



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

4/2009

**Acest volum a apărut cu sprijinul
Episcopiei Greco-Catolice de Cluj-Gherla,
prin grija P.S. dr. Florentin Crihălmeanu**

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

4

Desktop Editing Office: 51st B.P. Hasdeu Street, Cluj-Napoca, Romania, Phone + 40 264 405352

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Ernst Christoph SUTTNER

Der Dienst der Kirche für die Rumänische Gesellschaft aus der Sicht des Bukarester Erzbischofs Raymund Netzhammer und des rumänischen Patriarchen Justinian Marina 5

Frans HOPPENBROUWERS

„The Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights” of June 2008 – „Fondements de l’enseignement orthodoxe sur la dignité, la liberté et les droits de l’homme” du mois de juin 2008..... 15

Engelbert GROSS

Europa und die Kirchen. Perspektiven zur Aktualen Frage nach der „Seele” im Europäischen Haus – Europe and the Churches. Perspectives to the topical question on the „soul” in the House of Europe..... 23

Eraldo CACCHIONE, S.J.

Orestes A. Brownson’s Educational Theory in the context of 19th-century America – La teoria dell’educazione di Orestes A. Brownson nel contesto dell’Ottocento americano 41

Simona Ștefana ZETEA

Creația, un mister ce încapă într-o știre de ziar? Partea a doua. Pentru o lectură avizată asupra textelor biblice despre crearea omului – La création, un mystère possible à circonscrire dans une rubrique de journal? II^{ème} partie. Pour une lecture avertie des textes bibliques concernant la création de l'homme..... 69

Cristina PALICI

Femeia prinsă în adulter: A aparține sau nu fragmentul de la In 7,53-8,11 tradiției ioaneice? – La donna presa in adulterio: appartiene o no il frammento di Gv 7,53-8,11 alla tradizione giovannea? 91

Șerban TURCUȘ

Biserica Romană și reglementarea impunerii numelui în Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIII-lea – La Chiesa romana ed il reglementare degli antroponomi in Transilvania nella seconda metà del Duecento 109

Laura STANCIU

Identitate și diversitate. Despre Biserica românilor ardeleni (1744-1754) – Identity and diversity. About the Romanian Church in Transylvania (1744-1754) 127

Ioana BONDA – Ciprian GHIȘA

Catehismele greco-catolice: elemente de formare și întărire a identității confesionale (1850-1948) – I catechismi greco-cattolici: elementi di formazione e di rafforzamento dell' identità confesionale (1850-1948) 157

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI..... 169

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/ ABBREVIATIONS /
ABKÜRZUNGEN 173**

Autorii își asumă responsabilitatea în ceea ce privește conținutul articolelor.

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFS RAYMUND NETZHAMMER UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

Ernst Christoph SUTTNER

RESUMÉ: Le service de l'Église vis-à-vis à la société roumaine. L'archevêque de Bucarest Raymund Netzhammer et le patriarche de la Roumanie Iustinian Marina. L'histoire est injuste avec les deux chefs religieux dont traite cet article. L'un d'eux – abandonné par ses frères, puisqu'il a considéré la nation plus importante que l'Église de Christ – est resté généreux et calme, en devant aller en exil. L'autre, au début naïf et confiant, a été transformé par l'expérience en un patriarche résolu. La plus grande injustice qu'on lui a faite est celle d'avoir été considéré par beaucoup qui ne se sont pas efforcés à approfondir sa pensée le „patriarche communiste”.

MOTS CLÉ: Raymund Netzhammer, Iustinian Marina, Église, Roumanie, nation, communisme.

Es mag verwegen erscheinen, zwei Hierarchen von der Unterschiedlichkeit eines Erzbischofs Raymund Netzhammer und eines Patriarchen Justinian Marina miteinander zu vergleichen.

Sie gehörten zu verschiedenen Konfessionen und traten das Amt an, als in Rumänien höchst unterschiedliche politische Verhältnisse herrschten: der eine tat es 1905 im Königreich Rumänien, das sich anschickte, demokratisch zu werden; der andere tat es 1948 in einem Rumänien, das man gerade zur Volksdemokratie, d.h. zur Diktatur, umformte.

Der eine war vor seiner Berufung ins Bischofsamt Gymnasiallehrer und Wissenschaftler gewesen, der andere Dorfpfarrer mit eben jenen Studien, die man zu seiner Zeit in der orthodoxen Kirche Rumäniens bei der Vorbereitung auf den Dienst eines Pfarrers durchlief.

Der eine beherrschte mehrere Sprachen und hatte, ehe er Bischof wurde, verschiedene Länder kennen gelernt; der andere sprach und verstand nur Rumänisch und hatte vor seinem Amtsantritt keine Auslandserfahrung.

Die römischen kirchlichen Autoritäten, die Raymund Netzhammer zum Bukarester Erzbischof wählten, wollten der katholischen Kirche Rumäniens eine Führungspersonlichkeit mit hohem Ansehen in seiner Kirche geben; die rumänischen Machthaber hingegen, die sich Justinian Marina als Vikarbischof, dann als Metropoliten

von Iași, und bald danach als rumänischen Patriarchen wünschten, wollten einen Außenseiter in den Episkopat einführen, von dem sie hofften, er finde bei den Mitbischöfen wenig Anklang, lasse leicht mit sich umspringen und werde bald zum „nützlichen Idioten“ werden – was allerdings eine recht irriige Erwartung war.

Aber auch auf Ähnlichkeiten zwischen ihnen läßt sich verweisen:

Beide waren ihrer Kirche zutiefst ergeben, von spirituellen Anliegen geleitet und von dem Wunsch erfüllt, für die Ihren gute Hirten zu sein.

Als „westlicher Christ“ aus der Zeit nach „*Rerum novarum*“ war Raymund Netzhammer sich seiner Verantwortung für das soziale Leben im Land bewußt, und Papst Pius X. hatte ihm, ehe er im Dezember 1905 zum Dienstantritt nach Bukarest reiste, noch ausdrücklich auf die Seele gebunden: „Sei ein guter Rumäne!“

Schon als Dorfpfarrer und Dorflehrer war auch Ion Marina (wie er hieß, ehe er Witwer und dann Mönch und Bischof wurde,) für soziale Fragen offen gewesen, hatte sich um die Gründung von Genossenschaftskassen für die Geistlichen und ihre Familien sowie um die geistige und soziale Hebung der armen Landbevölkerung gekümmert, war sozialreformerischen politischen Parteien zugeneigt und hatte in der Zeit der rumänischen Rechtsdiktatur mitgeholfen, verfolgte Führer von Linksparteien zu retten.

König Karl, das Staatsoberhaupt Rumäniens bei Raymund Netzhammers Dienstantritt, war praktizierender Katholik und gehörte zu Netzhammers Erzdiözese, und aus dem Tagebuch des Erzbischofs ist zu entnehmen, daß sein Einfluß auf den König beträchtlich war; Nikolaus Netzhammer konnte in der Schrift „*In verbo tuo*“ hinsichtlich der Nähe, die der Erzbischof zum König hatte, formulieren: „Netzhammer, der sich sehr schnell in die politische und gesellschaftliche Welt Rumäniens eingelebt und eingearbeitet hatte, war dem König ein kompetenter Gesprächspartner, der durch seine vielen Kontakte zu diplomatischen, politischen und wissenschaftlichen Kreisen, aber auch zu den unteren Schichten ... über die aktuellen Probleme und die politischen Strömungen im Land überaus gut informiert war.“¹

Ein Nahverhältnis zum ersten Ministerpräsidenten der Volksrepublik Rumänien, zu Petru Groza, bestand wegen dessen Verankerung im rumänischen orthodoxen Kirchenleben auch für Patriarch Justinian; dies erlaubte die Hoffnung auf ein fruchtbares Zusammenwirken mit ihm zum Wohl Rumäniens. Denn im kommunistischen Rumänien wurde keine Trennung zwischen Kirche und Staat verfügt;² der Regierungschef Groza war im Gegenteil „ein ergebener geistlicher Sohn der orthodoxen Kirche“ und ist es bis zu seinem Tod geblieben.³ Sowohl als Ministerpräsident, als welcher er bis 1952 amtierte, wie auch anschließend bis zu seinem Tod im Jahr 1958 als Staatsoberhaupt der Rumänischen Volksdemokratie blieb Petru Groza Mitglied der Nationalen Kirchenversammlung, eines höchsten kirchlichen Beratungsgremiums für den rumänischen Patriarchen, das aus

¹ N. Netzhammer, *In verbo tuo*, Bukarest 2003, 56.

² Erst die Revolutionsregierung, die nach Absetzung und Hinrichtung von Nicolae Ceaușescu das Amt antrat, hat eine solche Trennung verfügt.

³ So hieß es im zweifellos streng zensurierten Nachruf auf ihn im Amtsblatt des rumänischen Patriarchats, *Biserica Ortodoxă Română* 76, 1958, 5. Sein Staatsbegräbnis am 10.1.1958 wurde mit großem Zeremoniell vom Patriarchen zelebriert, vgl. ebenda S. 15-35.

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFES RAYMUND NETZHAMMER
UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

Bischöfen, Priestern und Laien besteht. Schon vor dem 1. Weltkrieg, noch in Österreich-Ungarn, hatte sich der Jurist Petru Groza, der 1884 in Siebenbürgen als Sohn und Enkel orthodoxer Priester geboren worden war, der Politik verschrieben und sich in die kirchlichen Gremien der Siebenbürgener Orthodoxie, das heißt: in die politisch aktiven Gremien der orthodoxen Rumänen der Donaumonarchie, wählen lassen.⁴ Da also der neue Regierungschef seit Jahrzehnten in kirchlichen Gremien mit den Bischöfen zusammenarbeitete, erscheint es begreiflich, daß ein rumänischer Hierarch, der keine zulänglichen Kenntnisse von der internationalen Politik besaß, meinen konnte, zum Besten der rumänischen Nation bei den anstehenden Aufbauarbeiten nach dem Zweiten Weltkrieg seinerseits mit ihm zusammenwirken zu sollen.

Die Vorstellungen beider Hierarchen von ihrem Dienst

(a) Raymund Netzhammer war hellhörig gewesen für die Nöte der Zeit. Als er 1905 sein Amt antrat, war seine Erzdiözese so gut wie insgesamt eine Ausländerkirche. Vielsprachigkeit war in ihr charakteristisch, und das Rumänische wurde von den einfachen Katholiken in der Regel nur insoweit beherrscht, daß sie sich dieser Sprache im Alltag bedienen konnten; rumänische Predigten wären für sie unverständlich gewesen, und an geistliche Gespräche oder Beichten auf Rumänisch war überhaupt nicht zu denken. Der Bischof und seine Priester mußten sich verschiedener Sprachen bedienen, vor allem des Deutschen und des Ungarischen, weil dies die Sprachen der großen Mehrheit der Katholiken in der Erzdiözese waren, dazu auch des Italienischen, des Französischen, des Bulgarischen und des Polnischen, und nach Möglichkeit noch anderer Sprachen.

In der Zeit der übermächtigen Nationalismen an der Wende zum 20. Jahrhundert war es eine Großtat des Bischofs gewesen, gegen alle Anfeindungen – besonders von italienischer und französischer Seite und auch durch einen fanatisch anti-ungarischen rumänisch-unierten Geistlichen – sowohl die völkerverbindende Einheit der katholischen Kirche betont als auch keine Einschränkungen der Vielsprachigkeit in der Seelsorge zugelassen zu haben.

Auch ließ er sich nicht davon abhalten, für die mehreren Tausend unierter Rumänen, die in seinem Bistum lebten, ein eigenes Gotteshaus zu errichten – weder durch seine Freundschaft zum König und zum Ministerpräsidenten Dimitrie Sturdza, die regelmäßig zur Aussprache in seinem Palais zu Gast waren und beide das Vorhaben zu verhindern suchten, noch durch seine respektvolle Einstellung zur orthodoxen Kirche Rumäniens, deren Gegnerschaft zum Bau einer unierten Kirche auf der Hand lag. Seine Sorge um die rechte Beheimatung aller Katholiken und ihrer Muttersprachen in der katholischen Kirche veranlaßte ihn auch, über die Karpaten hinweg zu blicken, als

⁴ Möglicherweise geht es – wenigstens teilweise – auf den nachhaltigen Einfluß zurück, den die Siebenbürgener kirchliche Gremien auf das gesellschaftliche Leben der Rumänen hatten, daß die kommunistische Partei Rumäniens eine von der Politik aller übrigen kommunistischen Parteien abweichende Haltung zur Kirche einnahm. Die Mitgliedschaft in ihr war nämlich auch für Gläubige, sogar für amtierende Geistliche möglich.

Budapester Behörden in Rom die Errichtung einer ungarisch-sprachigen griechisch-katholischen Diözese betrieben, um durch sie möglichst viele rumänische und ruthenische Gläubige zu magyarisieren.⁵ Er tat, was er tun konnte, um dem Verlangen nach möglichst weiter Ausdehnung des neuen Bistums entgegen zu wirken, denn er durchschaute den unkirchlichen, nationalistischen Charakter der Planung.

Die Mitverantwortung der Kirche für das soziale Leben hob Raymund Netzhammer hervor, als er – nach nur kurzem Aufenthalt im Land – anlässlich des Bauernaufstandes von 1907 die Obrigkeit der orthodoxen Kirche Rumäniens kritisierte, weil sie untätig blieb, obgleich sie die Möglichkeit gehabt hätte, die Lage zu entschärfen und die hohe Zahl von Opfern vermeiden zu helfen. Als einen Ausländer, der sich eingemischt hätte, hat man ihn deshalb angegriffen; doch inhaltlich vermochte man dem, was er in seinem kritischen Aufsatz niederlegte, nicht zu widersprechen. Seine eigene Bereitschaft zur Mitverantwortung für die Bedürfnisse der Menschen stellte er unter Beweis, als er – nachdem er die bei seinem Amtsantritt zerrütteten Finanzen des Bistums geordnet hatte – seine Aufmerksamkeit mit Erfolg dem Schulwesen zuwandte und auch auf die Gründung eines Krankenhauses hinarbeitete.

Solange er in Bukarest weilte, war sein Haus ein Treffpunkt und Gesprächszentrum, das gerne aufgesucht wurde vom König und vom Thronfolger, von Politikern und Intellektuellen, von Amtsträgern und prominenten wie auch von einfachen Gläubigen seiner Kirche. Sein geschätzter Rat hat den Gästen zu mancherlei Einsichten verholfen, und aus seinen Tagebuchaufzeichnungen ist zu entnehmen, daß es bei ihm bisweilen zu Begegnungen zwischen Persönlichkeiten kam, die sich sonst kaum trafen. Insbesondere erwies er sich als ein wichtiger und neutraler Vermittler, als Rumänien in den Ersten Weltkrieg eingetreten war, eine militärische Katastrophe und die Besetzung Bukarests durch deutsche Truppen erlebte und einen Separatfrieden eingehen mußte, und als die Kriegslage sich änderte, so daß die Mittelmächte Rumänien zu verlassen hatten; als der Erzbischof in dieser Situation eine Übergabe der Ordnungsmacht an die rumänische Polizei vermitteln und zur Rückkehr des Königs beitragen konnte.

(b) In einer Grundsatzrede zu Ostern 1962 vor dem Bukarester Klerus bekannte sich Patriarch Justinian ausdrücklich zur geistlichen Grundlage allen Wirkens der Kirche und führte aus, daß die Erlösung durch Jesus Christus zur Selbstverleugnung und zur Überwindung der Sünde befähige, von der er – im Gegensatz zur Ideologie der Regierungspartei – betonte, daß in ihr die wirkliche Ursache für alle soziale Unordnung in der Welt gesehen werden müsse. Dann fuhr er fort: „Man sagt oft ... ich hätte die Theologie aus dem Elfenbeinturm steriler Überlegungen heruntergeholt und sie im Leben, in der sozialen Wirklichkeit verankert, indem ich die Lehrer der Theologie und die Diener unserer heiligen Altäre aufrief, die soziale Seite der Botschaft des Evangeliums zu vertiefen. Ich will nicht bestreiten, daß mich stets ein solcher Gedanke beherrschte, aber ich will mir deswegen kein Verdienst anrechnen, denn den Anfang dazu haben unser

⁵ Für diese Vorgänge in Ungarn vgl. den Abschnitt „Unierte mit ungarischer Muttersprache“ bei E.Chr. Suttner, *Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion*, Würzburg 1997, 295-300.

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFS RAYMUND NETZHAMMER
UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

Heiland Jesus Christus selbst, seine hl. Jünger und Apostel und die hl. Kirchenväter in der gesamten patristischen Zeit gesetzt. Die Sorge für den Menschen, für seine irdische und überirdische Bestimmung, für die Erfordernisse seines gegenwärtigen Lebens und für sein überzeitliches Lebensziel sind nicht neu für die christliche Theologie, sondern zweitausendjährige Probleme, deren rechte Lösung viel zu lange verzögert wurde. Mein Aufruf, die soziale Seite der Botschaft des Evangeliums zu vertiefen und diese in unser alltägliches Leben zu übersetzen, darf also nicht als eine theologische Neuerung betrachtet werden, sondern als ein Aufdecken alter Schätze, die unbeachtet und zwischen den Buchdeckeln der hl. Schriften und der heiligen Tradition der Christen vergessen waren. Die Wiederaufnahme dieser Sorge war auch ein Erfordernis der Zeit. Nie wurden wie in den letzten Jahrzehnten die Diener der Kirche mit solchermaßen vitalen Problemen konfrontiert, die den Wert der Lehren des Evangeliums für den Aufbau einer auf das gleiche Anrecht aller Menschen auf Wohlstand und Glück begründeten menschlichen Existenzform in Frage stellen. Die sozialen Umgestaltungen, die sich in den letzten Jahrzehnten in aller Welt ereigneten, die Befreiung der seit Jahrhunderten unterworfenen Kolonialvölker, das Verlangen, den Krieg als Mittel zur Lösung internationaler Differenzen auszuschließen, sind Probleme, zu denen die christlichen Kirchen klare und entschiedene Antworten geben müssen; daran haben sich ihre Lehre und ihre Praxis im Leben zu verifizieren”.⁶ Auch bezeichnete es Patriarch Justinian als einen Anstoß zur Ausarbeitung des von ihm vertretenen „sozialen Apostolats”,⁷ daß er unter den neuen Verhältnissen eine ebensolche Harmonie zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Leben der Rumänen erstrebe, wie dies in früheren Zeiten andere Hierarchen unter anderen Bedingungen taten.

Als er 1945 als neugeweihter Vikarbischof (in seiner damaligen Außenseiterrolle) zum ersten Mal an der Vollversammlung der heiligen Synode teilnahm, führte er unter anderem aus: „Ich fühle mich fast erdrückt von der ungeheuren Verantwortung derer, die berufen sind, in diesem hohen kirchlichen Gremium zu arbeiten in diesen Zeiten, in denen von den Führern der Völker eine neue Welt aufgebaut wird auf den Ruinen einer alten, die durch Waffengewalt und durch die Gewalt einer politisch-gesellschaftlichen Ideologie zerstört wurde.”⁸ Doch, fuhr er fort, Christus sagte, daß er die Welt überwand; also könne man getrost ans Werk gehen.

Die Wahl Justinians zum Patriarchen erfolgte am 24.5.1948 im Plenarsaal des rumänischen Parlaments, und das Amtsblatt der Kirche hob hervor, daß zum ersten Mal ein Wahlgremium von solche Größe, das „alle Führer des Volkes” umfaßte, einen

⁶ Patriarch Justinian, *Apostolat social*, 9 Bde., Bukarest 1949-1968, Bd. VIII, 54-58; Zitat S. 56f.

⁷ In der Festschrift zum 75. Geburtstag für Erzbischof Franz Kard. König faßten wir unter dem Titel *Das soziale Apostolat* in der rumänischen Orthodoxie der Nachkriegszeit bis zu den Kirchenverfolgungen der Enstalinisierungskampagne, in *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*, Wien 1980, 461-496 zusammen, „daß es Patriarch Justinian beim Aufruf zum *sozialen Apostolat* um eine Kirchenreform ging, bei der durch größere Treue in dem vom Evangelium geforderten Dienst für den Nächsten und für die Welt die überzeitlichen Ziele kirchlichen Seelsorgsdienstes verstärkt erstrebt werden sollten” (S. 462 f).

⁸ Justinian, *Apostolat social*, I, 35.

rumänischen Patriarchen gewählt habe.⁹ Die politischen „Führer des Volkes“ waren in diesem Fall im Gremium zahlreich genug gewesen, daß seine kirchlichen Mitglieder nur eine Minderheit bildeten.

In der Funktion des Staatsoberhauptes der neu errichteten Volksrepublik Rumänien überreichte Prof. Parhon dem Patriarchen am 6.6.1948 den Hirtenstab und führte aus: „Wie auch Eure Seligkeit stellen wir mit Befriedigung fest, daß das religiöse Leben unseres Landes unauflösbar in den demokratischen rumänischen Staat eingebunden ist, und wir glauben wie auch Eure Seligkeit, daß der Staat und die Kirche sich gegenseitig helfen müssen, denn, 'jedes Reich, das in sich gespalten ist, verödet, und jede Stadt, die in sich gespalten ist, stürzt'. Suchen wir also, was den Frieden fördert und dazu dient, daß wir einander helfen.“¹⁰

Patriarch Justinian antwortete in seiner Dankesrede: „Die nationale Rumänische Orthodoxe Kirche und der demokratische rumänische Staat sind untrennbar verbunden, denn die gläubigen Söhne der Kirche sind Bürger des Staates, und die Führer der Rumänischen Volksrepublik sind die größten Beschützer unserer Kirche.“¹¹ Er skizzierte auch sein Programm, welches – man beachte dies gut – in erster Linie geistliche Züge aufwies: „Zur Verwirklichung dieser großen Ideale muß die Rumänische Orthodoxe Kirche vier große und schwerwiegende Probleme lösen, damit sie dem rechthgläubigen rumänischen Volk zu Hilfe eilen kann bei der Arbeit für den Aufbau eines neuen sozialen Lebens.“ Erstens bedürfe es einer Umerziehung des Klerus, der in der untergegangenen Welt von gestern ausgebildet wurde und nun die Befähigung zu einem Apostolat erwerben müsse, das den neuen Bedingungen gerecht wird. Zweitens sei eine Reform des Klosterlebens erforderlich, damit die Klöster zum Dienst an der Welt, an der Kultur und an der Gesellschaft tauglich und zu Pflanzstätten echter evangelischer Lebensweise würden. Drittens müßten die geistlichen Waffen der Missionare erneuert und Predigtwesen und kirchliches Schrifttum neu geordnet werden. Viertens sei das Augenmerk auf die Heranbildung eines künftigen Klerus und auf den dabei erforderlichen theologischen Unterricht zu richten. „Dies alles“, sagte er zum Präsidenten, der ihn investierte, „wird nicht leicht zu verwirklichen sein, sondern nur mit Ihrer Unterstützung und mit der Hilfe der Regierung und der hl. Synode, auf die ich mein volles Vertrauen setze.“

Ein historischer Schritt schien getan. Eine kommunistische Regierung und eine orthodoxe Kirche planten, sich gegenseitig zu stützen beim Aufbau eines Gemeinwesens, das in gemeinsamer Verantwortung getragen werden und beiden Partnern Entfaltungsmöglichkeiten bieten solle. Die zitierten Reden wurden gehalten im Juni 1948. Doch noch im August desselben Jahres ergingen ein neues Kultusgesetz und ein Gesetz, das die Kompetenzen des Kultusministeriums festlegte. Darin machte die Regierung der

⁹ Alegerea, înmânarea cârjei și înscăunarea I.P.S. Patriarh Justinian, *Biserica Ortodoxă Română* 67, 7/10, 1949, 45-49.

¹⁰ Ebenda 48.

¹¹ Die Rede des Patriarchen ist zu finden in *Apostolat social*, I, 125-132; Zitat auf S. 128.

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFS RAYMUND NETZHAMMER
UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

Volksrepublik deutlich, daß sie sich auf jeden Fall die volle Kontrolle über alle Aktivitäten der Kirche zu sichern gewillt war.¹²

Der Patriarch arbeitete unverzüglich für das von ihm angekündigte „aggiornamento“ im Klerus. Als in Bukarest im Mai 1949 bereits ein zweiter dreimonatiger Fortbildungskurs für ca. 500 Priester eröffnet werden konnte,¹³ legte er seine Vorstellung vom Unterrichtsziel dar und machte deutlich, daß es ihm beim Reformprogramm zuerst um geistliche Anliegen ging: „Was unsere Predigt anbelangt und unsere Katechese und überhaupt alle Ratschläge und Unterweisungen, die wir unseren Gläubigen geben, so wäre unseres Erachtens zu sagen, daß sie auf das Ziel konzentriert sein müssen, unsere Gläubigen das Beten zu lehren, damit sie unsere Gottesdienste kennenlernen, damit sie sie erlernen und durchführen in allen Umständen, unter denen der Priester zelebriert. Dann erwächst die gesamte seelsorgerische Tätigkeit unserer Priesterschaft aus einer Wirklichkeit, die zutage tritt, seitdem es die Menschheit gibt, nämlich aus der Wirklichkeit jenes religiösen Durstes, der seit Jahrhunderten die Menschheit zu den gottgeweihten Heiligtümern treibt und zu den Geistlichen, die Gottesdienste feiern, Segen erteilen und die Seelen im Namen Gottes nähren.“

Ein hoher Vertreter des Kultusministeriums, Prof. Nistor, umriß in derselben festlichen Eröffnung hingegen ein anderes Unterrichtsziel. Er sagte den Versammelten zunächst auf den Kopf zu, daß die Priester nicht einmal in der Lage seien, den wahren Gang der Geschichte zu erkennen, weil eine solche Erkenntnis nur denen möglich sei, die sich der kommunistischen Bewegung angeschlossen haben: „Diese Kurse haben den Zweck, die hochwürdigen Priester aufzuklären über die sozialen Tatsachen, die sich abspielten und sich vor unseren Augen weiterhin abspielen. Ihr werdet sagen, daß Ihr sie kennt. Nein, die meisten kennen sie nicht. Nur jene kennen sie, die sich mutig Seite an Seite mit den fortschrittlichen Kräften des Landes in den Kampf gestürzt haben. Alle anderen kennen sie nicht, denn sie kennen eine falsche Geschichte, eine irriige Soziologie und sind daher nicht in der Lage, die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu verstehen.“¹⁴

Eine andere Vorstellung meldete sich an als jene von der Partnerschaft beim Aufbau eines Gemeinwesens, das in gemeinsamer Verantwortung getragen werden soll, wie sie Prof. Parhon und Patriarch Justinian vorschwebte. Nach der von Prof. Nistor vorgelegten Konzeption beanspruchte die eine Seite, allein das Ziel zu kennen und auch allein die richtigen Wege zu wissen; der anderen Seite ist in dieser Vorstellung die Rolle der Erfüllungsgehilfin zugeordnet.

¹² Für die Kompetenzbeschreibungen von 1948 und für die fortlaufende Verschärfung der Aufsicht in den folgenden Jahren vgl. E. Chr. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen*, Wien/München 1978, 52 und 105, Anm. 151 und 152.

¹³ Ein Bericht von der Eröffnung und der Text beider nachfolgend zitierter Reden, *Biserica Ortodoxă Română* 67, 5/6, 1949, 58-72; die Rede des Patriarchen auch in *Apostolat social* I, 185-188 (Zitat S. 187f).

¹⁴ Das Zitat aus Prof. Nistors Rede, *Biserica Ortodoxă Română* 67, 5/6, 1949, 67.

Hindernisse für den Dienst beider Hierarchen an Rumänien

(a) 19 Jahre amtierte Raymund Netzhammer als Erzbischof von Bukarest. Sein Weitblick und seine Klugheit ermöglichten es ihm, vor und auch während des Ersten Weltkriegs der Hetze zu widerstehen, die nationalistische Kreise (Italiener, Franzosen und ein griechisch-katholischer rumänischer Priester) gegen ihn als gegen einen „Deutschen“ betrieben. Dabei war er schon 1880, als 18jähriger, um ins Kloster Maria Einsiedeln eintreten zu können, Schweizer Staatsbürger geworden und ist es bis ans Lebensende geblieben. Der Haß seiner Widersacher achtete auf solches aber nicht.

Im Sommer 1924 mußte er schließlich auf Wunsch und Drängen von Papst Pius XI. auf sein Amt verzichten. Denn ungeachtet seiner Schweizer Staatsbürgerschaft steigerte sich die Hetze gegen ihn mehr und mehr, als Deutschland den Krieg verloren hatte. Zwar trat der König selbst vor hohen Gästen ausdrücklich für ihn ein, wie dem Erzbischof von Zeugen bestätigt wurde.¹⁵ Dennoch erreichten es die Intrigen der französischen Diplomatie, daß Raymund Netzhammer zu weichen hatte. Möglich wurde dieser Sieg durch die Mithilfe des Päpstlichen Nuntius Francesco Marmaggi, der seit Oktober 1920 in Bukarest amtierte und dort sogar Gast war im erzbischöflichen Palais, und des Sekretärs der römischen Sacra Congregatio de Propaganda Fide, des Titularerzbischofs Fumasoni-Biondi – beide zuerst Italiener und erst dann Angehörige der katholischen Kirche. Raymund Netzhammer wurde in Rom nicht einmal die Möglichkeit eingeräumt, den beiden Bischöfen, die seine Ankläger waren, entgegenzutreten und sich gegen die falschen Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Nach langem, erniedrigendem Antichambrieren vor Dienststellen der römischen Kurie und ohne daß seiner Bitte um eine Papstaudienz nachgekommen worden wäre, durfte er schließlich auf einer Bodenseeinsel des Klosters Maria Einsiedeln bis an sein Lebensende gärteln,¹⁶ und sein Tagebuch konnte er dort für die Publikation überarbeiten, die aber erst nach einem halben Jahrhundert erfolgte.

(b) Länger währte die Amtszeit von Patriarch Justinian, doch wurde sein Amtieren recht bald nach der Rede von einer Partnerschaft mit der Volksdemokratie arg überschattet. Im Februar 1950, als 25 Jahre vergangen waren seit dem Beschluß, die Rumänische Orthodoxe Kirche zum Patriarchat zu erheben, beriet die heilige Synode über Reformen, welche die geistliche Kraft der Kirche neu beleben sollten. Man verlangte nach Maßnahmen zur katechetischen Unterweisung der Jugend, nach einer neuen Regel für das Leben in den Klöstern und nach einem weiterführenden Fortbildungsprogramm für jene Priester, die bereits durch die Kurse zur Neuorientierung gegangen waren; man befaßte sich mit Vorschlägen zur Kanonisation rumänischer Heiliger; und man überlegte, welche Bücher vordringlich publiziert werden sollten.¹⁷

¹⁵ Vgl. den Eintrag im Tagebuch Netzhammers unter dem Datum vom 6.3.1920.

¹⁶ Siehe das Photo gegen Ende des Nachworts von Nikolaus Netzhammer zum Tagebuch des Erzbischofs, R. Netzhammer, *Bischof in Rumänien. Im Spannungsfeld zwischen Staat und Vatikan*, Bd. I-II, Hrsg. von N. Netzhammer/K. Zach, München 1996, 1759.

¹⁷ Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen* 67f.

DER DIENST DER KIRCHE FÜR DIE RUMÄNISCHE GESELLSCHAFT
AUS DER SICHT DES BUKARESTER ERZBISCHOFES RAYMUND NETZHAMMER
UND DES RUMÄNISCHEN PATRIARCHEN JUSTINIAN MARINA

Doch bald danach, noch im gleichen Jahr 1950 – nur ein Jahr nach der oben zitierten Eröffnungsrede des Patriarchen Justinian beim Fortbildungskurs für Kleriker – ging ein „frostiger Mai“ durch Rumänien, und um die im Februar 1950 gefaßten Pläne wurde es still. Denn den Rumänen wurde deutlich gemacht, daß der „große Bruder“ in Moskau nicht gewillt war, die innere Entwicklung Rumäniens so geschehen zu lassen, daß der Kirche, die in Rumänien zunächst unentbehrlich war für den Aufbau des Sozialismus, eine Möglichkeit eingeräumt würde zu ihrer freien geistlichen Erneuerung. Nicht Kreise, die – wie es aus den Worten von Prof. Parhon herausgeklungen war – eine echte Partnerschaft zwischen sozialistischer Regierung und Kirche erstrebten, sondern die andere Gruppe, die in der von Prof. Nistor angesprochenen Weise die Kirche nur zur Festigung der eigenen Macht in Dienst nehmen wollte, fand das Wohlwollen des „großen Bruders“. Ein solches aber war ausschlaggebend im damaligen Rumänien, das bekanntlich zusammen mit Deutschland gegen die Sowjetunion Krieg geführt hatte und der Sowjetarmee beim Friedensvertrag von 1947 ausdrücklich das Recht hatte einräumen müssen, solange als Besatzungsmacht zu verbleiben, als es in Österreich eine sowjetische Besatzung gab. Erst 1958 verließen die sowjetischen Truppen das Land.

Wer sich wundert, daß Patriarch Justinian den verheißungsvollen Worten der kommunistischen Parteiführer überhaupt Glauben schenkte, übersehe nicht, daß er keine fremdsprachlichen Texte lesen konnte, und daß nur sehr wenig Scharfsinn erforderlich war, um als überzogene Propaganda zu entlarven, was in der Zeit der Rechtsdiktatur in Rumänien auf Rumänisch zu lesen war über die Politik der Linksparteien ganz allgemein und über jene der Sowjetunion im besonderen. Warum hätte er den Führern seines Volkes sofort mißtrauen sollen, als sie von Zusammenarbeit redeten?

Wenig später wurde er allerdings schlagartig eines besseren belehrt. Als nach fast 20 Jahren ein Gast aus dem Westen bei ihm weilte, mit dem er auf Rumänisch sprechen konnte und der über Rumänien zu publizieren plante, bediente er sich einer sich bietenden Gelegenheit, daß höchstens 2-3 Minuten lang keiner von den Dolmetschern nahe war, die ihm die Behörden stets schickten, und daß auch keine „Wanze“ vorhanden sein konnte, um seinen Gast in aller Eile und unter noch immer deutlich spürbarer Erregung auf das hinzuweisen, war ihm 1950 in Moskau widerfahren war. Dort war ihm ein Vertragsabschluß mit dem russischen Patriarchat abgenötigt worden, dessen Hintergrund für einen Ausländer wegen widersprüchlicher Aktenpublikationen¹⁸ nur schwer zu erfassen ist. Der Vertrag beschnitt die Eigeninitiative der rumänischen Kirche. Die Rumänen wurden gezwungen, uneingeschränkt die Linie der russischen Kirche zu vertreten.¹⁹ Was die rumänische Synode im Februar 1950 vorbereitet hatte, gehörte nicht zu den in Moskau erwünschten Themen und hatte „vergessen“ zu werden.

¹⁸ Vgl. Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen* 66f. mit den entsprechenden Hinweisen auf die Aktenpublikationen in den Anmerkungen.

¹⁹ Nimmt man den Vertragstext ernst, bedeutete das Abkommen streng genommen sogar, daß die rumänische Kirche auf ihre Autokephalie zu verzichten hatte; sie ist wie eine Metropole des Moskauer Patriarchats mit eingeschränkter Autonomie behandelt worden.

Es kam sogar noch schlimmer. Im November 1954 verabschiedete das Zentralkomitee der kommunistischen Partei der Sowjetunion eine Resolution, die Mängel in der Atheismuspropaganda rügte. Der Kampf sei zu lässig geführt worden; es bleibe aber für die Partei notwendig, eine systematische Propaganda für den „wissenschaftlichen Atheismus“ fortzusetzen, denn diese sei ein integrierender Teil der kommunistischen Erziehung der Arbeiterschaft.²⁰ Dies veranlaßte, daß bei der von Chruščev eingeleiteten „Entstalinisierung“ der Sowjetunion auch jegliches Paktieren mit Kirchenführern verworfen wurde, wie es Stalin während des Krieges eingeleitet hatte, und daß 1958 in der Sowjetunion eine neue Welle der Kirchenverfolgung begann.²¹ Auch die rumänische Regierung änderte ihre Haltung in der Kirchenfrage. Ein schwerer Verlust war es für die Rumänische Orthodoxe Kirche, daß Petru Groza am 7.1.1958 gestorben war, kurz vor dem Zeitpunkt also, zu dem sein Schutz dem Patriarchat dringlich nötig geworden wäre. Eine schwere Zeit mit drastischen Maßnahmen brach im Sommer 1958 über die rumänische Kirche herein. Die Opfer waren groß und zahlreich. Zeitweise stand sogar der Patriarch unter Hausarrest. Die großen Worte von der Partnerschaft waren vergessen, und der erste Akt in der Entfaltung des „sozialen Apostolats“ der rumänischen Orthodoxie, das Patriarch Justinian am Herzen gelegen hatte, war beendet.

Doch ein zweiter sollte folgen, als sich Rumänien nach dem Ende der sowjetischen Besatzung größere Bewegungsfreiheit erlauben konnte, und besonders als Ceaușescu im Jahr 1968, anlässlich der Besetzung Prags und der ČSSR durch Truppen des Warschauer Paktes, die Unterstützung der Kirchen benötigte, um seinen berühmt gewordenen Ausspruch wagen zu können, daß geschossen werde, wenn fremde Soldaten Rumäniens Grenzen überschreiten.²² In den folgenden Jahren, in denen Ceaușescu zu Hause sehr wohl beliebt war, unternahm er viele Reisen ins westliche Ausland, um seine und seines Landes Position zu stärken. In der Regel warb Patriarch Justinian jeweils vorher durch eine ökumenische Besuchsreise zu den Kirchen des betreffenden Landes um „günstiges Wetter“ für den Staatschef.²³ Er war allerdings durch den Ausgang des „ersten Aktes im Drama“ belehrt worden und ließ sich diesmal seine Mithilfe vom Staat durch Erleichterungen für seine Kirche „teuer bezahlen“. Als sich Ceaușescu schließlich zu jenem Diktator entwickelte, den das Volk 1989 stürzte, war es ihm nicht mehr möglich gewesen, alles zurückzunehmen, was er in der Zeit der Zusammenarbeit mit Patriarch Justinian hatte geben müssen.

Aus der wohlwollenden Partnerschaft, von der 1948 beim Festakt die Rede war, ist ein beinhartes Geschäft geworden. Für ein solches war auch ein Linksdiktator von der Art eines Nicolae Ceaușescu offen, und Patriarch Justinian konnte sein Amt bis zum Tod am 26.3.1977 ausüben.²⁴

²⁰ Das ganze Dokument findet sich in deutscher Übersetzung bei N. Struve, *Die Christen in der UdSSR*, Mainz 1965, 407-411.

²¹ Vgl. den Beitrag „Sowjetische Religionspolitik von 1917 bis 1989“ bei Suttner, *Kirche und Nationen* 347-365.

²² Aus rumänischen Publikationen, insbesondere aus der parteiamtlichen Zeitung *Scinteia* wird dies erhoben bei Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen* 73 ff.

²³ Vgl. den Abschnitt „Zwischenkirchliche Kontakte“ bei Suttner, *Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen* 140 ff.

²⁴ Unser Nachruf auf ihn *In memoriam* Patriarch Justinian, *Kirche im Osten* 21/22, 1978/79, 288-292.

„THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH’S BASIC TEACHING ON HUMAN DIGNITY, FREEDOM AND RIGHTS” OF JUNE 2008

Frans HOPPENBROUWERS

RESUMÉ: „Fondements de l’enseignement orthodoxe sur la dignité, la liberté et les droits de l’homme » du mois de juin 2008. Le document *Fondements de l’enseignement orthodoxe sur la dignité, la liberté et les droits de l’homme* fut approuvé par le synode des évêques russes orthodoxes le 26 juin 2008 et dès lors présenté comme descendant de la doctrine sociale de l’Église russe orthodoxe de 2006. L’auteur de cet article se propose de comprendre pourquoi ce document fut conçu, mais une réponse n’est pas facile à donner du point de vue du contenu: l’Église russe orthodoxe manque d’un véritable discours des droits de l’homme. Cependant, il est clair que l’idée de la *sobornost* (ou d’harmonie ou de communion en société) ajoute une dimension utopique aux droits de l’homme de l’Église russe orthodoxe, qui se heurte brusquement aux droits de l’homme individuels. En effet, le document *Fondements de l’enseignement orthodoxe sur la dignité, la liberté et les droits de l’homme* restreint les droits individuels en imposant comme source primaire des droits de l’homme les exigences de l’Église russe orthodoxe, de l’État russe, de la culture et des traditions russes. Alors que le document a reçu peu d’intérêt au sein de l’Église russe orthodoxe elle-même, il faut avouer que ce ne fût pas le but de ce document, quoiqu’en disent les auteurs.

MOTS CLÉ: bien humain, discours des droits de l’homme, droits collectifs, droits de l’homme, droits individuels, enseignement social, individualisme, liberté, nationalisme, orthodoxie, Russie, Église russe orthodoxe, *sobornost*.

Introduction

Following the unanimous approval of the document *The Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*¹ by the Bishops’ Synod on 26 June 2008, the document was presented to the public as a follow-up to the Church’s social doctrine of 2006. Here, it is briefly summarised with references to the Universal Declaration of Human Rights in the footnotes. A short appraisal of the document concludes this paper.

¹ The Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church, *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*, document (26.06.2008). For a translation of this and other documents of the Russian Orthodox Church, see www.mospat.ru/?lng=1.

„The Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights” of June 2008

Man was created by God in His image, endowing him with innate dignity. Choosing the good, man becomes more and more inclined to do only the good, thus increasing his human dignity. With sin this mechanism works exactly the other way around. Sinfulness leads to more sinfulness: man’s dignity is reduced, his fellow men are contaminated with sin, and nature and the harmony of existence itself are distorted. The freedom of choice is reduced as is the freedom from sin.² However, man was created to choose freely³ and, therefore, he can choose to do the right thing. Individual freedom of choice, nevertheless, is limited by the notion of „human well-being”,⁴ which becomes transparent when man orientates himself towards the highest truth, God. This human well-being is opposed to the earthly human rights, which corroborate the freedom of choice but who do not know any moral measure or, let alone, aim at the freedom from sin:

„The weakness of the human rights institution lies in the fact that (?) while defending the freedom of choice (ἀὐτεξουσίον), it tends to increasingly ignore the moral dimension of life and the freedom from sin (ἐλευθερία). The social system should be guided by both freedoms, harmonizing their exercise in the public sphere. One of these freedoms cannot be defended while the other is neglected. Free adherence to goodness and the truth is impossible without the freedom of choice, just as a free choice loses its value and meaning if it is made in favour of evil.”⁵

Society must match human well-being with human rights, but cannot contradict: God given moral precepts, traditional moral that is founded on divine law, love for the Fatherland,⁶ the community and the family. Then after all, the tension (that arises) between the individual and the public domain disappears when rights and freedoms are governed by moral values and, above all, when man and society are governed by (altruistic) love. Love removes all contradictions, enables man to develop his freedom to the fullest and to simultaneously take care of his neighbour and Fatherland.⁷ Human

² § II.1. The freedom from sin is ἐλευθερία, the freedom to live in goodness that [men] had had in their primordial state’, a necessary complement of the freedom of choice (ἀὐτεξουσίον). This state of ἐλευθερία (= freedom) can only be achieved to the fullest through baptism, thus augmenting the ἀὐτεξουσίον (= self determination).

³ Compare the Universal Declaration of Human rights (= UDHR), art. 1-2.

⁴ A translation of человеческий благой.

⁵ In bold, § II.2. The question mark (?) was added by the authors of the document.

⁶ As in the Russian text: Fatherland (= Russia) with capital ‘F’, as opposed to other fatherlands (Rumania, the Netherlands, and so forth). The English text has fatherland.

⁷ § III.4. The spiritual experience of the Church however has shown that the tension between private and public interests can be overcome only if human rights and freedoms are harmonized with moral values and, most importantly, only if the life of the individual and society is invigorated by love. It is love that removes all the contradictions between the individual and those around him, making him capable of enjoying his freedom fully while taking care of his neighbours and homeland.’

rights do not justify any violation of the religiously sacred, established culture and the originality of the people:

„One’s human rights cannot be set against the values and interests of one’s homeland, community and family. The exercise of human rights should not be used to justify any encroachment on religious holy symbols things, cultural values and the identity of a nation. Human rights cannot be used as a pretext for inflicting irretrievable damage on nature.”⁸

Various human rights are dealt with in chapter 4

1. *The right to life.*⁹ Life must be protected from its very first conception; self-sacrifice for religion, Fatherland and one’s neighbour are virtues; suicide and euthanasia are murder. While church tradition does not provide arguments against capital punishment, the Russian Orthodox Church feels inclined to intervene each time a death sentence is passed.

2. *Freedom of conscience.* From a theological perspective, the document argues the necessity to be able to choose freely, because, after all, God does not want to force people to believe in Him. Therefore, restrictions on free choice are rejected. Moreover, in modern, secular society the freedom of conscience enables the Church to maintain its integrity and to proclaim the faith.¹⁰ Unacceptable, however, are religious neutrality or indifference of the State, or the equality of all religions. The State is free to intensify the cooperation with a Church according to the number of its believers, its historical presence, and its contribution to history and culture. But ‘freedom of conscience cannot be used to establish total control’, destroy existing moral, mock religion or damage the spiritual and cultural identity.

3. *Freedom of expression.*¹¹ The word should not lead to sinful behaviour, discord or social disintegration. Therefore, public utterances must support what is good. Especially dangerous are insults of religious and national feeling, giving false information about religious communities, nations, social groups and personalities.

4. *Freedom of creative work.* „Human creative ability is essentially a manifestation of God’s image in the human being” and inspires „spiritual growth” and „knowledge of the created world”, but does not „justify any nihilistic attitude to culture, religion and morality.”

⁸ In bold, § III.5. Thus opening the possibility to restrict human rights in a way that could well be contrary to UDHR, art. 29, 1-3. Article 29: ‘(1) Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible. (2) In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society. (3) These rights and freedoms may in no case be exercised contrary to the purposes and principles of the United Nations.’

⁹ UDHR, art. 3.

¹⁰ Referring to the less irenic Russian Orthodox social teachings (§ III.6) the document states that ‘the freedom of conscience asserted as a legal principle points to the fact that society has lost religious goals and values’.

¹¹ UDHR, art. 19.

5. *Right to education*.¹² „Education is a means of not only learning or incorporating a person in the life of society, but also forming his personality in accordance with the design of the Creator.” Cultural traditions and convictions surrounding family and person, as well as religion are school topics. However, respect for the freedom of conscience remains mandatory.

6. *Civil and political rights*. The individual can freely participate in social life (politics, unions, freedom of conscience and of religion),¹³ but this should not lead to divisions or even hostilities. „The Orthodox tradition of conciliarity¹⁴ implies”, after all, „the preservation of the social unity on the basis of intransient moral values.” However: „People’s private life, worldview and will should not become a subject of total control.”¹⁵

7. *Socioeconomic rights*.¹⁶ Property,¹⁷ labour,¹⁸ freedom of enterprise and the right to „dignified living standards”¹⁹ need a clear moral context. Property should not be the main goal in society and therefore it is important „to prevent confrontational stratification of a society” which „is contrary to the commandment to love one’s neighbor.” Some consequences are: moral degradation of society and the individual, alienation and injustice. Furthermore, „society has as its important responsibility to take care of those who are unable to secure their material needs.”²⁰

8. *Collective rights*. Well-established traditions should be valued higher than individual, innovative self-expression or creativity, which seemingly go against the innate human „desire [...] to share in communal life” and „the fulfillment of God’s will for the unity of the human race”. Hence, high value is attached to traditional family as a place where the love for God and the neighbour is first experienced, and where religious and national culture and common traditions are passed on.²¹ Other collective rights are: peace, environment, cultural heritage, and internal norms regulating the life of various communities.

The document refers to the long church tradition of care for human rights, but nowadays the human rights situation seems more pressing than ever: „we are aware that human rights are often violated in the modern world and human dignity is trampled down not only by the state authorities but also transnational structures, economic actors, pseudo-religious groups, terrorist and other criminal communities. More and more often, human rights and dignity have to be defended against the destructive aggression of the media.” Chapter 5 mentions some 15 „areas singled out for our human rights efforts today”:²² A, *Religion and nation*. (1) „Defending human rights to the free confession of

¹² UDHR, art. 26.

¹³ UDHR, art. 20-21 and 27.

¹⁴ Соборность.

¹⁵ UDHR, art. 12 (against ‘arbitrary interference’).

¹⁶ UDHR, art. 25.

¹⁷ UDHR, art. 17.

¹⁸ UDHR, art. 23-24.

¹⁹ UDHR, art. 25.1.

²⁰ UDHR, art. 25.1.

²¹ UDHR, art. 16 and 25.2.

²² The numbers in brackets refer to the original order in chapter 5 of the document.

faith, prayer and worship (?)²³, preservation of religious and cultural traditions, observance of religious principles in both private life and public action”; (2) fighting crime due to national and religious enmity; (7) the rights of national and ethnic groups to their own religion, language and culture; (8) the rights, freedom and health of those who suffer from „destructive cults”. B, *Church and State*: (5) pastoral care for soldiers and protection of their rights and dignity in times of war and peace; (6) the dignity and rights of those in social institutions and penitentiaries; (15) the control of court proceedings, and the control of law enforcement, especially when Church-State relations are concerned. C, *Individual, social and economic values*: (3) protection of the individual against the powers that be and employers, against violence and humiliation in the family and the collective sphere; (4) the right to life, free choice and property in international, political, economic and social conflicts; (9) traditional family, parenting and childhood; (10) corruption, prostitution, drug addiction and gambling; (11) fair social and economic policies; (12) preventing technological and political manipulation from taking total control of the individual, his world-view and private domain; (13) respect for the law and a positive experience with human rights; (14) surveying public legal action in order to prevent encroachments on human rights and dignity and the aggravation of social moral.

Appraisal

1. *The right appreciation*. An adequate evaluation of this Russian Orthodox human rights document remains complicated, if not impossible. While the most serious human rights violations became routine over the last 100 years and the human rights situation remains complicated, to say the least, Russia lacks a well-developed tradition in this field. Therefore, there is no clear background against which to judge *The Russian Orthodox Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*: the document hangs suspended in not-so-thick air.²⁴ The 15 areas mentioned above seem to be an honest attempt at the humanization of post-communist, Russian society, but they do not shed much light on the issue either. In real life, as becomes clear, for example from the manner in which the Church relates to the Russian army, the glorification of State institutions greatly outweighs the not so many critical voices.

2. *Valuable*. If only the *sobornostic* perspective were subtracted, a number of civic, political and socioeconomic rights could fit smoothly into the context of the European social market or Rhineland economies, and the emphasis on communal life and on tradition should not be rejected beforehand. But having said that, it must be clear that any tradition must prove itself to be worth while in the light of rival traditions and future innovations of tradition as well. The present human rights document fails to do so, but then again it is a first attempt. Hopefully, a more comprehensive and more profound document will be published in the near future. Then, after all, a valuable notion like

²³ The question mark was added by the authors of the document.

²⁴ If indeed the state would meet the desiderata of the Russian Orthodox Church, it would most likely violate UDHR, art. 30: „Nothing in this Declaration may be interpreted as implying for any State, group or person any right to engage in any activity or to perform any act aimed at the destruction of any of the rights and freedoms set forth herein.”

human dignity is not self-explanatory, but the more it takes on the shape of concrete cultural, religious or moral precepts, the more it becomes Russian so to say and the more it loses its convincing and communicable character.

3. *Critique.* The present Russian Orthodox human rights conception is of a polemic nature. The authors wanted to provide the readership with a theological appreciation of (secular) human rights which, according to them, pretend to be the best available, if not the one and only legal foundation of the life of the individual and of society. Secular human rights, the authors contend, inherently plea for a fundamentally unchristian legal order, thus leading to sinful behaviour and cutting off the road to eternal salvation. (*Preamble*) The document clearly refuses to look at human rights solely from the individual's perspective. After describing a tendency to impose a very specific human rights conception as an alternative way of life, the authors plead for human rights that value the individual as well as society. (§ III.4) Human rights are not absolute (§ III.1), and by affirming the existence of various classifications of human rights their universality is explicitly denied. (§ IV.1)

Meanwhile, the claim that modern human rights neglect man's social dimension seems unjustified, that is, on the basis of the Universal Declaration of Human Rights which underlines this very aspect.²⁵ Nevertheless, the Basic Teaching incessantly criticises a too individualistic conception of human rights. So, if the Russian Orthodox Church promotes the protection of privacy, a right to a world view, free will and freedom of choice, it does so by putting forward a specific context. Apparently, this rather defensive approach corresponds to a heartfelt desire to develop a truly Russian catalogue of human rights which takes into account three things: 1, the divine moral precepts which the Russian Orthodox Church has handed over through the ages; 2, the traditional (Russian) moral that was built on God's law; 3, love for the Russian Fatherland. Underneath lingers the notion of *sobornost*, the Russian Orthodox utopian ideal of society as the re-enactment of a kind of primordial *harmonia praestabilita*,²⁶ in which divine rights (Church) and the exigencies of society (national traditions, State) are being reconciled in the loving embraces of all and everything.²⁷

Quite remarkable is the absence of the *freedom of religion* as a separate notion, as is the right to change religion.²⁸ But seen the typical Russian angle of view of the Russian Orthodox Church this might have a deeper reason: other nations, other ethnic groups may hold another religion, while Russian Orthodoxy and Russian Orthodoxy alone is the faith of Russian men and women!

4. *Questions.* The document *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* leaves the reader with many questions. Here we focus on the three domains.

a. *A harmonia praestabilita? And who gets to decide?* Is the option for social harmony not the consequence of and subsequently the argument for a utopian misconception of

²⁵ UDHR, art. 29. See footnote 8.

²⁶ Preestablished harmony.

²⁷ See above: § 6. Civil and political rights.

²⁸ UDHR, art. 18. The Human Rights document of the Russian Orthodox Church (§§ IV.7 and chap. V) only briefly mentions „freedom of the word and of religious conviction”, „freedom of religious confession” and „free confession of faith, prayer and worship”.

„THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH’S BASIC TEACHING ON HUMAN DIGNITY,
FREEDOM AND RIGHTS” OF JUNE 2008

real and fundamental, even necessary differences between people, world views, political convictions, and so forth? Are we dealing here with a once and for all, abstract and eternal world order outside of the realm of history? What actually promotes harmony in society and what doesn’t? How to correct inevitable errors on the way to that bright harmonious future? When and how do we know that the desired harmony is fully attained? Who gets to decide what direction society must take? The modern day equivalent of a tsar, the Patriarch of the Russian Orthodox Church, a forum of Bishops, a council of political and religious elders, the public debate, or...?

b. Can a specific Russian and Russian Orthodox human rights catalogue reign supreme? Is the human rights proposal of the Russian Orthodox a specific product of one people and of one nation which is destined to serve one people and one nation only: the Russian people and the Russian nation? If so, what quality does this add to the human rights discussion? For example, since different religious groups hold dearly different conceptions of „freedom from sin”, shouldn’t there be various catalogues of human rights on the territory of the Russian Federation, one next to the other? Or only that of the dominant ethnic and religious group?

c. An unwarranted dilution of human rights? Finally, does the way in which the freedoms of conscience, of expression and of creativity are conceived, not merely aim at producing the opposite, that is, limiting those freedoms? In its context, statements like the ‘freedom of conscience cannot be used to establish total control’ and similar may well pave the way for people who want to silence critical or undesirable voices beforehand and encourage self-censorship as well. Does the same apply to the linking up, in chapter 4 of *The Russian Orthodox Church’s Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights*, of desirable and less desirable actions and words to a predefined set of desirable and less desirable intentions, attitudes and sentiments about religion, nation and traditions?

EUROPA UND DIE KIRCHEN PERSPEKTIVEN ZUR AKTUELLEN FRAGE NACH DER „SEELE“ IM EUROPÄISCHEN HAUS

Engelbert GROSS

ABSTRACT: Europe and the Churches. Perspectives to the topical question on the „soul” in the House of Europe. The current „Doing Europe” needs a shape. The searching for this shape happens on the „market”, which is characterized by its publicity. When churches and theologies participate in giving the European house the desirable shape, they have to be aware of themselves showing, offering and in the end being responsible for their options and postulates, in this disputatious and exposing public. Churches and theologies will have to face provocative positions breaking in from the outside or those which come from inside: who is provoking? Some of these provocations, streaming through Europe currently, are named, described and classified in this article. The text heads towards the sharp question: Which is the real provocation for churches and theologies in Eastern and Western Europe and how should it be dealt with?

KEYWORDS: European Union, public issues, individualism, Church, compassion.

1. Europa als Öffentlichkeit

Unser „Europa im Werden” braucht eine Form. Es erfordert eine Fassung. Es sucht seine Gestalt. Das Angebot, Elemente für den Bau des Hauses Europa zu liefern, ist groß. Manche Anbieter werben sachlich, andere verführerisch, andere penetrant, missionarisch, gar aggressiv. Da eine genuine Interdependenz zwischen der Institution „Europäisches Haus” und den gesellschaftlichen Instanzen innerhalb dieses Hauses besteht, gibt es diese Instanzen als sowohl Agenten derjenigen Elemente, die sie selbst anbieten, als auch als Opponenten derjenigen Elemente, die sie in Kauf nehmen müssen. In diesen beiden Rollen finden sich auch die Kirchen und ihre Theologien vor.

Wenn sie ihr „Europäisches Haus” würden definieren wollen, müssten sie bedenken: Dieses Europa trägt definitiv das Merkmal *Öffentlichkeit*. *Öffentlichkeit* hat sich historisch gegen das monarchische, gegen das diktatorische Prinzip als neue Hoheitssphäre etabliert. *Öffentlichkeit* galt „in den Demokratien des Westens von Anfang an vielfach als Garantie für eine anders nicht mehr kontrollierbare Vernunft”¹, eine gesellschaftliche kritische Maßnahme gegen Willkür, Borniertheit und Heimlichkeit von Autoritäten. Diese *Öffentlichkeit* ist

¹ L. Hölscher, Öffentlichkeit, in: O. Brunner/ W. Conze/ R. Koselleck (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 2004, 414.

beschrieben worden als „Struktur gewordene generelle Enttabuisierungstendenz“². *Öffentlichkeit* bedeutet: Es kann grundsätzlich jedes Thema zur Disposition gestellt werden. *Öffentlichkeit* stellt in der heutigen Gesellschaft eine Art Gesetzmäßigkeit dar. Sie ist, von diesem Denkansatz her, nicht eine Agentur des Bösen, wie manche meinen. Sie ist nicht von bösem Willen bestimmt, nicht eine Luzifer-Attacke. Dieser Begriff von *Öffentlichkeit* ist vielmehr „engstens auf Vorstellungen vom allgemeinen Wohl und auf das konkrete Gefüge von Organisationen, Ämtern, ökonomischen Kräften, kulturellen Einrichtungen und religiösen Gemeinschaften bezogen, die auf dessen Beförderung oder Beschädigung Einfluss nehmen“³, also den Begriff der Öffentlichkeit und seine Praxis akzeptieren oder ablehnen.

In diesem durch *Öffentlichkeit* markierten europäischen Terrain halten sich auch die Kirchen und ihre Theologien auf. Sie halten sich hier sogar in einer Weise auf, in der sie sich ausdrücklich zu Agenten von Elementen erklären, die für die Gestalt Europas unbedingt nötig sind. Sie begründen diese ihre öffentliche Aktivität theologisch: mit der Universalität des Evangeliums. Daraus folgt ihrer Ansicht nach, „dass das kirchliche Handeln über seinen Bezug auf das individuelle Heil hinaus Relevanz für das Gemeinwohl besitzt“⁴.

Kirchen und Theologien erheben auf dem Markt der Bauarbeiter Europas also einen eigenen Anspruch auf Öffentlichkeit, und dadurch machen sie sich zu einem Faktor in diesem „Geschäft“. Als solcher treten sie in Konkurrenz zu den anderen Faktoren. Die Gestalt Europas mit bestimmen: dieses Ziel zwingt die Kirche in den öffentlichen Raum hinein, um dort ihre Positionen anzubieten. Andererseits bekommen sie dort die Anbieter der anderen Positionen zu spüren. Die Positionen von Kirche und Theologie wirken auf viele Andere als Provokation, und Positionen der Anderen wirken auf Kirche und Theologie oft provozierend. Das geschieht auf dem öffentlichen europäischen Boden draußen vor Kirche und Theologie. Da moderne *Öffentlichkeit* aber auch Bestandteil von heutiger kirchlicher Existenz und von heutigem theologischen Arbeiten ist, gibt es eine Vielfalt divergierender Positionen auch innerhalb von Kirche und Theologie, die im Innenbereich als Provokation gegeben sind, also in kirchlicher und theologischer Öffentlichkeit innerkirchlich und binnentheologisch.

Gesellschaftlich auf den Markt gebracht, auf dem die Elemente zur Gestaltung Europas angepriesen und aufgedrängt werden, gibt es eine ganze Reihe von provozierenden Positionen. Sechs Positionen seien skizziert. Sie stellen Faktoren dar, aus denen Europa gestaltet werden soll. Sie sind – genauer gesagt – Vektoren, also Kräfte, die den Prozess „Europa“ beschleunigen oder hemmen, und eben diese mögliche Wirkung macht die Positionen so interessant. Sie verlangen von den Kirchen und Theologien, dass sie wach sind; dass sie offen sind, nicht stur; dass sie mitdenken; dass sie fähig sind zu konstruktivem Dialog, zu sachlichem Urteil, zu Kooperation, zu Kritik, zu

² O. Massing, Öffentlichkeit, in: H. Kerber/ A. Schmieder (Hrsg.), *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek 1984, 408.

³ R. Preul, Öffentlichkeit, in RGG, 4. Aufl., Bd. 6, 490.

⁴ H.-R. Reuter, Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirche, in RGG, 4. Aufl., Bd. 6, 491.

Wandlung; dass sie verfügen über Mut zur Selbstkritik, über Kompetenz zu kreativen Konzepten, über Kraft des Gestaltens. Diese Positionen verlangen von Kirchen und Theologen jene bemerkenswerte Einstellung, die – in meiner Sicht – Stefan Cankov (1881-1965) schon vor Jahrzehnten zu zeigen und zu fördern versucht hat, als er in der Orthodoxen-Theologischen Fakultät der Universität Sofia/ Bulgarien Fakultät Professor und Dekan gewesen ist.⁵

2. Provozierende Positionen

„Es gilt die Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums!“

Auf dieser Position wird erklärt: Religiosität ist heute individualisiert, und diese Tatsache verändert das „religiöse Feld“ in Europa von Grund auf.⁶ In den heutigen Gesellschaften dominiert Individualisierung alles. Selbstbehauptung ist Gesetz. Die Gestaltungsformel heißt: Authentizität.⁷ Auf Grußkarten, Postern und Kaffeetassen erscheint die Botschaft: „Ich tu, was ich tu; und du tust, was du tust.“⁸ Das Prinzip für innergesellschaftliche Regelungen lautet „Freie Wahl“. Dieses Prinzip ist der Mantel um die gefühlte Verheißung: Individuelles Glück ist möglich, wenn man aus äußeren Fesseln befreit ist. Die Normalisierung der Ehescheidung – zum Beispiel – dokumentiert dieses Phänomen.

In diesem Beispiel realisiert sich die alles dominierende Individualisierung – unter anderem – dadurch, dass zwischen den Partnern in dieser Beziehung, unter dem Postulat der Selbstentfaltung sich begreifend, alles und jedes verhandelt werden muss. Der Alltag der Partner erscheint charakterisiert durch ständige Absprachen, Verträge, Paragraphen, Beratung, Therapie.⁹ Solange es Gebote und Verbote als allgemein anerkannte Regulierung gab, die den Ablauf des Alltags ordnete, solange war die Antwort auf die alltags aufkommenden Fragen „Was ist richtig? Was ist natürlich? Was ist Gottes Wille?“ klar. Jeder kannte die Regeln, und jeder wusste, dass der Andere sie kannte. Doch in einer Gesellschaft der Individualisierung definiert sich ein modernes Paar (weniger dadurch, dass geliebt, sondern) dadurch, dass geredet wird. Es bedarf eines fortwährenden Gesprächs, um die gemeinsame Sache herzustellen und zu erhalten.¹⁰

⁵ Vgl. H.-D. Döpmann, Cankov, Stefan, in RGG, 4. Aufl., Bd. 2, 52.

⁶ Vgl. K. Gabriel, Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Deprivatisierung: institutionalisierte Religiosität in Europa, in F.-J. Bormann/ B. Irlenborn, Bernd (Hrsg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*. Quaestiones Disputatae 228, Freiburg – Basel – Wien 2008, 51.

⁷ Vgl. E. Beck-Gernsheim, Von der Liebe zur Beziehung? Veränderungen im Verhältnis von Mann und Frau in der individualisierten Gesellschaft, in U. Beck/ E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M. 1990, 75 f.

⁸ G. R. Bach/ H. Molter, *Psychoboom. Wege und Abwege moderner Therapie*, Reinbek 1979, 141.

⁹ Vgl. U. Beck, Der späte Apfel Evas oder Die Zukunft der Liebe, in U. Beck/ E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos* (Anm. 7), 205.

¹⁰ Vgl. E. Beck-Gernsheim, Freie Liebe, freie Scheidung. Zum Doppelgesicht von Freisetzungprozessen, in U. Beck/ E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos* (Anm. 7), 122.

Individualisierung bedeutet immer auch Enttraditionalisierung und Entmoralisierung; das Zurückweisen von Staat und Kirche aus dem direkten Anspruch, das Individuum zu kontrollieren; die eigene Biografie frei und authentisch aufzubauen und sie gegen Ansprüche der Anderen, der Liebsten, durchzuhalten.¹¹ Konkret heißt das auch: Wer seinem individualistischen Eigenen, wer „seiner“ Liebe sogar das Wohlergehen seiner Nächsten opfert, der vollzieht das Gesetz der individuellen Entfaltung. „Die eigenen Kinder zu verlassen, bedeutet nicht etwa den Bruch mit der Liebe, sondern ihre Erfüllung“¹², die Erfüllung des Gesetzes jener kirchenlosen und priesterlosen „Religion“, in der individualisierte Liebe das Monopol der Gestaltung des Alltags hat. Wie geliebt wird, was Liebe heißt, ist jeweils Sache der eigenen Entscheidung. „Liebe ist *Selbstnormierung*“¹³, ist „*radikalisierte Selbstzuständigkeit*“¹⁴, ist „alles in Ichform: Erfahrung, Wahrheit, Transzendenz, Erlösung“¹⁵.

Solch ein individualisiertes Dasein will sich selbst stilisieren¹⁶ und will sich deswegen zwischen konkurrierenden Sinnsystemen entscheiden, „ohne sich damit zwangsläufig längerfristig zu binden“¹⁷. Diese Art der Basterei finden wir nicht nur in außerkirchlichen Bereichen, sondern auch innerhalb der Kirchen selbst. Das Muster des Patchwork realisiert sich in den Kirchen zum Beispiel als individuelle Hierarchisierung der Wahrheiten des Glaubens und des synkretistischen Einbaus neuer, auch fremder Elemente in den eigenen Glauben. Religion nimmt eine stärker werdende persönlich-subjektive, erlebnisbezogene und erfahrungsbezogene Form an.¹⁸ Sie ist undogmatisch. Sie tendiert zur „Sakralisierung von Subjektivität“¹⁹.

Die skizzierte Position „Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums“ provoziert.

„Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“

Auf dieser Position sagen sie: Wer im neuen Haus Europa wohnen will, der muss seinen nationalen Blick überwinden. Auch die Vorstellungen von Internationalität und Transnationalität sind vom nationalen Blick her entwickelt.

Es gilt, Europa im Begriff des Kosmopolitischen zu begreifen. Das Kosmopolitische, diese real wirksame Utopie, dieses Neue in der Geschichte Europas, hat als seine Grundlage die Anerkennung des kulturell Anderen. Der Umgang der Nationen und Staaten und Religionen und Konfessionen miteinander, die Politik der Interdependenz,

¹¹ U. Beck, Die irdische Religion der Liebe, in U. Beck/ E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos* (Anm. 7), 228.

¹² Ebd., 229.

¹³ Ebd., 255.

¹⁴ Ebd., 257.

¹⁵ Ebd., 261.

¹⁶ Vgl. R. Hitzler/ A. Honer, Bastelexistenz. Über subjektive Konsequenzen der Individualisierung, in U. Beck U/ E. Beck-Gernsheim (Hrsg.), *Risikante Freiheiten*, Frankfurt a. M. 1994, 309.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. K. Gabriel, *Zwischen Entkirchlichung* (Anm. 6), 52.

