

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ - BOLYAI

GRAECO-CATHOLICA

1

Editorial Office: 3400 Cluj - Napoca ♦ Gh.Bilașcu no. 24, Phone: 405352

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA PHILOSOPHICA

- Cristian BĂLAȘ, Aspectele logicii lui Aristotel în cadrul logicii moderne ♦ Aspetti della logica aristotelica nel quadro della logica moderna 3
- Alin TAT, Remarques sur quelques concepts de Jean Scot Erigène
♦ Observații în legătură cu câteva concepte ale lui Jean Scot Eriugena 17
- Alin TAT, Introduction à la cosmologie de Teilhard de Chardin
♦ Introducere în cosmologia lui Teilhard de Chardin 27

STUDIA THEOLOGICA

- Ioan MOLDOVAN, Învățătorul Iisus - potrivit Evangheliei după Sf. Ioan (II) ♦ Le maître Jesus - selon l'Evangile de Saint Jean 37
- Viorel VIȘOVAN, L'apostolato dei laici nella Chiesa (I). Vocazione e missione dei laici nella Chiesa ♦ Apostolatul laicilor în Biserică (I). Vocația și misiunea laicilor în Biserică 57

STUDIA HISTORICA

- Eugen GLÜCK, Unele probleme istorice legate de Cruciada a V-a ♦
Some Historical Problems referring to the Vth Crusade 69
- Eugen GLÜCK, Documente privind Biserica Română Unită cu
Roma (Greco-Catolică) din Transilvania în secolele XVII-XIX
♦ Some Documents related to the Romanian Unite Church
(Greek-Catholic) from Transilvania in the 18-19th Centuries 75
- Codruța Maria ȘTIRBAN, Un pas înainte. Câteva pagini din revista
"Blajul" la un ceas aniversar. Mesajul lor pentru tineret, pentru
societate ♦ Ein Schritt voran. Einige Seiten aus der Zeitschrift
"Blajul" zu festlicher Stunde. Ihre Botschaft an die Jugeng, an die
Gesellschaft 87
- Eugen CUCERZAN, Filosofie și profesori de filosofie la Blaj (1772-
1848) ♦ Philosophy and Philosophy Teachers at Blaj (1772-
1848) 99
- Ioan Marius BUCUR, Relațiile României cu Sfântul Scaun la
începutul războiului rece ♦ Die Beziehungen Rumäniens mit
dem Heiligen Stuhl zu Beginn des Kalten Krieges 111

STUDIA PHILOLOGICA

- Margareta SURDEANU, Dimensiunea semiotică a unor "locuțiuni
substanțiale" ♦ La dimension sémiotique de quelques "locutions
substantielles" 123

Note de lectură

- Nicolae GUDEA, Bizantinologie între improvizație și realitate. Note,
observații critice și completări la lucrarea *Bizantinologie. I* de
Vasile V. Munteanu ♦ Die Byzantinologie zwischen
Improvisation und Wirklichkeit. Anmerkungen, kritische
Bemerkungen und Ergänzungen zur Arbeit *Byzantinologie. I*
von Vasile V. Munteanu 131

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus

- Despre istorii mai recente ale Bisericii Române Unite. Câteva notițe și
observații istorico-critice, Raluca GHIZDAVU* 145

STUDIA PHILOSOPHICA

ASPECTE ALE LOGICII LUI ARISTOTEL ÎN CADRUL LOGICII MODERNE

CRISTIAN BĂLAȘ

RIASSUNTO. Aspetti della logica Aristotelica nel quadro della logica moderna. Con la crisi del pensiero idealistico, la logica formale contemporanea ritorna più vigorosamente ad Aristotele, specialmente nella scuola polacca di Lukasiewicz. La riscoperta della logica aristotelica mostra ancora una volta il geniale merito di Aristotele di fondare da nulla una nuova disciplina. Dopo una breve storia dello sviluppo della logica abbiamo presentato la posizione kantiana secondo la quale il problema fondamentale della filosofia sarebbe "come sono possibili i giudizi sintetici a priori", verso la domanda basilare della logica formale contemporanea "come sono possibili i giudizi funzionali". In seguito abbiamo messo in luce, dal punto di vista della logica contemporanea, alcuni aspetti della logica aristotelica, sulla quale si possono costruire sistemi logici moderni e funzionali, aspetti che svelano anche alcuni limiti dell'interpretazione tradizionale.

Introdudere

Pentru Platon obiectul cunoașterii îl constituiau *formele* (ideile) imutabile, intrinseci substanțelor sensibile și totuși separate de acestea. Cum notează Toma d'Aquino, Platon credea că felul de a fi al lucrurilor cunoscute în mod intelectual este identic cu modul de a le concepe.¹ Aristotel a constatat că separarea *formei* de *materia* substanțelor sensibile nu este reală, ci este o operație mentală², acesta fiind marele pas înainte care a dus la fondarea logicii. Considerarea *caracterului sintactic*, *folosirea literelor*

¹ Thomas, *In I Metaphysica*, lect. 10.

² J. Sanguneti, *Logica e Gnoseologia*, Roma 1923, p. 147.

alfabetice pentru a indica elementele variabile ale discursului și *introducerea metodei axiomatice* au fost următorii pași pe care i-a făcut Aristotel, meritând astfel titlul de "fondator al logicii"³.

Totuși, el nu a dezvoltat calculul logic propozițional, cum este numit astăzi, iar considerarea distincției *subiect-predicat* a arătat ulterioare limite în abordarea unor relații *n-adice* ($n \geq 2$), spre deosebire de logica modernă, care se bazează pe distincția *funcție-argument*.

Scurtă istorie a dezvoltării logicii

Aristotel a fondat acea tehnică a exercițiului dialectic pe care o căutau filosofii, de la Parmenide la Platon, pentru a putea merge la "vânătoarea" adevărului. Pentru el cuvântul "*logic*" ar fi indicat că ceva este discutat din punct de vedere lingvistico-formal, fără a se ține seama de conținutul real. O "problemă logică" era o propoziție interogativă "pe baza căreia se pot dezvolta argumente frumoase și numeroase"⁴.

În *Analiticele prime*⁵ Aristotel definește, fără a-i da un nume, știința orientată spre cercetare ca știință a demonstrației și a cunoașterii demonstrative, care are ca obiecte *propoziția*, termenii acesteia - *subiectul* și *predicatul* - și *silogismul*. În schimb, în scrierile stoicilor termenul $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ indică arta discursului, care era împărțită în *retorică* și *dialectică*, aceasta din urmă conținând și ceea ce va constitui mai târziu obiectul logicii.

Se consideră că Andronic a fost cel care a organizat operele logice ale lui Aristotel, așa cum sunt cunoscute astăzi, în funcție de tematica tratată: în *Categoriile* despre cuvânt ca suport al conceptului, în *Despre interpretare* despre propoziția simplă, în *Analiticele prime* despre raționamentul concluziv, în *Analiticele secunde* despre teoria demonstrației științifice, iar *Topica* despre dialectică⁶.

Observăm că așa-numitele opere logice ale lui Aristotel nu formau o unitate, iar noua disciplină nu era bine delimitată în ce privește obiectele sale și nu avea un nume. Acest echivoc a dus la unele transformări în perioada Evului Mediu, când încep să apară Universitățile în care această disciplină va fi studiată sub numele de *Logică* sau *Dialectică*. Cum vom vedea în cele ce urmează, interpretarea care i s-a dat nu a fost întotdeauna în concordanță cu gândirea lui Aristotel.

³ F. Fabrocini, *Introduzione alla logica*, Roma 1991, p. 24

⁴ Aristotele, *I Topici* IV 1, Napoli 1974, p. 129a, 30

⁵ Aristotele, *Gli analitici primi 1*, Napoli 1970, p. 24a 10

⁶ Irg. Düring, *Aristotele*, Milano 1976, p.96

Începând cu secolul al XIII-lea obiectul logicii va fi considerat fie *activitatea mentală* (Duns Scot, Toma d'Aquino, unii nominaliști), fie formele structurale, independente de activitatea mentală și de conținutul ei (începând cu Buridan).

În secolul al XVI-lea apare în istoria gândirii concepția convenționalistică despre logică (Hobbes), eliberată de orice presupunere metafizică sau psihologică. Din această concepție Leibniz a preluat numai deosebirea dintre ideile *simple* și *complexe* și analogia, ca bază a calculului logic, încercând să dezvolte o doctrină matematică a discursului. Școala sa s-a dezvoltat spre punctul de vedere transcendental prin discipolii germani (Lambert, Wolff, Crusius și apoi Kant).

Convenționalismul logicii a dus la actuala renaștere a logicii *pur formale* (Husserl). Începând cu a doua jumătate a secolului trecut, din dorința de a transforma logica în disciplină matematică (Bentham, Hamilton, De Morgan), logica a devenit o disciplină și mai formalizată și independentă de logica tradițională: *algebra logicii*, cu matematica și apoi Venn, Schröder, Poretsky, dezvoltându-se astfel un *calcul de clase* și de *propoziții*. O ulterioară evoluție a avut loc în două direcții, cea *logistică*, susținută de Frege și de Russell, care avea ca scop să reducă matematica la logică, și cea dată de programul *formalist* al lui Peano, dezvoltat apoi de Hilbert care avea scopul de a constitui metode de control logic al disciplinelor matematice⁷.

Cu *Principia mathematica* a lui Russell și Whitehead logica se va separa în două discipline: *calculul propozițional* și *calculul funcțiilor propoziționale*. Astfel, calculul claselor poate derivat din cel al funcțiilor propoziționale. După aceea Wittgenstein, în *Tractatus*, deosebind propozițiile simple de cele complexe, propune ca valoarea de adevăr a acestora din urmă să fie dedusă din valoarea de adevăr a componentelor simple, ținând seama de regulile semantice ale compoziției lor. Plecând de aici unii logicieni, mai ales polonezi, au dezvoltat sisteme de logică *polivalentă*, care admit valori intermediare între "adevărat" și "fals". Alți logicieni, ca Lewis și Wright, s-au orientat spre *logica modală*, dezvoltând un calcul al valorilor modale ("posibil", "necesar", etc.).

Programul *logistic* s-a dezvoltat cu tendința de a transforma logica în parte a *semioticii* (Morris, Carnap, Hempel). În schimb, în școala hilbertiană și în cea poloneză a lui Lukasiewicz și Tarski logica este considerată ca disciplină strict matematică. Astfel, astăzi putem vorbi de două moduri principale de a înțelege logica, respectiv ca *pur formală* și ca *matematică*⁸.

⁷ P. Mangione, La svolta della logica nell'Ottocento, in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofica e scientifica*, V, Milano 1972, p. 92-161

⁸ F. Selvaggi, *Elementi di logica*, Roma 1993, p. 42-44

Reîntoarcerea la Aristotel

Deoarece constantele logice se numesc *functori* (operatori logici), raționamentele de acest tip, pe care se bazează și logica formală de astăzi, pot să fie numite *functoriale*.

Aristotel a fundamentat logica pe *raționamentul functorial* ("silogism"), de tipul:

p implică q

definit în *Analiticele prime*⁹ ca "nu discurs în care, anumite lucruri fiind enunțate, altceva decât ceea ce s-a enunțat decurge cu necesitate din cele enunțate". Acest tip de raționament este caracterizat de raportul exprimat de **constanta** lor: "implică". Natura lui **p** și a lui **q** detremină numai valoarea de adevăr a propoziției "**p implică q**".

Altă perspectivă a prezentat tradiția idealistă, care a adoptat poziția lui Kant, pentru care știința se fondează pe *raționamentele sintetice*, al căror predicat nu este implicat în subiect, iar nu pe *raționamentele analitice*, în care predicatul este deja implicat în subiect. După Kant, în raționamentul *analitic* "ajunge să descompui conceptul, adică să-ți dai seama de complexul conținut întotdeauna în acesta, pentru a putea regăsi predicatul", ca "de exemplu: toate corpurile au volum", în care "nu trebuie să ies în afara conceptului pe care eu îl asociez cuvântului *corp*, pentru a găsi că volumul este legat de acesta". În schimb, în raționamentul *sintetic* ca de exemplu "dacă zic: toate corpurile sunt grele, predicatul este ceva diferit de ceea ce eu înțeleg prin simplul cincept de corp în general"¹⁰. Acest tip de raționament poate fi indicat în mod simbolic astfel:

A este B

în care **A** este un obiect sau concept oarecare iar **B** este un alt obiect sau concept oarecare. Dacă **B** nu este conținut în mod implicat în **A** atunci raționamentul este *sintetic*. Acest tip de raționament nu este caracterizat de *constanta* sa "este" ci de *natura* variabilelor **A** și **B**, care spune dacă raționamentul este *sintetic* sau *analitic*.

Critica adusă poziției kantiene se referă în primul rând la faptul că raționamentul sintetic depinde de *natura* variabilelor, ceea ce implică un alt raționament pe baza căruia trebuie să fie ales **B** în dependență de **A** pentru raționamentul "**A este B**" să fie sintetic. Numai dacă se presupune în mod implicat raționamentul *functorial*, poate să aibă un sens raționamentul *sintetic*.

⁹ Aristotele, *op. cit.* p. 24 b 18 - 19

¹⁰ P. Henrici, *Testi-chiave del pensiero moderno II*, Roma 1991, p. 26-31

Cu alte cuvinte, propoziția "corpurile sunt grele" sau nu are nici un sens, sau, dacă are vreun sens, *implică* existența unei legi a gravitației, altfel este posibil să spunem orice absurditate ca "raționament sintetic" (de exemplu: "lumea este o linie").

În al doilea rând, nu numai nu există o mare diferență între raționamentele sintetice și cele analitice ci, cum a demonstrat Frege în efortul său de a pune logica la bazele matematicii, nu este foarte precisă deosebirea între enunțurile de tip sintetic și cele ale logicii pure.

De aceea poziția kantiană conform căreia problema fundamentală a filozofiei ar fi "cum sunt posibile raționamentele sintetice a priori" va fi umbrită de problema fundamentală a logicii formale contemporane: "cum sunt posibile raționamentele functionale". Astfel, odată cu criza gândirii idealistice, logica formală contemporană se întoarce cu o nouă vigoare la Aristotel, în mod special în școala poloneză a lui Lukasiewicz¹¹.

O nouă interpretare

Până în secolul XX logica aristotelică a fost considerată, conform tradiției, o logică de *termeni*.

Deoarece există expresii care conțin variabile-termen, pentru care nu se poate afirma valoarea de adevăr, ca de exemplu "x este un obiect", Russell definește acest tip de expresii, pentru a le diferenția de *propoziții*, ca *funcții propoziționale*. În notația școlii poloneze de logică se folosesc următoarele simboluri:

a, b, c, ... pentru *termeni*;
p, q, r, ... pentru *propoziții*
γ, α, β... pentru *funcții propoziționale*

Prin "redescoperirea" lui Aristotel s-a făcut o necesară corectare a interpretării medievale în ceea ce privește silogismul¹¹. De fapt silogismul aristotelic "perfect" nu este constituit dintr-un șir de trei *funcții propoziționale*, așa cum era considerat în mod tradițional:

	b este a		α	
	c este b	sau	β	(1)
deci	c este a	deci	γ	

¹¹ cf. J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1957, p.20

care numai pentru anumite valori ale termenilor pot să fie adevărate, ci, cum vom vedea în cele ce urmează, este o *propoziție*: "DACĂ toți **b** sunt **a** ȘI toți **c** sunt **b** ATUNCI toți **c** sunt **a**" (3)

Poate din cauză că Aristotel s-a limitat să utilizeze simboluri numai pentru variabilele-termen, logica tradițională a considerat fundamentali în logica aristotelică patru functori de termeni, indicați mai jos cu majuscule:

1. TOȚI **b** SUNT **a**
2. NICI UN **b** nu ESTE **a** (2)
3. UNII **b** sunt **a**
4. UNII **b** NU SUNT **a**

Notăția lui Lukasiewicz indică aceiași functori din (2), respectiv:

1. **A a b**
2. **E a b**
3. **I a b**
4. **O a b**

Simbologia lui Lukasiewicz permite o interpretare mai bună, adevăratele funcții ale logicii aristotelice fiind date de trei functori propoziționali: "DACĂ - ATUNCI", "ȘI", "NON", notați în felul următor:

- C p q** = DACĂ **p** ATUNCI **q** (sau: **p** IMPLICĂ **q**)
K p q = **p** ȘI **q**
N p = NON **p**

Astfel, silogismul aristotelic devine:

$$\mathbf{CKAbaAc bAc} \quad (3)$$

sau

$$\mathbf{CK \alpha \beta \gamma}$$

care, spre deosebire de (1), specific pentru logica de termeni fondată pe functorii **A**, **E**, **I** și **O**, corespunde unei logici de *funcții propoziționale*, având la bază functorii **C**, **K**, și **N** și care stă la fundamentul logicii de termeni.

O altă corectare a interpretării tradiționale s-a făcut din punct de vedere al logicii *claselor*, când este vorba de exemplul care s-a transmis ca model al silogismului aristotelic:

"Toți oamenii sunt muritori
 Socrate este un om
 deci Socrate este muritor".

Acesta ignoră schema aristotelică "**A c b**" din silogismul (3): cea de a doua premisă nu corespunde schemei deoarece *Socrate* nu este o *clasă* ci un termen individual, în timp ce variabilele-termen ale logicii aristotelice sunt *termeni generali* sau *clase de termeni individuali*.

În *Analiticele prime* principala preocupare în ce privește metoda silogistică a fost cum trebuie să fie alese premisele. Astfel, Aristotel ajunge să dea o definiție extensivă a *silogismului perfect*¹² de tipul (3), în care trei termeni **a**, **b** și **c** sunt numiți respectiv *major*, *mediu* și *minor*, conform faptului că primul îl conține pe al doilea iar al doilea pe al treilea.

Chiar dacă se poate observa o intuiție a ceea ce astăzi numim logică de clase, considerând că cei trei termeni sunt *clase*, se pot găsi exemple care corespund formei (3), dar în care nu se respectă incluziunea lui **c** în **b** și a lui **b** în **a**. Ca urmare Aristotel a renunțat la definiție, iar cel care a prezentat silogismul în termeni exacti a fost comentatorul antic Filipon. Acesta a luat în considerare numai a doua parte a definiției aristotelice și a stabilit că termenul *minor* este subiect în concluzie, termenul *major* este predicat în concluzie iar termenul *mediu* este cel care nu apare în concluzie. Însă tradiția a transmis interpretarea extensivă a silogismelor aristotelice, care se dovedește a fi eronată din perspectiva logicii moderne (Russell).

Perspective ale logicii aristotelice

Prin prisma logicii moderne se pot evidenția și alte aspecte ale logicii lui Aristotel, care mai mult decât să-i arate limitele îi subliniază valoarea și posibilitățile de dezvoltare. Câteva din acestea sunt prezentate în cele ce urmează.

Silogismul perfect

Cu necesarele corectări expuse anterior putem considera că în silogismul aristotelic *premisea majoră* este cea care conține termenul *major* iar *premisea minoră* cea care conține termenul *minor*, conform interpretării tradiționale. Luând în considerare dispoziția variabilelor-termen, se pot indica patru tipuri de silogisme, în care fiecare termen din stânga este numit *subiect* iar cel din dreapta *predicat*:

- de prima figură (I):	b - a	de-a doua figură (II):	a - b (prem. maj.)
	c - b		c - b (prem. min.)
	c - a		c - a (concluzie)
- de a treia figură (III):	b - a	- de a patra figură (IV):	a - b
	b - c		b - c
	c - a		c - a

¹² Aristotele, *op cit*, I, 4, p. 25b 32-33

Aristotel a luat în considerare numai (I) ca fiind perfect, din cauza dispunerii *în lanț* a variabilelor-termen¹³. De fapt, din punct de vedere al logicii relaționale, este un caz particular al *produsului logic* (Russell), pe care Aristotel se pare că l-a intuit:

$$\mathbf{R a b x S b c = (R x S) a c}$$

adică: "dacă **a** are relația **R** cu **b** iar **b** are relația **S** cu **c**, atunci **a** va avea relația **R x S** cu **c**"

Astfel, în cazul relației **A** ("toți ... sunt"), rezultă:

$$\mathbf{A a b x A b c = (A x A) a c}$$

și cum **A x A** este echivalent cu **A**, vom avea:

$$\mathbf{A a b x A b c = A a c}$$

Adevărul formal

În logica modernă se face deosebirea între adevăr *formal* și *material*. O expresie este în mod *formal* adevărată dacă este adevărată pentru toate valorile variabilelor sale și este în mod *material* adevărată (ne-contradictorie) dacă este adevărată pentru cel puțin o valoare a variabilelor sale. Astfel, de exemplu, **C N p p** când este adevărată este în mod *material* adevărată întrucât depinde de valoarea materială atribuită variabilei **p**, în timp ce **C C N p p p** este în mod *formal* adevărată.

Din acest punct de vedere putem spune că Aristotel nu refuză un silogism în baza faptului că este ne-contradictoriu¹⁴, ci datorită faptului că nu este în mod *formal* adevărat, ca de exemplu **C K A b a A c b E c a**.

Baze riguroase

Dacă se aplică pentru fiecare figură toate combinațiile posibile ale funcțiilor **A, E, I, O**, rezultă 256 de combinații. Aristotel a demonstrat că 24 din acestea sunt evidente, reducându-le la prima figură. A doua mare problemă a fost pentru el, deci, "examinarea modului în care trebuie să fie reduse silogismele la figurile ilustrate¹⁵. Procedeu l-a numit *analiză*¹⁶, de unde derivă și numele operei sale logice mai importante. Întrucât este vorba de a *deduce* unele propoziții din alte propoziții,

¹³ Dispunerea aristotelică *în lanț* a variabilelor-termen este mai evidentă **a-b - b-c - a-c**
Dispunerea **b-a - c-b - c-a** este mai puțin evidentă dar echivalentă.

¹⁴ Aristotel a dat trei enunțuri diferite pentru principiul de non contradicție una în *Metafizica* și două în *Gli analitici primi*, dintre care actualmente este considerată valabilă numai prima **NKpNp**

¹⁵ Aristotele, *op. cit.* I, 32, p. 46b40

¹⁶ *Idem*, I 38, p. 49a 19: ἀναλνειν

putem spune că prin acest efort ia naștere logica *propozițională*. El a prezentat o teorie a argumentării pe baze *axiomatice* foarte riguroase. A folosit ca *axiome* cele patru silogisme de prima figură:

CKAbaAcbAca
CKEbaAcbEca
CKAbaIcbIca
CKEbaIcbOca

și anumite *reguli* demonstrative. De asemenea a enunțat și *legi* încercând să demonstreze câteva. Toate regulile și legile pot să fie aplicate și la funcțiile propoziționale, în afară de două reguli, și anume:

- de *substituție*: "într-o expresie care conține variabile-propoziție este întotdeauna posibil să se substituie o variabilă-propoziție cu alta variabilă-propoziție;

- de *separare*: "dacă este adevărată o anumită implicație și se afirmă că antecedentul său este adevărat, se poate afirma că este adevărat și consecventul ei".

Lukasiewicz a demonstrat cum, prin legile propoziționale ale deducției, se poate deduce toată silogistica aristotelică folosind regulile de substituție și de separare, plecând numai de la două silogisme-axiome și două axiome de identitate:

CKAbaAcbAca **(I)**
CKAbaIcbIca **(III)**
Aaa
Iaa

Implicația

Cele două argumentări prin reducere la absurd și expozitivă, deschid perspective pentru logica refutațională, respectiv pentru teoria cuantificării (calculul predicatelor). Lukasiewicz are meritul de a fi reintrodus teoria refutațională, care în dezvoltarea teoriei asertorice a fost lăsată deoparte.

