi în *Rânduiala* 112.

⁷⁶ Eu o studiez în cartea mai sus citată (v. nota 5).

evrei (fariseismul, necredința, nerecunoașterea și neacceptarea lui Isus, uciderea lui) ne privesc și pe noi (și nu doar ca detașați spectatori)? În fond, Scriptura nu urmărește să ne instruiască asupra răului celui alt, ci mai degrabă să scoată în evidență ceea ce în noi nu merge (Evr 4,12), luminându-ne căile și viața (Sal 119,105) spre a deveni ceea ce suntem chemați să fim.

S-ar putea obiecta, desigur, că – în diferitele lor pasaje – oficiile săptămânii mari nu fac decât să reia perspectivele Bibliei și, în cazul tematicii pe care am ales să o tratez aici, relatările evanghelice ale patimii. Este adevărat, dar astăzi știm că acestea nu sunt reportaje exacte asupra celor întâmplate, presupunând deja anumite reinterpretări ale evenimentelor. La rândul său, *imnografia* comportă o selecție subiectivă a textelor biblice și o reinterpretare a lor, bazată pe tradiția patristică care nu a ezitat, în contexte specifice, să accentueze elementele „anti-iudaice” ale Scripturii⁷⁷. Am putea spune că actuala *imnografie* este rod al creativității umane (dacă așa se pot numi și unele dintre accentele sale actuale) și, deci, că se poate (și cere) rescrie cu la fel de multă libertate și o reală (și binefăcătoare) creativitate. Este ceea ce Poirot-Caneri încearcă să facă lucrând asupra unui text de tipul *improperia*⁷⁸ păstrat în oficiile noastre, care din:

„Acestea zice Domnul către iudei: Poporul meu, ce am făcut vouă? Sau cu ce v-am supărat? Pe orbii voștri i-am luminat, pe cei leproși i-am curățit, pe bărbatul cel ce era în pat l-am îndreptat. Poporul meu, ce am făcut vouă? Și cu ce mi-ați răsplătit? În loc de mană, cu fiere; în loc de apă, cu oțet; în loc ca să mă iubiți, pe cruce m-ați pironit. de acum nu voi mai răbda; chema-voi neamurile mele, și acelea mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Spiritul; și Eu le voi dărui viață veșnică.”

în reformularea lor devine:

⁷⁷ Numesc așa în mod convențional anumite aspecte critice din ambele testamente de care literatura patristică a făcut uz și abuz; termenul nu este însă neapărat propriu întrucât, chiar și în cazul evangheliilor sau al altor texte neotestamentare, avem de-a face cu literatură *intra-iudaică*. Ulterioare detalii în lucrarea la care fac trimitere în nota 5.

⁷⁸ Pentru originea acestui tip de texte, uzul lor liturgic, structură, conținuturi etc. aș trimite la: Egon J. Wellesz, Melito's Homily on the Passion: an Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography, *The Journal of Theological Studies* 173/174 (1943), 47-48; Isaac, *Geneza antisemitismului. Eseu istoric*, București: Hasefer 2014, 360 ss.; Eric Werner, Melito of Sardes, the first Poet of Deicide, *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 191 ss.; Vittorino Grossi, Melitone di Sardi, Peri Pascha 72-99, 523-763 (Sull'origine degli *improperia* nella liturgia del venerdì santo), in *Dimensioni drammatiche della liturgia medioevale*, Bulzoni, Roma 1977, 203 ss.; Sebastia Janeras, *Le vendredi-saint dans la tradition liturgique byzantine: structure et histoire de ses offices*, Roma: Pontificio Ateneo s. Anselmo/ Benedictina, edizioni Abbazia di san Paolo 1988, 259 ss.; Louis van Tongeren, Les *improperia* du vendredi saint au banc des accusés, *Questions liturgiques* 83 (2002), 240 ss.; Groen, Anti-Judaism in the Present-Day Byzantine Liturgy 375 ss.; Bogdan G. Bucur, Retorica anti-iudaică din *imnografia bizantină: contextualizare exegetică și teologică*, in *Imnografia liturgică bizantină. Perspective critice* (Alexandru Ioniță ed.), Oradea/ Cluj-Napoca: Ratio et revelatio/ Presa universitară clujeană 2019, 57 ss.

„O, poporul meu, ce ți-am făcut eu ție? O, omule, cu ce te-am supărat? Răspunde-mi tu mie. Trimis-am înaintea ta pe Moise, pe Aaron și pe Mariam. Trimis-ți-am prorocii; iar când a venit plinirea vremii, ți-am trimis pe Fiul meu preaiubit. Cu ce te-am supărat? Răspunde-mi tu mie. Care este Dumnezeuul care înlătură greșeala, care iartă păcatul, care se desfată în dăruire? Domnul este lumina mea, dacă am căzut, mă voi ridica. Păcăuit-am împotriva lui, El îmi va fi judecător, îmi va face judecată și dreptate; mă va face să ies la lumină, și voi privi fața lui. Doamne, încă o dată ai milă de noi! Aruncă în adâncul mării toate păcatele noastre!”⁷⁹.