¹⁹ Ebd.

bezieht die Perspektiven der Anderen konstitutiv mit ein. Dabei gilt, dass Interdependenz nicht hegemonial, sondern reziprok gestaltet wird. Es gilt nicht, dass Reiche und Starke Interdependenz – problemlos für sich – proklamieren, Schwächere und Ärmere aber Interdependenz fürchten müssen. Damit wirkliche Interdependenz möglich gemacht werden kann, muss „Kapital des Vertrauens“ vorausgesetzt werden.²⁰

Neue europäische Identität, die sich aus der kosmopolitischen Idee speist, ist eine „Identität *in* Bewegung“, gar eine „Identität *der* Bewegung“²¹. Als deren Metaphern können angesehen werden: Unterwegs sein, Reisen, Straßen, Wege, Pfade... Schon Winston Churchill hatte 1946 von „mapping out the way forward“²² gesprochen. Europa ist nicht wie Bulgarien Bulgarien ist, wie Deutschland Deutschland ist. „Europa ist *doing Europe*“²³. Es entsteht aus dem erinnernden Blick in die Abgründe der europäischen Zivilisation.²⁴ *Doing Europe* ist das „Nie-Wieder!“, das zur Tatsache geworden ist. Anders gesagt: „Das ‚kosmopolitische Moment‘ – die verfeinerte Wahrnehmung des Anderen – ist aus der totalen Erschöpfung verübter und erfahrener Grausamkeit entstanden, aus dem Nachdenken und dem Gedenken an das unermessliche Leiden und die unermessliche Schuld, die das nationalistisch-kriegerische Europa über die Welt gebracht hat.“²⁵

Die hier skizzierte Position „Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“ markiert ihr Fundament „Anerkennung des kulturell Anderen“ deutlich und scharf, indem sie erklärt: Europa hat Maßstäbe der Selbstkritik sich zu eigen gemacht. Es ist dadurch sensibler geworden, und deswegen hat diese Erkenntnis es offener und zugleich entschlossener im Streit für eine unkriegerische und für eine nicht religiöse Humanität gemacht. „Dieses kosmopolitische Europa erinnert sich nur noch mit Scham und Spott der weltanschaulichen Kämpfe, der Vernichtungslager, die es, verstrickt in seine nationalen Geschichten, hervorgebracht hat.“²⁶ Ein kosmopolitisches Europa, das wir nötig haben, denkt nicht dogmatisch, kennt nichts Doktrinäres, ist nicht rechthaberisch. Es ist vielmehr konfliktfähig, frei, heiter und neugierig auf die vielfältige Widersprüchlichkeit der Welt.²⁷

Im Bereich der Bildung zum Beispiel bedeutet das immer auch: sich verabschieden vom national fixierten Blick auf Geschichte. Auf der hier skizzierten Position ist man sich sicher: „Das kosmopolitische Europa... kann *beides*... überwinden: die Kombination von Arroganz und Ignoranz gegenüber den kulturell Anderen sowie den (...) Romantizismus – die Idealisierung des Fremden und die Selbstdämonisierung Europas.“²⁸ Programmatisch

²⁰ Vgl. U. Beck/ E. Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt a. M. 2004, 133 f.

²¹ Ebd., 160.

²² Zitiert: ebd.

²³ Ebd., 161.

²⁴ Siehe dazu das Kapitel: „Es braucht als Weltprogramm des Christentums «Compassion!»“

²⁵ U. Beck/ E. Grande, *Das kosmopolitische Europa* (Anm. 20), 162.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Ebd., 392.

formuliert: „Einerseits muss Europa die Fallen von Arroganz *und* Selbstverleugnung vermeiden, andererseits jedoch seinen Stolz und sein Selbstbewusstsein eben daraus (aus dieser Vermeidung – E. G.) beziehen – und aus seiner historischen Einmaligkeit, die die Lehre in die Welt gesetzt hat, wie aus Feinden Nachbarn werden können.“²⁹

**Die Position „Europa muss kosmopolitisch gestaltet sein!“ provoziert
„Die Kirchen sollen ‚Beschränkung auf Transzendenz‘ praktizieren!“**

Diese Position ist in Deutschland zu Hause. Das hängt zusammen mit dem System der Kirchensteuer dort. Auf den ersten Blick wird sie als spezifisch deutsch erscheinen. Mir scheint aber: das Grundsätzliche könnte sich auch andernorts in Europa einnisten. Diese Position erklärt: Die Theologen heute säkularisieren die Theologie. Sie - die Theologen, die Bischöfe – begeben sich in die Welt, und oft tun sie das, ohne die Welt zu verstehen. Sie sprechen und schreiben über alles. Sie berufen sich dabei auf alle möglichen Autoritäten, am liebsten auf Kant und Adorno, auf Sozialwissenschaft und Psychologie, am wenigsten auf die Bibel. Die Agenten der Kirchen mischen sich ein in die Systeme der Anderen und diktieren ihnen, wie sie ihre Funktionen zu erfüllen hätten.³⁰

Auf dieser Position wird gesagt: Die Kirchen müssen erkennen, dass es heute eine Gesellschaft gibt, die gekennzeichnet ist durch Differenzierung der Funktionen. Die heutige Gesellschaft ist daher eine fragmentierte Gesellschaft. Die frühere Idee und Historie einer Einheit gilt nicht mehr. „Geistlich“ und „Weltlich“ sind getrennt. „Sakral“ und „Säkular“ sind nicht mehr integriert. Die Integration der Gesellschaft heute geschieht nicht durch Mühen um Einheit, sondern vielmehr durch das Realisieren von Differenz: als Ökonomie und Politik, als Jurisprudenz und Militär, als Pädagogik und Religion... Sie alle sind Teilsysteme, und jedes Teilsystem hat seine spezifische Funktion. In der Immanenz unserer derzeitigen Welt ist also Religion – wie alle anderen Teilsysteme auch – nur ein sektorales System, also in seiner Funktion begrenzt. Die Kirchen sind als Agentur von Religion dann auch ein nur sektorales System.

Auf der hier skizzierten Position heißt es: „Jedes System dient sich und dem Ganzen am besten, wenn es sich funktional auf seine spezifischen Aufgaben beschränkt.“³¹ Wozu also sind die Kirchen da? Auf der in Rede stehenden Position antwortet man: Die Kirchen haben einen sinnvollen und zukunftsweisenden *geistlichen* Auftrag. „In Sachen von Transzendenz, von ‚Leben nach dem Tod‘ und ‚ewigem Heil‘ verfügt die Religion über ein Monopol, das ihr niemand streitig machen könnte. Hier können die Kirchen ihre

²⁹ Ebd., 393.

³⁰ Vgl. G. Roellecke, Ende der christlichen Identität der europäischen Gesellschaft? Unveröffentlichtes Manuskript, 5 – zitiert in O. Depenheuer, Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: O. Depenheuer/ M. Heintzen,/ M. Jestadt/ P. Axer (Hrsg.), *Nomos und Ethos*, Berlin 2002. 17.

³¹ O. Depenheuer, Religion als ethische Reserve (in Anm. 30), 16.

spezifischen Leistungen und überragenden Kompetenzen in die Gesellschaft einbringen: unverwechselbar, identifikationsfähig, identitätsbildend.³²

Auf dieser Position wird an die Adresse der Kirchen kritisch gesagt: Es gibt nichts Schlimmeres, als wenn man über den Zustand der Kirchen sagen muss: über diese Kernfunktion hört man in ihnen am wenigsten. Die Kirchen haben sich um das Seelenheil ihrer Gläubigen zu kümmern. Sie müssen nicht für alle da sein, und deswegen können sie ganz da sein für ihre Mitglieder. Statt Sorge um das Gemeinwohl praktizieren sie – wenn es mit rechten Dingen zugeht – Seelsorge.³³ Doch in Wirklichkeit amtieren die Kirchen als Sozialagenturen, als Humanitätsagenturen. Im Blick auf die diakonischen Aktivitäten der Kirchen ist kritisch vom „Caritas-Dinosaurier mit überdimensioniertem Personalrumpf und winzigem geistlichen Kopf“³⁴ geschrieben worden. Obwohl die Kirchen für außerkirchliche Teilsysteme nicht von vorn herein die besten Fachleute haben, mischen sie öffentlich mit: bei Sozialpolitik, Bildungspolitik, Wirtschaftspolitik, Rentenpolitik, Arbeitsmarktpolitik, Entwicklungshilfepolitik, Europapolitik...

Die hier skizzierte Position verweigert den Kirchen in unserer fragmentierten Gesellschaft heute ein gesellschaftspolitisches Mandat. Sie verlangt von ihnen politische Abstinenz. Die Kirchen sollen sich davor hüten, sich der säkularen Welt als Produzenten von Werten anzubieten, und sie dürfen ebenfalls nicht den Staat benutzen, um ihre religiösen Werte durchzusetzen. Die Gesellschaft prägen und mitgestalten durch die Vermittlung von Werten: das ist heute kein direktes Ziel der Kirchen. Dies ist vielmehr ein Ziel, das die Kirchen allein durch die gläubige Lebenspraxis ihrer Mitglieder erreichen kann, also auf indirektem Weg.

Kirchen sollen sich nicht selbst säkularisieren, sondern sie müssen ihre Beschränkung auf Transzendenz praktizieren. Es ist gerade diese Beschränkung, was sie zu Kirche macht.

Die hier geforderte Beschränkung auf Transzendenz und die damit korrespondierende politische Abstinenz und der verlangte Verzicht auf ein gesellschaftspolitisches Mandat stellt für die Kirchen und ihre Theologien eine prinzipielle Provokation dar.

„Es braucht als Weltprogramm des Christentums: Compassion!“

Auf dieser Position wird proklamiert: Heutige Theologie in Europa braucht als ihr Organ die anamnetische Basis einer solchen Vernunft, die das, was gewesen und vorbei ist, nicht hinab stuft zu etwas, das existenziell bedeutungslos ist. Konkret:

³² Ebd., 17.

³³ Vgl. ebd., 18.

³⁴ J. Isensee, *Karitative Betätigung der Kirchen und der Verfassungsstaat*, in J. List/ D. Pirson, *Handbuch des Staatskirchenrechts*, Bd. 2, Berlin 1995, 687: „Die Schrumpfung der religiösen Vitalität vollzieht sich in auffälligem Kontrast zu der organisatorischen Expansion. Das Bild liegt nahe vom Caritas-Dinosaurier mit überdimensioniertem Personalrumpf und winzigem geistlichem Kopf, der zunehmend unfähig wird, sich selbst zu erhalten. Der christliche Anspruch droht zu verkommen zur Lebenslüge der Organisation und zum Werbespot für Spendensammlungen.“

Theologie darf nicht systematisch vergessen, dass von Gott nämlich immer mit Blick auf die Leidensgeschichten in der Welt geredet werden muss, also in basaler Erinnerung an das, was wir in der Metapher Auschwitz hilflos andeuten können. Theologie heute muss sich positionieren und formulieren gegen das mitleidlose Vergessen in unseren fortgeschrittenen und fortschreitenden Gesellschaften, gegen postmoderne kulturelle Amnesie. Es gilt die Frage: Was ist es um die für christliche Ohren ungeheuerlichen jüdischen Frage: „Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum“?³⁵

Wo Theologie in ihren Aussagen nicht nur eine postmoderne Religion der psychologisch-ästhetischen Verzauberung der Seelen vertreten will, wo Religion sich nicht bloß als Kompensation für verlorene oder verstopfte Transzendenz anbieten will, wo sie vielmehr immer wieder beharrt auf jener Rede von Gott, wie sie die biblische Tradition auferlegt, da gerät sie heute in eine prekäre Situation: In unseren gesellschaftlichen Mentalitäten herrscht Vergessen! Dagegen braucht es eine erinnernde Theologie.³⁶ Eine Theologie des erinnernden Gedächtnisses ist eine solche Theologie, die konstitutiv die Hiob-Tradition im Blick hat und die kritische Theologie der Propheten und die apokalyptische Weisheit und das Motiv Reich Gottes und das Paradigma Nachfolge.³⁷ Eine solche Theologie hat keinen menschenleeren idealistischen Rahmen. Sie ist postidealistisch. Sie realisiert eine besondere Sensibilität für die Leidensgeschichten in der Welt: in den Menschen, in der Schöpfung insgesamt.³⁸ Diese Theologie bricht auf und geht hin zu fremdem Leid, zu Entwürdigten, Ausgenutzten, rassistisch Bedrückten, gesellschaftlich Bedrängten, politisch Marginalisierten. Sie praktiziert eine gefährliche Erinnerung, denn sie arbeitet mit den Kategorien „Widerspruch“, „Veränderung“, „Befreiung“.³⁹ Sie bezieht in ihre Arbeit ein den Begriff der „Fähigkeit, schuldig zu werden, Schuld zu vergeben“ und den Begriff „Alle geschichtlichen Subjekte bedürfen der Bekehrung“.⁴⁰

Diese Theologie erklärt: Kennzeichen der biblischen Geschichten des Jesus Christus ist eine elementare Empfindsamkeit für das Leid der Anderen. Darum muss Theologie eine Theologie der Compassion sein, eine Theologie jener Wahrnehmung, die am Leid der Anderen teilnimmt. Sie muss sich bewegen im Verhältnis der Einen zu den Anderen, die bedroht, die bedrückt, die ausgeschlossen sind, Opfer von Globalisierung etwa, der Gewalt der reinen Logik des Marktes.⁴¹

³⁵ Zitiert nach: R. McAfee/ E. Wiesel. *Zeuge für die Menschheit*, Freiburg/ Basel/ Wien 1990, 14.

³⁶ Zum Ganzen: J.B. Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischen Gesellschaften*, Freiburg – Basel – Wien 2006, 28.

³⁷ Siehe: J.B. Metz, *Politische Theologie, theologisch*, in H. Kopetz/ J. Marko/ K. Poier (Hrsg.): *Soziokultureller Wandel im Verfassungsstaat. Phänomene politischer Transformation. Studien zur Politik und Verwaltung* 90/ II, Wien/ Köln/ Graz 2004, 1374.

³⁸ Vgl. B. Beltran, *Müllberg und Umweltkirche. Interkulturelle, theologische, pastorale und pädagogische Perspektiven auf den Philippinen. Forum Religionspädagogik interkulturell*, Bd. 14, Berlin 2007.

³⁹ Vgl. J.B. Metz, *Politische Theologie* (Anm. 37), 1375.

⁴⁰ Vgl. ebd., 1376.

⁴¹ Vgl. ebd., 1377.

Diese Theologie will politisch sein. Sie will hellhörig sein auf den Schrei der Leidenden. Sie will programmatisch sein in ihren moralischen Postulaten und *Compassion* als Weltprogramm des Christentums fixieren⁴², als Basistugend der Christen, als Alltagstugend⁴³. Sie formuliert pastoraltheologisch und religionspädagogisch Kirche als „Kirche der Compassion“, der gesteigerten Empfindsamkeit für fremdes Leid.⁴⁴ Vielleicht ja Theodor W. Adorno diesen Kern richtig getroffen, wenn er sagt: „Das Bedürfnis, Leiden berechtigt werden zu lassen, ist Bedingung der Wahrheit.“⁴⁵

Auf der hier skizzierten Position wird gefordert: Theologie heute muss dagegen arbeiten, dass sich in pluralistischer Öffentlichkeit die Kirchen selbst privatisieren. In diese Gefahr laufen Kirchen dann hinein, wenn sie – ihre leeren Gotteshäuser im Blick und den Verlust ihrer Arbeiter, ihrer Jugend, ihrer Frauen und die Distanz ihrer Gläubigen zu Dogma und Moral im Blick – dahin tendieren, sich als „kleine Herde“ zu verstehen und hoch zu schätzen. Wer so denkt, der definiert Kirche exklusiv, hält sich nur unter Gleichgesinnten auf, praktiziert eine Sprache der Verkündigung, die „mit dem Speer in der Hand“ apologetisch eifernd agiert. Hier wird Selbstprivatisierung der Kirche praktiziert. In diese Gefahr kommen Kirchen auch dann, wenn sie sich als bürgerliche Serviceagentur realisieren, wenn sie zu einer privaten Kirche für Dienstleistungen wird: für gewünschte Segnungen, Rituale, Salben und Bäder. Die Leute suchen sich aus, welchen Rahmen ihnen die Kirche für ihre existenziellen Ereignisse bereit stellen soll: welches Gotteshaus, welches Personal, welche Musik, welche Texte, welche Verzierung. Die Kirchen sind da und „dienen“ mit einem entsprechenden Angebot. Auf diese Weise aber privatisieren sich die Kirchen selbst, denn sie repräsentieren dabei nicht die nicht aufzukündigende Autorität des Kreuzes, der Leidenden. Sie pflegen die Wünsche nach Spirituellem, und zwar privat.⁴⁶

Gegen solche Selbstprivatisierung muss Theologie arbeiten. Wenn sie das tut, ist sie politisch. Mit Blick auf Globalisierung stellt die hier beschriebene Theologie fest: Das neue Europa hat eine neue Stimmung, eine neue Mentalität, einen neuen Geist. Es hat sich nämlich ein alltäglicher Postmodernismus der Herzen ausgebreitet, und der rückt die Not und das Elend der Dritten Welt⁴⁷ in eine große gesichtslose Ferne. Schamlos wird die Ferne ausgeplündert. Das dort Weggerissene und Gestohlene wird in Europa dazu verwendet, die Psyche mit exotischer Wellness und den Alltag mit exotischer Ästhetik zu verkleiden. Die ganze Welt ist dem preisgegeben, was denen in Europa „schmeckt“. „Die Welt wird zubereitet zur nouvelle cuisine der Postmodernität.“⁴⁸ Auf diese Weise gewöhnt sich Europa an die Krisen und das Elend in der Welt der Anderen. Diesem europäischen Ästhetizismus verbindet sich ein europäischer Provinzialismus.

⁴² Vgl. J.B. Metz, *Memoria Passionis* (Anm. 36), 166 ff.

⁴³ Vgl. ebd., 186.

⁴⁴ Vgl. ebd., 185 f.

⁴⁵ Zitiert bei J.B. Metz, *Politische Theologie* (Anm. 37), 1379.

⁴⁶ Vgl. J.B. Metz, *Memoria Passionis* (Anm. 36), 186 f.

⁴⁷ Vgl. E. Groß, *Religion und Gerechtigkeit. Dialogisches religiöses Lernen mit Jugendlichen in Dritten Welten. Forum Religionspädagogik interkulturell*, Bd. 15, Wien/ Berlin 2008.

⁴⁸ J.B. Metz, *Memoria Passionis* (Anm. 36), 210.

Der neue Geist in Europa liebt es „klein“. Er mag sich nicht vordrängen. Er schätzt es, ohne große politische und ethische Aufgaben zu sein. Darum kriecht er gern hinein in Mythen und Märchen, hinein ins Geschichtslose, hinein in die Unschuld Europas. Auf diese Weise entwickelt sich eine geistige Strategie, die unser Europa immunisiert gegen Empfindsamkeit im Angesicht des Elends auch in Dritten Welten, gegen Empfindsamkeit des erinnernden Gedächtnisses an Geschichten, die voll sind von Leiden.

Gegen solche Immunisierung muss – so lautet auf der skizzierten Position die Forderung – Theologie dafür sorgen, „dass Maßstäbe der Gerechtigkeit im Verhältnis der Einen zu den Anderen nicht verkleinert werden“⁴⁹. Die Kirchen können nämlich in ihrem liturgischen Repräsentationen unser Europa an jene politische Ohnmacht erinnern, die im Leiden Jesu Christi eben keinen ungeschichtlichen Mythos darstellen, und die in Gottes Namen – homiletisch, katechetisch, moralisch, karitativ und gesellschaftlich - dazu rufen, eine erinnernde Kultur in Europa einzuüben, die auf die Leidensgeschichten der Menschen nah und fern zielt „und daraus Horizonte und Maximen für ihr christliches Handeln gewinnt“⁵⁰.

**Die Position „Es braucht als Weltprogramm des Christentum: Compassion“
provoziert
„Ein neues Europa realisiert sich allein durch diskursives Denken!“**

Auf dieser Position heißt es: Denken, das wir für Kultur, Wissenschaft und Politik nötig haben, kann methodisch nicht im Registrieren von Fakten verbleiben, nicht linear sein, nicht ideologisch organisiert, nicht als Intuition, nicht als Kontemplation, nicht als lateinischer Akt begriffen werden. Das Denken muss vielmehr diskursiv sein. Diskurs ist hier nicht unbedingt im Sinne von Jürgen Habermas zu verstehen, also nicht im Sinn seiner Diskurstheorie, sondern eher im Sinn von Erkenntnistheorie. In der lateinischen Sprache gibt es zu dem Nomen „Diskurs“ das Verb *discurrere* = auseinander laufen, hin- und her laufen, einen Bereich nach allen Richtungen durchziehen.⁵¹ Diese Metapher vermag das zu Definierende zu veranschaulichen. Unter Diskurs verstehen wir: Verfahren dialogischen Denkens auf der Grundlage von Argumenten: ein Denken in multiplex und multilateral aufgebauter Argumentation; eine Form der Verständigung, in der ein Einverständnis, das in kommunikativem Handeln gegeben gewesen ist, befragt und problematisiert ist, wieder hergestellt wird, und zwar durch vielseitige Begründung.

Damit berühren wir – trotz des Gesagten – schließlich dennoch einen Gedanken von Jürgen Habermas, nämlich seine Erörterung zur Frage: Welche Aussage hat einen Anspruch auf Geltung, denn mit jeder Kommunikation ist ein Anspruch auf Verständigung verbunden. Es steckt ein Anspruch auf Geltung darin. Um den zu verstehen, muss man

⁴⁹ Ebd., 211.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Siehe: H. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Bd. 1, Darmstadt 1983, 2205.

die Gründe kennen, die es für eine Geltung geben könnte, und es müssen die Konditionen erörtert werden, unter denen die Gründe akzeptabel sind.

Diesen Prozess diskursiven Denkens können wir uns anschaulich machen, wenn wir auf die genannte Metapher schauen: hin- und her laufendes Denken bei der Anstrengung, den Anspruch der Geltung einer Richtigkeit oder einer Wahrheit intersubjektiv vermitteln zu können.⁵² Solches diskursives Denken braucht es für Kultur, Politik und Wissenschaft, auch für theologische Wissenschaft, und zwar unbedingt.

Die Position „Ein neues Europa realisiert sich allein durch diskursives Denken!“ provoziert.⁵³

„Europa braucht eine kniende Theologie!“

Seit jene Länder Mitglieder der Europäischen Union geworden sind, in denen die Mehrzahl der Bevölkerung einer orthodoxen Kirche angehört, meldet sich eine Position in der Öffentlichkeit Europas zu Wort, die es in zwei Versionen gibt: in einer orthodoxen und in einer lateinischen. Beide Versionen bilden ein spezifisches Konzept zu der Frage: Was soll Theologie tun?

Die Beschreibung der orthodoxen Version möchte ich – mit Vorsicht und Zurückhaltung und bereit zu Korrektur, ich gehöre ja der lateinischen Tradition zu – anschließen an jenes Mosaik aus dem 6. Jahrhundert, das es in der Konche der Apsis in der Kirche des Katharinenklosters am Berg Sinai gibt und die Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor darstellt.⁵⁴

⁵² Siehe zum Ganzen: P. Precht, Diskurs/ Diskursivität/ diskursiv, in P. Precht/ F.-P. Burkard, *Metzler-Philosophie-Lexikon. Begriffe und Definitionen*, Stuttgart/ Weimar 1996, 107.

⁵³ Im Rahmen des EU-Erasmus-Programms ist diese Provokation mit Studierenden der Orthodoxen Theologischen Fakultät der St. Kliment Ohridski-Universität in Sofia/ Bulgarien bearbeitet und religionspädagogisch konkretisiert worden, in einer Übung „Fragen lebendig machen“: (1) Fragen, die in dieser Sache stecken, (2) Fragen, die an diese Sache gerichtet werden. – Zu 1: Wer sagt die Sache, wer ist ihr Subjekt? Was besagt die Sache inhaltlich, was bedeutet sie, worin besteht ihr Objekt? Was ist beabsichtigt, wenn die Sache betont wird, was ist die Intention? Zu 2: Fragen nach Problemen, die in der Sache stecken: Diskursives Denken vermag kein autoritatives Denken zu denken (Wort Gottes, Anbetung...). Diskursives Denken versteht sich als ausschließlich weltimmanentes Denken. Diskursives Denken ist ein Denken, das nicht objektiv sein muss, sein möchte, denn sein Ergebnis wird in der Regel ein Kompromiss sein. Diskursives Denken ist anstrengend... Fragen nach Problemen, die jemand erzeugt, wenn er in seiner religiösen Unterweisung und religiösen Erziehung *allein* auf der Ebene diskursiven Denkens arbeitet: Abkoppeln des Evangeliums von seinem autoritativen Charakter, Heilige Schrift nur als Literatur, Evangelium als pure Denksache, Verdinglichung des Vitalen, Trennung des Evangeliums von seinem transzendenten Grund, Evangelium als kultureller Entwurf, Evangelium als sozial-ethisches Programm, Gültigkeit von Aussagen auf Grund von Kongruenz der Meinungen, Gefahr für bequeme Lehrende und Lernende (weil anstrengend)...

⁵⁴ J. Galey, *Das Katharinenkloster auf dem Sinai*, Stuttgart/ Zürich 1979, Sonderausgabe 1990, Abb. 119.

Jesus, in weißem Gewand in der Mitte des Bildes, schwebt in einer Mandorla über der Erde. Zu seinen Füßen stürzen Petrus, Jakobus und Johannes zu Boden. Von den Seiten erscheinen Mose und Elia.

Es fällt auf: Die Mandorla, in der Jesus steht, wird nach innen konzentrisch immer dunkler. Nach außen gewinnt sie immer mehr an Licht. Das Licht, das von Jesus ausgeht und ihn umgibt, ist in seiner Mitte nicht hell. Es ist dunkel. Auf westlichen Darstellungen der Verklärung ist das ganz anders. Hier verliert das intensive Licht, das Jesus umgibt, von innen nach außen an Kraft. Am äußersten Rand zerfließt es im dunklen Himmel der Nacht. Auf östlichen Ikonen herrscht also im Zentrum des Lichts, im Zentrum der Verklärung das Dunkel.

Ich denke: In dieser östlichen Ikone erscheint der Charakter einer spezifischen Theologie. Hier ist angezeigt das Wesen jener Weise von Theologie, die sich aus orthodoxen Kirchen her im neuen Haus Europa zu Wort meldet. Diese Anschauung tadelt die Alleinherrschaft des Lichts in der Theologie: jenes Lichts, das der Mensch sich als Mittel seiner Aufklärung sucht und ergreift. Es ist dies eine Kritik an der Herrschsucht all solcher Theologien, die – zuweilen autoritär – den Begriff, den Diskurs, das System monolateral, monolithisch, monologisch favorisieren und alles darauf fixieren. Begriffe aber sind distanziert. Diskurse sind zweifelhaft. Systeme sind kalt.

Dagegen heißt es auf der hier zu skizzierenden Position: „Man ist kein Theologe, wenn man nicht den Weg beschreitet, der zur Vereinigung mit Gott führt.“⁵⁵ Vladimir Losskij (1903 – 1958), von dem diese Aussage stammt, konkretisiert das, indem er sagt, „dass es keine Theologie außerhalb der Erfahrung gibt“⁵⁶. Es gilt „die lebendige religiöse Erfahrung als die einzige legitime Weise der Erkenntnis der Dogmen“⁵⁷. Diese Position missbilligt solche Theologien, die sich realisieren „streng abgetrennt von der kirchlichen, liturgischen und mystischen Erfahrung und Spiritualität, hingegeben an die Wissenschaft und ihre Methoden“⁵⁸, also in einer „Beschränkung der Wahrheit auf Gedanken und Ideen“⁵⁹.

Erfahrung in dieser „Theologie der Erfahrung“ meint nicht persönliche Erfahrung – zum Beispiel: persönliche Erfahrung mit dem persönlichen Heiland -, nicht Spontaneität, nicht Emotionalität, also nicht Erlebnis, sondern für die orthodoxe Seite meint Erfahrung *kirchliche* Erfahrung: Leben in Kirche, Liturgie, Mysterium, Gebet, Askese. „Theologie der Erfahrung“ ist genannt worden: eine Theologie „am

⁵⁵ V. Losskij, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Übersetzt von M. Prager, Graz – Wien – Köln 1961, 51.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ P. Florenskij, *Die Säule und Grundfeste der Wahrheit. Versuch einer orthodoxen Theologie in zwölf Bänden* (russisch), Moskau 1914, 3. Übersetzung bei: K. Ch. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, 1.

⁵⁸ Ch. Yannaras, Die Theologie im heutigen Griechenland, in Ch. Yannaras, *Orthodoxie und Westen. Die Theologie in Griechenland heute* (griechisch), Athen 1972, 68. Übersetzung bei K.Ch. Felmy, *Orthodoxe Theologie* (Anm. 57). 3.

⁵⁹ Ebd., 124.

Vollzug entlang⁶⁰. Wenn sie das nicht ist, wenn sie stattdessen sich fixiert auf den Umgang mit historischen Wahrheiten, mit richtigen theologischen Sätzen, wenn sie sich dominieren lässt von soziologischen Analysen, psychologischen Konzepten oder politischen Ambitionen, dann muss das – in der Sicht von Christos Yannaras – als Symptom des Abfalls gewertet werden. Er begründet das so: „Im Raum der Orthodoxen Kirche und Überlieferung hatte die Theologie stets eine Bedeutung sehr unterschiedlich von dem, was wir heute darunter verstehen. Sie war keine theoretische Entwicklung von Axiomen und Gedanken, sondern Ausdruck und Formulierung der Erfahrung. Bevor sie Lehre ist, ist die Froh-Botschaft der Kirche ein Ereignis. Das Ereignis zu kennen heißt *teilzubaben*,... Lebensweise.“⁶¹

Karl Christian Felmy hat festgestellt: die Wortmeldung der Position „Theologie in Europa muss aus dem Schulzimmer zur Liturgie feiernden Kirche zurückkehren!“⁶² erhebt sich jetzt wieder häufiger: in Russland, in Griechenland, in Rumänien, in der Serbischen Kirche zum Beispiel. Es wird deutlich gerufen nach einer aktuellen *gebeteten Theologie*⁶³ (und deren Begriff von Wissenschaft unterscheidet sich diametral vom laufenden Begriff einer Theologie als Diskurs). Es handelt sich sogar um eine *Theologie, die heilt*⁶⁴, die da auf dem Rezept für Europa notiert erscheint.

Was soll Theologie tun im neuen Europa? Zu dieser leitenden Frage gibt es auch eine verwandte Antwort in einer lateinischen Version. Sie wird postuliert von jungen interessierten Menschen, die bei den heutigen Theologen anfragen: „Bei aller Liebe zur Theologie, aber was hilft es den Leuten, wenn sie wissen, wann das Matthäusevangelium geschrieben wurde, wenn sie seinen Inhalt nicht in ihr Leben bekommen?“⁶⁵ Ebenfalls mit dieser Frage befasst hat sich in Deutschland die protestantische spirituelle Kommunität „Sankt Michael“ in Cottbus zum Beispiel. In ihr wird dafür plädiert, der Theologie wieder jenen Charakter zu geben, den im 5. Jahrhundert Dionysius Areopagita ihr gegeben hat, indem er betont: Das Subjekt der Theologie ist Gott, er ist nicht einfach bloß ihr Objekt. Dadurch dass die Verfasser der Heiligen Schriften nicht aus Eigenem reden, sondern sich intensiv Gott geöffnet haben, tritt dieser als redendes Subjekt durch sie in die Welt ein. Je mehr ein heutiger „Theologe“ sich jener existenziellen Beziehung zu Gott annähert, die jene wahren

⁶⁰ D. Wendebourg, *Mysterion und Sakrament. Zu einigen frühen Zeugnissen scholastischer Einflüsse auf die griechische Theologie*, in P. Hauptmann, *Die Katechismen der Russisch-orthodoxen Kirche. Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971, 293.

⁶¹ Ch. Yannaras, *Die Theologie im heutigen Griechenland* (Anm. 58), 53.

⁶² Vgl. G. Florovski, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, in G. Florovski, *Collected Works*, Belmont 1972 ff, 84.

⁶³ Vgl. K.Ch. Felmy, *Orthodoxe Theologie* (Anm. 57), 17. – Meine Skizze verdankt der Darstellung „Theologie der Erfahrung“ in diesem Werk wichtige Informationen: 1 – 24. Auch der Hinweis auf die Tabor-Ikone im Sinai-Kloster findet sich dort: 25.

⁶⁴ Vgl. N. Matsoukas, *Orthodoxe Theologie im Kontext einer kulturellen Vielfalt*, in E. von Lefka/ A. Basdekis/ N. Thon (Hrsg.), *Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende*, Frankfurt a. M. 1999, 143 f.

⁶⁵ www.daggonline.blogspot.com/2005/08 (2008).

Theologen, die Verfasser der Heiligen Schriften, realisiert haben, ist auch er ein Theologe.⁶⁶ Pfarrer⁶⁷ und Bischöfe⁶⁸ weisen ebenfalls darauf hin, dass dieser Charakter der Theologie neu belebt werden muss. Diesen Anspruch hat auch Kardinal Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., beleuchtet.⁶⁹

Die lateinische Version der hier skizzierten Version einer *betenden Theologie* hat ihren Autor in dem schweizerischen katholischen Theologen Hans Urs von Balthasar (1905 – 1988). Er blickt auf die Kirche und urteilt: „Die Heiligen, eingeschüchtert vom Stacheldraht der Begrifflichkeiten, der um die evangelische Wahrheit gezogen ist, wagen es nicht mehr, an der echten und notwendigen Auslegung des Dogmas als Gleichberechtigte (mit den Theologen, E. G.) mitzuarbeiten.“⁷⁰ In diesem kritischen Urteil wird Dichotomie von Spiritualität auf der einen Seite und Dogma auf der anderen Seite offen gelegt, beanstandet und abgewiesen. Die Dominanz der theologischen Begrifflichkeit und Systematisierung zu Ungunsten der Spiritualität wird als beklagenswerte Verarmung in der Kirche ermittelt. „Die heute den modernen Heiden das Evangelium zu predigen haben, fühlen stärker als die Professoren auf ihren Kathedern diese Verarmung. Sie schauen sich nach einer Instanz um, die ihnen ungeteilt und auf einmal die Weisheit und die Heiligkeit zeigte. Sie suchen den lebenden Organismus der kirchlichen Lehre und nicht diese seltsame Anatomie: auf der einen Seite die Knochen ohne Fleisch: die überlieferte Dogmatik, auf der anderen Seite das Fleisch ohne Knochen: jene ganze fromme Literatur, die aus Aszetik, Spiritualität, Mystik und Rhetorik eine auf die Dauer unverdauliche, weil substanzlose Kost vermittelt“⁷¹ – und wir können zu „Fleisch ohne Knochen“ ergänzen: die umfangreiche internationale Literatur von Esoterik und Wellness.

Es gilt also die Wiedervereinigung der beiden auseinander geratenen kirchlichen Welten. Hans Urs von Balthasar postuliert zu diesem Zweck und in einem biblischen Bild dargestellt: Theologie als Gespräch zwischen Braut und Bräutigam. Theologie als Gespräch zwischen Braut Kirche und Bräutigam Jesus Christus in der Kommunikation des Parakleten „wird immer neue Weisen der Einigung und Verschränkung herbeiführen“⁷². Theologie hat es zu tun mit jetzigem heiligem Geschehen, nicht mit vorausgesetztem Ergebnis. Die Heiligen wollen dabei sein, wann und wo die Wahrheit aufstrahlt und geschieht. „Sie sitzen mit Maria zu Füßen Jesu... Sie wollen sich die ganze Welt innerhalb der Offenbarung neu schenken, neu erklären und auslegen lassen... Sie wollen... den Geist nicht als eine abstrakte Welt allgemeiner Gesetze und Geltungen, sondern als den Geist der Feuerzungen, der weht, wo er will, (kennen)... Um ihre christliche Sendung zu

⁶⁶ Vgl. www.stmichael-online.de/theologie1 (2008).

⁶⁷ Beispiel: J. Holt, Das größte Wunder Christi, www.catholic-church.org/ao/ser/diessem99 (2008).

⁶⁸ Beispiel: der deutsche Bischof Heinz Josef Algermissen, Fulda, www.bistum-fulda.de/bistum_fulda/presse_medien/liste_pressemeldungen/2006; der schweizerische Bischof Kurt Koch, Basel, www.balthasar-stiftung.org/images/1 (2006/ 2008)

⁶⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Skandalöser Realismus? Gott handelt in der Geschichte*, 4. Aufl., Bad Tölz 2008, 23.

⁷⁰ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 207.

⁷¹ Ebd., 208.

⁷² Ebd., 219.

erfüllen, auch als Denker und Theologen, sind sie nicht gezwungen, ihren Standort in Christus zu verlassen.“⁷³ Es ist dies der Ort, auf dem Anselm von Canterbury (1033 – 1109) sich theologisch aufgehalten und gebetet hat: Gott, „ich kann dich weder suchen, wenn du es nicht lehrst, noch finden, wenn du dich nicht zeigst.“⁷⁴

Mit Blick auf solche Art von Theologie wagt Hans Urs von Balthasar provokant zu sagen: „Über diese Haltung des Gebets kommt auch die Haltung der Erkenntnis nicht hinaus.“⁷⁵ Er ist der Ansicht, dass es in der Theologie keine Forschung und Lehre geben kann, die nicht notwendig den Atem dieses – bei Anselm erblickten – betenden Suchens ausströmen müssten. „An ihm erkennt der Heilige, ob diese Form der Wahrheit ihn angeht, ob hier die bewegte Luft weht, in der er atmen und gedeihen kann.“⁷⁶ Die hier notierte lateinische Version der skizzierten Position kulminiert in der genuinen Aussage: „Theologie war, solange sie eine Theologie der Heiligen war, eine betende, eine kniende Theologie.“⁷⁷ Die Formulierung Kniende Theologie hat der lateinischen Version ihren Namen gegeben. Während wissenschaftliche Theologie dem Gebet gegenüber fremd und fremder wird und dadurch unerfahren und unerfahrener in demjenigen Ton, mit dem sie vom Heiligen sprechen soll, und während die affektiv „fromme“ Theologie infolge ihrer Inhaltslosigkeit oft in falsches Pathos hinein läuft: distanzlos, süßlich, kalorienarm, substanzlos, pietistisch – vermählen sich in einer Knienden Theologie substanzvolle Sachlichkeit und heilige Ehrfurcht. In unmissverständlichen und programmatischen Worten des Urhebers dieser Perspektive gesagt: „Außerhalb des Kreislaufs der Liebe zwischen Bräutigam und Braut, Haupt und Leib, wird niemand je wissen, was Theologie besagt.“⁷⁸

Die in orthodoxer und lateinischer Version dargestellte Position „Europa braucht eine kniende Theologie!“ provoziert.⁷⁹

⁷³ Ebd., 221 f.

⁷⁴ Zitiert: ebd., 222.

⁷⁵ Ebd., 223.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd. 224.

⁷⁸ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III, 2/ 2, Einsiedeln 1969, 99.

⁷⁹ Zu dieser Provokation ist mit und von Studierenden in Sofia (siehe Anm. 53) folgendes weitergedacht worden: (1) Fragen, die in der Sache stecken (Subjekt, Objekt, Intention), gelten auch hier. (2) Fragen, die an die Sache gerichtet werden, Probleme, die durch die Sache erzeugt werden: Gefahr des bloßen Binnenblicks („Scheuklappen“, hat ein Studierender gesagt), Isolation, Dispens von Kommunikation nach draußen, Weltblindheit, Vernachlässigung der Horizontale des Glaubens, des Sozialen, Missionsdefizit... Fragen nach Problemen, die ein Lehrender erzeugt, der religiöses Lernen *allein* auf der Ebene einer betenden Theologie anbietet: Er arbeitet nach anderen Denkgesetzen als die, die in den übrigen Schulfächern unterrichten. Im Blick der Lernenden wird Religionsunterricht zu einem exotischen Fach. Es wird ein Schubladen-Denken erzeugt. Die Lernenden sind am Ende unvorbereitet auf Fragen der „Heiden“, für die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden. Sie können für das Reich Gottes und die Kirche nicht optimal tätig sein.

3. Die definitive Provokation für Kirchen und Theologien

Alle diese und noch viele andere provozierenden Positionen wehen durch Europa. Für sie gibt es keinen Eisernen Vorhang, kein Zurückweisen an Grenzen. Das *Doing Europe* bringt sie überall hin. Wenn wir das Panorama dieser Positionen anschauen, dann ergibt sich dem kirchlichen und dem theologischen Denken eine spannende und aufregende Frage für das Ganze, nämlich: Was ist zu tun, wenn in *all* diesen Provokationen Heiliger Geist weht? Was müssen Kirchen und Theologien machen, wenn in *jeder* dieser Positionen – „Zeichen der Zeit“ (Lk 12, 55)! – von Gott her Esprit gegeben ist? Diese Frage stellt für Kirchen und Theologien im werdenden Europa die eigentliche Provokation dar.

Ich denke: jede dieser Positionen gehört zu diesen „Zeichen der Zeit“, die Gott schenkt. Kirchen und Theologien, Seelsorger und Religionslehrer müssen sie lesen lernen. Im neuen Haus Europa braucht es diesen neuen Leseunterricht, damit Pastoral, Katechese und Religionsunterricht realistisch gestaltet werden können. Realismus muss zu einer auch theologischen Option werden.

4. Kirchen und Theologien als Vektoren in der Gesellschaft des Europäischen Hauses

In der Europäischen Union herrschen derzeit *science wars*. „Bologna-Prozess“ ist dabei nur eine der praktizierten Strategien. Wer heute in Europa theologische Fakultät sein will, befindet sich in diesen Gefechten mitten darin, und zwar umgarnt von den genannten und zusätzlichen Provokationen. Es braucht politisch und organisatorisch eine Strategie, durch die aus dieser Umgarnung ein Muster gestrickt werden kann; ein solches Muster, in dem diese Provokationen wahrgenommen, aufgegriffen und konstruktiv bearbeitet werden können; ein Muster, in dessen Prozess Theologie sowohl ihren kirchlichen als auch ihren gesellschaftlichen Auftrag wirklich erfüllen kann. Das zu strickende Muster müssen diejenigen Instanzen herstellen, die an dieser Wissenschaft beteiligt und für sie verantwortlich sind. Hier jetzt kann lediglich auf eine Entwicklung gezeigt werden, in der sich dieser Prozess wird positionieren und formulieren müssen; eine Entwicklung, deren Beachtung helfen wird, das Muster realistisch zu gestalten.

In den aktuellen *science wars* ist zu registrieren: Der traditionelle Charakter von Wissenschaft ändert sich. Es entsteht eine Koevolution von Wissenschaft und Gesellschaft. Es gibt ein Wissen, das akademisch erzeugt wird, und es gibt ein Wissen, das außerakademisch, das gesellschaftlich erzeugt wird. Beide Arten von Wissen werden in Zukunft den Charakter von Wissenschaft gemeinsam bestimmen. Soll ein Wissen sozial robust sein, genügt bald Expertenwissen nicht mehr. Um zu einem sozial robusten Wissen zu gelangen, muss man zusätzlich jene Bestände an Wissen heran ziehen, die vor den akademischen Toren in der Gesellschaft hergestellt werden. In der Wissenschaft der Zukunft wird es eine wechselseitige Verflechtung von Problemwahrnehmung und Problembewältigung geben, wechselseitig zwischen akademischer und praktischer Wahrnehmung und Lösung. Auf diese Weise wird das

traditionelle Modell „Hier Wissenschaft, dort Anwendung“ wahrscheinlich verschwinden. Kirche – zum Beispiel – wird da nicht mehr nur ein Bereich der Anwendung von Theologie sein. Kirche wird – wie auch Gewerkschaften, Verbände, Nicht-Regierungs-Organisationen etc. – als eine der gesellschaftlichen Faktoren agieren müssen, die Wissenschaft herstellen. Sie muss sich begreifen als gesellschaftlicher Faktor, der über eine spezifische Wahrnehmungskompetenz und ein spezifisches Potenzial, Probleme zu bearbeiten, verfügt. Die Kirchen verfügen über ein umfangreiches eigenes Wissen, das sie in den Prozess der Wissenschaft einbringen soll, damit das notwendige Wissen sozial robust gestaltet werden kann. Sie stellen ein kompetentes gesellschaftliches Ensemble dar, das sie als qualifizierte Mitforscherinnen auszuweisen vermag.

Die Kirchen werden partizipieren wollen an den wesentlichen Recht der neuen Bürgerschaft im Europäischen Haus, Wissenschaftspolitik mitzugestalten: nicht als Gebieterinnen, sondern als Mitarbeiterinnen. Eine Kirche würde sich als eigenständige Mitarbeiterin souverän in theologische Fakultät und Universität einbringen mit dem – nur – ihr eigenen zuverlässigen Bestand an Wissen, mit ihrer spezifischen Kompetenz, Probleme wahrzunehmen und zu bewältigen. Auf diese Weise wäre die Kirche nicht nur Objekt von Wissenschaft, nicht bloß Auftraggeberin von Wissenschaft, nicht ausschließlich Anwenderin, sondern im Projekt „Wissenschaft“ wäre sie konstitutiv und konstruktiv darin. Die aktuellen *science wars* könnten also die traditionelle Universität zu einem „Parlament der Wirklichkeiten“, zu einer „Agora des provozierten Suchens und Findens“ umgestalten. In einem solchen Parlament, auf einer derartigen Agora erblicke ich ein mögliches Muster, Umgarnungen durch Provokationen auf neue Weise und wahrscheinlich konstruktiv zu lösen.⁸⁰

⁸⁰ Zum Ganzen: A. Bammé, *Science Wars. Von der akademischen zur postakademischen Wissenschaft*, Frankfurt a. M. – New York 2004, 227-234.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY IN THE CONTEXT OF 19th- CENTURY AMERICA

Eraldo CACCHIONE, S.J.

RIASSUNTO: La teoria dell'educazione di Orestes A. Brownson nell'America dell'Ottocento. Orestes A. Brownson ebbe un ruolo chiave nel dibattito sulla scuola nella nascente società americana del XIX secolo. E' scopo di questo articolo offrire una ricca sintesi della produzione di Brownson in materia di educazione. I suoi numerosi scritti su questo tema presentano alcuni principi fondamentali: l'educazione è essenzialmente formazione delle facoltà dell'anima in vista del destino eterno dell'uomo. Per questa sua finalità alla vita eterna, essa è essenzialmente un fatto religioso, il che non significa che debba essere solo educazione religiosa. L'educazione costituisce un aiuto per il progresso umano ad un tempo individuale e di tutta la società. Per quanto importante, l'educazione scolastica trova il proprio limite nel fatto che essa non può modificare fino in fondo la natura umana, segnata dal peccato. Questo può solo farlo l'azione educativa operata direttamente dalla grazia di Dio mediante i sacramenti. Le altre forme di educazione, inclusa quella offerta dalla famiglia, dai libri e dalle riviste, costituiscono aiuti fondamentali alla vera educazione che è dunque educazione „graziosa” ed è ben più di una semplice forma di istruzione. La complementarità dialettica tra educazione attraverso i mezzi naturali ed educazione attraverso strumenti soprannaturali ripropone la teologia sintetica alla base del pensiero di Brownson.

PAROLE CHIAVE: Brownson, Channing, educazione, scuola, istruzione, libertà, democrazia, popolo, destino eterno, facoltà dell'anima, trascendentalismo, progresso, grazia, natura, umanesimo, scuola cattolica, scuola pubblica, educazione liberale, principio di sussidiarietà.

„The highest possible culture of our whole nature, intellectual, aesthetic, domestic, and social, does not advance us a single step in the way we should go, or toward the true end or the destiny of life. Man being perfectible or progressive only by aid of the supernatural grace of Christ, no education not based on the supernatural principle in which Christianity itself originates can aid us in our life-work, be a good and salutary education, or help us either individually, socially or politically.”

Orestes A. Brownson, *Education and the Republic* (1874)

1. Introduction to Orestes A. Brownson's educational theory

In my previous article I offered a sketch of Brownson's theology. Now it is the time to explore his educational theory. With regard to Brownson's writings on education, my intent is once more theological. I am not concerned with analyzing Brownson's ideas in his essays on education, American institutions and „the school question” just

as the development of an educational theory; my purpose is to discover the theology embedded in or suggested by those writings.¹ This will appear more clearly in the third article of this series. By now, as Brownson's educational theory is not very well known, it is worth taking the time to expound it and then dedicate another essay to articulate the relationships between Brownson's theological and educational writings.

2. Political context and Brownson's main educational tenets

Orestes Brownson lived in a period of American history in which the „school question” was much debated; in this period the country was rapidly growing and seeking to provide its institutions and people with the best possible education. At the beginning of his career as a publicist, in an article published in 1840 in his *Boston Quarterly Review*, Brownson declared that „[e]ducation is the great problem of the age.”² At the end of his life, in the year 1875, he repeated that the school question is „the great question of the day.”³ In this lapse of time, Brownson took active role in the political debate that influenced the birth of nineteenth-century America's system of education.

The hundred years between the end of the eighteenth century and the end of the nineteenth century witnessed the shift from post-colonial America to the Republic, plus the Civil War; this was the time of the consolidation of American infrastructures, as well as of public institutions. In these years of transition, many of the former British colonies dealt with the issue of renewing their system of education of the youth: they made a strenuous effort to design new curricula, and to establish both private and public educational institutions in order to overcome the problem of illiteracy of the new generations and have a level of general culture sufficient for a political system that called itself democratic. One of the most debated questions of the time was to whom the newborn America should give responsibility over education: to the state, to municipalities, to churches, or to families?⁴ And what relationships should be instituted between these educational

¹ A landmark work examining Brownson's theory of education from an historical point of view is the beautiful research by J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, New York & London: Garland Publishing 1988.

² Observations and Hints on Education, *Boston Quarterly Review* 3, no. 2, April 1840, 137. Accessible online in the *American Periodical Series*, at <http://www.proquest.com/> URL: <http://proquest-umi.com/pqdlink?did=67372905&sid=1&Fmt=1&clientId=48051&RQT=309&VName=HNP> (accessed November 15, 2008).

³ The Public School System, *The Works of Orestes A. Brownson*, ed. Henry F. Brownson, 20 vols., Detroit: H.F. Brownson 1882-1887, vol. 13, 515. From now on referred to as *Works*.

⁴ It is possible to find a very extensive résumé of the question – including Brownson's position – in E.J. Power, Brownson's Views on Responsibility for Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 4, December 1951, 221-252. J.M. McDonnell suggests that Brownson had the idea of a Catholic „total educational environment,” encompassing not only formal educational agencies (schools), but also other informal ones: families, the church, literature and the press, lyceums and adult societies. Cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 90. For the detailed analysis McDonnell does of Brownson's educational theory with regard to informal educational agencies, cf. Chapters V to IX.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

agencies, with regard to the different stages of education: primary, secondary, and higher education? Related to this issue, there were a series of other debated questions, such as why education should or should not be tax-supported, and whether religion was a legitimate subject to teach in a religiously pluralistic, non-confessional state.

Among the most important bills, reports and documents on schooling and education, we must first mention Benjamin Franklin's *Proposals Relating to the Education of the Youth in Pennsylvania* (Pennsylvania, 1749), which set a novel curriculum where the choice of subjects to teach was to be made on the basis of each student's practical needs, except for the compulsory requirement of mastering English.⁵ Other important official documents on education were Thomas Jefferson's *Bill for the More General Diffusion of Knowledge* (Virginia, 1779), the first legislative act to declare that the goals of a universal education were related to the ultimate ends of freedom and citizenship;⁶ the *Report of the Yale Faculty* (1828), declaring that the quality standard for higher education should be the training of the intellectual and moral faculties of the mind, according to a natural law perspective;⁷ and the *Movement for Common Schools* in Massachusetts, captained by Horace Mann (secretary of the Massachusetts Board of Education starting in 1837),⁸ which produced the famous *Massachusetts 1827 Bill* on state public schools. There was also a series of legislative acts of the states of New York, Massachusetts and Michigan (1827-1859), authorizing district high schools⁹ and banning sectarian education from public schools, except for an ecumenical reading of the Bible;¹⁰ and the establishment of the first public colleges at the end of the 19th century.¹¹

Finally, one of the big issues in the public arena in the mid 19th century, which eventually exploded in riots in New York and Philadelphia in the 1840s, was the battle for the Catholic school started by some bishops and heralded by John Hughes (1797-1864), archbishop of New York, in the hope of obtaining a decent level of education for the growing number of uneducated children of Catholic families who had just immigrated to America. In order to grasp better the importance of Brownson's contribution to the discussion on education and especially Catholic education, it is important to note that the representatives of Catholics in the East Coast – at that time an Irish minority

⁵ Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America. The Contribution of Orestes A. Brownson*, New York and Mahwah, NJ: Paulist Press 1996, 27.

⁶ *Ibid.*, 28-29.

⁷ *Ibid.*, 26 and 35.

⁸ *Ibid.*, 36-40. For a synthetic overview of the genesis and development of the Movement for the Common schools, see also Common School Movement – Colonial and Republican Schooling, Changes in the Antebellum Era, The Rise of the Common School, 2008, <http://education.stateuniversity.com/pages/1871/Common-School-Movement.html> (accessed November 16, 2008).

⁹ *Ibid.*, 41-42.

¹⁰ *Ibid.*, 76.

¹¹ *Ibid.*, 43.

in great expansion¹² – had undertaken a public crusade against public institutions. They charged that the new-founded state and district public schools were, in reality, sorts of pan-Protestant educational institutions, which deliberately ostracized Catholics from the beneficiaries of public funds and eventually expelled them from education. It was for this reason that the bishops requested either the possibility for Catholic children to be educated in a system of public schools that would impart instruction in harmony with their faith, or a grant of public money for the establishment of Catholic parochial schools for the numerous uneducated children who wandered around the poorest neighbors of the East Coast’s big cities.¹³

In such a political and social context Brownson wrote, as editor of his two journals (the Boston Quarterly Review until 1842, and then Brownson’s Quarterly Review), some seventy-five articles on education over a thirty-five year period.¹⁴ To this number of articles, we must add the few he wrote in his early years as a member of the Working Men’s Party and as a Unitarian minister,¹⁵ the eight major articles on Catholic education he wrote for the Catholic World between 1867 and 1875,¹⁶ and the over sixty short articles or columns on religion in public education and on public aid to Catholic schools that he published in the New York Tablet between 1867 and 1872.¹⁷

Brownson’s articles and essays on education are eminently political in nature, and address problems that were strictly related to the context in which he lived. However, out of all this material, a theory of education emerges.¹⁸ Even though

¹² *Ibid.*, 44. See also R. Shaw, *Dagger John. The Unquiet Life and Times of Archbishop John Hughes of New York*, New York, Ramsey: Paulist Press 1977, Part Two, no. 14, The education of the poor, 139-176.

¹³ Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 44-45. Cf. also P.W. Carey, *Catholics in America. A History*, Westport, CT, and London: Praeger 2004, Chapter 3, 27-46. Cf. also J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 124-131.

¹⁴ Cf. E.J. Power, Brownson’s Theory of Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 3, September 1951, 144.

¹⁵ Cf. P.W. Carey, ed., *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume II: The Free Thought and Unitarian Years, 1830-1835*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2001, 51-53; 66-77.

¹⁶ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 363. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson. A Bibliography, 1826-1876*, 109-158.

¹⁷ Cf. P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weathervane*, 363. Patrick W. Carey, Religion and the Public Schools in 19th Century America: The Contribution of Orestes A. Brownson. (Brief Article), *Journal of Church and State* (Refereed) (J.M. Dawson Studies in Church and State) 39, no. 4, 815. The *New York Tablet*’s volumes with Brownson’s columns on education are very difficult to find. What follows is a list of the institutions that have copies in their libraries: the Archdioceses of New York, in its archives, owns the complete collection; the Center for Research Library (Illinois) owns 1868-1870; Loyola University of Chicago (Illinois) owns 1870-1876; College of the Holy Cross (Massachusetts) owns 1865-1874; University of Minnesota, Minneapolis, owns 1868.

¹⁸ For an outline of the main tenets of Brownson’s theory of education, cf. E.J. Power, Brownson’s Theory of Education, 142-171. Cf. also E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 68-101.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

Brownson underwent a long and tortuous intellectual trajectory, his educational thought displays some common traits, which remained his source of inspiration over time and were carried through the years with minor or major changes in their formulation. In an anticipatory synthesis, these main tenets of Brownson's educational theory can be summarized in one simple formula: true education is the training of the intellectual and moral faculties of the human mind, in sight of the fulfillment of our eternal destiny. Any form of education that fall short of this goal would fail its educational mission, and could not properly be called education. Education, then, is not just instruction, but means something wider in scope: its goal is not just to learn to write and exercise one's memory, but to activate and empower the faculties of the mind that are already growing in the children, in order to make them free persons who will ultimately understand and attain their supernatural end. Among the implications of this dense statement there is the fact that educational training is not just practical training, but is especially related to the mind. In this regard, Brownson was convinced that there cannot be intellectual training without moral training, because they are two sides of the whole person whose character is to be formed in preparation for the journey of life in its fullest – not just its practical – meaning. Moreover, inasmuch as education is intrinsically related to our common ultimate destiny, it is in principle always religious. Finally, education in this rich sense is a fundamental aid to persons and societies for individual and social progress.

The second core tenet we find in Brownson's educational thinking is his idea of the intrinsic limitations of education, especially as related to the promotion of a more virtuous society. In this regard, Brownson was convinced that we could not consider education the source of personal and social redemption. In fact, education simply reflects how human beings – both as individuals and as members of a society – are constituted, with our natural, individual and social problems. Brownson used to say that „education, for all the good that it might do, can neither correct nor obliterate the deficiencies of nature.”¹⁹

Showing human supernatural destiny, training the intellectual and moral faculties of the mind, and being limited as to the radical possibility of changing human nature: these are the features of education that Brownson's educational thought manifests as its fundamental core. Let us now see through which phases and different formulations these educational principles passed.

¹⁹ Power quotes this phrase from an article by Brownson in *The Philanthropist* 2, 1832, 159. Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 74. The same fundamental concept is expressed in Brownson's 1839 essay Education of the People, *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume IV: The Transcendentalist Years, 1838-1839*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2003, 409-410, and in a lapidary phrase that Brownson wrote in the year 1860 in an essay on politics and religion: „Education can develop, but not create. It is powerful to preserve, but umpotent to originate.” Cf. Christian Politics, *Works* 12, 332.

3. Progressive steps in Brownson's educational theory

The aforementioned principles of Brownson's educational theory were developed during the entire course of his life, and they registered progressive changes in their religious and political foundations over more than forty-five years, that is, the time Brownson took in order to travel across his long intellectual trajectory.

Along this temporal arc, and in parallel with the intellectual progression we have already examined in his theology, we can identify different phases in Brownson's educational thought. However, the principles we have so briefly presented can be considered an invisible thread connecting all the different formulations of Brownson's educational theory and constituting the drive that animated his activity as a public writer on matters of education, politics and religion. These basic tenets, even though Brownson modified the way to expose them from time to time in response to his theological or philosophical new acquisitions and to changed political situations, remained the same in their essence during his tumultuous religious and intellectual journey.²⁰ I propose to distinguish three phases in the evolution of Brownson's educational theory: an early stage, before his conversion to Catholicism; a middle stage, from his conversion to the beginning of the Civil War; and a late stage, from after the Civil War till his death.

3.1 Early stage: the educational theory of Brownson the social reformer and Unitarian minister (1830-1844)

a) Education of humanity

Brownson gave his first detailed account of education in 1831, on the occasion of an address for the 55th anniversary of American Independence.²¹ His theory of education was consistent with a social doctrine in which education was considered the cradle for the formation of future free persons, no longer enslaved to any foreign authority.²² The central idea in Brownson's theory was that there can be no freedom without intellectual and moral discipline:

„Our schools should teach our children to think, accustom them to reason, to reflect; should impart to the young mind a knowledge of things, not merely of sounds; give it ideas, not merely words. Let our schools become nurseries of intellect, of moral

²⁰ Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 90-91.

²¹ An Address on the Fifty-Fifth Anniversary of American Independence. Delivered at Ovid, Seneca County, N.Y., July 4, 1831, *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume II*, 66-77. There is another short article, titled „Common Schools” and published in the year 1830 on the *Genese Republican and Herald of Reform*, when Brownson was a member of the Workingmen Party. Cf. *The Early Works of Orestes A. Brownson. Volume II*, 49-50. There we can find the seminal principle guiding Brownson's theory of education in his early years: education at its best should be the training of the powers of the mind (the ability to reason intellectually and act morally). Such an education is more important than giving practical instruction because it has the good of forming free persons.

²² Cf. An Address on the Fifty-Fifth Anniversary of American Independence, 74.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

feeling and of virtuous habits, and then let them embosom all the children of the land, and we have a bulwark no power can break through – a defense strong as thought can reach, or necessity ever require. Each school becomes a palladium of our safety; each school raises up an army of enlightened patriots that shall fully appreciate, and triumphantly defend, our free institutions.”²³

Even in this early essay on education it is possible to see that Brownson's fundamental conception of education as the cultivation of the mind's faculties for a life-long journey and for a destiny to come, was already present, though expounded in the terms and with the ideology of the social reformer.²⁴

Once Brownson became an independent minister sympathetic with the Unitarians, in his article „Education of the People” (1839), he re-affirmed the same principle in a more nuanced fashion, as part of a complete theory of education embedded in his new religious conception of the human being. He began his theory by stating clearly that education is in principle much more than instruction for practical jobs or life occupations (the latter would be called special education, whereas the former would be general education, or education in the proper and highest sense).²⁵ Education should have to do with the formation of the character of the person, that is, shaping the faculties of the mind, intellectually and morally, in order to endow the person with the necessary intellectual and moral tools for the fulfillment of her destiny as an individual and as a member of society.²⁶ Thus, the most important question to answer in order to understand the nature and goal of education should be: what is the destiny of man? Education, in the first instance, should furnish the necessary tools to answer this question and consequently, according to Brownson, it should be the means to empower what is permanent in the person, more than what is transient and occasional.²⁷

„Education, in a sense in which it deserves a great consideration and the earnest efforts of the community, is something more than the mere ability to read, write, and cipher; and something more too than what is commonly meant buy moral and intellectual culture. It is properly defined, the fitting of the human individual man for fulfilling his destiny, of attaining to the end, accomplishing the purpose, for which God hath made

²³ *Ibid.*, 75.

²⁴ Cf. E.J. Power, *Brownson's Theory of Education*, 147.

²⁵ Cf. *Education of the People*, 393.

²⁶ Cf. also his second essay on education in this period, *Observations and Hints on Education*, 149: „Hence [in an educational system not focused on training the faculties of the mind] the whole process of education is mere instruction, authoritative teaching, dogmatical. It does not draw out the powers of one's own mind; the true purpose of education, as its etymology indicates. The memory is almost the only mental faculty called into active exercise, while all the higher powers of induction, comparison, reasoning, abstraction are almost inert, or but partially developed, never attaining their full maturity...”

²⁷ Cf. *Education of the People*, 393. However, Brownson never denied the importance of educating people in order that they become *practical* persons, useful for society, and he also advocated, in the years of his being a social reformer, manual-labor schools based on the idea of Swiss educational theorist J.H. Pestalozzi (1746-1827). Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 86-89.

him. The system of education, which doth not take my child from the cradle and, train him up to go forth into the world a man, in the deep significance of the term, to comprehend the end for which he was made, and the surest and speediest means of attaining to it, is defective, and can never answer the legitimate purposes of education.”²⁸

Brownson called such a theory „education of Humanity”²⁹ and conceived it as a religious principle.³⁰ At that time, Brownson was watching with sympathy the Transcendentalist movement and considered himself a disciple of William E. Channing (1780-1842).³¹ In line with the perspective of Channing, Brownson too attributed to human beings the possibility of fulfilling their religious destiny by attaining, with the help of their natural light – a spark of the divine nature with which human beings are naturally endowed by the Creator – the highest and universal truths within their minds, whose greatest is their being like God.³² Brownson called this conception of education „culture of the soul”: he said that we can find our likeness to God by penetrating the depths of our soul, up to the point of intuiting the Ideas or Principles of truth, good and beauty, principles representing the Divine within us and governing our life. Only in this way men and women can attain their final end, and education should serve this end.³³ Moreover, only in this sense according to Brownson could knowledge be correctly considered practical.³⁴

b) Education of the People

But the human being is not just an individual: he or she lives also in another fundamental dimension, the social dimension. In this respect, education should be able to offer children an answer to their questions about the destiny of society, and ultimately of the whole human race. Education, therefore, should be political, as well as religious, because it should embrace both constitutive dimensions of the person: that of the individual and that of mutual relationships among people in a society: the human being, and the citizen.³⁵

²⁸ Education of the People, 392.

²⁹ *Ibid.*, 393.

³⁰ *Ibid.*, 394.

³¹ Channing orbited the Transcendental Club but never committed himself to Transcendentalism as such, even though some of his thought – especially „Likeness to God” – helped inspire Ralph Waldo Emerson, Brownson and others.

³² Cf. Observations and Hints on Education, 158.

³³ For a very good exposition of the transcendental perspective of Channing and Brownson’s reception, cf. D.L. Gelpi, *Varieties of Transcendental Experience: A Study in Constructive Postmodernism*, Collegeville, MN: The Liturgical Press 2000, 67-69 and 154-156.

³⁴ Cf. Observations and Hints on Education, 156-166. This phrase constitutes Brownson’s answer to the American appropriation of educational doctrines that rejected the „classical” formation in Latin and Greek and pushed the notion of education toward stressing the importance of preparing „practical men”. Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 13-20.

³⁵ Cf. Education of the People, 396-398. Cf. also Observations and Hints on Education, 139.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

Brownson, however, was well aware that a similar notion of education pointed at goals too high to be fully achieved. He seemed to know very well what the major limitation of education was, and he expressed it by saying that the school was only one of the educational agencies of society; schools were more apt to transmit social achievements that had already become part of the patrimony of a country, rather than inspire changes for the future. Brownson was convinced, in fact, that the „Spirit of the Age” would shape people’s minds with or without educational institutions,³⁶ and that the influences of the schoolroom were weaker than those of „society, of Nature, and of Providence.”³⁷ Therefore, Brownson advocated that – more importantly than the education of children – society should provide tools for the education of adults, so that adults could become better persons and better educators of children. He defined this kind of education „education of the People”, and he believed it could be pursued through the activity of the clergy, the press and literature.³⁸ In another article written in the year 1840, he deemed that „the education of the people is held to be the first condition of the stability of free social institutions.”³⁹

In this period of his life, Brownson did not see any contrast between human nature and divine nature: the Divine was deeply embedded in the Human. However, we can observe that Brownson’s idea of human destiny diverged from mere naturalism. Human nature, according to Brownson, did not conflict with religion; on the contrary, it was better explained and truly understood from within a religious perspective. Philosophy alone – or a purely naturalistic perspective – was not enough: only a truly religious perspective could show what human nature really is.⁴⁰ Education should thus be the cultivation, in the children, of the religious, moral and intellectual faculties that would allow them to attain their final destiny. In conclusion, Brownson believed that every kind of education that was not religious would necessarily result in a „solemn mockery.”⁴¹

Brownson’s idea of the religious nature of true education implied that it would be a mistake to concentrate in the hands of the state all control over education, by secularizing it and excluding religious education from public schools. Given that education is essentially religious, a free democratic state should grant that religious denominations teach the children according to their families’ religious belief. Brownson thought that the state could and should make its own contribution to the task of education by creating the physical

³⁶ Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 92. Cf. also *Education of the People*, 410.

³⁷ Cf. *Education of the People*, 409.

³⁸ Cf. *ibid.*, 410-423. Brownson maintained his idea of a „total education environment” also in his mature Catholic educational thought. Cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 90.

³⁹ *Observations and Hints on Education*, 137.

⁴⁰ Cf. *Education of the People*, 394-396.

⁴¹ *Ibid.*, 395.

means (buildings, funds, facilities etc.) to make education possible. It should then delegate the contents and the matters to teach – in harmony with a healthy principle of subsidiarity⁴² – to representatives of smaller communities, such as school districts, municipalities, churches and families: the responsibility of what to teach should not rest upon the state, but upon families and local civic and religious communities.⁴³ This, according to Brownson, would be the only kind of education in accordance with the spirit of democratic and free institutions in newborn America,⁴⁴ as opposed to the absolutist, government-centralized education of many regimes in Europe.⁴⁵

c) Education for freedom

Another important tenet of Brownson's educational theory was his answer to the question of what practical education should consist in. In post-colonial America the most popular philosophy of education was based on the promotion of the „practical man” as the ideal of a well-educated American citizen.⁴⁶ Brownson did not disdain the idea of an education oriented to the future, with a practical intent, and not just looking back at the past. But he strongly criticized the way a practical man should be educated, according to what was commonly thought in the prevailing philosophy of education: he maintained that freedom was not the result of the achievement of practical abilities to do jobs or occupations, but was rather measured by how well one was aware of one's personal and communal destiny.⁴⁷ Brownson considered freedom a goal to reach by the use of all our intellectual faculties in their fullness; he condemned both the sole education of memory (which he deemed just one of the mind's faculties) and the use of books just as external authorities of a past age. Instead, books should have been used as sources that would empower creative inductions through authenticated data or powerful imagination.⁴⁸ He suggested that his proposed idea of freedom, expanded to its political consequences, co-existed with the idea of a free state: a state free from any form of absolutism, where a free people could determine itself and pursue its own destiny. Freedom, in Brownson's idea, was the distinctive characteristic of the American democratic

⁴² *Ibid.*, 407: „Let the legislature provide ample funds for the support of as many schools as are needed for the best education possible of all the children of the community, and let it stop. The selection of teachers, the choice of studies, and of books to be read and studied, all that pertains to the methods of teaching, and the matters to be taught or learned, are best left to the school district.”

⁴³ Cf. E.J. Power, Brownson's Views on Responsibility for Education, 227-235, and *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 104-107.

⁴⁴ Cf. Education of the People, 397-408.

⁴⁵ Cf. Observations and Hints on Education, 138-139.