De fapt problema refutării este legată de valoarea de adevăr a functorului "*implică*". Încercând să demonstreze refutarea silogismelor, Aristotel a descoperit ceea ce numim *regula de separare* a silogismelor refutate, complementară celei din logica asertorică. La început a respins, plecând de la exemple concrete, următoarele silogisme:

CKEabEcbEca
CKEabEcbOca (4)

punând **a** = animal, **b** = linie, **c** = om. Apoi a demonstrat refutarea silogismului:

CKEabOcbOca

Substituind în *legea implicației celei mai tari*, scrisă sub forma:

$$\mathbf{C C s q C C K p q r C K p s r}$$

$$\mathbf{p = E a b}$$

$$\mathbf{q = O c b}$$

$$\mathbf{r = O c a}$$

$$\mathbf{s = E c b}$$

rezultă:

$$\mathbf{C C E c b O c b C C K E a b O c b O c a C K E a b E c b O c a}$$

$$\begin{array}{c} \hline \mathbf{[1]} \quad \mathbf{[2]} \quad \mathbf{[3]} \\ \hline \mathbf{[4]} \end{array}$$

unde [1] = *legea de subordonare*

[2] = silogismul în discuție

[3] = silogismul deja refutat (4)

[4] = implicația care are antecedentul [2] și consecventul [3]

și deoarece antecedentul [1] este adevărat rezultă că este adevărat și consecventul [4].

Formularea concluzivă a lui Aristotel corespunde cu cea din logica refutațională: "dacă implicația " α implică β " se consideră adevărată, iar consecventul său β este respins, atunci și antecedentul său α trebuie să fie respins". Vorbind despre functorul *implică* se exclude așadar posibilitatea ca din "adevărat" să rezulte "fals". Valoarea sa de adevăr poate fi indicată într-un tabel:

Antecedentul	Implică	Consecventul
fals	Adevărat	Fals
fals	Adevărat	Adevărat
Adevărat	fals	Fals
Adevărat	adevărat	Adevărat

Cuantorul existențial

Aproape toate demonstrațiile pe care le-a făcut Aristotel sunt bazate pe exemple concrete, o lipsă pe care Lukasiewicz a reușit să o compenseze prin regula descoperită de discipolul său Slupecki¹⁷. Totuși, pentru a depăși această dificultate, Aristotel a introdus cuantorul existențial (notat cu Σ de către

¹⁷ A. Plebe, *Introduzione alla logica formale*, Bari 1966, p. 172-174

Lukasiewicz) în argumentarea expozitivă¹⁸ "dacă **b** corespunde unui **a**, atunci există un **c** astfel încât să corespundă la toți **c** și **a** să corespundă la toți **c**", adică

$$\mathbf{CIab\Sigma cKAc bAca} \quad (5)$$

Astfel a deschis calea pentru teoria cuantificării (calculul predicatelor): a demonstrat că un silogism oarecare **C** - conținând termenii **a, b, ...** este fals este echivalent cu a demonstra $\mathbf{\Sigma a\Sigma b \dots NC \dots}$

Valorile modale

Aristotel a introdus functorul Σ în argumentarea expozitivă (5) din cauza ambiguității functorului **I** în expresia **Iab**, care este echivalentă cu:

$$\mathbf{\Sigma cKAcbAca}$$

Totuși, el era conștient de faptul că această ultimă expresie nu este perfect echivalentă cu prima și astfel a dat o a doua semnificație a expresiei **Iab**, în care nu mai este posibilă o interpretare în termenii din logica cuantificării. Această a doua semnificație a deschis calea a ceea ce numim *logica modală*. De fapt putem spune că Aristotel folosește trei functori modali: de *posibilitate*, de *necesitate* și de *contingență*, pe care Lukasiewicz îi notează cu literele **M**, **L**, respectiv **T**. În ceea ce privește functorii **M** și **L**, care pentru Aristotel pot să fie definiți numai în mod circular, adică:

$\mathbf{QMpNLNp}$: este posibil **p** = nu este necesar non - **p**

$\mathbf{QLpNMNp}$: este necesar **p** = nu este posibil non - **p**,

el a descoperit importanța *lege de extensiune*: "dacă **p** reprezintă premisele și **q** concluzia, atunci dacă **p** este necesar și **q** trebuie să fie necesar, iar dacă **p** este posibil și **q** trebuie să fie posibil¹⁹, sau:

$$\mathbf{CCpqCLpLq}$$

$$\mathbf{CCpqCMpMq}$$

Contingența

Definiția aristotelică a functorului **T** poate fi echivalată cu:

$$\mathbf{QTpKNLp\Pi qCCpqNLNq} \quad \text{unde } \Pi = \text{"pentru toți ..."},$$

¹⁸ Aristotele, *op cit*, I, 5, p. 28a 22 Patzig critică traducerea termenului εκθεσιq cu *expunere*, dovedind ce Aristotel vrea să indice prin aceasta *introducerea unui concept subordonat conceptului dat* (cf. Irg. Düring, *op. cit.*, p. 108).

¹⁹ Aristotele, *op. cit.*, I, 15, p. 34a 22

deci " **p** este contingent" este echivalent cu '**p** nu este necesar și pentru toți **q**, dacă **p** implică **q**, atunci non-**p** nu este necesar'²⁰. Lukasiewicz reușește să reducă această definiție la următoarea:

$$\mathbf{QTpKMpMNp}$$

adică: " '**p** este contingent" este echivalent cu '**p** este posibil și non-**p** este posibil". Altfel spus **Tα**, unde **Tα** indică un anumit grup de propoziții, este echivalentă cu:

$$\mathbf{KMαMNα} \quad (6)$$

Problema apare cu legea descoperită de școala poloneză:

$$\mathbf{CKöpöNpöq} \quad (7)$$

sau: "dacă este adevărat că atât propoziția **p** cât și contrariul ei satisfac funcția δ atunci oricare propoziție **q** satisface funcția δ ". Dacă în (7) se substituie δ cu **M**, **p** cu α și **q** cu **p** rezultă:

$$\mathbf{CKMαMNαMp}$$

în care, din cauză că trebuie să respingem **M p** ("este posibil orice **p**"), trebuie să respingem și antecedentul (6), deci ne aflăm în fața unui paradox. Problematika ridicată de functorul de contingentă aristotelic a fost punctul de plecare pentru ca Lukasiewicz să construiască o logică polivalentă cu patru valori, în care acest paradox este rezolvat²¹.

Concluzie

Aristotel a urmărit să furnizeze un instrument valid în procesul dinamic al cunoașterii prin care se vine în contact cu realitatea. Redescoperirea și scoaterea logicii aristotelice din limitele interpretării tradiționale este datorată în mod special școlii lui Lukasiewicz. Aceasta evidențiază încă o dată meritul genial al lui Aristotel de a fonda din temelie o nouă disciplină, care poate sta la baza unor sisteme logice moderne și funcționale.

²⁰ *Ibidem*, I, 13, p. 32a 18

²¹ Plebe, *op. cit.*, p. 229-237

BIBLIOGRAFIE

1. ARISTOTELE, *Gli analitici primi*, Napoli 1970.
2. ARISTOTELE, *I Topici*, Napoli 1974.
3. Ing. DÜRING, *Aristotele*, Milano 1976.
4. F. FABROCINI, *Introduzione alla logica*, Roma 1991.
5. L. GEYMONAT, ș. a., *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, 6 vol., Milano 1970-72.
6. P. HENRICI, *Testi chiave del pensiero moderno*, vol. II, Roma 1989.
7. J. LUKASIEWICZ, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*, Oxford 1957.
8. PLEBE, *Introduzione alla logica formale*, Bari 1966.
9. J. SANGUINETI, *Logica e Gnoseologia*, Roma 1983.
10. F. SELVAGGI, *Elementi di logica*, Roma 1993.

REMARQUES SUR QUELQUES CONCEPTS DE JEAN SCOT ERIGÈNE

ALIN TAT

REZUMAT. Remarci în legătură cu câteva concepte ale lui Jean Scot Erigène. Ioan Scottus Eriugena apare ca un gânditor izolat în obscurul veac al IX-lea occidental. Sinteza sa teologică (Periphyseon) dezvoltă o schemă tradițională (exitus-reditus), dar din care se detașează câteva concepte teologice fecunde: teofania, îndumnezeirea (formulă de import din patristica greacă), autocunoașterea divină. Lectura operei sale se poate conjuga fericit cu tema actuală a dialogului între Orientul și Occidentul creștin.

Biographie

Jean Scot Erigène est né en Irlande dans le premier quart du IX^{ème} siècle. Placé avant 847 à la tête de l'école du palais de Charles le Chauve, il parfait sur le continent sa formation littéraire, philosophique et théologique. Il y apparaît vite comme une autorité de premier plan.

Contre Godalesc d'Orbais et sa doctrine de la double prédestination, il compose le *De divina praedestinatione liber* (851); il écrit les *Annotationes in Martianum Capellam* (859-860), traduit les oeuvres de Pseudo-Denys (860-862), les *Ambigua* de Maxime le Confesseur et le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse (862-86'), les *Questiones ad Thalassium* de Maxime (864-866).

Son oeuvre majeure, *De divisione naturae* (*Periphyseon*), est composée entre 864 et 866; suivent les *Expositiones in ierarchiam (sic) caelestem sancti Dionysii* (865-870). L'*Homilia* sur le Prologue de Jean et le *Commentarius* (interrompu) sur ce même Evangile sont les derniers écrits de Jean Scot, qui est mort à une date incertaine après 870. A ces oeuvres s'ajoute un ensemble de *Versus* ou de *Carmina* d'époques diverses¹.

¹ cf. *Encyclopaedia Universalis*, T. 14, 1978, p. 775 ; R. Roques dit également: "L'oeuvre de Jean Scot dit Erigène représente sans doute l'ensemble littéraire, philosophique, exégétique et théologique le plus considérable et le plus élaboré de la pensée occidentale latine entre le VI^e et le XII^e siècle." (*idem*, p. 775).

Periphyseon

Le *Periphyseon* est une "synthèse théologique parfaitement originale"², et, en même temps, une "immense épopée métaphysique"³.

E. Jeauneau, le traducteur français d' une partie de l'oeuvre d'Erigène, conclut ainsi sur la structure *De la division de la nature* : "la composition de *Periphyseon* suit une trajectoire hélicoidale. Le lecteur qui veut bien se laisser conduire sur cette trajectoire retrouve, à chaque détour, les mêmes thèmes, mais sous un aspect sans cesse renouvelé"⁴.

La structure du *Periphyseon* est quadripartite:

- I. Nature qui crée et n'est pas créée (Dieu en tant que principe de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas).
- II. Nature qui est créée et qui crée (les causes primordiales ou archétypes, coéternelles à Dieu parce que créées de toute éternité, mais non pas coessentiels à Dieu parce que inférieures à Dieu en tant que créées par lui).
- III. Nature qui est créée et qui ne crée pas (les êtres soumis à la génération dans le temps et dans le lieu).
- IV. Nature qui ne crée pas et qui n' est pas créée (Dieu en tant que terme inaccessible de la divinisation - *deificatio* ou *theôsis*).

Les sources de la pensée de Jean Scot se trouvent dans l'Antiquité profane et chez les Pères de l' Eglise: "Le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur et Grégoire de Nysse sont les trois théologiens grecs dont Jean Scot a certainement traduit les oeuvres et dont l'influence sur sa pensée fut profonde."⁵. Des Pères latins il nomme premièrement Augustin, "le très saint, le très divin théologien"⁶, et Ambroise qui a eu le mérite de suivre plus fidèlement que les autres Pères latins les traces des grands théologiens grecs⁷.

La méditation de l' Evangile est un trait commun à la plupart des penseurs médiévaux car, en général, ils sont en même temps philosophes et théologiens⁸.

A part ces sources externes c'est la pensée personnelle de Jean Scot qui opère une synthèse originale⁹.

² cf. *Homélie sur le Prologue de Jean*, préface de E. Jeauneau, S.C., n 151, Cerf, Paris, 1969, p. 42.

³ cf. E. Gilson, *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1947, p. 22.

⁴ cf. *Homélie sur le Prologue de Jean*, préface de E. Jeauneau, p. 45.

⁵ *Ibid.* p. 38.

⁶ cf. *Periphyseon*, IV, 14.

⁷ *Ibid.* IV, 16.

⁸ Le problème de la relation entre philosophie et théologie dans la pensée latine du Moyen-Age reste toujours un domaine à explorer.

Selon le même auteur, le mot "théophanie" revient 53 fois dans l'oeuvre d'Erigène¹⁵.

L'analyse qu'il fait de ce concept dans *La notion de "théophanie" chez Erigène*¹⁶ commence par trois questions:

1. Dans quel espace se dévoile la théophanie ? (en Dieu, dans l'univers ou en l'homme)

2. Dans quelle mesure toute théophanie est-elle création ?

3. Toute communication divine est-elle théophanique ou bien toute théophanie repose-t-elle sur une communication non-manifestable ?

Il est intéressant de noter que le problème est traité d'un point de vue phénoménologique¹⁷.

La définition de la théophanie est très large : elle consiste en toute manifestation divine (*divina apparitio*), toute médiation expressive rendant intelligible la divinité: "Car tout ce que l'on peut concevoir par l'intelligence ou percevoir par les sens n'est rien d'autre que l'apparition de ce qui est non-apparent, la manifestation de ce qui est caché, l'affirmation de ce qui est nié, la compréhension de l'incompréhensible, la profération de l'ineffable, l'accès de l'inaccessible, l'intelligibilité du nonintelligible, la corporalisation de l'incorporel, l'essentialisation du suressentiel, la formalisation de l'informel, la mesuration de l'incommensurable, la numération de l'innombrable, la pondérabilité de l'impondérable, la matérialisation du spirituel, la visibilité de l'invisible, la localisation de ce qui n'a pas de lieu, la temporalisation de l'intemporel, la finitisation de l'infini, la circonscription de l'incirconscrit, et toutes les autres propriétés qui sont connaissables et saisissables seulement par l'entendement, ainsi que toutes ces propriétés que nous ne pouvons pas retenir dans les replis de notre mémoire et qui échappent au regard de notre entendement."¹⁸

Plusieurs choses se trouvent dans cette longue citation de Jean Scot: premièrement, une parenté d'esprit avec la théologie des signes de St. Augustin (toute réalité d'ici-bas, comme signe, représente une réalité céleste); deuxièmement, que toute créature, visible ou invisible, est une théophanie et

¹⁵ *Ibid.* p. 15.

¹⁶ *In Manifestation et Révélation*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 15-39.

¹⁷ La phénoménologie contemporaine cherche à récupérer l'histoire de la philosophie en la relisant selon une perspective phénoménologique ; voir par exemple J.-F. Courtine, *La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du "De divisione naturae" de Jean Scot Erigène*, in *Les Etudes philosophiques*, 3, 1980, p. 343-367.

¹⁸ cf. *Periphyseon*, 633 A-B.

troisièmement, une prééminence du non-manifesté, du caché (la réponse à la troisième question posée au début).

Le schéma des trois ordres de théophanies établi au commencement se trouve également dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean*¹⁹.

Par ses théophanies Dieu passe du Non-Être par excellence ou de la suessence à l'Être et à l'intelligibilité. C'est dire qu'il se fait Dieu²⁰. Ce Dieu cause de tout, en qui tout est à la fois éternel et créé, se ferait donc lui-même ? Ici se posent les mêmes questions que dans le cas de Hegel d'un point de vue chrétien.

Autrement dit, la pensée du *Periphyseon* est-elle panthéiste ? C'est ce qu'a considéré l'autorité ecclésiastique qui l'a condamnée au XIII^{ème} siècle selon des thèses reprises par Amaury de Bène et ses disciples. Mais à l'encontre de cette interprétation "panthéiste" de Jean Scot certains textes du même *Periphyseon* préservent la transcendance de Dieu: "On dit aussi que la Nature divine s'identifie à la totalité du cosmos créé [d'où l'accusation de panthéisme], même si la nature divine excède la totalité du cosmos créé par l'infinité de sa transcendance [il préserve *expressis verbis* la transcendance, ce qui éloigne de lui le soupçon de panthéisme], parce que c'est la nature divine qui a créé la totalité du cosmos [la création est le deuxième argument qui nous fait interpréter la doctrine d'Erigène de manière autre que panthéiste]"²¹.

Intermezzo : Ignorance divine ?

"Dieu ne se connaît pas Lui-même comme un *quid* objectif"²².

En quelle mesure la doctrine de l'ignorance divine peut-elle s'appliquer à la pensée de Jean Scot ? S'agit-il ici, comme dans le cas du présumé panthéisme, d'un piège interne dans la compréhension du système d'Erigène ou bien est-ce l'influence de Plotin qui l'emporte sur l'orientation chrétienne de l'auteur ? A ce point de l'analyse revient le problème épineux de la relation entre néoplatonisme et christianisme à l'intérieur de la pensée de Jean Scot.

Deux séries de textes du *De divisione naturae* traitent du thème de l'ignorance selon deux perspectives apparemment opposées: les passages 586B-587C ainsi que 597A: "L'essence universelle s'avère certes susceptible de recevoir des accidents dans ses multiples subdivisions qui se ramifient jusqu'aux individus, mais en soi l'essence universelle reste simple et ne devient jamais sujette à aucune des accidents"; et les textes 593 C-D, 597 C: "C'est une évidence plus claire que la lumière du jour que nous devons interpréter l'Ignorance

¹⁹ cf. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, I, 307B et 345A.

²⁰ cf. *Periphyseon*, 681A.

²¹ *Ibid.*, 589A.

²² *Ibid.*, 589C.

divine comme correspondant à la connaissance divine comme connaissance incompréhensible et infinie."

B. Mc Ginn, dans son article sur l'anthropologie de Jean Scot, résume ainsi la position du problème: "L'élément négatif dans la doctrine érigénienne peut être défini en trois thèses: 1) l'homme ne peut connaître Dieu; 2) Dieu ne peut connaître Dieu ; et 3) l'homme ne peut connaître l'homme"²³.

Les textes de *Periphyseon* affirment que Dieu ne se connaît pas Lui-même comme quiddité (DN 586B-587C), que les catégories aristotéliennes ne s'appliquent pas à la Nature divine (588A-593C): "Dieu subsiste à la fois au-dessus et au-dessous de tous les ordres de la nature, à l'intérieur et à l'extérieur de tous" (590B) et "L'Ignorance de Dieu correspond à une connaissance ineffable" (593C), mais aussi que la vraie connaissance ressemble à l'ignorance divine: "L'Ignorance divine constitue la véritable sagesse" (593D).

La connaissance divine et la connaissance humaine vont de paire: si Dieu peut se connaître Lui-même et se connaît Lui-même effectivement, il peut se constituer en fondement pour la connaissance humaine, sans quoi la connaissance humaine est sans fondement et reste donc encore plus "apophasique" et partielle que dans le premier cas. "Dieu n'est pas seulement l'Un ineffable, mais aussi le Tout manifeste"²⁴. L'acte le plus élevé de l'intellect, c'est de reconnaître qu'il ne se connaît pas, ni non plus Dieu: "Le pensant lui-même ne peut rester simple, d'autant moins qu'il se pense lui-même. Car il se dédouble lui-même, même s'il se recueille dans le silence"²⁵.

Somme toute, la doctrine de Jean Scot correspond à une connaissance divine qui pour l'homme ressemble à l'ignorance, mais une ignorance *sui generis*, qui est plus haute que toute connaissance, et à une connaissance humaine qui est beaucoup plus réduite, une connaissance par inconnaissance²⁶.

La théophanie (II)

La théophanie demeure la condition selon laquelle nous pouvons avoir quelque connaissance de Dieu. Il faut reconnaître pourtant que certaines théophanies sont d'une telle élévation qu'elles mènent la contemplation très près de Dieu.

La connaissance ne cesse pas, sous ses diverses formes, d'être une illumination²⁷. Elle est une révélation de l'essence par des théophanies.

²³ cf. *The Negative Element in the Anthropology of John the Scot, in Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, p. 315.

²⁴ cf. J. Trouillard, in *Manifestation et Révélation* p. 18.

²⁵ cf. Plotin, *Ennéades*, V, 3.

²⁶ Le problème de la connaissance chez Jean Scot est loin d'être élucidé complètement.

²⁷ La théorie de l'illumination est l'élément augustinien dans la gnoséologie d'Erigène.

Dieu reste toujours inaccessible, élevé au delà des manifestations qu'il nous donne de Lui-même. La procession divine apparaît comme une théophanie, une manifestation de Dieu dans l'être même, comme elle l'est, en un autre sens, dans la connaissance.

Dieu sort, en quelque sorte, de l'incence cachée de sa nature. Alors qu'il est infini et superessentiel, incapable d'être saisi par aucun intellect créé, descendant dans les principes des choses comme dans une création de soi, il commence à être en autre chose que Lui-même.

A proprement parler, la théophanie paraît être la raison d'être de la création, doctrine peut être inspirée de St. Paul qui voit, eschatologiquement, toutes les choses comme transfigurées et Dieu comme étant "tout en tous"²⁸.

Quand la nature divine est affirmée dans son excellence, dans ce qu'elle a d'incompréhensible, elle mérite d'être appelée néant, mais quand elle commence à se manifester dans ses théophanies, elle paraît procéder du néant à l'être et, comme elle apparaît ainsi dans chaque essence, les créatures visibles et invisibles peuvent être dites théophanies ou apparitions divines. Les théophanies désignent les créatures elles-mêmes qui sont des manifestations de Dieu dans leur être physique ou, d'une autre façon, les manifestations des raisons éternelles et des causes primordiales dans les esprits.

Les causes primordiales des existants sont appelées par quatre noms: prototypes principiels, prédestinations ou prédéterminations, volitions divines et espèces ou formes, idées, chaque nom correspondant à un plan différent de l'analyse d'Erigène.

Dieu reste toujours au-dessus de ses théophanies et, pourtant, en un sens, on peut dire qu'elles sont Dieu même. Il est toujours au-dessus de ses oeuvres, mais il se rend Lui-même visible, il se crée en quelque manière, selon la terminologie de Jean Scot, parce que les volontés par lesquelles il se manifeste ne sont rien d'autre que Lui-même. Au delà de tout souci de justice envers la doctrine de Jean Scot Erigène et de tout effort pour nuancer sa pensée, il reste une inadéquation terminologique sur ce point, dans une perspective chrétienne.

J'ajoute à la fin de ce chapitre quelque passages de l'oeuvre d'Erigène qui traitent du sujet de la théophanie. Dans le *De divisione naturae* il écrit: "la volonté divine est la cause immédiate de tous les existants et la vision divine est la cause directe de leur existence et de leur actualité" (675A); "toute créature sensible ou intelligible peut être appelée une théophanie, c'est-à-dire une apparition divine. [...] chaque ordre hiérarchique des natures, depuis le sommet jusqu'en bas de l'échelle, c'est-à-dire depuis les essences célestes les plus nobles

²⁸ Le thème de la transfiguration est central dans l'eschatologie chrétienne, notamment dans les écrits de St. Paul.

jusqu'aux corps les plus humbles du monde sensible, reste d'autant plus caché à l'intelligence qu'il semble avoisiner de plus près la luminosité divine" (681A).