Iar aici, dincolo de elementele pozitive, se poate vedea încă o dată limita acestei propuneri de reformă a textelor cu privire la evrei și iudaism: faptul că evreii sunt cei care rămân până la urmă interpelați (altminteri cum s-ar justifica tocmai referința la Moise, Aron, Myriam și profeți?; cum ar suna una la darurile oferite în general umanității sau chiar Bisericii?) Desigur, reformularea îndepărtează deja elementele substitutive și acuzele cele mai aspre, introducând deopotrivă o dojană mai universală (omule, cu ce te-am supărat)? Ar putea fi imaginabil însă ca la un moment dat să se transforme în: „creștinule, cu ce te-am supărat?; ce nu ți-am dat?; de ce nu ascuți Cuvântul meu?; de ce nu trăiești după cum te-am învățat?; de ce nu mă recunoști în frații mei?; de ce mă răstignești iarăși într-ai tăi?”. Probabil că modul cel mai potrivit de a vorbi despre misterul pascal și, mai cu seamă, moartea lui Isus este încă de descoperit și construit într-o reflecție colaborativă nu doar în sânul Bisericii române unite și între diferitele Biserici catolice de rit bizantin, dar și împreună cu frații ortodocși, punând laolaltă diverse resurse de competență și creativitate și fructificând experiența altor comunități ecleziale în dialogul cu evreii în cei șaiszeci de ani scurși de la promulgarea declarației NA.

⁷⁹ *Spre lauda* 61.

CUPRINS

<i>Cuvânt înainte</i>	5

<i>Vocația slujirii sub semnul cunoașterii și al generozității: părintele profesor Ovidiu Horea Pop</i>	7

EVOCĂRI

Gabriel Buboi <i>Părintele Horică</i>	13

Florin Budău <i>Părintele Horică și Liturghierul</i>	17

Alexandru Buzalic <i>Părintele Ovidiu Horea Pop – un om, o epocă</i>	25

Ovidiu Ghitta <i>O lună de armată, o prietenie de durată</i>	29

Mihaela Simona Goția <i>Vă mulțumim, Părinte Horea!</i>	31

Blaga Mihoc <i>Laudatio părintelui Ovidiu Horea Pop</i>	35

Ioan Mitrofan <i>Confluente</i>	39

Radu-Ioan Mureșan <i>Ovidiu Horea Pop – un preot nonconformist și atipic</i>	45

Adina-Voichița Roșu <i>In signum amicitiae, reverentiae et laudis erga magistrum Ovidium-Hoream Pop</i>	51

Delia Popescu <i>Poezii</i>	55

STUDII ȘI ESEURI

Cristian Bălănean

*Post-adevărul: instanțieri, origini recente
și Incursiuni într-o (posibilă) arheologie conceptuală* 59

Cristian Barta

*Sinodalitatea Bisericii Greco-Catolice din România (1964-2024):
evoluție, forme instituționale și semnificații identitare* 89

Iosif Bisoc

Istorie și teologie în Israelul Vechiului Testament 111

Remus Florin Bozântan

Discipol la școala Mariei 143

Cecilia Cârja, Ion Cârja

„Cărarea vieții” unui ardelean: Petru Mureșanul Șireganul (1893-1903) 155

Cornel Dîrle

Câteva remarci pe marginea Convorbirii lui Origene cu Heraclide 167

Ana Dumitran, Bogdan Ilieș, Andrei Buda

*De la Lviv la Proș, sau despre câte de moderne puteau să fie
bisericele românești din Transilvania la vremea pictării lor* 181

Daniel Dumitran

*Despre sionism și emanciparea evreilor
din Vechiul Regat și Transilvania: Moses Gaster și János Rónai* 191

Călin Ioan Dușe

Saint Polycarp of Smyrna, a model of byshop and martyr 203

Ivancsó István

*Az Ingenyes Orvosok tisztelete a Magyar Görögkatolikus
Egyházban, különös tekintettel Szent Pantaleémónra* 213

Rosa Maria Marafioti

*Per una poetica della volontà.
L'immaginazione religiosa in Paul Ricœur* 229

Blaga Mihoc

Despre întemeierea fondului documentare

„George Pop de Băsești” al Muzeului de Istorie Baia-Mare 263

Giuseppe Munarini

Personalità dell'esilio greco-cattolico romeno che ho conosciuto:

Aloisie Ludovic Tăutu (1985-1981), Vasile Cristea (1906-2000),

Octavian Bârlea (1913-2005). Cenni biografici e profilo intellettuale 269

Călin-Daniel Pațulea

La conversione di Agostino. Aspetti sistematici di un camino.....287

Ionuț Mihai Popescu

Despre îmblânzire 319

Anton Rus

Antinomii între virtutea dreptății și virtutea iubirii:

situații dilematice în viața spirituală 331

Silviu Sana

Seminarul Greco-Catolic din Oradea.

Vechi repere identitare și spirituale pentru prezent și viitor 347

Iulian Antoniu Suciu

Gheorghe Hubic și un „vers debil” despre înfrumusețarea

cultului divin. Cronologia unui apel în paginile revistei „Unirea” 355

Daniel Corneliu Țuplea

Crezul socratic și fundamentele morale ale procesului civilizator.....371

Alin Vara

Îmbrățișarea istoricității.....391

Adriana Zaharia

Activitatea politică a dr. Vasile Lucaciu în Parlamentul din Budapesta 403

Simona Ștefana Zetea

Pași în receptarea paragrafului 4 din Nostra Aetate în Biserica Română Unită 417

La 65 de ani, această carte nu este doar un omagiu, ci o mărturie colectivă de prietenie. Ea adună în jurul părintelui Ovidiu Horea Pop glasurile celor care îl cunosc, l-au ascultat la catedră și îl prețuiesc. Dincolo de biografia unui preot, ea vorbește despre viața trăită în slujire, în credință și în prietenie și, mai vorbește de harul lui Dumnezeu care lucrează în fiecare dintre noi.

†Virgil BERCEA



ISBN 978-606-37-2987-4