⁴⁶ Concerning philosophy of education, Francis Bacon (1561-1626), with his *The Advancement of Learning*, represented the colonial inheritance promoted in former American colonies. Bacon postulated the need for a knowledge redirected from its classical humanistic interpretation and oriented toward practical use. Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 15-16.

⁴⁷ Cf. Observations and Hints on Education, 155-158.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 158-160. Brownson was also convinced of the efficacy of *stories* in shaping the faculties of the mind.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

system: free institutions governed by free people. But actual freedom should be built through education, „the handmaid of free institutions.”⁴⁹ It is for this reason that Brownson argued that if education were aimed only at creating the practical man, it would achieve the opposite of the desired result. It would still end up creating an able worker, but one more similar to a machine than to a free person: a „money-getting animal,”⁵⁰ a „social machine,”⁵¹ not a truly free person.

d) Education as service

Brownson was convinced of the necessity of education as a service to the people. In 1843 he gave an address to the graduating class of Dartmouth College, New Hampshire, and the following year he published it in his Review in order to explain the necessity of liberal education, the importance of higher education, and the mission of scholars as primary educators at the service of the people in the newborn American republic. It is worthwhile to summarize the contents of this writing, where we observe in Brownson's thought a slight transition toward Catholicism.

Firstly, we must note that Brownson, in conveying his fundamental principle that education is the cultivation of the mind's faculties, also began to distance himself from the movement of the Transcendentalists. In fact, as late as 1844, although he was still convinced that education was intellectual and moral discipline to attain to the highest truths at the service of the people, Brownson argued this by relying on the fact that man is not naturally divine, and cannot find spontaneously the truth within his soul.⁵² He stressed the need to educate „the common mind, in order to prepare it for the comprehension of the great problems of life.”⁵³ Such an end could be achieved with „liberal studies, and high literary and scientific attainments.”⁵⁴ Then Brownson developed many arguments in order to stress the need that scholars be like missionaries in such an endeavor. Brownson maintained that there could not be education without educators, and that scholars, rather than keeping for themselves their own intellectual and moral skills, should use them for others. Scholars should be educated in the best possible colleges and universities, and their mission should be to use their knowledge in service of the progress of the people.⁵⁵ Brownson remarked that the educational mission of scholars should not be a privilege of some by caste or aristocratic origin, because every man and woman was capable of being cultivated, without distinction:

⁴⁹ *Ibid.*, 161.

⁵⁰ *Ibid.*, 156.

⁵¹ *Ibid.*, 161.

⁵² Brownson disavowed all doctrines of education originating from J.J. Rousseau's (1712-1778) naturalism and *laissez faire* education, including the ones that supporters of the Transcendentalist movement were proposing in America. Cf. Necessity of Liberal education, *Works* 19, 91-94.

⁵³ Observations and Hints on Education, 96.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.* See also the complete text of Brownson's address to Dartmouth College: The Scholar's Mission, *Works* 19, 65-87.

„All need to be cultivated, and none can know and comprehend without cultivation.”⁵⁶ The reason why Brownson stressed so strongly the importance of having some highly educated people – that is, persons who could understand the end for which the human person, both as an individual and as a race, is created, and the means to attain it – lay in the fact that he believed that educating the people would be the only way to have a country of free persons.⁵⁷ Such a conviction was not the expression of an elitist position, but the exact opposite: Brownson’s idea was a democratic one, that education should have determined a class, and not vice-versa. Precisely with the aim of not having a class of just a few people (like the nobles in many European countries) who would determine education, Brownson contemplated the need to open a certain number of colleges and universities that would be available to all people, in order to enlarge the number of those who would be part of the class of educated people. This, according to Brownson, should be among the priorities of a genuinely democratic state.⁵⁸ Therefore, Brownson suggested that newborn America should devote its efforts not just to the creation of common primary and secondary schools, but also to colleges and universities of excellence and accessible to everyone.⁵⁹ Brownson desired with all his heart that people could be enabled to use their minds „to their utmost capacity,” in order to „understand before judging.”⁶⁰

By way of synthesis, we can say that in this first stage of his intellectual endeavor on educational topics Brownson perceived education as an important feature of a democratic society, instrumental to the end of molding free persons and virtuous citizens. His educational theory devised a strict correlation between the values of freedom, democracy, progress, religion, and intellectual and moral cultivation. The way Brownson showed the dialectical relationship between these terms would receive many variations in further developments of his educational theory, but this set of values, and the strong assertion of a harmony between values in apparent reciprocal tension, would constitute the underlying basis of all his future writings on education.⁶¹

3.2 The middle stage: Brownson’s adaptation of his educational theory to his new Catholic faith (1852-1862)

a) Real education is Catholic, though not omnipotent

Brownson’s idea that education is religious in principle, and that it serves to furnish us with tools with which to attain our supernatural destiny, took a different color after his conversion to Catholicism, and especially after he endorsed an ecclesiology according to which the Catholic church is the only Christian community where we can truly fulfill our supernatural end. In the years immediately following his conversion to Catholicism, Brownson tried to re-ground in Catholic bases his political theory of education and public schools, in the context of the debate about Bible reading in public schools.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 94.

⁵⁸ *Ibid.*, 97.

⁵⁹ *Ibid.*, 97.

⁶⁰ *Ibid.*, 98.

⁶¹ Cf. E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 93-94.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

This was the most debated educational issue in the time around Brownson's conversion to Catholicism: should the Bible be read in public schools? And, should or should not Bible reading receive any sectarian comment or interpretation? Brownson was adamant that good education could not be based on whether children could or could not read the Bible in school, because the nature of the debate was more radical and was related to what was really meant by religious education. He offered, in total opposition to either alternative, a disconcerting answer based on the following syllogism: the cultivation of the Bible was „Protestant religion”; but this religion was in fact infidelity, because the Bible alone does not provide true faith. Therefore, Protestant education was not religious education, and pan-Protestant,⁶² non-sectarian education in public schools was not education at all.

During his first years as a convert, Brownson fiercely kept such a no-compromise position. His theory was that, concerning education in the principles of the supernatural order, only the Catholic church had authority.⁶³ However, over the course of Brownson's Catholic years we can observe a progression in his political-educational thought. In 1845, Brownson wrote that: „[w]ith our multitude of sects but one can educate,”⁶⁴ but in the decade 1852-1862 he published a series of important essays in which he re-elaborated his theory of education on the matter of relationships between religious and secular education, by embracing the position that every kind of education (whether Catholic or Protestant or secular), however important it might be for the fulfillment of human life, was not omnipotent and was not able to change the spirit of the age.⁶⁵ He made his point with many nuances by drawing out the implications to issues of liberal studies, public schools, freedom, and state versus Catholic education.⁶⁶ First of all, Brownson noted that the training of the youth could not transform them into what „the wants of a free state would demand.”⁶⁷ The whole issue, according to Brownson, was not just about political freedom to teach religious education or not. Rather, at its roots, the problem was that it is easier to educate for evil than for good, because of our wounded nature and our inability to do good. Even children had a wounded human nature.

⁶² Brownson was convinced that there was a sort of alliance of all Protestant denominations (pan-Protestantism), based on the fact that all Protestant sects considered faith grounded in the motto *sola fides, sola scriptura* (only faith, only Scripture). This automatically excluded from the alliance the Catholics, who deemed tradition, dogmas and magisterial teaching as integral part of faith and authoritative completion of Scripture.

⁶³ Brownson, later on, softened his apologetic vein, by stressing that on the one hand the need for religious education was fundamental to growth in the *supernatural* order, and thence came the need of spiritual and religious formation given by the Catholic church, which held the keys of the supernatural order in its integrity. But, on the other hand, in all that concerned the *natural* order, Protestants and public non-religious schools also imparted effective education, since secular education was a matter pertinent to the political community.

⁶⁴ Native Americanism, *Works* 10, 32.

⁶⁵ Cf. Christian Politics, *Works* 12, 334.

⁶⁶ The essays in which Brownson developed his educational theory are: *Paganism in Education* (1852), *Liberal Studies* (1853), *Schools and Education* (1854), *Public and Parochial Schools* (1859), *Christian Politics* (1860), and *Catholic Schools and Education* (1862).

⁶⁷ Liberal Studies, *Works* 19, 441.

This theory deepened Brownson's understanding of the nature, power and limits of education. In his mind, now, only from a radically religious perspective one could understand the consequences arising from the educational policies his contemporary legislators were working on: the total exclusion of religious education from the public schools, under the false pretense of excluding just sectarian education. In such a scenario, knowledge taught in schools would become only worldly, godless education.⁶⁸ But imparting only Catholic religious education as a remedy to this, would not influence the children's character against evil, because „the practical part of our education is never received within the school room, but at home, in the streets, in the saloons, from associates, and the general habits, manners, customs, and tone of the society in which children grow up; and because not natural training, but grace alone can elevate our fallen nature to genuine virtue.”⁶⁹ The solution to this impasse was a broader view of human life, also including the efficacy of Grace through the sacraments. Sacramental life, rather than education, had full power to bring about deep changes in our wounded nature, and the whole educational process, at school, at home and in other educational agencies, should be cooperative with Grace.

b) Classical education in times of modernity

Brownson also insisted on the limitations of school education by considering the impact of a classical education on society. Against some American Catholics who advocated the elimination of the study of Greek and Latin pagan authors at school because they would instill a pagan mentality in children, Brownson repeated that education does not have the power to completely shape or re-shape the character of the person, „for whatever the lessons of the school-room, the character of the man is not determined by them, but by the various and complex action of society. It is one of the errors of our age to attribute too much to education.”⁷⁰ Thus, reading Greek and Latin classics could not turn out to be something against Christian life, precisely because school-education could never completely determine the character or the virtues of a person. Therefore, liberal studies could not instill dangerous pagan influences in children: education is not all-powerful.⁷¹ On the contrary, Brownson thought that they could promote many moral virtues that were consistent with Christian life, even though not Christian. Thus, Brownson strenuously defended „Christian humanism,” claiming that for centuries it had been proposed as good Christian education in the schools of almost all religious orders.⁷² The opposing idea of banning the classics was based, according to Brownson, on the erroneous thinking that the soul of a child is only passive (can

⁶⁸ Cf. *ibid.*, 442.

⁶⁹ *Ibid.*, 443.

⁷⁰ Schools and Education, *Works* 10, 569.

⁷¹ Cf. Paganism in Education, *Works* 10, 554-555.

⁷² Cf. *ibid.*, 555. Moreover, Brownson was convinced that, with regard to the „spirit of the age”, reading the classics was more favorable to Christianity than the ideas proposed by his contemporaries in different countries of the world, especially in Europe. Cf. Christian Politics, 333-334.

only passively receive information from the outside). This mistaken presupposition implied considering education as indoctrination: put something in the mind of the child, and you will have a predictable result.⁷³ Education, instead should be conceived of as „the ordinary means under divine providence of forming Christian character, but it is not infallible, and often fails utterly of its end, even when no objection can be brought against the quality of the education furnished, or against those who furnish it. The same regimen will not produce the same effects in all.”⁷⁴

c) The intrinsic limitations of school-education and their political consequences

As we can see, Brownson asserted with force that education is radically limited in its effectiveness, and that one can identify its limitations not within a human-naturalistic perspective, but in a theological perspective that deals with the deep reality of the relationship between supernatural grace and wounded human nature. Thinking of education as endowed with an unlimited capacity to perfect the human being would consist, according to Brownson, in a subtle form of Pelagianism:⁷⁵ „Education cannot take away the free will or supply the place of the sacraments.”⁷⁶

Brownson drew out the political consequences of this idea about the intrinsic shortcomings of education. First, according to him education „is given far less in schools and colleges than in the family and in society, and far less by the text-books studied than by the personal character of schoolmates, and of teachers and professors.”⁷⁷ This reasoning gives us an example of how Brownson's philosophical idea of the harmony of the opposites became a useful explanatory tool for understanding the harmony between classical education in the Greek and Latin humanities and that offered by Christian books, as well as the dialectic between school and family. The classics, according to Brownson, were good for strengthening the natural good tendencies of nature – a support which Christian education should profit from. Christian education itself, on the other hand, could do nothing against the deeply rooted limitations of human nature, neither could one teach at school the most orthodox piety.⁷⁸ People could not become free by school-education alone, but by the cultivation of moral, supernatural virtues. The domain of moral virtues was Christian life, and Christian life would grow through participation in life in the supernatural order. It is in this perspective that we can understand why Brownson was convinced beyond any doubt that the Catholic church was a herald of freedom and could authoritatively teach freedom in the domain of the spiritual order. He did not believe that the church should conform to the principles of freedom offered even by the best examples of democracy like that of newborn America. Rather, he offered as a solution the paradoxical proposal that society should conform to the „free spirit of the Catholic

⁷³ Cf. *ibid.*, 555-556.

⁷⁴ *Ibid.*, 555.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, 555-556.

⁷⁶ *Schools and Education*, 572.

⁷⁷ *Paganism in Education*, 557.

⁷⁸ *Schools and Education*, 569.

Church”:⁷⁹ people living in such a free society would really become better persons, partly but not mainly through the education they would receive. Thus, Brownson proposed that the solution to the problem of paganism in society was social (based on political change as well as on sacramental life), rather than educational.⁸⁰

d) Education and the principle of subsidiarity

A second consequence of Brownson’s core belief in the limitations of education was that, since the school is not so essential in determining the character and habits of the person, in America Catholics should not necessarily demand education in Catholic schools for their children. What Brownson deemed necessary, instead, was the presence of schools run by persons and agencies who shared the same religious principles of children’s families. This would be the procedure of a really free democracy, instead of providing for the educational needs of Catholic families only with Catholic private schools. Truly Brownson was convinced that education was „the right and the duty of parents,”⁸¹ and therefore it was not a matter pertaining to the state, nor should the state levy taxes for educating children in schools whose educational principles were against the conscience of their families. Education, according to Brownson, was a „spiritual affair”, as he had repeated since he was a Unitarian and run the *Boston Quarterly Review*.

Brownson, in some sense, was an ante litteram asserter of the „principle of subsidiarity” of the state.⁸² He fiercely condemned the tendency to centralize every power in the hands of a far-reaching central government, including power over public education.⁸³ It is interesting to note that, according to Brownson, common schools in themselves could offer a decent educational service to the nation, provided that their institution and management be left in the hands of the direct representatives of local communities: districts, towns, or corporations. He saw the interference of the state in the affairs of local communities, through the creation of state boards of education, as a political move of Protestants aimed at preventing Catholics from receiving an

⁷⁹ Cf. *ibid.*, 571. In his political perspective, Brownson conceived of the Catholic church as having always been favorable to political freedom in temporal affairs; Brownson considered the present alliance of the Catholic church with despots in Europe as the lesser of two evils; worse would have been to be suppressed by the revolutionists. He also asked the churchmen of his time for benevolence and an open mind toward civil liberties.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, 570.

⁸¹ Cf. *ibid.*, 573.

⁸² The principle of subsidiarity is one of the core principles of the social teaching of the Catholic church. It states that the people or groups most directly affected by a decision or policy should have a key decision-making role. They should only be supported in cases of need, or if they need help coordinating their activities with the activities of the rest of society, with a view to the common good. Cf. *Catechism of The Catholic Church*, Article 1, The Person and Society, I. The Communal Character of the Human Vocation, nos. 1883-1885, http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P6G.HTM (accessed November 24, 2008).

⁸³ Cf. Schools and Education, 573-577.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

education in conformity with their religious faith.⁸⁴ Nevertheless, Brownson deemed not very effective the underlying intention to convert Catholics to Protestantism, because the most important way for a child to be well educated in his or her faith was to receive good religious education at home and to receive the sacraments. Moreover, Brownson thought that it was better for Catholic children to receive an education in a school of whatever religious denomination – and even of a non-religious nature – rather than to be left to wander on the streets, the thing he deemed the worst for the future of American youth.

e) Free education for the children of the land

Brownson believed that common schools in many places offered the excellent service of taking children off of the streets, and that this would also help the children of recently immigrated Catholics to learn the spirit of the American free republic, an inculturation that Brownson deemed more than necessary.⁸⁵ The importance of understanding that the American free and democratic society was the best possible form of society in his times was a point very dear to Brownson throughout his career as a Catholic polemicist. He fought a battle aimed at avoiding the risk of a Catholic ghetto in American big cities – a risk easy to succumb to with the establishment of public money-supported separate schools just for Catholics – even when the general mentality of the Catholic leaders of his times was in favor of such a goal.⁸⁶ Brownson preferred education to ignorance, and if religious education were not possible, a good

⁸⁴ Cf. *ibid.*, 578. In fact, even though they were officially non-sectarian, the books used in the common schools reflected the historical and religious world-view of the dominant Protestant culture in America.

⁸⁵ Cf. *ibid.*, 579-581.

⁸⁶ Cf. *ibid.*, 583-584. Cf. also *Public and Parochial Schools*, *Works* 12, 204-205. Here Brownson defended the position that good Catholics were also loyal Americans, a position normally attacked by American Protestants on the grounds that Catholics were foreigners refusing to accustom themselves to the democratic habits of the country. In his intra-Catholic polemics, Brownson claimed that his defense of public schools as good educational institutions in places where Catholic schools were not established or were not likely to be established, was not an anti-Irish position – a position he was charged with from time to time by mainline Irish Catholic authorities. Brownson took an explicit position against the effectiveness of the strategy of American bishops in their battle to obtain public money for Catholic schools, and to create a system of Catholic colleges as vast as possible throughout the nation. Cf. also *Catholic Schools and Education*, 506ff. Brownson held this position until the late years of his life, because he considered „Catholic” higher education of maximum importance, given the impact that graduates from Catholic colleges and universities would have on society as future leaders. He preferred *quality* to quantity, and deemed necessary a small number of excellent colleges, to be feeders of two or three outstanding universities situated in strategic locations, accessible to the population of the East, the Center and the West. Cf. *Education and the Republic*, *Works* 13, 456-4457, *Our Colleges*, *Brownson's Quarterly Review*, no. 2, April 1875, 246-259.

secular education would do.⁸⁷ Lastly, Brownson's theory of education viewed favorably a good public (or Catholic, if possible) basic education for everyone, and a high standard of collegiate education for the few students who showed themselves apt to become the educated leaders of the future society, for the good of all the people. In harmony with his ideas about the effectiveness and limitations of school education, Brownson thought that outstanding public (and Catholic, where possible) educational institutions should be founded at the level of higher education, because at this level education is more effective at bringing about social change.⁸⁸

f) The standard of Catholic education not inferior to that of secular education

In the year 1862, after many Catholic schools and colleges had been opened, Brownson complained that the training given in these institutions was far below his desired standard of education, according to which Catholic schools' graduates should be „up to the level of contemporary civilization,” and „foremost in all those movements fitted to advance intelligence, morality and the general well-being of the society,” by their „superior intelligence, their superior morals, and their loftier aspirations to the superiority of their religion and the salutary influence [...] on civilization.”⁸⁹ Catholic education was capable of teaching the principles of Christian doctrine, but in Brownson's opinion there was a problem: „it teaches them as isolated or dead facts, not as living principles, and overlooks the fact that the life of the church consists in their continuous evolution and progressive development and actualization in the life of society and of individuals.”⁹⁰ According to Brownson's idea, Catholic education should present Christian „immutable principles” with words and in a conceptual framework proportionate to a progressive and continuously evolving society, that is, with words and theories adequate to the present times, and not just by looking back at a past golden age of Christianity, but rather in critical dialogue with the best of the modern sciences and liberal education of the

⁸⁷ Cf. Schools and Education, 584. Brownson made this point with even greater clarity in the year 1859, in Public and Parochial Schools, *Works* 12, 200-216, especially 212-213. In this writing, he added that as a matter of fact, many Catholic children were attending public schools with good profit and no loss of faith or moral conduct; moreover, a big part of the teachers in public schools were Catholic. And, in his essay of 1862, Catholic Schools and Education, *Works* 12, 496-514, he came to state that Catholic schools of his time were not teaching children with as high a standard as public schools, in the subjects of literature and science. For this and similar statements Brownson lost many bishops' subscription to his *Review*: they believed he was opposing the movement for Catholic schools. Cf. Edward J. Power, Brownson's Views on Responsibility for Education, *Records of the American Catholic Historical Society of Philadelphia* 62, no. 4, December 1951, 249, footnote 134. In his latest years, Brownson changed his opinion and fully supported Catholic leaders in their battle for catholic schools, in a period in which public schools had overtly become anti-Catholic. For an excellent historical review of the different positions that Brownson held in the debate about public and Catholic schools, cf. J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 124-181.

⁸⁸ Cf. Liberal Studies, 444.

⁸⁹ Catholic Schools and Education, 501.

⁹⁰ *Ibid.*, 503.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

time. Catholic education should not become a ghetto education or an education looking toward a kind of civilization that was gone; otherwise, it would result into no education. Moreover, the task of Catholic education should not be to find the principles of perfection in the past and to reject every contemporary idea as if it were at war with the Gospel. Rather, it should be to carry modern civilization forward with the aim of „bringing it into dialectic harmony with religion.”⁹¹ Humanity and Christianity should never be separated in any educational process; on the contrary, good education should be able to teach children „the human element of Christianity.”⁹² Brownson noticed that sometimes the most avant-garde Catholic teachers, as a matter of fact, were teaching in public schools because of the difficulties they met in presenting a progressive Catholic education in Catholic schools.⁹³ Nevertheless, Brownson supported the movement for the establishment of Catholic schools promoted by the American bishops in the mid 19th century, in the hope of reforming and advancing it through his critiques, and of seeing one day „living men, live with the love of God and of man, – men of large minds, of liberal studies, and generous aims, – men inspired by faith an genius, who will take the command of their age, breathe their whole souls into it, inform it with their own love of truth, and raise it to the level of their own high and noble aspirations.”⁹⁴

In this phrase we find a succinct expression of Brownson's educational credo before the beginning of the Civil War.

3.3 Late stage: Brownson's revised educational theory in post-bellum America (1867-1875)

After the Civil War, the scenario of education in America had changed: public schools were thriving, and the most recent laws obliged them to deliver a secular education: no sectarian instruction, in fact, was allowed in common schools, except for Bible reading at the beginning of the day, but without comments or denominational interpretations. In many states even this provision was debated, and many drafts were being written in order to eliminate Bible reading definitively from free public schools. The underlying educational principle of such a policy was that tax-supported schools should not give preference to any sect or denomination, but should guarantee that secular education would be offered. Facing such a political situation, American bishops had started and had successfully pursued a policy of establishing the highest possible number of private Catholic schools in order to educate in the Catholic faith the many children of new immigrant families who were coming from Ireland and Germany. In the middle of the century, Bishop John Hughes of New York had fought a battle aimed at obtaining public money for the newly established Catholic schools. After the war it was clear that he had lost the battle: families who wanted to send their children to Catholic schools

⁹¹ *Ibid.*, 504.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 511-512.

⁹⁴ *Ibid.*, 514.

had to continue to pay full tuition for their education. To complicate the situation, in America there was also a movement advocating compulsory universal public education: if it succeeded, Catholic parochial schools would cease to exist.

a) *Strenuous defense of the Catholic school*

In a number of articles published from 1867 to 1872 in his *Brownson's Quarterly Review*, in *The Catholic World* (the Paulists' publication) and in *The New York Tablet* (the periodical of the Diocese of New York), Brownson stated his new position on the „school question.”⁹⁵ His post-bellum theory of education, inasmuch as it was related to political issues, differed significantly from the conciliatory stances he had held in the years immediately before the Civil War. At that time, in fact, he had praised the birth of the public schools: he considered the possibility of children being educated – even in Protestant or in non-religious settings – a better thing than their remaining in total ignorance. Furthermore, he had denounced the many shortcomings of the new Catholic schools, which he considered not really catholic as to the substance of their teaching, but only formally Catholic because of the name they had and the authority that managed them.

In the changed political situation of post-war America, Brownson observed an attempt on the part of the majority of influential Americans (who were Protestant) to exclude Catholicism from the number of the forces shaping the now pluralistic face of society. Lamenting a sort of aggression against Catholics from mainline Protestants as well as from secularists, he felt the need to defend the right of Catholics to be an active part of the colorful mosaic of American society, and he claimed that the question of freedom for Catholic religious education was at the roots of the problem.⁹⁶ Brownson praised political and social pluralism,⁹⁷ and strongly relied on the constitutional defense of freedom of conscience of American citizens to choose their own religious education; actually, he contended that a plea of conscience was possible only if it was based on a religious conviction (without religion there could be no conscience, and therefore no need to claim anything according to one's conscience).⁹⁸

Brownson remained firm in his conviction that only religious education was real education, because only religion had the capacity to form the character of the person and instill virtuous habits⁹⁹ – even if it enjoyed a limited efficacy with regard to school education. Within his theological and ecclesiological perspective, he still considered all forms of Sectarian or Protestant education as no-education, because they necessarily

⁹⁵ On the context and biographical reasons of the modified Brownson's position on the „school question”, cf. also J.M. McDonnell, *Orestes A. Brownson and Nineteen-Century Catholic Education*, 90-92.

⁹⁶ Cf. *Unification and Education*, *Works* 13, 292-295.

⁹⁷ Cf. *ibid.*, 288.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, 295.

⁹⁹ Cf. *The School Question*, *Works* 13, 246: „We hold that education, either of the intellect or of the heart, or of both combined, divorced from faith and religious discipline, is dangerous alike to the individual and to the society. All education should be religious, and intended to train the child for a religious end...”

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

excluded Catholic religion and the Catholic church;¹⁰⁰ but, on political grounds, he accepted that the state ought to protect each person in what her conscience and religious belief dictated, and everyone should be allowed appropriate means of receiving an education in harmony with his or her faith.¹⁰¹ The state, according to Brownson, had no competence to educate (in the highest and fullest meaning of education),¹⁰² but certainly had the duty to set the necessary conditions that would facilitate education for the people and allow every family, especially the poorest, to find schools that would educate their children within their own religious creed and in accordance with the moral principles of their own conscience: Protestant schools for Protestant families, and Catholic schools for Catholic ones.¹⁰³ He strongly argued that the so-called secularization of the public schools, that is, the exclusion of every form of religious instruction, de facto meant nothing else but aiding Protestants, and excluding Catholics from receiving their due religious education.¹⁰⁴ In Brownson's opinion, in fact, the peculiarity of Protestant religion with respect to Catholic religion was a negative one, not a positive one: Protestant religion was just „general Christianity minus the Catholic Church and the sacraments.”¹⁰⁵ Thus, the simple fact of leaving in public schools the possibility of reading the Bible would satisfy the need of every one of the Protestant denominations to impart religious education, and would deliberately exclude the needs of Catholic catechism.¹⁰⁶ Brownson contended that the Catholic and Protestant religions were mutually exclusive; not so between the single Protestant denominations, which did not differ in principle among one another, but just in minor respects.¹⁰⁷ In conclusion, Brownson observed that the state, by preventing Catholic children from receiving Catholic education in public schools, was implicitly promoting proselytism to the advantage of Protestants; thus, the state was going against its own constitutional principle of not favoring any Christian denomination.¹⁰⁸

b) Defense of the compatibility between Catholicism and American values

Moreover, Brownson felt that the present political situation was actualizing the idea that poor Catholics could never become good American citizens without abandoning their Catholicism.¹⁰⁹ He declared such an idea very wrong, and offered arguments in favor of the opposite: the only way to form good citizens out of the mass of poor and uneducated Catholic children was to raise them in their own religious and moral tenets, so

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, 257.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, 257. Cf. also Unification and Education, 295.

¹⁰² Cf. The School Question, 261.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, 251-252. Cf. also Unification and Education, 298.

¹⁰⁴ Cf. Whose is the Child?, *Works* 13, 404-405.

¹⁰⁵ Cf. The School Question, 244-246, and 259.

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, 245.

¹⁰⁷ Cf. *ibid.*, 244: „The several Protestant denominations differ from one another only in details or particulars, which can easily be supplied at home in the family, or in the Sunday-school. But this solution is impracticable where the division is not one between Protestant sects only, but between Catholics and Protestants. The difference between Catholics and Protestants is [...] a difference in principle.”

¹⁰⁸ Cf. *ibid.*, 260. Cf. also Whose is the Child?, 400-412.

¹⁰⁹ Cf. Whose is the Child?, 402-403.

that, as a consequence of this, their political conscience would be formed as well.¹¹⁰ He fiercely opposed, especially in matters of education, the idea held by the so-called Americanists, who considered Catholic religion incompatible with democratic American values. Brownson defended Catholicism from the charge of being incompatible with civic life in the American democracy, and countered those who considered civic education obtainable only in the superior Protestant religion:¹¹¹ he remarked that under the claims of his adversaries lay a subtle form of abuse of power, the desire to eliminate social and religious diversities, and a disrespect for pluralism.¹¹² Moreover, he insisted that, in matters of public policy, the public school system as it was being devised in the laws of the time was unjust and unfair, because it would tax Catholic citizens to send their children to public schools that were substantially negating their right to an education consistent with their beliefs. Brownson did not negate the benefit of having a system of public schools, but he strongly advocated that, in order to be just, it needed to be modified with a strong political pressure exerted by American Catholics united in one body.¹¹³

c) Advocating „public denominational schools“

The last question that Brownson faced was how to provide the education for Catholics. Brownson observed that in the spectrum of Catholic public opinion, three lines of thought were represented. One invoked the so-called neutrality of public schools: these schools should limit themselves to giving secular education and leave aside any attempt to impart religious education.¹¹⁴ Brownson placed himself in explicit opposition to this line of thought, because he was adamant that in education no neutrality is possible: either education is religious, or it is infidel, pantheistic or atheistic. Brownson, from his point of view, considered this so-called secular education nothing but anti-religious education, and for him this was the worst possible political scenario.¹¹⁵

A second group of Catholics backed the so-called „voluntary system of schools“, which would mean that public schools would be closed, and every school would become private and voluntarily supported by the persons who wanted that specific kind of religious education.¹¹⁶ Brownson opposed this position because of his high esteem for free public schools for all the children of the land, especially for the poorest: the voluntary system

¹¹⁰ Cf. *The School Question*, 259-260.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, 259.

¹¹² Cf. *Unification and Education*, 296-302; *Whose is the Child?*, 402ff. For a good and complete account of the situation in America with regard to the „school controversy“, cf. E.J. Power, *Brownson’s Views on Responsibility for Education*, especially 247-249.

¹¹³ Cf. *The Public School System*, *Works* 13, 515-520. The system as it was designed, according to Brownson, imposed on the shoulders of Catholics a triple tax: firstly it taxed Catholics, requiring them to provide for the education of the children of non-Catholics – where Catholics could not go according to their conscience. It also compelled them to build their schools at their own expense, and finally it taxed those private schools.

¹¹⁴ Cf. *The School Question*, 247-250.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 261.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, 250-252.

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

of denominational private schools would weaken, rather than strengthen, the social goal of educating the poor, one of the most important goals in a free society aspiring to a democratic system based on universal suffrage.

Brownson supported a third position, by which public schools would continue to exist, would be financed through taxation, and would continue to offer their good secular education to the people; but at the same time – in order to be mindful of the freedom of families with respect to what religious education their children should receive – these public schools would be made dependent on and supervised by local churches and pastors, and their management would be entrusted pro rata to different denominations, in proportion to the number of families requiring a specific religious education in the local community.¹¹⁷ It would thus be the task of „denominational public schools”¹¹⁸ to train the children religiously. Thus, in every district, city or state, as many Catholic or Protestant public schools would exist as were required by the quantity of children of every single denomination. This solution presented the advantage, on the one hand, of fulfilling the duty of the state to create the necessary conditions to educate American citizens, and – on the other hand – to respect the constitutional provision to protect the right of conscience of each and everyone of its citizens, whether Protestant or Catholic.¹¹⁹ Brownson knew that his proposal would displease those who were convinced that the only way to cure the evil of having many Catholic children at risk of becoming potential criminals – because of their living in the streets – was to detach them from their religion and bring them up to be Protestants or, even worse, people without any religion, through public school education. He nevertheless insisted on his claims, and overtly said that such a solution to the present evil was based on a serious (and factious) mistake: excluding Catholics from receiving education within their own religion. Also, such a solution would render a worse service to the nation than if poor and ignorant Catholic children were allowed, by means of a good system of public education, to receive a sound civic education in conformity to the moral convictions of their own faith.

d) Harsh polemic against a secularist educational system

Brownson's polemic against „secularists and Protestants of every denomination” became harsher and harsher in the last three years of his life. He was contemplating the enactment of state and national bills on public education that he thought were the outcome of a deliberate design to put into the hands of the state – a secularized state – total control over choices about where and how to educate children, thus overcoming the natural rights of the parents and of the church, which Brownson considered inviolable.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, 252-254. For a good synthetic analysis of the three main positions on Catholic education in America at the time of Brownson's late educational theory, cf. also P.W. Carey, *Orestes A. Brownson: American Religious Weatherman*, 364-366.

¹¹⁸ *Unification and Education*, 299.

¹¹⁹ Cf. *The School Question*, 260.

In this process Brownson saw a real attack on the freedom of conscience of a minority, the Catholic minority:¹²⁰

„The majority, including secularists and Protestants of all denominations, are, it would seem, satisfied with the system as it is; let them have it; nobody wishes to interfere with them; but as the Catholic minority are deprived of their rights by it, the state should divide the public schools, and give Catholics their proportion, to be, in all that concerns the selection of instructors, the education given, discipline maintained, under their exclusive control and management; pastors, who represent for Catholics the rights of God, which include, *eminenter*, the rights both of parents and society, since he is the sole first cause, and *causa causarum*. This would only place the Catholic minority, as to the rights of conscience, equally sacred and inviolable for all before the state, on the same footing with the majority. The secularists and Protestants would have their consciences or no-consciences respected; and the right of God and of parents, so far as regards Catholic minority, would be acknowledged without lesion to the rights of state or of society.”¹²¹

At this stage of his life, Brownson straightforwardly opposed any form of public education, which he claimed was grounded in „secularist, paganist and naturalist philosophies”. Such ideologies conflicted with what he considered the foundational principle of education: that it be grounded in the supernatural order and furnish the means to attain our supernatural destiny. Educational theories and legislations based on humanist or naturalist philosophies would overtly or implicitly negate this principle and consider religion to be just superstition, thus denying the rights of Catholics to be religiously educated.

Until the end, Brownson continued to believe in the idea of the progress of the human race, but he warned against relying on merely naturalist or humanist palingenetic promises of indefinite human perfectibility as its foundation.¹²² Man, he stated, is progressive only with the help of grace, and no theory of education based on the perfectibility of man by natural means alone, or on the cultivation of the faculties of the mind in relation to the natural order alone, could in any way help the individual or society.¹²³ Hence, according to Brownson, the need for Catholic education had its origin:

„No melioration can come from nature; any melioration possible must come in the divine order, from principles and influences which proceed from a source above nature, from the Christian order, the order of grace, which places before men and nations a supernatural ideal, and while accepting nature elevates it by regeneration in Christ, and infuses into it the supernatural disposition and strength to aspire to that ideal and to realize it in life. The reliance that our statesmen, politicians, philanthropists, journalists, and platform orators pretend to place on our public school system, whether of the higher or lower grades, to maintain the virtue of the people and to preserve the free and healthy working of the Republic, is manifestly and undeniably misplaced. Our most corrupt

¹²⁰ Cf. *Whose is the Child?* (1873), *Education and the Republic* (1874), and *The Public School System* (1875).

¹²¹ *Whose is the Child?*, 405.

¹²² Cf. *Education and the Republic*, *Works* 13, 445-451. Cf. also E.J. Power, *Religion and the Public Schools in 19th Century America*, 89.

¹²³ Cf. *Education and the Republic*, 447.

and dangerous classes are our educated and governing classes, and under the influence of the secularism which it represents and fosters, the American people are manifestly deteriorating. The history of Greece and Rome should teach us the impotence of mere intellectual and aesthetic culture to save a nation."¹²⁴

But, he warned, education in schools – even in the best Catholic schools – could not resolve the problems of a society. Therefore, Brownson continuously repeated that it was necessary to work first at the improvement of society, at the level of politics and „education of the educators”, so that, as a consequence of this, school education would become more effective. In his opinion, a free church in a free society should take care of education of adults and education of children simultaneously.¹²⁵

4. Conclusions: Brownson's theory of education envisioned in a theological framework

Brownson's theological vision of education stems from some fundamental presuppositions: the first is that we cannot have a real education if it does not aim at forming the person to fulfill her final destiny, a destiny that is „divine” in Brownson's own words. The second is that a good educational system must look at its educational good not just with regard to the individual person to educate, but with an eye open to society in its wholeness: there is an inescapable correspondence and interdependence between the fulfillment of the individual's final destiny and that of the community as a whole. Individuals and community are always interacting and cannot exist without each other. Brownson had advocated this basic conception from the beginning of his intellectual reflection on issues of education grounded in a liberal perspective, when he claimed that the education of the individual should always be an education to citizenship. However, as we have seen, he incorporated this very idea into his renewed theory of education based on Catholic ecclesiology, and he tried to define the bonds that keep a community of free citizens – the democratic state – together with the community of the church.

In Brownson's educational theory it is the church that stands at the center of the educational dynamic. He tirelessly repeated throughout his writings on Catholic education that education happens first of all in the church, through the sacraments. It is certain Brownson's writings on education originated in a context and with a focus that was more political than theological: they aimed at sorting out a way to convince his contemporaries of the importance of both a good education for the people with full respect for their religious consciences and a functioning system of free public schools. However, Brownson insisted that Catholic education in Catholic schools should distinguish itself not only by imparting an outstanding liberal education, but also by being a support – in the church, together with other persons responsible for education in the parishes and in the family – of that kind of „graced instruction” that alone can promote the ultimate destiny of the human person. This is the theological core that lies at the bases of Brownson's educational theory. It implies that school education in itself is not as

¹²⁴ *Ibid.*, 451.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, 459.

effective as „graced instruction” in the church and through the sacraments, but it can be a powerful means to that end. Consistently with his theological system affirming the interrelatedness of the Natural and the Supernatural within a wider notion of life, Brownson sets graced education and education at school in different domains of life and shows the intrinsic limitation of the latter, given its radical impossibility to mold the character of the person at the deepest level. This is due to the fact that schools lack those supernatural means that are available to the church by virtue of her sacramental nature and authority as the transmitter of God’s saving grace.¹²⁶

To conclude with a critique of Brownson’s theological foundations through a 21st-century perspective, we might contend that Brownson’s ecclesiological background were lacking a vision of the church that highlights, together with its sacramental aspect, its Trinitarian aspect (completely missing in Brownson’s analysis), an awareness that the church educates not only through sacraments but as a living community that continuously learns from the educational style of God, and a more wholistic understanding of the relationships between the theological virtues (those produced through the sacraments within the church) and the moral virtues (those virtues that people can develop and fully live even outside of the church). Brownson certainly wanted to keep together the supernatural and natural orders, and he built a philosophical framework allowing both of them to be understood as parts of a wider whole within which they are in dialectical relationship. However, he ended up dividing – in terms of their efficacy and intrinsic limitations – school instruction from graced education: he deemed the latter possible only within the church and through sacramental life.

Brownson’s theological assumptions underlying his educational theory certainly were an initial way of dealing with the debated issue of Christian education in a secular society. They were very well grounded in his personal American experience which he embedded in his political writings, and they fully represented the characteristics and the burning questions of the time in which he lived. As we have seen, Brownson tried to offer a model that allowed civilization and religion to exist together in harmony, in a political system of church-state separation where the spiritual order would nonetheless be the one to lead human beings and society to their final end, although not violating the temporal order of civil society. Unfortunately, in doing so he made both Catholics and Protestants his enemies, and his educational theory remained the accomplishment of a great American intellectual, but did not find any practical implementation in the political history of his country. However, the theological foundations of Brownson’s educational theory did not get completely lost in the history of subsequent church’s documents. The church’s fundamental document on education promulgated after Vatican I and before Vatican II, the encyclical *Divini Illius Magistri* by Pope Pius XI (1929),¹²⁷ drew

¹²⁶ Brownson’s theology of Grace and the Supernatural is representative of his times: those were years in which the „debate on the Supernatural” completely took the scene. God’s grace, in the theology preceding Vatican II’s main documents on Revelation and on the Church, was considered ineffective *extra ecclesiam*, that is, outside of the strict boundaries of the Catholic Church.

¹²⁷ Cf. *Divini Illius Magistri*. Encyclical of Pope Pius XI on Christian Education, December 31, 1929, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_en.html (accessed October 1, 2008).

ORESTES A. BROWNSON'S EDUCATIONAL THEORY
IN THE CONTEXT OF 19th-CENTURY AMERICA

inspiration from Brownson's theology of education, even though it is not mentioned overtly. We can find there, in fact, many of Brownson's main tenets, especially those about the relationship between church and state, and the supernatural and natural order in educating.¹²⁸ In light of this, we can say that Brownson's educational theory offered seminal theological insights into the delicate issue of how to deal with education in the pluralistic modern states that came into being after the French Revolution.

In the next article of this series I will try to expound in a more complete fashion Brownson's theology *of* education.

¹²⁸ Cf. *ibid.* especially nos. 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 28; 54; 95 and 96.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua

PENTRU O LECTURĂ AVIZATĂ ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

Simona Ștefana ZETEA

RESUMÉ: La création, un mystère possible à circonscrire dans une rubrique de journal? II^{ème} partie. Pour une lecture avertie des textes bibliques concernant la création de l'homme. Après avoir esquissé dans la première partie de cette étude (v. le numéro précédent de notre revue) quelques principes pour la lecture des textes bibliques concernant la création du monde, je vais m'arrêter en ce qui suit sur les textes concernant la création de l'homme, en l'occurrence Gen 2,4b-3,24. Je me propose d'étudier ce texte en parallèle avec les mythes mésopotamiens décélant les origines, en essayant de démontrer qu'en dépit d'une forme, d'un langage et des images semblables, il y a pas mal d'éléments originaux, dûs à la révélation, à l'expérience de foi d'Israël. Une différence significative réside dans la perspective optimiste sur la création en général et sur l'homme en particulier: tandis que dans les mythes mésopotamiens la création de l'univers et de l'être humain se trouve dès le début sous l'empire du mal (voir les luttes cosmogoniques, la matière démoniaque à partir de laquelle les dieux font le monde et l'homme), la Bible prouve la conviction que l'oeuvre de Dieu tout entière est bonne et que l'homme est créé à l'image de Dieu; si le mal intervient dans l'histoire sainte, cela ne se doit nullement à Dieu, mais au fautif exercice de la liberté par l'être humain. Mais, au delà de cette fascinante comparaison entre la perspective biblique sur l'origine de l'homme et celle d'autres traditions, ce qui est encore plus captivant c'est de dépouiller les premières pages de l'Écriture de ce vêtement mythique et d'en discerner le message théologique (voire anthropologique). Car, en effet, si le livre de la Genèse ne constitue pas un traité scientifique sur les origines (et dans ce sens le problème de l'origine reste ouvert à l'étude scientifique), il n'est pas non plus un simple mythe, mais un livre qui, dans un langage mythique, nous transmet des vérités révélées par Dieu sur: la dignité de l'être humain (qui découle du fait d'être créé à l'image de Dieu), sur sa vocation à la communion avec Dieu, sur l'unité de la personne humaine, sur le rapport entre l'homme et la femme, sur son rapport avec le reste de la création, mais aussi sur les réalités du péché, de la souffrance, de la mort qui – n'appartenant pas au projet initial du Seigneur – se sont insinuées dans le monde à cause de l'irresponsabilité de l'homme; vu tout cela, la théologie a à son tour quelque chose à dire sur les origines.

MOTS CLÉ: Dieu, Bible, création, Adam, Ève, Genèse, homme, femme, origines, mythes, image de Dieu, péché, redemption.

1. Introducere. Dincolo de imaginile naive

Deoarece crearea omului nu poate fi despărțită de creație ca atare – teologia tradițională accentuând acest aspect dintotdeauna și statutul de creatură definind indubitabil omul, fiind premisa tuturor celorlalte caracteristici ale sale, inclusiv chemarea la comuniune cu Dumnezeu – prezentul articol vine în prelungirea celui privind crearea lumii. Totodată, încă de la primele pagini ale Genezei, apare ca evident faptul că omul împărtășește acest statut cu întreaga făptură (mai mult, creația este „locul” mântuirii), Dumnezeu fiind Creatorul celor văzute și al celor nevăzute (toate, omul inclusiv depinzând de El), dar totodată mandatându-l pe om să stăpânească pământul.¹

Este evident că astăzi, indiferent de gradul de adeziune la credință, oamenilor le vine greu să creadă că primele pagini ale Genezei descriu „întâmplările” legate de originile omului și lumii chiar așa cum s-au petrecut; cu toate acestea, mentalitatea comună păstrează imaginile Genezei, așa încât credincioși și mai puțin credincioși nu știu întotdeauna împăca perspectiva științei cu cea a Genezei, uneori aderând radical doar la una dintre acestea, respingând-o pe cealaltă. Dincolo de orice concordism, este necesar mai mult ca oricând astăzi ca fiecare credincios să își purifice credința de imaginile privind originea lumii și omului impregnate adânc în mintea lor de cateheza din copilărie sau de reprezentările artistice naive (Adam și Eva sub arborile cu fructul oprit – neapărat măr – șarpele ispititor, Cain fugind după uciderea lui Abel, arca pe apele potopului, turnul lui Babel), și să treacă la esență: căci, dacă este adevărat că primele pagini ale Scripturii nu constituie un tratat științific asupra originilor, este la fel de adevărat că ele poartă un mesaj profund despre lume și om, despre sensul istoriei și existenței umane. Dacă ne este greu, ca și creștini, să împăcăm perspectivele diverselor științe asupra începutului lumii și omului și tindem de aceea să punem sub semnul întrebării primele unsprezece capitole ale Genezei, poate că este timpul să reținem că în fapt acestea cuprind răspunsuri la întrebări esențiale – cine suntem, de unde venim, încotro ne îndreptăm, care este sensul vieții, de unde provine răul din lume, de unde vine atracția dintre sexe? – și mai puțin răspunsuri menite a satisface curiozitatea noastră științifică sau a face în vreun fel concurență ipotezelor științifice asupra începuturilor.²

Pentru multă vreme creștinii (v. teologii) au apreciat că primele pagini ale Genezei trebuie să fie înțelese *ad litteram*, având un caracter propriu-zis istoric. Ultimele decenii marchează o schimbare de optică a Bisericii în acest sens, datorată concomitent dezvoltării științelor naturii și dezvoltării teologiei (inclusiv studiului biblic). Noua perspectivă insistă pe semnificația teologică și nu pe cea istorică a capitolelor 1-3 din Geneză. Un rol important în această schimbare de perspectivă a jucat așa-numita etiologie istorică a lui Karl Rahner, a cărei idee fundamentală este aceea că primele pagini ale Genezei nu sunt rodul unei revelații directe, ci al dorinței autorilor textului sacru de a explica prin cele întâmplate la origini starea de fapt a neamului omenesc, la baza acestor explicații stând experiența religioasă a bunătății lui Dumnezeu (Creator și Mântuitor) și a infidelității neamului omenesc și a poporului ales. Poporul ales a explicat tensiunea dintre bine și rău prin

¹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato: Piemme 2005, 17-18.

² P. Grelot, *Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse, Cahiers Évangile* 4, mai 1973, 4-6.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

binecuvântarea inițială a lui Dumnezeu și frângerea armoniei dintru început – respectiv tot răul – prin acțiunea omului. Această explicație a originilor nu este strict mitologică: nu exprimă doar simbolic începuturile sau plastic realitățile prezente; este vorba de discernerea cauzei care explică realitatea prezentă. Aceasta nu înseamnă că primele pagini ale Genezei nu comportă anumite elemente mitice; dimpotrivă, acest demers își găsește formele de exprimare în elementele mitologice ale civilizațiilor alături de care a trăit Israel. Reflectând la problema începuturilor, este mai puțin vorba prin urmare de a încerca să potrivim elementele credinței cu datele științei: rolul Scripturii nu este acela de a furniza date istorice sau științifice, ci de a ne transmite adevărurile pe care Dumnezeu ni le-a descoperit în vederea mântuirii noastre; inspirația Scripturilor, dincolo de deplinătatea capacităților autorilor textului sacru, este garanția veridicității Bibliei. Adam și Eva nu sunt în primele trei capitole din Geneză niște personaje istorice, autorul folosind numele lor pentru a desemna omenirea ca atare, bărbatul și femeia; *adam* înseamnă de altfel om: avem de-a face cu procedeul eponimului care presupune personificarea originii unor grupuri. Vorbind așadar generic despre începuturile omenirii, cartea Facerii trimite la ideea unității neamului omenesc într-o condiție și vocație. Desigur, este vorba de o unitate frântă prin păcat, dar posibil de restaurat de către Dumnezeu, ceea ce se și întâmplă în persoana lui Cristos, noul Adam (Ef 1,10; 1Cor 15,45-49; Rom 5,12-21). Oricum, a afirma că Adam nu a existat ca personaj istoric nu anulează realitatea creației.³

2. Pentru o lectură avizată asupra textelor biblice despre crearea omului

2.1. Adevăr teologic/ limbaj mitologic... Un subiect deschis

2.1.1. *Influența miturilor și legendelor mesopotamiene asupra antropogoniei biblice*

Nu există cultură care să nu reflecteze asupra omului; dacă însă în cultura greacă bunăoară reflecția este mai degrabă abstractă, în lumea Orientului Mijlociu ea îmbracă veșmintele mai colorate ale mitului și legendei. Prin excelență, legendele, povestiri ce vorbesc despre eroii trecutului, uneori amplificându-le faptele și combinându-le cu întâmplări reale sau imaginare din trecut, sunt într-un fel purtătoare de istorie. Așa de pildă, în cântul al XI-lea din *Epopeea lui Ghilgameș* se găsește o legendă mesopotamiană asupra potopului. Cel mai probabil, aceasta s-a născut în timp, în urma multiplelor experiențe de confruntare a oamenilor cu stihiiile. Oricum, legenda este deja atestată prin anii 2500-2300 î.Cr. Ideea potopului apare și în istoricul vechilor cetăți mesopotamiene, ai căror domnitori erau situați în timp în funcție de potop (înainte și după), regilor antedeluvieni fiindu-le atribuită o vârstă matusalemică, simbol al continuității istorice și al originii divine a regalității. Spre deosebire de legende, miturile redau mai degrabă relația omului cu forțele cosmice, cu divinitatea în ultimă instanță. Miturile privesc și problema începuturilor, cuprinzând teogonii și cosmogonii. Prezența răului în lume este un alt subiect atins de

³ L.F. Ladaria, *Antropologia teologică*, 27-29; Vatican II, Constituția dogmatică despre revelația divină *Dei Verbum*, <http://www.catholica.ro/documente/index.asp?id=62,11>; P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 33-34.

mituri; în general, aceasta este explicată tot în legătură cu zeii, uneori fiind atribuită unor lupte dintre aceștia. Dar preocuparea mea aici este aceea de a discerne o posibilă influență a miturilor și legendelor mesopotamiene asupra textului sacru și mai puțin caracteristicile miturilor și legendelor ca atare. Unul dintre miturile mesopotamiene care pare a fi influențat întrucâtva primele pagini ale Genezei este așa numitul poem babilonian al creației – intitulat *Enuma eliš* (după primele sale cuvinte, ce s-ar tălmăci „când sus...”), scris în onoarea lui Marduk, zeul național, și recitat în chip tradițional într-a patra zi a anului nou la Babilon, în templu, în sărbătoarea de *zagmuk* („începutul anului”), ce presupunea un scenariu mitico-ritual în care regele juca un rol esențial (atare rituri de actualizare a cosmogoniei de anul nou erau o tradiție răspândită în Orientul Mijlociu); acest poem este atestat prin secolele XIX-XVIII î.Cr. Eliade – care îl definește, alături de *Epopeea lui Ghilgameș*, drept „cea mai importantă creație a religiei akkadiene” – afirmă că temele prezente în acest poem sunt vechi, chiar dacă aici sunt reinterpretate. Acesta leagă ideea apariției omului de fecunditatea zeilor, model și izvor al fecundității umane; zeii s-au născut dintr-o primă pereche, Apsu, apele dulci de sub pământ și Tiamat, apele sărate de pe pământ, precedată de „imaginea primordială a unei totalități acvatice non-diferențiate”. Cuplurile divine se nasc din amestecul apelor dulci cu apele sărate; dintre acestea, unele tradiții afirmă că Lakhmu și Lakhamu ar fi fost cuplul sacrificat pentru crearea omului. Un al treilea cuplu citat de Eliade este alcătuit din Anșar și Kișar, numele lor trimitând la totalitatea elementelor superioare, respectiv inferioare. Din această totalitate ia naștere Anu, zeul cerului, din care se naște Nudimmud sau Ea. Când însă zeii tineri îi tulbură lui Apsu odihna, acesta i se plânge lui Tiamat, afirmându-și impulsul de a-i distruge; în plângerea lui Apsu, Eliade discerne o reacție de nostalgie a materiei pentru inerția și inconștiența originare, rezistența față de schimbare, condiție *sine qua non* a cosmogoniei. Tiamat ripostează, în numele neputinței de a anihila propria creație. Aflând de planul distrugător al strămoșului, zeii cei tineri sunt uimiți, iar Ea cel atotștiutor acționează și, cufundându-l pe Apsu cu descântece într-un somn adânc, îi răpește strălucirea și mai apoi îl ucide. Astfel Ea devine zeul apelor (denumite de acum *apsu*). În acestea – „sanctuarul arhetipurilor” – se naște din soția lui Ea, Damkina, Marduk, un zeu înțelept și atotputernic. Confruntarea cu strămoșii nu se termină însă aici, zeul cerului, Anu, stârnind vânturi și valuri pentru a o tulbura pe Tiamat. Aceasta reacționează creând o serie de monștri, șerpi, demoni luptători, încredințându-i lui Kingu, unul dintre primii ei născuți, lupta și înzestrându-l cu „tăblița destinelor” ceea ce-i conferea puterea supremă. Date fiind toate aceste pregătiri, zeii cei tineri își pierd curajul și nu mai vor să lupte. Rămâne neînduplecat numai Marduk, care însă cere a fi recunoscut drept zeu suprem. Lupta este decisă de o confruntare între Marduk și Tiamat, colorat descrisă în poem, din care Marduk iese biruitor. Luându-i lui Kingu „tăblița destinelor” taie în două cadavrul lui Tiamat, jumătate di acesta devenind bolta cerului, iar cealaltă pământul. Marduk stabilește mai apoi mersul stelelor, înălțând la cer „o copie a palatului lui *apsu*”; stele și constelațiile sunt locuințe sau imagini ale divinităților. Este rânduită apoi lumea divină și organizat universul, folosindu-se diversele organe ale lui Tiamat; din ochii ei bunăoară curg Tigru și Eufratul (de reținut acest element în legătură cu Gen 2,14), iar o buclă din coada ei devine funia ce leagă cerul de pământ. Tot Marduk, decide să creeze omul pentru a avea cine să-i slujească și

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

delecteze pe zei. Cum zeii răzvrățiți alături de Tiamat își așteptau pedeapsa, cel desemnat drept capul revoltei, Kingu, este sacrificat prin tăierea venelor, din sângele său făcând Ea (cel ce avusese ideea pedepsirii unei singure divinități), omenirea. Date fiind aceste elemente, Eliade etichetează cosmogonia din *Enuma eliš* drept întunecată, iar antropologia sa drept pesimistă. Tiamat apare sub semnul unei creativități negative; ea nu este doar masa haotică primordială, ci și făuritoarea unor monștri combativi (trăsăturile sale demonice par a fi accentuate pentru a pune în evidență calitățile lui Marduk). Un alt element întunecat este și dorința zeului Apsu de a anihila procesul creator abia început, distrugându-i pe zeii tineri care îl deranjează. Mai mult, diferitele acte creatoare se bazează pe ucidere (după omorârea lui Apsu, Ea organizează masa acvatică; din cadavrul lui Tiamat face Marduk cerul și pământul; prin uciderea lui Kingu sunt plăsmuiți oamenii); cosmogonia ca atare apare ca rezultatul unui conflict între două grupuri de zei (cel de pe lângă Tiamat secundat și de creaturile monstruoase). Materia universului este de aceea ambiguă sau chiar demonică, dat fiind faptul că pământul și cerul au fost plăsmuite din trupul lui Tiamat, creatoarea de demoni; din acest punct de vedere nu se poate spune că își poate revendica substanța divină pe care înainte Tiamat i-ar fi putut-o oferi. El are totuși o formă divină, dat fiind faptul că este creația lui Marduk și pentru că în cer este lăcașul zeilor, iar pe pământ se înalță temple. „În cele din urmă, lumea se dovedește a fi rezultatul unui «amestec» de «primordialitate» haotică și demonică, pe de o parte, și de creativitate, prezență și înțelepciune divină, pe de alta”. În ceea ce privește antropologia pesimistă a acestui mit, este evident că aceasta vine în prelungirea tradiției sumeriene care prezenta omul drept sclav al zeilor și cu destinul la cheremul lor, dat fiind că a fost creat tocmai pentru a-i servi. Dar aici se mai adaugă un element obscur: omul este creat din sângele unui zeu decăzut, al unui zeu revoltat, demonizat chiar, așezat fiind în fruntea unei armate de monștri și demoni. Asemeni universului ca atare, omul este plăsmuit dintr-o materie demonică, fapt ce pare a-l condamna din momentul făuririi sale la un destin tragic. Dar, ca și universul, omul se bucură de o „formă” neatinsă de decădere, creat fiind de zeul Ea. Însă, atât în cazul universului, cât și în cel al omului, „materia primă este constituită din substanța unei divinități primordiale decăzute, demonizate și ucise de zeii tineri, victorioși”. Poate ar merita amintit în trecut că în mitologia egipteană originea omului este pusă în legătură cu Zeul-Soare, Ra; în unele mituri se precizează că oamenii s-au născut din lacrimile sale, în altele din carnea sa, el fiind acela despre care se spune că se îngrijește de toate cele de trebuință pentru omenire: pământul, vegetația, animalele, peștii etc. Despre Ra spun miturile că, deși s-a supărat pe oamenii care au complotat împotriva lui, printr-un șiretlic împiedică distrugerea omenirii de către Hathor, cea care se angajase să stârpească neamul omenesc. Cele două stiluri literare mai sus amintite – legenda și mitul – nu sunt total independente: și în legende există elemente mitice. Așa de pildă, în legenda lui Ghilgameș – „cea mai celebră și mai populară creație babiloniană”, potrivit lui Mircea Eliade – avem de-a face cu căutarea nemuririi, întreprindere umană etern menită eșecului. Ghilgameș, regele Uruk-ului, fiu al zeiței Ninsun și al unui muritor, după anumite tradiții mare preot în Uruk, este prezentat ca un erou atotștiutor, dedicat construcțiilor, dublat însă de un despot. Deoarece el își împila supușii, punându-i pe bărbați la munci grele și

batjocorind fetele și femeile, la rugămintea oamenilor, zeii îl creează pe Enkidu, un uriaș apt să îl înfrunte. După confruntarea cu acesta, din care Ghilgameș iese învingător, între ei se leagă o prietenie, iar Ghilgameș de acum își va folosi puterea pentru realizarea de fapte eroice. Destinul său se schimbă însă atunci când, în urma faptelor sale, zeita Iștar se îndrăgostește de el și îi cere să se căsătorească cu ea, iar el refuză cu insolență. Aceasta îi cere tatălui său, Anu, să trimită asupra cetății Uruk „Taurul ceresc”, care ucide cu mugetul său sute de locuitori. Ghilgameș și Enkidu îl doboară totuși, dar Enkidu o jignește pe zeița care, în urma înfrângerii, blestemă cetatea. La doisprezece zile, Enkidu – care a doua zi deja căzuse grav bolnav și se visase blestemat de zei – moare, ceea ce îl schimbă radical pe Ghilgameș. De acum înainte sigura sa preocupare avea să fie aceea de a învinge moartea, de a dobândi nemurirea (această temă este prezentă și în Scriptură, chiar dacă cu alte nuanțe, v. Gen 3,4-5). În acest context pleacă în căutarea lui Utnapiștim, eroul potopului (un episod dezvoltat și în cartea Facerii), care promise imortalitatea în dar de la zei. Călătoria sa este una inițiativă, plină de încercări. Ajuns la muntele Mașu și aflând poarta prin care trece zi de zi soarele, paralizază de frică văzându-i paznicii, doi oameni-scorpioni a căror simplă vedere este fatală omului; aceștia însă îi îngăduie să treacă, recunoscând partea divină din el. După o cale de douăsprezece ore prin tunel, răzbind din nou la lumină, o întâlnește pe nimfa Siduri, care încearcă să-i abată gândul de la căutarea nemuririi, dar rezervat zeilor, și să-l convingă să-și trăiască mai degrabă din plin viața (mai mult decât în cazul șarpelui – v. mai jos – aici avem de-a face cu ispitirea eroului, o temă dezvoltată și în Gen 3, chiar dacă, din nou, cu alte conotații). Dar Ghilgameș nu renunță, drept pentru care Siduri îl îndreaptă spre corăbierul lui Utnapiștim, Urșanabi, care îl duce la acesta făcându-l să treacă Apele morții. Cerându-i taina nemuririi, Ghilgameș află povestea potopului și ia cunoștință despre decizia zeilor de a-i face pe Utnapiștim și soția sa rude ale lor, arătându-i că de zei depinde darul nemuririi. Îl supune mai apoi unei dure încercări inițiativă, aceea de a nu dormi timp de șase zile și șapte nopți; această prelungită stare de trezie ar echivala cu o depășire a condiției umane. În această probă putem citi intenția lui Utnapiștim de a-i sugera eroului să dobândească prin propriile forțe (deja vădite în încercările precedente) nemurirea pe care zeii nu aveau să i-o acorde (această concurență cu divinitatea revine deopotrivă în cartea Facerii, v. Gen 3,5). Dar Ghilgameș nu doar că nu reușește să stea treaz în tot acest interval, ci – adormind de îndată – doarme preț de șase zile și șapte nopți. Își dă seama că a eșuat, dar continuă să se frământa, luptând cu ideea morții. Chiar înainte de a pleca de la Utnapiștim, la sugestia soției sale, acesta îi descoperă locul unde se află planta care redă tinerețea. Primind acest secret al zeilor, Ghilgameș descinde în fundul mării pentru a o culege. Deși cucerește „planta vieții”, nu o mănâncă pe loc, amânând în mod fatal acest gest, astfel încât – pe când se scâldea într-un izvor cu apă proaspătă, un șarpe ieșit din apă mănâncă planta, schimbându-și pe loc pielea (putem remarca aici o temă ce persistă în folclorul multor națiuni, aceea a șarpelui care-și înnoiește viața schimbându-și pielea, dar – ceea ce ne preocupă în mod direct – și similitudinea cu primele pagini din Scriptură, unde șarpele apare drept dușman al omului, v. Gen 3). Desigur, în zadar avea a-și plânge eroul nenorocul în fața lui Utnapiștim: în fapt, nu a știut să profite de un dar nesperat, din lipsă de înțelepciune (din nou am putea observa că această temă revine în Geneză: primilor oameni Dumnezeu le dăduse

darul nemuririi și, mai mult, al comuniunii cu El, dar, din lipsă de înțelepciune, l-au pierdut). Povestirea se încheie brusc după toate aceste aventuri; întors în Uruk, Ghilgameș îl invită pe Urșanabil să admire construcțiile sale. Conchizând, am putea spune că sensul acestei istorisiri este acela că omului nu îi este accesibilă nemurirea altminteri decât prin faptele vieții sale ori, împreună cu Eliade: „S-a văzut în *Epopoea lui Ghilgameș* o ilustrare dramatică a condiției umane, definită prin inevitabilitatea morții. Totuși, prima capodoperă a literaturii universale lasă de asemenea să se înțeleagă că, fără ajutorul zeilor, unele ființe ar fi susceptibile să obțină nemurirea, cu condiția să iasă victorioase din anumite probe inițiatice. Văzută din această perspectivă, legenda lui Ghilgameș ar fi, mai degrabă, povestea dramatizată a unei inițieri ratate”. *Epopoea lui Atrahasis* (cel preaînțelept), datând din 1600 î.Cr., provenind din Babilon, caută și ea taina originilor și vorbește despre potop. Astfel, de aici rezultă că omul a fost plăsmuit în condițiile în care zeii cei mici (igigi), exploatați fiind de către cei superiori (anunaki) se revoltă, drept pentru care tatăl zeilor (Anu) decide crearea oamenilor pentru a prelua corvezile zeilor mici. Zeul apelor are în această situație ideea ca omul să fie creat prin uciderea unui zeu în al cărui sânge aveau să se purifice toți ceilalți, după care carnea și sângele său aveau să fie amestecate de zeița mamă (Nintu) cu argilă pentru plăsmuirea omului. Prin uciderea zeului Ve și incantațiile unor zeițe, sunt plămădiți din amestecul de carne de zeu și argilă șapte bărbați și șapte femei cărora li se dau sarcinile ce-i împovărau pe zei, mai cu seamă de natură culturală. Cum însă cultul oamenilor era prea zgomotos, zeii se hotărăsc să trimită asupra oamenilor tot la o mie două sute de ani câte o calamitate – ciumă, secetă, potop (reținem și de aici imaginea plămădirii omului de către divinitate din argilă, dar deopotrivă ideea potopului distrugător). Observăm că în nici unul dintre aceste cazuri imaginarul nu este gratuit, ci purtător de sens. Genul acesta de legende și mituri erau specifice și Canaanului în momentul stabilirii poporului Israel acolo, fapt care nu putea să nu influențeze întrucâtva perspectiva israelienilor asupra originilor.⁴

2.1.2. Miez teologic, înveliș mitologic în primele pagini ale Scripturii

Putem de aceea remarca asemănări ale acestor mituri cu primele pagini ale Genezei, dar și deosebiri fundamentale. Eliade distinge patru idei esențiale în cosmogonia și antropogonia prezentate în Geneză: creația prin cuvânt; crearea unui univers bun; crearea vieții vegetale și animale, și aceasta bună și obiect al binecuvântării divine; crearea omului, culme a creației. În cosmogonia și antropogonia Scripturii, așa cum rezultă din sursa sacerdotală, nu se inserează întâmplări spectaculoase (de tipul luptelor descrise mai sus în legătură cu miturile babiloniene – v. lupta dintre Marduk și Tiamat) și nici nu se insinuează perspectiva lor pesimistă asupra lumii (care am văzut că în aceleași mituri apare creată dintr-o zeităte demonizată – Tiamat) și omului (plăsmuit, după cum am arătat, din sângele ori carnea unui zeu ucis, și el demonizat). Ideile fundamentale ce răzbat din cartea Facerii sunt, dimpotrivă, acelea că lumea este bună, iar omul „chip al lui Dumnezeu”

⁴ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 10-14; 21-22; M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*. Vol I. *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, Chișinău: Universitas 1994, 72-78; 80-84; 93.

și locuitor al Paradisului, asemeni Creatorului său. Rațiunea creării omului este în Scriptură iubirea gratuită a lui Dumnezeu (în vreme ce în miturile originare mesopotamiene crearea omului avea ca scop împovărarea acestei ființe cu sarcinile zeilor mărunți, slujirea zeilor). Dacă omul se simte dator să-i aducă Domnului cult, acesta este mai degrabă decât o sarcină împovărătoare răspunsul firesc la iubirea dintâi a lui Dumnezeu. Mai mult, în Scriptură, omul apare ca stăpân al creației și administrator al ei. Dacă în miturile amintite pe scurt mai sus omul este creat pornind de la un element material și unul spiritual, ca în cartea Genezei, totuși nu este vorba de suflarea lui Dumnezeu, ca în Biblie (v. mai jos), ci de sângele (sau trupul) unui zeu ucis (degradat sau demonizat) și intervenția unei divinități. Prin urmare, încă de la început, omul se află în aceste mituri sub imperiul răului, idee ce nu se regăsește ca atare în Geneză. Dacă totuși în primele capitole ale Genezei apare realitatea răului, aceasta nu derivă de la Dumnezeu (Creatorul exclusiv al binelui), ci este prezentată drept consecință a alegerilor greșite ale omului: condiția umană originară este schimbată de o serie de erori ale strămoșilor, sporite de-a lungul timpului. În ceea ce privește ideea comună a potopului, dacă în miturile mai sus pomenite acesta apare ca intervenție a forțelor divine deranjate de vacarmul produs de oameni, în paginile Scripturii apare ca judecată în urma încăpățânării umane într-un păcat; diferența constă în raportarea omului la propriul destin: câtă vreme din paginile Bibliei rezultă că el este stăpân pe propriul destin, poate alege, în miturile despre care am vorbit mai sus apare în prada bunului plac al zeilor. Chiar dacă gândirea religioasă akkadiană este profund antropocentrică, rămâne fundamental marcată de o viziune pesimistă: „omul a fost creat muritor, și el a fost creat exclusiv pentru a-i sluji pe zei” sintetizează Mircea Eliade. Aceasta nu este perspectiva Scripturii, care accentuează ideea bunătății întregii creații și aceea a demnității umane.⁵

Epopeea lui Atrahasis, dar și poemul babilonian al creației prezintă anumite similitudini cu primele pagini ale Genezei, după cum am arătat și mai sus, mai cu seamă sub aspectul imaginilor și formei. Nici miturile mesopotamiene, nici primele pagini ale Scripturii nu-și propun să demonstreze științific originea lumii și omului. Prin imagini și o bogată simbolistică, Geneza caută să explicitizeze originile pornind de la experiența umană concretă (de unde și validitatea perenă a explicațiilor), de la experimentarea unui raport privilegiat cu Dumnezeu, care vrea mântuirea poporului său și a lumii întregi; perspectiva iudaică asupra originilor, așa cum este ea ilustrată de cartea Genezei este parte a istoriei sfinte. Literatura sapiențială a lui Israel vine în prelungirea celei egiptene, caneanene și mesopotamiene; dar și istoriile sfinte ale poporului ales sunt redactate în maniera celor ale altor popoare, diferența fiind dată de impregnarea a toate cu ideea planului lui Dumnezeu. Legende sunt și pentru Israel, ca și pentru alte popoare vecine purtătoare de istorie, până în momentul constituirii cronicilor (2Reg 5-20; 3Reg 1-2). În ceea ce privește miturile, ar fi fals să afirmăm că Scriptura preia ca atare mitologia altor popoare, câtă vreme un element specific al acesteia este politeismul, iar Israel se distinge de popoarele învecinate prin monoteism; revelația exclude mitologia. Dar este incontestabil faptul că primele capitole din Geneză utilizează un limbaj mitic, simboluri, imagini care traduc în povestiri experiențe umane fundamentale, inclusiv în domeniul relației cu

⁵ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 14; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol I, 76; 84; 171-172.