Dans le *Commentaire sur l'Évangile de Jean* il reprend les mêmes thèses sur la théophanie: "Or les théophanies sont toutes créatures visibles et invisibles par lesquelles et dans lesquelles souvent Dieu est apparu, apparaît, apparaîtra" (I, XXV, 302A); "De même, les âmes parfaitement purifiées et les intelligences (angéliques) sont des théophanies; en eux Dieu se manifeste à ceux qui le cherchent et qui l'aiment" (I, XXV, 302B); "Chaque fois que ce fidèle meurt à ce son mode de vie antérieure et inférieure, [...] chaque fois ses opinions sur le Christ, même si elles sont simples, mourront en lui et avec lui et seront portées par la foi et par l'intelligence vers de plus sublimes théophanies du Christ" (I, XXXII, 312A).

La déification

"Toute l'ontologie érigénienne est fondée sur la distinction en chaque créature de la substitution, de la formation et de la conversion par lesquelles s'expriment la structure et le progrès de l'être", écrit A. Forest dans le chapitre dédié à Jean Scot dans *L'histoire de l'Église*²⁹.

L'idée d'une progression, d'un retour vers la plénitude de l'être révèle l'aspect dynamique de la pensée d'Erigène. Il nous présente une conception de la *processio* (procession, processus) qui montre que chez lui l'intuition profonde de l'être est celle de l'action. Tout est tendu vers une forme plus haute de l'être; d'où la distinction d'origine augustinienne entre substitution et formation³⁰.

La création consiste dans un double mouvement: premièrement, la nature acquiert le substitué et encore inachevé pour le parfaire et deuxièmement, la genèse métaphysique de l'être est une formation qui se surajoute à une substitution primitive.

La conversion est le mouvement par lequel l'être se tourne vers une perfection plus haute. L'oeuvre de Dieu est une formation continue, l'oeuvre de l'homme est de lui correspondre par sa conversion.

Selon le même auteur, la relation entre substitution et conversion suit le schéma suivant:

substitution-*datum*-nature-*esse*
conversion-*donum*-grâce-*bene esse*

Le *bene esse* est plus manifeste que l'*esse*.

²⁹ T. 13, p. 23.

³⁰ *Ibid.* p. 23.

³¹ *Ibid.* p.24.

L'histoire de la création est une manifestation continue de l'essence divine dans les créatures. Cette idée correspond à la doctrine des Pères grecs de la déification dont Jean Scot se revendique comme héritier. La déification est le fruit de la grâce: "Elle permet le salut qui est le retour à Dieu, l'union des créatures aux causes dont elles procèdent, c'est-à-dire aux causes primordiales et finalement au Verbe dans lequel ces causes subsistent"³¹.

Le thème de la théophanie et la doctrine de la déification sont liées dans la pensée synthétique de Jean Scot et, à notre avis, constituent la clef de voûte dans la logique du système.

BIBLIOGRAPHIE

I. Oeuvres étudiées de Jean Scot Erigène

1. *De la division de la nature*, T. I-II, trad. par F. Bertin, Paris, P. U. F., 1995.
2. *Homélie sur le Prologue de Jean*, trad. par E. Jeuneau, Paris, Cerf, S. C., n 151, 1969.
3. *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, trad. par E. Jeuneau, Paris, Cerf, S. C., n 180, 1972.

II. Ouvrages généraux

4. Bréhier, E. *Histoire de la philosophie*, T. I, Paris, 1928.
5. Chevalier, J. *Histoire de la Pensée*, T. III, 2^e éd., Paris, 1992.
6. Forest, A. "La synthèse de Jean Scot Erigène", in *Histoire de l'Eglise*, T. XIII, de Fliche, A. et Martin, V., Paris, 1951.
7. Gilson, E. *La philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1986.

III. Livres critiques

8. Allard, G. H. (ed.), *Jean Scot écrivain*, Montréal, Institut d'études médiévales, 1986.
9. Brennan, M., *Guide des études érigéniennes*, Fribourg, 1989.
10. Cappuyns, M. *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris, Abbé du Mont - César, 1933.
11. Jeuneau, E. *Etudes érigéniennes*, Paris, 1987.
12. *Idem*, *Quatre thèmes érigéniens*, Paris-Montréal, 1978.
13. Roques, R. *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome, Ateneo, 1975.
14. XXX, *Manifestation et Révélation*, Paris, Beauchesne, 1976.

IV. Articles

15. Bertin, F., "Les origines de l'homme chez Jean Scot", in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Colloque International C.N.R.S., Laon, 7-12 juillet 1975, Paris, 1977, p. 307-314.
16. Foussard, J.-C. "Apparence et apparitions: la notion de phantasia chez Jean Scot", in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie...*, p. 337-348.
17. *Idem* "Non apparentis apparitio: le théophanisme de Jean Scot Erigène", in *Face de Dieu et théophanies*, Cahiers de l'Université St. Jean de Jérusalem, n 12, Paris, 1986.
18. Mc Ginn, B., "The Negative Element in the Anthropology of John the Scot", in *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie...*, p. 315-325.
19. Trouillard, J. "Erigène et la théophanie créatrice", in *The Mind of Eriugena*, O'Meara, J. J. and Bieler, L. (eds.), Irish Univ. Press, 1973, p. 98-113.
20. *Idem*, "La notion de théophanie chez Erigène", in *Manifestation et Révélation*, Paris, 1976, p. 15-39.

INTRODUCTION À LA COSMOLOGIE DE TEILHARD DE CHARDIN

ALIN TAT

REZUMAT. Introducere la cosmologia lui Teilhard de Chardin.

Părintele iezuit P. Teilhard de Chardin a încercat să poarte un dialog ambițios între domenii științifice, filosofie și teologie. În cartea sa, Fenomenul uman, el îți expune concepția despre materie, viață, om, articulată în jurul unor noțiuni importante pentru ansamblul operei: previață, viață, gândire, supraviață. Săgeata evoluției ar putea fi răspunsul său teologic la provocarea pe care știința o adresează creștinismului, începând cu Darwin. Acesta este contextul pentru o introducere în cosmologia savantului iezuit.

"Seule la dénuminisation du monde opérée par le christianisme a transformé le cosmocentrisme en anthropocentrisme."

(K. Rahner, *Science, évolution et pensée chrétienne*, DDB, Paris, 1966, p. 166)

Introduction

P. Teilhard de Chardin (1881-1955), un jésuite qui consacra toute sa vie à la recherche scientifique, est connu non seulement comme un savant, par exemple pour avoir participé à la découverte du Sinanthrope de Chou-Kou-Tien près de Pékin, mais aussi comme un philosophe, auteur d'un système de l'évolution très général, à la fois scientifique, philosophique et théologique.

La base du système de Teilhard est une forme subtile de matérialisme: pour lui, la matière n'est pas inerte, mais l'observateur peut toujours y découvrir quelque sorte de structure et d'activité, que Teilhard considère comme une forme élémentaire de psychisme.

Il considère toutes les espèces vivantes, y compris l'humanité, comme le résultat d'un accroissement en complexité de la matière (complexification), à travers le processus de l'évolution. Mais, une fois atteint un certain seuil de structuration, la matière devient capable de penser ("la Terre pense") et, éventuellement, de survivre après la mort.

L'évolution suit la direction d'un progrès vers plus d'autonomie, d'intellectualité, de complexité, enfin d'unité. Teilhard appelle le sommet de cette évolution le point Oméga, et l'ensemble de l'évolution constitue le Phénomène humain, car l'humanité représente la plus haute synthèse du cosmos.

La considération du point Oméga conduit à une double hypothèse: le point Oméga est-il dépourvu d'existence en fait et dans le présent, n'étant que la fin d'un futur progrès, ou bien existe-t-il déjà de façon indépendante ?

Teilhard estime que la première hypothèse - purement scientifique - offre un excellent exposé du mouvement de l'évolution, mais que la seconde hypothèse offre une explication plus profonde: une "cause transcendante" qui rend compte de l'évolution vers l'unité et l'intelligence.

Teilhard compare le point Oméga de la seconde hypothèse (la réalité d'Oméga) au Premier Moteur des systèmes philosophiques antérieurs, à savoir ceux d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Il pense que cette direction suivie par l'évolution vers une fin dernière appartient à la réalité concrète du progrès dans le monde, et ne consiste pas dans une force obscure qui lui serait ajoutée afin de mouvoir les choses inférieures vers une plus haute perfection. Il ajoute la qualification "en avant" (le "Premier Moteur en avant") pour bien montrer que, comme le Premier Moteur d'Aristote, le point Oméga est une cause finale.

Cependant, le "Premier Moteur" de Teilhard est le principe d'un changement des formes inférieures en supérieures, et non plus seulement un principe d'existence et de classification statiques, comme dans le cas d'Aristote et de Thomas d'Aquin. La différence est précisément l'évolution !

On voit ici esquissée la relation science - philosophie - théologie et les implications du changement de paradigme en biologie et, après, en science globale, par l'apport de l'idée d'évolution.

La flèche de l'évolution

Teilhard s'intéresse à la philosophie de la personne. La réflexion est la fonction essentielle qui distingue l'homme des autres primates. Avec la réflexion, clef de tous les problèmes, le progrès extérieur et physique de

l'humanité le cède en importance au progrès intellectuel et spirituel, qui devient en conséquence le domaine favori de l'opération évolutive. Les hommes sont "la flèche de l'évolution" parce qu'ils sont capables de penser, et l'évolution, avec la venue de l'humanité, devient l'affaire du domaine intérieur plutôt que des choses extérieures.

Dans les mémoires scientifiques (*Les Fondements et le Fond de l'idée d'évolution* 1926, *Que faut-il penser du Transformisme ?* 1930, *Evolution de l'idée d'évolution* 1950), il distingue deux niveaux dans le développement évolutif de la vie: d'une part, une dispersion des formes spécifiques à partir de foyers successifs de différenciation, d'autre part, une dérive de fond vers l'avant.

La transformation créatrice est un acte qui, se servant d'un créé préexistant, l'agrandit en un être tout nouveau. En tant qu'il s'appuie sur un réel préexistant, cet acte est une transformation. En tant qu'il produit un être nouveau, il exige l'intervention de la cause première. Il est donc créateur.

Le concept de "transformation créatrice" est plus général que la division ultérieure, dans l'œuvre de Teilhard, entre les trois domaines de connaissance: "L'évolution fut d'abord découverte par Teilhard, dans son ampleur totale, et sous la forme d'une évolution créatrice, où la religion, la métaphysique, le scientifique était en état de fusion ardente. Mais, sitôt jaillie, l'intuition développe sa fécondité sur tous les plans" (Barthélémy-Madaule, p. 77).

Le Phénomène humain

Le Phénomène Humain se veut une "introduction à une explication du Monde" (PH, p. 21). L'évolution fait que le "flot descendant de l'Entropie" est vaincu par "la marée montante" de la Noogénèse. En l'homme, l'évolution s'intériorise.

L'effort de Teilhard est de concilier, comme Thomas d'Aquin l'avait fait pour son temps, la foi avec une nouvelle cosmologie, d'où l'originalité de l'auteur.

Niveau inférieur de l'univers, la matière, à toute phase de son histoire, dans chacun de ses éléments comme dans son ensemble, est déjà organisée: elle est partout une forme intelligible. Et elle est organisée, parce qu'elle s'organise et se structure. Au-delà des agrégats non arrangés et des répétitions géométriques indéfinies (telles que les cristaux), elle n'existe que liée à une structure interne définie, limitée et relativement autonome, dont l'unité rassemble et ordonne des entités élémentaires: le degré de complexité étant défini par l'organisation d'un plus grand nombre d'éléments: "L'hylémorphisme aristotélicien représente la projection, sur un Monde sans durée, de l'Evolutionnisme moderne. Transportée dans un Univers auquel la Durée apporte une dimension de plus, la théorie de la matière et

de la forme devient presque indiscernable de nos spéculations actuelles sur le développement de la Nature" (Les Fondements et le Fond de l'idée d'évolution, 1922, in *La vision du passé*, p. 181).

L'ensemble du cosmos forme un système organisé, dont chaque élément est "positivement tissé de tous les autres". Et pourtant, des ordres se distinguent dans ce tout, des niveaux et des zones (atomes, molécules, astres et galaxies), qui se superposent sans s'imiter entièrement.

Quant aux formes vivantes, considérées d'abord de l'extérieur, elles sont situées à un point supérieur de la courbe de corpusculisation et ne se différencient de la matière que par un degré infiniment plus élevé de complexité structurale, complexité repérable par le "fil d'Ariane" du progrès de cérébration.

C'est dire que la vie est "une propriété du cosmos" et "la trace d'un processus universel": propriété non pas partielle et limitée de la matière, mais plutôt une inversion par rapport à elle, et qui la constitue; la vie est irréductible à ses mécanismes. Phénomène fragile et minuscule en apparence dans l'immensité sidérale, "un peu de moisissure sur un grain de poussière", mais d'une qualité extrême.

La Vie est en fait "le terme supérieurement caractéristique et spécifique du Phénomène évolutif universel" (Agitation ou Genèse, 1947, in *L'avenir de l'Homme*, p. 276-279).

A la notion de forme est essentiellement liée celle d'énergie: celle-ci constitue la structure interne des êtres, en même temps qu'elle est le principe de leur mouvement historique.

Il y a deux formes opposées, mais unitaires de l'énergie: "tangentielle" - mécanique et externe, qui va dans un mouvement de dégradation, conformément au second principe de la thermodynamique, et "radiale" ("axiale" ou "centrique") - spirituelle et interne, qui est une unification des structures, mais aussi création de la complexité progressive des êtres.

La vie est une ébauche lointaine et inchoative de la réflexion. Au cœur du Réel, et dans la matière même, il est indispensable d'admettre l'existence d'une pensée concrète, une donnée d'un début de conscience: il n'est pas de réalité qui n'ait ainsi un dehors et un dedans. Le cosmos entier est une interaction de ces éléments, de ces grains d'intériorité.

"La Conscience se manifeste comme une propriété cosmique de grandeur variable, soumise à une transformation globale. [...] Réfractée en arrière dans l'Evolution, la Conscience s'étale qualitativement en un spectre de nuances variables, dont les termes inférieurs se perdent dans la nuit" (*PH*, p. 56).

La cosmologie de Teilhard de Chardin doit être placée dans le plan d'ensemble de l'œuvre: "dissociée de l'ensemble de son œuvre, la cosmologie de Teilhard ne représente qu'une abstraction: "en souffrance", elle appelle d'être prolongée par l'étude du Phénomène humain et par la théologie" (Rideau, p. 181).

Quelques concepts

Teilhard a subi l'influence de Bergson par la lecture de l'*Evolution créatrice* en 1908 et des *Deux sources* pendant la guerre de 1939. Bergson demeure l'inventeur original d'une "métaphysique scientifique de l'histoire du cosmos" (*id.*, p. 21). En lui empruntant de nombreux éléments, Teilhard la rectifiera par la notion, à la fois rationnelle et religieuse, d'unification et de convergence universelle. L'*Evolution* représente un défi pour le christianisme, pour une doctrine spirituelle qui, dans le passé, a fait corps commun avec une cosmologie aujourd'hui périmée.

Matière

Le phénomène d'évolution dans la matière se manifeste comme un moment "spiral", d'enroulement, de repliement, de convergence. La matière subit une genèse : elle est en ascension vers des états supérieurs; La matière est océan d'énergie, "matrice de l'esprit" (*Le coeur de la matière*, 1950, p. 26).

Vie

L'unification se manifeste de manière plus évidente dans l'ordre d'apparition des formes biologiques qui, après de longues préparations, ont émergé des structures matérielles.

A travers des tâtonnements et des hésitations et au cours d'innombrables essais, s'opère une structuration croissante, où les éléments acquièrent davantage d'ordre. Tout se passe comme si une poussée continue s'efforçait de réaliser des intériorités plus spirituelles.

Homme

Préparé sur un axe privilégié, une tige centrale, par une structuration plus réussie du système nerveux et du cerveau, l'avènement de l'homme, malgré une "saute morphologique infime" (*PH*, p. 179), introduit paradoxalement un dépassement radical, qui est non seulement la conscience, mais la pensée réfléchie, émanant d'un centre personnel de liberté et capable de création consciente.

Enraciné dans l'animalité (le groupe zoologique humain), le phénomène humain lui est incomparable. L'homme est la clef, la tête, la flèche de l'univers,

"le front avancé de la Vie". Ainsi la noosphère se greffe sur la biosphère. La Pensée apparaît comme une nouvelle forme d'énergie physique.

Le stade actuel de l'humanité est une préparation pour l'avènement d'une communauté parfaite de personnes, reliées par la réciprocité d'une reconnaissance de leurs libertés et de leur adhésion collective à un idéal absolu d'amour (*PH*, p. 278-281).

Observé du dehors, scientifiquement, comme phénomène de l'histoire, l'homme apparaît déjà comme négation des déterminations et ainsi liberté. Le phénomène humain est d'abord le triomphe de l'improbabilité plus encore que de la vie ; il est en contradiction avec la pente des énergies matérielles et l'inertie des mécanismes. Situé dans le monde, dont il est le centre de perspective et de construction, l'homme représente le point fixe dans le devenir universel et lui donne un sens (*PH*, p. 25-27).

Observé du dedans, l'homme est intériorité personnelle et par la réflexion il se pose comme créateur. Toutefois, il est inachevé et en tension vers le Point Oméga de l'évolution.

L'homme est, en même temps, en liaison avec l'univers et le transcende : il est phénomène naturel, mais aussi "point de vue" sur l'Univers.

La conscience en tant que personne possède trois propriétés : 1. de tout centrer partialement autour de soi, 2. de pouvoir se centrer sur soi toujours davantage et 3. d'être amenée, par cette sur-centration même, à rejoindre tous les autres centres qui l'entourent (*PH*, p. 287).

Les concepts développés dans le Phénomène humain

Nous allons parcourir l'œuvre centrale de Teilhard en essayant de mettre en évidence les concepts qui nous apparaissent importants (prévie, vie, survie). Ainsi aurons-nous une mise en action réalisée par l'auteur même de ces idées.

Prévie

Le premier stade de l'évolution est la Prévie, l'organisation de la Matière: "Pluralité, unité, énergie : les trois faces de la Matière" (p. 34).

Dès ce stade déjà, se trouvent des traces de l'intériorité au sein de la matière : "Coextensif à leurs Dehors, il y a un Dedans des choses" (p. 53).

L'évolution tend vers la complexification, l'émergence du spirituel: "Perfection spirituelle (ou "centréité" consciente) et synthèse matérielle (ou complexité) ne sont que les deux faces ou parties liées d'un même phénomène" (p. 57).

Vie

La "révolution cellulaire" (p. 88) est le signe d'un nouveau stade, la Vie: "la Vie proprement dite commence avec la cellule" (p. 79).

La Vie représente le début du psychique: "C'est avec les débuts de la Vie organisée, c'est-à-dire avec l'apparition de la Cellule, que l'on s'accorde d'habitude à faire "commencer" la vie psychique dans le Monde" (p. 90).

Pourtant, "la Vie est née et se propage sur terre comme une pulsation solitaire" (p. 107).

Quels sont les mouvements élémentaires de la vie ? Ils sont au nombre de six: reproduction, multiplication, rénovation, conjugaison, association et additivité dirigée.

Les facteurs qui contribuent à dessiner ou à accentuer la branche de la Vie sont: 1. les agrégations de croissance, donnant naissance aux "phyla", 2. les épanouissements ou disjonction de maturité et 3. les effets lointains.

L'arbre de la Vie grandit guidé par le fil d'Ariane qui "donne un sens - et par suite il prouve qu'il y a un sens à l'évolution" (p. 158). Ce fil est la montée de conscience: "Après des milliers d'années qu'elle monte sous l'horizon, en un point strictement localisé, une flamme va jaillir" (p. 175).

Pensée

Voici comment Teilhard définit le phénomène humain: "Saute morphologique infime; et en même temps incroyable ébranlement des sphères de la Vie : tout le paradoxe humain" (p. 179).

Le pas de la réflexion se déploie en trois étapes: le pas élémentaire, l'hominisation de l'individu, le pas phylétique, l'hominisation de l'espèce et le pas terrestre planétaire, la noosphère. Le déploiement de la noosphère, c'est "l'humanité travaillant, sous l'impulsion d'un instinct obscur, à déborder autour de son point étroit d'émergence jusqu'à submerger la Terre" (p. 211).

La "terre moderne" est marquée par la découverte de l'évolution et par le problème de l'action.

Survie

Pour ce dernier problème, une solution est possible, "l'issue collective" (p.263). L'impasse à éviter, c'est l'isolement: "lorsque l'homme, ayant reconnu qu'il porte en soi la fortune du Monde, a décidé qu'il y avait devant lui un avenir sans bornes, sur lequel il ne pouvait sombrer, un premier réflexe risque souvent de le porter à chercher son achèvement dans un effort d'isolement" (p. 263).

De la confluence de pensée naît la méga-synthèse: "Le rassemblement général où, par actions conjuguées du Dehors et du Dedans de la Terre, se trouve engagée, en ce moment, la totalité des puissances et des unités pensantes, tout cela prend jusqu'au fond figure intelligible dès qu'on y aperçoit

la culmination naturelle d'un processus cosmique d'organisation qui n'a jamais varié depuis les âges lointains où notre planète était juvénile" (p. 270).

Cette méga-synthèse est une unanimité: "une collectivité harmonisée des consciences, équivalente à une sorte de super-conscience" (p. 279).

Mais, au delà du collectif se trouve l'hyper-personnel - la convergence du personnel et le point Oméga: "loin de s'exclure, Universel et Personnel (c'est-à-dire "Centré") croissent dans le même sens et culminent l'un dans l'autre en même temps" (p. 288).

Le Point Oméga est le but de l'évolution: "en Oméga, par définition, s'additionne et se ramasse, dans sa fleur et son intégrité, la quantité de conscience peu à peu dégagée sur Terre par Noogénèse" (p. 289) et "Oméga, considéré dans son dernier principe, ne peut être qu'un Centre distinct rayonnant au cœur d'un système de centres" (p. 292).

La loi de l'évolution est équivalente à "la loi cosmique de complexité-conscience" (p. 333) et le phénomène humain culmine en un phénomène social, "le phénomène social ou la montée vers un pas collectif de la réflexion" (p. 338).

Conclusion

La conclusion portera sur le rapport établi entre cosmologie et anthropologie dans l'œuvre de Teilhard.

En utilisant ses recherches scientifiques et son intérêt général sur la science, il découvre l'importance de l'idée d'évolution, non seulement dans ces domaines, mais avec une portée philosophique générale; d'ailleurs, une de ses ambitions était de refaire la synthèse thomiste du XIIIe siècle pour un monde en évolution.

L'implication de cette orientation fondamentale de sa pensée en anthropologie est la suivante: l'homme doit tenir compte de toute son histoire biologique avant même de procéder à des explications métaphysiques, c'est-à-dire qu'il doit assumer cette branche privilégiée de l'arbre de la vie et la pousser en avant. Le point Oméga représente l'aboutissement scientifique, philosophique et théologique de cette démarche.

Nous avons l'impression que le système de Teilhard de Chardin n'est pas tellement original au niveau philosophique. On pourrait dire que c'est du bergsonisme: le développement du *Phénomène humain*, ayant lieu autour du concept de vie (prévie, survie), nous fait penser directement au vitalisme de Bergson.