Dumnezeu. Antropomorfismele sunt un posibil exemplu în acest sens (Ex 15,6-10; Jud 5,4-5; Is 6,1-4; Ps 28,1-10; 113,3-10), dar nu singurul, primele unsprezece capitole din Geneză abundând în simboluri.⁶

2.2. Gen 2,4b-3,24 – un text antropologic fundamental

2.2.1. Omul în centrul creației

Textele primelor capitole ale cărții Facerii ce aparțin sursei iahviste, cea mai timpurie (Gen 2,4b-3,24), cuprind atât o perspectivă optimistă asupra creației, cât și miezul dramei umane. În această povestire asupra creației, indubitabil redactată într-un limbaj mitic și, deci, dependentă parțial de miturile asupra originilor elaborate în cadrul oriental, lipsesc înaintea episodului creării omului tablourile colorate din miturile altor popoare; diferența este dată de trecerea de la politeism la monoteism și, deci, suprimarea episoadelor privindu-i pe zei. Dar aici nu apare nici ideea haosului primordial, prezentă în textul sacerdotal, după cum am văzut în prima parte a acestui studiu. Este vorba de un pustiu pe care YHWH îl face roditor; aici nu avem prin urmare de-a face cu o opoziție între haos și lumea organizată, ci între pustiu-secetă și vegetație-viață, ceea ce i-a determinat pe exegeți să conchidă că această imagine originară a putut să se nască într-o zonă deșertică. În povestirea iahvistă, înaintea creării omului pământul apare parcă nedesăvârșit (nu cădea ploaia, nu era cine să îl lucreze; v. Gen 2,4b-6). Aici Dumnezeu este prezentat plămădindu-l pe om din țărână și însuflându-l. Ideea nu este originală, fiind deja dezvoltată în primele texte ale civilizației sumeriene și persistând, potrivit studiilor specialiștilor, în lumea întreagă, din Egipt până în Grecia și la populațiile așa-numit primitive; ideea comună fiind aceea că „omul a fost creat dintr-o materie primă (pământ, lemn, os) și a fost animat prin suflarea creatorului. În numeroase cazuri, forma sa este aceea a creatorului său. Altfel spus, prin «formă» și prin «viața» sa omul împărtășește, întrucâtva, condiția creatorului. Numai corpul său aparține «materiei»”. În multe din tradițiile care dezvoltă această idee se consideră că la moarte trupul este redat țărânii, în vreme ce spiritul se întoarce la creatorul său; în virtutea concepției unitare asupra omului, acest dualism a fost pentru multă vreme respins în Israel. Mergând mai departe însă, ar fi de subliniat faptul că, în sursa iahvistă, crearea omului este cea care antrenează organizarea universului, căci omului Dumnezeu îi dă în stăpânire pământul: Dumnezeu sădește în Eden o grădină, făcând ca în aceasta să crească pomi buni și încredințând-o omului; păsărilor și animalelor plămădite tot din țărână Adam este chemat să le dea nume (Gen 2,19-20). Numirea apare aici drept adevăratul început al existenței acestora, iar ideea aceasta se întâlnește și în alte civilizații. În plus, în mentalitatea orientală, a da nume înseamnă a cunoaște și stăpâni; acest pasaj arată așadar că în planul lui Dumnezeu omul este chemat să administreze creația. Dincolo de această stăpânire însă, acest pasaj din Scriptură spune deopotrivă că omul nu găsește în nimic din creație ajutorul potrivit, găsindu-l și, mai mult, regăsindu-se abia în femeie (Gen 2,20-24). Adormindu-l pe Adam,

⁶ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 15-16; 21.

Dumnezeu este prezentat creând-o dintr-o coastă a lui pe Eva. Acest gest poate trimite la ideea androginismului omului dintâi, care copiază modelul divin, în care bisexualitatea este o expresie a totalității (alături de alte perechi de contrarii vizibil/ invizibil, cer/ pământ, lumină/ întuneric, bunătate/ răutate, creație/ distrugere), mitul androginului ilustrând „o credință destul de răspândită: perfecțiunea umană, identificată în strămoșul mitic, comportă o unitate care este în același timp o totalitate”. Expresia „os din oase și carne din carne” trimite în limbajul Scripturii la cea mai apropiată înrudire în sensul înzestrării cu aceeași natură (v. și 2Reg 5,2). Altminteri, ideea creării femeii din coasta bărbatului poate deopotrivă să-și aibă originea în simbolistica miturilor popoarelor orientale; astfel, zeița sumeriană Ninti, fiica zeiței mame Ninhursag, are un nume ce poate fi tradus prin „doamna coastei” sau „doamna vieții”, Eva (nume înrudit etimologic cu *hannâb* – viață) fiind percepută deopotrivă drept „mama celor vii” (Gen 3,20). Episodul este încărcat de simboluri, dar spune mult mai mult despre cuplul uman decât o fac unele mituri cu care interferează. Acest episod al creării femeii întregeste definiția asupra omului pe care o oferă Geneza cu ideea egalității dintre bărbat și femeie și, implicit, a valorii sexualității în planul lui Dumnezeu. Din nou este o deosebire fundamentală între primele pagini ale Scripturii și miturile orientale, în care sexualitatea umană era într-un fel dirijată de zei. În ideea biblică a atașamentului bărbatului de femeie și părăsirea casei părintești se reflectă o experiență de viață. Mai mult, unitatea cuplului uman reflectă și unitatea neamului omenesc, ai cărui membri împărtășesc aceeași vocație. Acțiunile lui Dumnezeu, prezentate cu trăsături atât de umane (Domnul îl face pe om din țărână, sădește grădina, modelează din țărână animalele, apoi pe bărbat, după care o creează pe femeie din coasta bărbatului, îl așează pe om în grădină, se plimbă etc.) nu trebuie să ne detemine să îl socotim pur și simplu naiv pe acela care a redactat textele, ci mai degrabă să înțelegem intenția sa de a sublinia caracterul personal al lucrării lui Dumnezeu. O atare abordare a Creatorului nu implică lipsa de reverență a autorului sacru, ci presupune o familiaritate izvorâtă din experiența de credință. Căci, dacă ar fi să desprindem din aceste pasaje o definiție a omului, ar trebui subliniate două aspecte: omul (*adam*) este făcut din țărână (*adâmah*), pentru aceea tot în țărână îi este menit să se întoarcă după ce cade în păcat, dar este și suflet viu datorită animării de către Dumnezeu; prin aceasta se distinge de animale, fiind în stare de a comunica cu Dumnezeu, de a-l cunoaște și iubi. Deosebirile dintre perspectiva biblică asupra creării omului și cea a miturilor pomenite mai sus sunt evidente: dincolo de umbrele pe care le aduce păcatul primilor oameni, perspectiva asupra omului este deosebit de demnă. Dumnezeu pentru el pregătește grădina, dându-i sarcina de a o cultiva și îngriji. Dar nu avem aici de-a face cu perspectiva pe care o au miturile mesopotamiene asupra muncii umane (însuși scopul creării omului) și nici măcar ideea atât de adânc impregnată chiar și în mentalitatea creștinului că munca este pur și simplu una dintre pedepsele convenite pentru păcat. Nu, munca este dintru început constitutivă naturii umane, este parte a chemării noastre. În ceea ce privește referințele geografice din Gen 2,10-14, este de precizat că acestea trimit la ideea conturării locului unde avea să se petreacă istoria sfântă (v. pomenirea Tigrului și Eufratului); ca orice paradis, Edenul este în centrul lumii. Imaginea biblică a Edenului (nume derivând din *E'den* – desfătări) – cu fluviul vital împărțit în patru brațe și pomii cultivați și îngrijiți de Adam – își are

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

corespondentul în imagistica miturilor mesopotamiene, mitul Paradisului, locuit de oameni sau, dimpotrivă, greu accesibil omului, fiind unul răspândit în lumea întreagă. Oricum, imaginea paradisiacă folosită la începutul Scripturii, care are în centru relația omului cu Dumnezeu, arată că setea de întoarcere în paradis pe care o are orice om nu este un simplu vis ori o iluzie, ci „presimțirea fericirii pentru care l-a creat Dumnezeu”; diverse texte profetice reiau de altfel imaginea paradisului: Is 11,6-9; 51,3; 65,25; Ez 36,24 ș.u. În mijlocul paradisului – centrul centrului lumii – se află pomul vieții și pomul cunoștinței binelui și răului (Gen 2,9). Este adevărat că se poate stabili o paralelă și între pomul cunoștinței binelui și răului (Gen 2,17) și pomul vieții din mitologia orientală, amândoi trimițând la ideea nemuririi; este adevărat deopotrivă că în multe tradiții din lumea întreagă, dar mai cu seamă din Orientul apropiat, apar o mare zeiță lângă un pom al vieții sau un astfel de pom păzit de monștri. În interdicția privind gustarea din pomul cunoștinței binelui și răului (Gen 2,16-17) Eliade discerne însă un element original în raport cu diversele mituri ale începuturilor, și anume „valoarea existențială a cunoașterii”, ideea că „știința poate să modifice radical structura existenței umane”. Nu este, evident, cazul să căutăm explicații biologice asupra arborelui pomenit în Scriptură; este de reținut că este un simbol al alegerii, un punct de referință pentru libertatea umană.⁷

2.2.2. Cădere și mântuire

Ideea biblică a căderii umane⁸ nu găsește paralelă în miturile orientale pomenite mai sus. Aceasta derivă din credința monoteistă a poporului evreu și conștiința relației sale cu Dumnezeu. Folosind după cum am văzut mai sus o imagine ce se mai întâlnește și în alte povestiri ale originilor, aceea a arborelui vieții – alături de care se află o zeiță goală, dar și șarpele, păzitorul său – textul biblic nu vorbește ca acestea despre triumful eroului, care pune stăpânire pe simbolul vieții (fructul pomului sau alteori comoara, apa din fântâna vieții), ci de eșecul omului, care cade victimă vicleniei șarpelui. Această ratare ne-o amintește pe cea a lui Ghilgameș – eroul care-și făcuse un țel din căutarea nemuririi, după cum am văzut mai sus – deoarece și în Geneză se întrevede posibilitatea ca, prin gustarea din fructul pomului cunoștinței binelui și răului, devenind ca Dumnezeu, omul să descopere arborele vieții, acela despre care Dumnezeu nu îi vorbise, devenind astfel nemuritor (Gen 3,5,22). Dar este vorba de mai mult decât de căutarea vieții în capitolul 3 din Geneză, și anume de dorința luciferică de a fi asemeni lui Dumnezeu, „cel mai mare păcat pe care creatura putea să-l comită împotriva Creatorului”. Noțiunea de păcat strămoșesc va juca în consecință un rol fundamental în religia iudaică (și mai apoi în creștinism), fapt explicabil prin perspectiva pe care o aveau evreii asupra lui Dumnezeu, Domnul unic, atotputernic, gelos, inițiator al legământului, veșnic fidel. Aceasta pentru că, dacă este adevărat că omul este iubit de Dumnezeu și investit cu o demnitate aparte între celelalte creaturi, este la fel de adevărat că iubirea acordată lui

⁷ *Ibidem*, 21-26; 32; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol. I, 61; 172-174.

⁸ În ceea ce mă privește, acest subiect a făcut obiectul unui studiu independent – Câteva fațete ale unei probleme spinoase: păcatul originar, *Studia UBB Theologia catholica*, LIV 2, 2009, 45-80 – drept pentru care nu voi zăbovi mult asupra acestui aspect.

este exigentă: pretinde un răspuns similar. Dar omul poate alege să-și recunoască sau nu statutul de creatură, să respecte porunca lui Dumnezeu sau să nu o facă. Or, experiența ne arată că undeva primordială sau ideala comuniune cu Dumnezeu s-a frânt, de acum Dumnezeu fiind perceput mai degrabă ca judecător. Iar dacă iahvistul își explică această realitate pornind tocmai de la decizia omului de a nu-și recunoaște statutul și de a se situa în locul lui Dumnezeu, această alegere îi este mereu omului la îndemână, o arată din nou experiența; diversele coduri de legi veterotestamentare se încheie de altminteri mereu cu o formulă privind posibilitatea de a alege viața sau moartea, fericirea sau nefericirea (v. Deut 28; 30,15; Ex 23,20-33; Lev 26,3-45), ceea ce ilustrează destul de clar perspectiva lui Israel asupra libertății greșit utilizate: nerespectarea voinței lui Dumnezeu concretizată în poruncile sale generează mereu nefericire. În primele pagini ale Genezei se oglindește în fapt istoria lui Israel: creat în Egipt și în pustie ca și popor, iar apoi dus în țara făgăduită, acesta are a respecta legile date lui de Domnul; dacă o face, este binecuvântat, dacă nu, are de suferit, riscând chiar să fie alungat din țara făgăduită. La fel este cu primul om: creat în deșert și așezat în grădină, omul cade în păcat și este silit să părăsească Edenul. Autorul sacru nu dă nici o explicație în ceea ce privește propriu-zis originea răului: experiența arată că acesta este un mister greu (dacă nu cu neputință) de dezlegat, dar cu toate acestea o realitate incontestabilă; autorul arată pur și simplu că șarpele (simbol al răului aici și în alte contexte, inclusiv în *Epopeea lui Ghilgameș*, unde este acela care îi fură eroului planta vieții, adică secretul nemuririi) este în grădină, acolo unde este dispus omul. Șarpele nu este pentru iahvist un zeu al răului ce are a se confrunta cu un zeu al binelui; în lumina monoteismului care distinge radical primele pagini ale Scripturii de miturile orientale despre care am vorbit mai sus, șarpele apare ca o creatură. Este incontestabil că în al treilea capitol al Genezei șarpele personifică răul. Simbolul șarpelui este prezent și în miturile popoarelor învecinate, cu diferite conotații; astfel, șarpele reprezintă uneori forțele subpământene, divinizate de cananeeni, alteori focul, un simbol regal sau chiar divin, alteori înșelătorul. Primele pagini ale Scripturii preiau conotațiile negative ale simbolului, pornind de la confruntarea cu politeismul canaanean și prezentând șarpele ca ispititor și potrivnic omului și planului lui Dumnezeu. Acest motiv din Gen 3 este reluat în Ap 12,9, care însă se inspiră și din literatura apocaliptică iudaică. Despre lupta omului cu forțele răului, despre stăpânirea lumii de către Satana, dar și despre biruința lui Dumnezeu asupra acestora vorbesc și evangheliile. Revenind însă la drama produsă de libertatea de alegere, să ne întoarcem la porunca dată de Dumnezeu omului de a nu se atinge de pomul cunoștinței binelui și răului (Gen 2,16-17); avem aici o situație de încercare, peste care intervine seducția. Răul acționează prin tentație; femeia este determinată de șarpe – și prin ea bărbatul – să creadă că fructul aceluși pom este „bun de mâncat și plăcut ochilor la vedere și vrednic de dorit, pentru că dă știință” (Gen 3,6); dar dincolo de aceste aparențe se ascund moartea și alte necazuri. Faptul că autorul sacru arată că femeia a fost sedusă prima trimite la ideea fragilității dimensiunii feminine din fiecare dintre noi; apoi, autorul subliniază că, din ajutor al bărbatului, femeia a devenit seducătoare a sa, dimensiunea masculină trimițând la ideea de voință. Este important de subliniat, dincolo de ceea ce reține sub acest aspect mentalitatea comună, că în păcat este angajat cuplul uman, mai mult, omenirea ca atare, dată fiind valoarea arhetipală a protopărinților;

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

aceasta pentru că am văzut mai sus cum Adam a ajuns la conștiința de sine doar privind la Eva (Gen 2,22-23), iar acel pasaj nu poate fi separat de cel al căderii; mai mult, episodul căderii implică o dimensiune socială. Aceasta pentru că, dacă bărbatul fusese chemat să se înțeleagă pe sine raportându-se la femeie, cuplul poate să-și înțeleagă esența raportându-se la Dumnezeu; Dumnezeu este Creatorul, iar omul este creatură. Ideea descoperirii goliciunii – și implicit aceea a rușinii legate de sexualitate – (v. Gen 3,7) este dispusă simetric cu aceea a lipsei rușinii în ceea ce privește nuditatea în starea paradisiacă (v. Gen 2,25). Mai mult, dincolo de rușine, în fața Dumnezeului devenit judecător intervine și imposibilitatea recunoașterii faptei și tendința de acuzare a celuilalt pentru săvârșirea acesteia (Gen 3,1-13). În ceea ce privește sentința judecătorului, putem descoperi în ea întreaga experiență a umanității de a fi în prada păcatului și morții: „libertatea umană, încă de la cea dintâi alegere a sa – alegere derivând dintr-o hotărâre comună – a optat pentru nefericire și moarte”. În plus, dincolo de prezența constantă a răului în istoria umană, ruptura dintru început antrenează suferință în funcțiile specifice ale bărbatului și femeii, aceea a muncii și aceea a maternității (v. Gen 3,16-17). Mai mult, dacă raportul dintre om și natură va fi marcat de ostilitate, însăși relația dintre bărbat și femeie, dincolo de vocația inițială la egalitate, unitate, iubire și dăruire, este alterată, prin poftă și dorința de dominare (v. Gen 3,16b). Dar lucrurile nu rămân la această perspectivă negativă: istoria marcată de păcat se împletește cu istoria mântuirii, ceea ce vedește credințioșii lui Dumnezeu, faptul că El nu se dezmente în privința iubirii sale. Dincolo de imaginea paradisiului pierdut cu care se încheie acest fragment din cartea Genezei, perspectiva mântuirii – deja experimentată de către Israel în istoria sa – aduce o notă de optimism: Dumnezeu nu a dorit frângerea relației cu omul și nici condiția mizeră pe care omul și-a ales-o și va interveni pentru a reconstitui planul său dintru început.⁹

3. Conținutul antropologic al primelor capitole din Geneză

3.1. Omul în fața propriului mister și în raport cu Dumnezeu

3.1.1. Chip al lui Dumnezeu

Scriptura exprimă simbolic în primele pagini realitatea material-spirituală a omului arătând că Adam a fost creat din țărână și insuflat de Dumnezeu cu spirit de viață. Cum acțiunea plămădirii omului (trup și suflet) Dumnezeu o săvârșește, este evident că omul este dorit ca atare de Creator. Alcătuirea din trup și suflet nu îi conferă omului o natură dublă, natura sa decurgând tocmai din unitatea acestora. Se poate spune că sufletul este forma trupului deoarece datorită elementului spiritual este trupul uman ceea ce este și trăiește. În ceea ce privește dimensiunea sa materială, Scriptura arată că Dumnezeu folosește pentru plămădirea sa țărâna. Aceasta înseamnă, pe de o parte, că omul se definește și prin dimensiunea sa trupească, un element esențial al său, că nu este asemeni îngerilor. Pe de alta parte, prin animarea materiei cu suflarea lui Dumnezeu, omul, chemat la autocunoaștere, se va descoperi superior animalității care îl definește într-un fel.

⁹ P. Grelot, *Homme, qui es-tu?*, 25-29; 35; M. Eliade, *Istoria credințelor*. Vol. I, 172; 174-175.

Așadar, omul este definit desigur de dimensiunea spațiului și timpului în care se integrează aspectul său material, dar, prin libertatea și inteligența sa, el aparține lumii spirituale. Prin suflarea lui Dumnezeu devine omul ceea ce este, o ființă vie și capabilă de a intra în dialog cu Dumnezeu. Această caracteristică îi conferă omului singulara demnitate în cadrul creației. Sufletul, principiul spiritual din om, desemnează adesea în limbaj scripturistic viața umană, persoana ca atare, ceea ce este mai intim și mai prețios în om. Prin suflet este omul „chip al lui Dumnezeu”. Conform învățaturii Bisericii, fiecare suflet este creat nemijlocit de către Dumnezeu, nefiind produs de părinți. Spre deosebire de trup, sufletul este nemuritor, urmând să se reunească cu trupul în ziua de apoi. Prin suflet, și trupul se împărtășește însă din demnitatea de chip al lui Dumnezeu, omul integral fiind chemat să devină Templu al Spiritului Sfânt. De aceea, creștinii nu trebuie să disprețuiască dimensiunea trupească. Biserica ne învață că trupul va învia în ziua de apoi, reunindu-se cu sufletul de care s-a despărțit la moarte.¹⁰

Poate cea mai importantă definiție antropologică oferită de credința lui Israel este aceea care-l prezintă pe om drept chip al lui Dumnezeu; afirmarea acestui fapt nu se bazează exclusiv pe Gen 1,26-27, ci pe o întreagă experiență a lui Israel. Această realitate de a fi chip al lui Dumnezeu – nu numai în actul creației – este cheia demnității umane în revelația veterotestamentară. Punctul de referință al demnității umane este în acest fel Dumnezeu, nu omul însuși ori vreo realitate imanentă oarecare, ceea ce se poate însă înțelege numai în cadrul unei experiențe de credință, a unui raport cu Dumnezeu. Mai mult, această proiectare a demnității umane pe realitatea lui Dumnezeu nu-i conferă omului un statut confortabil, implicându-l, dimpotrivă, într-un parcurs de căutare a comuniunii cu Dumnezeu, riscant, câtă vreme ființa umană este dotată cu libertate – fără de care însă drumul nu ar fi la fel de pasionant și ființa umană nu ar mai fi umană. Omul este definit în demnitatea sa unică și de Ps 8, care merge în paralel cu povestirea sacerdotală a creației. Ps 138, îl descrie pe om deopotrivă drept culme a creației; dar demnitatea umană nu constă numai în statutul de creatură al omului, pe care îl împărtășește de altminteri cu celelalte făpturi. Aceasta este fundamentată mai cu seamă prin harul lui Dumnezeu, prin alegerea sa gratuită și fidelă.¹¹

Scriptura nu privește vocația umană ca pe un ideal abstract, ci drept o vocație de trăit într-o istorie foarte concretă, cu toate riscurile pe care le implică, inclusiv acela al nereușitei. Aceasta se concretizează în alterarea raportului ideal cu Dumnezeu prin păcat, raport care – dat fiind faptul că inițiativa îi aparține Domnului și că El este fidel – nu poate fi totuși deplin frânt. Păcatul are cu toate acestea grave consecințe antropologice, însăși demnitatea umană fiind alterată, de unde nedreptatea și violența care ajug să marcheze istoria omenească. În fapt, întreaga Scriptură poartă conștiința păcatului, înțeles în dimensiunea sa universală. Profeții arată că inima umană este iremediabil marcată de păcat, pervertită, neascultătoare, îndărătnică, necircumcisă, ceea ce are drept consecință

¹⁰ M. Germinario, *Omul: proiect – vocație. Introducere la o antropologie vocațională creștină*, Cluj-Napoca: Studia 1999, 124-125; *Catehismul Bisericii catolice*, București: Arhiepiscopia romano-catolică 1993 (în continuare CBC), 362-366.

¹¹ G. Colzani, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2000, 66-67.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

faptul că istoria întreagă se află sub spectrul răului, omul fiind într-o continuă luptă cu semenii și Dumnezeu. Literatura sapiențială subliniază universalitatea păcatului până într-acolo încât afirmă că înainte de a fi un gest, păcatul este o marcă a existenței umane (Prov 20,9; Eccl 7,20; Ps 50,6). Marele teolog veterotestamentar al păcatului se vedește însă iahvistul, cel care, după ce descrie păcatul exemplar al omului dintru început, constând în îndepărtarea de Dumnezeu, arată cum se înmulțește păcatul în lume, pornind de la uciderea lui Abel și diversificându-se în cele mai odioase chipuri ale violenței și urii, inima umană apărând ca pervertită și inevitabil principiu al răului. Episodul biblic al potopului (Gen 6,5-9,17) confirmă acuitatea răului în lume, dar nu și extirparea lui, date fiind reluarea păcatelor și episodul turnului Babel (tradiția iahvistă insistă în acest sens pe o perspectivă negativă, prezentând despărțirea limbilor și neamurilor drept consecința luptei împotriva lui Dumnezeu – v. Gen 11,1-9 – în vreme ce aceea sacerdotală arată că mulțimea neamurilor este rodul binecuvântării lui Dumnezeu – v. Gen 10). Poporul Israel însuși devine pentru iahvist un simbol al împotrivirii față de Dumnezeu, o imagine a omenirii păcătoase, pervertite și revoltate (Ex 15,22-17,7).¹²

Din toate acestea răzbate ideea că Israel a conștientizat faptul că omul a pierdut chipul lui Dumnezeu, împotrivindu-i-se, dar și că acest om păcătos, cu inima despărțită de Dumnezeu, continuă să fie chemat să trăiască după chipul lui Dumnezeu, recâștigându-și astfel demnitatea umană și intrând în comuniune cu Domnul. Chipul lui Dumnezeu pierdut prin păcat poate fi redobândit prin convertire în virtutea iubirii și credincioșiei lui Dumnezeu (Deut 7,8-9; 30,6.; Ier 3,7-12; Ez 34; Os 2,8-9). Convertirea este trecerea de la păcat la mântuire, dinamică în care omul are nevoie de sprijinul lui Dumnezeu, care nu-l abandonează nici în starea de păcătoșenie. Dovada supremă a purtării de grijă a lui Dumnezeu este noul legământ despre care vorbesc unele texte veterotestamentare, cuprinzând făgăduința darului Spiritului și a creării unei inimi noi de către Dumnezeu în om, sădirea legii în aceasta (Ier 31,31-34; Ez 36,23-27; Ps 50,11-13) etc. Acesta este pricipiul unei noi vieți, legea nemai fiind un criteriu exterior de judecată. Astfel, omul fragil prin propriile forțe află în Dumnezeu puterea, demnitatea și împlinirea.¹³

3.1.2. Problemele suferinței și morții

Suferința și moartea sunt percepute ca alte dimensiuni constitutive ale vieții umane, fără ca totuși să poată fi ușor integrate în idealul de viață spre care aspiră inima omului. Confruntarea cu aceste realități implică un alt fel de reflecție asupra vieții umane, cântărită în fragilitatea sa (Iov 14; Întț 2,1-9; Ps 38,5-10). Cum experiența religioasă a lui Israel are ca dimensiune fundamentală recunoașterea lui YHWH drept Domn al vieții, nu vom găsi în Scripturile veterotestamentare atribuirea suferinței și morții lui Dumnezeu, după cum răul nu este atribuit nici materiei – dată fiind credința în Dumnezeu, Creatorul a toate, Israel respingând aceste perspective frecvente în religiile popoarelor învecinate. De aceea răul este pus pe seama istoriei umane, mai exact a greșitei întrebări a

¹² *Ibidem*, 68-70.

¹³ *Ibidem*, 70.

libertății cu care l-a înzestrat Dumnezeu. Perspectiva veterotestamentară asupra păcatului originar, departe de a implica prin urmare o punere sub acuzare a lui Dumnezeu pentru răul din lume, îl arată implicat într-o istorie a mântuirii menită să vindece jalnica stare umană (Gen 3; Iov; Înt; Is 52 și restul capitolelor despre servul în suferință). Dumnezeu este constant refugiul celor în suferință. În principiu, Dumnezeu apare în Scriptură drept Acela care are putere asupra durerii și morții, fiind capabil să-și exercite puterea pentru a-i salva pe cei credincioși lui și a-i pedepsi și purifica pe cei păcătoși. Rămâne cu toate acestea tainică suferința dreptului Iov și cea a dreptului în suferință din cartea lui Isaia, aceste figuri problematizând raportul clasic al omului cu Dumnezeu.¹⁴

3.2. Omul în raport cu ceilalți și cu lumea

3.2.1. Bărbat și femeie. Iubirea și viața conjugală

Dat fiind faptul că Dumnezeu nu este nici bărbat, nici femeie, fiind mai presus de astfel de diferențe și că afirmăm că omul este creat după chipul și asemănarea sa, apare inevitabil întrebarea asupra conformării distincției dintre bărbat și femeie cu imaginea lui Dumnezeu. Este evident că inclusiv această diferențiere sexuală reflectă chipul lui Dumnezeu, caracteristicile bărbatului și cele ale femeii oglindind ceva din misterul lui Dumnezeu. Crearea bărbatului și femeii este însă o dovadă a înțelepciunii divine. Bărbatul și femeia sunt deopotrivă „după chipul lui Dumnezeu”, voiți fiind nemijlocit de acesta pentru ceea ce sunt. Se cere de la început subliniată atât egalitatea lor în demnitate, cât și complementaritatea. Cu toate acestea, istoria multiseculară și ordinea creării primilor oameni par a pleda pentru superioritatea bărbatului în raport cu femeia.¹⁵

În legătură cu crearea omului există două povestiri în primele pagini ale Scripturii, datorate celor două tradiții: iahvistă și sacerdotale. Conform primeia, se poate deduce că, între crearea celorlalte lucruri, inclusiv a altor ființe vii, și crearea omului există un răgaz, interpretabil din perspectiva distanței dintre om și tot restul creației. Prin faptul că în om Dumnezeu imprimă „chipul și asemănarea sa” (Gen 1,26), acesta devine capodopera creației. Potrivit acestei prime povestiri a facerii, Dumnezeu zidește bărbatul și femeia deodată, de aici rezultând egalitatea lor. Conform celei de-a doua povestiri (Gen 2,4-24), Dumnezeu creează bărbatul imediat ce făurește materia, ulterior făcând Edenul, mediul său de viață. Dar, bărbatul simțindu-se singur aici, întrucât „nu este bine ca omul să fie singur”, Dumnezeu îi plăsmuiește din chiar coasta lui, în timpul unui somn, o tovarășă de viață, în care omul recunoaște „os din oasele sale și carne din carnea sa”. Din compararea celor două povestiri, deopotrivă bogate în simboluri, rezultă faptul că în prima se pune accentul mai degrabă pe înțelepciunea lui Dumnezeu care creează totul într-o ordine desăvârșită: universul material și apoi omul, culme a facerii și administrator al creației – universul fizic fiind pentru om; în această povestire se insistă deopotrivă asupra unității și egalității dintre bărbat și femeie. Din a doua povestire răzbate cu precădere iubirea lui Dumnezeu: Creatorul se apropie în mod intim de creația sa; făurindu-l pe om,

¹⁴ *Ibidem*, 84-85.

¹⁵ CBC, 369-370; M. Germinario, *Omul: proiect – vocație*, 144.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

Dumnezeu acționează direct, asemeni olarului modelând lutul; această imagine vădește faptul că trupul nu poate fi decât bun, făurit cum este de Dumnezeu și după intenția sa. Din cele două povestiri ale facerii bărbatului și femeii – desigur simbolice, întrucât, dincolo de încercarea unor explicații științifice, doar Dumnezeu știe ce a fost la început – putem înțelege cu certitudine că omul a fost zidit cu iubire de Dumnezeu și că întreg universul a fost creat pentru el, capodopera creației constituind-o omul; în ceea ce privește raportul dintre bărbat și femeie, din aceste povestiri rezultă că ei au fost creați egali din punct de vedere al substanțialității și complementari din punctul de vedere al iubirii. Masculinitatea și feminitatea au o valoare sacramentală: ele îi arată omului că este menit comuniunii. În pofida diversității, bărbatul și femeia sunt chemați la unitate, atât din punct de vedere biologic, cât și psihologic și spiritual. Acesta este sensul pasajului în care bărbatului îi este dat să-și conștientizeze singurătatea în absența perechii potrivite și în pofida faptului că Dumnezeu îi dăruise tot universul. Femeia apare astfel ca o completare, ca o întregire a bărbatului (fapt bine ilustrat la nivel semantic în originalul Scripturii: termenul *ishab*-femeie este derivat direct din masculinul *ish*-bărbat) și relativă la acesta (Gen 2,23). Aceasta relativitate nu înseamnă nicidecum un drept de întâi-născut al bărbatului și puțința de a fi cel ce domină. Sensul său profund este acela că femeia este ajutorul bărbatului, în primul rând întru descoperirea iubirii, ea fiind capabilă să trezească iubirea bărbatului și să consimtă ca aceasta să se împlinească. În acest fel, unitatea și complementaritatea ajung la desăvârșire, bărbatul și femeia devenind izvor de viață după porunca lui Dumnezeu: „creșteți și vă înmulțiți.” Prin urmare, în intenția lui Dumnezeu în crearea bărbatului și a femeii există două elemente cheie: iubirea și fecunditatea.¹⁶

Poate însă expresia biblică a creării bărbatului și femeii constitui un argument pentru justificarea ideii superiorității bărbatului în raport cu femeia, întărit eventual și de mitul mai serioasei sale responsabilități în căderea originară? Este necesar să subliniem că punerea în scris a revelației nu s-a făcut în afara culturii ebraice, în care femeia era într-adevăr neglijată, socotită inferioară. Cu toate acestea, imaginea biblică a creării Evei din coasta lui Adam trimite la ideea împărtășirii amândurora din aceeași natură și din realitatea de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, după cum amândoi sunt supuși ascultării de porunca lui Dumnezeu și implicați în neascultare, respectiv condamnați. Dincolo de interpretările restrictive ale Scripturii și obiceiurile culturale ale timpului redactării cărții Genezei și ale altor epoci, revelația biblică nu implică ideea dominării femeii de către bărbat, cel puțin până în momentul păcatului. Mai mult, episodul creării femeii se termină cu exclamația de uimire a lui Adam și ideea trupului unic pe care îl vor alcătui cei doi (novatoare în contextul cultural dat).¹⁷

În perspectiva veterotestamentară iubirea apare pictată în două registre: cel ideal – al comuniunii – și cel degradat de păcat – al dorinței de a-l instrumentaliza pe celălalt. În

¹⁶ M.-D. Philippe, *În inima iubirii. Convorbiri despre iubire, căsătorie și familie*, București: Paideia 2003, 15-19; J.-Y. Brachet, *Taina cea mare*, Cluj-Napoca: Viața creștină 1999, 45-46; A.M. Sicari, *Catebeză despre căsătorie. Pentru logodnici și soți*, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2004, 44-46; Le mariage dans les circonstances actuelles, *La documentation catholique* 2303, 1106.

¹⁷ M. Germinario, *Omul: proiect – vocație*, 148 ș.u.

acest context, iubirea fidelă și îndurătoare a lui Dumnezeu devine impulsul și modelul vindecării iubirii umane (Is 54,5-10; 62,4-5; Os 2; 11,1-9; Cânt 8,6-7). „În acest fel iubirea și căsătoria sunt mult mai mult decât un fapt cultural: constituie un răspuns la planul lui Dumnezeu, o chemare și o vocație care trebuie primite, înțelese și trăite în chip angajat”. Spre deosebire de neamurile învecinate, Israel nu socotește sexualitatea drept o dimensiune sacră ori divină, ci pur și simplu umană, deși încadrată în planul lui Dumnezeu, făcând subiectul binecuvântării sale. „Textul Genezei descrie astfel un raport între bărbat și femeie în care, în relația de iubire, omul nu face decât să experimenteze un chip mai desăvârșit al sinelui sub forma relației de comuniune” (Gen 2,23-24). Dincolo de frecvențele instrumentalizării dintr-o perspectivă misogină ale unor versete din cartea Genezei, în relația dintre bărbat și femeie este fundamental vorba despre bucuria iubirii și acceptării reciproce, despre puterea eliberatoare și complinitoare a vieții conjugale, dar și de riscul pervertirii comuniunii în singurătate în doi și al tendinței de dominare (Gen 3,16).¹⁸

3.2.2. Omul, culme a creației. Valoarea muncii umane

Despre crearea omului Biblia arată că aceasta are loc după alcătuirea restului lumii materiale și a făpturilor vii și după ce Dumnezeu constată faptul că toate sunt bune. Atunci El spune: „Să facem om după chipul și după asemănarea noastră ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul” (Gen 1,26), Biblia mai relatând: „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om și a suflat în fața lui suflare de viață și s-a făcut omul ființă vie.” (Gen 2,7). Prima povestire a creației, prin caracterul său sintetic trimite la ideea că această a șasea zi a creației nu seamănă cu nici una din zilele precedente, fiind momentul adevăratei trude a lui Dumnezeu, dar și al autodepășirii sale, punctul în care atotputernicia sa creatoare se vădește în întreaga perfecțiune și fantezie. A doua povestire a facerii o completează pe cea dintâi, arătând și intervenția propriu-zisă a lui Dumnezeu în actul creației. De aici rezultă nu atât faptul că omul ar fi ultima făptură a creației, ci cea creatură adusă de Dumnezeu la existență atunci când totul este pregătit pentru apariția sa. Mai mult, demnitatea sa aparte derivă din faptul că este alcătuit „după chipul” lui Dumnezeu. Universul este pentru noi o primă revelație; trebuie doar să conștientizăm că întreaga creație aduce laudă lui Dumnezeu și să o ajutăm să facă acest lucru. De aici legătura aproape nupțială a omului cu lumea care, deși este distinctă de om, nu este separată de el. Dimensiunea noastră trupească își găsește prelungirea firească în tot ceea ce constituie universul material. După cum omul este o „mică lume” (microcosmos), lumea este „trupul umanității”. În fapt, aceasta este semnificația primei povestiri a creației din cartea Genezei, în care omul apare ca o recapitulare a celorlalte creaturi, plămădit după toate, dar asimilat lor prin aceeași binecuvântare. În acest sens este omul culmea creației, punctul în care se împlinește evoluția făpturii.¹⁹

Perspectiva lui Israel asupra muncii este deopotrivă diferită de cea a popoarelor învecinate. Astfel, dacă în miturile mesopotamiene ale originilor munca apare ca o

¹⁸ G. Colzani, *Antropologia teologică*, 82-83.

¹⁹ M. Germinario, *Omul: proiect – vocație*, 122-123; O. Clément, *Questions sur l'homme*, Québec: Éditions Anne Sigier 1986, 149.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

povară impusă de zei oamenilor, în cartea Facerii este prezentată ca o misiune încredințată de Dumnezeu omului, un element ce definește existența umană (Gen 1,28-29; 2,15); nici măcar în contextul alungării primilor oameni din rai munca nu capătă proporții de blestem, acolo descriindu-se pur și simplu o stare de fapt marcată inevitabil de limitele statutului de creatură de acum supusă morții (Gen 3,17-19). Israelitul nu ridică în slăvi munca, dar nici n-o privește cu pesimism; este conștient de dificultatea sa, dar și de faptul că face parte integrantă din existență fără a o defini unilateral. Existența umană este determinată în chip fundamental de comuniunea cu Dumnezeu. Literatura sapiențială dezvoltă tema muncii, laudând hărnicia și, dimpotrivă, penalizând lenea (Prov 12,24; 13,4; 14,23; 24,30-34), fără a pune cu toate acestea bogăția și realizarea umană înaintea înțelepciunii, dreptății și a împlinirii spirituale (Prov 11,14; 15,16-17; 17,1). Din perspectiva veterotestamentară raportul cu Dumnezeu este dimensiunea care conferă esențialmente valoare vieții, restul fiind trecător.²⁰

4. Originea omului, un subiect al dialogului între credință și știință

4.1. Certitudini ale credinței

Dacă, după cum am văzut, prima povestire a creării omului este sobră și concisă, susținând ideea creării omului de către Dumnezeu în câteva cuvinte (Gen 1,27). A doua povestire (Gen 2,7 ș.u.) prezintă mai pe larg și plastic crearea omului. Primul text are un mesaj clar și, așa spune, suficient pentru a înțelege de unde vine omul și care este esența sa. Cel de-al doilea text a fost întotdeauna discutat dată fiind prezența antropomorfismelor; aceasta nu înseamnă că adevărul mesajului său ar fi pus sub semnul întrebării, dar că se cuvine totuși să distingem, așa cum o cerea deja sfântul Augustin, adevărul faptelor de modalitatea în care acestea sunt exprimate; desigur, este vorba de adaptarea formei de exprimare la nivelul de înțelegere uman și la contextul în care diversele cărți ale Scripturii au fost redactate. În ceea ce privește episodul biblic al creației, dar și altele, ajunge să înțelegem că Dumnezeu a lucrat, nefiind necesar să aflăm și cum exact.²¹

Din această perspectivă, putem culege din aceste texte câteva certitudini, și anume aceea că Dumnezeu a creat în mod nemijlocit sufletul omului, partea spirituală a naturii umane provenind „de sus”, în vreme ce aceea materială provine „de jos”. Imaginea țărâni din care Dumnezeu plămădește trupul, apoi însuflețindu-l cu propria-i suflare ne ajută să înțelegem care dimensiune a naturii umane este superioară în raport cu cealaltă. Dar în sine gesturile de a modela țărâna și de a transmite suflarea nu sunt compatibile cu natura lui Dumnezeu, fiind niște antropomorfisme. La fel, imaginea țărâni din care a fost plămădit Adam poate fi interpretată și altfel decât strict literal (implicând apariția instantanee a omului), respectiv alegoric: astfel, dacă admitem că Dumnezeu nu a acționat la propriu ca un olar, modelând trupul uman, putem să ne întrebăm și asupra semnificației țărâni; ar putea fi vorba pur și simplu de materie și, mergând mai departe,

²⁰ G. Colzani, *Antropologia teologică*, 83-84.

²¹ E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine: Edizioni Segno 1994, 352; Augustin, La cité de Dieu, <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/index.htm>, XII, 23.

ne-am putea întreba dacă este vorba despre cea anorganică sau cea organică, de una brută sau una deja purtătoare de viață, de una pur fizico-chimică sau una pregătită printr-o evoluție să devină umană. Nu este necesar să aderăm strict la una sau cealaltă dintre cele două perspective prezentate mai sus, dar este înțelept să admitem că, deși Biblia ne arată de unde provine omul și care este natura lui, lasă neelucidată modalitatea apariției omului. Este adevărat că părinții Bisericii au interpretat în general primele capitole ale Genezei într-un sens literal, dar azi istoria culturii și civilizației, istoria religiilor, dar și științele naturii pun într-o nouă lumină textele biblice.²²

4.2. Un subiect deschis

Este de precizat faptul că Biserica nu a definit niciodată, pornind de la sensul literal al textelor din Geneză citate mai sus, faptul că primul trup uman derivă direct și nemijlocit de la Dumnezeu (impunând perspectiva fixismului) sau, dimpotrivă, că omul ar proveni pe cale genetică din organisme inferioare (adoptând perspectiva evoluționistă). Este adevărat că au existat cadre în care evoluționismul ateu a fost declarat incompatibil cu credința (v. Conciliul provincial de la Köln, din 1860), dar pornind tocmai de la atribuirea de către adepții acestuia a evoluției unor forțe strict naturale. Mai mult, în 1891, la Congresul catolic, se precizează că, respectându-se învățătura că Dumnezeu creează nemijlocit sufletul uman, nimic din credință nu este strict incompatibil cu teoriile transformiste, ipotezele evoluționiste putând fi combătute de altminteri numai cu argumente științifice (în ultima vreme s-au dezvoltat, mai ales în mediul protestant, o serie de institute și centre de cercetare ce susțin creaționismul științific; adesea perspectiva acestui curent pare însă forțată). Dacă în 30 iunie 1909, Comisia pontificală biblică arăta că teologii au libertatea de a se exprima asupra unor aspecte pe care tradiția Bisericii nu le-a lămurit, inclusiv problema originii omului, în 30 noiembrie 1941, papa Pius al XII-lea își exprima – într-un context academic – convingerea că viitorul avea să lămurească această problemă. În fine, în enciclica *Humani generis*, Pius al XII-lea încuraja studiile științifice și teologice și dezbaterile între specialiștii celor două domenii privind ideile evoluționiste (mai exact privind originea trupului uman), cu condiția prudenței și a respectării autorității Bisericii în materie de interpretare a Scripturii. Biserica îi invită în continuare pe teologi și pe oamenii de știință să reflecteze asupra începuturilor, promovând în acest domeniu și în alte dialogul dintre credință și știință.²³

Prin urmare, atât teologii, cât și oamenii de știință au libertatea de a studia problema originii omului. Dacă există curente care investesc perspectiva creaționistă cu valențe științifice, există și cercetători care combat cu argumente științifice perspectiva fixistă, creaționistă; dacă la rândul-i evoluționismul se prevalează univoc de caracterul de știință, ultimele decenii au adus o serie de argumente ce zdruncină teoria evoluționistă. În fapt, și una și cealaltă perspectivă sunt simple ipoteze din punct de vedere științific,

²² E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 352-353.

²³ *Ibidem*, 353-354; Pius al XII-lea, *Humani generis*. Lettre encyclique sur quelques opinions fausses qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, *Enchiridion Vaticanum IntraText*, http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html.

CREAȚIA, UN MISTER CE ÎNCAPE ÎNTR-O ȘTIRE DE ZIAR?

Partea a doua.

PENTRU O LECTURA AVIZATA ASUPRA TEXTELOR BIBLICE DESPRE CREAREA OMULUI

neputând fi demonstrate experimental. Dacă însă putem accepta că știința oferă indicii ale unei evoluții, părănd a susține ideea apariției graduale a omului, sunt anumite adevăruri pe care nici adeptii evoluționismului nu le pot nega: existența lui Dumnezeu, care a creat universul și-l menține, deținând toate calitățile ce se reflectă palid în făptură, conferind ordine creației. Ca și creștini, nu putem afirma că lui Dumnezeu nu i-ar fi stat în putință să proiecteze procesul evolutiv al materiei. Un astfel de proces nu ar contraveni nici atotcunoașterii sale, nici simplității sale, nici atributului ordinii. Mai mult, dacă în perspectiva fixistă speciile sunt închise în ele însele, neinterferând între ele, în cea evoluționistă toate sunt solidare și contribuie la apariția acestei sinteze a lumii create care este omul. Ne putem întreba, mergând mai departe, de ce ar fi contribuit numai lumea fizico-chimică la apariția trupului uman, pornind de la sensul literal al Scripturii, și întrucât este până la urmă mai reconfortant pentru noi să admitem că am fost plăsmuiți din țărână și nu din cel mai evoluat animal. În concluzie, dacă nu avem suficiente motive să îmbrățișăm perspectiva evoluționistă, nu avem motive nici pentru a o respinge cu totul citând primele pagini ale Scripturii.²⁴

A spune aceasta nu înseamnă a respinge credința în creație. Acceptând posibilitatea unei evoluții anterioare apariției omului, nu negăm că Dumnezeu este cauza primă nu doar a omului, ci și a procesului evolutiv ca atare, în toate etapele lui și cu scopul lui; nu intră în discuție prin urmare ideea că un eventual proces evolutiv ar avea un caracter întâmplător și nici că diversele stadii ale evoluției sunt altceva decât instrumente ale lui Dumnezeu; este vorba despre așa-numitele cauze secunde. Oricum, dacă acceptăm că evoluția explică apariția diverselor specii, până la om, este de înțeles că acceptăm și ideea că aceasta s-a desăvârșit în om, speciile actuale nemai evoluând. Am putea vorbi în cazul fiecăreia, și încă mai mult a celei umane, de un miracol. Intervenția lui Dumnezeu în crearea omului a fost una extraordinară fără doar și poate, putem să o afirmăm cu tărie privind la diferența dintre ființa umană și restul creației și aceasta chiar fără a ști cu precizie ce a precedat acest moment în planul lui Dumnezeu. Putem spune că, deși a apărut ultimul, omul a constituit ideea fundamentală a formării universului și scopul acestuia; în om își găsește toată creația unitatea, conștiința și recapitularea.²⁵

5. În chip de concluzii

Am văzut în prima parte a acestui studiu că tema creației este dezvoltată cu predilecție în primele capitole ale Genezei, deși este reluată de-a lungul întregii Scripturi. Am arătat deopotrivă legătura de netăgăduit dintre credința în creație și experiența legământului, dar și faptul că realitatea creației nu este pierdută undeva în negura timpurilor, ci privește în mod concret existența a toate, aici și acum. În această a doua parte a studiului de față m-am oprit asupra creării omului, încercând să pun în evidență interferența dintre antropogonia (și tangențial cosmogonia) veterotestamentară și cea cultivată de miturile mesopotamiene (și tangențial de alte tradiții, dar și legătura cu unele legende

²⁴ E. Zoffoli, *Cristianesimo*, 354-355.

²⁵ *Ibidem*, 355-356.

mesopotamiene). Dacă este posibil să descoperim multe asemănări, este deopotrivă necesar să discernem și elementele de originalitate ale primelor pagini ale Scripturii în raport cu acestea, decurgând mai cu seamă din experiența privilegiată a poporului Israel cu Dumnezeu cel unic. După aprofundarea pasajului de la Gen 2,4b-3,24 în această lumină am încercat să sintetizeze conținutul său antropologic. Căci, dincolo de veșmântul mitologic al primelor pagini ale Scripturii, creștinul este chemat să descopere miezul său teologic. De aceea, am tratat pe scurt teme ca vocația omului de a fi chip al lui Dumnezeu, prin creație, dar și dincolo de cădere, prin convertire, raportul dintre bărbat și femeie în planul lui Dumnezeu, dar și raportarea omului la restul creației și probleme ca și suferința și moartea. În final, am subliniat faptul că – într-un alt registru decât acela atins de prezentul studiu, și anume acela al sensului teologic – originea omului rămâne un subiect al dialogului dintre credință și știință.

Prin credință, acceptăm că orice ființă își datorează existența actului creator al lui Dumnezeu, care aduce existența noastră din potență în act, folosindu-se de iubirea cuplului alcătuit de părinții noștri. Faptul că nici aceștia nu ne pot alege – în sensul că vor accepta pe de o parte ca din exprimarea iubirii lor să derive o nouă ființă și, pe de altă parte, că nu au capacitatea de a decide cum ar dori să fim – nici noi înșine nu putem opta pentru niște părinți sau alții, vădește realitatea creării noastre „din nimic”, intervenția directă a lui Dumnezeu. Desigur că nașterea unui copil este rodul iubirii soților, dar actul creației are loc prin voința Creatorului. Aceasta este explicația identității unice a fiecărui om (nu suntem prelungirea nimănui, avem în noi înșine rațiunea de a fi și posibilitatea de a ne desăvârși) și a demnității noastre personale. Aceasta nu înseamnă însă că ne suntem autosuficienți, ci, dimpotrivă, că depindem de cel care ne-a chemat la existență, având datoria de a exista. „Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecul maicii mele. Te voi lăuda, că sunt o făptură așa de minunată. Minunate sunt lucrurile tale și sufletul meu le cunoaște foarte. Nu sunt ascunse de tine oasele mele, pe care le-ai făcut întru ascuns, nici ființa mea pe care ai urzit-o ca în cele mai de jos ale pământului.” (Ps 138,13-15). Depindem de alegerea lui Dumnezeu, care a decis să ne aducă de la posibilitatea de a exista la viață. Or, cum înainte de a exista nu eram nimic, actul creației nu se poate datora decât iubirii infinite a înfăptuitorului său. Existența noastră, este adevărat, este marcată de spațialitate și temporalitate (survine la un moment și un loc date), lipsindu-i dimensiunea de infinit a Creatorului. Dar prin această „lipsă”, existența noastră nu este mai puțin desăvârșită, în măsura în care noi suntem ceea ce Dumnezeu ne cheamă să fim: niște ființe irepetabile, rod al voinței și iubirii Creatorului.²⁶

²⁶ M. Germinario, *Omul: proiect – vocație*, 115-118.

FEMEIA PRINSĂ ÎN ADULTER: APARTINE SAU NU FRAGMENTUL DE LA IN 7,53-8,11 TRADIȚIEI IOANEICE?

Cristina PALICI

REZUMAT: *La donna presa in adulterio: appartiene o no il frammento di Gv 7,53-8,11 alla tradizione giovannea?* Leggendo più note, commenti ed esegesi del Quarto Vangelo, sia dell' ambiente cattolico, sia di quello protestante e ortodosso, ho dovuto constatare, a mia sorpresa, che la maggior parte di essi non analizza il frammento di Gv 8,3-11, limitandosi ad affermare che non è un originale giovanneo e che un'esegesi di questo frammento interromperebbe il filo del discorso presentato dal Vangelo nei capitoli 7-9; i pochi che lo prendono in considerazione gli assegnano pochissimo spazio e non fanno l'esegesi nel contesto del Quarto Vangelo o dalla prospettiva della teologia giovannea. Gli argomenti che vengono portati in genere per sostenere l'ipotesi che questo episodio non appartiene al Quarto Vangelo, o alla tradizione giovannea, sono i seguenti: la sua mancanza, sino al quarto secolo, dai manoscritti importanti; la sua presenza nel Vangelo secondo Luca in alcuni manoscritti; la mancanza dei commenti di lingua greca sino al XII-mo secolo; il fatto che interrompe il filo del lungo discorso di Gesù in occasione della Festa dei Tabernacoli; la presenza di alcuni elementi di linguaggio atipici per il Vangelo secondo Giovanni (Il Monte degli ulivi, gli scribi ed i farisei, al mattino presto, il dito di Dio). Ebbene tutti questi elementi saranno presi ad uno ad uno e mostrerò che per ognuno esistono contro-argomenti e che è possibile che questo frammento, nonostante *sembra* sia stato aggregato più tardi al Vangelo, faccia parte della tradizione giovannea, trovando il suo senso più profondo soltanto se letto nel contesto dei capitoli giovannei che lo precedono e di quelli che lo seguono. In effetti, alcuni aspetti simbolici non possono essere compresi se non leggendo il frammento nel contesto dell'attività di Gesù durante la Festa dei Tabernacoli, riferita solo dal Quarto Vangelo.

Parole chiave: Festa dei Tabernacoli, Monte degli ulivi, scribi e farisei, Lege, prospettiva giovannea.

Introducere

Citind mai multe note, comentarii și exegeze ale celei de a patra Evangheli, atât din mediul catolic, cât și protestant sau ortodox, am constatat cu surprindere că, în majoritatea, fragmentul de la In 7,53-8,11 nu este analizat, menționându-se pur și simplu că nu e considerat a fi „original” ioanic și că exegeza acestuia ar întrerupe firul

discursului prezentat de evanghelie în capitolele VII-VIII; pușinii care îl analizează, îi alocă un spațiu minimal și nu îl comentează nici în contextul celei de-a patra Evanghelii și nici din perspectiva teologiei iohaneice.

Argumentele ce se aduc în genere pentru a susține ipoteza că acest episod nu aparține autorului celei de-a patra evanghelii, nici școlii iohaneice, sunt următoarele:

- lipsa lui din manuscrisele importante, până în secolul IV, situarea lui în Evanghelia după Luca de către anumite manuscrise, precum și lipsa comentariilor grecești la acest episod până în secolul XII;
- faptul că întrerupe firul lungului discurs al lui Isus cu ocazia sărbătorii Corturilor;
- prezența unor elemente de limbaj atipice pentru Evanghelia după Ioan (*muntele măslinilor, scribii și fariseii, în zorii zilei, degetul lui Dumnezeu*), caracteristice în schimb sinopticilor și mai ales lui Luca.

Ei bine, toate aceste elemente vor fi analizate pe rând în cele ce urmează; voi încerca să arăt că pentru fiecare dintre aceste argumente există contraargumente și că e posibil ca acest text să facă totuși parte din tradiția școlii iohaneice.

Istoria fragmentului

Evanghelia după Ioan, în forma ei actuală, cuprinde douăzeci și unu de capitole. De cele mai multe ori însă, așa cum am menționat deja în introducere, fragmentul femeii adultere situat la In 8,1-11 este considerat ca nefăcând parte din aceste capitole; cu alte cuvinte, este socotit a fi non autentic – neaparținând școlii iohaneice – tocmai datorită lipsei lui din manuscrisele importante până în secolul IV și datorită situării lui în Evanghelia după Luca în anumite manuscrise mai târziu, precum și datorită lipsei comentariilor grecești la acest episod până la începutul secolului XII.

Unii s-au întrebat dacă textul provine din versiunea aramaică a lui Matei sau dacă este o notă solitară împodobită cu stilul lucan; în favoarea acestei ultime ipoteze ar sta mărturie stilul narațiunii, plin de o neobișnuită blândete, caracteristic celui ce a fost supranumit *scriba mansuetudinis Christi*. Și totuși, care e sursa acestui episod și cum a ajuns să facă parte din Evanghelia după Ioan nu se știe.

Episodul femeii adultere lipsește într-adevăr din cei mai vechi codici unciali grecești (*Vaticanus, Sinaiticus, Alexandrinus* și *Ephraemi rescriptus*) și din multe minuscule, ca de altfel și din versiunile siriacă peshitta, din varianta coptă și din cea armeană, sau din codicii cu mai mare autoritate ai versiunii latine ce precedă versiunea lui Ieronim.¹ Trebuie menționat că, acolo unde lipsește fragmentul, lipsesc în general versetele de la In 7,53-8,11, și nu doar de la versetul 1 sau 3 încolo.

Fără a nega evidența externă a acestor documente importante, considerăm că există destule mărturii – cel puțin la fel de importante – în favoarea autenticității iohaneice a acestui pasaj. Deși unii îl consideră un text izolat, un rest al unor colecții de

¹ Cf. *Neste-Alland Greek-English New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1994, 273; vezi de asemenea *Nuovo Testamento interlineare. Greco (Neste Aland²¹) – latino (Vulgata Clementina) – italiano*, Torino: San Paolo 2005, 839.

FEMEIA PRINSĂ ÎN ADULTER: APARTINE SAU NU
FRAGMENTUL DE LA IN 7,53-8,11 TRADIȚIEI IOANEICE?

cuvinte și fapte ale lui Isus, care existau în forme multiple înaintea evangheliilor actuale, dacă tradiția a păstrat episodul și, ca să nu se piardă, l-a introdus în Vestea cea Bună, înseamnă că are importanța lui². Așa cum afirma Walter Vogels, una din cele mai autorizate voci catolice ale sec. XX, dacă vechimea textului e indiscutabilă, fragmentul trebuie considerat printre cele mai prețioase comori ale tradiției.

Revenind însă, tocmai pentru că era absent din primele manuscrise s-a presupus că nici un evanghelist nu l-a reținut; totuși Papias, episcop de Hierapolis, deja în sec. II d.Cr., îl pomenește ca făcând parte din Evanghelia după evrei. Nu știm dacă e vorba de același text, dar e vorba de același episod; și există posibilitatea ca, de fapt, textul să fi fost eliminat din cauza problemelor pe care le punea în primele secole.

Doar patru manuscrise (familia de codici minuscule Lake) transferă episodul într-o altă evanghelie, anume după Lc 21,38. Câteva manuscrise îl poziționează în alt context: după In 7,36³ sau după In 21,25⁴, probabil datorită faptului că se considera că întrerupe un lung discurs în cea de-a patra Evanghelie⁵. Autenticitatea fragmentului este însă susținută de șase uncial grecești mai puțin vechi⁶ și de multe minuscule, de versiunile slavone și de multe alte manuscrise ale *vetus itala* și ale textului armean și sirian⁷, precum și de câteva manuscrise ale versiunii latine ce-l precedă pe Ieronim (versiunea Vulgata și cea arabă etiopiană). De asemenea, știm de la sf. Ieronim, că incidentul „era conținut în mulți codici latini și grecești”⁸, mărturie confirmată de Codexul *Bezae Cantabrigiensis* din sec. VI și de alți codici mai târzii⁹.

E adevărat că unele manuscrise redau pasajul notându-l cu un asterix, ceea ce semnaleză de obicei un text controversat, adăugat posterior. Chiar manuscrisele ce conțin fragmentul redau o cantitate foarte mare de variante textuale, ceea ce nu este neobișnuit pentru textele foarte dezbătute.¹⁰

Părinții greci ai anticității până la Theophylact, în secolul XI, trec cu toții sub tăcere acest episod; însă aceasta se poate datora și faptului că nu s-au păstrat comentariile lor referitoare la această porțiune a evangheliei; astfel, chiar și din comentariul sf. Chiril din Alexandria, numai o parte a ajuns până la noi, iar predicile sf. Ioan Gură de Aur la

² Iar situarea sa de către Tradiție în contextul în care azi îl redau majoritatea edițiilor critice (adică în Evanghelia după Ioan) are, în opinia noastră, o importanță la fel de mare.

³ Un singur minuscul: 225.

⁴ Familia de codici minuscule Ferrar.

⁵ Voi arăta mai încolo că această întrerupere este doar o aparență.

⁶ Pe lângă cele din grupul D(Codex Bezae).

⁷ Cf. *Neste-Alland Greek-English*, 273.

⁸ L. Fonck, *Gospel of St. John*, The Catholic Encyclopedia Vol. 8, New York: Robert Appleton Company, 1910, <http://www.nevadvent.org/cathen/08438a.htm#III>; Vezi și comentariul sântului Ieronim la episodul femeii adulteree, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, Vol. VI, St. Jerome, Against the Pelagians, Book II, 17, http://www.tertullian.org/fathers2/NPNF2-06/Npnf2-06-16.htm#P7497_2482206.

⁹ G 011, H 013, M 021, toate unciale din sec. IX (cf. *Nuovo Testamento interlineare*, 839.)

¹⁰ Totuși „nu ar trebui acordată o prea mare atenție variațiilor de vocabular, ce pot fi găsite dacă se compară acest episod cu restul evangheliei, deoarece citirea textului este în multe locuri îndoielnică și orice astfel de diferențe de limbaj pot fi ușor armonizate cu puternicul stil individual al evanghelistului” (L. Fonck, *Gospel of St. John*).

cea de-a patra evanghelie sunt considerate, pe bună dreptate, ca fiind mai degrabă o analiză a anumitor pasaje decât a întregului text ioaneic.

Cât despre Părinții latini, cei dintâi, precum Tertulian, Ciprian și Ilarie, ignoră și ei fragmentul. Totuși, cum am afirmat deja și după cum rezultă cu mare probabilitate din notele lui Eusebiu din Cezareea¹¹, se pare că episodul era deja cunoscut, în primele două decenii ale secolului al II-lea, lui Papias¹². Iar spre sfârșitul secolelor IV și V îl cunosc Pacian din Barcelona, Ambrozie, Augustin și apoi un număr din ce în ce mai mare de autori.

Unii dintre părinții latini, precum sf. Ambrozie și sf. Augustin, includ episodul în textele lor și explică lipsa acestui pasaj biblic din codicii originali timp de mai multe secole, prin înlăturarea textului, cauzată de faptul că „incidentul” cu pricina putea să dea ușor ocazie de păcat.¹³ Trebuie spus aici că este o pericopă foarte incomodă, acum ca și în milenii ce au trecut¹⁴. Ținând cont că pentru iudei adulterul cerea pedeapsa cu moartea și că pentru creștinismul primar existau trei păcate pentru care erai exclus de la împărtășanie (adulterul, idolatria și omuciderea), se înțelege cum, deși textul era cunoscut tradiției latine încă din secolul IV, la Conciliul din Trento în 1546, încă era subiect de discuții.

Într-adevăr, acest fragment de text răsturna perspectiva¹⁵; deoarece Isus ajunge

¹¹ În *Historia ecclesiastica*, vorbind despre Papias, Eusebiu scrie: „Același autor folosește mărturii din Prima epistolă a lui Ioan și a lui Petru. El vorbește și despre o altă poveste a unei femei care a fost acuzată de multe păcate înaintea Domnului...” (Eusebius of Cesarea, *Church History*, III, 39,16, <http://www.newadvent.org/fathers/250103.htm>). Rufinus, teologul și istoricul din Aquileia (340-410 î.H.), care a tradus opera lui Eusebiu, presupune că „această poveste” ar fi aceeași care se găsește acum în *textus receptus* al Evangheliei după Ioan 8,1-11, cf. notei 26 la „Fragmentele lui Papias”, în *Ante-Nicene Fathers*, Edinburgh: T&T Clark 1868, vol 1, http://www.tertullian.org/fathers2/ANF-01/footnote/fn35.htm#P3545_608752

¹² Literatura despre Papias este impresionantă în cantitate. Aproape orice introducere la studiul Noului Testament și orice studiu al celei de-a patra evanghelii îl menționează. Papias este adesea asociat cu Policarp, episcopul Smirnei, prietenul sf. Ioan și al „altora care L-au văzut pe Domnul”. Se spune – deși unii se îndoiesc și de acestea – că ar fi fost episcop de Hierapolis, în Frigia și că ar fi murit cam în același timp cu sf. Policarp (155 d.Cr.).

¹³ „Sed hoc videlicet infidelium sensus exhorret, ita ut nonnulli modicae fidei vel potius inimici verae fidei, credo, metuentes peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, *quod de adulterae indulgentia Dominus facit, auferrent de codicibus suis*, quasi permissionem peccandi tribuerit qui dixit: *Iam deinceps noli peccare, aut ideo non debuerit mulier a medico Deo illius peccati remissione sanari, ne offenderentur insani. Neque enim quibus illud factum Domini displicet, ipsi pudici sunt et eos severos castitas facit; sed potius ex illo sunt hominum numero, quibus Dominus ait: Qui sine peccato est vestrum, prior in eam lapidem iaciat*” (*De coniugiis adulterinis libri duo*, 7,6, in Sancti Aurelii Augustini *Opera omnia*, editio latina, http://www.augustinus.it/latino/connubi_adulterini/index2.htm)

¹⁴ Atât pentru legaliștii și relativiștii contemporani lui Isus, cât și pentru cei medievali sau moderni.

¹⁵ S-ar putea obiecta că există deja la Luca episodul similar al femeii păcătoase care este iertată de Isus. Diferența este însă una substanțială: acea femeie venise din proprie inițiativă, cu intenția de a-și cere iertare, pe când aici, Isus dăruiește iertarea fără ca femeia să o fi cerut. Aceasta perspectivă în care Isus este protagonistul, cel ce ia inițiativa este tipică Evangheliei după Ioan. Și dacă la Luca, Isus folosește pasivul (cum de altfel se întâmplă peste tot în sinoptici): „i s-au iertat păcatele” (Lc 7,47; Mc 2,9 și Mt 9,2) pentru a da de înțeles că a primit iertarea lui Dumnezeu, aici Isus îi spune femeii „Nici Eu nu te condamn”, identificându-se astfel cu Unicul care avea putere să ierte.

să spună că până și un om care păcătuiește grav are dreptul la iertare, într-un anume sens părea că dispăreau limitele care dau ființei umane o așa-zisă siguranță; practic marea tentație pe care acest fragment (și, de fapt, întregul ciclu al sărbătorii Corturilor redat de Evanghelia a IV-a) o pune în evidență, este aceea ca omul să-și găsească siguranța psihologică și poate chiar și pe cea socială, morală, în niște legi, precepte sau principii. Textul nostru, ca și întreg contextul său (In 7,10-10,21), arată că toate acestea pot deveni ușor o capcană, un zid în spatele căruia omul își caută apărarea, niște limite în care își caută siguranța. Or, iubirea lui Dumnezeu în Isus nu poate suporta aceste limite și le darămă cu puterea mărturiei sale și cu lumina cuvântului său.

Spre deosebire de Ambrozie și Augustin, alți autori, mai numeroși, consideră fragmentul a fi o adăugire mai târzie.¹⁶ Este și cazul unora dintre cei mai cunoscuți exegeți catolici. Și totuși, acest argument al adăugirii târzii nu exclude, în sine, posibilitatea apartenenței fragmentului la tradiția ioaneică. O recunosc chiar și critici radicali precum Loisy¹⁷ sau Heitmüller¹⁸, care vorbesc despre acest episod ca despre „o parte foarte veche a tradiției evanghelice” respectiv ca despre „o perlă pierdută a vechii tradiții”, ce a fost recuperată ulterior.¹⁹

„Este deci mult mai ușor [afirmă și L. Fonck] să explici omisiunea incidentului din multe manuscrise decât adăugarea unui astfel de pasaj în atât de multe versiuni, în toate părțile Bisericii. De asemenea este admis până și de către critici că stilul și modul de prezentare nu au nici cea mai mică urmă a vreunei origini apocrife, ci dezvăluie de la început la sfârșit, mâna unui maestru. Este deci posibil, chiar și din perspectivă pur critică, să fie aduse dovezi solide în favoarea canonicității și a caracterului inspirat al pericopei care, printr-o decizie a Conciliului din Trento, a devenit parte din Sfânta Scriptură.”²⁰

Analiza elementelor de limbaj așa-zis atipice pentru Evanghelia a patra prezente în fragmentul In 8,1-12

Se știe că, pentru a delimita o pericopă, este nevoie să se cunoască începutul și sfârșitul ei, ceea ce nu este întotdeauna un lucru ușor. Împărțirile obișnuite din Bibliile noastre, în capitole și versete, fie în limbile originale, fie în traduceri, nu sunt totdeauna de ajutor, căci variază mai mult sau mai puțin²¹. Pericopa femeii prinse în adulter este

¹⁶ Nici critica literară nu atribuie fără discuții textului actual un autor principal, ba din contră, se consideră că ar fi utilizat texte deja redactate. Redactorul s-ar fi servit de izvoare și aceasta ar explica divergențele de gândire și stil. Această ipoteză are adepți încă din 1907 și vastul comentariu al lui Bultmann (R.K. Bultman, *The Gospel of John: A Commentary*, Philadelphia: Westminster John Knox Press 1971) este expresia sa tipică.