D'autre part, il est possible de discerner, toujours au niveau métaphysique, l'influence de Hegel avec le rapport qu'il établit entre l'absolu et l'histoire.

En quoi réside donc la valeur propre de Teilhard ? Sans doute en ce que l'œuvre du savant jésuite articule avec intérêt la science, la philosophie et la théologie. Son influence ultérieure est l'effet de ce croisement heureux des savoirs humains.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Teilhard de Chardin:

Le Phénomène humain, Seuil, Paris, 1955, 347p.

La vision du Passé, Seuil, Paris, 1957, 391p.

L'Avenir de l'homme, Seuil, Paris, 1959, 405p.

Ouvrages critiques:

1. Barthélémy-Madaule, M., *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963, 685p.
2. Crespy, G., *De la science à la théologie. Essai sur Teilhard de Chardin*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1965, 121p.
3. de Lubac, H., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, Paris, 1962, 374p.
4. Rideau, E., *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1964, 589p.

STUDIA THEOLOGICA

ÎNVĂȚĂTORUL ISUS POTRIVIT EVANGHELIEI DUPĂ SFÂNTUL IOAN. II

IOAN MOLDOVAN

RESUMÈ. "Le Maître" Jesus, après l'Évangile de Saint Jean (II).

Le travail continue par un relevé, par une interprétation psychopédagogique de l'Évangile de Saint-Jean.

Dans cette partie, il sont analysé quelques aspects très marquants: la guérison du fils d'un officier; la multiplication des pains; les disputes entre Jesus et les Phariséens; la femme adultère; la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare.

Motto: "Dar dacă umblăm în lumină, după cum el însuși este lumină, avem părtășie unii cu alții: și sângele lui Isus Cristos, Fiul Lui, ne curățește de orice păcat. Dacă zicem că n-avem păcat, ne înșelăm singuri și adevărul nu este în noi" (I Ioan 7-8).

1. Vindecarea fiului slujbașului împărătesc.¹

46. - *Isus s-a întors deci în Cana Galileea, unde prefăcuse apa în vin. În Capernaum era un slujbaș împărătesc, al cărui fiu era bolnav.*
47. - *Slujbașul acesta a aflat că Isus venise din Iudeea în Galileea, s-a dus la el, și l-a rugat să vină și să tămăduiască pe fiul lui, care era pe moarte.*
48. - *Isus i-a zis: "Dacă nu vedeți semne și minuni, cu nici un chip nu credeți".*
49. - *Slujbașul împărătesc i-a zis: "Doamne, vino până nu moare micuțul meu".*
50. - *"Du-te", i-a zis Isus, "fiul tău trăiește". Și omul acela a crezut cuvintele pe care i le spusese Isus, și a pornit la drum.*
51. - *Pe când se cobora el, l-au întâmpinat robii lui, și i-au adus vestea că fiul trăiește.*

¹ Textele biblice sunt reproduse din *Noul Testament al Domnului nostru Isus Hristos*, editat de Societatea Biblică, f.a.f.ed.

52. - *El a întrebat de ceasul când a început să-i fie mai bine. Și ei i-au zis: "ieri în ceasul al șaptelea l-au lăsat frigurile".*
53. - *Tatăl a cunoscut că tocmai în ceasul acela îi zisese Isus: "fiul tău trăiește". Și a crezut el și toată casa lui.(Io.4.46-53).*

Isus a venit pe pământ pentru a răscumpăra lumea ca urmare a păcatului strămoșesc și a celorlalte păcate. Dar pentru a-și atinge scopul nu era suficientă doar moartea lui, sacrificiul suprem, pe lemnul crucii. Isus trebuia să producă în oameni - în contemporanii săi și, în general, în întreaga omenire - o schimbare fundamentală de mentalitate și de atitudine. În privința mentalității oamenii trebuiau să-și schimbe opinia despre Dumnezeu, și totodată și imaginea.

Conform scrierilor vechi și tradițiilor iudaice, Dumnezeu le apărea evreilor Ceva destul de abstract, care a vorbit unor înaintași ai lor și proorocilor și, Care, i-a condus prin pustiu, în urma eliberării din robia egiptenilor. Așa după cum rezultă din Evanghelia Sf. Ioan, Isus este împotriva acestei atitudini, de suprafață, de respectare formală a Legii, fără a fi conșiși că Dumnezeu există cu adevărat, că este viu și este interesat de poporul ales, ca de altfel, de întreaga omenire. Schimbarea mentalității înseamnă și înțelegerea spiritului Legii nu numai a literei sale.

Schimbarea mentalității era însoțită sau precedată, de întărirea credinței. De fapt voia trezirea și întărirea credinței adevărate în Dumnezeu a contemporanilor săi, ca pe această bază să-și clădească Biserica sa, singura cale spre mântuire. "Tu ești Cristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu" răspunse Petru la întrebarea lui Isus "Dar voi, cine ziceți că sunt?"² exprimă tocmai credința de care are nevoie fiecare om, fiecare din noi. Numai după ce Petru a mărturisit această convingere Isus îi confirmă credința descoperindu-I: "Ferice de tine Simone, fiul lui Iona; fiindcă nu carnea și sângele ți-a descoperit lucrul acesta, ci Tatăl meu care este în ceruri"(cf.Mt.16,16-17).

Simon, Petru l-a urmat pe Isus de la prima chemare, fără să pună întrebări, fără să-și facă anumite planuri sau socoteli. L-a urmat și Dumnezeu Tatăl a crescut credința în el. Pe baza acestei credințe adânci și ferme, Isus i s-a adresat în continuare: "Tu ești Petru, și pe această piatră voi zidi Biserica mea, și porțile iadului nu o vor înfrânge"(Mt.16,17-18).

Credința vie, activă, însoțită de o totală încredere în Dumnezeu, aceasta dorea și încuraja Isus în activitatea Sa. Slujbașul s-a prezentat la Isus crezând, și, pentru că a crezut, era plin de încredere și speranță. Isus cunoștea credința și

² În raport cu ortografia cărții citate mai sus, ne-am permis anumite adaptări: Cristos în loc de Hristos, coborât în loc de pogorât și altele câteva.

încrederea lui însă mustrarea "dacă nu vedeți semne și minuni cu nici un chip, nu credeți" nu-i era adresată atât slujbaşului cât celorlalți. Celor mai mulți oameni nu le sunt suficiente argumentele și cuvintele Evangheliei, ci doresc în plus, argumente, dovezi materiale, caracterizate în minuni sau semne. Slujbaşul a fost sigur că Isus nu induce în eroare atunci când i-a spus: "Du-te, fiul tău trăiește". Vindecarea miraculoasă a fiului slujbaşului a fost un miracol, sau un semn, și pentru familia (casa) acestuia: "și a crezut și el și toată casa lui". În acest fel, Isus a obținut ce dorea: credința slujbaşului și a "întregii sale case" și sporirea credinței apostolilor și a celorlalți martori³.

Faptul că Isus îi repropune slujbaşului, și prin el tuturor celor prezenți, lipsa de credință în absența unor semne și minuni, vine tot în direcția întrebării credinței oamenilor în Fiul lui Dumnezeu, și prin el în Tatăl. Pe parcursul "Vechiului Testament", Dumnezeu și-a arătat puterea în fața poporului ales printr-o multitudine de minuni făcute. Așadar, într-un fel, israelitenii așteptau astfel de semne prin care Cuvântul să fie confirmat prin dovezi materiale. Isus, care era însuși Cuvântul lui Dumnezeu, voia să le întărească credința în Cuvânt, adică în El fără a mai primi și alte semne materiale, deoarece și spiritele rele puteau face semne și minuni prin care să le determine credința și în loc să meargă spre mântuire să ajungă la pieirea veșnică⁴.

Cel în care trebuie să credem, fără nici o îndoială și fără a aștepta vreo confirmare materială este numai Dumnezeu Tatăl la care putem ajunge doar prin Fiul său, Isus Cristos.

În concluzie, "lecția" la care ne referim este relevantă, din punctul nostru de vedere, prin următoarele: a) a arătat că în relația dintre om și Dumnezeu; b) pentru a se putea ajunge la o credință puternică, sinceră și deschisă, omul trebuie să-și însușească și să trăiască după învățătura dată de Cuvântul lui Dumnezeu întrupat în persoana lui Isus și după poruncile sale; c) ruperea de

³ Referitor la Evanghelia Sfântului Ioan, există o literatură destul de vastă din care cităm câteva titluri: L. Daloz, *Nous avons vu sa Gloire*, Ed. Desclée de Brouver, 1989, Paris, p. 272; D. Bourg, C. Coulot, A. Lion, *Variations Johaniques*, Ed. de Cerf 1989, 266 (cu bibl. la subsol); A. Marschandour, *L'Evangile de Jean*, Ed. du Centurion, 1992, Paris, 262 p. (cu bibliografie); Ch. L'Eplattienier, *L'Evangile de Jean*, 1993, by Labor et Fides, Genève, 421 p., cu bibl.; J.-I. Leloup, *L'Evangile de Jean*, Ed. Albin-Michel S.A. 1989 Paris, 345 p. cu bibl.; M. Morgen, *Lectio Divina*, 154, *Afin que le Monde soit Sauvé*, Ed. Cerf du Paris, 1993, 401 p., cu bibl.; B. Schein, *Sur la route de Palestine avec L'Evangile de Jean*, Ed. Cerf de Paris, 1983, 232 p.; J. Moussé, *Jesus le Roi des Juifs*, Ed. Cerf de Paris, 1997, 191 p.; B. Lindars, B. Rigaux, *Temoignage de L'Evangile de Jean*, Ed. Desclée de Brouver, 1974, 202 p., cu bibl.

⁴ Vezi în acest sens: L. Daloz, *Op. cit.* p.58-60; J. Maussé, *Jean Jesus le Roi de Juifs*, p. 78-80; Ch. L'Eplattienier, *op. cit.*, p. 110-111.

vechile modele de gândire și de unele tradiții goale, lipsite de conținut, constituie o premisă pentru schimbarea mentalității și a conștiinței; d) Isus îi pregătea pe ucenicii săi nu numai când erau doar ei împreună, ci în toate ocaziile. El proceda astfel încât din fiecare învățătură pe care o dădea poporului, sau altor persoane, ei să se convingă tot mai mult de dumnezeirea Sa și de rolul mesianic pe care îl avea; era important de reținut, atât pentru apostoli cât și pentru mulțime, că minunile și semnele pot proveni nu numai de la Dumnezeu, ci și de la spirite rele, care nu caută mântuirea, ci salvarea (damnarea) omului.

2. - Înmulțirea pâinilor (Ioan 6, 1-15)

6.1.-"După aceea Isus s-a dus dincolo de Marea Galileii, numită Marea Tiberiadei.

2.-O mare gloată mergea după El, pentru că vedea semnele pe care le făcea cu cei bolnavi.

3.-Isus s-a suit pe munte și ședea acolo cu ucenicii săi.

4.-Paștele, praznicul iudeilor era aproape.

5.-Isus Și-a ridicat ochii și a văzut că o mare gloată vine spre El. Și a zis lui Filip: "De unde avem să cumpărăm pâini ca să mănânce oamenii aceștia?"

6.-Spunea lucrul acesta ca să-l încerce, pentru că știa ce are de gând să facă.

7.-Filip răspunse: "Pâinile pe care le-am putea cumpăra cu două sute de lei, n-ar ajunge ca fiecare să capete puțintel din ele".

8.-Unul din ucenicii Săi, Andrei, fratele lui Simon Petru, i-a zis:

9.-"Este aici un băiețel care are cinci pâini de orz și doi pești; dar ce sunt acestea la atâția?"

10.- Isus a zis: "Spuneți oamenilor să șadă jos". În locul acela era multă iarbă. Oamenii au șezut jos în număr de aproape cinci mii.

11.-Isus a luat pâinile, a mulțumit lui Dumnezeu, le-a împărțit ucenicilor, iar ucenicii le-au împărțit celor ce ședeau pe jos; de asemenea, le-a dat și din pești cât au voit.

12.-După ce s-au săturat, Isus a zis ucenicilor săi: "Strângeți firimiturile cari au rămas, ca să nu se piardă nimic".

13.-Le-au adunat deci, și au umplut douăsprezece coșuri cu fărâmiturile cari rămăseseră din cele cinci pâini de orz după ce mâncaseră toți.

14.-Oamenii aceia, când au văzut minunea pe care o făcuse Isus, ziceau: "Cu adevărat: acesta este proorocul cel așteptat în lume."

15.-Isus, fiindcă știa că au de gând să vină să-L ia cu sila ca să-L facă împărat, s-a dus iarăși la munte, numai El singur".

Așa după cum Jean Pierre Manigne arată, evenimentele prezentate de către Sf. Evanghelist Ioan, în acest al șaselea capitol, parcă trasează un traseu

inițiativ de pregătire și "formare" a ucenicilor săi⁵. Temele "tratate" de acest capitol sunt: înmulțirea pâinilor; Isus merge pe mare; cuvântul lui Isus în Capernaum și în ultima parte, Isus și discipolii săi.

Cu toate că în "lecția" anterioară Isus îi reproșase slujbașului și celorlalți necredința lor și faptul că așteptau mereu "semne și minuni", de această dată revine cu o minune destinată să potolească una dintre cele mai mari trebuințe biologice ale omului-foamea. Prin foame și sete suntem cu toții expuși; aceste trebuințe bio-fiziologice ne țin legați de materialitatea lumii, trebuință comună pentru toate ființele vii, indiferent de regnul de care aparțin. Isus a înmulțit pâinile și peștii potolind foamea mulțimii adunate. Ba mai mult, au strâns, "ca să nu se risipească nimic" douăsprezece coșuri cu firimituri. Dincolo de sensul concret al hranei biologice "minunea" ne previne, și ne convinge, că Isus este și dătătorul unui alt tip de hrană: hrana sau pâinea vieții eterne; în urma căreia omul nu mai flămânzește⁶.

Și în această "lecție" Isus îi antrenează pe apostoli și urmărește să-i deprindă cu anumite gesturi, a căror semnificație o vor înțelege abia mai târziu. Menționăm aici gestul luării binecuvântării pâinilor și peștilor, împărțirii, adică frângerea lor, și trimiterea apostolilor cu ele pentru a le oferi mulțimilor. Se poate întrevădea în aceste gesturi instituirea Sf. Împărtășanii la Cina cea de Taină. Trimiterea apostolilor pentru a oferi hrană mulțimilor, precede trimiterea lor în apostolat, pentru a oferi pâinea și apa vieții, adică Învățătura lui Cristos, și confirmarea acesteia prin oferirea Trupului și Sângelui Domnului, sub forma Sfintei Împărtășanii⁷.

Apropierea gesturilor și întărirea semnificațiilor celor afirmate anterior se află în precizarea pe care Isus a făcut-o: "Strângeți fărâmiturile care au rămas, ca să nu se piardă nimic" (v.12). Parcă vedem preotul, care, cu o grijă maximă, după ce a oferit Sfânta Împătrășanie pentru toți cei prezenți, și doritori, la Sfânta Liturghie, strânge și cea mai mică fărâmă din potir pentru a "nu se pierde nimic".

Asemenea mulțimii săturată cu pâinile de orz și peștii băiețelului care l-a urmat apoi pe Cristos, sperând că acesta după ce le va fi împărat, nu vor mai avea probleme cu mâncarea, cei care îl descoperă pe Cristos Euharisticul sunt într-adevăr convingși că nu vor mai înseta și flămânzi, precum și că trăind în și prin Cristos nu vor mai muri.

⁵ J.-P. Manigne, *Question de signe. Une lecture de Jean* în D. Bourg, C. Calot, A. Liom, *Variations Johanniques*, 1989, p. 137-146.

⁶ L. Daloz, *op. cit.*, p. 75-77.

⁷ În această privință a se vedea și Ch. L'Eplattenier, *L'Évangile de Jean*, p. 132-136 și A. Marchandour, *op. cit.*, p. 100-101.

"Eu sunt pâinea vieții" (v.48) "Pâinea care se coboară din cer, este de așa fel, ca cineva să mănânce din ea și să nu moară. Eu sunt Pâinea vie, care s-a coborât din cer. Dacă mănâncă cineva din pâinea aceasta, va trăi în veac; și pâinea pe care o voi da Eu este Trupul meu, pe care îl voi da pentru viața lumii". (Io.6,49-51). Aceste cuvinte exprimă tocmai ceea ce Isus voia să constituie un punct principal al credinței apostolilor, a tuturor acelor care se converteau și apoi a tuturor celor care cred cu adevărat în Cristos.

Isus vorbea metaforic știind ce urmează să se întâmple atât înafara oamenilor cât și în propria lor ființă. El, "Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat" trebuia să-i formeze nu numai bine pe ucenici, ci și cât mai complet. Această formare se desfășura în contextul general al activității sale și cu unele intervenții "mai la obiect", am putea spune. Aceste intervenții erau necesare deoarece ucenicii săi erau simpli pescari proveniți dintre aceiași oameni cu care Isus se întâlnea zilnic. Și ei erau conservatori, erau limitați și reticenți în a primi întru totul învățătura lui Isus. Frecvent Isus, ca un bun dascăl și păstor, dădea lămuriri suplimentare mulțimilor, lămuriri ce erau destinate în mod special ucenicilor săi. Și în această întâlnire, simțind că nedumerirea iudeilor cu privire la felul în care Isus își "poate da trupul lui pentru a fi mâncat" (v.52) vine cu precizarea: "Adevărat, adevărat vă spun: că dacă nu mâncați trupul Fiului Omului, și dacă nu beți sângele Lui, n-aveți viață în voi înșivă. Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, are viață veșnică; și Eu îl voi învia în ziua de apoi. Căci trupul Meu este cu adevărat o hrană și sângele Meu este cu adevărat o băutură. Cine mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu, rămâne în Mine și Eu rămân în el". (Io.6,53-56)

Aici, la aceste ultime cuvinte voia să ajungă Isus cu convingerile apostolilor și ale tuturor credincioșilor: la a trăi în și prin Cristos, într-o viață dedicată mântuirii- adică atingerii scopului final pentru care a fost creat omul; prin mijlocirea Sfintei Euharistii.

Privit din prisma versetelor 50-56, episodul înmulțirii pâinilor constituie un pretext, un fapt real de la care să pornească pentru a se face mai bine înțeles, pentru a-i face pe oameni să-l vadă în El pe Fiul lui Dumnezeu, singura Cale de a ajunge la Dumnezeu Tatăl. Așadar, privind de la concret Isus le dezvăluie în câteva etape, sau câțiva pași sensul profund al învățăturii sale. Aceste dimensiuni au rolul de a descoperi adevărul, pas cu pas, adevăr profund și greu de înțeles pentru mințile contemporanilor săi. Însă Isus nu lucrează de unul singur. Aliatul său de nădejde era lucrarea Spiritului Sfânt, care acționează în inima și sufletele lor. Acest lucru este confirmat de Evanghelist: "Spiritul este cel ce dă viață, carnea nu folosește la nimic: cuvintele, pe care vi le-am spus Eu, sunt spirit și viață" (Io. 6, 63)

Efectul lucrării Spiritului Sfânt asupra apostolilor este imprimat cu claritate în răspunsul lui Petru la întrebarea lui Isus: "Voi nu vreți să vă duceți ? <Doamne >, i-a răspuns Simon Petru, <la cine să ne ducem? Tu ai cuvintele vieții veșnice. Și noi am crezut, și am ajuns la cunoștiința ca Tu ești Cristosul, Sfântul lui Dumnezeu>". Petru a fost primul a cărui cunoștiință iluminată i-a permis să vadă cu adevărată și să înțeleagă că Isus este într-adevăr Fiul lui Dumnezeu. Mărturia lui Simon Petru în numele celorlalți apostoli este o confirmare că "lecția" lui Cristos și-a atins țelul, că ucenicii au făcut "pasul" necesar pentru a înțelege încă puțin din esența învățaturii divine.

3. -Controverse între Isus și iudei

7.1.-"După aceea Isus străbătea Galileea; Nu voia să stea în Iudeea, pentru că Iudeii căutau să-l omoare..."

10. - După ce s-au suit frații Lui la praznic, s-a suit și El, dar nu pe față ci pe ascuns.

11. - Iudeii îl căutau în timpul praznicului și îi ziceau: <Unde este?>

12. - Noroadele vorbeau mult în șoaptă despre El. Unii ziceau: <Este un om bun>. Alții ziceau <Nu, ci duce norodul în rătăcire>.

13. - Totuși, de frica Iudeilor, nimeni nu vorbea de El pe față.

14. - Pe la jumătea praznicului, Isus s-a suit la templu, și învăța norodul.

15. - Iudeii se mirau și ziceau: <Cum are omul acesta învățătura, căci n-a învățat niciodată?>.

16. - Isus le-a răspuns: <Învățătura Mea, nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis pe Mine.

17. - Dacă vrea cineva să facă voia Lui, va ajunge să cunoască dacă învățătura este de la Dumnezeu, sau dacă eu vorbesc de la Mine.

18. - Cine vorbește de la sine, caută mărirea lui însuși: dar cine caută mărirea Celui ce l-a trimis, acela este cu adevărat și în el nu este strâmbătate.

19. - Oare nu v-a dat Moise legea? Totuși nimeni din voi nu ține Legea. De ce căutați să mă omorâți?

20. - Norodul i-a răspuns: <Ai drac. Cine caută să te omoare?>

21. - Drept răspuns, Isus le-a zis: <O lucrare am făcut și toți vă mirați de ea>.

22. - Moise v-a dat poruncă privitoare la tăierea împrejur - nu că ea nu vine de la Moise, ci de la patriarhi - și voi tăiați împrejur pe om în inima Sabatului.

23. - Dacă un om primește tăierea împrejur în ziua Sabatului, ca să nu calce Legea lui Moise, de ce turbați de mânie împotriva Mea, pentru că am însănoșit un om întreg în ziua Sabatului?

24. - Nu judecați după înfățișare, ci judecați după dreptate>.

28. - *Și Isus, pe când învăța pe norod în Templu, striga <Mă cunoașteți și Mă știți de unde sunt! Eu n-am venit de la Mine însumi, ci Cel ce m-a trimis, este adevărat, și voi nu-L cunoașteți.*

29. - *Eu îl cunosc, căci vin de la El și El M-a trimis>*

30. - *Ei căutau deci să-l prindă și nimeni n-a pus mâna pe El, căci încă nu-i sosise ceasul.*

331. - *Mulți din norod au crezut în El și ziceau: <Când va veni Cristosul, va face mai multe semne decât a făcut omul acesta?>*

32. - *Fariseii au auzit pe norod spunând în șoaptă aceste lucruri despre El. Atunci preoții cei mai de seamă și Fariseii au trimis niște aprozi să-l prindă.*

33. - *Isus a zis: <Mai sunt cu voi puțină vreme, și apoi Mă duc la Cel ce M-a trimis.*

34. - *Voi mă veți căuta, și nu mă veți găsi și unde voi fi Eu, voi nu puteți veni>. (Io. 7, 1, 10-34 ...).*

43. - *S-a făcut deci dezbinarea în norod din pricina Lui.*

44. - *Unii din ei voiau să-L prindă; dar nimeni n-a pus mâna pe El.*

45. - *Aprozii s-au întors deci la preoții cei mai de seamă și la farisei. Și aceștia le-au zis: <De ce nu L-ați adus?>*

46. - *Aprozii i-au răspuns: <Niciodată n-a vorbit vreun om ca omul acesta>.*

47. - *Fariseii le-au răspuns: <Doar n-ați fost duși și voi în rătăcire?>*

48. - *A crezut în El vreunul din mai marii voștri sau din Farisei?>*

49. - *Dar norodul acesta, care nu știe Legea, este blestemat!>*

(Io. 7, 43-49).