¹⁷ Alfred Firmin Loisy, *Le quatrième Évangile*, Paris: Picard 1903.

¹⁸ Wilhelm Heitmüller, *Das Johannesevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1907.

¹⁹ Dar chiar dacă nu ar fi vorba de o eliminare inițială și de o recuperare ulterioară, dacă ipoteza unei redactări pe etape, eșalonate în timp, a celei de-a patra evanghelii, este inevitabilă, cum afirmă Blanchard, de ce nu ar fi posibil ca și acest text să fie una din etape?

²⁰ L. Fonck, *Gospel of St. John*.

²¹ După cum se știe, această împărțire în capitole nu există decât din secolul al XII-lea, când arhiepiscopul de Canterbury, Stephen Langton, a introdus-o în Vulgata.

în general delimitată între versetele 3-11 ale capitolului al optulea, unii încadrând-o și între vs 1-11. Prezența diferitelor împărțiri atestă că delimitarea acestei pericope nu este clară și că ne aflăm în fața unei probleme.

Ținând cont de acestea și de faptul că pentru o lectură de profunzime prima operație necesară este selecționarea unei părți din text care să aibă un sens în ea însăși, după confruntarea mai multor ediții²², am ales să situăm pericopa între versetele 1-12. Am făcut această alegere analizând textul și contextul, indicațiile de timp („în zori” din v1 și „din nou” în vs 12), de loc (Muntele Măslinilor, templul), schimbarea temei (de la apa vieții la Lumina lumii și apoi la vindecarea orbului) și a personajelor (de la popor, la specificarea diverselor categorii: farisei, scribi), contextul mediat și imediat (Sărbătoarea Corturilor, respectiv o zi în care Isus învăța în templu).

Dat fiind faptul că fiecare autor preferă un anumit tip de vocabular, primul pas în studierea unui text va consta în studierea lexicului. În ce privește acele elemente străine de limbajul iohanic și caracteristice în schimb sinopticilor, despre care se zice că ar fi prezente în fragmentul de la In 8,1-12 (*Muntele măslinilor, scribii și fariseii, în zorii zilei, degetul lui Dumnezeu*), le voi aborda pe rând, în ordinea în care apar în text. Acestea fiind zise, nu voi face totuși aici o analiză a limbajului iohanic, căci ar necesita prea mult spațiu, mă voi limita la a scoate în evidență esențialul și la a demonstra că anumiți termeni prezenți în fragment și considerați atipici pentru Ioan, își dezvăluie pe deplin înțelesul, doar dacă sunt citați în context și mai ales în contextul capitolelor ce redau Praznicul Corturilor.

„Muntele Măslinilor”

Muntele Măslinilor este un element străin Evangheliei lui Ioan, care nu îl pomenește niciodată, cu excepția fragmentului de la 8,1-12²³: aceasta este ceea ce afirmă întreaga exegeză la ora actuală. Și totuși, ținând cont de context și de anumite trăsături ale tradiției iohannice recunoscute ca specifice²⁴ de majoritatea exegeților, cred

²² Pentru varianta greacă și latină: *Neste-Alland Greek-English* și *Nuovo Testamento interlineare*; pentru varianta franceză: *La Bible TOB*, Édition integrale, Les Édition du Cerf et Société Biblique française 1988; traducerea lui J.-Y. Leloup, în *L'Évangile de Jean*, Paris: Éd. Albin Michel 1989; traducerea Lyttei Basset, din „*Moi, je ne juge personne*”, *L'Évangile au-delà de la morale*, Éditions Paris/Genève: Albin Michel/ Labor et Fides 1998; traducerea lui L. Bouyer, în *Le quatrième Évangile. Introduction, traduction et commentaire*, Tournai: Éd. Casterman/ Éd. de Maredsous 1958 și a lui A. Marchadour din *L'Évangile de Jean*, Paris: Éd. du Centurion, 1992; pentru varianta engleză: *Orthodox Study Bible*, Thomas Nelson Inc. 2008 și *New Jerusalem Bible*, Readers Edition 2nd, Random House, Inc. 1990; în italiană: *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna: EDB 2000 și *Nuova Versione della Bibbia*, Torino: San Paolo Edizioni 1995; în germană: traducerea lui M. Luther, în *Die Bibel*, Leipzig: Druck und Verlag von Philipp Reclam jun. 1850.

²³ De notat că există totuși și alți termeni pe care Evanghelia a patra nu-i folosește decât o singură dată, într-un context specific, și pe care sinopticii îi folosesc mai des; spre exemplu „Marea Galileii” (In 6,1). Sintagma apare în această formă și la Mt 4,18; 15,29 și Mc 4,1; 6,31 și sub forma simplă de „mare” în Mt 8,24-26; 13,1; 14,25-26 și Mc 4,35; 5,1,21; 6,47-49.

²⁴ „În ciuda tuturor divergențelor interne, a patra Evanghelie reprezintă o puternică unitate literară și teologică, implicând nu numai o lucrare de armonizare în ultimul stadiu al scrierii, dar mai ales înrădăcinarea scriitorilor într-un același mediu, dedicat conservării și aprofundării tradiției iohannice.” (Y.-M. Blanchard, *Sfântul Ioan*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2006, 29).

că folosirea acestui termen poate fi privită cu alți ochi. Mă rezum aici la patru posibilități:

1) Datorită sinopticilor știm că acest munte e legat de patimă, de amenințarea cu moartea. Ori, din perspectiva faptului că Ioan prelucrează și prezintă într-o altă lumină elemente prezente la sinoptici, dacă privim textul în contextul său, vom observa că, atât în episoadele anterioare cât și în cele ce urmează episodului femeii adultere, Isus riscă să fie arestat (de două ori: în In 7,30 respectiv 7,44) și apoi chiar să fie lapidat (In 8,59), după ce a eliberat-o pe femeie de lapidare. Isus pare să ia asupra-și sentința ce se cuvenea femeii!²⁵ Să fie oare o prelungire simbolică a afirmației profund teologice – prezentă numai la Ioan! – că Isus ar fi Mielul ce ia asupra-și vinovăția lumii²⁶, mister profund legat de altfel de patima și moartea lui Cristos pe Cruce? Ținând cont că, în simbolica ioaneică, implicațiile unor elemente sau detalii pomenite de text se descoperă gradat de-a lungul Evangheliei²⁷, raspunsul la întrebare ar putea fi afirmativ.

2) prezența neobișnuită a expresiei *Muntele Măslinilor* poate fi privită și dintr-o alta perspectivă, cum face spre exemplu sf. Augustin, pentru care „Muntele Măslinilor e muntele roadelor, al uleiului, al ungerii”²⁸; numele muntelui e considerat astfel o aluzie la autoritatea de Mesia (*cel uns*) a lui Isus, episcopul din Hippona asociind totodată denumirea folosită de evanghelist cu misiunea lui Isus de a învăța poporul. Ținând cont că discuția despre mesianitatea lui Isus străbătuse întreg capitoul precedent, constituind subiectul disputelor cu iudeii²⁹ și că în cadrul capitolelor VII-X, Isus *învață în templu*³⁰, ar avea deci sens ca evanghelistul să fi ales intenționat să folosească aici – și doar aici! – o sintagmă pe care a evitat-o în restul Evangheliei.

3) Când aude „Isus s-a dus la Muntele Măslinilor”, cititorului (avizat sau nu) îi zboară imediat gândul la episodul agoniei din Ghetsimani. Și totuși, cine a fost la Ierusalim știe bine că Muntele Măslinilor e mai mult decât numai Grădina Ghetsimani. Ori textul de față nu precizează dacă Isus s-a dus la casa unui prieten, sau într-unul din corturile amenajate acolo cu ocazia sărbătorii. Nu ni se spune nici dacă s-a odihnit sau s-a rugat toată noaptea. Unii autori spun³¹ că Isus nu ar fi vrut să se expună pericolului unei revolte populare în timpul nopții, deși în timpul zilei nu se dădea în lături de la a-și îndeplini misiunea, în ciuda primejdiilor. Este foarte probabil însă că a ieșit din Ierusalim pentru că nu avea nici un prieten acolo, care să aibă curajul de a-l ospăta în propria casă.

²⁵ În cele din urmă, El va accepta o moarte violentă, dar refuză încă de acum să cedeze unei logici a violenței.

²⁶ Cf. In 1,29.36.

²⁷ Pentru amănunte vezi analiza termenului „noapte” din episodul cu Nicodim, în S. Tofană, *Symbolism și sacramentalitate în Evanghelia a patra*, Cluj: Presa universitară clujeană 2003, 30.

²⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quator, Tractatus 33,3*, http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm

²⁹ *Popor* vs 20 și 40; 42; *farisei* vs 32; 34; 46 *iudei* v 35; *mari preoți* v 44; *gărzi* 44; 45.

³⁰ Singurele mențiuni în Evanghelia lui Ioan legate de acest minister al lui Isus desfășurat în cadrul templului, apar, în mod ciudat, tocmai în versetele ce precedă folosirea denumirii de *Muntele măslinilor* în In 7,14. 28.37.

³¹ Cf. M. Henry, *Commentary on the Whole Bible*, Hendrickson Publishers 1991, vol. V, <http://www.ccel.org/ccel/henry/mhc5.John.ix.html>

Este ceea ce sugerează versetul anterior ce îi prezintă pe acuzatorii lui Isus întorcându-se *fiecare la casa lui* καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (In 7,53).

Într-adevăr expresia nu are valoare în sine, căci face parte dintr-un context și are nevoie de cristofaniile ce o preced și o urmează pentru a-i da adevăratul ei sens.³² Cred că pomenirea (unică) a Muntelui Măslinilor la Ioan poate fi înțeleasă dacă citim primul verset din capitolul al optulea în contextul întregii secvențe 7,10-10,21 (ce prezintă opoziția din partea iudeilor și pericolele la care era expus Isus din cauza lor) și în special în paralel cu 7,53, de care pare să fie întrinsec legat („Și s-a dus ἐπορεύθησθε fiecare la casa lui./ Iar Isus s-a dus ἐπορεύθη³³ la Muntele Măslinilor).

4) Se știe că a patra evanghelie nu conține episodul agoniei lui Isus în Ghetsemani și aceasta pentru că, spun exegeții, ar fi fost incompatibil cu imaginea regală și senină a răstignitului prezentată de tradiția ioaaneică. În acest sens și precizarea „s-a dus pe Muntele Măslinilor” din versetul 1 pare să trădeze o alta mână decât cea a autorului celei de-a patra Evanghelii.³⁴

Dar să presupunem că tradiția ioaaneică, mai târzie decât celelalte, cunoscând bine episodul de la sinoptici, alege să prezinte într-o altă formă lupta lui Isus de a accepta să bea paharul morții și al păcatului lumii, dând desigur și o altă interpretare fricii lui Isus.

Deja în secolul al II-lea, Clement din Alexandria afirma: „observând că faptele materiale fuseseră narate în evanghelii, Ioan, ultimul dintre toți, a compus o evanghelie spirituală”³⁵. Desigur, este un mod simplist și poate reductiv (în ce-i privește pe sinoptici) de a pune problema. Rămâne totuși în picioare un adevăr: ceea ce îl deosebește pe evanghelistul Ioan de sinoptici este faptul că el dă un nou sens evenimentelor, într-o perspectivă cu preponderență post-pascală.³⁶

Conform perspectivei ioaaneice, cuvintele au fost depuse de Isus în inima discipolilor asemenea unor semințe, pe care apa Spiritului le va face să crească la timpul potrivit, când ei vor fi capabili să înțeleagă mai multe.³⁷ Abia mai târziu, în Biserică, credincioșii vor descoperi sensul profund al cuvintelor, gesturilor lui Isus: iată ce afirmă teologia ioaaneică și exegeza celei de-a patra Evanghelii.

Ei bine, dacă așa stau lucrurile, episodul femeii adultere din Ioan ar putea să ocupe în ce-a de-a patra Evanghelie locul pe care îl are la sinoptici episodul Ghetsimani, așa cum a sugerat deja Lytta Basset, perspectiva fiind însă una diferită: în care teama cea mai teribilă nu e teama de moartea fizică, dar teama de a fi despărțit de Tatăl³⁸

³² Cf. C. Hugues, *Comment lire les évangiles*, în *Lumière et vie*, nr 119, septembre-octobre 1974, 26.

³³ Este același verb *poruomai* la aorist pasiv, diferă doar persoana; este un verb care conform statisticilor este prezent de șaisprezece ori în Ioan, de douăzeci și nouă de ori în Matei, de trei ori în Marcu și de cincizeci și unu de ori în Luca (cf. Sinossi statistica dei termini dei quattro vangeli, în Vignini Giuliano, *Vocabolario del Nuovo Testamento greco-italiano*, Torino: Ed. Paoline 2003, 535).

³⁴ Pentru o analiză amănunțită vezi capitolul În Grădina Măslinilor din L. Monloubou, *Jésus et son mystère*, Tours: Maison Mame 1969, 215-221.

³⁵ Cf. Eusebius of Caesarea, *Church History*, VI, 14, 7, în *Nicene and Post-Nicene Fathers*, New York : Christian Literature Co. 1890, vol. 1, <http://www.newadvent.org/fathers/250106.htm>

³⁶ Cf. X.L. Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean*, Paris: Edition du Seuil, 1988, Tome I, 13.

³⁷ Cf In 16,12-13.

³⁸ Ca om, nu ca și Cuvânt consubstanțial cu Tatăl.

(datorită păcatelor ce urma să le ia în trupul său) și de aceea tentația cea mai mare cu care Isus se confruntă este aceea de a considera ca inacceptabilă punerea deoparte a egalității sale cu Dumnezeu³⁹ și însușirea păcatelor oamenilor⁴⁰.

„În zorii zilei”

Legat de expresia *ῥοθρον* (gr)/ *diliculo* (lat), din versetul al doilea al fragmentului, [tradusă în românește cu „în zori”] s-a afirmat că ea ar fi străină limbajului ioaneic, fiind în schimb caracteristică lui Luca; și că nu ar apărea deloc în Ioan, în timp ce apare frecvent la sinoptici.

Ei bine, dacă este adevărat că această expresie nu mai apare nicăieri în Ioan în afară de 8,2, este la fel de adevărat că ea apare o singură dată și la Luca, și nu în aceeași formă, ci cu o adăugire: *ῥοθρον βαθέως* / *valde diliculo* / *dis de dimineață* (Lc 24,1).

Iar dacă este să privim în ansamblu⁴¹, vom constata că în Luca și deopotrivă în Ioan există același număr de prezențe a unor sintagme ce desemnează zorile unei zile

³⁹ Binănteles că El a depășit această tentație, așa cum dau mărturie Scripturile: „nu a considerat ca un beneficiu propriu egalitatea sa cu Dumnezeu” (*Noul Testament*, Iași: Sapienția 2002) „nu a considerat un bine indispensabil egalitatea sa cu Dumnezeu/non consideró un bene irrinunciabile l'essere uguale a Dio” (*La Bibbia Ebron: Nuovissima versione dai testi originali*, Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni 2007), „nu a considerat [necesar] să abuzeze de coegalitatea sa cu Dumnezeu/ deemed it no trespass to be the coequal of God” (*The New Testament. A Literal Translation from the Syriac Peshita Version*, by J. Murdock, New York: Stanford and Swords 1852); „nu s-a agățat de egalitatea sa cu Dumnezeu /hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein” (*Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt 1980).

⁴⁰ Dacă ținem cont de numeroasele dați în care Isus este prezentat în evanghelii ca pus în fața morții trupului fără a manifesta vreodată teamă, se naște o întrebare inevitabilă: Dacă teama lui Isus din Grădina Ghetsemani, prezentată de sinoptici, nu era teama de moartea fizică?... Am putea admite atunci că sudoarea de sânge a lui Isus și tulburarea lui profundă ar fi putut fi cauzată de o altă teamă, pentru El mult mai reală și mai teribilă: aceea de a trăi „ruperea” comuniunii cu Tatăl (și aceasta din cauza omenirii ce pierduse comuniunea cu Tatăl și ale cărei păcate El era chemat să le poarte). Cea de-a patra Evanghelie ne spune că Isus venise în lume pentru aceasta: era Mielul ce trebuia să ia asuprași păcatul lumii („să ridice/ să poarte” spune greaca), dar momentul efectiv în care Isus „ia păcatul în trupul său”, pentru a-l „nimici” e tocmai „ora” aceasta; *ceasul* pătimirii efective începe în Ghetsimani când Isus, Cel neprihănit începe să simtă în propriul trup și suflet efectele păcatului și mai ales imensul abis ce se naște între cel ce a păcătuț și Dumnezeu. Oare nu devine atunci plauzibilă ipoteza că acesta a fost motivul ce a provocat sudoarea de sânge? Oare paharul pe care Isus era tentat să-l înlătore nu era mai degrabă acela de a lua în mod efectiv/ real în *trupul său* păcatul lumii, asumându-și pe deplin și consecințele, acelea care îl vor duce la a striga: „Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit?”... Oare pentru Cel ce nici o clipă nu era despărțit de Tatăl său nu era aceasta cea mai mare spaimă și durere: de a atinge, chiar și pentru o clipă, ceea ce știa că separă pe om de Tatăl, adică păcatul? Ori acum *sosise ceasul* ca el să facă mai mult decât „a se atinge de”, era *ceasul* în care trebuia să-și asume păcatele, *să le ia în trupul său*, să fie *făcut păcat și să plătească plata păcatului*, care nu era doar moartea fizică, ci experimentarea (ca om, nu ca și Cuvânt) a ce înseamnă pierderea comuniunii cu Tatăl. Ce putea fi mai teribil pentru Cel neprihănit, fiu al Omului aflat în comuniune neîntreruptă cu Tatăl?

⁴¹ Vezi tabelul.

(adică patru: două ce privesc timpul pătimirii și al învierii și două ce privesc perioada anterioară pătimirii). Ba mai mult, în timp ce Luca folosește, în afara locului menționat mai sus, exclusiv sintagme compuse pe baza substantivului *hemera/zi*, ce-a de-a patra Evanghelie utilizează expresii mai variate, vorbind specific despre „dimineață”, folosind de două ori adverbul „devreme” și o dată mențiunea „pe când era încă întuneric”.

În ce privește celelalte două evanghelii sinoptice, la Matei există doar două menționări legate de acest timp al zilei, iar la Marcu cinci.⁴² Deci ipoteza conform căreia aceasta expresie ar fi tipică sinopticilor, și în mod specific lui Luca, în timp ce este atipică pentru Ioan, mi se pare lipsită de fundament atâta timp cât ea nu apare mai des la sinoptici decât în cea de-a patra evanghelie.

IOAN		
8:2 ὄρθρου	<i>dilúculo</i>	în zori
18:28 πρωῖ	<i>erat autem mane</i>	dimineața devreme
20:1 πρωῖ σκοτίας	<i>mane, cum adhuc tenebre essent</i>	devreme, când era încă întuneric
21:4 πρωΐας	<i>mane autem facto</i>	fiind deja dimineață
LUCA		
4:42 Γενομένης δὲ ἡμέρας	<i>facta autem die</i>	făcându-se ziua
6:13 ὅτε ἐγένετο ἡμέρ	<i>cum dies factus esset</i>	când fu ziua
22:66 ὡς ἐγένετο ἡμέρα	<i>ut factus est die</i>	cum s-a făcut ziua
24: 1 ὄρθρου βαθέως	<i>valde dilúculo</i>	dis-de dimineață
MARCU		
1:35 πρωῖ ἔννουχα λία	<i>dilúculo valde</i>	dimineața, pe întuneric
11:20 πρωῖ	<i>mane</i>	devreme
15: 1 εὐθὺς πρωῖ	<i>confestim mane</i>	dimineața devreme
16: 2 λίαν πρωῖ	<i>valde mane</i>	foarte devreme
16: 9 πρωῖ	<i>autem mane</i>	devreme
MATEI		
27: 1 πρωΐας	<i>mane autem facto</i>	când s-a făcut dimineață
28: 1 τῆ ἐπιφωσκούση	<i>quae lucéscit</i>	la răsărit

⁴² Schemă ce se menține aproape similară și în celelalte Evanghelii: la Mc apărând două menționări anterioare pătimirii și trei legate de perioada pascală, iar la Mt apar doar două menționări, legate de momentul învierii.

„Scribii și fariseii”

În ce privește expresia „scribii și fariseii”, din versetul al 3-lea, s-a spus, pe drept cuvânt, că e singura mențiune de acest fel în Ioan – care, de obicei, vorbește de οἱ Ἰουδαῖοι (iudei) – în timp ce este mult folosită în sinoptici. Din nou, analiza arată că expresia, în această formă, apare doar de două ori la Luca, de două ori la Matei, iar la Marcu apare o singură dată sub forma: fariseii și *unii dintre* scribi (Mc 8,1). Este adevărat că scribii apar de multe ori la sinoptici menționați de unii singuri sau împreună cu *bătrânii*, ori cu *arhierii*. Totuși cred că lucrurile trebuie privite dintr-o perspectivă mai largă.

Mi se pare că acest fragment al femeii prinse în adulter nu își poate revela adevăratul său sens decât dacă este citit din perspectiva teologiei ioaneice și că lecturat fiind în contextul capitolelor ioaneice ce prezintă activitatea lui Isus la praznicul Corturilor, poate dezvălui nebănuite și adânci înțelesuri. Spre exemplu, în capitolul anterior (în 7,48), fariseii și mai marii preoților, după un discurs legat de Mesia, Scriptură, de Moise și Lege, erau indignați și afirmau „Este oare un singur conducător sau fariseu care a crezut în El? Dar mulțimea aceasta care nu cunoaște legea este blestemată!” Ținând cont de acest context și de tensiunea crescândă ce se manifesta la Ierusalim, în popor, din cauza lui Isus, nu putem oare admite că pentru a arăta poporului că Isus nu respecta Legea, pentru a da greutate propriului punct de vedere și pentru a-și întări poziția care se clătina, fariseii (căci ei sunt în Ioan oponenții, cei care îl pun mereu la încercare pe Isus), se aliază, în acest moment cheie, cu scribii (οἱ γραμματεῖς), care erau considerați cunosători ai Legii, ai Scripturilor în genere, teologi în sensul literal al cuvântului? Desigur ei o fac din teamă și interes, dar faptul că autorul îi pune împreună, în acest context al ultimelor dispute relatate în capitolul anterior, nu ar putea să fie un indiciu prin care autorul vrea să arate teama lor? Atunci când cineva se simte slab caută mereu alianțe⁴³.

Iar legat de faptul că este singura dată când scribii și fariseii sunt menționați împreună la Ioan, ar mai fi un fapt interesant: în capitolul ce precedă episodul femeii prinse în adulter (considerat original ioaneic), apar pentru prima dată împreună (și singura dată!) în Ioan: fariseii împreună cu marii preoți (In 7,44). Tot în acest capitol avem un alt unicat: într-un singur capitol avem cea mai largă gamă de denumiri pentru membrii specifici ai poporului iudeu cu care Isus intra în contact (și în conflict), din toată Evanghelia a patra; astfel simplul οἱ Ἰουδαῖοι / *Yeboudim/ iudei* (v35) este pus alături de *popor/ mulțime* (v 20 și 40; 42), *farisei* (v32;34;46), *mari preoți* (v44), *gârzi* (44; 45). În acest context, ținând cont de faptul că acest fenomen nu se mai repetă nicăieri altundeva în Ioan, nici măcar în relatarea ceasului lui Isus, oare pomenirea *scribilor* nu ar deveni atunci, la nivel lingvistic, mai acceptabilă în cadrul unui fragment ce deja „iese” din tiparul ioaneic pomenind atât de multe categorii de iudei? Și știind că împărțirea pe capitole a Evangheliei a avut loc abia într-o epocă târzie a creștinismului, nu am putea considera fragmentul femeii adultere ca făcând parte, din punct de vedere al elementelor de limbaj, din secvența mai largă ce

⁴³ Pentru a înțelege mai bine acest mecanism, se poate citi fragmentul despre *Unitatea întemeiată pe tendința de a face coaliții*, dintr-o minunată omilie a călugărului copt Matta el Meskin (Matei cel mic) în Matta el Meskin, *Comunione nell'amore*, Comunità di Bose: Edizioni Quiqajon 1999, 284-287.

prezintă activitatea lui Isus la sărbătoarea Corturilor?

„Scria cu degetul pe pământ ”

Pentru a arăta că gestul lui Isus de a scrie *cu degetul pe pământ* nu este de atribuit stilului lucan, ci își are locul în contextul textului iohanic, va trebui să ținem cont că fragmentul este situat după discursul despre apa simbolică, rostit cu ocazia sărbătorii Corturilor și înainte de discursul despre lumina simbolică (In 8,3-11). *Soukhot* era o sărbătoare agricolă de toamnă prin care se aduceau mulțumiri pentru recoltă (Ex 23,16 precum și 34,22)⁴⁴; era în același timp o sărbătoare prin care se comemorau miracolele exodului.⁴⁵ În acest sens gestul lui Isus de a scrie pe pământ cu degetul, în momentul în care învățații templului îi vorbeau de Legea lui Moise, nu mai apare străin stilului iohanic, ba chiar primește o rezonanță aparte dacă se ține cont și de contextul sărbătorii ce amintea tocmai de trecerea strămoșilor prin pustiu și de toate darurile primite acolo de popor: este vorba în primul rând de Lege, care, conform tradiției, fusese scrisă cu *degetul lui Dumnezeu*⁴⁶ și dată apoi lui Moise⁴⁷. Să fie oare o coincidență că tocmai în acest context Isus scrie cu degetul pe pământ? Puțin probabil, dacă ținem cont că începând cu capitolul 6, capitolele iohaneice care vor urma îl vor prezenta tot mai mult evreilor ca EU SUNT: „Eu sunt pâinea vieții” (6,35 și 6,51), „Eu sunt lumina lumii” (8,12 și 9,5), „mai înainte de a fi fost Abraham, Eu sunt” (In 8,58), „Eu sunt Păstorul cel bun” (10,14), „Eu sunt învierea și viața” (11,25), „Eu sunt vița cea adevărată” (15,1), „El le-a zis: Eu sunt” (18,5). Dacă urmărim cu atenție, vom vedea că fiecare dintre aceste afirmații ale lui Isus este precedată, însoțită sau urmată în Evanghelia după Ioan de o lucrare care să o dovedească; spre exemplu afirmația „Eu sunt pâinea vieții” din cap. 6 este precedată de înmulțirea pâinilor. Afirmația „Eu sunt lumina lumii” din cap. 9 este succedată de vindecarea orbului din naștere. „Eu sunt învierea și viața” (11,25), este urmată de învierea lui Lazăr. „Eu sunt Păstorul cel bun”

⁴⁴ Sukotul, cunoscut ca și „Tabernacolele” sau Praznicul corturilor (suka/colibă), este sărbătoarea care face trecerea de la Marile Sărbători (Roș Hașana, Yom Kipur), cu aerul lor de căință și tristețe, la o celebrare a renașterii și a supraviețuirii. Praznicul Corturilor amintea de șederea evreilor în Egipt (Lev 23, 42-43). Pentru evreii sedentarizați, praznicul a început să fie legat de recolta de toamnă. Sărbătoarea dădea tuturor ocazia să se roage și pentru o recoltă bună în anul următor, deci implicit pentru darul ploii. În aceasta își au originea și procesiunile zilnice ce se făceau până la fântâna din Siloe pentru a aduce apa și a o oferi pe altar. A devenit cu timpul o sărbătoare importantă pentru Israel, într-atât încât istoricul Josif Flavius vorbește despre ea ca despre „Sărbătoarea cea mai mare și mai sfântă a evreilor” (cf. Marchadour Alain, *L'Evangile de Jean*, Paris: Éd. du Centurion 1992, 115) fiind numită și *He Hag*, adică, pur și simplu, „sărbătoarea”.

⁴⁵ Anunță, de asemenea, binecuvântările și bucuriile erei mesianice, cf. Zah 14,16-19; consacrarea Templului, adică reînnoirea lui anuală, avea loc cu ocazia praznicului Corturilor, ceea ce confirmă, cum zice Marchandour, relația acestei sărbători cu templul. În zilele Sukotului, de fapt, era celebrat Regele mesianic care urma să intre în Ierusalim în sunet de trâmbiță, călare pe un măgar (cf. Zah 9,9).

⁴⁶ Ex 31,18; Deut 9,10.

⁴⁷ Dar este vorba și de celelalte minuni, precum cele zece plăgi abătute asupra egiptenilor și care fuseseră recunoscute până și de magii faraonului ca fiind lucrarea „degetului lui Dumnezeu” (Ex 8,15).

(10,14) va fi dovedită de faptul că, în ceasul lui, Isus *nu va pierde pe niciunul din cei pe care Tatăl i i-a dat*⁴⁸. „Eu sunt vița cea adevărată” (15,1) se va împlini atunci când, conform parabolei, Isus își va da „viața pentru prietenii săi” (In 15,13). Iar „El le-a zis: Eu sunt [Isus din Nazaret]” (18,5) este urmată de căderea la pământ a dușmanilor săi precum și de gestul prin care Mântuitorul se predă în mâinile dușmanilor și își pune viața pentru prietenii săi, arătând astfel că este într-adevăr *Yeshua*: Dumnezeu care mântuiește. Prin această înlănțuire cuvânt-faptă, sau faptă-cuvânt, autorul celei de-a patra evanghelii pare să insiste pe faptul că Isus își dezvăluie divinitatea și regalitatea nu numai prin cuvinte, ci și prin opere: „Dacă nu fac lucrările Tatălui meu să nu credeți în mine, dar dacă le fac.... credeți în fapte, ca să știți și să recunoașteți că Tatăl este în mine și Eu în Tatăl” (In 10,37-38). Ținând cont de toate aceste precedente, am putea concluda că iertarea femeii adultere este lucrarea care precedă și arată adevărul afirmației lui Isus din In 8,12.⁴⁹ Avem într-adevăr două afirmații „Eu sunt Lumina lumii” în Ioan: cea din capitolul al nouălea, care este urmată de vindecarea unui orb din naștere; cea din capitolul al optulea⁵⁰ ce urmează imediat după episodul femeii adultere și care îl arată pe Isus ca Lumină ce redă nu vederea fizică, ci pe cea spirituală. I-o redă femeii păcătoase în clipa în care o iartă și îi arată iubirea sa și, în același timp, încearcă să o redea și acuzatorilor femeii, scoțând la lumină frica și nedreptatea lor și arătându-le că Legea și judecata cea după Dumnezeu se împlinesc altfel decât credeau ei.

E drept că sintagma *degetul lui Dumnezeu* apare numai la Luca (11,20), nici măcar la ceilalți sinoptici și nu e tipică pentru Ioan, dar aici expresia *degetul lui Dumnezeu* nu apare, autorul prezentând în schimb gestul lui Isus de a scrie cu degetul pe pământ. Ținând cont de întregul context al sărbătorii Corturilor (pe fundalul căreia este prezentat episodul femeii adultere) și de înțelesul acestei sărbători, despre care am vorbit deja, cred că se poate admite că gestul lui Isus dobândește adevărata sa semnificație numai în cadrul capitolelor VII-IX ale celei de-a patra Evanghelii. Și aceasta pentru că acest gest este unul profund simbolic; or, se știe că simbolurile nu pot fi interpretate independent de text sau de context⁵¹. Evreii trebuie să fi înțeles foarte clar ceea ce Isus voia să spună, ținând cont de Sărbătoarea pe care o prăznuiau. La fel și evanghelistul știa foarte bine ce voia să spună: într-o lumină post-pascală, El îl prezintă pe Isus ca egal cu Dumnezeu, ca pe Fiul lui Dumnezeu, prin care Acesta scrie Legea sa, însă nu pe table de piatră, ci pe țărâna care este omul⁵². Dacă Evanghelia a patra este evanghelia semnelor, de ce nu

⁴⁸ Cf. In 17,12.

⁴⁹ Acesta a fost și motivul pentru care am inclus versetul al doisprezecelea în pericopa femeii adultere atunci când am delimitat-o, spre deosebire de majoritatea studiilor exegetice care situează pericopa între versetele 8,1-11.

⁵⁰ Dacă este să o luăm din perspectiva ioaneică, vindecarea sufletului precedă mereu pe cea a trupului și atunci și situarea acestei vindecări spirituale înaintea celei din capitolul al nouălea are sens.

⁵¹ A se vedea în acest sens P. Diel și Jeannine Solotareff, *Symbolism in the Gospel of John*, San Francisco: Harper & Row 1988.

⁵² Textul ebraic permite o lectură a textului din Gen 2,7 diferită de cea clasică: „Și l-a făcut Dumnezeu pe om țărână luată din pământ” (cf. *Ancien Testament interlinéaire hébreu-français*, Viliers-le-Bel: Société biblique française 2007, 5).

am putea privi și acest gest al lui Isus ca pe un semn?⁵³ Aici pare să nu se întâmple nici o minune, și totuși cea mai mare minune are loc: EU SUNT se coboară la nivelul celor ce „nu sunt”, al celor ce sunt sub robia fricii, a morții, a Legii, a păcatului; și fără a judeca sau acuza⁵⁴, *întinde dreapta sa* și scrie din nou Legea, de data aceasta nu pe piatră, ci pe pământ. De ce pe pământ, o spune sf. Augustin: „Legea fusese scrisă cu degetul lui Dumnezeu și fusese scrisă pe piatră pentru a semnifica învârtoșarea inimii lor (cf. Ex 31,18)... dar îndurarea nu se scrie pe un material dur. Noua Lege este trasată pe solul maleabil al inimii, pe care Isus îl restituie îndată cărnii suplă a pământului... Iar acum Domnul scria pe pământ, căci căuta rod.⁵⁵

Dar pentru a înțelege cu adevărat acest gest. trebuie pomenit un altul care-l însoțește: acela de a se apleca și respectiv de a se ridica al lui Isus. Această *aplecare* a lui Isus nu are corespondent în nici o altă Evangheliie decât la Ioan, ce-a de-a patra Evangheliie fiind singura ce menționează gestul *plecării capului* lui Isus în clipa morții; în acest episod din templu, Isus, care era deja așezat pe jos la începutul relatării, după ce se înclinase deja κύψας, se apleacă acum și mai mult spre pământ după ce este interogată de acuzatorii femeii. Textul spune: „s-a înclinat κατακύψας spre pământ...”, schimbând verbul κύπτω cu unul mai puternic κατακύπτω. Unii traduc acest verb prin *s-a înclinat*, alții prin *s-a aplecat spre pământ*, iar alții cu *și-a aplecat capul*.⁵⁶ Oricum ar fi, cert este că Isus se pune mai jos decât toți ceilalți protagoniști ai scenei, fariseii și femeia pusă în mijloc, mai jos chiar decât era în momentul când, așezat fiind, învăța poporul⁵⁷. Închinându-se până la pământ, Isus pare să-și reamintească sieși de ce venise în lume: pentru a fi cel mai mic, slujitorul tuturor, dar de iubire al Tatălui pentru fiecare om⁵⁸.

La nivel simbolic această *aplecare* a lui Isus, corespunde evenimentului Întrupării Cuvântului iar *ridicarea*, momentului înălțării la cer. Privit din această perspectivă, fiecare gest făcut de Isus de-a lungul acestui episod îl reflectă pe Dumnezeu și dezvăluie

⁵³ Lucrurile și faptele care au sau pot avea o semnificație simbolică în Evangheliia a patra includ nu doar semne miraculoase, precum prefăcerea apei în vin, ci și acțiuni nemiraculoase, precum alungarea negustorilor din templu, spălarea picioarelor etc. (cf. S. Tofană, *Symbolism și sacramentalitate*, 28).

⁵⁴ Tocmai de aceea adăugirea pe care unele variante grecești o au: „scria cu degetul pe pământ *enos bekaston auton tas hamartias* – adică păcatele fiecăruia dintre ei”, nu mi se pare a fi conformă imaginii ioaneice despre Isus. Mai ales că, în conformitate cu Scripturile, păcatele nu erau scrise pe pământ, tocmai pentru a nu fi uitate până nu erau iertate, și nici nu erau scrise cu degetul, ci cu *penița de fier și cu un vârș de diamant* (cf. Ier 17,1).

⁵⁵ Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis...*, *Tractatus* 33,3

⁵⁶ Am preferat ultima variantă datorită analogiei (ce implică capul) cu un alt verb folosit de Ioan: *isthemi / a stabili, a sta*, căruia odată ce i s-a adăugat particula *kata* a devenit *a pune în fruntea / a constitui cap / kathistemi*. Am găsit aceeași traducere doar în varianta franceză a Lyttei Basset, „*Moi, je ne juge personne*”, 45.

⁵⁷ În In 8,2 καθίσας ἐδίδασκεν

⁵⁸ „Niciodată Dumnezeu nu a coborât mai jos: cum putea să arate mai bine filiația oferită aici fiecărei ființe umane, decât prin acest contact cvasi material al lui Dumnezeu cu ceea ce este mai pământesc în ființa umană?” (Lytta Basset, „*Moi, je ne juge personne*”, 90)

divinitatea sa, identificarea sa cu acel EU SUNT – tipic ioaneic – care va constitui subiectul lungului discurs din capitolele următoare ale celei de-a patra evanghelii: „în acest om, ras cu pământul, Dumnezeu se închină până acolo unde trăiesc și suferă oamenii”⁵⁹. În acest Isus care tace, care pleacă fruntea și tot trupul său, care se face una cu pământul, cu acel *adamah* din care este făcut omul căzut, se poate întrevădea chipul lui Dumnezeu, Acel EU SUNT care se coboară la nivelul celor ce sunt nimic fără El⁶⁰, în acest caz la nivelul scribilor, fariseilor și al femeii ce păcătuisă. „Este ora umilinței [spune foarte frumos Lytta Basset], ora în care, în comuniune cu Cristos, fiecare ființă umană este chemată să coboare în interior până la acea țărână din care e făcută [...] pentru că Dumnezeu locuiește acolo, acolo unde viața riscă să cadă în țărână, căci se simte amenințată [...] gestul lui Isus îl aseamănă cu Dumnezeu, pentru că dezamorsează frica în sine însuși și în acuzatorii săi [...]. Căci în această atitudine de prosternare la pământ, cum putea să le mai inspire teamă? Cum puteau să se mai simtă amenințați de un învățător care și-a pierdut fața, la propriu și la figurat? Căci Isus, plecându-și capul, în mod aparent incapabil de a-i înfrunța, risca să-și piardă de asemenea popularitatea în fața «ntregului popor», aparent incapabil să dea un răspuns adecvat.”⁶¹

Ei bine, răspunsul pe care îl dă într-o primă fază Isus, e unul surprinzător: „scria cu degetul pe pământ” spune versetul 6b. Acest contact cu pământul evocă din nou Ghetsimani-ul. Este ca și cum Isus ar fi presimțit, încolțit cum era de acuzatorii săi, *ceasul său*, în care teama și sentimentul agoniei urmau să-l doboare; în tradiția sinoptică, în momentul agoniei din Ghetsimani apare menționat acel pământ din care Adam a fost scos și același gest. Dar dacă la sinoptici Isus *a căzut la pământ* ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς⁶² (Mt 26,39, Mc 14,35; Lc 22,41.44), constrâns parcă de o suferință prea mare, în fragmentul femeii adultere, Isus face un gest copleșitor prin covârșitoarea sa smerenie: gestul de aplecare/ închinare/ prosternare până la pământ. Și îl face fiind pe deplin liber și fără a fi constrâns, ceea ce este tipic modului de gândire ioaneic.

În ce privește cel de-al doilea gest semnificativ ce încadrează scrierea cu degetul pe pământ, și anume *îndreptarea/ ridicarea* lui Isus, aș folosi imaginea pe care o utilizează și Matthew Henry în volumul V al *Comentariului* său⁶³: el pune gestul lui Isus în paralel cu un fragment din psalmi. Când David apelase la Dumnezeu în rugăciune, strigase „Ridică-te Doamne, în mânia Ta!”⁶⁴. Și acum, în acest episod, Domnul se ridică,⁶⁵ spune autorul. Diferența, aș adăuga eu, este că nu se ridică cum voia psalmistul: cu mânie, ci *cu blândețe, în adevăr și dreptate*, așa cum stă scris în psalmi⁶⁶ și cum spunea atât de frumos sf. Augustin: „El ne-a adus adevărul ca medic, blândețea ca eliberator și dreptatea ca

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Cf. „fără Mine nu puteți face nimic” (In 15,5b).

⁶¹ Lytta Basset, „*Moi, je ne juge personne*”, 90

⁶² Mc 14,35.

⁶³ Vezi cap. VIII, I din M. Henry, *Commentary on the Whole Bible*.

⁶⁴ ἀνάστηθι κύριε (Ps 7,7), imperativ aorist.

⁶⁵ ἀνέκυψεν (In 8,7), indicativ aorist („s-a ridicat”).

⁶⁶ „Încinge-te cu sabia ta peste coapsa ta, puternice/ luptă pentru *adevăr, blândețe și dreptate*, și te va povățui minunat dreapta ta!” (Ps 44,3-5).

judcător. De aceea profetul prezisese că împărăția lui va fi cu totul sub inspirația Spiritului. Când vorbea, triumfa adevărul; când nu reacționa la atacurile dușmanilor, ieșea la iveală blândețea. Și cum dușmanii săi, din invidie și mânie, nu reușeau să-i ierte nici adevărul și nici blândețea, au înscenat un scandal pentru cel de-al treilea lucru, adică pentru dreptate⁶⁷.

Dar scribilor și fariseilor, care constituiau autoritatea oficială în materie de Scriptură și Lege și care în ziua precedentă acuzaseră poporul ce-l asculta, că nu cunoaște Legea, iar acum voiau să-l prindă pe Învățător încalcând-o, Isus le răspunde împlinind profețiile din Lege, psalmi și profeți. Toate gesturile lui Isus, începând cu tăcerea sa, scrisul pe pământ și apoi îndreptarea trupului, par învăluite de o putere nevăzută, de o semnificație ascunsă. Iar când El deschide gura și răspunde instigatorilor săi, se împlinește cuvântul Scripturii: „cu frumusețea ta și cu strălucirea ta încordează-ți arcul, fii biruitor și împărățește... săgețile tale vor străpunge inima vrăjmașilor împăratului”⁶⁸. Și, într-adevăr, de la siguranța cu care acuză, de la aroganța camuflată și plină de viclenie de a-i cere lui Isus părerea – de fapt să emită o judecată – îi vedem pe dușmanii lui Isus și ai femeii trecând rapid la renunțarea de a o lapida pe ea și apoi la „retragerea” strategică în fața cuvintelor lui Isus. Și aceasta numai pentru că aceste cuvinte exprimă o judecată asemănătoare celei divine: deschisă spre mântuire și capabilă de a lua în considerare și părerea de rău, tocmai pentru că îi pasă de persoana care a căzut în păcat.

Este uimitor cum Isus reușește să vorbească tuturor celor prezenți fără să rănească, jignească pe nimeni, ajutând fiecare persoană să-și vadă propriul adevăr și propriul păcat și să se elibereze de frică (atât femeia, cât și fariseii și scribii). Și aceasta pentru că vorbele lui lasă să transpară un „eu” locuit de o prezență mai prezentă decât toate fricile, un „eu” care a „înving lumea”⁶⁹.

Concluzie

Se știe că Evanghelia lui Ioan nu relatează evenimentul transfigurării. Dar aici, în cadrul evenimentelor petrecute la templu cu ocazia sărbătorii Corturilor (In 7,10-10,21) dezvăluirea divinității lui Isus se face într-un continuu crescendo. Învățătura și judecata lui Isus sunt deja identificate cu cele a Tatălui în capitolul al șaptelea al Evangheliei (vs 16-18), ce precedă iertarea femeii adultere. Iar imediat după aceasta, în In 8,13 Isus se numește pe sine Lumina lumii, ori tocmai aceasta lumină este cea care împlinește judecata, conform teologiei ioaneice. De fapt, după discursul despre Lumina lumii (In 8,12-20) urmează în Evanghelia după Ioan și discursul despre judecată (In 8,21-30). Episodul atât de controversat din In 8,1-12 își are și el un loc bine determinat în această secvență mai largă, un loc dat de înțelepciunea tradiției. Căci acest EU SUNT al lui Ieshua ce se dezvăluie în episodul femeii adultere, cum o va face de altfel și de-a lungul capitolelor

⁶⁷ Augustinus Hipponensis, *In Evangelium Ioannis...*, *Tractatus* 33,4.

⁶⁸ Ps 44,4-5.

⁶⁹ „Iată că vine ceasul și a și venit, când veți fi risipiți fiecare la ale lui; și pe mine mă veți lăsa singur; dar nu sunt singur, căci Tatăl este cu mine” (In 16,32).

FEMEIA PRINSĂ ÎN ADULTER: APARTINE SAU NU
FRAGMENTUL DE LA IN 7,53-8,11 TRADIȚIEI IOANEICE?

următoare ale evangheliei, este acel EGO EIMI ce se va revela mai ales în „ora” Crucii⁷⁰, este acel ἐγώ εἰμι – atât de caracteristic textului ioaneic! – al unei Ființe care e numai iubire, o iubire „mai tare ca moartea”, o iubire care învinge prin blândețe, o iubire a cărei dreptate este îndurarea și a cărei îndurare este dreptatea. Să nu uităm că dacă, în sinoptici, atunci când Isus acordă iertarea, evangheliștii folosesc mereu pasivul pentru a da de înțeles că persoana a primit iertarea lui Dumnezeu: „i s-au iertat păcatele”(Lc 7,47; Mc 2,9 și Mt 9,2), aici, în episodul femeii adultere, Isus îi spune păcătoasei: „Nici eu nu te condamn”, identificându-se astfel cu Unicul care avea putere să condamne sau să ierte: Dumnezeu; și după cum bine știm, această perspectivă, în care Isus este una cu Dumnezeu⁷¹, în care este protagonistul, stăpânul situației, este tipic ioaneică. Un alt element unicat, ce susține autenticitatea ioaneică a fragmentului, îl constituie prezența în cadrul său, a sintagmei: „mergi, de acum să nu mai păcătuiești”, care nu apare nicăieri la sinoptici, ci doar în Ioan și anume în două locuri: aici, în 8,11b și în 5,14, adică în relatarea vindecării paralizicului de la scăldătoarea Betesda.⁷²

⁷⁰ În Ghetsimani, în fața Sinedriului, a lui Pilat, pe cruce.

⁷¹ „Eu și Tatăl una suntem” (In 10,30).

⁷² *Casa îndurării*, în ebraică!

BISERICA ROMÂNĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

Șerban TURCUȘ

RIASSUNTO: La Chiesa romana ed il reglementare degli antroponimi in Transilvania nella seconda metà del Duecento. La presente ricerca si propone di individuare il modo in cui, secondo i criteri storiografici odierni, la rivoluzione antroponimica che ha coinvolto l'Europa Occidentale a partire dalla seconda metà del XII secolo si è fatta sentire anche in Transilvania grazie soprattutto all'attività disciplinare della Chiesa romana. Il Duecento transilvano si rimarca per le sue vicende politiche che hanno visto confrontandosi qui diverse forze tra cui si può distinguere la politica espansionista del regno ungherese, la politica di inquadramento istituzionale della Chiesa romana e la forte pressione dei popoli della steppa in primis attraverso l'invasione tartaro-mongola. In questo contesto l'unica istituzione che si è impegnata nel processo di ammodernamento è stata la Chiesa romana. L'antroponimia è il barometro che permette di individuare l'opera della Chiesa che coincide con il Sinodo generale di Buda (1279) momento in cui l'Ungheria, in preda all'anarchia, viene disciplinata tramite la legislazione ecclesiastica. Questo è il momento che permette l'individuazione del imposizione del nome in maniera esclusiva attraverso il ministro della Chiesa.

PAROLE CHIAVE: Medioevo, cristianità, antroponimia, Transilvania, regno ungherese, Chiesa romana, battesimo, sinodo, Duecento, diritto canonico.

Secolul al XIII-lea, de turnură pentru istoria Europei, este denumit secolul hierocrației sau, dacă se privește din altă perspectivă, secolul emergenței monarhiilor naționale. Între multele schimbări care au marcat acest veac de final de Ev Mediu se regăsește și mutația referitoare la antroponime. Avem de-a face cu o raționalizare și consolidare a patrimoniului onomastic care va greva lumea creștină până în ziua de astăzi. Așadar, nu întâmplător, studioșii științei ajutătoare a istoriei denumită onomastică evaluează secolul al XIII-lea drept faza finală a așa numitei „revoluții antroponimice” semnificată de un proces de reducere și condensare a posibilităților onomastice. Revoluția a debutat în secolul al XI-lea, s-a consolidat în secolul al XII-lea și mai cu seamă în al XIII-lea și s-a rafinat în ultimul veac al Evului Mediu. Rezultatul cel mai important, cu repercusiuni la nivel antropologic și cultural va fi constituirea așa numitei „Europe creștine a numelor”. Semnul major al acestui proces „revoluționar” din perioada amintită vor fi referirile la repertoriul onomastic creștin care au devenit prevalente în antroponimia europeană.

Al XIII-lea veac al erei creștine, căruia nu în mod gratuit i-am asociat turnura societății medievale este, alături de toate evoluțiile teologice, canonice sau politice, și secolul a ceea ce Etienne Delaruelle numea „revoluția pastorală”¹. Unul din aspectele esențiale ale acestei revoluții a fost orientarea principală și decisivă a mesajului Bisericii către o pastorație sacramentală cu fundament teologic². Revoluția pastorală a fost omologată de Conciliul Lateran IV din 1215 și a impus progresiv la scara întregii *Christianitas* o extensiune raționalizată a principiilor canonice și sacramentale³. Era firesc ca și antroponimia să intre în albia deciziilor luate de Biserica Romană, mai ales în condițiile în care numele era uzitat în ceremoniile de inserție sacramentală a individului în comunitatea creștină, dar și în comunitatea civilă.

Deși puțin vizibil ca expresie motrice a dinamismului hierocratic din secolul al XIII-lea și ușor obscurat de importanța elementelor politice, economice și socio-culturale, programul antroponimic al Bisericii Romane există și el are rațiuni care nu se validează doar ca un răspuns la o comandă centrală, ci tot mai mult și ca o interacțiune la nivel capilar în care persoanele sau indivizii își marchează existența printr-o colaborare cu ultramundanul înlăuntrul căreia tocmai numele este primul „bilet de intrare”. Programul onomastic al Bisericii Romane este congruent cu reconstrucția teoretică a puterii sale, cu dilatarea accentuată și impetuoasă a frontierelor sale misionare, cu sublinierea prin orice mijloc a unicității și apostolicității sale singulare și suverane în contrast cu mișcările heterodoxe interne și cu concurența Constantinopolului și a imperiului grec⁴.

La nivelul infrastructurii se poate observa cu ușurință, pe orice hartă dintr-un atlas de geografie istorică, cum anume secolele XII-XIII sunt tocmai cele ce corespund implementării sistemului parohial, care raționalizează concurența între bisericile private și bisericile comunităților locale și marchează definitivarea infrastructurii ecleziastice, cel puțin în Europa Occidentală și Centrală. Totodată, și cu atât mai mult, ca urmare a „renașterii intelectuale” din secolul al XII-lea se precizează tot mai evident un profil livresc al Bisericii Romane, profil ce are darul de a nuanța diverse câmpuri de cunoaștere

¹ *Invention pastorale, Lumière des hommes*, Paris 1968, 65-70.

² „Véritable révolution au sens propre du terme, ce renouveau du XIII^e siècle est marqué de trois signes essentiels: 1. une accélération du mouvement pastoral; 2. une réglementation de portée universelle, rendue obligatoire, organique et institutionnelle par renforcement du cadre paroissial, du lien paroissial et aussi de la solidarité diocésaine et provinciale; 3. une orientation principale et décisive vers la pastorale sacramentelle à fondement théologique”. Raymonde Foreville, *Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIII^e siècle dans le midi de la France, Cahiers de Fanjeaux*, VI, 1971, 120

³ „Le 4^e concile de Latran, en se penchant sur les problèmes de la pastorale: formation des prêtres à la doctrine et au ministère, et par leur intermédiaire, éducation des fidèles, donne le ton qui marquera les livres synodaux éelos dans sa foulée, notamment par l'importance qu'y prend la partie pénitentielle. Les prêtre paroissial doit s'occuper de plus en plus des problèmes de confessionnal et les pénitentiels aussi bien que les sommes sur les sacrements sont souvent hors de sa portée: aux statuts synodaux de lui donner des instructions brèves et simples”. Odette Pontal, *Les statuts synodaux*, (Typologie des sources du Moyen Âge, 11), Turnhout: Brepols 1975, 48.

⁴ În prezentul studiu nu ne vom referi explicit la programul onomastic al Creștinătății orientale de matrice greco-slavă, dar vom remarca metodologic că responsabili pentru difuziunea numelor creștine în Occident au fost în mare măsură și „bizantinii”.

BISERICA ROMÂNĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

pe care până nu demult Biserica nu le accesase sau nu se arătase interesată de aprofundarea acestora. Ca urmare a acestei atitudini intelectualiste și de sistematizare a cunoștințelor, inclusiv în domeniul onomastic, secolul al XIII-lea este cel în care apar structurate calendarele liturgice cu sărbători recunoscute în *Christianitas*, fenomen menit să creeze uniformitate și stabilitate acolo unde domnea spontaneitatea și varietatea.

Mulți dintre cercetătorii antroponimiei medievale au subliniat că, dincolo de implicațiile de ordin social, demografic și factori de funcționalitate, impunerea monopolului onomastic de puternica hierocrație postgregoriană se datorează nu unor intenționalități prevalent politice, ci unor reflecții profunde asupra ideii creștine de funcționare a indivizilor-persoane ca *servi Domini* – dincolo de rangul și etnia lor⁵ – și de agregarea lor comunitară. Biserica Romană, în context, indică tot mai accentuat valoarea numelui ca *signum* capabil să definească poziția individului, nu atât în raport cu lumea vizibilă și în particular cu societatea și familia, cât mai ales în relație cu universul invizibil și sacru. Este un truism faptul că încă din epoca târziu antică s-a simțit în ambianța creștină nevoia de a lega identitatea unui individ de a unui profet, a unui apostol sau a unui martir. Primirea numelui acestuia constituia accesarea unui raport intim, personal, cu un camarad spiritual invizibil, capabil să conjuge misterios cerul cu pământul, dar și să realizeze un transfer sperat de competențe cu predestinare către acțiuni pozitive. În calitate de *amici* și *famuli Dei*, sfinții puteau să devină astfel patroni și intercesori ai persoanelor, dinastiilor, orașelor, națiunilor, obținând drept contraprestație a unui astfel de patronat clonarea numelui în mediul credincioșilor.

Sugestiile care vin din partea istoricilor culturii au vorbit pentru Evul Mediu timpuriu de o acomodare reciprocă a culturii latine și a cutumelor germanice, tranziție pluriseculară ce se manifestă și în domeniul onomastic. Atât timp cât Biserica a înregistrat un nivel de reactivitate scăzut față de formulele politice de organizare (regat, Imperiu), onomastica germană a rezistat la concurență cu cea creștină, oferind și exemplarități care au fost introduse în circuitul sfinților. Dar, odată cu stabilizarea teocrației la nivel european, se înregistrează un trend semnificat de diminuarea graduală a onomasticii germanice și de concentrarea populațiilor din *Christianitas* pe utilizarea numelor religioase și în special a numelor apostolice și teoforice. Studiile întreprinse de profesioniști ai antroponimiei din mai multe zone culturale diferite (Genova, Coimbra, Barcelona, Breslau, Provence, Flandra), au arătat cum anume sistemul onomastic precedent, de inspirație germanică, unde prevalau nume de genul Henricus, Guillelmus, este copios surclasat din secolul al XI-lea de numele apostolice de felul Iohannes, Petrus⁶, Bartholomeus, Iacobus⁷. Se preferă,

⁵ H.I. Marrou, Problèmes généraux de l'onomastique chrétienne, în *L'onomastique latine. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 13-15 octobre 1975*, Paris 1977, 431-435.

⁶ Semnificativ în acest sens este cazul regelui saxonilor Caedwalla care s-a dus la Roma și a fost botezat de papă cu numele Petru în 689. Impunerea numelui Petru unui suveran exprima un program de raporturi între Sfântul Scaun și populațiile în curs de creștinare din Anglia. Epitaful acestui rege amintește numele creștin dat cu ocazia botezului „*Hic depositus est Cedwalla qui et Petrus*”.

⁷ În 1313 la Paris un barbat din cinci se numea Ioan, la Breslau tot în aceeași perioadă numele Nicolae era utilizat de 26,4% dintre bărbați, urmat de Ioan 20,2%, și Petru cu 12%. Statistica este oferită de Sante Bortolami, *L'onomastica come documento di storia della spiritualità nel medioevo europeo*, în *L'Anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Rome: École Française de Rome, Palais Farnese 1996, 461-463.

de cele mai multe ori, impunerea unui nume aparținând unui sfânt cu vocație universală decât unuia cu reverberație locală. Semnificativă apare așadar circumstanța că, la 1232, Grigore al IX-lea fixa o listă de sărbători oficiale care trebuiau respectate în tot cuprinsul Bisericii Romane, practic oferind un clar îndrumar antroponimic cu încărcătura religioasă.

Explicațiile relative la emergența și triumful numelor creștine asupra numelor etnice au fost căutate așa cum era firesc în evoluțiile politico-teologice care au marcat secolele XI-XIII. Astfel, se poate exemplifica cu numele Petru a cărui expansiune ar fi substanțiată de puternica afirmare a primatului petrin odată cu pontificatul lui Grigore al VII-lea. Un izvor filogregorian afirma în a doua jumătate a secolului al XI-lea că „numele Petru este pe buzele tuturor mai dulce ca mierea”. Numele Ioan ar fi decolat odată cu elaborarea unei teologii și a unei practici baptismale a copilăriei, dar și din dorința de a marca dubla calitate de înaintemergator și de vizionar al tainei Mântuirii. Numele Iacob și-ar datora cariera onomastică influenței exercitată de sanctuarul de la Compostela și a numeroaselor cohorte occidentale care făceau pelerinaj la mormântul acestui apostol. Ca să ne referim și la numele mai noi, vehiculate la începutul secolului al XIII-lea, putem aprecia că Francisc, Dominic și Anton sunt nume care se impun ofensiv din a doua jumătate a secolului al XIII-lea în siajul genezei și maturizării ordinelor cerșetoare precum și a spiritualității acestora deosebit de oportune în raport cu evoluția mediului urban. O remarcă se cuvine făcută și în direcția onomasticii feminine. Din secolul al XIII-lea va face o largă breșă în antroponimia feminină numele Maria, în mod explicit datorită pietății mariane profesate de ordinul cistercian, a rafinării teologice, a polemicii anticathare (deoarece se considera că „ereticii” blamau maternitatea și umanitatea în suferință), în condițiile în care se dezvoltaseră schemele mentale cu privire la căsătorie, familie și maternitate, a emergenței unei spiritualități feminine cu caracteristici afective și misticizante, a propagandei dominicane care preluând filonul cistercian a onorat și gratificat persoana Mariei ca „mama cea dulce a tuturor”.

Mai există o explicație pe care unii exegeți o mai invocă atunci când se referă la interesul Bisericii pentru procesul de impunere a numelor și crearea unui rezervor onomastic eminent creștin (veterotestamentar, neotestamentar, teoforic, martiric). Este vorba de opoziția care există între exigențele stirpei, prin esența lor segmentare și private, deci flagrant centrifuge, și aspirațiile dogmatice ale Bisericii ce tind spre unicitate și universalitate. Teza pare a fi justificată mai ales de epoca contemporană când, potențat fără prea multe rezerve individualismul, se crează breșe în tradiția onomastică cu apariția unor antroponime, fie preluate din ambianță necreștină, fie nume inventate în virtutea sonorității sau a tributului adus tehnologiei.

Filiera pe care a utilizat-o hierocrația pentru a monopoliza procesul de impunere a numelor din rezervorul onomastic creștin era botezul. Înainte însă de a discuta despre botez, funcționalitatea și caracteristicile acestuia, se cuvine făcută observația că procesul hierocratic din secolele XI-XIV a încercat, și a și reușit în cele din urmă, să integreze existența omului într-o logică perfect și liniar creștină în care fiecare etapă a vieții este ritmată de timpii și instituțiile ecleziastice, oglindind practic „proiectul istoric” al lui Dumnezeu. Fie că e vorba de botez, căsătorie sau moarte, Biserica cenzurează activitatea persoanei și a comunității, o încadrează și adaptează exigențelor sale teologice, culturale, dar și politice.

BISERICA ROMÂNĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

Intrarea în comunitatea creștină este succesivă nașterii. Nașterea este considerată în sine, ca act biologic, un eveniment deplorabil. Avem o perspectivă sugestivă asupra acestui moment din viața ființei umane, ce aparține nimănui altcuiva decât celui mai redutabil pontif al Evului Mediu târziu. Este vorba de Inocențiu al III-lea, pe numele lui laic Lothar da Segni. Inocențiu al III-lea în celebrul său tratat *De Contemptu mundi* se lamentează sfâșietor pe tema nașterii și desfășurării vieții omului: „cine dă ochilor mei izvorul lacrimilor pentru a putea plânge mizerabila intrare în condiția umană, păcătoasa desfășurare a existenței sale și execrabila sa dispariție”. Puțin mai încolo, în același opus, Lothar de Segni continuă în aceeași notă opinând că: „Omul este făcut din praf, noroi și cenușă și ceea ce este cel mai abominabil din samânță spurcată. Este conceput în desfrâul cărnii, în vâlvătaia voluptății și ceea ce este cel mai ignobil în noroiul păcatului. El se naște pentru frică, pentru durere și ceea ce e cel mai dezolant pentru moarte”. Așadar, nașterea unui copil este asimilată în debutul secolului al XIII-lea, în interpretarea pontificală, unui moment carnal prin esența sa, a maximei înstrăinări față de Dumnezeu și a ignorării abisale a condiției inițiale a omului ca și creație a lui Dumnezeu. Or, tocmai acesta este rolul Bisericii în general și al tainei botezului în special, acela al restituirii omului născut lui Dumnezeu.

Botezul și atribuirea unui nume transformă în accepțiunea Bisericii o non-existență sau mai bine zis o existență naturală – unii clerici o definesc de-a dreptul bestială – și, în consecință, inacceptabilă, inexprimabilă social, într-o existență culturală care poate fi acceptată și inserată social. Dar mai există un aspect pe care antroponomia nu-l sesizează de multe ori. Este vorba de dimensiunea teologală a numelui în sens propriu și nu figurat. Botezul este văzut ca o a doua naștere sau mai bine zis adevărata naștere⁸ deoarece „Dumnezeu îl cunoaște pe fiecare după numele lui, și prin faptul că-l cheamă pe fiecare după numele lui, Dumnezeu îl face să existe”⁹. Indicații în acest sens sunt conținute în Biblie unde în Cartea lui Isaia scrie: „Le voi da în casa mea și înăuntrul zidurilor mele un nume și un loc mai de preț decât fii și fiice; le voi da un nume veșnic și nepieritor”¹⁰. Sugestiv este de asemenea faptul că Biserica, mai cu seamă de la începutul secolului al XI-lea, era riguros atentă cu respectarea adecvată a timpului cuvenit pentru aplicarea botezului. Fără botez și impunerea numelui care este un punct esențial, nou-născutul este condamnat la o existență „animalică”. După moarte, fără numele de botez, care se înscrie în ceruri în Cartea Vieții, nou născutul nu va mai putea fi indentificat în momentul Mântuirii¹¹. De altfel, din cazuistica care a ajuns până la noi, în cazul morții accidentale a unui copil nebotezat pedeapsa era mult

⁸ P. Beck, *Le nom protecteur, Cahiers de recherches médiévales*, nr. 8, 2001, *La protection spirituelle au Moyen Age*, 165.

⁹ V. Feroldi, *Dieu connaît chacun par son nom, în Le nom et la nomination, Sources, sens et pouvoir*, sous la direction de Noël Clerget, Paris 1990, 271.

¹⁰ Is 56,5.

¹¹ Patrice Beck, *Discours littéraires sur l'anthroponymie (VI^e-XVI^e siècles) în Genese médiévale de l'anthroponymie moderne. Tom IV. Discours anthroponymiques (VI^e-XVI^e siècles)*, sous la direction de Patrice Beck, Université de Tours 1997, 121-161.

mai mare decât pentru moartea unuia deja botezat din simpla rațiune că părinții, în special mama, neducând copilul la biserică în vederea administrării tainei bapismale i-a prohibit în mod intenționat intrarea în ceruri. Cu cât mama făcea parte dintr-o categorie socială mai înaltă cu atât pedeapsa aplicată era mai severă.

Atribuirea numelui în interiorul ceremoniei botezului este un moment fundamental al existenței personale la mai multe niveluri, pentru că acest cod onomastic exprimă individualitatea și identitatea ființei, natura sa intimă și subiectivă în contextul social. Este necesar să se înțeleagă că în Evul Mediu numele de botez constituie marca de identificare a purtătorului ca actor social, iar atribuirea lui este determinată în mod necesar în secolele XI-XIV, de reguli precise, stimulate și deseori controlate de instituțiile ecleziastice în strânsă conexiune cu identitatea socială a persoanei și a grupului în care persoana este inserată. De cele mai multe ori relația dintre persoana botezată și numele de botez relevă valorile mistice care-i sunt atribuite acestuia din urmă, dar procedura de atribuire a numelui, însuși consistența formală a ceea ce numim noi nume, are și o accepțiune și o finalitate juridică mai cu seamă după sistematizarea dreptului canonic din secolul al XII-lea. Cu siguranță că nu e nevoie de exagerări care să cantoneze preocupările antroponimice ale Bisericii doar în ultimele trei veacuri ale Evului Mediu. Izvoarele juridice relevă spre exemplu un canon din secolul al VII-lea, înscris fals între cele de la Niceea, care îi exortă pe credincioși ca atunci când practică botezul copiilor să le impună nume creștine și nu gentile. O părere asemănătoare exprimaseră cu ceva timp înainte sfântul Ambrozio și sfântul Teodoret din Cir. Se întâmplă uneori ca un nume de botez, în acord cu factorii decidenți ai Bisericii locale, putea să fie abandonat de comunitate atunci când un număr de persoane care au deținut acest nume au fost protagoniști ai unor evenimente neplăcute sau numele respective au fost asociate ideii de neconformitate cu gustul comun.

Biserica, instituția ce controlează în secolul al XIII-lea în majoritatea țărilor din *Christianitas* patrimoniul onomastic creștin și îl augmentează prin diferite metode, se implică în procesul de aplicare a numelui prin medierea liturgică¹², deoarece liturgia este în lumea medievală principala cale de a transmite credința. Liturgia este ancorată în istorie și prin codificarea ei exprimă diverse trepte ale credinței care semnifică și etapele evoluției sociale și politice a societății medievale. În practica liturgică și în textele normative care o definesc, cuvintele pronunțate de către actorii ceremoniei apar ca fiind adevărate afirmații ale credinței. Cel mai prezent este acest aspect în liturgia bapismală. În teologia Bisericii Romane botezul este prin excelență sacramental-taina credinței *sacramentum fidei*. Departe de a fi suspectat de fixism, ritul botezului înregistrează anumite modificări generate de modulațiile numărului de credincioși și a caracteristicilor acestora¹³. Astfel dacă inițial adresabilitatea acestui sacrament este concentrată în zona

¹² E. Palazzo, Foi et croyance au Moyen Âge. Les médiations liturgiques, *Annales* 6, 1998, 1131-1154.

¹³ Primul ritual roman complet numit și *Sacramentalul gelasian* a fost alcătuit în perioada pontificatului lui Gelasio I (492-496). În mod semnificativ, în secolul al VIII-lea, în acest sacramental este înscrisă interogația cu numele celui chemat să fie botezat. Ulterior în Pontificalul din secolul al XII-lea formula interogativă este validată în felul următor: *Quis vocaris? Johannes. Et consequenter ait baptizans: Johannes, credis in Deum....?*

BISERICA ROMANĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

adultă a societății târziu antice, ulterior, pe măsură difuzării creștinismului în straturi tot mai profunde ale țesutului etnic și social, botezul și întreaga alcătuire liturgică ce-l anturează suferă nuanțări. În primele secole botezul nu era administrat decât de Paști și de Rusalii, impunerea numelui personal și taina botezului fiind separate. La început în inima ritului de săvârșire a botezului, așa cum atestă texte din primele secole ale creștinismului,¹⁴ este mărturisirea credinței exprimată de tripla interogație a celebrantului căreia îi răspunde tripla confesiune a neofitului. Însoțind fiecare răspuns se procedează la tripla imersiune care simbolizează includerea credinței în concepția trinitară. Introducerea în Gallia, în secolul VIII, a formulei *Et ego te baptizo*¹⁵, rostită de preot, are repercusiuni asupra modificării ritului: actul central al botezului nu mai este mărturisirea de credință a celui botezat, ci cuvintele preotului ce săvârșește botezul. Deja din secolele VIII-IX se consideră formula preotului ca o condiție *sine qua non* a tainei botezului în timp ce tripla mărturisire de credință a celui botezat trece în plan secund. Așadar Biserica, prin intermediul „miniștrilor” săi, restrânge capacitatea celui botezat de a fi protagonist liturgic și-și asumă rolul esențial în conferirea identității sacre și juridice a persoanei care solicită botezul, încadrându-i acestuia existența într-un tipar anume. Consecința onomastică este evidentă. Din secolul al XI-lea, mai cu seamă în condițiile proliferării monahismului clunisian și a mișcării reformatoare conexe, Biserica Romană asumă tot mai activ sarcina distribuirii numelor persoanelor botezate, nume care corespund unui program ecleziologic și politic. Ca reacție la mișcările eretice valdense, catare și mai ales petrobrusiene, care contestau utilitatea botezului noilor născuți, Biserica abandonează trendul precedent al botezului noilor născuți doar de Paști și Rusalii și recomandă masiv botezul pruncilor imediat după naștere inaugurând epoca a ceea ce unii numesc *pedobaptism*. Prin taina baptismală aplicată nou-născuților se inaugurează o filiație de credință care-l ratașează pe copil, pe pruncul credincios, Bisericii, definită ca *mater Ecclesia*, o filiație spirituală care transcende filiația naturală. Numele celui care intră în sânul Maicii Bisericii devine acel *signum* de care am pomenit deja, adeseori în nume semnificându-se în manieră augurală esența unei persoane și mai ales proiectul ultramundan al acestuia. Un exemplu extrem poate, însă des invocat de studiosii antroponimiei medievale, este episodul relatat de Salimbene de Adam referitor la decizia împăratului Frederic al II-lea de a dispune amputarea degetului unui notar care s-a făcut vinovat de delictul de a-i fi redactat numele în maniera italiană și nu potrivit formulei canonice *Fridericus*. Dincolo de aura de sacralitate care anturează numele imperiale¹⁶ era vorba – credem noi – și de o intervenție neavenită într-un destin semnificat prin nume, orice stâlcire a acestuia aducând cu sine un atentat la proiectul vieții împăratului.

În mod evident, în tot acest proces pe care l-am descris, există rezistențe și inerții pe care Biserica nu le poate învinge dintru început și, de fapt, ceea ce putem decela de-a lungul acestei pluriseculare revoluții antroponimice este o îndelungă și răbdătoare campanie

¹⁴ B. Bobrinskoy, Confession de foi trinitaire et consécrations baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles, în *La liturgie, expression de la foi*, Conférences Saint Serge, XXV^e semaine d'études liturgiques, Paris 1978, Roma 1979, 57-67

¹⁵ P.-M. Gy, La formule „Je te baptise” (*Et ego te baptizo*), în *Communio sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. Allmen*, Geneve 1982, 65-72.

¹⁶ Salimbene de Adam, *Cronica*, a cura di G. Scalia, Bari 1966, 509.

a Bisericii de creștinare riguroasă a patrimoniului uman din *Christianitas*. Când ne referim la mecanismele de impunere a numelui în Transilvania medievală cu certitudine trebuie să avem în vedere aceste inerții și rezistențe.

Fără îndoială este faptul că Transilvania participă la această revoluție antroponimică sus-pomenită, dar o face la modul propriu, ca o expresie geografică și instituțională periferică a *Christianitas*, cu un retard obiectivat de circumstanțe și cu caracteristicile derivate din pluralitatea etnică și polimorfismul religos. Opinia noastră, expusă și în alte exegeze, este că Transilvania ca și concept geografic și alcătuire instituțională se definește cu greu în ambianța regatului maghiar, prin infiltrări succesive și progresive care se vor opri undeva la începutul secolului al XIV-lea, iar destinul ei nu este atât de scontat precum se străduiește să-l prezinte istoriografia romantică și naționalistă. De aceea, credem noi, nu automat ceea ce este funcțional în regatul maghiar este valabil în Transilvania. Din această rațiune, apreciem drept semnificativ pentru destinul instituțional al Transilvaniei în secolul al XIII-lea activismul Sfântului Scaun ce a debutat sistematic chiar din epoca lui Inocențiu al III-lea. Se cunoaște de acum că Biserica Romană s-a extins prin intermediul formulei juridico-instituționale a *Patrimoniului lui Petru* în teritoriul transilvan¹⁷. A concurat activ cu procesul de expansiune a autorității regale maghiare care reușește să atingă efectiv frontiera naturală a ținutului intracarpatic în preajma mării invazii tătaro-mongole, fără însă a se înstăpâni definitiv atunci. Dincolo însă de acest proces direct gestionat de Scaunul Apostolic, instituții ecleziastice „catolice” au apărut în teritoriul transilvan însă, datorită împrejurărilor politico-militare, acestea nu s-au putut angaja în dinamica raporturilor teocratice și a procesului hierocratic rămânând niște instituții debile, cu o activitate care până în secolul al XIII-lea este puțin semnificativă pentru destinul provinciei intracarpatică. Tendința de a conferi nume creștine există în regatul maghiar și părțile vestice ale Ardealului, mai ales ca urmare a deciziilor insuflăte de regi, dar inerțiile tribale și solidaritatea de clan ofuscăză programul onomastic al clerului. Există probabilitatea ca aparatul clerical non maghiar să fie responsabil de conferirea numelor creștine, în timp ce clericii maghiari să accepte tacit reproducerea numelor tribale. Din acest punct de vedere, sumare observații de natură antroponimică relevă, în foarte puținele documente păstrate până în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, un potențial onomastic creștin care însă este copios concurat sau chiar surclasat de antroponime necreștine¹⁸. Există o destul de mare dezordine sau mai bine spus indisciplină antroponimică în care conviețuiesc de-a valma nume tribale maghiare, nume germanice, nume slave, caz în care se poate face o estimare aproximativă, dar și nume veterotestamentare în variante diverse¹⁹, nume neotestamentare

¹⁷ Putem enumera ca pertinente juridic Sfântului Scaun abațiile cisterciene de la Igrăș și Cârța, prepozitura sașilor de la Sibiu, proprietatea teutonă din Țara Bârsei, episcopia cumanilor, precum și diferitele așezăminte ecleziastice de rit latin și grec care se bucură de protecție apostolică și de principiul juridic *nullius in dioecesis*.

¹⁸ Luate la întâmplare spre exemplu două secvențe din *Registrul de la Oradea*. Habraham, Ysahac, Farcaș, Paul, Grigore; Andrei, Tupuz, Chama, Thuch, Halad, Bogy, *Documente privind Istoria României*, C. *Transilvania*, vol. I, Editura Academiei Republicii Populare Române, București 1951, 146.

¹⁹ Arhidiaconul Ibrabin de Zoboulsu. *Ibidem*, 146.

sau martirice, a căror filieră e greu de stabilit, ele putând proveni de cele mai multe ori pe filieră greacă mai degrabă decât pe filieră latină. Noi credem că puternica infuzie de instituții ale Bisericii Romane de la începutul secolului al XIII-lea într-o Transilvanie aflată încă sub influență ecleziastică greco-slavă va remorca tacit acest areal la noile valori ale hierocrației, iar consecințele antroponimice nu vor întârzia să apară (vizibile mai cu seamă în antroponomia de la începutul secolului al XIV-lea). Din păcate însă, stabilizarea cumanilor în primele decenii ale secolului al XIII-lea la marginea carpatic-orientală a Transilvaniei și ulterior dizlocarea lor ca urmare a mării invazii mongole²⁰, a anulat parțial consistentul efort instituțional precedent depus de Biserica Romană cu încarcatura-i onomastică anexă și a resuscitat vechile litigii creștini-păgâni-schismatici care păreau a fi fost temperate²¹. Întreaga construcție disciplinară a clericilor, inclusiv efortul de botezare a necreștinilor și asignare a numelui a fost serios zdruncinată. Măsurile luate de Scaunul Apostolic în succesiunea mării invazii tătaro-mongole nu au fost de natură a permite o revenire la starea de dinainte cu rapiditatea scontată. Cu toată flexibilizarea misionară a dominicanilor și franciscanilor²², consistența numerică a necreștinilor în cuprinsul Ungariei și al Transilvaniei a crescut și în consecință a sporit îngrîjorarea clerului înalt, mai ales a celui nemaghiar.

Evoluțiile contrastante ale regatului maghiar din secolul al XIII-lea au înregistrat o definitivă derivă pentru *status quo*-ul arpadian și rolul regatului maghiar în construcția *Christianitas* în timpul domniei lui Ladislau al IV-lea zis și Cumanul. Acesta s-a urcat pe tronul maghiar la vârsta de 10 ani, la 6 august 1272, în contextul luptelor dintre facțiunile nobiliare și al presiunilor făcute asupra Ungariei de regele Boemiei, Ottakar al II-lea. Grigore

²⁰ Iată ce spune despre așezarea cumanilor la 1279 regele Ladislau al IV-lea Cumanul „marea mulțime a cumanilor a cotropit o mare întindere de pământ... între Dunăre și Tisa sau lângă râul Criș, ori între râurile Mureș și Criș, sau pe amândouă părțile aceluiași râu, ori între Timiș și Mureș...” *Documente privind Istoria României. Veacul XIII. C. Transilvania (1251-1300)*, Editura Academiei R.P.R., 1952, 219.

²¹ La 14 iulie 1264, papa Urban al IV-lea le scria arhiepiscopilor de Strigoniu și Calocca: „... prea iubitul nostru fiu întru Hristos, Bela, ilustrul rege al Ungariei ca principe catolic și zelos pentru întinderea creștinismului, luând seama cu evlavie și văzând cu înțelepciune că regatul Ungariei, îmbelșugat mai înainte cu mare mulțime de credincioși, a ajuns cu voia Domnului, la o grozavă împușinare a lor din pricina năvălirii tătarilor cumpliți și vrând să ia măsuri pentru a îndrepta într-un fel oarecare aceasta și negăsind puțința de a lua alte măsuri potrivite pentru a-ți împlini această grabnică dorință a adus în regatul său pe cumani străini de cultul credinței catolice, cu condiția, precum spune, că aceia dintre ei care au gânduri bune urmau să se așeze acolo ca locuitori, spre preamărirea credinței și refacerea aceluiași regat, să se renască prin cristelnița botezului și să devină pe veci credincioși ai curățeniei catolice. Dar iată că regele precum am aflat cu mâhnire... s-a înșelat amarnic în gândul său vrednic de laudă căci cei puțini din mulțimea nenumărată a acestor Cumani care, intrând ca oaspeți în regatul acela, cu viclenia unei mari înșelăciuni au ajuns la apa botezului, reneagă în chip vrednic de osândă credința pe care au primit-o în mod mincinos prin această taină”. În viziunea pontifului roman toți cumanii „care au primit taina botezului să păzească cu tărie și sfințenie credința catolică” celorlalți cumani păgâni fiindu-le recomandat „să nu lipsească să primească cu inimă cucernică taina botezului până la un convenit soroc”. *DIR, C. Transilvania*, vol. II, 67-68.

²² A se vedea bula *Cum hora undecima* din 23 iulie 1253 în *Ibidem*, 11-13.

al X-lea, recent ales papă, a urmărit cu atenție evoluțiile din Ungaria, atrăgând atenția facțiunilor nobiliare și ierarhiei din regatul ungar să-și tempereze pornirile și să sprijine noua autoritate regală. Totodată, pontiful s-a adresat și regelui Boemiei invitându-l să respecte înțelegerile precedent încheiate. Tulburările nu au încetat să apară însă în primul rând la nivelul ierarhiei ecleziastice. Scaunul arhiepiscopal de Esztergom fiind vacant, la sugestiile reginei mamă de origine cumană s-a încercat numirea lui Nicolae, episcop de Transilvania, un personaj se pare avid de putere, care a și încercat să obțină prin forță arhiepiscopatul²³. O mărturie privilegiată pe care o deținem din această perioadă oferă o descurajantă imagine despre Ungaria. Scrisoarea din 1272 a arhiepiscopului Bruno de Olmütz la care facem referire comentează situația din Ungaria în raport cu evoluțiile din Imperiul german. Prelatul scrie că există pericolul ruperii Ungariei din *Christianitas* datorită a trei factori: mai întâi cumanii, deoarece toată puterea și autoritatea în regat părea să fie concentrată în mâinile cumanilor, care tratau cu ură pe oricine, inclusiv pe unguri²⁴. Al doilea pericol venea dinspre eretici și schismatici care concureau activ confesiunea romană. Chiar fiicele regelui Bela al IV-lea, Cunegonda, Ana și Constanța erau logodite cu personaje

²³ Replica capitlului catedralei arhiepiscopale nu s-a lăsat așteptată, canonicii alegând în funcție pe Benedict, arhiepiscop de Arad, fost vice-cancelar al regelui Ștefan al V-lea. La încercările în forță ale lui Nicolae de a se instala ca arhiepiscop, preferatul canonicilor s-a dus la Roma, la Curie, unde a fost invitat și Nicolae, care însă nu a făcut deplasarea. În primăvara anului următor nobilii nemulțumiți de regența reginei-mamă au îndepărtat-o pe aceasta de putere, deposedându-l de asemenea și pe Nicolae de beneficiul său ecleziastic. Regele a acceptat numirea lui Benedict ca arhiepiscop de Esztergom. Capitlul de la Esztergom pentru a obține numirea lui Benedict a trimis o misiune la Roma, în scopul confirmării acestuia. Se pare că misiunea a fost interceptată undeva în Dalmația de către Nicolae cel deposedat. Urmează o evoluție complicată, care îi vede implicați în chestiune pe trei pontifi. Inocențiu al V-lea l-a însărcinat pe cardinalul Adrian cu investigarea cazului, care a trimis un emisar, pe Rayland Orvieto, despre a cărui misiune nu se știe nimic însă. Cardinalul Adrian i-a succedat lui Inocențiu al V-lea, dar doar pentru câteva săptămâni, deoarece a murit curând după înscăunare. Noul pontif Ioan al XXI-lea este cel care-l va convoca la 13 martie 1277 pe Nicolae la Curie pentru a-și prezenta poziția. Ioan al XXI-lea a decedat în scurt timp, dar a decedat și arhiepiscopul ales de Esztergom, Benedict. Atunci monarhul, în fața unei alternative, îl recunoaște ca arhiepiscop pe Nicolae. Capitlul nu capitulează și propune ca arhiepiscop de Esztergom pe episcopul Petru de Veszprem, ales cu majoritatea voturilor. Noul candidat, provenit de la Veszprem, și-a trimis imediat arhidiaconul la Roma pentru a i se încredința *pallium*-ul. La fel a procedat și Nicolae, care acum, având consimțământul monarhului, își trimite și el emisarii la Curie. Noul pontif Nicolae al III-lea a stabilit că soluția acestui litigiu va fi dată cu ocazia unei audieri. Audierea a avut loc pe 1 iunie 1278. Soluția lui Nicolae al III-lea a fost următoarea: Nicolae, candidatul perpetuu la scaunul arhiepiscopal a fost declarat nedemn pentru această funcție ecleziastică. La fel s-a procedat și cu Petru de Veszprem.

²⁴ „Visto che nei secoli XI e XII non si poteva già parlare di una radicata xenofobia, che in seguito si sarebbe ripresentata in una forma ideologica ancor più radicata..., dall'inizio dell XIII secolo... divenne per secoli un elemento centrale nella società ungherese la presa di posizione contro gli stranieri: prima contro i sudditi imperiali, i cosiddetti «merani», poi contro i Kun; su questo argomento furono scritte diverse opere storico-letterarie il cui filo conduttore si basava sulla coscienza «nazionale» e sul ripudio degli stranieri. In questa situazione furono redatte le cronache ungheresi...”. G. Kristó, Latini, Italiani e Veneziani nella Cronaca Ungherese, în *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo*, Olschki, Firenze 1995. 216.

BISERICA ROMÂNĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

schismatice *Rutenis, qui sunt scismatici, desponsate fuerunt*. Al treilea pericol era îngrozitoarea lăcomie care exista în Ungaria. Marea nobilime alegea personajele care să ocupe funcții clericale în înalta ierarhie numai dacă aceștia promiteau că-și vor conduce afacerile religioase în acord cu permisiunea și cu dorințele nobililor, *aut tales eligunt, quos eis subesse oporteat potius quam preese*. Era descurajant de observat declinul intelectual și spiritual al clerului, mulți fiind nevoiți să cerșească sau chiar să fure pentru a putea supraviețui: *coguntur mendicare... vel... ad furta latrocina et sacrilegia convertentur*.

Puternica degenerare a situației ierarhiei clericale avea consecințe nu doar patrimoniale și de echilibru politic, dar mai ales afecta disciplina sacramentală inclusiv zona onomastică. Soluția găsită de papa Nicolae al III-lea a fost trimiterea unei legății apostolice în regatul Ungariei care să gestioneze situația²⁵ și, în urma informațiilor obținute, după ce criza va fi trecut, să ia decizia finală. Cel ales pentru legăție a fost episcopul de Fermo, Filip.

Reacțiile regelui maghiar au fost fluctuante de-a lungul legăției lui Filip de Fermo. Cu siguranță că sub influența aparatului de cancelarie prima reacție a fost pozitivă și să dovedă de o hermeneutică politică inteligentă, deoarece face referire la misiunea regală ca un tribut adus celui care prin botezul său și schimbarea numelui a inserat regatul maghiar în *Respublica christiana*. Într-un text din 23 mai 1279 el afirmă: „călând pe urmele aceluia prea sfânt rege Ștefan, strămoșul nostru, să aducem în barca Domnului, la unirea credinței, printre ceilalți, mulțimea cumanilor, însemnată în parte cu pecetea Domnului, întrucât a primit taina botezului, deși până acum rătăcește pe calea moravurilor rele, și partea rămasă să o ducem de la închinarea păgânătății la cunoașterea credinței creștine”²⁶.

Una din grijile esențiale ale lui Filip de Fermo, odată sosit în teritoriul legăției, a fost convertirea cumanilor prin mijlocirea botezului. În data de 23 iunie 1279, la Tétény, șefii cumani Uzur și Tolon au promis solemn în fața ierarhiei ecleziastice și a nobilimii maghiare că poporul lor va accepta creștinismul, că se vor supune legilor și regulilor ecleziastice, vor înceta să mai ducă o viață păgână și vor înapoia posesorilor legali toate bunurile imobile și mobile luate prin forță. Monarhul se angaja să sprijine promisiunea cumanilor de convertire, să prezeve și să protejeze credința creștină și să înlature erezia. El a fost de acord să nu tolereze prezența la curte a oricărui nobil care a fost excomunicat de Biserică. Cumanii promiteau să se așeze în sate pentru a duce o viață agricolă, fără ca, oricum, să renunțe la tradițiile lor populare sau să își taie părul și să își radă bărbile. Au pus totuși 7 garanții, una pentru fiecare trib cuman. Regele a decis să-i așeze pe cumani în mai multe dieceze: Calocsa, Oradea, Agria, Cenad și Vaț, cerând încuviințarea de la legat ca respectivii episcopi „împreună cu un baron al nostru

²⁵ „... nunc tamen nobilis Regni Ungarie necessitates apostolice sedi frequenter expositas precordialiter intuemur, auditas recolimus, et non sine cordis amaritudine sepius contemplamur. Condolemus enim tumultuosos moribus et seditiosis tumultibus illius, qui vel per dissidia simulcrum alterutrum dissident, vel congressus mutuos et bella plus quam civilia immaniter colliduntur, ex quibus inter alia, dono pacis mortalibus cunctis accomodo libello dato repudiū, graviter solium Regale deprimitur, eiusque depresso regimine non solum in Regno ipso vastantur bona fidelium, sed iura ecclesiarum et aliorum piorum locorum in direptionem veniunt, et libertas ecclesiastica dampnabiliter conculcatur; animarum quoque subsequuntur deploranda pericula, nefanda personarum excidia, et alia fere innumera detrimenta”. A. Theiner, *Vetera Monumenta Historica Hungarica*, vol. I, 327-328.

²⁶ DIR, C. *Transilvania*, vol. II, 205.

și cu doi slujitori dintre nobilii vrednici de încredere ai regatului, să meargă la acea seminiție ce se așează în dieceza sa și să impună taina sfântului botez acelora care încă nu sunt botezați”²⁷. Părea cel puțin pe moment că astfel se sfârșea și pentru legat chestiunea cumană. A fost însă doar un succes parțial. Majoritatea cumanilor era puternic atașată de cutume și monarhul însuși prefera compania cumanilor. Sub influența femeilor cumane, regele a abandonat o orientare regală corectă și exemplară astfel că legatul a realizat că nu se putea conta pe cumani că își vor ține promisiunile. După mai multe avertismente adresate monarhului maghiar în direcția îmbunătățirii comportamentului legatul a decis că rezolvarea nu poate fi alta decât impunerea unui program ecleziastic riguros în deplină concordanță cu activitatea legiferată de Biserică în marile adunări conciliare din secolul XIII: Lateran IV, Lyon I și Lyon II.

Conciliul interprovincial de la Buda s-a întrunit în septembrie 1279²⁸. Deși curtea regală a încercat să prevină întrunirea conciliului, locuitorii Budei (prevalent nemaghiari) l-au sfidat pe rege, neascultându-l. Legatul a fost cel care a prezidat ședințele conciliului menit să asigure drepturile regatului. Rezoluțiile conciliului au fost promulgate la 14 septembrie 1279 de către Filip de Fermo. Ele se află înregistrate, se pare în varianta originală, în codexul de la Petersburg ca decret conciliar valabil pentru dieceza de Gniezno în Polonia. Statuarea aceasta canonică este semnalul racordării realităților din regatul maghiar și regiunile în conexiune cu acesta la opera legislativă a Bisericii Romane. Așa cum am mai amintit, secolul XIII se constituie ca răstimpul cu una dintre cele mai consistente elaborări canonice din întreaga istorie a Bisericii, fiind și epoca autonomizării canonice și sacramentale definitive de trunchiul unitar dogmatic și disciplinar al Bisericii primului mileniu. Statutele sinodale precum cele publicate de Filip de Fermo sunt o felie reprezentativă din procesul acestei diferențieri disciplinare și consemnează activitatea de cucerire pastorală și instituțională pe care o operează Biserica în toate țările din *Christianitas*. Fără a avea pretenția unei inventarii exhaustive și doar pentru a observa contextul sinodal european putem enumera pentru secolul al XIII-lea mai multe constituții promulgate de legați ai Romei: pentru Anglia, legatul Giovanni da Ferentino în cadrul conciliului de la Reading la 18 octombrie 1206 sau de legații Ottone da Tonengo și Ottobono Fieschi în 1237 și 1268; pentru Franța constituțiile legatului Guala Bicchieri din anii 1208-1209, cele ale lui Robert de Courcon din 1213-1214 sau ale lui Simon de Brie din 1276; pentru peninsula italică avem știri încă din 1192 despre activitatea la Verona a legatului cardinal Petru de Piacenza care sancționează constituțiile diecezane, Gerardo da Sesso la Novara în 1210, Goffredo da Castiglione în 1229 la Lodi sau Ottaviano degli Ubaldini în 1249 la Bologna²⁹. Cât privește greutatea disciplinară a acestor statute cel mai de seamă jurist al Bisericii din epocă, cardinalul Hostiensis preciza că *item statuta legatorum ab universis et singulis diligenter et fideliter observentur*³⁰.

²⁷ *Ibidem*, 220.

²⁸ Conciliul era convocat pentru întreg cuprinsul legației, deși ulterior Filip de Fermo a mai făcut o deplasare în Polonia pentru a relua sau continua unele din rezoluțiile Conciliului de la Buda. Pentru jurisdicția provinciei legatului vezi Robert C. Figueira, *The Medieval Papal Legate and His Province: Geographical Limits of Jurisdiction*, *Apollinaris* 3-4, 1988, 817-860.

²⁹ A. Tilatti, „*Legatus de latere domini Pape*”. Il cardinale Latino e le costituzioni del 1279, în *Scritti in onore di Girolamo Arnaldi offerti dalla Scuola Nazionale di Studi Medioevali*, Roma 2001, 516-517.

³⁰ *Apud* A. Tilatti, „*Legatus de latere domini Pape*”, 516.

BISERICA ROMÂNĂ ȘI REGLEMENTAREA IMPUNERII NUMELUI ÎN TRANSILVANIA
ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIII-LEA

Textele articolelor sinodului de la Buda din 1279 sunt raționalizate juridic într-o pondere în care se păstrează principiul canonic de bază, dar se aplică la situația *in situ*. Influențele decelabile în privința textului conciliar – altele decât principiile fundamentale – provin din experiența franceză sau cea provensală. Dacă legăm legislația conciliară sau sinodală de situația din sudul Franței, constatăm că acolo momentul disciplinar corespunde presiunii masive pe care o face Biserica pentru a integra o zonă plină de erezie și nesupunere în *Christianitas*. Prescripțiile valabile acolo devin prescripții răspândite peste tot în curprinsul Creștinătății unde se întâlnesc situații care necesită corecții. Spre exemplu, în cele mai vechi constituții sinodale franceze care ne-au parvenit, de la Nîmes, din 1252, se insistă pe necesitatea ca noii născuți să fie botezați imediat după naștere preotul care ar refuza o astfel de cerere fiind automat excomunicat³¹.

În textul constituțiilor sinodului general de la Buda există delimitat fără echivoc un capitol, Caput 89³² intitulat *De baptisate*³³: *Baptisum*³⁴ *cum honore et reverentia celebretur, et*

³¹ *Les statuts synodaux français du XIIIe siècle*, publiés et traduits par Odette Pontal, tome II, Paris 1983, 280.

³² Statutele Sinodului general sau ale conciliului provincial de la Buda ne-au parvenit în trei variante. Două variante manuscrise cuprind șaiszeci și nouă de articole sau decrete sinodale și se păstrează una la Biblioteca Apostolica Vaticană, cealaltă la Bibliotheca Vallicelliana. O a treia variantă manuscrisă a văzut lumina tiparului la Petersburg în 1856 și este conținută într-o colecție întocmită de un canonic al capitolului mitropolitan de la Gniezno din Polonia. Colecția de statute sinodale se numește *Antiquissimae constitutiones synodales Provinciae Gneznenses maxima ex parte nunc primum e codicibus manu scriptis typis mandatae*. Compilatorul Romuald Hube a considerat utilă introducerea acestei constituții sinodale, bazată pe manuscrisul păstrat la Petersburg, pentru că ea privea și provincia mitropolitană din care provenea el, cea de la Gniezno. Intenția lui Hube era de a da cronologic o imagine a evoluției legislației sinodale din Polonia medievală și premodernă.

³³ Capitolul 89, *Despre botez*: „Botezul să fie oficiat cu cinste și respect, și cu mare grijă, cu precădere în deosebirea cuvintelor și în rostire, în care stă toată puterea sacramentului. Adică: Eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt. Amin. În «limba» vulgară, sub această formulă ... Preoții să-i învețe pe mireni adesea în ce fel trebuie să-și boteze, când va fi fost de trebuință, tatăl și mama. De asemenea, să-i învețe că pot să-i boteze și pe copii, într-o situație de mare trebuință. «Preoții» să le spună de asemenea mirenilor să nu pună nume copiilor. Însă sus-zisa formulă a cuvintelor să fie rostită, de către cel care botează, în întregime, în ordinea care trebuie și fără nici o adăugire «de alte cuvinte». Iar mireanul care l-a botezat în felul acesta să fie întrebat cu sârg de către preot ce anume a zis, ce a făcut și, dacă va fi descoperit într-un chip chibzuit și convenit că a botezat, după ce a fost adus copilul să se adauge la șa bisericii ceea ce lipsește, adică mâncatul sării și ungerea urechilor cu salivă. Și atunci să se pună nume copilului de către preot; totuși să nu se rostească formule de alungare a diavolului, ci să se facă toate care trebuie făcute deasupra baptisteriului, fără scufundare totuși. Însă dacă va fi existat vreo îndoială în privința formulei sub care a fost botezat copilul, atunci preotul să săvârșească toate lucrurile «de trebuință» și scufundându-l «pe copil» să zică: Dacă tu nu ești botezat, eu te botez în numele Tatălui și al Fiului și al Spiritului Sfânt. Amin. Pentru ridicarea copilului din baptisteriu să fie primiți numai trei nași?».

³⁴ Așa cum am mai precizat, *Sacramentalul gelasian* conservă ritualul specific aplicat botezului. Cu timpul se definesc scriptic două forme de ritual cu nuanțe diferențiate aplicate în funcție de destinatarul botezului. E vorba de *Ordo baptismi parvulorum* aplicat copiilor nou născuți și *Ordo baptismi adultorum* aplicat celor deja maturi și care doresc să se creștineze.

cum magna cautela, maxime in distinctione verborum et prolatione, in quibus tota virtus sacramenti consistit. Scilicet: Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen. In vulgari sub hac forma... Laicos doceant sacerdotes frequenter, qualiter quum opus fuerit debeant baptizare, patrem et matrem. Etiam pueri, in summa necessitate, similiter doceant, posse baptizare. Dicant etiam laicis, quod nomen puero non imponant. Forma autem verborum praedicta, ab eo qui baptizat, integre, continue, ordinate et sine interpositione aliqua proferatur. Interrogetur autem laicus, qui sic ipsum baptizavit, diligenter a sacerdote, quid dixerit, quid fecerit et si eum invenerit modo discreto et debito baptisasse, allato puero ad ecclesiae fores suppleatur quod deest, scilicet, pabulum salis et aurium linitio cum saliva. Et tunc a sacerdote nomen puero imponatur; exorcismi tamen non dicantur, sed super fontes, sine immersione tamen, omnia fiant, quae solent fieri. Si vero dubium fuerit sub qua forma puer baptizatus fuerit, tunc sacerdos omnia faciat et immergens dicat: Si tu non es baptizatus, ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Ad elevandum puerum de fonte³⁵ tres tantum recipiantur patrini³⁶.

Inserarea unui astfel de capitol în economia textului sinodal ne permite să considerăm că taina botezului era puțin disciplinată în cuprinsul legației lui Filip, la fel de indisciplinată fiind și tehnica impunerii numelui. Capitolul 89 relevă mai multe aspecte care țin de nevoia Bisericii de a controla botezul. În mod deloc surprinzător și în concordanță cu resurgența păgânismului în regatul maghiar, decretul conciliar face referire atât la botezul adulților cât și la cel al nou-născuților. Accentul se pune, așa cum am observat, pe mediatorul liturgic sau paraliturgic, dacă botezul are loc în condiții excepționale, și pe încărcătura sacră a cuvintelor așa cum a fost ea stabilizată de dogmă. Valoarea tainică a formulei de botez, aici este reprodusă în variantă completă³⁷ față de

³⁵ Aceeași prescripție este prezentă în Franța în a doua jumătate a secolului al XIII-lea: „on ne doit pas admettre plus des trois personnes pour élever l'enfant au-dessus des fonts baptismaux car aller au-delà est une inspiration diabolique”. *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*. Tome 1 *Les statuts de Paris et le synodal de l'ouest*, publiés et traduits par Odette Pontal, Paris: Bibliothèque Nationale 1971, 57.

³⁶ Nașii sunt denumiți fie *susceptores*, *sponsores*, *fideijussores* sau *patrini* și aveau rolul de a garanta pentru cel care este botezat. De origine antică, această instituție a nașilor nu a fost dintru început externalizată, ci era localizată în interiorul familiei. Ulterior, părinții care jucau rolul de nași au fost excluși din ritualul botezului pentru a se pune în evidență diversitatea de generație carnală, de formație morală și religioasă care trebuie să-l caracterizeze pe naș. Deja legislația carolingiană prevăzuse cu multă rigoare ca nașii și nașele să fie aleși cu grijă din rândul celor cu comportament exemplar creștin. Erau excluși din instituția nașitului ereticii, schismaticii, excomunicații și cei considerați în mod public păcătoși. Inițial Biserica a solicitat ca nașul să fie unul singur potrivit sexului celui botezat. Dar din secolul VIII se constată că se agreează ideea asocierii a doi sau trei nași. Alegerea nașilor pune în evidență solidarități de sânge, de interese și de multe ori de nume.

³⁷ Studiile vetero și neotestamentare au subliniat că numele cel mai înalt pe care Dumnezeu (Yahve-Cel ce Este) l-a revelat oamenilor este Isus care înseamnă Dumnezeu mântuiește, fiind un nume compus din două elemente. Așadar numele Isus conține el însuși numele Yahve și probabil și din această rațiune invocarea numelui în cadrul botezului se făcea numai prin pomenirea lui Isus.

alte variante din secolul al XIII-lea în Europa, unde, fie se invoca doar Tatăl, fie doar Fiul, semnificând categorica intenție a Bisericii de uniformizare și de standardizare³⁸. Formula completă este destinată să asigure botezului caracterul normativ, fără a mai exista vreodată dubiul și a se proceda la rebotezare. Botezul are pentru Filip de Fermo în contextul maghiar și transilvan o importanță capitală, pentru că este actul prin care nu doar se introduce un individ în comuniunea ecleziastică, dar el este introdus în comunitatea civilă³⁹. Este interesant de semnalat că legatul acceptă dincolo de valoarea sacramentală a latinei și botezul în limba vulgară ceea ce nu e o noutate. O face probabil condiționat de împejurările din ținutul legației sale, datorită polimorfismului lingvistic și mai cu seamă pentru a face credibil și inteligibil în mediul cuman, dar și maghiar, sacramentul baptismal. Oricum această derogare evidențiază flexibilizarea pozițiilor Bisericii Romane care, pentru a asigura misiunea evanghelizatoare, este dispusă la mai puțin formalism și la mai multă consistență factuală. Indisciplina sacramentală ce domnea în cuprinsul legației lui Filip de Fermo este încă o dată vădită de prescripția ca fiii să fie invitați să-și boteze părinții, și părinții fiii în caz de pericol Avem de-a face practic cu o lipsă de liniaritate în interiorul filiației a practicării botezului, fie prin ignorarea aplicării acestuia, fie prin rezistența la acest procedeu de inserare sacramentală și socială, fie prin incorectitudinea aplicării acestuia.

Inserarea unei clauze prohibitive, formulată tăios, care-l împiedica pe laicul mediator al pedobaptismului să abordeze chestiunea numelui în botezul ad-hoc *quod nomen puero non imponant*, sancționează în această parte a Europei Centrale procesul de rezervă onomastică pe care Biserica în restul *Christianitas* îl specificase de câteva decenii. Din acest moment, practic, este interzisă de autoritatea ecleziastică impunerea unui nume noului născut fără ca acesta să fi fost negociat anterior cu preotul responsabil de administrarea tainei baptismale. Negocierea este cu atât mai necesară cu cât numele tribale maghiare sau cumane nu se bucură de respectabilitatea și de încărcătura mistică pe care o conferă Biserica stocului de antroponime pe care le gestionează. Tocmai în epoca de care ne ocupăm Toma d'Aquino recomandă în mod explicit că *nomina autem singularium hominum semper imponantur ab aliqua proprietate eius cui nomen imponitur... vel a tempore, sicut imponuntur*

³⁸ „Le baptême est encore administré par immersion, sauf si l'enfant étant en danger de mort on ne dispose pas soit de récipient où le plonger, soit d'une quantité d'eau suffisante. Dans ce cas, des laics, éventuellement de sexe féminin, peuvent suppléer le prêtre. Celui-ci doit instruire les fidèles des modalités à observer pour que le baptême soit valide. Toutefois, à la différence des statuts du nord de la Loire où la seule forme valable est celle fixée par les statuts de Paris: «je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit», qu'elle soit prononcée en latin ou en langue vulgaire, la groupe méridional admet aussi bien la formule «je te baptise au nom du Christ». Ce baptême conféré par des laics doit être signalé au curé et complété par l'onction, les exorcismes, les prières requises”. Raymonde Foreville, *Les statuts synodaux...*, 139-140.

³⁹ „C'était le sacrement le plus répandu et le seul qui présentât un caractère d'universalité absolue. On ne devenait membre à part entière de sa paroisse et de la chrétienté qu'après l'avoir reçu, et il constituait le seul moyen d'accéder à une existence reconnue”. *Ibidem*, 434.

*nomina aliquorum sanctorum his qui in forum festis nascuntur*⁴⁰. Responsabilitatea onomastică a Bisericii se cuplează cu activitatea evanghelizatoare, proporția numelor creștine validate în rândul populației misionate fiind semnul distinct al câștigării comunității⁴¹. Insistența legislatorului ca numele să fie indicat de preot arată dorința Bisericii de a coordona antroponimia din regatul maghiar, dar și din celelalte zone ale legației. Impunerea numelui revine așadar numai preotului, care verifică și validitatea botezului, completând cu alte elemente ce țin de tehnica îmbisericii și numai în succesiunea constatării corectitudinii administrării sacramentului, numele noului născut este fixat de mediatorul liturgic *et tunc a sacerdote nomen puero imponatur*. Așadar numele este rezultatul final al unui șir de proceduri cu încărcătură sacramentală. Impunerea numelui pentru care există un întreg ritual pregătit este ultima verigă a drumului parcurs de noul născut de la stadiul biologic – „bestial” la cel de persoană reclamată de Dumnezeu.

O precizare se cuvine făcută cu aplicare la ideea de „rezervor onomastic” pe care am pomenit-o. Este adevărat că Biserica nu a legiferat o listă de nume permise și a prohibit altele. Nu există documente care să probeze așa ceva, cu excepția calendarelor care sunt orientative și nu au valoare juridică intrinsecă. Ea s-a străduit să sugereze, să consilieze, să orienteze alegerea, cu persuasiune exercitată de secole și asta din dorința de a nu intra în conflict iremediabil cu cutumele comunității sau cu tradițiile din interiorul stirpei.

Întrucât în textul Sinodului de la Buda se face referire atât la botezul adulților, cât mai ales la cel al pruncilor nou născuți amintim o observație făcută de truditonii într-ale onomasticii care reliefează că în cadrul ceremoniei de botez al unui adult conversiunea antroponimică este mult mai puțin importantă decât impunerea numelui odată cu triumful pedobotezului. Adultul se dăruiește pe sine în mod conștient prin botez și alegerea numelui este consecvențială, fiind un rit de agregare la familia creștină și o alegere parentală, în timp ce numele impus noului născut, rod al păcatului, dar în sine încă neprihănit, este sigiliul noii vieți și a noii dimensiuni având aceeași importanță ca și sacramentul în sine. De aici toată tensiunea Bisericii de a impune nume care serserv de exemplu directivelor ecleziastice. Oricum și în acest caz al dobândirii unui nou nume este prezent Dumnezeu așa cum sugerează chiar cartea Facerii: „Și nu te vei mai numi Avram, ci Avraam va fi numele tău, căci am să te fac tată a mulțime de popoare”⁴².

Comparând textul statutelor votate de Conciliul interprovincial de la Buda cu normele generale de aplicare a botezului se constată un ușor decalaj între dispozițiile Curiei și practica locală. Probabil Filip de Fermo a raționalizat și adaptat discursul

⁴⁰ *Summa theologica*, III, 37, 2, Roma 1903, 377.

⁴¹ „En outre le baptême s’accompagnait du choix d’un nom qui, À cette époque, était devenu presque obligatoirement celui d’un saint, ce qui explique le recul rapide des noms profanes et la montée corrélative de Jean, Jacques, Nicolas ou Pierre dans l’anthroponymie de la fin du Moyen Âge”, J.-M. Mayeur et al. (eds.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tom VI, Paris, 1992, 435.

⁴² Gen 17,5.

baptismal al Romei la realitățile locale și la recomandările venite din zonele „fierbinți” ale *Christianitas*. În mod să-i spunem aulic ceremonia din *Ordo baptismi parvulorum* este compusă din trei faze: ritul catecumenilor, ritul competenților și ritul specific actului baptismal. Ritul catecumenilor se consuma *extra fores ecclesiae* deoarece se considera că aspirantul la botez nu este demn să intre în casa Domnului și făcea parte din ritual din secolul al XII-lea. Prima etapă a acestui rit este semnificată de solicitarea privind numele celui care va fi botezat *Quo nomine vocaris?* Urmau mărturisirea de credință, exorcismul (*Exorcizo te, immunde spiritus...; ergo, maledicte diabole*), *signatio crucis* (gestul crucii aplicat pe frunte prin rostirea formulei *Et hoc signum sanctae crucis*), impunerea mâinilor și *datio salis* (degustarea sării). Ritul competenților semnifică intrarea celui ce se botează în biserică prin rostirea formulei *Ingredere in templum Dei*, noul născut fiind depus pe paviment de nași care recită Tatăl nostru și Crezul. Ulterior se aplică un alt exorcism care implică și renunțarea la Satana, *Nec te lateat Satanas* și ungerea cu ulei. Urmează actul baptismal consumat prin abluțiunea baptismală care este prevăzută sub formă de triplă infuziune pe cap așa cum s-a stabilizat în Occident din secolul al XI-lea. În înscrisurile Sinodului de la Buda acesta se face în continuare prin imersiune, procedură ce ar putea fi definită tradițională, dar mai cu seamă specifică ariei creștinismului de matrice greco-slavă.

Statutele sinodale de la Buda au constituit unul dintre cele mai complexe programe de reformă ale Bisericii și societății ce era agregată în jurul regatului maghiar. Radiografie a deficitelor politice, sociale și instituționale, dar și set de măsuri de revigorare, decretele sinodale vor fi implementate cu oarecare dificultate mai cu seamă ca urmare a opoziției vehemente a monarhului maghiar. Biserica însă nu s-a abătut de la proiectul ei mai ales că a considerat mereu regatul maghiar și zonele autonome acestuia ca fiind în dependența directă a Sfântului Scaun. Papa Nicolae al IV-lea îi și scrie la 31 ianuarie 1291, după moartea regelui maghiar, arhiepiscopului de Strigoniu, Lodomer: „Cum însă se știe încă *din vechime că acest regat ținea de Biserica Romană*, iar tu nu ești fără a cunoaște că pomenitul rege, pe vremea când venerabilul nostru frate Filip, episcopul de Fermo îndeplinea slujba de legat în Ungaria a făcut unele făgăduieli și jurăminte în numele său și a regatului său, pe care apoi nu le-a ținut, prin această apostolică scrisoare poruncim frăției tale cu strășnicie ca, păstrându-ți zelul supunerii obișnuite față de suspomenitul Scaun, să te silești a aduce la cunoștința persoanelor bisericești și lumești ale numitului regat, de orice rang, condiție, stare ar fi ele, dar mai ales la cunoștința acelor care spun că au un drept oarecare, în orice chip, asupra regatului aceluia, arătându-le că *acel regat ține din vechime de Biserica Romană* și că va fi de datoria lui ca aceste făgăduieli și jurăminte să le păzească neștirbite și nevătămate față de Biserica și ca nimeni să nu cuteze în nici un fel a le cotropi, încălca sau uzurpa, nici să încerce a-i pricinui Bisericii vreo pagubă sau vreun neajuns”⁴³.

Din categoria făgăduielilor și jurămintelor cuprinse în Constituțiile sinodale face parte și reglementarea botezului și a impunerii numelui care s-a străduit să disciplineze

⁴³ DIR. C. *Transilvania*, vol. II, p. 358-359. E adevărat că și regele maghiar, în mod formal acceptase deciziile lui Filip de Fermo, dar întreaga sa atitudine ulterioară a negat această acceptare. Ș. Turcuș, *Sinodul General*, 153.

antroponimia. Sigur, nu avem la nivelul documentării actuale mijloace de a estima impactul imediat al acestei reguli, pentru că în cele din urmă procesul de desemnare și impunere a numelui este rezultatul unui echilibru empiric stabilizat prin practici și exigențe familiale și sociale, profane și ecleziale. Există însă în tot acest procedeu canonic dus la bun sfârșit de Filip de Fermo convingerea că numele slujește la identificarea indivizilor, la clasificarea lor socială, la ratașarea la lumea celor trecuți la cele veșnice și la divinitate: pentru că numele trebuie să protejeze individul în lumea în care trăiește și să-l asigure în raport cu eternitatea⁴⁴.

⁴⁴ Patrice Beck, *Le nom protecteur*, 171.

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE. DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

Laura STANCIU

ABSTRACT: Identity and diversity. About the Romanian Church in Transylvania (1744-1754). The present study covers the crisis of the Union in the decade following Visarion's mission (1744-1754). The period is dominated by the contest between the Court and the Roman Catholic hierarchy and their supporters, on the one side, and the Orthodox (the „non-united,” „schismatics”), on the other. For its part, the Court was determined to defend and, wherever possible, expand the Union, while the Orthodox clung tenaciously to „our religion,” demanding the right to practice their faith as they wished and to be served by priests of their own choosing. In a broader sense, the confrontation between the Court and the Orthodox represented an extension of the Catholic Reformation into the eighteenth century, and, at another level, it became, in effect, an encounter between modernization and tradition, between West and East. In the course of these events the further delineation of an ethnic consciousness separate from a strictly religious identity became sharper.

Key-words: Church, the Union, Transylvania, non-united, united, identity, Blaj, Viena, Karlowitz, Arad

Pentru a înțelege dinamica relațiilor interconfesionale din Transilvania, precum și evoluția ulterioară a Bisericii românilor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este relevant să ne oprim asupra perioadei 1744-1754, un deceniu cu multiple semnificații pentru această Biserică și pentru românii transilvăneni. A existat o complicată criză de autoritate la conducerea Bisericii (de la plecarea episcopului Micu la Viena și apoi la Roma, în anul 1744, și până la hirotonirea noului episcop Petru Pavel Aron, în anul 1754), care a creat confuzii, atât în rândul elitei clericale, al preoților și poporului, cât și îngrijorare la Viena și Roma. Am avut apoi o profundă criză de conștiință a românilor, a identității lor individuale și de grup, în raport cu *unirea* religioasă. În același timp, au avut loc multiple încercări venite din partea elitei clericale a vremii de a-și defini propria Biserică și de a justifica locul și rolul *uniților* și *neuniților*, în peisajul confesional al Transilvaniei.

Intenția noastră a fost să oferim posibilitatea celor interesați să înțeleagă complicata situație confesională și politică din Transilvania citind părerile actorilor direct implicați în evenimente, exclusiv, așa cum au fost ele păstrate în documente. Setul de întrebări la care s-ar putea răspunde, prin valorificarea documentelor puse de noi la dispoziție, se referă la perioada în care scaunul episcopal al Blajului a fost vacant (1744-1754). Ne putem face o imagine asupra felului în care a fost privită, în toată această perioadă, Biserica românilor de către puterea laică centrală (Curtea vineză) și

autoritățile locale (Guberniul Transilvaniei). Putem să înțelegem mai multe despre felul cum s-a raportat, pe de o parte, Curia papală la criza de autoritate din Biserica română transilvăneană și, pe de altă parte, cum s-a infiltrat și care a fost consecința implicării Mitropoliei de Karlowitz în Transilvania. Nu în ultimul rând, avem posibilitatea să depistăm care a fost privirea de sine a credinciosului ardelean, cum s-a definit credinciosul *unit* și *neunit*, cum s-au văzut ei reciproc, cum au fost percepuți *uniții* și *neuniții* de către ceilalți credincioși din Transilvania și, mai ales, de autoritățile centrale și locale, politice și ecleziastice ale vremii.

I. Istoriografia deceniului furtunos

Subiect al unui discurs istoric cu valențe polemice, perioada 1744-1754 a fost interpretată, de cele mai multe ori, în funcție de apartenența confesională a istoricilor.

Istoriografia secolului al XVIII-lea a inaugurat o abordare partizană asupra problematicei și a fixat temele principale pentru exegeza viitoare. Din perspectiva istoriografiei iluministe, intervalul 1744-1754 a fost dominat și eclipsat de două figuri antagonice și contradictorii: Visarion Sarai și episcopul Inochentie Micu Klein. Pe de o parte, avem discursul polemic al lui Péter Bod, contemporan cu evenimentele și interesat în interpretarea lor. El a urmărit combaterea istoriografiei iezuite și argumentarea poziției Stărilor transilvane și a istoriografiei de sorginte protestantă. Bod a creionat o imagine exemplară a călugărului sârb, care a zdruncinat unirea din temelii. Tezele lui Bod denotau o solidaritate mutuală cu poziția neuniților și o dezavuare teologică a unirii¹. De altfel, multe dintre argumentele lui Bod au fost preluate mai ales în istoriografia ortodoxă, în secolele următoare (XIX-XX). Pe de altă parte, ni se dezvoltă poziția reprezentanților Școlii Ardelene, care a rămas una ferm atașată Bisericii unite și imaginii lui Inochentie Micu Klein. Samuil Micu, de exemplu, a ales să ignore persoana călugărului, concentrându-se asupra plecării vlădicii din eparhie, ceea ce a echivalat în ochii credincioșilor cu negarea unirii². Colegul său, Petru Maior, a optat să descrie confruntarea dintre episcop și călugăr³, evident cu conotații ironice la adresa sârbului, dar a dezvăluit și implicațiile Mitropoliei de Karlowitz în derularea evenimentelor din Transilvania.

Istoriografia pașoptistă, prin vocea lui George Barițiu, a căutat să explice eșecul iezuiților, datorat, în opinia istoricului, discursului lor intelectualizant, axat pe prelegeri de dogmatică și, prin contrast, succesul lui Visarion, care a știut să exploateze faptul că la români, ca și la alte popoare, credința creștină s-a înrădăcinat cu ajutorul ritului⁴. Admirator al episcopului Inochentie Micu, Barițiu a avut convingerea că episcopul a fost cel sacrificat de autorități și a negat vehement posibilitatea ca el să fi susținut tacit

¹ P. Bod, *Brevis Valachorum Transylvaniae incolentium historia*, în Ana Dumitran, G. Botond, N. Dănilă, *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI – primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba Iulia 2000, Addenda.

² S. Micu, *Istoria românilor*, ediție princeps după manuscris de I. Chindriș, vol. I-II, București 1995, 319; *Idem*, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, ed. C. Cîmpeanu, București 1963.

³ P. Maior, *Istoria bisericii românilor*, București 1995, 126-129.

⁴ G. Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani din urmă*, ediția a II-a, îngrijită de Șt. Pascu și F. Salvan, vol. I, Brașov 1993, 410-443.

mișcarea lui Visarion pentru a se folosi de ea în scop politic, așa cum reieșea din documentele publicate de Nilles privind sinodul din 1744.

În perspectiva restituirilor documentare de la finele secolului al XIX-lea s-a înscris și interogatoriul luat lui Visarion, publicat de George Bogdan-Duică, rămas unul de referință în istoriografie⁵, nu atât prin interpretare, cât mai ales pentru informația publicată. Pe linia Școlii Ardelene, Augustin Bunea a stabilit o relație între plecarea episcopului și defecțiunile de la unire⁶, iar acțiunea lui Visarion s-a produs, în opinia istoricului, în contextul în care reprezentanții celor trei națiuni privilegiate doreau înlăturarea episcopului incomod, prin perseverența cu care a urmărit să-și facă recunoscut programul politic. Astfel, momentul Visarion Sarai a oferit adversarilor politici ai episcopului un prilej de a-l acuza. Exploatat politic, episodul s-a integrat unei acțiuni mai ample coordonate de ierarhia sârbească de la Karlowitz, care a urmărit să-și extindă influența și asupra românilor transilvăneni. Bunea pune în discuție opinia autorităților, a generalului Czernin, locțiitorul comandantului trupelor imperiale, exprimată prin raportul trimis Vienei (Consiliului Aulic de Război), a reprezentanților Guberniului, față de modul în care episcopul unit a gestionat criza unirii. Cheia analizei este cea politică, iar acțiunile lui Visarion capătă semnificație prin raportare la lupta politică a lui Inochentie Micu.

Valorificând sursele puse în circulație de Bod Péter și George Bogdan-Duică, Ioan Lupaș, reprezentant al istoriografiei ortodoxe, vedea episodul Visarion parte dintr-o luptă ai cărei protagoniști au fost membrii clerului neunit sau ex-unit, ca de exemplu, Nicolae Pop din Balomir. În opinia sa, acțiunea lui Visarion a fost un moment sugestiv al unei lupte deschise la începutul veacului al XIX-lea, în primul rând pentru eoul pe care l-a avut între credincioși⁷.

Din perspectiva istoriei naționale asupra problematicii, Nicolae Iorga a pus accentul pe prezentarea propagandei sârbești în Bihor și Hălmagiu, și apoi în Transilvania, pe mijloacele și căile de acțiune promovate de episcopii Bisericii sârbești pentru a-și extinde influența asupra românilor⁸. Pentru Iorga, propaganda religioasă avea și o conotație politică, solidaritatea ortodoxă fiind susținută și de Rusia, dar și de multiple relații cu ortodoxia extracarpatică, ea fiind stimulată de neîmplinirea programului politic al episcopului Inochentie Micu și de lupta episcopului unit împotriva teologului⁹.

Autoritatea istoriografiei ortodoxe a fost Silviu Dragomir. El a pus în circulație documente inedite și a dat evenimentelor delimitate între călătoria călugărilor Visarion Sarai și Sofronie o linie interpretativă, care a rămas una de referință în istoriografie¹⁰.

⁵ G. Bogdan-Duică, *Călugerul Visarion Sarai (1744). Studiu istoric din istoria Transilvaniei*, Caransebeș 1896; *Idem, Procesul episcopului Ioan Inochentie Clain*, Caransebeș 1896.

⁶ A. Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj 1900, 153 și urmât.; *Idem, Episcopii Petru Pavel Aron și Dionisie Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj 1902.

⁷ I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, ed. îngrijită de D. Radosav, Cluj-Napoca 1995, 111-116.

⁸ N. Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, București 1989.

⁹ *Idem, Istoria Bisericii Românești*, vol. I-II, ed. a II-a, București 1995.

¹⁰ S. Dragomir, *Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I-II, Sibiu 1920-1930, 137-150.

Visarion Sarai a fost, în opinia istoricului, ceea ce nu a putut să fie episcopul Inochentie Micu, prea preocupat de luptele politice care l-au îndepărtat de popor¹¹. Dragomir a văzut în acțiunea călugărului punctul de pornire decisiv, al contestărilor unirii, care au culminat cu mișcarea lui Sofronie. Meritul lui Dragomir se leagă de faptul că a exploatat documente inedite din Arhiva Universității săsești (Colecția Rosenfeld), aducând în prim-plan conflictul din Săliște și acțiunile Guberniului de sprijinire a unirii, și a analizat, pe baza unor documente din Arhiva Consiliului de Război și a celei din Karlowitz, poziția Vienei față de relația dintre Visarion și patriarhul Arsenie al IV-lea. În istoriografia ortodoxă recentă se remarcă Mircea Păcurariu, care a reluat ideea lui Ioan Lupaș, potrivit căreia Visarion a fost un deschizător al luptei pentru apărarea ortodoxiei, care a reușit să mobilizeze mulțimea și să țină predici cu un „efect uluitor”¹², tocmai pe fondul plecării vlădiciei din Blaj.

Pentru istoriografia greco-catolică, numele de referință și pentru această temă a rămas cel al lui Zenovie Pâclișanu. El a explicat succesul călugărului sârb pornind de la motivația pe care însuși episcopul Inochentie Micu o lansase în epocă – decepția, dezamăgirea clerului unit, ca urmare a neîmplinirii programului revendicativ¹³ – la care istoricul a coroborat contextul politic, jertfa politică a episcopului Klein pentru „binele neamului”, ca și imaginea călugărului, care a reușit, prin „șarlatanii”, să atragă masele naive și credule¹⁴. Contextualizând, urmașul său, Octavian Bârlea, a proiectat episodul transilvan în planul mai larg al confruntărilor dintre răsăriteni și apuseni. El a stăruit asupra discursului rostit de Visarion, apreciind că acesta cuprinde locuri comune, specifice propagandei sârbești, difuzate și înaintea venirii lui Visarion în Transilvania.

Cu instrumentele specifice istoriei Bisericii și detașarea dată de perspectiva alterității, Ernst Christoph Suttner prezintă atitudinea și reacția susținătorilor și oponentilor unirii, distinct, în prima parte a secolului al XVIII-lea (în vremea episcopului Ioan Pataki) și, apoi, situația tensionantă de la mijlocul veacului (din timpul lui Inochentie Micu Klein și Petru Pavel Aron). Istoricul german înțelege să contextualizeze și explică problematica teologică, prin analiza comparativă a discursului polemic neunit (Visarion Sarai) și unit (Gherontie Cotore) din Transilvania epocii, arătând locul acestui discurs în istoria teologiei și a confruntărilor doctrinare dintre răsăriteni și apuseni, în secolul al XVIII-lea¹⁵. Suttner a argumentat ideea nașterii celei de a doua Biserici românești din Transilvania, din rândul celor care au fost opozanții unirii, a descris procesul recunoașterii acestei

¹¹ *Ibidem*, 137.

¹² M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, ed. a II-a, vol. 2, București 1994, 375-377.

¹³ Z. Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite*, ediție îngrijită de I. Tîmbuș, Târgu Lăpuș 2006; *Idem*, *Correspondența din exil a episcopului Inochentie Micu – Klein. 1746-1768*, București 1924.

¹⁴ O. Bârlea, *Biserica Română Unită și ecumenismul corifeilor Renașterii culturale*, *Perspective V*, 3-4, 1983, 70-71.

¹⁵ E.Chr. Suttner, *Das Unionsverständnis bei Förderern und Gegnern der Union der Siebenbürgener Rumänen mit der Kirche von Rom*, *Annales Universitatis Apulensis* 9/II, 2005, 7-20; *Idem*, *Schismele: ceea ce separă și ceea ce nu separă de Biserică*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006, 109-117; *Idem*, *Visarion Sarai im Context der Theologiegeschichte*, *Annales Universitatis Apulensis*, 11/II, 2007, 161-179.

Biserici de către autoritățile habsburgice (1761), precum și rolul jucat în epocă de cei doi episcopi uniți, Inochentie Micu Klein și Petru Pavel Aron¹⁶.

Keith Hitchins, în baza unui material de arhivă vast și divers consultat, a deplasat explicația dinspre factorul politic sau confesional înspre cel psihologic și spiritual, ajungând să definească climatul spiritual al satului românesc, să surprindă gândirea țaranului român¹⁷. Astfel, pornind de la faptul că unirea nu a fost niciodată integrală, atât de cuprinzătoare precum a dorit să creadă Curtea vieneză, că au circulat mereu în Transilvania preoți și cărți religioase din Țările Române, că legăturile cu Mitropolia de la Karlowitz s-au menținut prin episcopii din Banat și Arad, că episcopul Klein însuși a eșuat în a impune la nivel parohial „cu vigoare” unirea – preocupat de lupta politică – defecțiunile de la unire apar, în opinia istoricului american, ca o reacție de autoapărare a unor săteni atașați de tradiție care s-au simțit trădați de preoții care au dorit, tot în spiritul doctrinei răsăritene, să elimine superstițiile și folclorul din practicile religioase ale sătenilor.

Pe urmele lui I. Tóth Zoltán, David Prodan¹⁸ și Francisc Pall¹⁹, accesul la sursele primare din arhivele interne (Alba Iulia, Cluj – Napoca) și externe (romane, vieneze și budapestane), promovat de istoricii profesioniști din ultimele decenii (Greta-Monica Miron, Mihai Săsăujan), în strânsă legătură cu o metodologie mai adecvată, a oferit și în cazul exilului episcopului Inochentie Micu Klein posibilitatea unei înțelegeri mai nuanțate a evenimentelor ce au urmat în Transilvania după plecarea episcopului la Viena și apoi la Roma²⁰.

Anul 1744 a primit multiple semnificații pentru istoria românilor din Transilvania. În atmosfera mișcării religioase, contestată față de unire, condusă de călugărul sârb Visarion Sarai, a avut loc convocarea marelui sinod de către episcopul Inochentie Micu Klein, eveniment ce a culminat cu plecarea episcopului la Viena și apoi la Roma. Semnificațiile acestor momente au fost analizate în detaliu și nuanțat în istoriografia problemei. Atenția noastră a fost reținută începând cu momentul în care a

¹⁶ *Idem*, *Staaten und Kirchen in der Völkervelt des östlichen Europa. Entwicklung der Neuzeit*, Fribourg: Academic Press 2007, 372-409; *Idem*, *Die Siebenbürger Kirchenunion an der Wende zum 18. Jahrhundert*, *Annales Universitatis Apulensis*, 12/I, 2008, 7-41.

¹⁷ K. Hitchins, *Religia și conștiința națională românească în Transilvania în secolul XVIII*, în K. Hitchins, *Conștiința națională și acțiune politică la românii din Transilvania (1700-1868)*, Cluj-Napoca 1987, 5-30.

¹⁸ Z.I. Tóth, *Primul secol al naționalismului românesc ardelean 1697-1792*, traducere din limba maghiară de Maria Someșan, București 2001; D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, ediție îngrijită de M.A. Gherman, București 1998.

¹⁹ F. Pall, *Inochentie Micu-Klein. Exilul la Roma 1745-1768*, ediție îngrijită de L. Gyémánt, vol. I, Cluj-Napoca 1997.

²⁰ Greta Miron, „... poruncește, scoale-te, du-te, propovednește...”. *Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Cler și enoriași (1697-1782)*, Cluj-Napoca 2004; *Eadem*, *Biserica Greco-Catolică din comitatul Cluj în secolul al XVIII-lea*, Cluj-Napoca 2007; M. Săsăujan, *Politica bisericească a Curții din Viena în Transilvania (1740-1761)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2002; *Idem*, *Habsburgii și Biserica Ortodoxă din Imperiul austriac (1740-1761). Documente*, Cluj-Napoca 2003. D. Dumitran, *Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea*, *Arhiva istorică a României* 2, 2004, 58-141.

devenit tot mai evident insuccesul politicii de emancipare, condusă de episcopul Micu, și devenea evidentă nereușita politicii confesionale a Curții de la Viena. Eșecul acestei politici a fost denunțat de plecarea forțată a episcopului în exil, fapt care a generat o criză de autoritate la nivelul conducerii Bisericii unite din Transilvania, pe fundalul amplificării unei puternice mișcări anticatolice, însoțită mereu de leitmotivul cererii din partea clerului superior și inferior, dar și a mirenilor, de întoarcere a episcopului în țară²¹.

Oricum, pătrunderea lui Visarion Sarai în Transilvania a ocazionat, prin impact și contagiune mentală, o vastă și durabilă acțiune populară, mereu în creștere, împotriva unirii. Se înregistrau alungări de preoți uniți, luări de biserici și bunuri parohiale, instalări de preoți neuniți, concomitent cu violențe la adresa preoților uniți. În multe părți ale Hunedoarei, Albei, Făgărașului, ale Pământului Crăiesc aproape că nu se mai putea vorbi de unire. Întrebarea la care am încercat să răspundem – dând cuvântul actorilor participanți la evenimente – este ce a determinat influența atât de rapidă (în cele doar 40 de zile petrecute în Ardeal, între 11 martie – 20 aprilie 1744²²) și devastatoare a călugărului pelerin asupra populației românești? Înfățișarea de sfânt, limba sârbă (asociată cu slava veche din Biserică) în care predica? Or, se cunoaștea faptul că expunerea cunoștințelor sale teologice era nesemnificativă și nu putea argumenta acuzele aduse împotriva unirii. Ce semnificații a avut mișcarea lui Visarion Sarai pentru Biserica românilor? Există în istoriografie mai multe direcții²³. Cea promovată de către Octavian Bârlea include părerea că Visarion Sarai era folosit de calvini și reflecta atitudinea Stărilor transilvane față de unire. O altă tendință a fost susținută de către I. Tóth Zoltán, care spunea că, până la Visarion avem o singură Biserică a românilor, al cărei vlădică era singurul lider, iar mișcarea declanșată de Visarion Sarai a fost schisma, care a inaugurat procesul reînființării Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Ambele poziții au ignorat însă interesele autorităților locale și dezbaterile Dietei Transilvaniei privitoare la unire, anterioare momentului Visarion Sarai²⁴.

II. Tensiunea dintre tradiție, îndoiala mântuirii și rațiune

S-a vorbit în istoriografia problemei despre o criză de fidelitate față de unirea cu Biserica Romei, criză manifestată în luările de poziție ale episcopului Micu-Klein în Dieta Transilvaniei (1742-1744), dar mai ales în timpul sinodului din 25 iulie 1744, atitudine pricinuită de nerespectarea de către Viena a stipulațiilor de ordin social, din cea de-a doua

²¹ A. Bunea, Klein, 153 și urm.; O. Bârlea, Biserica Română Unită, 115: într-o mărturie din Orăștie, din 22 octombrie 1745, se spune că „tumultul nu se va potoli în aceste locuri decât dacă se întoarce Inochentie Micu-Klein. „Plebea îl vrea pe episcop ca pe căpetenia sa și promite să i se supună în toate privințele [...]”. F. Pall, *Inochentie Micu-Klein*, I, 54, 72, 115. Într-o scrisoare adresată episcopului Micu, la 23 februarie 1746, i se scria acestuia (probabil de către Petru Pavel Aron) că „[...] deja mulți s-au retras de la schismă și au declarat că se supun dacă Ilustritatea voastră va veni”. N. Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București 1902, 245.

²² K. Hitchins, Religia și conștiința națională, 43-51.

²³ Greta Miron, „Apărător al credinței strămoșești” sau „agitator sârb”? Visarion Sarai în istoriografie, *Annales Universitatis Apulensis* 11/II, 2007, 118-134.

²⁴ D. Dumitran, Opinii privitoare la raporturile dintre Unire și „schismă” în Transilvania, în timpul episcopului Inochentie Micu-Klein, *Annales Universitatis Apulensis* 11/II, 2007, 93-115.

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

Diplomă Leopoldină a unirii²⁵. Această criză s-a amplificat tocmai în rândul clerului înalt, după plecarea lui Inochentie Micu din dieceza sa, datorită îndârjirii administrației imperiale împotriva întoarcerii episcopului în Transilvania²⁶, fapt care a deprimat și derutat deopotrivă preoțimea și poporul din Transilvania.

La 1750, în corespondența dintre doi miniștri, Bartenstein și Kaunitz, atenți deopotrivă la precedente, dar și la context, putem vedea gândirea și considerațiile de natură bisericească ale unui ministru de stat contemporan evenimentelor. Bartenstein vorbea despre faptul că numeroși „[...] oameni învățați și religioși, în cărțile lor tipărite și necondamnate de scaunul Romei, i-au considerat pe grecii neuniți, doar schismatici și nu eretici; în cazul trecerii unui episcop neunit la unire, nu i se impunea o nouă hirotonie; pe de altă parte, mulți dintre cei care arată un zel mare pentru unire, nu știu temeinic nici măcar adevărata deosebire dintre uniți și neuniți”. Același ministru credea că, prin nerespectarea unuia din principiile mai sus amintite, chiar și cel mai bine intenționat zel religios ar fi putut duce foarte ușor, la punerea monarhiei austriece, a religiei și a creștinismului însuși, în mare pericol²⁷. Este o concluzie formulată în urma constatării evenimentelor din Transilvania, care poartă în sine și asumarea unora dintre cauzele care au generat și întreținut conflictul confesional dintre românii ardeleni.

Pentru ardeleanul neunit (schismatic) însă, adevărata cauză a conflictului o mărturisea în răul produs de impresia schimbării ritului, în timp ce li se spunea că nimic nu s-a schimbat în religia lor²⁸. Semnatarii multiplelor memorii trimise autorităților provinciale sau centrale se plâneau de faptul că ei și consătenii lor au persistat în vechea religie; doar preoții fiind cei care s-au prefăcut, pe de o parte jurând că acceptă „credința germană” sau unirea, pe de altă parte, încredințându-i pe enoriași că numai constrânși s-au prefăcut a fi uniți, căci, de fapt, au persistat în vechea religie, iar jurământul depus de acei preoți nu are nici o valoare. Iar dacă preoții uniți, consemnau autorii memoriilor, pretind că poporul a fost cândva unit, să demonstreze în fața Maiestății Sale că, în vremea acceptării unirii, tot poporul a fost întrunit și toți au acceptat unirea; dar aceasta nu o pot face, pentru că acea unire a fost acceptată, prin subscrierile lor, doar de către preoți²⁹.

Autoritățile provinciale, nevoite să se confrunte cu o realitate greu inteligibilă lor, somate să intervină pentru a aduce liniștea în țară și obligate să explice puterii centrale cele petrecute în teritoriu, concluzionau: „călugărul răsăritean rătăcitor Visarion” a început să acuze Biserica Romano-Catolică de idolatrie. S-au adăugat alte delictе: jefuirea bisericilor, profanarea cuminecăturii consacrate de preoții uniți și a mirului sfințit de episcopul unit, hirotonirea preoților în afara provinciei și funcționarea fără solicitarea confirmării din partea episcopului unit, abuzurile și practicile superstițioase ale preoților „noi” în privința sacramentelor, răspândirea ideii invalidității tainelor primite

²⁵ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Cluj-Napoca: Mega 2009, documentul nr. 373 (30 ianuarie 1752). Z. Pâclișanu, *Istoria*, 310.

²⁶ O. Bârlea, *Biserica Română Unită*, 115.

²⁷ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 311 (4 noiembrie 1750).

²⁸ *Ibidem*, documentele nr. 273 (8 martie 1749); 509 (mai 1756).

²⁹ *Ibidem*, documentele nr. 301 (1749 – 1750); 305 (26 mai 1750); 387 (14 aprilie 1752).

de la preoții uniți. Opinia Cancelariei Aulice, de exemplu, s-a formulat și concentrat asupra evidențierii delictelor comise de neuniți împotriva religiei Maiestății Sale, aceștia făcându-se demni de pedeapsă nicidecum din cauza opțiunii religioase, ci a conspirațiilor, a disprețului față de dispozițiile imperiale, a corespondenței cu „provinciile turcești” etc.³⁰.