Vindecările și învățătura lui Isus erau bine primite și apreciate de către "Acel popor blestemat, care nu știe Legea", însă erau în totală contradicție cu înalta preoțime și Fariseii. Mai ales se arătau supărați și îndârjiți împotriva lui Isus de vindecările făcute în ziua de Sabat, și de mărturiile pe care le făcea în calitate de Fiu al lui Dumnezeu.

Specific Fariseilor și Saducheilor era respectarea formală a Legii, păstrarea amprentelor de ne-abatere de la tradiția și vechile scrieri. Desigur că erau instruiți, cunoșteau pe dinafară textele sfinte și multe prorocii însă credința lor era formală, ei mai mult țineau la aparențe decât să încerce ca prin faptele și rugăciunile lor să-l facă voia Domnului, să-l fie pe plac. Ni se par relevante mențiunile Sf. Evanghelist Matei în acest sens, dintre care menționăm următoarele: "Fățarnicilor, bine a proorocit Isaia despre voi când a zis: norodul acesta se apropie de mine cu gura și mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine. Degeaba Mă cinstesc ei, învățând ca învățatură niște porunci omenești" (Mt. 15, 7-9). Și mai departe, în același capitol, evanghelistul reia cuvintele lui Isus: "Vai de voi cărturari și farisei fățarnici! Pentru că voi închideți oamenilor împărăția cerurilor, nici voi nu intrați în ea, și nici pe aceia care vor

să intre nu-i lăsați să intre. Vai de voi, cărturari și farisei fățarnici! Pentru că voi mâncați casele văduvelor, în timp ce, de ochii lumii, faceți rugăciuni lungi, de aceea veți lua o mai mare osândă...

Vai de voi, cărturari și farisei fățarnici! pentru că voi curățați partea de afară a paharului și a blidului, dar înăuntru sunt pline de răpire și de necumpătate". (Mt. 15, 23-25). Citatele ni se par suficient de relevante, fără a mai necesita comentarii suplimentare, referitoare la credința și mentalitatea claselor care conduceau și învățau poporul lui Israel. În acest context de mentalități și atitudini, Isus vine în totală contradicție cu ei. Ei așteptau un Mesia "venit de nu se știe unde" un fel de erou, care să le rezolve toate problemele, prin forța și dumnezeirea sa.

Contrar unor astfel de așteptări, apare un galileean, pe care-l știau de când s-a născut și din ce părinți este (credeau ei), care nu a învățat nicicând la școală și acum le dă lecții. E adevărat că lecțiile lui sunt pline de înțelepciune și cunoașterea Sa este profundă și temeinică. Mai mult, vindecă tot felul de boli, ba chiar și bolnavi din naștere. Însă acest "pretins" învățător își permite să nu respecte ziua Sabatului. Într-o astfel de zi i-a spus paralizicului <ia-ți patul tău și umblă>. Ori ei nu tolerau așa ceva, chiar dacă și ei nu respectau întru-totul Legea lui Moise.

Isus îi iubea și pe ei, venise în lume să se jertfească și pentru ei, ca să fie mântuiți. Pentru aceasta încerca să-i vindece de "orbirea și de surzenia" lor, explicându-le că El este Trimisul, că este Fiul lui Dumnezeu și că vine de la Tatăl. Însă învățătura Lui era respinsă ca de un zid, văzând în El nu numai un învățător rebel, care încalcă tradiția, ci un blasfemiator, un uzurpator, care se pretinde Mesia și Fiu al lui Dumnezeu.

Era clar, Isus reprezintă pentru ei tot ce e mai rău, cu atât mai mult cu cât învățătura Lui dădea roade și exista riscul ca puterea și influența lor să se clatine sau, cine știe? poate chiar mai rău! Într-o astfel de situație, soluția nu putea fi decât una singură: Îndepărtarea intrusului, a rebelului. Astfel, între mai marii iudeilor și Isus se naște o stare de tensiune care, în timp, se transformă în conflict deschis.

Cu toate că se știa singur împotriva tuturor, Isus nu renunță la încercările de a-i convinge, de a-i aduce pe calea cea bună. O astfel de încercare se produce și în episodul la care ne referim.

Era una dintre cele mai mari sărbători ale evreilor, sărbătoarea numită a Corturilor. Știindu-i pe iudei ațâțați împotriva Sa Isus nu urcă la Ierusalim odată cu frații Săi (care nici ei nu credeau în El), din două motive: primul și cel mai important era că "nu-i venise încă vremea" adică voia să decidă singur când are

să urce, și nu sub presiunea altora⁸; și al doilea era că nu voia să-i întărească și mai tare pe iudei împotriva Sa, cu toate că știa că încă "nimeni nu va pune mâna pe el". Faptul că Isus a optat pentru o astfel de variantă, (de a nu irita, de a nu atâța și mai mult spiritele deja pornite) dovedește nu teama sau lașitatea ci înțelegerea și dorința de a preveni și a înlătura răul, pe cale de a se produce.

Când i-a venit vremea, adică pe la jumătatea praznicului, spre surprinderea multora care-l căutau, unii care credeau în El iar alții nu, Isus a apărut în Templu și a început să-i învețe. În învățătura pe care le-o dădea, Isus tocmai le răspundea și nelămuririlor lor, cu privire la cunoștințele sale: "Învățătura Mea, nu este a Mea, ci a Celui ce M-a trimis pe Mine" (v.16) adică, tocmai mărturisirea că El este Trimisul Tatălui Ceresc. Faptul că *Este Trimis* îl argumentează în fața mulțimii prin faptul că nu-și caută mărirea Lui însuși ci o caută "pe a Celui ce L-a trimis" (cf.v.18).

Cu privire la învinuirile ce I se aduc pentru nerespectarea Legii în special a zilei Sabatului, Isus le arată că nici ei nu respectau Legea, atunci când tăiau pe cineva împrejur în zi de Sabat, în scopul respectării Legii și a binelui pentru persoana respectivă, cu atât mai mult trebuia acceptată ca o faptă agreată de Dumnezeu, vindecarea totală a unui om, (adică scoaterea lui din suferință), chiar dacă aceasta era săvârșită în zi de Sabat. Desigur o astfel de atitudine din partea lui Isus nu era tocmai pe placul Iudeilor mai ales că Isus le arată că judecata lor nu e dreaptă: "Nu judecați după înfățișare, ci judecați după dreptate" (v.24).

Curajul, claritatea și dreptatea cu care vorbea și care răzbăteau din cuvântarea lui Isus, avea darul de a-i convinge pe unii de dumnezeirea Sa. Aceștia, și poate și alții, se întrebau dacă nu cumva El este Cristosul pe care cei mai mari l-au recunoscut și de aceea îl lasă să vorbească? Alții nu se lăsau convinși deoarece pretindeau că îl cunosc, că știau de unde vine, deoarece ei așteptau un Cristos misterios, ascuns, despre care nu se știe de unde vine⁹. Față de această pretinsă "cunoaștere de unde vine" Isus, nu numai că le răspunde, dar le spune pe un ton răspicat, le strigă (după cum procedează Evanghelistul: "Mă cunoașteți și Mă știți de unde sunt! Eu n-am venit de la Mine însumi, ci Cel ce m-a trimis este adevărat și voi nu-L cunoașteți. Eu îl cunosc, căci vin de la El, și El M-a trimis" (cf.v.28-29).

Neputința înțelegerii de către iudei a firii divine a lui Isus consta, sau provenea, nu numai din neacordarea creditului necesar profețiilor făcute, cu privire la venirea Mesiei, ci și ignorării atotputerniciei lui Dumnezeu, și mai ales necunoașterii misterului întrupării, prin acceptul dat Sf. Fecioare Maria, de a se

⁸ A. Marchandour, *Idem*, p. 115 și Ch. L'Eplattenier, *Op. cit.*, p. 163-164 și urm.

⁹ Ch. Eplattenier, *op. cit.* p. 167.

naște cu trup omenesc, Fiul lui Dumnezeu. Ei îl vedeau doar ca pe un semn de-al lor, ca pe orice contemporan al lor. Sigur, acest "contemporan" era mai ieșit din comun, avea o înțelepciune pe care nu o puteau înțelege, fiind un om fără școală, făcea tot felul de minuni și miracole și "pretindea" că este Fiul lui Dumnezeu. Tradiționalismul iudeilor, închistarea și lipsa lor de maleabilitate și adaptabilitate îi făcea mai ales pe cei din clasele superioare să nu-l accepte drept fiu al lui Dumnezeu, ba, mai mult, să-l considere un neavenit, un blasfemitor, care trebuie înlăturat, ucis.

Oricâte au fost încercările lui Isus, oricât de mare a fost dragostea Sa, pentru poporul ales, mai ales conducătorii și învățații acestui popor nu L-au acceptat, preferând să-l ucidă în schimbul unui tâlhar recunoscut.

Am putea fi tentați să credem că, în această întreprindere, în această "lecție" Isus a eșuat. Adevărul este altul, El primise o misiune de la Tatăl pe care trebuia să o ducă până la capăt, adică să se jertfească pentru scoaterea întregii umanități din păcat. Ba mai mult, Isus nu a renunțat la poporul său. Pironit pe lemnul Crucii, după ce a fost prins, bătut, batjocorit în toate felurile, dezbrăcat de hainele sale, biciuit, încoronat cu spini și pus (silit) să-și ducă singur crucea, cu ultimele sale puteri, înanite de a muri, s-a rugat Tatălui Cerească pentru ei: <Tată, iartă-i că nu știu ce fac>. Iată că Cristos a învins! A învins răutatea, durerea, slăbiciunile umane, ura și în final a învins moartea. A dovedit că este "Pâinea vieții" și "apa vie". Deci, și de data aceasta Maestrul și-a dovedit dumnezeirea.

4.-Lecția de dragoste și iertare. Femeia adulteră

8.1.- *"Isus s-a dus la Muntele Măslinilor.*

2.- *Dar, dis de dimineață, a venit din nou în Templu, și tot norodul a venit la El. El a șezut jos și-i învăța.*

3.- *Atunci cărturarilor și fariseii I-au adus o femeie prinsă în preacurvie. Au pus-o în mijlocul norodului.*

4.- *Și i-au zis lui Isus: "Învățătorule, femeia aceasta a fost prinsă chiar când săvârșea preacurvia.*

5.- *Moise, în Lege, ne-a poruncit să ucidem cu pietre pe astfel de femei: Tu, dar, ce zici?"*

6.- *Spuneau lucrul acesta ca să-L ispitească și să-L poată învinui. Dar Isus s-a plecat în jos și scria cu degetul pe pământ.*

7.- *Fiindcă ei nu încetau să-l întrebe, El s-a ridicat și le-a zis: "Cine dintre voi este fără de păcat, să arunce cel dintâi cu piatra în ea."*

8.- *Apoi s-a aplecat iarăși și scria cu degetul pe pământ.*

9.- Când au auzit ei cuvintele acestea, s-au simțit muștrați de cugetul lor și au ieșit afară unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni, până la cei din urmă. Și Isus a rămas singur cu femeia care stătea în mijloc.

10.- Atunci s-a ridicat în sus și, când n-a mai văzut pe nimeni decât pe femeie, Isus I-a zis: <Femeie, unde sunt pâ râșii tăi? Nimeni nu te-a osândit?>

11.- <Nimeni, Doamne>, I-a răspuns ea. Și Isus I-a zis:<Nici eu nu te osândesc. Du-te și să nu mai păcătuiști!>.(Io.8,1-11)

Pentru că nu-l puteau acuza cu nimic, iată că Fariseii și cărturarii încercau să-L provoace, să-L însceneze câte ceva, doar doar l-or prinde ca să-l poată acuza și judeca. Un caz de "flagrant delict" de adulter ar fi putut fi un bun prilej, mai ales că Isus arătase multă înțelegere față de tot felul de slăbiciuni omenești. În această privință Legea lui Moise era clară. Putea, deci fi un bun prilej, că dacă Isus se dovedește a pleda pentru iertarea femeii, să fie învinovățit de neglijarea și încălcarea Legii. Dacă nu, I-ar fi pretins probabil, să fie El primul care să o lapideze. În fapt, Iudeii nu doreau o judecată, sarcină care ar fi fost de competența Sinedriului, ci, așa cum am mai spus, un pretext pentru a-L "prinde" pe Isus cu ceva, eventual, să-L atragă într-un caz de limbaj spontan, dacă Isus și-ar fi dat adeziunea¹⁰.

Iudeii, sperau să-L prindă în cursă, abil întinsă lui Isus. Toți știau acest lucru și urmăreau cu mare interes răspunsul Lui.

Dar, Învățătorul tace; El nu dă un răspuns imediat; ba mai mult El nici măcar nu-L privește, nici pe acuzatori, nici pe acuzată, ci se apleacă și scrie cu degetul pe pământ. Cei de față devin nerăbdători să-I cunoască părerea, mai bine zis după ei să-și dea verdictul, ca urmare insistau ca Isus să dea un răspuns.

Conform planurilor și ideilor lor, Isus ar fi trebuit să gândească la fel ca ei, și ca atare așteptau un răspuns în sensul gândit de Iudei. Ori, ridicându-se, Isus nu a făcut nici o referire la păcatul sau păcatele femeii "obișnuite", ci la cele ale acuzatorilor. Dispuși să ucidă și să "judece fără o judecată", judecătorii au uitat că și ei sunt păcătoși, că au și ei propriile lor păcate, văzând, după proverbul românesc "paiul din ochiul altuia, dar bârna din ochiul lor nu". Când Isus le-a spus:<Cine dintre voi este fără păcat, să arunce cel dintâi cu piatra în ea> (cf.v. 7), acest răspuns a fost suficient pentru a le trezi conștiința, pentru a le aduce aminte că nici ei nu sunt fără de păcat și, ca urmare, nu sunt îndreptățiți să acuze pe altcineva. Urmarea a fost că: "Au ieșit afară unul câte unul, începând de la cel bătrîn, și până la cel din urmă".(cf.v.9)

Așadar, lucrurile au luat o altă întorsătură decât au anticipat acuzatorii. Prin atitudinea și răspunsul său, Isus I-a făcut să înțeleagă că de fapt, nici ei nu

¹⁰ A. Marchandour, *op. cit.*, p. 123 și Ch. L'Eplattenier, *Idem*, p. 172-176.

sunt cu nimic mai buni sau că, oricum, nu sunt fără de păcat. Nefiind fără de păcat nu au dreptul de a judeca.

După plecarea "pârâșilor, Isus a rămas singur în templu cu femeia". Probabil aceasta se aștepta la o judecată sau o pedeapsă din partea Lui. <Nimeni nu te-a osândit?> o întrebă Isus; " Nimeni, Doamne" a răspuns femeia. < Nici eu nu te osândesc> I-a răspuns Isus: <Du-te și să nu mai păcătuiești>.

"Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate; dragostea nu pizmuiește; dragostea nu se laudă, nu se umflă de mândrie, nu se poartă necuviincios, nu caută folosul său, nu se mînie, nu se gândește la rău, nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr; accoperă totul, crede totul, suferă totul," scrie Sfântul Apostol Pavel în prima sa epistolă către Corinteni (1 Cor. 13,4-7.

Expresia supremei dragoste, a dragostei pure, adevărate și dumnezeiești, a fost Isus. Marea sa iubire de oameni s-a arătat în toate faptele vieții sale pământești și în așteptarea sacrificiului suprem, înfăptuit în cea mai cumplită și rușinoasă formă: moartea pe cruce. Mila și Îndurarea Lui erau fără de margini. Acestea izvorau din Bunătatea sa dumnezeiască și din iubirea fără limite față de om - creatura supremă a Tatălui, făcută după Chipul și asemănarea sa.

În marea sa dragoste și bunătate, Isus care a cunoscut aproape în totalitate slăbiciunile firii omenești, El rămânând fără păcat, a înțeles slăbiciunea femeii și nu a osândit-o, pentru că așa cum menționa apostolul neamurilor, "dragostea este îndelung răbdătoare ... și iartă". Dumnezeu însuși, întrupat în Isus, a dovedit capacitatea Sa de a ierta; noi care suntem foarte păcătoși, adeseori ne dovedim mult prea intransigenți, pretențioși, lipsiți de îndurare și de iertare. Vrem să ne dovedim spiritul nostru justițiar, condamându-i pe alții care, poate, sunt mai puțin vinovați decât noi, chiar dacă păcatul lor pare mai evident.

Referitor la acest episod al femeii adultere, ni se pare interesant comentariul și interpretarea făcută de către Jean Yves Leloup, din care prezentăm un fragment¹¹.

Atudinea lui Isus este stranie, neașteptată, El coboară ochii, nu fulgeră femeia cu privirea sa, cu chipul său frumos, el nu o lapidează la fel ca alții; cu ochii, el nu o privește, el atinge pământul.

Meister Eckhart zice că <Dumnezeu nu vrea răul, pe El nu-L interesează păcatele noastre> (El a fost de asemenea condamnat pentru această afirmație).

¹¹ J.-I. Leloup, *L'Évangile de Jean*, 1989, p. 249-256.

Dumnezeu nu privește grimasele omului. Pe El îl interesează fața, nu grimasa măștii de plăcere sau de durere; El contemplant adevărata față a omului < după chipul și asemănarea Sa >.

Isus este Dumnezeu, El nu privește răul, aceasta nu înseamnă că-l ignoră, dar acolo unde alții vedeau o adulterină, El vede o femeie; acolo unde alții vedeau o caricatură, El vedea o față. Și în această adunare de urlători ei erau doi care să-și impună tăcerea, doi care erau singuri. Erau fără îndoială doi pentru suferință, căci judecând pe altul, nu poți să nu suferi de mila lui.

Isus știa că această femeie este nefericită, dar și curajoasă, pentru că, din păcate, a riscat adulterul și nu a renunțat să urmeze nevoia ei de a căuta dragostea.

A cunoscut ea cel puțin dragostea prin acest amant? A gustat-o ea în această viață, nu va fi fost ca o clipă pentru a uita anturajul morții?...

Isus știa că această femeie este nefericită și această femeie este umanitatea întregă, care caută bunăstarea și dragostea și nu le va găsi la sine și în sine, <El a venit în lume nu ca să judece lumea, ci ca lumea să fie mântuită prin El>(Io.3,17)¹². Adulterul este o rupere de sine însuși, căutarea bunăstării în afara lui Dumnezeu, acolo unde nu poate fi găsită, căutarea dragostei acolo unde nu o putem găsi, pentru că această fericire și această dragoste nu sunt existența însăși, infinitul. Obscurul obiect al trebuințelor noastre este acest infinit și nici o existență (ființă) finită, oricât de frumoasă ar fi, nu-l poate satisface. Umanitatea nu poate fi decât adulteră și nefericită când nu-l caută pe Dumnezeu în Dumnezeu și când acceptă creatura în locul Creatorului.

Adulterul este o ruptură de realitate, o luare a irealului drept real.

Isus este acolo, în mijlocul lor, pentru a le arăta care este adevăratul bine, adevărata fericire, pentru a-i salva de adulter, pentru a-i salva de iluzii.

Dacă Isus o înțelegea pe femeie, El înțelegea de asemenea și Legea Veche. Căsătoria e un lucru sfânt: în uniunea bărbatului și a femeii, Dumnezeu este în mod real prezent. În fiecare din relațiile lor, El continuă opera Sa creatoare, și înscrie bucuria Sa în corpurile lor. <Nu trebuie despărțit ceea ce Dumnezeu a unit> (adică dragostea a unit, căci "Dumnezeu este dragoste). Dar când Dumnezeu nu este invitat la nuntă, când vinul lipsește și dragostea este absentă? Căsătoria făcută în acest fel nu este oare "dizolvată", dat fiind că Dumnezeu nu este în ea pentru a "o uni"?

Isus înțelege Legea: dacă într-o căsătorie nu se mai "simte" dragostea, aceasta nu vrea să spună că dragostea este absentă. Sunt diferite grade (nivele)

¹² În cartea sa, autorul menționat la nota anterioară îl numește pe Isus cu numele evreiesc "Jeschoua".

de despuiere; nu rămânem fideli altuia numai pentru că ne simțim îndrăgostiți de el (ea) și pentru că el ocupă toate dorințele noastre, dar și pentru că vrem să iubim; dragostea sensibilă poate deveni o dragoste voluntară. Omul devine astfel capabil de a transcende propria sa plăcere și de a-l voi pe altul în <aproapele> său. Dragostea de copil, care caută întotdeauna să-și satisfacă propriile lipsuri, devine dragoste de adult, capabilă să-și asume propriile lipsuri (trebuințe) și să se gândească la cei de alături.

"Nu judecați după înfățișare, ci judecați după dreptate" (cf. Io. 7, 24) le spune Isus Iudeilor. Acest îndemn, această povață a lui Isus ni se adresează nouă tuturor. Dacă nu respectăm îndemnul de a "nu judeca pe altul", atunci, măcar, judecata noastră să nu fie pripită, de suprafață, ci să caute să înțeleagă toate "mecanismele și dedesubturile" situației. Totdeauna o situație este mai complexă decât pare la prima vedere. Un fapt este un fapt, dar motivația lui poate pune în evidență stări și situații la care nu ne-am gândit sau la care nu ne așteptăm.

Așadar, Isus nu osândește pe adulteră, ci o lasă să plece îndemnând-o "să nu mai păcătuiască". În acest act al său răzbate profunda sa iubire de oameni, mila și înțelegerea sa pentru limitele acestora. Totuși, omul trebuie să-L caute pe Dumnezeu cu toată încrederea, cu toată dăruirea și forța sa.

Dacă ar fi să apreciem această "lecție" a lui Isus, ni se pare una din cele mai strălucite de înțelepciune, metode și tact pedagogic. Arta divină a Maestrului ni se pare că se relevă în faptul că prin atitudinea Sa, prin răspunsul Său, la insistențele iudeilor, a reușit să le trezească conștiința acestora, a reușit să-i facă să-și dea seama de limitele și de păcătoșenia lor: "Când au auzit ei cuvintele acestea, *s-au simțit muștrați de cugetul lor* (s.n.), și au ieșit afară, unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni, până la cei din urmă" (cf. v. 9). Inițial ei erau cu "cugetul lor" proiectat înafară, împotriva lui Isus, doar, doar va cădea în capcana lor, și asupra femeii, care însemna pentru ei un mijloc de a-L cerceta pe Isus; și, apoi, un obiect al descărcării furiei și urii lor. Ei nu-și puneau însă, nici un fel de întrebare asupra propriei lor personalități sau asupra faptelor lor.

De această dată, Isus nu i-a certat, nu i-a provocat sau mâniat în nici un fel, nici nu a strigat la ei. Probabil, trist și îndurerat de lipsa lor de omenie, de ura, răutatea și absența totală a spiritului lor autocritic, Isus i-a pus în fața faptelor lor și le-a dat ocazia să decidă singuri ce au de făcut: "Cine dintre voi este fără păcat, să arunce cel dintâi cu piatra în ea." (cf. v. 7).