Noi putem urmări felul în care actorii implicați (Biserica românească și ierarhul ei, în persoana lui Petru Pavel Aron, Curia papală, Curtea vieneză, împreună cu autoritățile locale transilvănene, acțiunile Guvernului, guvernatorului și ale consilierilor guberniali catolici³¹) au încercat să depășească această criză. Soluția a fost născută tocmai de această criză, iar propunerile de soluționare a situației au fost formulate de către episcopul de Munkács, Manuel Olsavszky sau de către iezuitul Iosif Balogh³². În 1746, autoritatea politică centrală imperială, prin ordonanțele Mariei Tereza, a luat primele măsuri strategice în politica confesională, în încercarea de a preîntâmpina alte conflicte și confruntări confesionale. În această atmosferă, prin vocea elitei, combatanții neuniți și uniți – e vorba de Visarion Sarai și Gherontie Cotore – au purces la elaborarea unor discursuri identitare, o literatură generată și influențată de polemica deja tradițională dintre greci și latini, în jurul celor patru puncte florentine³³.

Discursul elitei neunite a fost sintetizat în lucrarea călugărului Visarion de la Sâmbăta, despre *cea de a treia lege*³⁴, literatură care a hrănit discursul călugărului sârb Visarion Sarai, care a popularizat-o cu succes. Visarion de la Sâmbăta s-a inspirat din ideile și argumentele aparținând literaturii anticatolice răsăritene. Înscriindu-se în polemica dintre tradiție și inovație specifică epocii, el discută punctele diferite dintre greci și latini. Visarion de la Sâmbăta a preluat, fie din lucrările lui Dosithei Nottaras, fie, cel mai probabil, din excursul lui Maxim Peloponeziacul³⁵, ideea, devenită un adevărat laitmotiv în epocă și colportată eficient de Visarion Sarai, a înnoirilor introduse de uniți în religia strămoșilor, datorită cărora uniții erau condamnați „să se scufunde în străfundurile Iadului”, iar mântuirea le era serios periclitată, pentru că sacramentele (botezul, cuminecarea, căsătoria etc.) administrate lor de preoți necurați nu erau valide.

De cealaltă parte, peste impactul și contagiunea populară provocată de Visarion Sarai, pentru a stopa criza doctrinară a Bisericii sale și a încerca să ofere enoriașilor

³⁰ *Ibidem*, documentele nr. 251 (11 ianuarie 1749); 281 (post 14 martie 1749); 311 (13 septembrie 1750); 313 (ante 7 noiembrie 1750).

³¹ *Ibidem*, documentele nr. 148 (9 martie 1747); 252 (12 ianuarie 1749); 253 (15 ianuarie 1749); 254 (post 15 ianuarie 1749).

³² *Ibidem*, documentele nr. 129 (post 16 iunie 1746); 142 (9 decembrie 1746).

³³ J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. Doctrina creștină și cultura modernă (de la 1700)*, vol. V. Traducere și note de M.-S. Chirilă, Iași: Polirom 2008, 70-75; Laura Stanciu, *Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al 18-lea)*, Cluj-Napoca 2008, 119-153.

³⁴ Visarion de la Sâmbăta de Sus, *Întrebări și răspunsuri despre legea a treia ce s-a izvodit adică Uniia în Țara Ardealului, din 1746*. Ed. Ghenadie Enăceanu, *Biserica Ortodoxă Română*, VII, 1883, 497-515.

³⁵ M. Peloponeziacul, *Carte sau lumină*, Snagov 1699, 105v, la sfârșitul textului, găsim explicit formularea: „Cu ajutorulu Domnului luat-au săvârșitulu/Aciastă carte vrédnică de Papa ereticulu,/În luna lui Aprilie în trei-zeci de zile,/Era și cursulu aniloru celu dela mântuire/O mie și șase sute și noao-zeci și noao [...]”.

răspunsuri, Gherontie Cotore replica la 1746 dând primul elaborat pentru autodefinirea Bisericii unite. În lucrările sale, Gherontie Cotore asimila un subiect obișnuit în manualele iezuite ale vremii, lăsându-se inspirat din lucrările lui Petrus Arcudius, Martin Szent-Ivány, Christoph Peichich și Louis Maimbourgh, în linia inaugurată de episcopul unit de Munkács, Iosif de Camillis³⁶. Cotore a făcut astfel accesibilă românilor această parte din literatura Contrareformei, care vorbea despre dorința de împăcare dintre greci și latini, dar prin mijloacele confruntării dintre greci și latini „[...] iată această carte ce o numim drept aceasta împăcarea cea bună a șișmaticilor cu latinii cum mare osteneală o strânsă dintr-alte cărți adevărate”³⁷. Cotore inducea conștiința catolicității, prin apelul la izvoarele comune latine ale religiei (confesiunii) cu cele ale neamului (descendența romană) statua ideea că unirea este revenirea la religia strămoșească, nimic mai mult decât o reluare a firului rupt al romanității, prin schisma grecească, insinuându-se, desigur, că situația tristă în care se aflau românii este datorată aceleiași schisme³⁸. Lucrările lui Cotore au constituit un discurs replică la adresa literaturii neunite, care se concentra tocmai în jurul tălmăcirii punctelor florentine, în baza cărora s-a negociat și s-a făcut unirea cu Roma³⁹. În scrisul lui Cotore întâlnim adeseori noțiunea de *neam*, care locuia pe ambele versante ale Carpaților. Pentru el, neamul era legat, în primul rând, de comunitatea religioasă, pe care Cotore și generația lui o vedea în formă unită, ca unică posibilitate de realizare a aspirațiilor politice. Noțiunea de neam exprima noul concept de națiune, după cum arătau petițiile lui Inochentie Micu Klein, înaintate în numele întregii națiuni, după convocarea sinodului din 6 iulie 1744, la care participă mireni, nobili și țărani, pentru a hotărî atitudinea pe care s-o adopte față de Curtea din Viena. La momentul 1746, se poate vedea ce influență de netăgăduit a avut mișcarea anticatolică din Transilvania (mai ales prin denunțarea autorității papei în Biserică), criza de autoritate de la conducerea Bisericii unite și încercarea disperată a elitei acestei Biserici de remediere a situației, tocmai prin atașamentul ei necondiționat la valorile creștinismului latin⁴⁰.

Subiect complicat și care a continuat să alimenteze poziții partizane în istoriografia temei este felul în care transilvănenii au văzut și perceput unirea. Raportările românilor ardeleni la unire le putem urmări în conscripțiile efectuate de către Petru Pavel Aron în

³⁶ Ne referim la *Catebism*, Roma 1696, ed. în limba ruteană în 1698, reeditat la Trnava în 1726. Vezi lucrările lui G. Cotore, *Despre articulusurile ceale de price*. Sâmbăta Mare – 1756. Prefață: I. Mârza. Glosar, notă asupra ediției: M.A. Gherman. Transcrierea textului, note: I. Gabor. Ediție îngrijită, cuvânt introductiv, rezumat, bibliografie selectivă, indici: Laura Stanciu, Alba Iulia 2000; *Idem*, *Istoria despre schismăticia grecilor*, Trnava 1746. Ediție de I. Gabor și M.A. Gherman. Note și studiu filologic de M.A. Gherman. Studiu introductiv, bibliografie selectivă, indici: Laura Stanciu. Prefață I. Mârza, Cluj-Napoca: Argonaut 2006.

³⁷ *Idem*, *Articulusurile*. Cuvânt înainte către cetitorii.

³⁸ Z.I. Tóth, *Cotorea Gerontius és az erdélyi román nemzeti öntudat ébredése*, *Hitel*, IX, 2, 1944, 87.

³⁹ C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850)*. Elaborarea discursului identitar, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2006, 31 și urmât; Laura Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 154-202.

⁴⁰ *Idem*, *Crises and identity. The Romanian Uniate Church of the middle XVIII-rd years*, *Colloquia* 2003, 87-106.

1750⁴¹ și 1759 sau în anchetele comandate de Guberniu, Dietă sau Curtea aulică, întreprinse repetat în 1699⁴², apoi în 1733, în comitatul Alba de Jos și pe pământul crăiesc⁴³, în Făgăraș, în vara anului 1734 și 1754⁴⁴ sau în Bihor⁴⁵, în perioada 1754-1758. Toate aceste surse ne oferă posibilitatea unor estimări cu privire la numărul preoților, apartenența confesională și statutul acestora. Reevaluările făcute în ultimul deceniu în istoriografie au continuat însă să hrănească confuzia între perceperea de către enoriași și preoți a aspectelor juridictionale, social-politice cu cele doctrinare.

La intervalul unei jumătăți de secol de la perfectarea unirii, în cadrul procesului declanșat de către episcopul Inochentie Micu Klein, privitor la asumarea unirii de către români, Stările ardeleni răspundeau printr-un memoriu redactat la 1744. În contextul Dietei de la Sibiu, convocată cu misiunea de a confirma anularea legilor prejudicioase pentru confesiunea catolică și de a reglementa situația constituțională a confesiunii unite, Stările principatului erau consultate. Actul poartă data de 10 februarie 1744 și conține perspectiva acatolicilor din Transilvania⁴⁶. Desigur, Stările transilvănene au rămas convinse, în toată această perioadă⁴⁷, că românii nu au aderat decât izolat, printr-o unire la nivel individual, fără a exista o unire colectivă a românilor cu Biserica catolică⁴⁸. În acest sens, reprezentanții Stărilor rămâneau preocupați de „[...] sondarea situației credincioșilor români”, informând prompt autoritățile locale despre tensiunea creată, și cereau Guberniului „[...] măsuri urgente, astfel încât, confuzia creată de către agitatorii opozanți ai unirii să nu ducă la sporierea neînțelegerilor, respectiv la scăparea situației de sub control”⁴⁹.

⁴¹ A. Bunea, Statistica românilor din Transilvania în anul 1750, *Transilvania*, XXX, 9, 1901, 237-292; I. Lupaș, *Două anchete oficiale în satele din scaunul Sibiului*, 1744 și 1745, Sibiu 1938; A. Răduțiu, Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1750. Date noi, *Anuarul Institutului de istorie și arheologie*, XXVIII, 1987-1988, 475-499; *Idem*, Conscripția lui Petru Pavel Aron din anul 1759, *Acta Musei Napocensis*, XIV, 1977, 411-417; N. Chirică, Conscripții confesionale în Scaunul Sibiului (1733-1750), *Studia UBB Series Historia* 2, 1973, 43-50.

⁴² R. Câmpeanu, Unire religioasă și mental public la începuturile catolicismului românesc din Transilvania, *Annales Universitatis Apulensis*, 10/II, 2006, 93-102.

⁴³ K. Hitchins, I.N. Beju, Conscripția comitatensă a clerului român din Alba de Jos, anul 1733, *Mitropolia Ardealului* 32, 4, 1987, 75-90 și anexele; *Idem*, Conscripția scaunală a clerului român de pe pământul crăiesc, anul 1733, *Mitropolia Ardealului*, 34, 3 și 4, 1989, 99-116 și anexele.

⁴⁴ D. Dumitran, Ancheta desfășurată în anul 1734 în districtul Făgăraș. Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, *Arhiva istorică a României*, I, 2, 2004, 58-141; *Idem*, Contribuții privitoare la statutul clerului greco-catolic în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Cazul districtului Făgăraș, *Annales Universitatis Apulensis* 6/II, 2002, 141-165. Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul 443 (28 iunie 1754).

⁴⁵ M. Săsăujan, Criterii ale apartenenței confesionale (unit – neunit) în comitatul Bihor (1754-1758), *Annales Universitatis Apulensis*, 10/II, 2006, 113-128.

⁴⁶ D. Dumitran, Un memoriu din anul 1744 referitor la unirea religioasă a românilor din Transilvania, *Apulum*, XXXIX, 325-334.

⁴⁷ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 161; 162 (11 iunie 1747); 181 (18 octombrie 1747).

⁴⁸ Vezi și Lupaș, *Două anchete*.

⁴⁹ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 32 (mai 1744); 33 (4 mai 1744).

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

Prin scrisorile, informările sau rapoartele transmise Vienei, potențaii ardeleni încercau să argumenteze netemeinicia revendicărilor lui Inochentie Micu, cu privire la privilegiile solicitate pe seama clerului, la valoarea celei de-a doua Diplome leopoldine, ori la „pretinsa introducere a celei de-a patra națiuni”, potrivit căreia „așezământului și sistemului” Principatului⁵⁰. Clasa politică din Transilvania nu a încetat, pe parcursul întregului deceniu, să-și manifeste îngrijorarea și „[...]” întristarea care ar cuprinde Stările și ordinele Principatului dacă acest popor în cea mai mare parte supus sarcinilor iobăgești ar fi considerat ca o națiune distinctă⁵¹. În ochii lor devenea tot mai evident pericolul apariției unei noi conștiințe etnice care concura deja cu succes identitatea religioasă tradițională. Armata, chemată să restabilească liniștea și echilibrul în Principat⁵², prin rapoartele înaintate Vienei de către comandanții ei acuzau, pe de o parte, „[...]” încetinea stărilor politice, în rândul cărora se numărau și unii catolici, de a lua o decizie în ce privește unirea și națiunea română [...] [deoarece] până și stările catolice nu sunt interesate de clerul unit⁵³, iar, pe de altă parte, militarii afirmau că „episcopul unit ar fi rădăcina răului și că națiunea unită valahă și clerul și-au pierdut totală încredere în promisiunile Curții”⁵⁴.

Episcopul Inochentie Micu Klein, aflat în Viena, continua totuși să asigure Curtea vieneză că „poporul și clerul nu s-ar fi unit pentru beneficii, cât pentru a se împotrivi preoților schismatici care vin din celelalte provincii”⁵⁵. Panicați, în prima fază, de plecarea întempestivă a ierarhului lor, și atacați virulent prin discursul lui Visarion Sarai, cum că renunță la *legea strămoșească* și la Biserica părinților⁵⁶, cei primejduiți, care „abia își mai simțeau viața în siguranță și care în loc să beneficieze de privilegii și consolare au parte de grave persecuții, opresiuni și injurii” cereau Mariei Tereza, în 3 octombrie 1744, să fie apărați de armată, pentru ca viața lor să fie sigură și acum, când sunt supuși persecuțiilor periculoșilor preoți schismatici, pentru a nu părăsi unirea⁵⁷. Așadar, cei care perseverau în unire „continuă să fie împiedicați, în mod repetat, să-și desfășoare activitatea pastorală conform rânduielilor impuse de către Biserica Romei. Departe de a se fi dat curs solicitărilor formulate, numărul celor rămași la unire s-a împușinat vizibil, iar, în cazul acestora, vexațiile și nedreptățile au continuat și ele să persiste, punând în pericol chiar unirea”⁵⁸.

Ulterior, cei care au rămas fideli unirii, chiar dacă erau expuși „seducătorilor schismatici, călugărilor și preoților tulburători ai unirii [...] care corup poporul”⁵⁹, se angajau la Gherla, de exemplu, în 21 mai 1745, că vor continua să persevereze în unire. Ei declarau că poporul român nu are și nu a avut niciodată intenția să transforme ritul

⁵⁰ *Ibidem*, documentul nr. 95 (ante 27 februarie 1745).

⁵¹ *Ibidem*, documentul nr. 340, 341 (august 1751).

⁵² *Ibidem*, documentul nr. 359 (20 decembrie 1751).

⁵³ *Ibidem*, documentele nr. 53 (iunie 1744); nr. 85 (23 decembrie 1744).

⁵⁴ *Ibidem*, documentul nr. 40 (6 iunie 1744).

⁵⁵ *Ibidem*, documentul nr. 69 (ante 3 noiembrie 1744).

⁵⁶ Suttner, *Legea*, 138-154.

⁵⁷ *Ibidem*, documentul nr. 87 (s.d. 1744).

⁵⁸ *Ibidem*, documentul nr. 84 (15 decembrie 1744).

⁵⁹ *Ibidem*, documentele nr. 93 (ante 27 februarie 1745); nr. 101 (ante 5 aprilie 1745).

grec în cel latin. În același timp, ei aveau convingerea că Maiestatea Sa îi va păstra pe români în ritul lor și va continua în bunătaea sa maternă față de români⁶⁰.

În ordinul gubernial din 27 septembrie 1747, se consemna faptul că, în viziunea episcopiei de la Blaj după 1744, a fi preot unit însemna și a ști cele patru puncte florentine. O demonstraseră chiar anchetele făcute de reprezentanții comitatelor afectate masiv de mișcarea lui Visarion Sarai, în lunile octombrie-decembrie 1747⁶¹, și care sugerează că, celor înscriși între preoții uniți (dacă nu tuturor, atunci, probabil, doar celor suspecți de a cădea în schismă, celor mai vulnerabili) li s-a cerut să le recunoască⁶². De asemenea, cererile de înnoțare ale unora dintre preoții uniți din anul 1746 făceau referire la perseverența lor în unire în timpul lui Visarion, la persecuțiile pe care le-au suportat atunci din partea credincioșilor, din fidelitate față de unire și, implicit, față de Casa domnitoare⁶³. I se cerea, de altfel, Curții vieneze – și în 1750 – să găsească soluții pentru protejarea acelor preoți care, uniți cu „respingătoarea” religie catolică, au fost groaznic persecutați, jigniți și apoi alungați din biserici⁶⁴.

III. Despre unire, periclitarea mântuirii sau lupta pentru supremație confesională în Transilvania

O idee asupra situației unirii ne putem face la momentul întoarcerii în patrie a lui Petru Pavel Aron, care informa Roma că „a găsit poporul năpădit de superstiții și Biserica catolică supusă tumultului religios [iar] toți cei uniți sunt condamnați, iar preoții lor sunt considerați falși predicatori, care nu sunt nici latini nici greci. Parohii s-au înstrăinat chiar și de la unire și au devenit din preoți uniți neuniți”. Cu toate că, el

⁶⁰ Era un act semnat de Ștefan Timandi, alături de alți 17 protopopi de sub jurisdicția lui, în prezența comitelui suprem al comitatului Cluj, David Máriáffi de Maxa. Vezi la MOL, Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen., rola 34008, nr. 320, f. 101; „*neque unquam fuisse intentionem, ut Graecum Ritum in Latinum mutarent, imo etiam deinceps suam Ma[is]t[er]at[em] in illo ritu valachos conservaturam, et suam maternam propensionem continuaturam fore*”. Greta Miron, Biserica Greco-Catolică, 456, 469, 471, 472, 474, 476, 484, 488, 489, 490, 492, 494. Vezi Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele 478, 480 (31 martie 1756); 481 (3 aprilie 1756).

⁶¹ *Ibidem*, documentele nr. 151 (14 aprilie 1747); 191 (15-16 decembrie 1747), 192 (17 decembrie 1747); vezi și 255 (22-24 ianuarie 1749).

⁶² Greta Miron, Acțiune, 1-36.

⁶³ Preotul Ion Codre de Drăguș, descendent al unei vechi familii boierești, își motiva în 1746 cererea de confirmare a nobilității, făcând referire la serviciile prestate cu fidelitate din vechime, la perseverența sa în unire, până la capăt, în timpul tulburărilor și al „persecuțiilor” de nepovestit, suferite de uniți: „[...] dignaretur ad antiqua maiorum nostrorum fideliter praestita servitia, mea humillima quoque, meas nempe recentius, toto hoc praesertim turbulentiori tempore innenarrabiles persecutiones, ac fidelem in Sancta Unione usque in finem perseverentiam benigne adiungere ac nostram iam tertio nobilitatem clementer confirmari imperare”, MOL, B1. Instantiae. 1739-1756, rola 45657, 80. *Apud* Greta Miron, Apărător, 134-135.

⁶⁴ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 313 (ante 7 noiembrie 1750); 528, 529 (7 martie 1757).

însuși, mărturisirea fostul alumn al Colegiului Urban, a încercat să readucă la unire un număr de 700 de suflete, această situație are o dublă cauză: în primul rând, nerespectarea privilegiilor imperiale conferite episcopului și clerului său, a căror aplicare a fost lăsată la latitudinea Dietei generale a provinciei, dominată de „eretici”; a doua cauză rezidă în venirea unui „călugăr schismatic” din Bosnia, care, folosind ficțiuni și miracole, a predicat poporului, instigându-l împotriva unirii cu Biserica Catholică, spunând că toți cei uniți sunt condamnați. S-au adăugat tentativele catolicilor, de a-i atrage pe uniți la ritul latin⁶⁵.

Reacția Vienei nu s-a lăsat așteptată. În primii doi ani (1744-1746), adică în prima perioadă de criză acută a unirii, când, pe baza informațiilor primite, Curtea vieneză (mai exact Cancelaria Aulică transilvăneană) înclina să acorde prioritate „cazului” Inochentie Micu, ierarhul român a fost considerat principalul vinovat pentru tulburările confesionale declanșate o dată cu sinodul convocat și prezidat de episcop, în iunie 1744. Astfel, în cursul anilor 1745-1746⁶⁶, încercarea de găsimă a celor mai potrivite soluții pentru „consolarea uniților și restabilirea liniștii publice [în fața] violențelor și exceselor la care au fost supuși preoții uniți”⁶⁷, chiar și prin sancționarea celor care părăsiseră unirea, dar cu punerea în practică a prevederilor privind dotarea preoților și a parohiilor unite⁶⁸, s-a făcut cu implicarea autorităților provinciale (gubernatorul și Status-ul catolic) și a celor aulice (Cancelaria Aulică transilvăneană, Comisia Aulică delegată pentru chestiunile transilvănene și conferințele ministeriale). Atunci s-au conturat și cele mai semnificative inițiative, constând în însărcinarea episcopului de Munkács, Manuel Olsavszky, cu efectuarea unei vizite canonice a diecezei românești, precum și instituirea așa numiților *protectori ai unirii*⁶⁹.

Acțiunea călugărului Visarion Sarai a determinat autoritățile din Viena să interzică ieșirile sau intrările în Transilvania ale „călugărilor și preoților sârbi” care nu aveau asupra lor pașaport militar. Cu toate măsurile luate de autorități, în Transilvania au continuat să pătrundă preoți și călugări schismatici din Țara Românească, Serbia sau Moldova, care instigau împotriva unirii. În tot acest timp, autoritățile militare locale au continuat să-i aresteze pe unii dintre ei, încercând să stopeze fenomenul⁷⁰. De asemenea, știm că, în absența unei tipografii românești în Transilvania, desființată odată cu mitropolia românilor, tipografiile din Țara Românească livrau credincioșilor o varietate

⁶⁵ *Ibidem*, documentul nr. 112 (16 noiembrie 1745).

⁶⁶ *Ibidem*, documentele nr. 91 (4 ianuarie 1745); 94; 95 (ante 27 februarie 1745); 96 (12 martie 1745); 100 (29 martie 1745); 103; 104, 105 (18 mai 1745); 109; 110 (30 august 1745); 111 (31 august 1745); 119 (post 20 martie – ante 15 aprilie 1746); 120 (15 aprilie 1746); 124 (28 mai 1746); 125 (4 iunie 1746); 126 (8 iunie 1746); 128; 129 (post 16 iunie 1746); 131 (20 iunie 1746); 132 (3 iulie 1746); 133; 134 (post 3 iulie 1746); 137 (25 septembrie 1746); 138 (post 25 septembrie – ante 23 noiembrie 1746); 139 (23 noiembrie 1746); 142 (9 decembrie 1746); 144 (11 decembrie 1746).

⁶⁷ *Ibidem*, documentele nr. 96 (12 martie 1745); 103, 104 (18 mai 1745).

⁶⁸ *Ibidem*, documentul nr. 125 (4 iunie 1746): „iar preoții apostafați (care părăsiseră unirea) să fie dați pe mâna episcopului sau vicarului său pentru a fi sancționați”.

⁶⁹ *Ibidem*, documentele nr. 103; 104 (18 mai 1745); 131 (20 iunie 1746); 132 (3 iulie 1746); 133; 134 (post 3 iulie 1746); 136 (25 septembrie 1746).

⁷⁰ M. Săsăujan, *Politica bisericească*, 223.

imensă de lucrări religioase, cu intenția de a le întări conștiința strămoșească, cărți trecute peste munți de către negustori și preoți⁷¹.

Conform decretului Mariei Tereza din 8 iunie 1746, pentru a stopa efectele mișcărilor anticatolice din Transilvania, care au culminat cu activitatea lui Visarion Sarai, călugării trebuia să rămână liniștiți în mănăstirile lor. Știm că aceia care au indus poporul în eroare și nu au respectat legile țării și pe preoții schismatici care au venit din Moldova, Țara Românească sau din alte provincii turcești în Transilvania și au acționat împotriva unirii erau pedepsiți⁷². Aceeași Maria Tereza, cu ordinul din 23 noiembrie 1746, a interzis introducerea în Transilvania a cărților bisericești tipărite în Moldova și Țara Românească⁷³. Efectul a fost mobilizarea pentru înființarea tipografiei de la Blaj din 1747⁷⁴.

Pentru restabilirea unirii, a avut loc vizitația episcopului unit rutean, Mihail Olsávsky, în principat. Acesta a făcut un raport favorabil întoarcerii episcopului român în eparhie, care a fost înaintat, alături de un alt raport întocmit de romano-catolici, Curții vieneze⁷⁵. În baza acestora, Maria Tereza, încercând să liniștească spiritele, emite, în aprilie 1746, trei acte adresate Guberniului transilvan, guvernatorului, membrilor catolici ai Guberniului și vicarilor, protopopilor, preoților, nobililor, tuturor românilor, cerându-le acestora măsuri pentru liniștirea situației în Transilvania, după agitațiile făcute de Visarion Sarai⁷⁶. Maria Tereza și-a exprimat regretul pentru tulburările declanșate de călugărul peregrin, menționând că vrea „ca ritul unit să fie păstrat și protejat⁷⁷” și îi îndemna pe cei revoltați să revină la unire⁷⁸. Considerațiile teologului Iosif Balogh, formulate în 12 puncte, privitoare la starea unirii din Transilvania, însoțite de observațiile Comisiei Aulice delegate pentru chestiunile transilvănene, din 9 decembrie 1746, ne permite să avem o imagine complexă asupra complicatei situații confesionale din Transilvania și a măsurilor ce se impuneau pentru depășirea crizei⁷⁹.

Scenariul a fost mereu reluat. Adepții și succesorii lui Inochentie Micu rămași în Transilvania continuau strategia liderului lor⁸⁰. Ei luptau pe două paliere: pentru readucerea vlădiciei acasă, pentru că „dacă nu se întoarce, clerul se gândește să se

⁷¹ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 255 (22-24 ianuarie 1749); 258 (14 ianuarie și 20 februarie 1749); 261 (28 ianuarie și 20 februarie 1749); 272 (5 martie 1749).

⁷² M. Săsăujan, *Politica bisericească*, 155; vezi decretul în M. Săsăujan, *Habsburgii*, 305-306, reprodus la 304-308.

⁷³ Z. Pâclișanu, *Istoria*, 384.

⁷⁴ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 128 (post 16 iunie 1746); 142 (9 decembrie 1746); 144 (11 decembrie 1746); 164, 165 (18 iunie 1747).

⁷⁵ *Ibidem*, documentele nr. 129 (post 16 iunie 1746); 130 (post 16 iunie – ante 11 iulie 1746).

⁷⁶ *Ibidem*, documentul nr. 126 (8 iunie 1746).

⁷⁷ *Ibidem*, documentul cu nr. 120 (15 aprilie 1746).

⁷⁸ M. Săsăujan, *Politica bisericească*, 152-156; O. Bârlea, *Biserica Română Unită*, 113-114; Z. Pâclișanu, *Istoria*, 348.

⁷⁹ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 142; 143 (9 decembrie 1746); 144 (11 decembrie 1746).

⁸⁰ Laura Stanciu, *Crisis*, 87-91.

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

îndepărteze de la unire și să se îndrepte spre schismă”⁸¹ și pentru ca „să li se ofere imunitățile promise, iar acei clerici care au trecut la unire și au fost persecutați să fie repuși în drepturi, reprimind bisericile și sesiile pierdute”⁸². Era o conduită ce s-a manifestat constant în această perioadă (1745-1748) prin diferitele întruniri ale clerului unit, ocazii cu care se redactau numeroase memorii, în care era expusă „situația mizerabilă” a preoților și persecuțiile la care aceștia au fost supuși⁸³. De cele mai multe ori, aceste memorii nu treceau neobservate. Ele erau analizate și adnotate de către autoritățile politice centrale sau locale⁸⁴. Chiar și cu ocazia sinodului de la Sibiu, din 15-17 mai 1748⁸⁵, care, pe lângă statuarea și recunoașterea vicarului Petru Aron ca ierarh, aduna, la fel ca pe vremea lui Inochentie Micu, doleanțele clerului și poporului român pentru a le transmite Vienei⁸⁶.

De cealaltă parte, cei rămași în afara unirii⁸⁷, din Bistrița, Brașov, Făgăraș și Țara Bârsei, și apoi din cele cinci districte din sudul Transilvaniei⁸⁸, prin reprezentanții lor, continuau și ei să se adreseze autorităților locale și centrale. Formulau nemulțumiri în memoriile lor, analizate de autoritățile provinciale sau de cele aulice⁸⁹, și duceau chiar personal la Viena petițiile redactate, prin care își expuneau dorința de a rămâne la vechea credință, „de a-și păstra în continuare ritul, de a nu fi împinși împotriva voinței lor spre unire și ca preoții din ritul lor să fie acceptați”⁹⁰. De un deosebit interes sunt informațiile care reies din anchetele efectuate de directorul fiscal al Transilvaniei, Petru Dobra, și de registratorul gubernial, Adalbert Somlyai. Procesele verbale ale acestor

⁸¹ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 219 (15 mai 1748).

⁸² *Ibidem*, documentul nr. 101 (ante 5 aprilie 1745).

⁸³ *Ibidem*, documentele nr. 219 (post 15 aprilie 1748); 192 (17 decembrie 1747); 204, 205 (2 martie 1748); 208 (5 martie 1748); 213, 214, 215 (28 martie 1748); 247, 248 (1748); 242 (post 10 decembrie 1748).

⁸⁴ *Ibidem*, documentele nr. 101 (5 aprilie 1745); 121 (post 15 aprilie 1746); 123 (ante 20 mai 1746); 243 (post 10 decembrie 1748); 248 (s.d. 1748); 234 (post 23 iulie 1748); 242 și 243 (post 10 decembrie 1748).

⁸⁵ Greta Miron, Biserica Greco-Catolică, 172-173; 437-501. Ovidiu Ghitta, (bishop Manuel Olsavszky and the unrest in the Romanian Uniate Church of Transylvania (the fifth decade of the 18th century), *Annales Universitatis Apulensis*, 11/II, 2007, 180-193. Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 224, 225 și 226 (25 mai 1748); 227 și 228 (mai 1748); 229 (12 iunie 1748); 230 (16 iunie 1748).

⁸⁶ *Ibidem*, documentele nr. 219 (post 15 aprilie 1748).

⁸⁷ D. Dumitran, Rezistența ortodoxă împotriva unirii religioase în Brașov și Țara Bârsei, *Annales Universitatis Apulensis* 9/II, 2005, 53-62.

⁸⁸ MOL, Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen., B₂ f.31a „Cibiniensis, Sabesiensis, Mercuriensis et Szaszvarosiensis, Districtuque Dobrensis”. Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 127 (15 iunie 1746); 249 (1748); 259 (ianuarie 1749); 281 (post 14 martie 1749); 301 (1749 – 1750); și răspunsul Mariei Tereza în documentele nr. 238 (13 noiembrie 1748); 289, 290, 291, 292 (22 mai 1749); 301 (1749-1750).

⁸⁹ *Ibidem*, documentele nr. 84 (15 decembrie 1744); 252 (12 ianuarie 1749); 253 (15 ianuarie 1749); 281, 282 (post 14 martie 1749); 285, 286 (29 aprilie 1749); 306 (10 iunie 1750); 307 (22 august 1750); 361 (post 10 ianuarie 1752); 373 (30 ianuarie 1752).

⁹⁰ *Ibidem*, documentele nr. 26, 27, 28 (30 martie 1744); 249 (1748); 299; 300 (1749); 259 (ianuarie 1749); 265 (7 februarie 1749); 274 (10 martie 1749); 289, 290, 291, 292 (22 mai 1749); 294 (23 iunie 1749); 301 (1749-1750); 311 (13 septembrie 1750); 316 (20 noiembrie 1750).

anchete reflectă atitudinile și motivațiile mărturisite ale celor afirmați în mișcarea de revoltă împotriva unirii. Excesele comise de neuniți, care au însoțit această revoltă – un rezultat implicit și al predicilor călugărului Visarion, după cum reiese din unele declarații – sunt detaliat descrise în informările directorului fiscal Petru Dobra: „Adevărata cauză a conflictului, o vedea – un țăran anchetat – în răul produs de impresia schimbării ritului, în timp ce li se spunea că nimic nu s-a schimbat în religia lor. Evident, el nu știa să explice această impresie, nefiind învățat, dar din ceea ce a expus profetul, sacramentele primite de la preoții lor nu au fost sacramente, astfel că cei care s-au mărturisit nu sunt absolviți, cei împărtășiți nu sunt împărtășiți, cei căsătoriți nu sunt căsătoriți; cu aceste argumente, poporul a fost convins să se îndepărteze de preoții lor și să renunțe la frecventarea bisericilor”⁹¹.

Reacția Vienei a fost promptă, dar ineficientă. Maria Tereza a emis, pe parcursul anilor 1748, 1749, numeroase decrete, rescripte imperiale către Guvernium, guvernator și Status-ul catolic⁹², în care se arăta profund neliniștită de starea unirii și a dispus repetat diferite măsuri pentru liniștirea crizei: să nu-i mai alunge pe preoții „vechi” ori să-și aducă alții noi, după plăcerea „plebei”; sancționarea severă a celor care au confiscat beneficiile preoților „vechi” și le-au dat preoților „noi”, precum și îndemnul pentru primirea sacramentelor conform „vechiului obicei”⁹³. Autorităților locale le solicita să se îngrijească de punerea în practică a ordinelor imperiale emise în privința unirii; anume să se restituie clerului unit bisericile și beneficiile răpite; să se interzică hirotonirea preoților „noi”; să se mențină soldații încartiruiți în sate; să se supravegheze trecătorile pentru a-i opri pe cei ce doresc să emigreze⁹⁴.

Reține atenția opinia conferinței ministeriale din 29 aprilie 1749, îndeosebi prin evidențierea relației religie-politică⁹⁵, de care trebuia să se țină seama în luarea deciziilor, dar și dezbaterea situației unirii și a posibilelor modalități de refacere a ei, în conferința ministerială din 29 aprilie 1749 sau 7 noiembrie 1750⁹⁶. Interesante sunt instrucțiunile alcătuite pentru baronul Lamberto Möringer, însărcinat cu inspectarea satelor din scaunul Săliște, ca și rezultatele misiunii acestuia, precum și raportul privitor la misiunea de pacificare din sudul Principatului, încredințată canceliștilor guberniali Francisc Sambler și Stefan Bors⁹⁷. Cu toate acestea, pe parcursul anului 1750, s-au adăugat alte delictе: jefuirea bisericilor, profanarea cuminecăturii consacrate de preoții uniți și a mirului sfințit de episcopul unit, hirotonirea preoților în afara provinciei și funcționarea fără solicitarea confirmării din

⁹¹ *Ibidem*, documentele nr. 163 (16 iunie 1747); 251 (11 ianuarie 1749); 255 (22-24 ianuarie 1749); 257 (29 ianuarie 1749); 258 (14 ianuarie și 20 februarie 1749); 260 (20, 21 ianuarie, 12 și 17 februarie 1749); 261 (28 ianuarie și 20 februarie 1749); 265 (7 februarie 1749); 268 (23 februarie 1749); 264 (20 ianuarie, 8 și 26 februarie 1749); 270 (26 februarie 1749); 272 (5 martie 1749); 273 (8 martie 1749); 274 și 275 (10 martie 1749); 313 (ante 7 noiembrie 1750).

⁹² *Ibidem*, documentul nr. 280 (14 martie 1749).

⁹³ *Ibidem*, documentul nr. 276 (post 10 martie 1749); 282 (post 14 martie 1749); 286 (29 aprilie 1749).

⁹⁴ *Ibidem*, documentul nr. 294 (23 iunie 1749).

⁹⁵ *Ibidem*, documentele nr. 285 (29 aprilie 1749); mai ales nr. 312 (4 noiembrie 1750); 313 (ante 7 noiembrie 1750); 314 (7 noiembrie 1750).

⁹⁶ *Ibidem*, documentele nr. 285, 286 (29 aprilie 1749); 314 (7 noiembrie 1750).

⁹⁷ *Ibidem*. Documentele nr. 295, 296 (9 decembrie 1749); 320 (21 decembrie 1750).

partea episcopului unit, abuzurile și practicile superstițioase ale preoților „noi” în privința sacramentelor, răspândirea ideii invalidității tainelor primite de la preoții uniți etc.⁹⁸.

Concomitent, de-a lungul anilor 1749-1750 și 1755-1756, locuitorii neuniți din localitățile aflate în districtele sudice ale Transilvaniei (Brașov, Sibiu, Miercurea, Sebeș, Orăștie și Dobra) au înaintat și mitropolitului sârb Pavel Nenadović⁹⁹ numeroase petiții referitoare la constrângerile exercitate de vicarul general/episcopul unit Petru Pavel Aron, de protopopii și preoții uniți, ajutați de autoritățile locale și soldați, în urma refuzului lor de a se declara uniți cu Biserica Romano-Catolică. Petiționarii, la fel ca în memoriile adresate Mariei Tereza, menționau faptul că aceste constrângeri au fost exercitate pe parcursul anilor 1744-1754, când episcopul unit a vrut să îi convingă pe săteni să treacă de partea preoților uniți, dar aceștia au refuzat și, ca urmare, nu și-au mai botezat copiii, nu și-au mai înmormântat rudele, nu s-au mai cununat și n-au mai participat la slujbele săvârșite de preoții uniți. Ei au amenințat chiar că „sătenii neuniți își vor părăsi mai degrabă casele și gospodăriile și vor trece în alte țări, decât să-și părăsească credința pe care o mărturisesc împreună cu grecii și cu sârbii”¹⁰⁰. Ca urmare, locuitorii neuniți solicită fie un episcop neunit al Bisericii răsăritene de rit grec, fie să rămână sub ascultarea mitropolitului de rit grec neunit din Karlowitz.

IV. Despre putere și gestionarea crizei. Românii ardeleni pentru Karlowitz, Viena și Roma

Pentru momentul la care ne referim, relevantă este reacția și implicarea decisivă a actorilor externi în criza confesională care i-a cuprins pe românii ardeleni. Ne referim, deopotrivă, la poziția puterii laice, la Curtea vieneză¹⁰¹, la atitudinea Romei sau la intervențiile repetate ale mitropolitului de Karlowitz, care a fost perseverent în străduința sa de a-și extinde jurisdicția în Transilvania, prin repetatele îndemnuri adresate credincioșilor neuniți de a nu-și părăsi legea (1744-1754)¹⁰².

O imagine asupra realităților și raporturilor confesionale din zonele marcate de tensiuni în anii 1749-1752, ca urmare a interesului jurisdicțional al mitropolitului de Karlowitz, Pavel Nenadović¹⁰³, ne putem face datorită câtorva procese verbale ale anchetelor efectuate de autoritățile provinciale sau de cele aulice, în zonele Hălmațiu, Jina, Săliște, Făgăraș, Hunedoara, în scaunele săsești. Ele ilustrează percepțiile și motivațiile celor

⁹⁸ *Ibidem*, documentul nr. 311 (13 septembrie 1750).

⁹⁹ *Ibidem*, documentele nr. 397 (s.d. 1752); 463 (post 27 iunie 1755); 465 (4 octombrie 1755); 464 (3 noiembrie 1755); 470, 471 (6 ianuarie 1756); 463 (post 27 iunie 1755); 509, 510 (mai 1756).

¹⁰⁰ *Ibidem*, documentul nr. 301 (1749 – 1750).

¹⁰¹ K. Hitchens, *The Court of Vienna and Confessional Problems in Transylvania, 1744-1759*, *Annales Universitatis Apulensis*, 11/II, 2007, 252-267.

¹⁰² Laura Stanciu, K. Hitchens, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 349; 350; 351, 352 (8 decembrie 1751); 373 (30 ianuarie 1752); 375, 376 (4 februarie 1752); 381 (22 februarie 1752).

¹⁰³ Mitropolitul ortodox de Karlowitz, Pavel Nenadović trimite – din Buda, în 11 iulie 1751 – o circulară clerului și credincioșilor ortodocși din districtul Hălmațiu, ocazie cu care în documentul termenul neunit este înlocuit cu cel de ortodox. *Vezi Ibidem*, documentele nr. 329, 330.

implicați direct în mișcările antiunioniste, adică activitatea și profilul combatanților: Simul și Petru Buican din Alba Iulia, Ioan Purtzulle, Opris Sztojan, Opre Szurts, Dumitru Kirsztzye și Koman Todyjer din Cacova (scaunul Săliște), Bucur Sasul, Bucur Dragomir, Dan Sztantsul, Ioan Bárb, Ioan Popa, Dan Mark din Galeș, Ioan Thodyjer, Bukur Petrică Senior, Bukur Dorde, Bukur Sztrojele, Bukur Petrică Iunior, Opre Moga, Ion Chirilă, Ion Maxim, Stan Borcea și Cosma Pană din Sibiu, Ion Oancea din Ilieni și Vancea din Făgăraș (districtul Făgăraș), Avram Oprian din Deal (scaunul Sebeș), Coman Banu, Bukur Bozdok, Moga Opran, Dumitru Vojnika, Popa Many, Bukur Opran, Ioan Dobrotte, Opre Serb, Bukur David din Poiana (scaunul Miercurea), Sztan Karat, jude, Bants Bortse, Opre Postilla, Pătrutz Hertze, Bukur Rosze, Kincsa Kinde, Steffle Alamán, Opre Petruz, Dumitru Roska, Miklous Popa, Nicolae (Miklos) Oprea, Dănilă Milea și Criștof Oprea din Săliște, Dan Miklous, Mihelle Mihálészi, Thodyjer Fretse, Ioan Bratu, Thodyjer Fretse Senior, Dan Kretsun din Tilișca (scaunul Săliște), Opre Braz, Opre Szburtse, Sztoja Sztántsu, Georgie Tokaj, Opre Urde, Moise Măcinic din Sibiel, Oprean Vlad, Moga Oprean și Bucur Nicoară, Bucur Bârsan din Gura Râului, Moga Trif din Orlat și Constantin Petrică din Jina, Ioan Szurts, Opre Szurts, Komán Lupe, Bukur Bánts din Vale (scaunul Săliște)¹⁰⁴.

De asemenea, în urma primirii petițiilor locuitorilor neuniți din districtele sudice ale Transilvaniei, mitropolitul Pavel Nenadović solicita Curții din Viena, pentru aceștia, protecție și respectarea dreptului de exercitare a vieții lor religioase. Prin rapoartele din 21 februarie 1755 și 27 iunie 1755¹⁰⁵, mitropolitul Nenadović a revendicat, de asemenea, dreptul de jurisdicție bisericească, prin trimiterea de preoți neuniți în principatul Transilvaniei, pentru nevoile spirituale ale credincioșilor neuniți de acolo. Cu referire la afirmațiile neîntemeiate ale uniților, potrivit cărora în Transilvania nu ar exista neuniți, mitropolitul a insistat, cu același prilej, pentru înființarea unei comisii care să facă o conscripție a locuitorilor acestui principat, tocmai pentru cunoașterea identității lor confesionale (1755 și 1757) .

Din perspectiva Vienei, puternic influențată de poziția Stărilor transilvane, la mijlocul secolului XVIII¹⁰⁶, aceeași calitate – unit/neunit – se putea stabili numai la nivel individual, tot prin dovada cunoașterii și recunoașterii celor patru puncte florentine¹⁰⁷. Preocuparea aulicilor de a înțelege situația reală, neintermediată de propaganda, pe de o parte a Stărilor, dar și pe de altă parte a uniților sau a neuniților, care-și disputau spațiul transilvan, este demonstrată de anchetele dietale sau guberniale locale efectuate în epocă. În momentele crizelor identitare semnalate și percepute de Viena ca atare, autoritățile transilvănene i-au anchetat pe români, evitând însă folosirea termenului unit, acesta fiind

¹⁰⁴ *Ibidem*, documentele nr. 252 (12 ianuarie 1749); 257 (29 ianuarie 1749); 258 (14 ianuarie și 20 februarie 1749); 260 (20, 21 ianuarie, 12 și 17 februarie 1749); 261 (28 ianuarie și 20 februarie 1749); 264 (20 ianuarie, 8 și 26 februarie 1749); 270 (26 februarie 1749); 272 (5 martie 1749); 273 (8 martie 1749); 275 (10 martie 1749); 289, 290, 291, 292 (22 mai 1749); 309 (6 septembrie 1750); 320 (21 decembrie 1750); 366; 367 (19-20 ianuarie 1752); 368 (21 ianuarie 1752); 387 (14 aprilie 1752); 476 (29 martie – 17 mai 1756); 469 (ante ianuarie 1756).

¹⁰⁵ *Ibidem*, documentele nr. 455, 456 (21 februarie – 27 iunie 1755); 461, 462 (27 iunie 1755).

¹⁰⁶ M. Săsăujan, Atitudinea cercurilor oficiale austriece față de românii ortodocși din Transilvania, la mijlocul secolului al XVIII-lea, în baza actelor Consiliului aulic de război și a rapoartelor conferințelor ministeriale din Viena, *Annales Universitatis Apulensis*, 11/II, 2007, 224-251.

¹⁰⁷ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 435 (24 noiembrie 1753).

înlocuit cu cele patru puncte doctrinare care în opinia lor „conferă specificitate unirii”¹⁰⁸; ne putem face astfel o imagine asupra situației confesionale în câteva teritorii. Exemple pot fi situațiile dezvăluite de anchetele desfășurate în sudul Transilvaniei (Săliște și Sibiel în 1752) sau conscrierea personală a locuitorilor districtului Hălmașiu, cu privire la primirea învățaturii de credință a episcopului unit de Făgăraș sau a învățaturii episcopului neunit de Arad¹⁰⁹. Întrebați dacă știu în ce constă diferența dintre uniți și neuniți, ei răspund că „uniții spun că Sfântul Duh purcede și de la Tatăl și de la Fiul, pe când neuniții spun că purcede doar de la Tatăl.” La o altă întrebare: „dar știi că Tatăl și Fiul sunt un Dumnezeu?”, cel interogată răspunde că „știe și crede aceasta, vede chiar că și unii și ceilalți spun la fel, dar declară totuși că urmează credința sârbilor și a grecilor”¹¹⁰.

De altfel, Maria Tereza, influențată de poziția Cancelariei aulice transilvane și a iezuitului Michael Salbeck¹¹¹, îi cerea mitropolitului Nenadović ca locuitorii să fie întrebați dacă mărturisesc credința episcopului unit de Făgăraș (cele patru puncte dogmatice: primatul papal, azima, *Filioque* și purgatoriul) sau resping aceste puncte dogmatice și mărturisesc credința episcopului neunit din Arad, iar preoții români să se declare uniți sau neuniți, fără a mai fi interogați pe aceste teme¹¹². Un alt exemplu este conscrierea locuitorilor comitatului Bihor sau a celor din Făgăraș, din anul 1754, care consemna, din perspectiva cunoștințelor teologice, răspunsurile țăranilor români și chiar ale preoților din acest comitat¹¹³. În general, cunoștințele lor s-au dovedit, la fel ca și în cele trei anchete făcute în anul 1699, a fi evazive, puțin relevante, conjuncturale și confuze, trădând lipsa educației religioase¹¹⁴. Este motivul pentru care, la 1753, teologul iezuit Michael Salbeck propunea, cu prilejul diferitelor anchete guverniale, în districtul Hălmașiu, ca „[...] oamenii să fie întrebați doar dacă mărturisesc credința episcopului român din Transilvania sau a episcopului din Arad, deoarece aceștia percep altfel cuvântul unit, în sensul în care și-ar pierde credința și ritul Bisericii răsăritene, adică posturile și celelalte obiceiuri”¹¹⁵.

În viziunea administrației imperiale, nu era deloc eficientă doar aderarea prin consimțământ la unire, fără conștientizarea mărturisirii și fără a ști nici măcar deosebirea dintre mărturisirea actuală și cea precedentă. Unirea, în esența ei, ar putea fi promovată mult mai mult printr-o instruire solidă cu privire la aceasta, decât printr-o abordare a acestei lucrări în ordine inversă¹¹⁶. Consiliul Aulic de Război a dispus în consecință, în 1746 și a recomandat protecție pentru românii uniți și un tratament moderat pentru românii îndărătnici care locuiesc în scaunul Săliște¹¹⁷. De asemenea, în urma raportului

¹⁰⁸ *Ibidem*, documentul nr. 414 (30 mai 1753).

¹⁰⁹ *Ibidem*, documentele nr. 419 (20 iulie 1753); 432 (22 octombrie 1753).

¹¹⁰ *Ibidem*, documentul nr. 387 (14 aprilie 1752).

¹¹¹ *Ibidem*, documentul nr. 413 (ante 30 mai 1753).

¹¹² *Ibidem*, documentele nr. 438 (18 decembrie 1753); 507 (27 (?) mai 1756).

¹¹³ *Ibidem*, documentul nr. 441 (27 martie 1754).

¹¹⁴ *Ibidem*, documentul nr. 414 (30 mai 1753). Săsăușan, Criterii, 113-128.

¹¹⁵ *Ibidem*, documentele nr. 413 (ante 30 mai 1753); 435, 436, 437 (24 noiembrie 1753).

¹¹⁶ *Ibidem*, documentul nr. 315 (17 noiembrie 1750).

¹¹⁷ *Ibidem*, documentul nr. 124 (28 mai 1746).

lui Mihail Olsavszky¹¹⁸, Maria Tereza a încercat să-i asigure pe români că nu vrea schimbarea ritului oriental și îi îndemna pe cei revoltați să revină la unire¹¹⁹. Situația s-a repetat și doi ani mai târziu. Maria Tereza a emis în anii 1748 și 1749 diferite acte și decrete pentru detensionarea conflictului¹²⁰. La autoritățile vieneze exista acordul unanim ca poporul român din Transilvania să nu fie constrâns la unire, împotriva voinței sale. Imperialii erau convinși că atragerea la unire nu a fost făcută cu forța, neuniților acordându-li-se dreptul de exercitare a vieții lor religioase. Ei menționau numărul majoritar al celor care au trecut la unire și faptul că, în acel moment, doar o parte infimă din cei 500.000 de români din principat mai putea fi considerată unită, iar, în acest context, constrângerile confesionale la unire puteau avea consecințe negative¹²¹.

În același timp, Viena a răspuns ferm solicitărilor mitropolitului Nenadović din anul 1755 cu privire la extinderea jurisdicției sale bisericești în Transilvania. Opinia unanimă a instanțelor vieneze era că privilegiile ilire, implicit jurisdicția bisericească a mitropoliei de Karlowitz, nu au fost extinse nicidecum asupra Transilvaniei, unde exista o altă constituție politică reglementând relațiile interconfesionale¹²². S-a propus, de aceea, continuarea lucrării de întărire a unirii în Principat, accentul urmând a fi pus pe activitatea de cateheză și mai puțin pe folosirea măsurilor dure de constrângere confesională. Interdicția menționată a fost dispusă mitropolitului de autoritățile vieneze repetat, în 22 februarie 1752, 13 iulie 1752, 14 martie 1753 și 5 iunie 1756¹²³. Sinoadele națiunii ilire din 23 martie 1753 și 10 iulie 1756, au formulat argumentele pentru aprobarea dreptului jurisdicțional revendicat¹²⁴. În consecință, Maria Tereza a dispus mitropolitului să interzică clerului său acțiuni prin care se depășesc limitele privilegiilor lor, răspândind învățătura de credință a neuniților locuitorilor uniți, pe care îi făceau astfel să părăsească unirea. Era interzisă, însă, și constrângerea, prin asprime sau violență, a neuniților la unire (21 august 1752, 2 noiembrie 1753¹²⁵).

Principiul aplicat în noua situație creată a fost acela al aducerii înapoi la unire, fără constrângere, a celor care au părăsit-o și al pedepsirii persoanelor individuale care au incitat la tulburări confesionale. Moderația aplicată nu a determinat, totuși, readucerea tuturor românilor la unire. Viena era de acord că răspândirea învățăturii de credință adevărate era incompatibilă cu constrângerile la unire, de aceea clericilor „[...] le revenea misiunea de a instrui poporul și a-l readuce, cu blândețe și chibzuință, la adevărata credință”¹²⁶. Se considera că mijlocul cel mai potrivit de rezolvare a situației conflictuale era acela al acordării toleranței religioase pentru cei care au părăsit unirea. Față de aceștia, Viena a

¹¹⁸ *Ibidem*, documentul nr. 129, 130 (post 16 iunie 1746).

¹¹⁹ O. Bârlea, *Biserica Română Unită*, 113-114; Z. Păclișanu, *Istoria*, 348.

¹²⁰ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 293 (28 mai 1749); 213, 214, 215 (28 martie 1748); 289, 290, 291, 292 (22 mai 1749).

¹²¹ *Ibidem*, documentele nr. 212 (21 martie 1748); 463 (post 27 iunie 1755).

¹²² *Ibidem*, documentul nr. 463 (post 27 iunie 1755).

¹²³ *Ibidem*, documentele nr. 381; 393; 402; 512.

¹²⁴ *Ibidem*, documentele nr. 403 (23 martie 1753); 461, 462 (27 iunie 1755); 512 (10 iulie 1756); 517 (14 septembrie 1756).

¹²⁵ *Ibidem*, documentele nr. 394; 434.

¹²⁶ *Ibidem*, documentele nr. 285, 286 (29 aprilie 1749).

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

dispus să nu se folosească impunerea la unire, ci moderația și catehizarea, iar lor le recomanda să se abțină de la incitarea poporului incult și nestatornic¹²⁷.

Interesantă și explicabilă, datorită scăderii influenței sale în Imperiul habsburgic și a raporturilor sale delicate cu acesta, a fost poziția Romei. Aceasta, conștientă de starea de „[...] confuzie și tulburare printre uniți”¹²⁸, la cererea și sub presiunea Vienei¹²⁹, l-a numit, prompt, pe Petru Aron vicar apostolic (1747). Ignorarea deciziei episcopului în funcție, Inochentie Micu-Klein, s-a datorat, fără doar și poate, mișcării lui Visarion și situației unirii din Transilvania. Episcopul unit a reacționat impulsiv, a ignorat raporturile de forță existente și l-a excomunicat pe teologul iezuit¹³⁰. Mai mult, Inochentie Micu l-a suspendat de la exercitarea preoției și l-a excomunicat, în august 1747, pe vicarul apostolic Petru Aron¹³¹ și l-a numit pe Nicolae Pop din Balomir – în pofida faptului că era acuzat de autoritățile locale că a intrat în legătură cu schismaticii¹³² – ca nou vicar¹³³. Prin excomunicarea lui Aron – erau de părere reprezentanții Curiei papale – episcopul Klein a prejudiciat nu numai autoritatea pontificală, ci și pe cea cezaro-craiască¹³⁴. În aceste condiții, episcopul Micu, sub presiunea Vienei și la insistențele Romei, a fost silit să abdice (1751)¹³⁵. A fost convocat sinodul electoral în 4 noiembrie 1751¹³⁶, iar Curtea veneză a numit noul episcop în persoana mult încercatului Aron, în 25 februarie 1752. Benedict XIV a confirmat numirea de episcop a lui Aron, în 25 noiembrie 1752, incluzând și condiția ținerii unui teolog romano-catolic, dar a prescris ca teologul, care va fi numit de Curte sau de arhiepiscopul de Esztergom, să fie acceptat cu plăcere de episcop, să fie pentru el de ajutor și mângâiere, și să-i fie ascultător și supus¹³⁷. În aceste condiții, Roma l-a delegat pe mai vechiul colaborator al Vienei, Mihail Olsavsky, să-l hirotonească pe Aron, în 1754. În prealabil, conform uzanțelor Curiei papale, episcopul rutean primise și însărcinarea de a-l ancheta pe Aron.

După uzanța epocii, alegerea episcopului în sinodul electoral al diecezei de Făgăraș avea valoare de propunere/candidatură care era înaintată împăratului de la Viena. Acesta făcea numirea în funcție, urmând ca, la rugămintea Puterii laice de confirmare pe scaunul episcopal, papa să emită bulele de consacrare și abia apoi să aibă loc

¹²⁷ *Ibidem*, documentul nr. 253 (15 ianuarie 1749).

¹²⁸ *Ibidem*, documentul nr. 75 (21 noiembrie 1744).

¹²⁹ *Ibidem*, documentul nr. 156 (5 mai 1747).

¹³⁰ *Ibidem*, documentul nr. 146 (18 ianuarie 1747).

¹³¹ *Ibidem*, documentele nr. 209 (10 martie 1748); 223 (21 mai 1748).

¹³² *Ibidem*, documentul nr. 180 (18 octombrie 1747).

¹³³ *Ibidem*, documentul nr. 202 (24 februarie 1748). Francisc Pall, *Inochentie Micu-Klein*, 97-98 (vezi, vol. II\1, anume, documentele nr. 96/25 august 1747, 290-296; nr. 102/toamna anului 1747, 308-309; nr. 139/15-16 decembrie 1747, 375-384); O. Bârlea, *Biserica Română Unită*, 114; David Prodan, *Supplex*, 182.

¹³⁴ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 196 (s.d. 1747).

¹³⁵ *Ibidem*, documentele nr. 253 (15 ianuarie 1749); 279 (14 martie 1749); 288 (17 mai 1749); 324; 325; 326 (6 mai 1751).

¹³⁶ *Ibidem*, documentele nr. 336 (18 august 1751); 338; 339 (30 august 1751); 344 (15 septembrie 1751).

¹³⁷ O. Bârlea, *Biserica Română Unită*, 94-100.

hirotonirea noului vlădică. Începând cu Petru Pavel Aron – la fel cum se întâmpla în tot teritoriul aflat sub jurisdicția pontifului roman, odată cu prima jumătate a secolului al XVII-lea – s-a purces, în momentul prealabil și drept condiție a confirmării de către papă în funcția episcopală, la redactarea așa-numitului *proces informativ*. Însărcinatul Romei, în prezența candidatului la scaunul episcopal și împreună cu câțiva martori reprezentativi pentru dieceză, trebuia să redacteze un dosar informativ, amplu documentat, sub formă expozitivă, de anchetă, care să conțină date despre persoana viitorului episcop și despre Biserica din care acesta provenea¹³⁸.

De fapt, în Transilvania epocii la care ne referim, se punea, pentru fiecare centru de putere (ambele Biserici, deopotrivă cea *unită*, cu sediul la Blaj, și cea *neunită*, cu centrul la Karlowitz), problema reprezentativității colective. Oricare dintre aceste biserici urmărea să-și adjudece un număr cât mai mare de aderenți. Or, pe fondul ofensivei agresive a Karlowitz-ului (care a instrumentalizat eficient acumulările lente, imperceptibile, anterioare momentului 1744, după cum a demonstrat-o perioada de criză violentă stimulată de către călugărul peregrin¹³⁹) și a confuziei, datorată lipsei de autoritate de la conducerea Bisericii românești¹⁴⁰, a devenit evidentă ineficiența demersurilor anterioare aparținând acestei Biserici.

Soluțiile născute de această criză au constat tocmai în concretizarea promisiunilor unirii, iar căile de urmat au fost bivalente, s-au completat și întrepătruns. Formarea unui cadru instituțional operant și construirea unui discurs oficial și istoric propriu trebuiau să ducă treptat la formarea sentimentelor de apartenență în jurul acelorași valori. Avem de a face cu un constructivism cultural realizat de P.P. Aron, dar sprijinit de susținătorii lui Klein, tocmai pentru că acesta a fost făcut în spiritul lui Inochentie Micu. Generația păstorită de Petru Pavel Aron a continuat să-și susțină revendicările în baza programului reformist austriac și întemeiat pe ideile Reformei catolice, privitoare la reformarea interioară a Bisericii, ameliorarea vieții culturale prin școală și alfabetizare și o mai eficientă pastorație¹⁴¹. Baza soluțiilor instituționale, inaugurate de episcopul Micu, a fost pusă în

¹³⁸ Este vorba despre așa numitul „proces informativ”, redactat de către nunțiul apostolic din Viena, Fabrizio Serbelloni, în baza declarațiilor făcute, între 10-16 octombrie 1752, la Viena, în palatul nunțiatului apostolic, de către Sueno Xaverius Rolle, Petru Pavel Aron, Grigorie Maior și Silvestru Caliani; document trimis Consistoriului din Roma. Vezi Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 447 (10 octombrie 1752 – 23 noiembrie 1754).

¹³⁹ *Ibidem*. Documentul nr. 530 (1756).

¹⁴⁰ Cine purta, totuși, povara răspunderii în acești – poate cei mai dificili – ani ai Bisericii unite, când era atacată instituția și o confesiune în curs de consolidare? Din 31 august 1745, vicarul Petru Aron l-a înlocuit la conducerea diecezei pe episcopul Micu (*Ibidem*, documentele nr. 107 – din 16 august 1745-; 117 – din 24 ianuarie 1746), care însă îl excomunică în august 1747 (*Ibidem*, documentele nr. 172; 173; 174 – din 25 august 1747-; 183 – din 20 octombrie 1747-; 184 – din 25 octombrie 1747), deși nu mai avea autoritate asupra sa. Petru Aron și-a continuat activitatea, a fost numit între timp vicar apostolic (*Ibidem*, documentul nr. 180 – din 18 octombrie 1747), apoi a fost ridicat la rang de episcop, în 1752, după prezentarea demisiei episcopului în funcție, Inochentie Micu (*Ibidem*, documentele nr. 324; 325 și 326 – din 6 mai 1751), și apoi hirotonit în 1754.

¹⁴¹ E. Winter, *Frühauflklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel-und Osteuropa und die Deutsch-Slavische Begegnung*, Berlin: Akademie-Verlag 1966, 32-46; vezi Laura Stanciu, K.

momentul culminant al crizei, în anul 1747. Atunci au început să funcționeze tipografia¹⁴² și biblioteca diecezană¹⁴³, Școala de obște, secondată de Școala latină. Seminarul diecezan și Seminarul crăiesc, „[...] menite să consoleze pe cât posibil această națiune deznădăjduită și incultă”¹⁴⁴, au fost și ele deschise după hirotonirea noului episcop, în anul 1754¹⁴⁵.

V. Biserica asaltată: mediul elitei clericale unite

În timp ce anchetele comitatense, din toamna anului 1747, puneau în evidență starea unirii în principat, adică pierderea poziției predominante a unirii în Transilvania, ierarhia Bisericii intra într-un decisiv proces de organizare. Blajul anului 1747, când se întorceau de la Roma, absolvenți ai Colegiului *de Propaganda Fide*, Silvestru Caliani și Grigorie Maior, iar de la Trnava, Gherontie Cotore, avea deja ierarhia ecleziastică a episcopiei stabilită, prin echipa organizată de către episcopul Inochentie Micu. După mărturisirea lui Samuil Micu, funcțiile erau desemnate după cum urmează: un vicar general, în persoana lui Nicolae de la Balomir și doi funcționari ai domeniului episcopal. Administratorul curții episcopale era Daniil Mardsinai (Marginai), care a fost coleg, în 1737, cu Gherontie Cotore și Petru Tóhâti, la iezuiții din Cluj, unde a studiat filosofia¹⁴⁶. Alături de el, contabilul curții episcopale, secretarul episcopului Inochentie Micu, era Petru Pop de Daia: „După aceasta, vlădica Clain pe protopopul Nicolae de la Balomir îl face vicareșiu ghenralis și-i poruncește să adune săbor și în săbor și și dechilin la toți protopopii să scrie și să vestească și afurisaniiia theologului și a lui Petru Aron; și deregătorilor dominiumului vlădicesc, lui Mardsinai [Marginai], odorbirăului,

Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 142 (9 decembrie 1746); 234 (post 23 iulie 1748); 322 (23 ianuarie 1751); 457 (25 martie 1755); 514 (2 august 1756); 555 (7 iunie 1758).

¹⁴² Zs. Jakó, *Philobiblon transilvan*. Cu o introducere de V. Cândea, București: Kriterion 1977, 240. Gabriela Mircea, *Tipografia din Blaj în anii 1747-1830*. Prefață de Iacob Mârza. Postfață de Gabriel T. Rustoiu, Alba Iulia: Altip, 2008.

¹⁴³ T. Cipariu, *Acte și fragmente latine românești pentru istoria Bisericii române, mai ales unite*, Blaj 1855, 87; inventarul bibliotecii a fost publicat de către Magdalena Tampa, Din începuturile bibliotecii de la Blaj. Despre inventarul manuscris din 14 iunie 1747, *Biblioteca și cercetarea*, III, 1979, 126-145. Știm că un alt inventar al bibliotecii blăjene a fost întocmit la 1777 de către Samuil Micu. Astăzi se mai păstrează la B.A.R.F.C.N. (ms. lat. 435) un *Catalogus Bibliothecae monasterii Balasfalvensis, ad Sanctissimam Trinitatem*, întocmit probabil în primul sfert al secolului al XIX-lea și cuprinzând evidența a 1645 volume, grupate pe specialități, în ordine alfabetică.

¹⁴⁴ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 234 (post 23 iulie 1748).

¹⁴⁵ I. Mârza, *Școală și Națiune (școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)*, Cluj-Napoca: Dacia 1987, 50.

¹⁴⁶ Z.I. Tóth, *Primul secol*, 60-61. Mișcarea lui Visarion Sarai l-a găsit pe Mardsinai (Marginai) în colegiul iezuit – locul unde s-au format mai mulți membri ai familiilor Aron, Boer, Cotore, Dobra, Caliani, Timandi sau Pop de Daia – și unde știm că românul unit a reușit să-și termine studiile. Vezi MOL, Erd. Kanc. Lt., Erd. Kanc. Reg., Acta gen., B2, nr. 188, 1768, f. 1a.

și lui Petru Pop Daliia, sântartăului, poruncește ca, lui Aron, din veniturile vlădicești, nimic mai mult să nu-i dea¹⁴⁷.

În 14 iunie 1747 îi găsim la Blaj, în prezența inspectorului tezararial Joseph Weiss, pe Petru Pop de Daia, „raționalistul” domeniului episcopal, și pe Daniil Mardsinai (Marginai), „provizorul” domeniului, care redactau împreună primul inventar al cărților din biblioteca episcopală, acel *Inventarium Librorum Balasfalvae in Residentio Episcopali*¹⁴⁸. Documentul, semnat în calitate de vicar general al episcopului de Făgăraș, de Petru Pavel Aron, scris de Petru Pop de Daia și dictat, cel mai probabil, de Daniil Mardsinai (Marginai), nota 283 de poziții nenumerate și cumula trei fonduri de carte: cărțile păstrate până atunci sub sigiliul tezarariatului și al episcopiei, cărțile episcopului Ioan Giurgiu Pataki¹⁴⁹ și biblioteca episcopului Inochentie Micu¹⁵⁰.

Mardsinai (Marginai) a fost un personaj emblematic al epocii și generației sale, pentru confuzia, instabilitatea și infidelitatea confesională a românilor ardeleni. Spre deosebire de tovarășii săi, Gherontie Cotore sau Grigorie Maior, toți în 1747 înverșunați adversari ai lui Petru Pavel Aron, dar care s-au resemnat treptat cu plecarea vlădicii în exil și s-au repliat în jurul programului lui Inochentie și, în fine, al lui Aron, pentru reconstrucția Bisericii căreia i-au rămas credincioși, Mardsinai (Marginai) a trecut la neuniți. Gestul poate fi explicat probabil, tocmai, datorită decepției survenite în urma situației create în legătură cu Inochentie și a aversiunii față de Petru Pavel Aron¹⁵¹. Mardsinai (Marginai) devenea astfel un interesant reprezentant al categoriei celor ce oscilau între uniți și neuniți, optând, în final, pentru cea din urmă.

Echipa de la Blaj s-a modificat, a fost completată și întregită mai apoi cu oamenii aleși tot de Klein și cărora le-a fost încredințată salvarea și, apoi, consolidarea unirii¹⁵²: Petru Pavel Aron, Silvestru Caliani, Grigore Maior, Gherontie Cotore și Atanasie Rednic. Toți au fost elevi ai colegiului iezuit din Cluj, de unde Aron și Cotore au trecut la Trnava, Grigore Maior și Silvestru Caliani la Roma, la Colegiul *De Propaganda Fide*, iar Rednic la Universitatea din Viena, ca membru al *Pazmanicumului*. Terminând filozofia în Trnava, Petru Aron a fost trimis și el pentru studii teologice la Roma¹⁵³. Aceștia li s-au mai adăugat arhimandritul Leonte Moschonas, un grec venit în timpul și împreună cu Inochentie Micu de la Făgăraș la mănăstirea Sf. Treimi din Blaj și Constantin Dimitrievici, originar din Țara Românească.

¹⁴⁷ S. Micu, *Istoria bisericească a episcopiei românești din Ardeal*, Tom IV, Partea X, Episcopia și episcopii Făgărașului din Ardeal, § 4 Vlădica Clain la Roma. Ms. la Biblioteca Academiei române. filiala Cluj-Napoca, f. 294r.

¹⁴⁸ Magdalena Tampa, *Din începuturile bibliotecii*, 126-145.