După momentul de stupeoare în care conștiințele lor s-au trezit la realitate, în sfârșit au reacționat cum se cuvenea, ieșind afară unul câte unul. Probabil același efect l-au avut cuvintele lui Isus și asupra femeii, despre ale cărei reacții Evanghelia nu mai amintește nimic; de fapt, nici nu mai avea

importanță: dumnezeirea lui Isus a răzbătut prin dragostea și spiritul de iertare dovedite și în această situație.

5. – Vindecarea orbului din naștere

- 9.1. - *"Când trecea, Isus a văzut pe un orb din naștere.*
2. - *Ucenicii Lui L-au întrebat: <învățătorule, cine a păcătuit: omul acesta sau părinții lui, de s-a născut orb?>*
3. - *Isus a răspuns: <N-a păcătuit nici omul acesta, nici părinții lui; ci s-a născut așa, ca să arate în el lucrările lui Dumnezeu.*
4. - *Cât este ziuă, trebuie să lucrezi lucrările Celui ce M-a trimis; vine noaptea, când nimeni nu mai poate să lucreze.*
5. - *Cât sunt în lume, sunt lumina lumii>*
6. - *După ce a zis aceste vorbe, a scuipat pe pământ și a făcut tină din scuipat. Apoi a uns ochii orbului cu tina aceasta,*
7. - *Și i-a zis: <Du-te, de te spală în scaldătoarea Siloamului (care în traducere înseamnă trimisul). El s-a dus și s-a spălat și s-a întors și a văzut bine.*
8. - *Vecinii și cei ce-l cunoscuseră mai înainte ca cerșetor, ziceau: <Nu este acesta cel ce ședea și cerșea?>*
9. - *Unii ziceau: <El este>. Alții ziceau: <Nu, dar seamănă cu el>. Și el însuși zicea: <Eu sunt>.*
10. - *Deci, i-au zis: <Cum ți s-au deschis ochii?>*
11. - *El a răspuns: <Omul acela căruia i se zice Isus, a făcut tină, mi-a uns ochii și mi-a zis: "Du-te la scaldătoarea Siloamului și spală-te". M-am dus și m-am spălat și mi-am căpătat vederea>.*
12. - *<Unde este omul acela?> l-au întrebat ei. El a răspuns: <Nu știu>.*
13. - *Au adus la farisei pe cel ce fusese orb mai înainte.*
14. - *Și era o zi de Sabat când făcuse Isus tină și-i deschisese ochii.*
15. - *Din nou l-au întrebat și fariseii cum și-a căpătat vederea. Și el le-a zis: <Mi-a pus tină pe ochi, m-am spălat și văd>.*
16. - *Atunci unii din farisei, au început să zică: <Omul acesta nu vine de la Dumnezeu, pentru că nu ține Sabatul>. Alții ziceau: <Cum poate un om păcătos să facă asemenea semne?> Și era dezbinăe între ei.*
17. - *Iarși l-a întrebat pe orb: <Tu ce zici despre El, în privința faptului că ți-a deschis ochii?>. <Este un prooroc> le-a răspuns el. (Io. 9, 1-17).*

5.1. – Isus și orbul din naștere

"Eu sunt lumina lumii. Cine Mă urmează pe Mine, nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții" le spunea Isus (Io.8,12). În contextul acestei mărturii, vindecarea orbului din naștere este un lucru firesc, deoarece Lumina

alungă, înlătură întunericul, și atâta timp cât Lumina este prezentă, întunericul nu are loc.

Dacă alte vindecări Isus le făcea în urma cererii celor în cauză sau a altora, ce le erau apropiati, de această dată situația e alta: "Isus a văzut" orbul din naștere. Aceasta înseamnă că Isus nu trece nepăsător, neatent, distant sau preocupat numai de grijile sale și ale ucenicilor ci este atent la problemele celor din jurul Său. El, Lumina lumii nu putea trece indiferent pe lângă un orb din naștere. Ca urmare se oprește, scuipe în țărână, face tină, îl unge pe ochi și îl trimite pe orb să se spele în scaldătoarea Siloamului (care înseamnă trimisul; adică Isus era trimisul lui Dumnezeu Tatăl).

Dar, orbirea din naștere, handicapul acestui om le trezesc întrebări cauzale ucenicilor lui Isus. Ei vedeau în această orbire rezultatul unui trecut, urmarea unor păcate (sau efecte cosmice)¹³. Ei nu-și puneau problema de a gândi înainte, "având o gândire cauzală"¹⁴. Un astfel de mod de gândire nu era în concordanță cu Noua Lege, cu învățătura lui Isus. Ca atare, pentru a le schimba și modul de gândire și conștiința pe care acesta o inspira, Isus le îndreaptă gândirea de la o cauzalitate închisă spre o gândire nouă și o conștiință liberă. "N-a păcătuît nici el, nici părinții lui; ci s-a născut așa ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu". Astfel Isus îi orientează de la trecut spre viitor, de la o gândire cauzală limitată spre o gândire logică, de la rău spre bine. Niciodată Isus nu s-a arătat să speculeze asupra originii răului, arată Ch. Epplatenier. El ia act ca de o realitate pe care o combate și o vindecă, pentru gloria Tatălui, pentru a face să scadă împărăția lui Satan.

Cât este ziua, trebuie să lucrezi lucrările Celui ce M-a trimis; vine noaptea când nimeni nu mai poate să lucreze" le spune Isus, ucenicilor săi. În existența noastră efemeră în această lume predominantă de material și de tot felul de limite, ziua, perioadă de lumină, exprimă cadrul optim pentru a ne face datoria, în vederea atingerii scopului suprem, a ne-o face cu sârg și conștiinciozitate. În această privință Învățătorul Isus este din nou modelul de urmat. Fără să-L controleze nimeni, fără să-L împingă nimeni de la spate, El știa, și a dovedit din plin tuturor, cum să o facă la un nivel dumnezeiesc, am putea spune.

¹³ Potrivit gândirii orientale, în care este cuprinsă și legea reîncarnării, Karma este o teorie cauzală. Un anume fapt, are o anumită consecință. Un act nefast, rău, un păcat, conduce la consecințe nefericite, fie în această viață, fie într-o viață ulterioară, deoarece, susțin ei, s-au încălcat legile cosmice.

¹⁴ referitor la acest aspect, pus în discuție, există comentarii largi și diverse în lucrările: L. Daloz, *Nous avons vu Sa Gloire*, p. 1228-140; Ch. L'Eplattenier, *op. cit.*, p. 195-206; J.-I. Leloup, *op. cit.*, p. 288-296; A. Marchandour, *op. cit.*, p. 133-141.

5.2. – Isus, orbul vindecat, vecinii săi și iudeii

Orbul uns pe ochi cu tină făcută de Isus, s-a dus la scăldătoare și s-a spălat, așa cu i s-a spus. Îndată si-a primit vederea și s-a întors la locul de unde a plecat. Primele reacții, la faptul că un orb din naștere nu mai e orb, au fost din partea vecinilor și a cunoscuților, cărora nu le venea să creadă. Mirați, ei se întrebau dacă e cel ce a fost orb sau dacă nu cumva e altul care îi seamănă cu el. În această neînțelegere fostul orb, este cel care depune mărturie în fața lor că el e cel ce a fost orb. Adică își confirmă identitatea.

Cu toate acestea unora tot nu le venea să creadă și l-au întrebat cine "*i-a deschis ochii*" (s.n.) și cum? El le-a răspuns, explicându-le cele întâmplate, spunându-le că Isus e cel ce l-a scos din orbire.

Fiind în zi de Sabat, unii au mers și au spus fariseilor, despre noua încălcare a Sabatului de către Isus, prin faptul că a făcut tină din scuipat, l-a uns pe orb pe ochi și i-a redat vederea. Era, din nou un act de nesupunere în fața Legii și o nouă provocare a celor ce urmăreau stricta respectare a Legii. Fariseii iau măsuri; îndată îl cheamă pe vindecat la interogatoriu, pentru a le spune cine l-a vindecat și cum s-au petrecut lucrurile. Acesta le spune. Fariseii însă nu sunt mulțumiți și îl întreabă din nou. Omul le răspunde încă o dată. Omul își repetă mărturia sa, pe scurt, subliniind esențialul: el vede. Acest fapt produce dezbinarea în rândul evreilor; unii afirmă că: "Omul acesta nu vine de la Dumnezeu, pentru că nu ține Sabatul" (cf.v.16.), alții ziceau: "Cum poate un om păcătos să facă asemenea semne?" (Idem).

Vechiul orb afirmă din nou faptele; ei, înțelepții, sunt prizonierii științei și raționamentelor lor¹⁵. Nu le este suficientă nici confirmarea, de către părinții vindecatului, a faptului că omul în cauză este fiul lor și s-a născut orb. Mai este nevoie de încă o confirmare a celui vindecat! Ba mai mult, îl întreabă ce părere are el despre cel ce l-a vindecat? Omul răspunde, fără să stea pe gânduri: <este un prooroc>. Odată cu primirea simțului vederii, cel ce nu a văzut, a primit și o altă vindecare mult mai profundă: "orbirea" a fost înlăturată nu numai din ochii lui ci și din ființa și conștiința lui. Astfel omul îl mărturisește pe Isus drept prooroc. În el lucrează Cuvântul lui Dumnezeu și faptul practic, deschiderea ochilor lui, care nu a știut ce e lumina, ce e imaginea, ce e culoarea. Atâtea lucruri minunate i-au fost date în modul cel mai simplu: ungerea cu tină pe ochi, apoi spălatul în apa Siloamului! Nu oricine putea face așa ceva! O astfel de lucrare poate fi numai a cuiva cu puteri deosebite, a unuia fără păcat, și acesta nu putea fi decât prooroc. Această mărturisire exprimă noua lui conștiință, noua

¹⁵Vezi, titlurile indicate la nota 14 unde sunt comentarii vaste.

lui convingere, și anume Credința sa, despre care încă nu știa de unde vine, dar o simțea, o lăsa să lucreze în el și o mărturisea. Asupra lui a lucrat "Lumina lumii" iluminând nu numai corpul ci și sufletul, nu numai materia și conștiința.

Isus a făcut tină scuipând în țărână. În această salivă se află suflul și cuvântul său. Este energia sa; sunt baza lui Dumnezeu. Țărâna devine viață (asemenea momentului creației omului – Adam s.n.) arată Jean Yves Leloup. "Cu această tină el a uns ochii orbului". În această condiție umană, în care se amestecă țărâna cu Suflul divin, Isus dă o binecuvântare. Această tină – afirmă Părinții Bisericii – este însăși umanitatea lui Isus (Întruparea Sa), condiția sa pământeană. Dacă noi ne ungem ochii cu fața sa, noi ne vom vindeca, vom deveni capabili să – vedem pe Dumnezeu în om, Lumina în pulbere, ca în final să vedem "Lumina lumii"¹⁶.

Desigur, "lecția" se adresează ucenicilor săi, care trebuiau și ei să vadă astfel, să se trezească în ei o altă Conștiință, renunțând la gândirea "acuzatoare" și mergând spre o gândire creatoare: "priviți, acceptați, ceea ce sunteți. Dați ocazia să crească, să se manifeste Acțiunea Creatoare în voi. Ieșiți din spiritul culpabilizării și al culpabilității, faceți din ochii voștri orbi un cântec sau o strigare la lumină", mai menționează autorul citat mai sus¹⁷. Astfel se formează un itinerar spiritual ascendent care, conform aceluiași autor, cuprinde următoarele trepte:

1. – acceptarea condiției noastre umane, a accepta că nu vedem lumina;
2. – acceptarea Suflului și Cuvântului care locuiesc în țarina noastră (adică acceptarea prezenței Altuia);
3. – plasarea condiției noastre umane (prin botez) și a raționalității noastre într-o nouă conștiință (Conștiința Celuilalt) <trimis de sus>, <născut de sus>, de a fi curățați de toate amintirile, de a ieși din timp;
4. – după această întoarcere a conștiinței, de revenire pe locul de unde a plecat, nu se mai proiectează amintirile, îngrădirile și referințele la trecut asupra celui ce ESTE, ce va vedea *cine este Acela ce Este* (s.n.) cu claritatea conștiinței; de a vedea lucrurile așa cum sunt ele în Lumina lui Dumnezeu.

După ce am urmat acest itinerar am putea spune mai mult decât ce spunea orbul: <Eu nu știu ce s-a întâmplat. Eu eram orb, acum eu văd> ... Eu văd cu o Lumină care nu este cea a ochilor mei. Simțul care ne-a fost revelat nu este o explicație, o justificare, pentru că întotdeauna are o rațiune care se opune altei rațiuni. Conștiința în care eu am fost plasat este Bucurie și Viață. lumea nu s-a

¹⁶ Cf. J.-I. Leloup, *op. cit.*, p. 291-292.

¹⁷ *Idem*, p. 290-291.

schimbat și totuși nimic nu mai este așa cum a fost. Nu o mai pot vedea cu aceeași ochi, cu aceeași privire. <Eu am fost orb, acum văd>¹⁸.

Aceasta este problema cea mare: de a accepta și de a lăsa să lucreze *în noi*, puterea Cuvântului și de a ne spăla de tină ochii conștiinței și a vedea *Lumina Adevărată*, sau mai precis zis, prin *Lumina adevărată*.

Dar, lucrarea lui Isus, cu vindecarea orbului din naștere, nu se oprește aici. Cel vindecat a primit nu numai lumina ochilor ci și o nouă conștiință, o nouă orientare în viață, un nou mod de a cunoaște și înțelege lumea și sensurile ei. El a primit Lumina Lumii. După o astfel de profundă și semnificativă transformare, era și firesc să se reîntâlnească cu Cel ce L-a vindecat, după ce mai marii iudeilor l-au dat afară din Sinagogă.

La această nouă întâlnire, Isus este cel ce-l întreabă pe cel care a fost orb: "Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu?" Omul, care cunoștea acuma alte dimensiuni și înfățișări ale lucrurilor, i-a răspuns: < Și Cine este, Doamne, ca să cred în El?> El "știa" că cel ce l-a scos din bezna lipsei de vedere este un prooroc, așa cum a mărturisit în fața iudeilor. Acuma este chestionat, se pare, în legătură cu altă persoană, e interesat dacă crede în Fiul lui Dumnezeu. Acesta e momentul ca Isus să-și mărturisească dumnezeiasca sa identitate: <L-ai și văzut> i-a zis Isus <Și cel care vorbește cu tine, Acela este>. În acest moment, edificarea celui vindecat este deplină și ca urmare își mărturisește credința și i se închină ca unui Dumnezeu: "Cred, Doamne" i-a zis el și I s-a închinat. Astfel, iluminarea s-a făcut deplin. În om nu mai era nici o îndoială, nici un semn de întrebare. Mărturisirea sa era deschisă, sinceră și totală. Acum omul ajunsese într-adevăr "să vadă".

În opoziție cu el, fariseii rămăseseră în orbirea lor, pretinzând că văd. Această pretenție a lor, era o minciună, o mărturie falsă despre Dumnezeu. Ei nu voiau să accept Cuvântul prin care nu numai că era între ei dar le demonstra, prin fapte materiale, semne și minuni, și depunea deschis mărturie despre solia Sa și despre lucrările pe care le face în numele Tatălui care L-a trimis. "Dacă n-ați fi orbi ... n-ați avea păcat" dar acum ziceți: "Vedem", "tocmai de aceea păcatul vostru rămâne" (v. 41). Orbire, după cât se pare fără vindecare.

¹⁸ Cf. *Idem*, p. 292-293.

L'APOSTOLATO DEI LAICI NELLA CHIESA (I) VOCAZIONE E MISSIONE DEI LAICI NELLA CHIESA

VIOREL VIȘOVAN

REZUMAT. Apostolatul laicilor în biserică (I). Vocația și misiunea laicilor în Biserică. Apostolatul este o dimensiune constitutivă a Bisericii, una dintre notele sale esențiale pe care o mărturisim în Crezul nostru, este un *modus vivendi* al creștinismului și vocația fiecărui botezat în Hristos. Conștiința de a fi trimisă să anunțe lumii Vestea cea Bună a mântuirii, adică de a fi apostolică, aparține Bisericii încă de la nașterea sa și a considerat apostolatul ca un dar al lui Dumnezeu făcut prin Isus Hristos. Deși nu i-a lipsit niciodată această conștiință a apostolicității sale, totuși, de-a lungul istoriei ei, Biserica și-a manifestat-o cu intensitate variabilă și cu accentuări diferite.

Conciliul Vatican II și-a propus ca obiectiv principal actualizarea apostolatului Bisericii pentru a-l adecva profundelor schimbări din societate și pentru a găsi noi modalități apostolice potrivite noilor situații create în lume în urma fenomenului de secularizare. Noua și unitara viziune despre sine, ca popor al lui Dumnezeu, a dus Biserica Conciliului Vatican II să distribuie în mod mai echitabil responsabilitățile apostolatului între toți membrii săi, reliefând în mod deosebit responsabilitățile laicilor care au fost cel mai puțin angajați până la acea vreme. Un întreg decret conciliar, *Apostolicam actuositatem*, se ocupă în mod special de această problemă, însă acest aspect este tratat aproape în toate documentele Conciliului.

Vocația laicilor la apostolat își are rădăcinile în participarea lor la întreita funcție - preoțească, profetică și împărățească - a lui Hristos, iar izvorul acestei participări îl constituie taina botezului. Din participarea credincioșilor la viața Bisericii, ca și membrii ai poporului lui Dumnezeu, derivă misiunea laicilor în Biserică și în lume.

I. Introduzione

Il termine "apostolato" deriva dal verbo greco *apostello* (mandare, inviare) e indica, più che un'attività, un modo di essere, una dimensione globale e fondamentale della Chiesa che è "una santa, cattolica e apostolica".

La coscienza di essere inviata appartiene alla Chiesa fin dal suo nascere: san Luca e san Paolo presentano l'apostolato come una grazia donata da Dio per mezzo di Gesù Cristo. Anche se non è mai venuta meno nella Chiesa la coscienza della sua apostolicità tuttavia, lungo la sua storia, questa coscienza si è manifestata con sottolineature particolari e accentuazioni diverse. Benchè fin dal principio il termine fosse usato soprattutto in ordine alla predicazione, si devono comprendere nell'attività apostolica della Chiesa anche quella missionaria, il conferimento dei sacramenti, il servizio della carità ecc., che hanno avuto, in varie epoche della storia e secondo le varie necessità degli uomini, fioriture particolari, grazie anche alle congregazioni religiose di tipo apostolico, all'opera dei vescovi e dei concili, alla responsabilizzazione dei laici.

Il Concilio Vaticano II ha avuto come obiettivo principale proprio quello di aggiornare l'apostolato della Chiesa, per renderlo più adeguato mutamenti, per trovare nuove modalità apostoliche adatte alla novità delle situazioni che si sono create in seguito al fenomeno dell'illuminismo e della secolarizzazione.

La grande novità del Concilio, in merito all'apostolato, sta nell'aver impostato il rapporto della Chiesa col mondo in termini non di contrapposizione ma di dialogo. Ciò non è nato per caso o per superficiale opportunità, ma come conseguenza del profondo ripensamento che la chiesa ha fatto su di sé; da questa nuova comprensione di sé è nata una rinnovata comprensione della sua presenza e azione apostolica.

La riflessione su di sé ha confermato la Chiesa nella sua struttura unitaria di popolo di Dio, in cui la dimensione della comunione, senza sacrificare la specificità e la diversità dei carismi e dei ministeri, ha il sopravvento e caratterizza fondamentalmente tutto il suo modo di essere e di agire.

Questa visione unitaria de sé ha portato la Chiesa del Concilio a distribuire più equamente le responsabilità dell'apostolato fra tutti i suoi membri, mettendo in luce in particolare le responsabilità che furono meno impegnate: quelle dei laici. Infatti, uno specifico Decreto conciliare - *Apostolicam actuositatem* - si occupa in particolare di questo problema; i richiami a questo aspetto sono tuttavia presenti in pressoché tutti i documenti del Concilio. Così nella *Lumen gentium* leggiamo: "I laici, radunati nel popolo di Dio e costituiti nell'unico Corpo di Cristo sotto un solo capo, chiunque essi siano, sono chiamati come membri vivi a contribuire con tutte le loro forze, ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa e alla continua ascesa alla santità [...]. L'apostolato dei laici è quindi partecipazione alla stessa salvifica missione della chiesa, e a questo apostolato

sono stati tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del Battesimo e della Confermazione"¹.

La missione della Chiesa è unica: "Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del Regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo"².

Lo stesso documento prosegue: "tutta l'attività del Corpo Mistico ordinata a questo fine si chiama "apostolato", che la Chiesa esercita mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi la vocazione cristiana infatti è per sua natura anche vocazione all'apostolato"³. Si tratta di vivere ciò che si è, di rendere testimonianza a Cristo, poichè l'apostolato è la missione di ogni battezzato.

I momenti di questa finalità sono dunque la gloria di Dio, la salvezza degli uomini, l'ordinamento a Cristo di tutto il creato. Sono elementi interdipendenti di cui il vertice massimo è la gloria di Dio, alla si giunge mediante la santificazione e la salvezza degli uomini e mediante la *consecratio mundi* a Cristo. Nella Chiesa non c'è missione diversa da questa e ogni apostolato tende alla sua attuazione.

Tuttavia questa unica missione viene assunta mediante ministeri diversi: "C'è nella Chiesa diversità di ministero, ma unità di missione". Se è vero che "gli Apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo l'ufficio di insegnare, reggere e santificare, in suo nome e con la sua autorità "è ugualmente vero che" anche i laici hanno il proprio compito nella chiesa e nel mondo". Anche questo dei laici è "apostolato", che evangelizza e santifica anche "animando e perfezionando con lo spirito evangelico l'ordine temporale in modo che la loro attività in questo ordine costituisca una chiara *testimonianza* a Cristo e serva alla salvezza degli uomini"⁴.

Superando una concezione meramente passiva e marginale del laicato, il Vaticano II ha offerto, quindi, una nuova visione organica più positiva e dinamica della vocazione e della missione dei laici nella Chiesa. Le acquisizioni del Concilio al riguardo sono state riprese e sviluppate dal magistero di Papa Paolo VI e dalla teologia postconciliare. Alla luce del Concilio e raccogliendo in sintesi unitaria le conquiste del cammino postconciliare e gli apporti del Sinodo dei Vescovi del 1987, Giovanni Paolo II - con l'esortazione apostolica

¹ *Lumen gentium*, n.33

² *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

³ *Ibidem*

⁴ *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

postsinodale del 30 dicembre 1988 - ha offerto alla Chiesa il documento più importante del dopo-Concilio sui fedeli laici, una riflessione ampia e articolata sulla loro dignità nella Chiesa-mistero, la loro partecipazione alla vita della Chiesa-comunione, la loro coresponsabilità nella Chiesa-missione, la varietà delle vocazioni laicali e la formazione dei fedeli laici.

Nell'introduzione all'Esortazione, il Papa ribadisce che la vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo è un mandato di Gesù Cristo è "l'ascolto da parte dei fedeli laici dell'appello di Cristo a lavorare nella sua vigna, a prendere parte viva, consapevole e responsabile alla missione della Chiesa in quest'ora magnifica e drammatica della storia, nell'imminenza del terzo millennio"⁵.

Con queste parole il Papa richiama così l'invito rivolto dal Concilio ai laici a rispondere generosamente e prontamente alla voce di Cristo "Il Signore stesso infatti ancora una volta per mezzo di questo santo Sinodo invita tutti i laici a unirsi sempre più intimamente a Lui e, sentendo come proprio tutto ciò che è di Lui (cfr. Fil 2,5), si associno alla sua missione salvifica. È ancora lui che li manda in ogni città e in ogni luogo dov'egli sta per venire (cfr. Le 10.1)"⁶.

Nel periodo postconciliare i laici, accogliendo questo invito, hanno ringiovanito la Chiesa impegnandosi nell'apostolato e nella santità mediante la collaborazione con i sacerdoti e i religiosi e la partecipazione attiva all'assemblea liturgica e alla catechesi; nel fiorire di associazioni e movimenti di spiritualità e di apostolato laicale e con l'assumere compiti di maggiore responsabilità nella comunità ecclesiale. In un mondo attraversato da linee di tendenze contraddittorie, i fedeli laici occupano un posto originale e insostituibile di annuncio e di testimonianza di Cristo: "per mezzo la Chiesa di Cristo è-resa presente nei più svariati settori del mondo, come segno e fonte di speranza e di amore"⁷.

2. La vocazione dei laici: partecipazione al triplice ufficio di Cristo

Il Concilio Vaticano II ha presentato, nel mistero della Chiesa, la fisionomia dell'essere e dell'agire del laico, ponendo in limpida luce due fondamentali aspetti:

- l'aspetto della partecipazione del laico al sacerdozio-profetismo-regalità di Gesù Cristo nella Chiesa;
- l'aspetto della presenza operante del laico nelle realtà temporali.

⁵ *Christifideles laici*, n.3.

⁶ *Apostolicam actuositatem*, n. 33.

⁷ *Christifideles laici*, n. 7.

L'insegnamento conciliare, precisando così *l'essere* del laico, intende richiamare anche *gli impegni di vita* per laico. Egli è cioè chiamato a prendere parte e a vivere il mistero di Gesù Cristo Sacerdote-Profeta-Re attraverso la sua presenza e la sua opera nelle realtà temporali: questa sono "il luogo" in cui attuare la propria partecipazione al mistero di Cristo.

Il Concilio, a proposito dei laici, afferma che essi sono "i fedeli che, dopo essere stati incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio e, nella loro misura, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano"⁸.

Quindi, i laici sono, in primo luogo, battezzati. Il battesimo è dunque il sacramento del laico e il fondamento della sua dignità nella Chiesa. A motivo del battesimo egli è uguale in dignità a tutti gli altri membri della Chiesa. "Uno è quindi il popolo eletto di Dio: "un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo", comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia dei figli, comune la vocazione alla perfezione. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa"⁹.

Per mezzo del battesimo, il laico partecipa al triplice ufficio di Cristo. Cristo è sacerdote, profeta e re, e il laico, incorporato a lui mediante il battesimo, partecipa anzitutto del suo ufficio sacerdotale, perchè sono uniti a lui e al suo sacrificio nell'offerta di se stessi e delle loro attività. Investito del sacerdozio comune, egli esercita un culto spirituale "affinchè sia glorificato Dio e gli uomini siano salvati". Essendo, col battesimo, dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, ne deriva che "tutte infatti le loro opere, le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiuti nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano spirituali sacrifici graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr. 1 Pt 2,5)"¹⁰.

Appartenendo a Cristo e reso testimone della sua risurrezione, il laico partecipa poi all'ufficio profetico di Cristo, in quanto Gesù continua la sua missione profetica nel mondo fino alla fine dei tempi per mezzo non solo della gerarchia, ma anche dei laici. Egli li costituisce suoi testimoni e li provvede del dono della fede e della grazia della parola "perchè la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale"¹¹. Il laico è chiamato, quindi, a quella

⁸ *Lumen gentium*, n. 31.

⁹ *Idem*, n.32.

¹⁰ *Lumen gentium*, n. 34 e *Cristifideles laici*, n. 14.

¹¹ *Lumen gentium*, n. 35.

"evangelizzazione o annunzio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola [che] acquista una certa nota speciale e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo"¹². Anche la *Christifideles laici* ribadisce che i laici partecipano all'ufficio profetico del Redentore mediante il loro impegno ad accogliere il Vangelo e ad annunciarlo con la parola e le opere, facendo risplendere la novità cristiana nella testimonianza della loro vita quotidiana, familiare e sociale.

Infine, il laico, appartenendo a Cristo Signore e re dell'universo, partecipa al suo ufficio regale, in quanto è chiamato al servizio del regno di Dio e alla sua diffusione nella storia, vincendo il peccato e il male, e a liberare le creature dalla schiavitù della corruzione per farle partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio: "I fedeli devono riconoscere la natura intima di tutta la creazione, il suo valore e la sua ordinazione alla lode di Dio, e aiutarsi a vicenda a una vita più santa anche con opere propriamente secolari; affinché il mondo sia imbevuto dello spirito di Cristo e raggiunga più efficacemente il suo fine nella giustizia, nella carità e nella pace"¹³. Un compito nuovo è dato dal loro impegno nel ridare alla creazione il suo valore originario, ordinandola al vero bene dell'uomo.

La partecipazione dei fedeli laici al triplice ufficio di Cristo sacerdote, profeta e re, ha la sua fonte nel sacramento del battesimo, la sua convalida e il suo sviluppo nel sacramento della confermazione e il suo compimento e sostegno dinamico nel sacramento dell'Eucaristia. Perciò l'apostolo Pietro chiama i battezzati "stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato" (1 Pt 2,9)¹⁴.

Così, tutta la ricchezza della grazia di Cristo è partecipata dal laico mediante il battesimo: dicendo che egli è un fedele battezzato, si dice quanto di più grande si può affermare di lui. Ma, ancora mediante il battesimo, egli partecipa alla missione di salvezza e di redenzione di Cristo e della Chiesa.

3. La missione dei laici: partecipazione alla missione della Chiesa

Il disegno di Dio di salvezza dell'uomo e di liberazione del cosmo dalla schiavitù del peccato si compie in Gesù Cristo, come fonte, e nella Chiesa, come sacramento o "segno efficace" della venuta della grazia di Dio in Cristo, perché

¹² *Ibidem*

¹³ *Lumen gentium*, n. 36.

¹⁴ Cfr. *Christifideles laici*, n. 14

nel segno storico e visibile che è la Chiesa opera invisibilmente con la sua divina potenza lo Spirito Santo, Spirito del Cristo.

Dunque, nella Chiesa e per mezzo della Chiesa si compie la salvezza del mondo. Ma la Chiesa può essere intesa in due sensi: come istituzione di salvezza, fornita dei mezzi obiettivi della grazia, e come popolo di Dio, cioè come comunità di fede, di speranza e di carità, che vive di questi mezzi di grazia. Quindi la Chiesa è sacramento di salvezza non solo come istituzione di salvezza, ma anche come popolo di Dio e ciò significa che il popolo cristiano è un popolo che porta Cristo per farlo conoscere al mondo. Per sua natura, quindi, la Chiesa è missionaria: "[Essa] è spinta infatti dallo Spirito Santo a cooperare perché sia eseguito il piano di Dio, il quale ha costituito Cristo principio della salvezza per il mondo intero [...]. A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di spargere, quanto gli è possibile, la fede"¹⁵.

Poiché i laici fanno parte del popolo di Dio, la missione di salvezza che questo deve compiere è anche compito loro. "Ogni laico deve essere davanti al mondo un testimone della risurrezione e della vita del Signore Gesù e un segno del Dio vivo [...]. In una parola, "ciò che l'anima è nel corpo, questo siano nel mondo i cristiani"¹⁶.

La missione dei laici nella Chiesa e nel mondo presenta un aspetto generico e un aspetto specifico. L'aspetto generico consiste nel fatto che i laici, come i chierici e i religiosi, sono chiamati a contribuire alla vita e alla fecondità di tutta la Chiesa: "L'apostolato dei laici è quindi partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa, e a questo apostolato sono stati tutti destinati dal Signore stesso per mezzo del Battesimo e della Confermazione"¹⁷.

Proprio in virtù di questo aspetto generico della loro missione, i laici "possono essere chiamati in diversi modi a collaborare più immediatamente con l'apostolato della Gerarchia. Hanno inoltre una capacità a essere assunti dalla Gerarchia a esercitare, per un fine spirituale, alcuni uffici ecclesiastici"¹⁸. In tal caso essi sono collaboratori della Gerarchia nell'apostolato che è proprio di questa, cioè nell'evangelizzazione e santificazione degli uomini e nella formazione cristiana delle coscienze, abbiano o no uno specifico "mandato".

Grava, quindi, pure sui laici - anche se non alla stessa come sui vescovi e sui presbiteri - la *sollicitudo omnium ecclesiarum*, la preoccupazione per il bene di tutta la Chiesa e per la salvezza di tutti gli uomini in realtà, lo Spirito Santo

¹⁵ *Lumen gentium*, n. 17.

¹⁶ Cfr. *Lumen gentium*, n. 38.

¹⁷ *Idem*, n.33.

¹⁸ *Ibidem*

"rende oggi sempre più consapevoli i laici della loro responsabilità e dovunque li stimola a mettersi a servizio di Cristo e della Chiesa"¹⁹. Ne sono segni il rifiorire dell'Azione Cattolica e di altre aggregazioni di apostolato laicale, la diffusione dei consigli pastorali, la domanda dei laici di accedere ai ministeri, la guida e la conduzione delle assemblee liturgiche quando mancano i sacerdoti che le presiedano, la funzione di catechisti assunta da molti laici: "Come partecipi della missione di Cristo sacerdote, profeta e re, i laici hanno la loro parte attiva nella vita e nell'azione della Chiesa. All'interno delle comunità della Chiesa la loro azione è talmente necessaria che senza di essa lo stesso apostolato dei pastori non può per lo più raggiungere in sua piena efficacia"²⁰.

L'aspetto specifico della missione dei laici sta nel fatto che, nella missione della Chiesa, hanno una parte che a essi è propria, anche se non esclusiva. La missione della Chiesa è unica - realizzare la salvezza di tutto l'uomo e di tutti gli uomini - ma è compiuta diversamente dalla Gerarchia e dal laicato. La Gerarchia la compie annunciando il Vangelo, santificando gli uomini con l'amministrazione dei sacramenti, formando i fedeli alla vita secondo il Vangelo e guidando il popolo di Dio sulla via della salvezza. Invece, il laicato la compie sforzandosi d'instaurare l'ordine temporale secondo il disegno di Dio creatore e redentore. Questo perché la condizione propria del laico è la "secolarità": "L'indole secolare è propria e peculiare dei laici"²¹. E per la secolarità che il laico si distingue dai membri del clero e dai religiosi.

Infatti, mentre clero e religiosi si pongono fuori dei confini della secolarità, pur potendo materialmente vivere e lavorare nel "secolo", i laici, invece, "vivono nel secolo, cioè implicati in tutti e singoli i doveri e affari del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta"²².

Per il laico, questo "vivere nel secolo" non è un semplice dato sociologico, privo di qualsiasi significato religioso, ma è, invece, un dato teologico ed ecclesiologico, è la modalità secondo cui egli deve vivere la vita cristiana, è una vocazione. Nella vocazione dei fedeli laici si realizza una profonda compenetrazione tra Chiesa e mondo: portare la chiesa nel cuore del mondo e il mondo nel cuore della Chiesa. Dice al riguardo il Concilio: "Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio". Infatti, si afferma nello stesso passo, è nel secolo

¹⁹ *Apostolicam actuositatem*, n. 1.

²⁰ *Idem*, n.10.

²¹ *Lumen gentium*, n. 31.

²² *Lumen gentium*, n. 31.

che i laici "sono da Dio Chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio del loro proprio ufficio e sotto la guida dello spirito evangelico, e, in questo modo, a manifestare Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro stessa vita, e col fulgore della loro fede, speranza e carità"²³.

In queste parole del Concilio si avverte un'eco dell'antica *Lettera a Diogneto*, di cui riportiamo un brano che esprime felicemente l'apparente paradosso dell'esistenza cristiana nel mondo: "[i cristiani] vivono nella carne, ma non secondo la carne. Trascorrono la loro vita sulla terra, ma la loro cittadinanza è quella del cielo. Obbediscono alle leggi stabilite, ma con il loro modo di vivere sono superiori alle leggi [...] in una parola, i cristiani sono nel mondo quello che l'anima è nel corpo. L'anima si trova in tutte la membra del corpo e anche i cristiani sono sparsi nelle città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non proviene dal corpo. Anche i cristiani abitano in questo mondo, ma non sono del mondo". E l'autore aggiunge. "Dio li ha messi in un posto così nobile, che non è loro lecito abbandonarlo"²⁴.

Il fedele laico è chiamato quindi non ad abbandonare il mondo, ma a fermentario cristianamente e a santificarlo attraverso la sua vocazione, la sua testimonianza e la sua azione. La vocazione e la missione intramondana del laico cristiano è, quindi, la costruzione e la restaurazione dell'ordine temporale secondo il disegno salvifico di Dio. Questa indole secolare dei laici significa che Dio "ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perchè essi partecipano all'opera della creazione, liberano la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali"²⁵. I fedeli laici quindi sono sale, luce e lievito del mondo, non solo perchè sono profondamente iscritti in esso, ma anche perchè vi portano la novità e l'originalità dell'annuncio cristiano.

L'operare del laico nel "secolo" si inserisce nella missione di restaurazione che la Chiesa continuando nella storia l'opera di restaurazione iniziata da Cristo, ha nei confronti dell'ordine temporale: "la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico"²⁶. Il laico compirà la

²³ *Lumen gentium*, n. 31 e *Christifideles laici*, n. 15.

²⁴ *Lettera a Diogneto*, in "Padri apostolici", *Collana di testi patristici*, vol. 5, a cura di A. Quacquarelli, Roma, 1991, pp. 357-358.

²⁵ *Christifideles laici*, n. 15.

²⁶ *Apostolicam actuositatem*, n.5.

missione che gli è propria nella Chiesa, e quindi la missione della Chiesa nei riguardi dell'ordine temporale, su un duplice piano.

Anzitutto sul piano umano e naturale, operando affinché le strutture dell'ordine temporale siano sane o vengano risanate, se sono corrotte: siano tali, cioè la persona umana - che nell'ordine naturale è il valore supremo e il fine di tutte le cose - sia da esse aiutata e non impedita o mortificata nel suo armonico sviluppo. Così, il laico cristiano pur nel legittimo pluralismo delle opzioni concrete, dovrà lavorare perché si instauri un ordine sociale più giusto, perché scompaiano dal mondo i flagelli del sottosviluppo e della guerra, perché tutti abbiano un lavoro e possano condurre una vita degna di esseri umani, perché sia rispettata la libertà di coscienza, perché sia evitata ogni forma di razzismo e di emarginazione, perché siano rispettati i diritti famiglia e sia salvaguardata la sua unità e stabilità. Dovrà poi "santificare" l'ordine temporale sul piano soprannaturale, impegnandosi senza sosta per farci penetrare il fermento evangelico, espressione della più alta umanizzazione, e cercando di renderlo conforme ai principi morali, che nel Vangelo trovano la loro espressione più perfetta, in modo che chi voglia vivere cristianamente sia facilitato nel suo desiderio. Ciò sempre però nel rispetto dell'autonomia propria dell'ordine temporale e nel rispetto della giusta libertà di coloro che non condividono la sua fede.

Mediante la loro originale vocazione, i fedeli laici condividono la responsabilità della missione ecclesiale in comunione con gli altri membri popolo di Dio. L'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo costituisce anche per i fedeli laici un'urgenza alla quale nessun discepolo potrebbe sottrarsi: "Guai a me se non predicassi il Vangelo!" (1 Cor 9, 16)²⁷. Di fronte alle sfide del consumismo, dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo, il fedele laico deve dare la propria opera collaborando a una nuova evangelizzazione, che faccia riscoprire l'autenticità di una fede matura e profonda, capace di far rifiorire il tessuto tradizionale della comunità ecclesiale.

In questo campo, i fedeli laici possono dare il loro apporto, mostrando come la fede cristiana sia l'unica risposta autenticamente valida ai problemi e alle speranze che la vita pone a ogni persona umana e a ogni società, superando la frattura tra Vangelo e vita e ricomponendo, nella loro quotidiana attività in famiglia, sul lavoro e nella società, l'unità di una vita che solo nel Vangelo trova ispirazione e forza per realizzarsi in pienezza.

²⁷ Cfr. *Christifideles laici*, n. 33 e *Evangelii nuntiandi*, n. 14.

La missione salvifica della Chiesa viene quindi attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'ordine, ma anche da tutti i fedeli laici, per la loro essenziale condizione di battezzati e con una loro specifica originalità. Da questo punto di vista, la *Christifideles laici* presenta un ampio ventaglio della partecipazione dei laici all'azione apostolica della Chiesa nella evangelizzazione, nella santificazione e nella partecipazione attiva all'azione liturgica, nell'animazione cristiana delle realtà temporali, nella supplenza in situazioni di emergenza e di necessità.

Ma il campo privilegiato della presenza e dell'azione dei fedeli laici è soprattutto il mondo della politica, della realtà sociale, della cultura, dell'economia²⁸, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale, dell'ecologia, e di tutte le realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, come l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e dei giovani, il lavoro professionale, la sofferenza. Tutte queste realtà secolari, pur mantenendo il loro carattere essenzialmente umano, si aprono a una dimensione trascendente dalla quale ricevono illuminazione e salvezza²⁹.

Il valore e l'impatto della testimonianza dei laici nella società dipende molto dalla loro competenza professionale, dal senso della famiglia e di quello civico, da quelle virtù sociali quali la probità, lo spirito di giustizia, la sincerità, la cortesia, la fermezza d'animo, senza le quali non ci può essere neanche una vera vita cristiana³⁰. Lo stesso vale soprattutto per gli educatori e per i fedeli laici maestri e professori, che devono essere testimoni di Gesù Cristo con l'esempio della vita, la competenza e la rettitudine professionale, l'ispirazione cristiana del loro insegnamento.

Il mondo, luogo della vocazione e missione dei laici, è anche l'ambito della loro santificazione, è un'esigenza intrinseca della vocazione cristiana e del mistero della Chiesa. La Chiesa infatti "è la vigna scelta, per mezzo della quale i tralci vivono e crescono con la stessa linfa santa e santificante di Cristo; è il Corpo Mistico, le cui membra partecipano della stessa vita di santità del Capo che è Cristo; è la sposa amata dal Signore Gesù, che ha consegnato se stesso per

²⁸ Cfr. *Christifideles laici*, n. 60 dove si invita a una più approfondita conoscenza della dottrina sociale della Chiesa.

²⁹ Cfr. *Evangelii nuntiandi*, n. 70 e *Christifideles laici*, nn. 45 -53.

³⁰ Cfr. *Christifideles laici*, n. 60

santificarla"³¹. Tutti i membri della Chiesa, e quindi anche i fedeli laici, sono chiamati al rinnovamento evangelico nella santità, ad accogliere con generosità l'invito apostolico a "essere santi in tutta la loro condotta" (1 Pt 1, 15)³².

Essendo stati rivestiti di santità già nel battesimo, i fedeli laici sono impegnati a manifestare questo loro essere santi in un operare e agire corrispondente, vivendo così "come si addice ai santi" (Ef. 5,3). In concreto santità significa sequela e imitazione di Cristo, ascoltando la sua parola, accogliendo le sue beatitudini, partecipando alla vita liturgica e sacramentale della Chiesa, osservando i comandamenti, praticando la giustizia e la carità, servendo i fratelli specialmente i piccoli, poveri e sofferenti.

Lo zelo per apostolato dei fedeli laici deve scaturire dunque da una vera santità di vita perché il mondo esige e aspetta da loro semplicità di vita, spirito di preghiera, carità verso tutti, ubbidienza e umiltà. È la santità laicale che anche il Papa Giovanni Paolo II, nella *Christifideles laici*, esorta i fedeli laici a proclamare e a testimoniare. Le chiese locali e le chiese giovani vengono invitate a riconoscere la testimonianza di uomini e donne che, pur vivendo nel mondo e nello stato coniugale, sono autentici modelli di santità.

³¹ *Christifideles laici*, n. 16

³² *Ibidem*

STUDIA HISTORICA

UNELE PROBLEME ISTORICE LEGATE DE CRUCIADA A V-A

EUGEN GLÜCK

SUMMARY. Historical Problems Related to the Vth Crusade. The autor brings some important documentary contribution to the elucidation of the Vth Crusade, especially with regard to the participation of certain contingents of crusaders from Transilvania and Partium, which were made up by Hungarians, Saxon and Romanian christians.

In the year 1213 pope Inocentius III launched an appeal for a new crusade. The Lateran Council (1215) set up as objectives of the Crusade a military blow to Muslim Egypt and respectively the strengthening of the crusader states existing by that time (the kingdoms of Jerusalem, Cyprus and Cilicia, the dukedom of Antiocheia and the county of Tripoli).

The Hungarian King Andrew II was also summoned to the crusade. This convening activated the Christian feelings in the Hungarian kingdom. The bishop of Agria (who had jurisdiction over the north west of Transilvania as well), had an important contribution to the crusade, in its first half, sending both money and tropps. A contingent formed from Transilvanian Saxons took part in expedition. The expedition began in 1217; the troops were transported in Venetian vans (ships) to Palestina. After a series of failures, in 1218 the Hungarian King withdrew, but bishop Thomas of Agria remained.

A new contingent of Crusaders was summoned by bishop Simion of Oradea, and it left to the Palestine. In the year 1219 the Crusaders conquered the fortress of Damietta and in this battle both bishops died. Nothing is know about the fate of the other participants from Transilvania and Hungary.

Una din problemele creștinătății în perioada care a urmat prăbușirii stăpânirii bizantine în Palestina a fost asigurarea locurilor sfinte. În acest scop la sfârșitul secolului al XI-lea s-au dezlănțuit cruciadele, din păcate asociate cu nu puține interese politice. Crearea regatului Ierusalimului (1099) nu s-a dovedit o

realizare solidă. Capitularea Akonului (1291) a dus la dispariția definitivă a statului cruciaților.

Papa Inocențiu al III-lea (1198 - 1216) a sesizat la începutul secolului al XIII-lea, pericolul reprezentat de ridicarea Egiptului ca stat mahomedan intrasigent. În 1213, lansează un apel pentru o nouă cruciadă, iar Conciliul de la Lateran (1215) a fixat ca obiectiv strategic o lovitură militară dată Egiptului. În acest sens a dispus impunerea clerului și a chemat la colaborare statele europene.

În succesul operațiunilor în primul rând erau interesate organizațiile statale ale cruciaților care mai dăinuiau în Orientul Mijlociu. Din regatul Ierusalimului rămăsese o fâșie pe malul Mării Mediterane (între Haifa și Beirut), comitatul de Tripoli, ducatul de Antiohiei precum și regatele Ciliciei și Ciprului¹. Între cei chemați a figurat regele Andrei al II-lea al Ungariei, pe baza unui legământ vechi de două decenii. În sânul poporului vestea cruciadei a stimulat simțăminte creștine. Astfel, mulți s-au raliat detașamentelor în organizare în zona Mureșului Inferior². O activitate eficientă a desfășurat Toma, episcop de Agria, jurisdicția lui întinzându-se asupra nord-vestului Transilvaniei și asupra protopopiatului Pâncota. Mai multe așezări făceau parte în zonă din feudele episcopale. Nu este deci de mirare că datorită mobilizărilor unor resurse umane și materiale a figurat printre fruntașii cruciadei³.