¹⁴⁹ *Eadem*, Contribuții la istoria preiluminismului românesc în Transilvania: despre biblioteca lui Ioan Giurgiu Patachi, *Biblioteca și ceretarea*, X, 1986, 299-303; I. Mârza, Biserica, politică și cultură la episcopul Ioan Giurgiu Patachi (1681-1727), *Annales Universitatis Apulensis*, 11/II, 2007, 60-64.

¹⁵⁰ I. Chindriș, *Cultură și societate în contextul Școlii Ardeleni*, Cluj-Napoca 2001, 45-76.

¹⁵¹ Laura Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 119-153.

¹⁵² Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele cu nr. 152 (22 aprilie 1747); 154 (2 mai 1747); 161 (11 iunie 1747).

¹⁵³ R. Câmpeanu, *Elietele românești din Transilvania veacului al XVIII-lea*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008, 125-175.

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

Pentru a înțelege determinarea și efortul depus de această generație la construcția instituțională care a făcut din Blaj centrul spiritual al românilor în secolul al XVIII-lea, nu sunt deloc de neglijat nici relațiile interumane de la mijlocul veacului. La Cluj, Aron fusese în 1730 coleg de clasă cu Caliani, dar apoi îl depășise; începând cu 1736, a absolvit Filosofia la Trnava, astfel încât a avut posibilitatea, la Roma, să fie admis direct în clasa de teologie, terminându-și studiile, în 1744. Maior și Caliani au fost nevoiți să parcurgă la același Colegiu Urbanian din Roma și primii doi ani de filozofie. Ei s-au repatriat abia în 1747, venind prin Viena – unde l-au reîntâlnit pe Aron. Aron, Caliani și Cotore se cunoșteau bine între ei de la Blaj. Ceva mai izolați de grupul celor trei erau Grigore Maior – care învățase la Trnava, unde îl cunoscuse pe Aron (cândva între 1736-1740) – și Atanasie Rednic, care era cel mai tânăr dintre ei și petrecuse cei mai mulți ani la Cluj, după plecarea celorlalți¹⁵⁴. Aron îl cunoscuse pe Rednic la Viena, atunci când ajunsese acolo însoțindu-l pe episcopul Inochentie Micu. La Roma, relațiile dintre ei s-au schimbat, se pare. Maior, deși îl cunoscuse pe Aron la Trnava, se apropiase mai mult de Caliani, urmând împreună cursurile de filozofie, iar Aron, înmatriculat la Colegiul Urbanian direct la clasa de teologie, a rămas izolat de grupul celor doi, rămânând singur.

Deși ei erau toți discipolii fideli ai lui Inochentie într-o perioadă derutantă și decisivă (1746-1757), spre marea pierdere a unirii, între cei cinci nu se realizase o bună înțelegere. Relația lor a fost afectată, pe de o parte, de rivalitățile dintre ei, de temperamentele lor diferite, iar pe de altă parte, au fost marcați de evoluția relației cu Inochentie Micu¹⁵⁵, de influența episcopului aflat în exil, chiar la Roma, din 1745¹⁵⁶. A contat poate și faptul că Maior și Caliani erau mai temperamental¹⁵⁷, Rednic și Aron, asceți rigizi¹⁵⁸. Între cele două grupări se situa Cotore, cu trăsăturile sale mai puțin accentuate. Treptat, Cotore s-a atașat multă vreme grupului Aron, în calitate de superior al mănăstirii, ajutându-l pe vicar să impună orientarea mai severă¹⁵⁹. Aron s-a sprijinit pe Cotore și pe Rednic,

¹⁵⁴ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 447 (10 octombrie 1752 – 23 noiembrie 1754); Z.I. Tóth, *Primul secol*, 187-189.

¹⁵⁵ S. Micu, *Istoria bisericească*, f. 295r.: „Mare scădere au făcut această afurisanie lui Aaron și în mare ură la tot clerul și neamul românesc l-au pus, care de el să scârbea și în tot chipul să ferea, nu numai de altă împărțire cu el, ci și de vorba cu el, nici la beserica unde mergea el, alții, afară de casnicii lui, nu mergea. Deci, văzind el că foarte spre rău merge lucrul lui, au făcut ponoslu la Curtea împărătească asupra unor protopopi, și mai tare asupra vicareșului, protopopul Nicolae de la Balomir, și asupra călugărilor de la Blajiu, că într-acest an, 1747, venisă de la Roma Silvestru Caliani și Grigorie Maier, și de la Sâmbăta Mare, Gherontie Cotore, și nici unii nu voia a avea vreo împărțire cu Aaron, ci toți-l ținea afurisit?”

¹⁵⁶ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 543; 544 (28 aprilie 1757).

¹⁵⁷ *Ibidem*, documentul nr. 21 (28 septembrie 1743).

¹⁵⁸ Vezi nașterea mitului episcopului ascet, mit confirmat la moartea episcopului Petru Pavel Aron, prin minunea icoanei plângătoare de la Blaj: *Icoana plângătoare de la Blaj*, 1764. Studiu introductiv de I. Chindriș, Texte originale îngrijite de Miskolczy Ambrus, V. András János și Luminița Pop Dobriban. Versiunea românească de Luminița Pop Dobriban și I. Chindriș, Cluj, 1997, 17, *passim*.

¹⁵⁹ În acest sens, vezi Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentele nr. 527, 528, 529, 530 (7 martie 1757).

uneori chiar în detrimentul celorlalți, ceea ce a dus la multe disensiuni și chiar scandaluri penibile, care au întreținut confuzia și în care au intervenit autoritățile provinciale sau centrale¹⁶⁰. Gravitatea acestei situații, după cum mărturisea un contemporan, „[...] era dată de faptul că exemplul de la Blaj putea fi urmat de către românii aflați în confuzie, spre dauna viitoare a unirii”¹⁶¹.

În loc de concluzii

Inochentie Micu a plecat din țară în 1744, nemaiputând să se întoarcă pe scaunul pe care-l părăsise fără voie. Dar, în definitiv, ce putea să mai facă un vlădică, aflat în exil sau chiar la Blaj, când însăși mântuirea enoriașilor săi era amenințată? Răspunsul și soluția s-au născut tocmai din această criză. Efectele unirii s-au convertit în timp în mediul politic și nu s-au lăsat mult așteptate în atmosfera epocii. La inițiativa lui Kollonich, care a îmbrățișat de timpuriu cauza școlarizării românilor, un mare sprijinitor al unirii, părintele Martin Szent-Ivány, dădea următorul îndemn celor dispuși să adere la unire: „Prin unire, puteți spera să vă dați fiii la învățătură în școlile și în seminariile catolice, care sunt sau vor fi înființate în acest scop [...] ca astfel să se poată ridica bărbați eminenti, care la vremea lor – fie în ordinul bisericesc, fie în cel lumesc – să vă poată aduce servicii vouă, patriei voastre și Bisericii, ba chiar întregii țări”¹⁶². Un prim rezultat a fost chiar generația lui Inochentie Micu Klein, P.P. Aron și Gherontie Cotore, toți foști studenți ai lui Martin Szent-Ivány.

După criza de la vârful Bisericii românilor, cu prilejul cercetării candidatului la scaunul vacant al episcopiei de Făgăraș, Petru Aron, Blajul anului 1752 era descris astfel: localitate așezată la confluența a două râuri, nu mari, cu aproape 100 de case de lemn și cărămidă și care avea cam 100 de credincioși. La Blaj s-a construit o biserică nouă, de fapt, catedrală, închinată Sfintei Treimi, care nu conținea nimic în ea, nefiind încă nici sfințită, de aceea serviciile sacre se țineau într-o biserică mai veche. Mănăstirea preoților bazilieni forma un capitol regulat. De o parte a bisericii era locuința episcopală, de cealaltă, mănăstirea. Venitul episcopiei ajungea la 3000 de florini care proveneau de pe domeniul Blaj, primit în schimbul domeniului Gherlei cu consimțământul Sf. Scaun și al Curții imperiale; din sumă, 1200 de florini îi reveneau episcopului Klein pe tot parcursul vieții. Dieceza de Făgăraș avea aproape 3000 de parohi cu bisericile lor. Seminarul era ridicat pentru 20 de studioși în aceeași clădire a preoților bazilieni; iar alții trei au fost trimiși la Roma, la Propaganda Fide, elevi care, până să plece se găseau în grija preoților bazilieni; în curând vor sosi și alumi. În toată așezarea erau 3 biserici, dar numai un preot paroh. După cum se știe, Biserica este lipsită de aproape un an de episcop, după renunțarea lui Klein¹⁶³.

¹⁶⁰ *Ibidem*, documentele nr. 534, 535 (17 martie 1757); 564; 539 (8 aprilie 1757); 542 (16 aprilie 1757).

¹⁶¹ *Ibidem*, documentele nr. 536 (22 martie 1757); 540, 541 (15 aprilie 1757); 542 (16 aprilie 1757).

¹⁶² Z.I. Tóth, *Primul secol*, 58.

¹⁶³ Descrierea aparține lui Grigore Maior și Silvestru Caliani (din data de 10 octombrie 1752, respectiv, miercuri, 11 octombrie 1752), foști colegi ai lui Petru Aron din perioada studiilor de la Trnava și Roma, mai apoi viitori colaboratori ai episcopului Aron. Vezi Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 447 (10 octombrie 1752 – 23 noiembrie 1754).

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

În acest cadru și în toată acea atmosferă tensionată din provincie, chiar dacă programul lui Inochentie Micu Klein nu s-a aplicat întru totul, s-a reușit, totuși, transformarea Blajului într-un adevărat centru spiritual al românilor ardeleni. Cei care nu s-au resemnat și au făcut realizabilă viziunea lui Micu (de emancipare a românilor), exploatând beneficiile Unirii, au fost oamenii aleși și formați chiar de către episcopul Micu, cu trei excepții: Nicolae Balomiri, Nicolae Pop din Daia și Daniil Mardsinai (Marginai), care au părăsit pe rând Blajul după anul 1747; doi dintre ei au părăsit chiar unirea. Primul s-a refugiat în Muntenia, în 1749¹⁶⁴, cu intenția de a fugi în Turcia sau în Rusia, provocând, în 1750, intervenția țarinei Elisabeta la Viena¹⁶⁵. Pe al doilea îl regăsim ca protopop unit în Chețani, la 1767¹⁶⁶. Al treilea, Daniil Mardsinai (Marginai) – în timpul tulburărilor confesionale premergătoare mișcării lui Sofronie (1756-1759) – s-a desprins de unire și a fost acuzat că, împreună cu Vasile Boer, expedia din Karlowitz în Ardeal, scrisori instigatoare, îndemnând poporul să le trimită bani, spre a putea dobândi „națiunii române episcop neunit”¹⁶⁷.

Chiar dacă elita intelectuală unită a fost divizată, Maior și Caliani au fost de la început alături de Micu, iar Rednic, fiind confesorul și prietenul lui Aron, a rămas alături de acesta, cazul lui Cotore rămâne emblematic. El a fost, la început, alături de Caliani și Maior, împreună cu care, în 29 octombrie 1747, iscălea o scrisoare, arătându-se preocupat de soarta unirii în destrămare, în lipsa episcopului exilat¹⁶⁸, dar el s-a plasat în cele din urmă pe o poziție de neutralitate. Trecând însă peste disensiunile dintre ei, toți aceștia și-au asumat, în condițiile date, povara sarcinilor administrative pentru edificarea Bisericii, acceptând odată cu numirea noului episcop, în 1754¹⁶⁹, următoarele funcții:

1) Arhimandritul Leonte Moschonas a fost desemnat eclesiarh; 2) Silvestru Caliani era arhivarul diecezan, directorul școlilor, și, în această calitate, răspundea și de matricolele și de cataloagele tuturor celor trei forme de învățământ de la Sf. Treime; el a fost și președintele comisiei pentru examinarea candidaților la preoție, egumen al mănăstirii Sf. Treimi în 1762; 3) Grigorie Maior a fost profesor de limbi (latină și greacă), a predat cele șapte arte liberale, bibliotecar (din 1754), egumen și prepozit al mănăstirii Sf. Treimi (1759-1762); 4) Atanasie Rednic, profesor de dogmatică și apologetică, egumen al

¹⁶⁴ Vezi *ibidem*, documentele nr. 256 (25 ianuarie 1749); 258 (14 ianuarie și 20 februarie 1749).

¹⁶⁵ *Ibidem*, documentele nr. 308 (27 august 1750); 309 (6 septembrie 1750); 314 (7 noiembrie 1750). R. Câmpeanu, *Elitele*, 144.

¹⁶⁶ Greta Miron, *Biserica Greco-Catolică*, 104, 154, 351.

¹⁶⁷ A. Bunea, *Klein*, 253. Z.I. Tóth, *Primul secol*, 257-258, 311, 357; R. Câmpeanu, *Intelectualitatea*, 239. Știm că, după 1759, Mardsinai (Marginai) a reușit chiar să intre în cancelaria episcopală a lui Dionisie Novacovici, calitate în care, se pare, a militat împotriva Bisericii Unite. A fost, de aceea, arestat, la porunca generalului Bucow, dar în urma anchetei comisiei guberniale a fost găsit nevinovat și eliberat din închisoarea de la Alba Iulia. Sub pseudonimul Daniel Lazarini, a obținut de la stat un stipendiu (bursă) în valoare de 200 florini pentru a studia „Policey und Cameral Wissenschaften” la Viena, unde a fost timp de 2 ani studentul lui Sonnenfels. Vezi Z.I. Tóth, *Primul secol*, B 2, nr. 188, 1768, f. 2b-3a. Pe ultima foaie a documentului se găsește și rezoluția Mariei Tereza, din decembrie 1768, care îi permitea studentului român să își continue studiile la Viena.

¹⁶⁸ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 185 (29 octombrie 1747). R. Câmpeanu, *Intelectualitatea*, 239.

¹⁶⁹ M. Păcurariu, *Istoria*, 382; A. Bunea, *Klein*, 277-280.

mănăstirii Bunei Vestiri, conducătorul seminarului lui Aron, vicar general, în perioada 1763-1765; 5) Gherontie Cotore a fost superiorul trapezei; Aron i-a încredințat conducerea tipografiei, de care s-a îngrijit, reorganizând-o cu meșteri din Țara Românească și cu ajutorul tipografului Sandu din Moldova¹⁷⁰, făcând-o să funcționeze în bună stare (mai 1755)¹⁷¹; mai apoi a ajuns profesor de liturgică și pastorală, egumen al mănăstirii Sf. Treimi (1754-1759) și vicar general (1754-1763); 6) Dascălul școlii de Obște, deschisă din 1747, a fost, la 1754, laicul Constantin Dimitrievici.

În fapt, ei erau cei care au îndeplinit primii, la Blaj, un standard de erudiție, ce va constitui apoi trăsătura dominantă a iluminismului ardelean. Au fost oamenii primului moment, călugări, dascăli, scriitori formați în atmosfera Reformei catolice și cei care au fost chemați să întărească Biserica românilor, atât din punct de vedere instituțional, cât și spiritual. Ei nu puteau atinge acest obiectiv decât construind simultan în ambele planuri, zidirea școlilor, a tipografiei și a bibliotecii, cu scrierea și editarea nu numai a manualelor și a cărților de cult necesare, dar și a cărților de doctrină a Bisericii, care să justifice și să sublinieze rolul unirii în definirea identității românești¹⁷². Meritul lui Klein și al echipei sale constă în faptul că nu au văzut aceste instituții ca un scop în sine, ci menite să consolideze unirea. Micu a fost cel care a contribuit la nașterea acestei elite, care a dus la împlinirea unui adevărat program cultural. În definitiv, acțiunile episcopului Inochentie Micu Klein erau menite să realizeze scopul emancipării românilor ardeleni prin organizarea bisericească, așezăminte culturale și școli. Generația primilor români școlii în centrele catolice reflecta deja drumul parcurs de Biserica românilor după unire. Era generația care a resimțit acut nevoia elaborării unui discurs identitar, un discurs care își avea originea în nevoia internă de dezvoltare și consolidare a unirii, aflată la mijlocul secolului într-un moment de cumpănă.

Semnificația acțiunii lui Visarion Sarai și efectele ei asupra românilor ardeleni a fost deconspirată chiar în epocă. În 1744 un contemporan afirma: „impostorul” Visarion, sprijinit de câțiva sârbi, a intrat în Transilvania și a atras poporul sub pretextul că unirea nu a fost, de fapt, niciodată acceptată, a instigat la revoltă și a provocat scandaluri condamnabile nu numai din perspectiva „adevăratei religii”, ci și chiar din perspectiva învățaturii Bisericii „schismatice”¹⁷³. Odată cu venirea lui Visarion Sarai s-a rupt un echilibru în Transilvania și s-au schimbat raporturile de forță între românii uniți și cei neuniți din provincie. A fost epoca în care credincioșii episcopului de la Blaj și ai celui de la Arad sau Karlowitz s-au anatemitat reciproc, angajându-se în confruntare și în luptă deschisă. Astfel, Transilvania intra la rândul ei, practic și efectiv, în jocul disputelor dintre răsăriteni și apuseni, cu specificul și experiența sa. Asistăm, cu alte cuvinte, la intrarea ardelenilor în cultura modernă, implicit prin recunoașterea tacită a faptului că tradiția

¹⁷⁰ S. Micu, *Istoria bisericească*, f. 351-352; f. 361-363: „[...] Gherontie ce fusese vicariș ghegeneralis, prepozituș consistorialis, tipografie cu strădania lui s-au fost ridicat, carele pentru Biserică, pentru neam și pentru școale, multe se nevoise și poci într-adevăr să zic, că era el cel mai învățat atunci în tot clerul românesc din Ardeal”. Vezi și I. Mârza, *École*, 101-120.

¹⁷¹ Z.I. Tóth, *Primul secol*, 242.

¹⁷² Laura Stanciu, *Între Răsărit și Apus*, 154-202.

¹⁷³ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 314 (7 noiembrie 1750).

IDENTITATE ȘI DIVERSITATE.
DESPRE BISERICA ROMÂNILOR ARDELENI (1744-1754)

începea să-și piardă autoritatea¹⁷⁴. Cu toate că reformismul și ideea de toleranță începea să-și facă loc în viața ardelenilor, la jumătatea secolului era evident eșecul politicii confesionale a Curții de la Viena. Coroborate, impactul spuselor „profetului”, al sfințeniei sale¹⁷⁵, ezitățile înregistrate, la nivelul discursului identitar (în perioada 1746-1750¹⁷⁶) – situație adâncită de vidul de autoritate de la conducerea Bisericii românilor – toate acestea au făcut ca unirea cu Roma să fie real amenințată, relativizată, iar Biserica română din Transilvania să fie percepută ca o corabie ce se repara din mers, mereu la limită.

¹⁷⁴ J. Pelikan, *Tradiția*, 54-59; Greta Miron, Biserica Greco-Catolică din Transilvania în anii reformismului, în *În spiritul Europei moderne. Administrația și confesiunile din Transilvania în perioada reformismului tereziian și iosefin 1740-1790* (coord. R. Câmpeanu, Anca Câmpian), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2009, 124-125.

¹⁷⁵ Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 273 (8 martie 1749).

¹⁷⁶ Lucrările lui Gherontie Cotore au rămas în manuscris. Prima lucrare tipărită de autodefinire a unișilor, a apărut la Blaj, abia la 1750: Floarea. Vezi și Laura Stanciu, K. Hitchins, D. Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor*, documentul nr. 452 (21 februarie – 27 iunie 1755).

CATEHISMELE GRECO-CATOLICE: ELEMENTE DE FORMARE ȘI ÎNTĂRIRE A IDENTITĂȚII CONFESIONALE (1850-1948)

Ioana BONDA – Ciprian GHIȘA

RIASSUNTO: I catechismi greco-cattolici: elementi di formazione e di rafforzamento dell'identità confessionale (1850-1948). Il problema dei catechismi greco-cattolici, pubblicati tra il 1850 e il 1948, fu pochissimo studiato nella storiografia rumena del periodo interbellico, ma anche nell'ambito delle ricerche degli ultimi decenni. L'obbiettivo del nostro articolo è di metterli di nuovo a fuoco, sottolineando alcuni aspetti importantissimi come: chi furono gli autori, quali furono le principali edizioni, come vennero strutturati e quale fu il loro contenuto. Ci soffermeremo poi sulla questione del rafforzamento dell'identità confessionale che fu, nella nostra opinione, uno dei più importanti obiettivi di questi manuali, che trattarono le regole di fede e di rito, facendo spesso riferimenti alla storia e alla tradizione. I catechismi furono sempre uno degli strumenti più efficienti nella costruzione e nel promuovere del discorso identitario di una Chiesa e i greco-cattolici non rappresentano un'eccezione.

PAROLE CHIAVE: catechismo, insegnamento, fede, rito, discorso, identità, confessione, tradizione, continuità, sviluppo.

Gheorghe Șincai spunea în *Cuvântul înainte la Catehismul cel mare* de la Blaj din 1783: „Am strâns și am grămădit pe scurt laolaltă toate dogmele și încheieturile credinței cei adevărate, toate direcțiile creștinești și toate obiceiurile Bisericii Răsăritului care mi s-au văzut a fi pruncilor mai de lipsă a le învăța și a le ști”. Catehismul este astfel o formulă de sintetizare și de standardizare a elementelor fundamentale ale credinței, necesare a fi cunoscute, acceptate și asimilate de către credincioși. El nu lasă loc la interpretări, prezentând cunoștințele de bază copiilor și tinerilor, creând însă și cadrul de siguranță în fața elementelor de credință „eronate”, „eretice” venite din afara Bisericii lui Cristos. Catehismul reprezintă forma prescurtată a credinței adevărate a Bisericii adevărate. El oferă astfel oamenilor posibilitatea de a se edifica într-un limbaj clar și simplu asupra acelor elemente care sunt necesar a fi crezute pentru a rămâne în interiorul Bisericii lui Cristos. Cu alte cuvinte, arată calea de urmat pentru a obține fericirea veșnică. Nu întâmplător, pe coperta unui *Mic catehism* publicat de Nicolae Brînzeu la 1926, apare îndemnul: „Mântuiește-ți sufletul!”¹.

¹ N. Brînzeu, *Scurtă învățătură creștinească sau Micul catehism pentru poporul românesc*, Lugoj: Editura Reuniunii de Misiuni din dieceza Lugojului 1926.

Problema catehismelor greco-catolice publicate între 1850 și 1948 a rămas foarte puțin studiată în istoriografia română din perioada interbelică dar și în cadrul cercetărilor din ultimele decenii. Scopul articolului nostru este de a le readuce în atenție, oprindu-ne asupra câtorva elemente importante: cine au fost autorii lor; care au fost principalele ediții; care au fost structura și conținuturile lor specifice. Nu în ultimul rând, ne vom concentra atenția asupra problematicii legate de întărirea identității confesionale, acesta fiind, după părerea noastră, unul din scopurile cele mai importante urmărite de aceste manuale ce tratează norme de credință și de rit, făcând adeseori referiri la istorie și tradiție. Catehismele au fost întotdeauna un instrument eficient în construirea și promovarea discursului identitar al unei biserici, iar greco-catolicii nu fac excepție.

Primele catehisme greco-catolice au apărut la Blaj, începând cu jumătatea secolului XVIII, consacrand două forme care s-au dovedit durabile în timp: *Catehismul cel Mic*; respectiv, *Catehismul cel Mare*. Cel dintâi apărea pentru prima dată în 1763², oferind o formulă foarte populară și spre jumătatea secolului XIX, fiind preferat în unele cazuri pentru folosirea sa în școli³. Cel de-al doilea apărea într-o primă ediție în 1783⁴, avându-l ca autor pe Gheorghe Șincai. El s-a dovedit a fi un mare succes, fiind reeditat de 7 ori: 1797, 1804, 1815, 1828, 1836, 1844, respectiv 1853⁵. A fost o etapă în care putem constata un imobilism la nivelul formelor, structurii și conținuturilor. Acest *Catehism Mare* a oferit o formulă standardizată, urmând „în linii mari modelul oferit de *Catehismul tridentin* și mai ales de cel al *Catehismului* lui Petru Canisius”⁶. Astfel, din punct de vedere al structurii propriu-zise, ediția din 1853 păstrează schema anterioară consacrată de Gheorghe Șincai: se deschide cu o *Îndreptare către catehism*, urmată de 5 capitole principale. Acestea sunt: I – *Despre credință* – prezentarea celor 12 propoziții ale simbolului niceo-constantinopolitan; II – *Despre nădejde* – care tratează problema rugăciunii, cu analiza specială a celor 7 cereri ale rugăciunii Tatăl nostru și a rugăciunii Închinăciunea îngerească; III – *Despre dragoste* – prezentarea celor 10 porunci dumnezeiești și a celor 5 porunci ale Bisericii; IV – *Despre Sfintele Taine* – prezentarea aspectelor generale legate de cele 7 sfinte sacramente; V – *Despre îndreptarea creștinească* – ce tratează problema păcatului, a faptelor bune, a faptelor teologice, prezentarea celor 8 fericiri evanghelice. În final conține o *Adăugire despre 4 lucruri mai de pe urmă*: despre moarte, despre judecată, despre iad și despre împărăția cerurilor. Această formulă complexă nu se va mai regăsi întocmai în edițiile catehismelor apărute ulterior, însă, așa cum vom vedea, în ciuda evoluției teologice greco-catolice din perioada care ne interesează, a pregătirii teologice excelente

² G. Mircea, *Tipografia din Blaj în anii 1747-1830*, Alba Iulia: Altip 2008, 62, 204.

³ C. Ghișa, *Episcopia greco-catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni 1832-1850*, vol. I, Cluj-Napoca: Argonaut 2008, 267.

⁴ În istoriografie a existat părerea referitoare la existența unei prime ediții a acestui *Catehism Mare* în anul 1753. Gabriela Mircea, în lucrarea sa dedicată tipografiei blăjene, arată că acest fapt nu este încă pe deplin lămurit: „De aceea s-ar putea accepta provizoriu interpretarea că la Blaj nu a fost imprimat nici un *Catehism mare* în 1753, ci doar în 1783 (!) ...”. G. Mircea, *Tipografia din Blaj*, 170.

⁵ C. Ghișa, *Episcopia greco-catolică*, vol. 1, 278-280.

⁶ *Ibidem*, vol. 1, 279.

a autorilor noilor catehisme, a viziunilor și concepțiilor lor diferite și a dimensiunilor lor variabile, noile catehisme din perioada 1853 – 1948 nu se vor îndepărta prea mult de la un schelet standardizat, considerat eficient și verificat în timp.

Spre exemplu, în 1863, apărea la Viena *Înveștiatura creștinesca sean Catechismul mare pentru tinerimea greco-catolica*, prin binecuvântarea episcopului de Gherla, Ioan Alexi. Aparent, la o primă vedere, manualul de învățatură se desprinde de formatul standard, întrucât nu urmează modelul întocmit în Transilvania și apărut în edițiile din perioada 1783-1853. Astfel, în loc de 4 sau de 5 tematici mari, *Catechismul gherlean* a fost împărțit pe 3 capitole, precedate de o *Introducere*. Cu toate acestea, temele mari cuprinse în *Catechismul cel Mare* de la Blaj puteau fi regăsite în paginile cărții de învățatură apărută la Viena și dedicată tinerimii greco-catolice din dieceza de Gherla. S-a păstrat apoi, din cele anterioare, și forma în care a fost prezentată învățătura, respectiv tipul chestionarului cu întrebări și răspunsuri. Partea introductivă, sugestiv intitulată *Despre scopul omului* a fost imaginată în forma unui dialog care să clarifice menirea ființei umane. Capitolul I, *Despre Credință*, a vizat: conceptul și obiectul, necesitatea și însușirile credinței dar și cele 12 propoziții ale simbolului niceo-constantinopolitan. Capitolul II, *Despre porunci*, structurat pe mai multe părți reliefa cele zece porunci ale lui Dumnezeu, cele cinci porunci ale Bisericii, precum și urmările încălcării sau respectării lor. Capitolul III, *Despre mijloacele darului*, explica sfintele taine, prezentând aspectele generale ale celor 7 sacramente, dar se oprea și asupra rugăciunii, și asupra ceremonialelor bisericești.

Situația se regăsește și în catehismul publicat pentru dieceza de Gherla cu binecuvântarea episcopului Ioan Alexi, *Înveștiatura creștinescă sau Catechismul de mijloc pentru tinerimea greco-catolică*⁷. În cele 84 de pagini informația era restructurată, la fel ca în ediția publicată la Viena în 1863, tot pe 3 capitole și aborda, pe un spațiu mai redus, aceleași aspecte. Scurta *Introducere* era urmată de: capitolul I, *Despre credință*, capitolul II, *Despre porunci*; capitolul III, *Despre darul lui Dumnezeu și mijloacele lui*. În general subcapitolele sunt cele prezentate și în ediția din 1863 de la Viena, acela fiind modelul după care a fost schițat și acest *Catechism*.

Același format se vede și în 1882, când mitropolitul blăjean, Ioan Vancea de Buteasa, avea să susțină apariția celei de-a II-a ediții a *Catechismului pentru școlile populare greco-catolice*. Cele 109 pagini erau structurate pe 3 capitole, precedate de o parte introductivă. În capitolul I, *Despre Credință*, la fel ca în cele publicate la Gherla, era explicat simbolul credinței în mai multe subcapitole; în capitolul II, *Despre Precepte*, pe lângă porunci erau explicate și fericirile (spre deosebire de cele de la Gherla); iar în capitolul III, *Despre mijloacele grației*, erau prezentate sacramentele, dar și elemente privitoare la rugăciuni.

Schema se poate observa și în cazul unor ediții mai complexe ale catehismului, precum a fost și cea dedicată elevilor din clasele gimnaziale, redactată de profesorul Simeon Micu și publicată în 1884 cu aprobarea Ordinariatului mitropolitan de Alba-Iulia și Făgăraș: *Catechismul religiunii creștine-catolice pentru I^a, II^a, și a III^a clase gimnaziale*⁸. Cele 223 de pagini au fost structurate tot pe 3 capitole, precedate de o introducere. În capitolul I

⁷ *Înveștiatura creștinescă sau Catechismul de mijloc pentru tinerimea greco-catolică*, ed. XI, Gherla 1899.

⁸ S. Micu, *Catechismul religiunii creștine-catolice pentru I^a, II^a, și a III^a clase gimnaziale*, Blaj 1884.

Despre credință au fost abordate ca teme: conceptul și obiectul credinței, necesitatea și însușirile ei, simbolul credinței. Capitolul II prezenta practic poruncile, iar capitolul III se concentra asupra sacramentelor și a rugăciunilor. În *Adaus*, erau recreate în revistă: ceremoniile bisericești, locurile sacre, icoanele în biserică, arhitectura bisericească, ornatele sacre preoțești, ornatele sacre episcopești, ornatele sfântului sacrificiu, vasele sacre, sărbătorile. Această parte reprezintă o noutate, oprindu-se asupra elementelor ce țin de rit. Nu a fost însă un exemplu singular, astfel de chestiuni fiind abordate și ulterior, dar în lucrări de un format diferit⁹.

Așadar, se poate observa o noua standardizare a structurii catehismelor greco-catolice din perioada 1853-1948, care a urmat celei realizate prin apariția celor 8 ediții ale Catehismului cel Mare (1783 – 1853). O nouă structură mai scurtă, pe 3 mari capitole, care acoperă însă toate temele principale dezbătute și în perioada anterioară. Ea se regăsește și în catehismele apărute la începutul secolului XX sau în cele din perioada interbelică¹⁰: catehisme precum cele realizate de Isidor Marcu, Alexandru Rusu sau Nicolae Brînzeu¹¹. Se poate observa și constanța temelor analizate, regăsite în toate catehismele amintite. Explicația a dat-o Nicolae Brînzeu, care scria: „Să nu pierdem deci din vedere scopul nostru ultim: fericirea vecinică! Prin ce ne asigurăm fericirea vecinică? Prin aceea că avem credință, ținem poruncile, ne folosim de mijloacele darului dumnezeesc (rugăciunea, sfintele taine și sacramentalele). Unde se învață acestea toate? În catehism”¹². Acestea sunt elementele necesare a fi credute pentru mântuire. De aceea, ele constituie conținutul oricărui catehism, iar structurile nu pot varia foarte mult.

O situație diferită este ilustrată de o ediție aparte în câmpul literaturii ecleziastice de acest gen, care a fost publicată în 1857, la Blaj. *Catehismul în care se arată și să dovedește din S.S. Scripturi, din pravilele S.S. Săboară și din cărțile Bisericii Răsăritului adevărul credinței S. Uniri cu Apostoliceasca Biserica a Romei*¹³, semnat de mitropolitul Alexandru Șterca Șuluțiu, a ocupat un

⁹ Un bun exemplu este un *Manual de religie pentru clasa IV a școlilor secundare și pentru învățământul profesional*, realizat de Nicolae Brînzeu și apărut la Lugoj, în 1921. El se adresează adolescenților, tinerilor cu un grad mai mare de înțelegere. El are și o structură aparte, fiind împărțit în trei mari părți, fiecare oprindu-se asupra unei teme distincte: *Istorie, Liturgică și Constituție*. La partea dedicată liturgicii, manualul tratează despre: locurile sfinte, timpurile sfinte, serviciile sfinte. N. Brînzeu, *Noțiuni de istorie, liturgică și constituție. Manual de religie pentru clasa IV a școlilor secundare și pentru învățământul profesional*, Lugoj: Tipografia Națională 1921.

¹⁰ Pentru o trecere în revistă a edițiilor diferitelor tipuri de catehisme editate la Blaj în perioada 1850 – 1948, vezi: E. Mârza, A. Rus, *Bibliografia cărților blăjene de la începuturile tipografiei până la anul 1948*, Blaj: Buna Vestire 2004, 29-116.

¹¹ I. Marcu, *Catehismul religiei creștine întocmit pentru clasele gimnaziale inferioare*, ed. II, Blaj: Ed. Tipografiei seminarului greco-catolic 1905; Al. Rusu, *Catehismul catolic pentru clasele inferioare de la școlile secundare și pentru școlile medii*, ed. II revăzută, Blaj 1921; N. Brînzeu, *Catehism pentru clasele III-VI ale școlii primare*, Blaj: Tipografia Seminarului teologic greco-catolic 1924.

¹² N. Brînzeu, *Catehism (Despre credință) cu Istoria bisericească pentru clasa VII primară*, Lugoj: Tipografia Națională – C. Danciu 1939, 4.

¹³ Al. Șterca Șuluțiu, *Catehismul în care se arată și să dovedește din S.S. Scripturi, din pravilele S.S. Săboară și din cărțile Bisericii Răsăritului adevărul credinței S. Uniri cu apostoliceasca Biserica a Romei* Blaj 1857.

rol semnificativ în economia scrierilor ierarhului unit. Apărut într-un context politic și religios foarte important¹⁴, el a urmărit un scop oarecum diferit de catehismele anterioare, punând un accent mult mai mare pe problemele ce țineau de formarea și întărirea identității confessionale a credincioșilor, dar și a Bisericii Greco-Catolice în ansamblul său. De altfel, chiar și modul de structurare, diferit de cel al *Catehismului cel Mare* din 1783, cu ulterioarele sale reeditări, răspundea comandamentelor perioadei. Catehismul cuprinde 42 de întrebări și se deosebea clar prin structură de cel articulat pe 5 capitole (sau ulterior pe 3 capitole), bine delimitate, ce vizau credința, nădejdea, dragoste, sfintele taine și îndreptarea creștinească¹⁵.

Un alt concept diferit de catehism a fost realizat de Nicolae Brînzeu în perioada interbelică, combinând elementele ce țin de credință, cu teme legate de istoria bisericească, liturgică și teologie pastorală. S-a realizat astfel o serie de catehisme cu un format nou. Spre exemplu, cel referitor la tematicile de istorie are 2 capitole care, aparent, se referă la credință (primul – noțiuni generale; al doilea – analiza celor 12 propoziții ale simbolului de credință). Însă, în interiorul celui de-al doilea capitol sunt inserate subiectele legate de istoria bisericească, analizând teme ce pornesc de la începuturile Bisericii și persecuții ajungând apoi până în zilele noastre dar și teme privitoare la sacramente și la viața de apoi¹⁶.

Așadar, structura catehismelor oferă destule elemente de continuitate cu situațiile existente în perioada de dinainte de 1850. Una dintre ele ar fi și perpetuarea aranjării textului sub forma întrebărilor și răspunsurilor, respectându-se în acest sens formula inițiată prin *Învățătura creștinească* apărută la Blaj în 1755¹⁷. Pe de altă parte, există și multe aspecte noi, inovative, moderne, mai bine adaptate situației Bisericii Greco-Catolice în a doua jumătate a secolului XIX și în prima jumătate a secolului XX, răspunzând în același

¹⁴ Momentul de apariție al unei astfel de cărți, compusă și dată la lumină „prin Excelenția sa prea osfințitul părintele Alexandru Șterca Șuluțiu” nu era unul întâmplător. Abia stinse ecurile Conferinței episcopatului catolic de la Viena (1856), mitropolitul român, intuind pericolul care amenința individualitatea Bisericii pe care o păstora, și dorind să-l înlăture, și-a canalizat toate eforturile pentru atragerea unui suport masiv, atât din partea clerului de mir, cât și a episcopilor sufragani. Între intransigența forurilor vieneze și romane pe de o parte și poziția refractară, chiar opozantă a episcopilor săi, pe de altă parte, Șuluțiu s-a simțit abandonat, fiind nevoit să apere singur identitatea instituției ecleziastice în fruntea căreia se afla. Ierarhul român a conștientizat importanța momentului și a acționat în consecință, făcând uz de toate mijloacele de care dispunea, pentru a se face auzit. Citită din această perspectivă, apariția *Catehismului*, tocmai în 1857, între cele două reuniuni – Conferința de la Viena (1856) și întrunirile de la Blaj din toamna anului 1858 – ale căror decizii aveau să-și pună amprenta pe evoluția Bisericii Greco-Catolice din Transilvania, părea explicabilă. Redactarea acestuia, imediat după Conferința de la Viena, unde s-a hotărât realizarea unei documentații privind disciplina acestei Biserici care urma să fie trimisă Sfântului Scaun, dar înaintea întrunirilor de la Blaj, care urmau să se pronunțe asupra chestiunilor rămase nerezolvate după crearea mitropoliei, s-a dovedit salutară. Pentru această problematică, vezi: Ioana Bonda, *Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867)*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008, 267-280.

¹⁵ Al. Șterca Șuluțiu, *Catehism*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ N. Brînzeu, *Catehism (Despre credință)*.

¹⁷ C. Ghișa, *Episcopia greco-catolică*, vol. I, 278.

timp nevoilor unor credincioși cu un grad mult mai mare de cultură și integrându-se într-un sistem de învățământ schimbat, evoluat și influențat de noile standarde metodologice și pedagogice.

Preocuparea pentru dezvoltarea catehetei ca știință a fost ilustrată prin apariția unor lucrări cu caracter teoretic, adresate profesorilor, învățătorilor sau preoților. În acest sens, ne vom opri asupra unei lucrări apărute în 1888, la Gherla: *Manualu cateheticu pentru primii ani scolastici, ca îndreptariu pentru cateheți, învețatori și părinți, etc.*¹⁸. Aceasta era o prelucrare după o lucrare a lui J.A. Fritz, inspector școlar dar și paroh în Rammingen, în dieceza Rottenburg. Traducerea și adaptarea textului a fost realizată, cu aprobarea Ordinariatului mitropolitan greco-catolic de Alba-Iulia și Făgăraș, de Basiliu Rațiu, profesor de Scriptură, catehetică și metodică la seminarul arhidiecezan din Blaj.

Este un o lucrare aparte deoarece nu respectă canoanele după care au fost structurate catehismele apărute în spațiul românesc. Desigur explicația constă în faptul că este o prelucrare după unul catolic. Motivul pentru care Basiliu Rațiu s-a oprit asupra acestui manual catehetic îl oferă însuși autorul în partea introductivă. Reliefând insuficiența cărților de învățătură de acest gen „lipsa de manuale catehetice încă tot se mai simte”, și astfel imposibilitatea de a se îndeplini scopul catehetic de educație religioasă-morală, fostul profesor propune manualul întocmit de J. A. Fritz. În sprijinul recomandării sale aduce precizarea că manualul nu are lipsă de nici o recomandare specială deoarece a trecut prin mai multe recenzii în foile literare germane. Mai mult, manualul era întocmit după teoria catehetică a Sfântului Augustin, după catehetica lui Hirscher și principiile catehetice ale lui Fr. Schmid și A.K. Ohler. Basiliu Rațiu a precizat de altfel și scopul dar și publicul țintă: „un îndreptar în mâna cateheților, învățătorilor și părinților la instrucțiunea religioasă-morală ce au să o dea băieților din anul primu, al doilea și eventual al treilea”. Manualul își propunea să fie un îndreptar și nu un catehism formal, ceea ce era și ușor vizibil. Profesorul blăjean oferea și detalii despre cum trebuia să fie folosit îndreptarul: „catehetul daca voiește să propună catehismul în consonanță cu paragraful manualului acestuia, are să aleagă acele întrebări din catehism, cari conțin tot acea materie despre care tratează paragraful respectiv, având mai întâi să explice și să clarifice conceptele, cari nu le pricep băieții [...] Din acest punct de vedere, pentru băieții, care știu citi bine, la finea fiecărui paragraf se vor indigita întrebările corespunzătoare din *Catehismul pentru școlile poporali gr.cat.* edițiunea II de Blasiu”¹⁹. De altfel pe parcursul manualului erau precizate și paragrafele din catehismul menționat, adecvate subiectului propus.

Îndreptarul era conceput în principal ca un instrument de lucru pentru profesori. Explicațiile oferite erau simple și se pliau pe o metodologie de tip lecție activă, participativă, de învățare: „Acum luați seama! Când ne rugăm, către cine ne rugăm? Desigur și mama voastră v-a învățat aceasta. Așadar către cine se roagă oamenii?”; sau „Acum încă ceva spre închiare! Pentru ce vă trimit părinții în biserică? Pentru ce în școală? Așa e, aceste tote le știți bine, însă pentru ce sunteți voi și noi pre pământ?” după care era oferit și răspunsul.

¹⁸ B. Rațiu, *Manualu cateheticu pentru primii ani scolastici, ca îndreptariu pentru cateheți, învețatori și părinți etc.*, Gherla 1888.

¹⁹ *Ibidem*, V-VI.

Alteori, iau forma unor scurte povestioare: „Însă credeți-mi filor! Deși Isus nu vine la voi cu zbiciu, precum meritați, vă va ajunge pedeapsa, dacă continuași așa. Încă ceva: noi încă ducem la biserică în fiecare an rami de arbori (salce) și anume în Duminica florilor. Preotul binecuvânta ramii și noi cugetăm atunci la intrarea cea sărbătorească a lui Isus în Ierusalim; prin aceea vom a face bucuria Răscumpărătorului și deodată rugăm, ca să putem intra și noi în Ierusalimul cel ceresc, în ceriu”²⁰.

În notele de subsol erau oferite sfaturi, inclusiv psihologice, despre cum să se raporteze catehetul la elevi, erau trasate principalele culoare metodologice. Au fost oferite se asemenea și sfaturi practice pentru elevi. La finele fiecărui subcapitol era dată pagina din *Catebism* și punctul care trebuia analizat pornind de la sfaturile oferite de *Îndreptar*.

Era închipuit un dialog între maestru și învățăcel cu întrebări succedate de răspunsuri, îmbrăcate în sfaturi părintești. Tabloul astfel pictat contura o situație similară cu cea întâlnită în sălile de clasă: învățătorul care se adresa părintește elevului. „Astăzi i[ubiților] F[îi]! Am să vă spun ceva frumos, ce de sigur vă va îmbucura”; sau „Luați seama de aceasta F[îilor]!?”; sau „noi încă iubiților Fii?”. Textul era presărat cu numeroase comparații și cu situații familiare pentru a înlesni capacitatea de înțelegere a publicului țintă, respectiv elevii. Un alt element menit a ușura înțelegerea învățaturii creștine, inserat în text, au fost poeziile sau diversele catrene, care fragmentau fericit textul: „Spirit este Dumnezeu/ În tot locul e prezent,/ Vede orice cuget eu,/ Toate le știe înainte”²¹. „Înainte de lucrare/ Rogă-te lui Dumnezeu/ Și cu mare-ncredințare/ Chiamă ajutorul său!”²².

Manualul era structurat pe 3 părți: I. Despre Dumnezeu Tatăl, II. Despre Dumnezeu Fiul, III. Despre Dumnezeu Spiritul Sfânt²³. Manualul se constituie de fapt într-un punct

²⁰ *Ibidem*, 144.

²¹ *Ibidem*, 32.

²² *Ibidem*, 133.

²³ Prima parte trata subiectele: despre semnul sfintei cruci; despre Dumnezeu în trei persoane; Dumnezeu etern și atotputernic; Dumnezeu creatorul cerului și al pământului; crearea celor doi oameni dintâi; Dumnezeu prea înțelept; Dumnezeu prea bun; Dumnezeu prea sfânt și prea drept; Dumnezeu spirit pretutindena de față și atotștiutor; Dumnezeu în cer e Tatăl nostru; îngerii, căderea și pedeapsa unei părți din îngeri, Îngerul păzitor, oamenii cei dintâi în paradis, păcatul cel dintâi, pedeapsa păcatului prim, promisiunea răscumpărătorului, păcatul original, Cain și Abel, diluviul, prealegerea patriarhului Avramu, cele 10 precepte ale lui Dumnezeu, Explicarea celor 10 precepte alui lui Dumnezeu, continuare, profeții.

Partea a II-a, *Despre Dumnezeu Fiul*, are mai multe subcapitole: anunțarea făcută Mariei, cercetarea Mariei, nașterea lui Isus, prezentarea lui Isus în biserică, cei trei înțelepți de la răsărit, uciderea pruncilor și fuga în Egipt, Isus ca prunc de 12 ani în Biserică, despre botezul lui Isus, despre ispitirea lui Isus, alegerea apostolilor, nunta de la Cana, săturarea alor 5000 de oameni, liniștirea furtunii, vindecarea orbului, vindecarea surdo-mutului, vindecarea leprosului, servitorului căpitanului și morbosului de 38 de ani, Isus mântuiește pe demoniaci, Învierea morților, învățătura lui Isus despre iubirea lui Dumnezeu către oameni, învățătura lui Isus despre iubirea lui Dumnezeu către oameni, învățătura lui Isus despre iubirea lui Dumnezeu, învățătura lui Isus despre iubirea către aproapele; rugăciunea Domnului; Isus, amic al pruncilor; intrarea cea sărbătorească a lui Isus în Ierusalim; inimiile lui Isus; întâiul sacrificiu liturgic;

de plecare pentru cateheza tinerilor. Era oferită osatura pe care se putea construi învățătura catehetică.

Aceste catehisme au avut ca prim scop prezentarea elementelor de credință catolică și întărirea conștiinței copiilor, tinerilor și credincioșilor în general că aparțin bisericii adevărate a lui Cristos. Lor li se adresa, spre exemplu, mitropolitul Șuluțiu, în 1857, conștient de nevoia conturării încă de la vârste fragede a conștiinței lor religioase, pentru a face față cu succes celor care propovăduiau neadevăruri. Formula de început se transformă astfel într-o afirmare netăgăduită a identității Bisericii păstorite de ierarh. La întrebarea: „De care confesiune sau religione te ții tu?”; răspunsul venea imediat și fără echivoc: „Eu mă țin de confesiunea sau religionea Greco-Catholică sau a S. Uniri”, care semnifica „a crede și a mărturisi aceeași credință care D.N. Is. Hs. o au întemeiat-o, S.S. Apostoli o au propovăduit-o, toți S.S. Părinți o au mărturisit și o țin și sfânta Catholiceasca și Apostoliceasca Biserica a Romei, ținând ritul sau obiceiurile bisericeștii răsăritene”²⁴. Iar un *Catehism Mic* apărut la Blaj în 1900 se deschidea cu întrebarea: „Ce ești tu?”. Răspuns: „Eu sunt creștin greco-catolic”. Iar apoi: „Tote acele câte trebuie să le creadă creștinul greco-catolic unde se cuprind?”. Răspuns: „Tote acele care trebuie să le creadă creștinul greco-catolic se cuprind mai ales în simbolul credinței”²⁵. Care este Biserica adevărată? Răspuns: „adevărata Biserică” este „Biserica Catholică, al cărei cap e papa de la Roma, de care ne ținem și noi greco-catolicii”²⁶.

Toate catehismele insistă pe faptul că adevărata credință a lui Cristos este credința catolică de la care nu este permisă nici o abatere. Alexandru Rusu spunea: „creștinul care leapădă, ori schimbă chiar și numai o singură învățătură descoperită de Dumnezeu se numește eretic”. Cine se leapădă de credința adevărată se leapădă de însuși D-zeu, dându-i ca exemplu pe calvini și pocăiți²⁷. Iar religia adevărată este: „Tot ce a descoperit Dumnezeu se cuprinde în religionea creștină catolică. Religionea creștină catolică este religionea cea adevărată pentru că cuprinde fără greșală tot ce a descoperit Dumnezeu” [...] ea a fost dată oamenilor de Domnul Cristos²⁸. Pe de altă parte, Simeon Micu, în comparație cu ceilalți autori de catehisme, mult mai moderați, a fost mai radical în privința explicației privitoare la cei care nu aparțineau de „adevărata Biserică”. Îi menționa explicit pe cei ce nu erau botezați, precum iudeii, păgânii și mahomedanii, apoi ereticii,

Isus pe muntele Olivetului; Isus înaintea arhiereului Caiafa; Isus înaintea lui Pilat; Isus se bate cu zbiciul și se încoronează; Isus își duce crucea și se crucifică; cele 7 cuvinte ultime ale lui Isus și moartea Lui; vinerea Paștilor sau Vinerea mare și S. Cruce; înmormântarea lui Isus; scoborârea lui Isus la iad; învierea cea glorioasă a lui Isus; înălțarea lui Isus la cer; Isus judecătorul nostru.

Partea a III-a, „Despre Dumnezeu Spiritul Sfânt” are mai multe subcapitole privitoare la: activitatea Spiritului sfânt înainte de prima sărbătoare creștină a Rusaliilor; coborârea spiritului sfânt; predicarea Apostolilor; biserica; împărtășirea sfinților; iertarea păcatelor; învierea morților; viața eternă. Încheierea se face cu o rugăciune generală și 6 rugăciuni speciale.

²⁴ Al. Șterca Șuluțiu, *Catehism*, 7.

²⁵ *Catehism mic pentru începătorii din școlile populare greco-catolice*, Blaș 1900, 1.

²⁶ *Ibidem*, 17.

²⁷ Al. Rusu, *Catehismul catolic*, 20.

²⁸ *Ibidem*, 20.

dezbinății sau schismaticii „cari nu recunosc pe Pontificalele roman de cap văzut al Bisericii”, dar și excomunicații²⁹. Alexandru Rusu reia oarecum aceeași idee atunci când spune: „Toți cei botezați valid se țin de Biserica Catolică pentru că Domnul Cristos a rânduit un singur botez. Totuși aceia pe care Biserica i-a scos din sânul său sau care înșiși au ieșit din sânul ei trecând la ceva sectă, nu se mai socotesc de membri ai Bisericii”³⁰.

Nicolae Brînzeu a folosit un alt mijloc pentru a arăta care era credința și Biserica adevărată. La începutul primului capitol din catehismul său apărut în 1939, a fost tipărită o imagine cu o cruce în prim-plan așezată pe o bilă de piatră simbolizând globul pământesc, având în fundal o fotografie a catedralei Sf. Petru din Roma. Textele folosite sunt de asemenea relevante: „Credința Romei – credința lumii!”; „Credința noastră se vestește în toată lumea” – sf. Pavel către Romani 1,8; „Să fim mândri de religia strămoșilor noștri”³¹. Selecția și succesiunea textelor vorbesc de la sine. În 1924, același Nicolae Brînzeu scria reluând această afirmație care proclama faptul că apartenența la Biserica Catolică este în sine un privilegiu și un motiv de mândrie. În capitolul dedicat credinței a catehismului său destinat claselor primare, apare următorul îndemn: „Credința e cea mai mare comoară a noastră! Suntem fericiți, că de mici copii am fost crescuți la credința catolică! Cu sfințenie să păstrăm această credință, să o sporim, să o întărim în noi și să ne rugăm lui Dumnezeu, ca pe toți să-i întoarcă la credința adevărată!”³².

Prezentarea notelor (a trăsăturilor) care definesc Biserica adevărată pornește de la propoziția a noua a crezului, publicată în aceste catehisme cu formula: „Întru una, sfântă, catolică și apostolică biserică”. Cuvântul „catolic” înlocuiește astfel termenul „sobornicesc” prezent în textul simbolului de credință în edițiile catehismelor publicate înainte de 1850. Spre exemplu, termenul „sobornicească” a fost prezent în primele 7 ediții ale *Catehismului cel Mare*, pentru ca în ediția a opta, din 1853, să apară pentru prima dată termenul de „catolică”³³. Ce înseamnă că Biserica este „catolică”? Alexandru Rusu, spre exemplu, explică: Biserica este „catolică sau universală pentru că de când a întemeiat-o Domnul Cristos, ea stă și se lățește într-una la toate neamurile”³⁴.

Încă din secolul XVIII, cărțile de învățătură au oferit spații largi pentru prezentarea și explicarea punctelor florentine³⁵, ca element definitoriu al credinței catolice și parte fundamentală a identității greco-catolice. Aceste explicații se regăsesc și în catehismele publicate după 1850. Vom oferi doar câte un exemplu din fiecare, ele existând în toate lucrările studiate, reluând în linii mari aceleași cuvinte-cheie și același fir argumentativ.

²⁹ S. Micu, *Catehismul religiounei*, 68.

³⁰ Al. Rusu, *Catehismul catolic*, 93.

³¹ N. Brînzeu, *Catehism (Despre credință)*, 6.

³² N. Brînzeu, *Catehism pentru clasele III-VI*, 11.

³³ Pentru toate aceste aspecte, vezi: C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006, 140, 141.

³⁴ Al. Rusu, *Catehismul catolic*, 47.

³⁵ Pentru modul în care au fost prezentate punctele florentine în cărțile tipărite la Blaj în secolul XVIII și în prima jumătate a secolului XX, vezi: C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850)*, 129-202.

Catehismul de la Viena, din 1863, definea primatul papal astfel: „Patriarhul Romei, care ca un următor legiuit a Santului Petru se află în scaunul patriarhal în Roma, și pentru aceea se recunoaște ca un cap vazut a Bisericii și loçtiitorul lui Cristos”³⁶. Din punctul de vedere al terminologiei, așa cum bine se poate observa, a fost preferat termenul de „patriarh” și „loçtiitor”, ceea ce trăda atașamentul de filonul florentin.

În 1882, Ioan Vancea folosea aceleași argumente, preferând însă termenul de „papă” în locul celui de „patriarh”, schimbare care se încetățenise deja și care este permanentă și în secolul XX: „După moartea S. Petru capu văzut al Bisericii a urmat sfântului Părinte Papa, carele e episcopul Romei, pentru ca acesta a urmat în scaunul sântului Petru”. În schimb „următorii celorlalți apostoli”, adică episcopii, au fost prezentați ca „episcopii din toată lumea uniți cu Papa de la Roma”³⁷. Iar Simeon Micu spunea la rândul său: „Episcopul Romei, carele se numește și Papa sau Părinte, pentru că e părintele tuturor creștinilor. Acesta e capul văzut al Bisericii și Loçtiitorul sau Vicarul lui Cristos”.

Filioque nu a fost trecut niciodată în textul simbolului niceo-constantinopolitan prezent în paginile catehismelor apărute între 1850 și 1948, urmând tradiția și uzanța din perioada anterioară. Este tot o dovadă a atașamentului față de unirea de tip florentin, care nu cerea în mod explicit introducerea în simbolul credinței a acestui adaos. El este însă prezentat de fiecare dată când este dezbătută problema trinitară, în special la explicațiile referitoare la a opta propoziție a Crezului. Purcederea Spiritului Sfânt a fost prezentată respectând formula răsăriteană, înscriindu-se astfel în tradiția *Florii adevărului*: „Spiritul Sântu purcede de la Tatăl și de la Fiul, ca dintru un izvor”³⁸. De remarcat faptul că spațiul acordat lui *Filioque* este mic, el fiind mai degrabă afirmat decât explicat. Este o situație existentă și în *Catehismele Mari* anterioare anului 1850. *Filioque* este o doctrină foarte complicată și greu de explicat și de înțeles de către copii și tineri, de credincioși în general.

Catehismul lui Simeon Micu din 1884 oferă una dintre cele mai complete prezentări purgatoriului. În subcapitolul în care s-a reliefat momentul judecării s-a explicat răspicat și ce este purgatoriul: „Unde merg sufletele după judecata particulară? Sufletele oamenilor după judecata particulară merg sau în împărăția cerurilor, sau în iad ori infern, sau în purgatoriu adică locul curățitor”³⁹. De altfel întreg paragraful 16 este dedicat purgatoriului: „Purgatoriul sau locul curățitor”. Întrebările formulate sugestiv, dar desigur și răspunsurile au rol de a lămuri acest aspect: „Ce este Purgatoriul? Care suflete merg în purgator?; 231. De unde se știe că este purgator?; 232. În ce stau pedepsele celor din purgator?”⁴⁰. Conform definiției oferite: „Purgatoriul sau locul curățitor este locul acela, în carele suferu pedepse temporale pentru păcate sufletele acelor oameni, cari nu au făcut destul în viață dreptatei dumnezeiești, pentru acelea”. Alături de textele scripturistice a fost invocată și rațiunea umană ca bază argumentativă în demonstrația existenței acestui loc. „Mintea sănătoasă” încă atestă existența acestui loc, pentru că între iad și rai există și

³⁶ *Invetiatura creștinesca seau Catehismu Mare pentru tenerimea greco-catolica*, Viena 1863, 81.

³⁷ *Catehismului pentru școalele populare greco-catolice*, ediția a II-a întregită, Blaj 1882, 27.

³⁸ *Catehismului pentru școalele populare greco-catolice*, 1882, 25.

³⁹ S. Micu, *Catehismul religiunii*, 52.

⁴⁰ *Ibidem*, 52-53.

un loc unde merg cei care nu sunt împăcați deplin cu Dumnezeu, dar care mor în „statul darului”. Purgatoriul a fost de asemenea menționat și în contextul explicației privind comuniunea sfinților, când se menționa: „de Biserică se țin nu numai dreptii de pre pământ, ci și sufletele celor morți din purgator, și cei sfinți, cari se află în cer”⁴¹, dar și când este explicată viața eternă și împărăția cerului⁴², sau când sunt prezentate indulgențele⁴³. Vast ca întindere, în comparație cu celelalte prezentate aici, în acest catehism poate fi detectată o influență latină mai accentuată, mai ales prin utilizarea denumirilor specifice limbajului ecleziastic latin. Astfel este utilizat numele de Paul și nu de Pavel, infern în paralel cu iad. Un alt element specific ritului latin ar fi descrierea indulgențelor definite ca „iertarea pedepselor temporale, afară de sacramentul penitenței din partea bisericească, cari amu trebui să le suferim după iertarea păcatelor, ori în viața aceasta ori în locul curățitor”.

În sfârșit, problema pâinii dospite și a azimelor a fost atinsă de Izidor Marcu, în catehismul său din 1905. În contextul descrierii euharistiei se făcea precizarea: „La s. Euharistie, ca materie, se poate folosi numai pâine de grâu (dospită ori nedospită), și vin natural de viță de vie”⁴⁴.

În concluzie, putem face câteva observații. Mai întâi, să remarcăm numărul mare de catehisme publicate în perioada de interes pentru studiul nostru. Unele dintre ele s-au bucurat de o popularitate mare, dovadă fiind numeroasele ediții în care au apărut de-a lungul unei perioade destul de mici de timp. Ele s-au bucurat de sprijinul autorităților bisericești, fiind folosite efectiv la predarea religiei atât în școli cât și în biserici sau în interiorul familiilor de credincioși. Autorii lor au fost clerici importanți ai Bisericii Greco-Catolice, arhieri, protopopi și profesori la seminarul teologic, persoane cu o cultură teologică deosebită și care dau dovadă și de o foarte bună pregătire pedagogică și metodologică.

Ca formă, aceste catehisme dovedesc o serie de similitudini, structura lor și conținuturile fiind o constantă în durată lungă, în ciuda edițiilor, a aspectului și numărului de pagini diferite. Diferențele sunt date de autor dar și de publicul țintă, de vârsta și puterea sa de înțelegere.

Pe de altă parte, ele au urmărit în mod constant întărirea conștiinței credincioșilor de apartenență la Biserica Catolică, la universul spiritual catolic. De asemenea, s-a avut în vedere întărirea propriei identități confesionale, greco-catolice, în interiorul căreia credința catolică reprezintă un element fundamental.

⁴¹ *Ibidem*, 70.

⁴² *Ibidem*, 74.

⁴³ *Ibidem*, 183.

⁴⁴ I. Marcu, *Catehismul religiunii creștine întocmit pentru clasele gimnaziale inferioare*, Blaj 1905, 189.

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Dr. Ernst Christoph SUTTNER, profesor emeritus la Institutul pentru Teologia și Istoria Răsăritului Creștin al Universității din Viena. Profesor asociat al universităților din Moscova, St. Petersburg și Cluj. Membru corespondent al Academiei de științe din Austria. Specialist în istoria și teologia Bisericilor europene.

Publicații:

Die Ostkirchen. Ihre Tradition, der Verlust unserer Einheit mit ihnen und die Suche nach Wiedererlangung der Communio, Würzburg 2000.

Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit (= Das östliche Christentum 48), Würzburg 1999.

Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion (= Das östliche Christentum 46), Würzburg 1997.

Das wechsehlvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1996.

Frans HOPPENBROUWERS, membru al Fundației Comunicantes din Nijmegen; în această calitate a studiat raportul dintre Biserică și societate în Europa de Est, fundația Comunicantes susținând o serie de proiecte în această zonă. Teolog, specialist în istoria Bisericii, a studiat deopotrivă Limba și literatura franceză și Jurnalismul. Este editor al revistei *Oekraïne Magazine*.

Publicații:

Franciscus Augustinus Wichmans (1596-1661). Kanunnik, zielzorger en abt van de norbertijnse abdij van Tongerlo ten tijde van de vroege Katholieke Reformatie, *Analecta Praemonstratensia* 70, 1994, 226-293 and 71, 1995, 96-149.

Oefening in volmaaktheid. De zeventiende-eeuwse rooms-katholieke spiritualiteit in de Republiek, Den Haag: Sdu Uitgevers 1996.

Adriaenken Marcelissen uit Tilburg (1627-1666) en het begin van de derde orde der norbertijnen, în *Godsvrucht en deugdzaamheid. Godsdiens en kerk in Tilburg door de eeuwen heen*, Tilburg: Stichting tot Behoud van Tilburgs Cultuurgoed, 1997, 8-34.

Romancing Freedom: Church and Society in the Baltic States since the End of Communism, *Religion, state and society*, 27, 1999, 161-174.

Eindpunt Stalingrad. Strijd op leven en dood tussen Don en Wolga, *Oost-Europa Verkenningen*, 160, 2000, 49-60.

The Principal Victim. Catholic Antisemitism and the Holocaust in Central Europe, *Religion, state and society* 32, 2004, 37-52.

Rebuilding What Was Destroyed. The Romanian Greek Catholic Church. 15 Years after, Nijmegen: Foundation Communicantes 2006.

Between Odessa and Lviv. The Catholic Church in Ukraine. Country Report, Nijmegen: Foundation Communicantes 2007.

Contact: hoppen@home.nl

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Dr. Engelbert GROSS, profesor la Facultatea de Teologie din cadrul Universității Catolice din Eichstaett-Ingolstadt Germania; specialist în cateheză și educație religioasă. În cadrul programului EU-Teaching, a predat la Universitățile din Sofia și Cluj-Napoca.

Publicații:

Religia. Pedagogia și didactica ei, Târgu-Lapuș 2006.

Isus: Dansatorul, Profetul, Icoana. Învățământul religios în dialogul Est-Vest, Târgu-Lapuș 2007.

Sun about incarnation. Giving a voice to children and juveniles of the Third World, Muenster 2005.

Religion and Justice. Dialogical religious learning with juveniles in Third Worlds, Berlin-Wien 2008.

Contact: engelbert.gross@t-online.de

Eraldo CACCHIONE, S.J., licențiat în drept și teologie sistematică la Jesuit School of Theology din Berkeley, California. Iezuit din 1998, actualmente predă religie și se ocupă de activități de formare religioasă și spirituală la Istituto Massimo din Roma. Este membru al echipei de formare a International Jesuit Educational Leadership Project pentru Europa de Est.

Pe tema teologiei educației a publicat recent un articol cu titlul God himself educates: Carlo Maria Martini's theology of education in an ecumenical comparison, *Mysterion*, 2 (2009) 49-73.

Contact: cacchione.e@gesuiti.it

Dr. Simona Ștefana ZETEA, lector Facultatea de teologie greco-catolică, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca.

Domenii de competență: teologie fundamentală, antropologie teologică, ecleziologie, escatologie.

Din lucrările publicate:

Catebeza parohială, premisă a construirii unei comunități vii, Târgu-Lăpuș, Galaxia Gutenberg 2003.

Biserica/ indiferentismul religios. Indiferentismul religios, un destin implacabil al Bisericii sau o chemare la reînnoire?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

România, o oază a credinței într-o lume indiferentă?, Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2007.

Contact: simona_zetea2005@yahoo.fr

Cristina PALICI, licențiată în teologie și limba germană la Facultatea de Teologie Greco-Catolică a Universității Babeș-Bolyai; absolventă de master în studiu biblic la aceeași facultate.

Publicații:

Sr. Maria Consolata Betrone: „Nel grembo della Chiesa tu sarai la confidenza”, în *Eco di Maria Regina della pace*, nr 187, mai-iunie 2006.

Un genuino ascolto dei santi, *Eucaristia vivente*, primavera-estate 2006.

S. Bernardo da Chiaravalle: Un cuore ardente per Lei, *Eco di Maria Regina della pace*, nr. 191, ian-febr. 2007.

SCURTE REFERINȚE DESPRE AUTORI

Dr. Șerban TURCUȘ, conferențiar la Facultatea de istorie-filozofie, Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca.

Publicații:

Sfântul Scaun și românii în secolul al XIII-lea, București: Editura enciclopedică 2001.

Vademecum la Sfântul Scaun, București: Editura Academiei 2007.

Contact: serbanturcus@yahoo.it

Dr. Laura Claudia STANCIU, conferențiar la Catedra de istorie a Facultății de istorie și filologie (Universitatea „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia), cancelar general al Universității „1 Decembrie 1918”, Alba Iulia.

Domenii de competență: istorie modernă, istoria istoriografiei și istorie ecleziastică (sec. XVIII)

Din lucrările publicate:

Între Răsărit și Apus. Secvențe din istoria Bisericii românilor ardeleni (prima jumătate a sec. al XVIII-lea), Cluj-Napoca: Argonaut 2008.

Laura Stanciu, Keith Hitchins, Daniel Dumitran (ed.), *Despre Biserica românilor din Transilvania. Documente externe (1744-1754)*, Cluj-Napoca: Editura Mega 2009.

Contact: laurastanciu@hotmail.com

Dr. Ioana BONDA, cercetător în cadrul Institutului de Istorie Ecleziastică al Universității Babeș-Bolyai.

Domenii de competență: istorie modernă, istoria bisericilor românești în perioada modernă.

Publicații:

Mitropolia Română Unită în timpul păstoririi lui Alexandru Șterca Șuluțiu (1853-1867), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2008.

Contact: ioanabonda@yahoo.com

Dr. Ciprian GHIȘA, cercetător în cadrul Institutului de istorie Ecleziastică al Universității Babeș-Bolyai.

Domenii de competență: istorie premodernă și modernă, istoria Bisericilor românești în secolele XVIII-XX.

Publicații:

Biserica Greco-Catolică din Transilvania. Elaborarea discursului identitar (1700-1850), Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană 2006.

Episcopia Greco-Catolică de Făgăraș în timpul păstoririi lui Ioan Lemeni (1832-1850), vol. 1-2, Cluj-Napoca: Argonaut 2009.

Contact: ciprighisa@yahoo.com

**PRESCURTĂRI BIBLIOGRAFICE/
ABBREVIATIONS/ ABKURZUNGEN**

- Acta Musei Napocensis
Acta Musei Napocensis, Muzeul de Istorie al Transilvaniei, Cluj-Napoca
- Annales
Annales. Histoire, Sciences sociales, Paris
- Annales Universitatis Apulensis
Annales Universitatis Apulensis. Series Historica, Alba Iulia
- Anuarul Institutului de istorie și arheologie
Anuarul Institutului de istorie și arheologie, Cluj-Napoca
- Apollinaris
Apollinaris. Lateran University Press, Roma
- Apulum
Apulum. Revista Muzeului Național al Unirii, Alba Iulia
- Arhiva Istorică a României
Arhiva Istorică a României, serie nouă, București
- Biserica Ortodoxă Română
Biserica Ortodoxă Română. Buletinul oficial al Patriarhiei Române, București
- Colloquia
Colloquia, Cluj-Napoca
- Hitel
Hitel, Budapesta
- Kirche im Osten
Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte u.
Kirchenkunde, Münster
- Lumière et vie
Lumière et vie. Revue de formation et de réflexion théologiques
- Mitropolia Ardealului
Mitropolia Ardealului/Revista teologică: organ pentru știință și viață
bisericească, Sibiu
- Studia UBB Series Historia
Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Series Historia, Cluj Napoca
- Transilvania
Transilvania, Sibiu