Episcopia catolică a Orăzii de asemenea avea resurse importante. În cadrul domeniilor apăreau mulți "nobili" eclesiastici, purtători de arme⁴. Episcopul Simion (1202 - 1218) a contribuit conform hotărârii sinodale cu 1/20 parte a veniturii sale la cheltuielile cruciadei⁵. În prima fază a expediției nu a participat, fapt pentru care i s-au adus imputări.

După tratative complicate duse printre alții de Alexandru, prepozit de Sibiu, Republica Sfântului Marcu (Veneția) a putut începe transferul trupelor concentrate la Split (Dalmația) în Țara Sfântă. Izvoarele nominalizează detașamentul sașilor ardeleni, îmbarcați printre primii⁶.

¹ Steven Runciman, *A History of the Crusades*, vol. III, Cambridge 1954, p.145-149

² Márki Sándor, *Aradvármegye és Arad szab. kir. város története*, Arad 1892, vol. I. p.89.

³ *Ibidem*, I. p. 370, 386, 390.

⁴ Bunyitay Vince, *A váradi püspökség története*. II, Nagyvárad 1883, p.307.

⁵ *Ibidem*, I. p. 93-94.

⁶ Vashegyi Emilia, *II. Endre keresztes hadjárata*, Budapest 1916, p. 28-32.

În toamna anului 1217, au sosit la Akon trupele de sub comanda regelui Andrei al II-lea, în componența acestora fiind și unitatea episcopului de Agria⁷. Lista căpeteniilor adunați în Akon a fost înregistrată în cronica lui Hetur, redactată în limba armeană⁸. Sosise acolo ducele Austriei, regele Ierusalimului, feudalii creștini din zonă precum și reprezentanții ordinelor cavalierești și ale bisericii. O cronică păstrată la biblioteca Genoveva din Paris amintește de mici unități sosite din Piza, Veneția, Genova și chiar Norvegia⁹.

Izvoarele caută să evalueze și numărul cruciaților. Cronica mahomedană *Cele două grădini* vorbește de 15.000 combatanți. Numărul a fost fixat exagerat căutând astfel să impresioneze cititorii spre a evidenția importanța succeselor coreligionarilor săi¹⁰. Cronica lui Toma de Split știe de 10.000 oameni. Mai aproape de realitate cronica armeană a lui Hayton care apreciază forțele reunite la Akon la 6000 oameni, menționând nominal și unitatea episcopului de Agria¹¹. Cronica armeană *Faptele ciprioților* vorbește despre "mulți".

În scurt timp, s-au dovedit defecțiunile sincronizării elementelor cruciadei, majoritatea participanților fiind în întârziere. Campaniei din Egipt îi lipseau mai ales mijloacele de transport pe mare. Cruciaților de rând campania din Egipt le apărea prea abstractă și doreau acțiuni mai palpabile lor în zona locurilor sfinte...

Cronicile lui Guillaume de Tyr și a succesorilor lui, cele armene a împăratului Heraclius și chiar *Cele două grădini* descriu cu multe amănunte și elementele legendare campania pornită din Akon. Aceasta teoretic era condusă de Andrei al II-lea, în virtutea funcției lui, dar de fapt fiecare conducător dispunea independent. Spre a exagera în succesul creștinilor cronica *Cele două grădini* investește pe Andrei al II-lea cu calități deosebite.

Trupele creștine pornite din Akon a 4 sau 5 noiembrie 1217, au fost siliți din cauza climei la repetate momente de odihnă. Parcurgând 70 km au trecut Iordanul la Besan și au înconjurat lacul Genezaret. După ciocniri sporadice cu inamicul s-au întors la Akon. Campania a durat doar 13 zile¹².

A doua acțiune a fost asediul fortăreței de pe muntele Tabor. Asaltul a avut loc la 3 decembrie 1217, fără rezultat. Trupele creștine din inițiativă

⁷ Kenneth M. Selton (general editor), *A History of the Crusades II*, Malison Milwaukee and London 1969, p. 389.

⁸ *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniennes I*. Paris 1869, p. 484, 664.

⁹ *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, V, Paris 1869, p.637.

¹⁰ *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*, V, Paris 1906, p. 168.

¹¹ Mss. Biblioteca Guelbekian (Patriarhia ortodoxă armeană - Ierusalim)

¹² *Ibidem*.

proprie au făcut o încercare de asalt eşuată și la 5 decembrie. Aceeași soartă a avut și acțiunea din valea Bekaa (azi, în Liban)¹³.

Andrei al II-lea a văzut că în Țara Sfântă nu-și va putea netezi calea spre tronul imperial din Constantinopol, stăpânit de cruciați (1204-1261). Totodată, primea știri privind creșterea anarhiei feudale în Ungaria, ceea ce l-a determinat în ianuarie 1218, să părăsească Palestina.

Poziția lui nu a fost împărțită de episcopul de Agria, acesta rămânând în Țara Sfântă cu trupa lui. Ei s-au instalat în Akon așteptând cu ducele Austriei și alți cruciați sosirea oștilor principale. Într-adevăr au debarcat numeroși cruciați englezi și francezi, iar flota friziană a asigurat mișcările pe mare.

Cruciații au pornit împotriva Egiptului încercând la 26 mai 1218, asediul Damiettei, fortăreața ce asigura delta Nilului și totodată, accesul în valea lui¹⁴. În rândul acestor oști s-a deplasat și unitatea condusă de episcopul de Agria.

Reîntoarcerea regelui Andrei al II-lea, lipsită de glorie, a nemulțumit Biserica Catolică și chiar anumite personalități. Ca urmare s-au format noi unități de cruciați printre care și a episcopului Simion din Oradea. Ei au plecat la Akon și apoi, la Damietta¹⁵. Bunyitay Vince în ampla lui monografie, dedicată diezei de Oradea, nu are informații despre plecarea episcopului Simion în Țara Sfântă. El se rezumă să citeze codicele Batthyanyi ce atestă decesul episcopului în anul 1218¹⁶.

Asediul Damiettei s-a transformat într-o mare bătălie. Clima și condițiile dificile de trai au dus la pierderi mari în rândurile cruciaților. Cronică *Gesta obsidionis Damiettae* atribuie acestor factori pierderea unei șesimi din efective. Johannes Tulbia a evaluat pierderile la o cincime din combatanți. *Historia Damiatina* se mulțumește să vorbească "despre mulți care au migrat la Domnul".

Bătălia victorioasă pentru cruciați s-a prelungit până în noaptea de 4/5 noiembrie 1219, reclamând multe victime din ambele tabere. Istoria patriarhilor din Alexandria descrie și dezastrul orașului în care din 80.000 locuitori rămăseseră abia 3.000.

¹³ *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, II., Paris 1859, p. 310-311; *Idem, Historiens orientaux*, V. p. 614; *Idem, Documents arméniennes*, II, p. 215, 335, 665. Textul cronicii împăratului Herakles a fost pus la dispoziția noastră după traducerea franceză la Biblioteca Guelbekian.

¹⁴ *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*, I, Paris 1872 p. 183-184, 484, 667, 668.

¹⁵ Homan Bálint - Szekfu Gyula, *Magyar története*, I. Budapest 1941, p. 444

¹⁶ *Obiit autem anno Domini ... 1218.*

În cursul asediului printre cei morți au figurat și episcopii Toma de Agria și Simion de Oradea. În tot cazul ei nu figurează printre căpeteniile care au sărbătorit victoria¹⁷. La fel, nu au putut fi găsite informații ce să ateste reîntoarcerea acasă a eventualilor supraviețuitori din trupele organizate de aceștia.

Trupele slăbite ale cruciaților nu erau suficiente pentru menținerea poziției în mod durabil, iar împăratul Frederic a întârziat cu ajutoarele. Ca urmare în anul 1221, cu anumite condiții Damietta a fost abandonată de cruciați. Totuși în perioada următoare a intervenit o îmbunătățire în situația locurilor sfinte, ele fiind chiar recuperate în regatul cruciaților în 1229, cei drept pentru o perioadă relativ scurtă.

Dincolo de incontestabila prezență a transilvănenilor la cruciada a V-a se impune o încercare de a stabili componența participanților. Nu putem uita că pe teritoriul ambelor dieceze amintite apar și creștini de rit răsăritean. Chiar papa Inocențiu al III-lea a încredințat episcopului Simion și abatelui de Piliș problema creării unei episcopii de rit răsăritean. Tot din partea papalității există interes pentru reactivarea mănăstirilor "grecești". E neîndoielnic că această populație de rit răsăritean în mare parte trebuia să fi fost românească, prezența ei fiind atestată prin diverse izvoare¹⁸.

¹⁷ Vezi nota 11.

¹⁸ Silvestru Augustin Prunduș- Clemente Plăianu, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii Române Unite*. Cluj-Napoca 1994, p. 38-41; Pirigyi István, *A magyarországi görög-katolikusok története*, I. Nyiregyháza 1990, p. 57. Mulțumesc pe această cale domnului Keverk Hintlian de la Patriarhia Ortodoxă Armeană din Ierusalim pentru prețioasele indicații date.

DOCUMENTE PRIVIND BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ DIN TRANSILVANIA ÎN SECOLELE XVII-XIX

EUGEN GLÜCK

ZUSAMMENFASSUNG. Urkunden zur Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche aus Siebenbürgen (und den Partes Regni Hungariae) im 17.-19. Jhdt. Es werden, ohne vollständig veröffentlicht zu werden, eine Reihe von Urkunden zur Geschichte der Griechisch-Katholischen Kirche dargestellt, die sich im Nationalarchiv, Kreisdirektion Oradea (Fonds Griechisch-Katholisches Bistum), im Archiv der Universität Budapest (besonders aus der Urkundensammlung des Jesuitenpriesters Gabriel Hevenesi), im Archiv des Erzbistums Esztergom (Strigonium), im Archiv des (ruthenischen) Griechisch-Katholischen Bistums aus Munkács, im Ungarischen Nationalarchiv Budapest befinden.

Die Urkunden beziehen sich auf eine breite Reihe von Ereignissen aus der Geschichte der Griechisch-Katholischen Kirche: a. die Verhandlungen für die Durchführung der Vereinigung mit Rom; b. der Widerstand gegen diese Vereinigung; c. Handlungen für die Bestätigung und Festigung der Vereinigung (sowohl in Siebenbürgen als auch in den Partes Regni Hungariae); d. die Tätigkeiten der Bischöfe zur Festigung der Unierten Kirche; e. die bedeutenden Konvertierungstätigkeiten unter den Bischöfen Samuil Vulcan und Ioan Lemenyi; f. Tätigkeiten der Kirche während der 1848er Revolution u. a.

Ein Teil der Ereignisse, die von diesen Urkunden erwähnt werden, sind bekannt, andere sind nur teilweise (oder auch falsch) bekannt, viele sind unbekannt.

Die Meldung des Vorhandenseins und der Bedeutung dieser Urkunden ist wichtig für die Vervollständigung der Geschichte der Griechisch-Katholischen Kirche.

Apropiatul tricentinar al istoricului eveniment din 1700, reactualizează verificarea materialului documentar aferent, cu atât mai mult cu cât în deceniile trecute o parte s-a distrus, iar alta s-a dispersat. Din aceste motive crește importanța izvoarelor externe aflate mai la adăpost.

Înaintașii noștri au explorat pe lângă arhivele interne, în special ale Romei, Vienei și Budapestei, desigur fără să fi fost epuizate. Au fost marginalizate arhivele din Strigoniu și Nyiregyháza și manuscrisele din biblioteci. La vremea lor nu au putut fi urmărite importante ediții de documente ca *Monumenta Ucrainae Historica* sau cele verificate din fondurile episcopiei Muncaciului, ori adăpostite la Beregovo.

Datele existente confirmă că mișcarea pentru unirea cu Roma a pornit din două direcții. Pe la 1695, unirea progresa în zona Bihorului și a Crasnei, documentele aferente păstrându-se în fondurile episcopiei greco-catolice din Oradea¹. Rezultate mai ponderoase s-au cristalizat concomitent în principatul Transilvaniei. Printre fondurile referitoare la cele amintite în urmă, evidențiem secția de manuscrise a Bibliotecii Universitare din Budapesta, în special colecția Hevenesi Gábor, titularul având un rol în evenimente².

Printre izvoarele respective figurează conceptul dispoziției guvernatorului principatului - Georgius Bánffy de Losoncz - care la 18 decembrie 1692, confirmă în funcție pe vlădicul Theophil. În anexă găsim și o caracterizare a episcopului³. Din demersurile inițiate de acesta vedem în original memoriul din 10 iunie 1697, al sinodului mic în care se confirmă hotărârea luată în martie la Alba-Iulia cu semnăturile și sigilele celor 12 protopopi.

Tratatивele au fost impulsionate de decretul din 4 martie 1695, promulgat la Viena în favoarea "poporului de rit grec" și cel din 3 decembrie 1697, ce considera egali preoții catolici de rit latin și orientali⁴.

Decesul subit și suspect al episcopului Theophil a întrerupt tratativele de substanță ce au putut fi continuate doar după hirotonirea lui Atanasie Anghel (București 28 ianuarie 1698). El a pregătit sinodul din 7 octombrie 1698, ce a avut un rol decisiv. Din actele pregătitoare putem vedea versiunea maghiară a memorialului întocmit de episcop cu data de 27 septembrie 1698, cuprinzând cele 20 de puncte ce au stat la baza realizării unirii⁵. În aceeași zi, este datată scrisoarea către nunțiul din Viena, cerând protecția lui la împărat împotriva acelor care îi molestează în validarea privilegiilor obținute⁶.

¹ Arhivele Naționale Oradea. Fond Episcopia greco-catolică, microfilm 1100, dos 1383.

² Egyetemi Könyvtár Budapest (Biblioteca Universitară Budapesta), col. Hevenesi (în continuare H), vol. XXIV 9.

³ *Ibidem*, 43, 51.

⁴ *Ibidem*, 53; LXX, 113, col. Kaprinai (în cont. K) XL 274, LXI 566.

⁵ Col. Timon (în continuare T) XL 333.

⁶ *Ibidem*, 338.

Declarația sinodului, redactată în limbile română și latină privind acceptarea unirii, are subscripțiile și sigilele autentice ale episcopului și acelor 38 protopopi.

Se precizează cu tărie menținerea ritului răsăritean, a calendarului Iulian și dreptul sinodului de a alege episcopul. Tot acolo, se află copii ale mandatelor protopopilor⁷.

Uniții se găsesc și pe mai departe confrunțați cu o seamă de oponenți ceea ce a detreminat noi adrese împăratului și altor demnitari⁸. Protestul patriarhului ortodox Arsenie Cernoievici din 17 februarie 1699, a fost respins de cardinalul Kolonich, primatul de Strigoni⁹. Alte proteste veneau din partea unor români, greci și rasciani (sârbi) din Alba-Iulia. La 5 septembrie 1699, a sosit un rescript imperial în care au fost respinse obiecțiile nobilimii catolice de rit latin. La fel, generalul Rabutin, comandantul trupelor cezaro-crăiești, a respins plângerile unor aristocrați reformați¹⁰. Tot ca un răspuns la memoriile episcopului la 16 februarie 1699, s-a decis că preoții uniți din Ungaria, Croația, Slovenia și Transilvania, indiferent de statutul lor social nu mai pot fi obligați la munci de tip iobăgesc¹¹. Nici episcopul nici protopopii nu au întârziat să răspundă contrariilor calificând la 30 septembrie drept calomnii zvonurile că ar plănui renunțarea la unire^{12, 2}.

Un document interesant este obligația călugărului basilitan Gabriel Mialcik care a renunțat la ortodoxie, așteptând să devină episcopul românilor uniți¹³.

Lipsește din colecție actele originale sau copii ale sinodului din 4 septembrie 1700. În schimb, apare documentația referitoare la publicarea celei de a doua diplome leopoldine din 19 martie 1701, emisă la 16 iunie la Alba-Iulia în cadrul Dietei. De asemenea găsim actul de preconizare ("colativ") al episcopului Atanasie emis conform dreptului de patronat suprem al suveranului. O altă dispoziție însărcinează Tesaurariatul la instalarea oficială a episcopului¹⁴. De o importanță deosebită este copia bulei papei Clemente al XI-lea din 13 august 1701, confirmând pe episcopul Atanasie. O altă bulă prevede

⁷ H XXIV 71, 340.

⁸ T XL 362,387.

⁹ H XXIV 57,59

¹⁰ *Ibidem*, 65,67.

¹¹ *Ibidem*, 27, XXII 83; T XL 346, 378, 423.

¹² *Ibidem*, 384.

¹³ *Ibidem*, 376.

¹⁴ H XXIV 28,34; T XLII 27

dreptul la păstrarea ritului tradițional¹⁵. La 8 noiembrie 1701, episcopul Atanasie, "al bisericii unite valahice de rit grecesc" a înaintat papei un raport cuprinzând problemele existente¹⁶.

Consolidarea bisericii unite ca și frământările ce au avut loc în anii 1699-1706, sunt oglindite într-o mulțime de documente originale și copii însumând 421 pagini¹⁷.

Nu lipsesc nici unele documente din anii următori. Menționăm decretul din 16 februarie 1715, promulgat de Împăratul Carol al II-lea "în favoarea clerului și poporului de rit grecesc"¹⁸. Același împărat se adresează papei la 23 decembrie 1715, cerând confirmarea episcopului Ioan Giurgiu-Patachi. Bula solicitată în 1715 apare abia la 17 iunie 1721. Se stabilește Făgărașul drept reședință episcopescă. Această măsură a echivalat cu evitarea subordonării episcopiei unite celei de rit latin reînființată la Alba-Iulia (1716), ca vicariat de rit grecesc¹⁹. Remarcăm și cererea episcopului Patachi privind un salariu anual de 3000 fl. din partea oficialității²⁰.

Dependența canonică a episcopilor unite din Transilvania (1701 - 1853) de scaunul primațial din Strigoniu ca și relațiile intercatolice existente în condițiile statale de până în anul 1919, au determinat acumularea unui mare număr de dosare de interes greco-catolic în arhiva instituției amintite.

Fondurile, împărțite în mai multe compartimente, încep cu anul 1138²¹. Activitatea neobosită a lui Nicolaus Olahus s-a desfășurat și în cadrul diecezei legat de scaunul său primațial, deși o mare parte din aceasta a stat în secolele al XVI și XVII-lea, sub stăpânire otomană. Remarcăm documentele sinoadelor diecezane, ținute între anii 1554-1564. Totodată era preocupat și de soarta școlilor, în primul rând cea din Tirnavia, reședința lui de refugiu²². Deasemenea a facilitat unui număr de tineri studiile la universitatea din Viena²³. În

¹⁵ H LXXIII 317; K XXXVI 23-27

¹⁶ T XL 21.

¹⁷ H XXIV 103-424

¹⁸ K XLIV 123, 127.

¹⁹ *Ibidem*, XX 201, 203, 212.

²⁰ H XX 324.

²¹ Bonis György, *Útmutató az esztergomi primási levéltarhoz*, Budapest 1964, Beke Margit, *Az esztergomi fossekeseghási könyvtár Batthyány gyűjteményének katalógusa*, Budapest 1991, Eugen Glück, Cercetări la Strigoniu, *Revista Arhivelor* 1/1994, 128-130.

²² *Vetus* 88, 97.

²³ *Idem*, 1588.

testamentul lui redactat în 1562, a lăsat bunurile sale în special în scop filantropic, cultural și familiei din care provenea²⁴.

Unirea românilor din Transilvania cu Biserica Romei a constituit obiect de preocupare încă din anii 1684-1692²⁵.

Începutul realizărilor din vestul Transilvaniei în comitatul Crasna este oglindit în raportul de sinteză a parohului din Șimleul Silvaniei²⁶. Un dosar voluminos oferă informații despre acțiunea episcopului Ioanichie Martinovici al Ineului pentru implantarea unirii în părțile Aradului și mai ales Bihorului (1714-1721)²⁷. Un alt fond la fel de bogat lămurește poziția parohiilor din părțile Aradului și Bihorului în perioada 1705-1761, fie acceptând unirea, fie persistând în ortodoxie²⁸. Tot în acest context se înscriu documente din perioada 1728-1785, cuprinzând mai ales informații despre acțiunea militantă ortodoxă, inițiată de episcopul Ioanovici (1726-1731), mergând până la confruntări puternice cu uniții²⁹.

Consolidarea poziției uniților în Bihor poate fi cunoscută începând din anul 1753³⁰.

Un interes oferă și acțiunea episcopiei de la Muncaci ce s-a resimțit în nord-vestul Transilvaniei pentru consolidarea unirii (1692-1773).

În Banat, în situația moștenită din epoca stăpânirii otomane, puterea catolicismului, de ambele confesiuni era redusă. Astfel, la Timișoara în 1793, ele se străduiesc să obțină egalitatea cu celelalte confesiuni³¹.

Un dosar extins se referă la editarea catehismului unit în limba română și "ilirică" (1776-1779)³². În arhiva din Strigoniu găsim o seamă de documente ce oglindesc anumite momente din desfășurările istorice ale anilor 1698-1701. De asemenea merită interes memoriul retrospectiv al episcopului Batthyany din Alba-Iulia (1727-1759)³³.

Rezultatele modeste ale acțiunilor inițiate de ortodocși români din Banat și Crișana, de a se emancipa de sub tutela mitropoliei din Carloviț, a determinat o acțiune amplă de convertire la unire cu Roma a episcopului

²⁴ *Idem*, 93.

²⁵ *Idem*, 274.

²⁶ *Idem*, 1840.

²⁷ *Idem*, 390.

²⁸ *Vetus stricte* rel 122.

²⁹ *Idem*, 114

³⁰ *Vetus* 1232, 1517.

³¹ *Batth* rel 712.

³² *Idem*, I F S 727

³³ *Idem*, III P E 4/20-23

Samuil Vulcan din Oradea, invocând pe lângă argumente religioase și sociale faptul că unirea cu Roma îi plasează în sânul "bisericii române". Evidențiem un raport al episcopului Vulcan din 1825, în care descrie jalnica situație în zona Aradului și Banatului din punct de vedere național și social³⁴. Remarcăm din mulțimea documentelor raportul sinteză din Torontal (1841-1842) și comitatul Timiș (1840). Trecerea unui număr de ortodocși la uniți a impus împărțirea bunurilor bisericești³⁵. Rezultate bune au fost obținute pe tărâmul unirii cu Roma la Cluj în anii 1807-1820, ceea ce reiese și dintr-un raport întocmit de Ioan Lemeny, episcopul de mai târziu, pe atunci, (1819-1820) paroh local³⁶.

Pe lângă realizările legate de episcopatul lui Ioan Lemeny (1833-1850) dieceza Blajului a fost zguduită de conflictul iscat între el, anturajul lui și profesorii seminariali, în special Simion Bărnuțiu. Întrucât anchetele au fost dispuse de primatul din Strigoniu, dosarele au ajuns în arhiva respectivă, ele fiind conduse de episcopii Vasile Erdeli din Oradea și apoi Iosif Gaganecz din Eperjes (azi Presov)³⁷.

Poziția episcopului din timpul revoluției de la 1848-1849, a determinat în 9 noiembrie 1848, suspendarea lui din funcție de către generalul Puchner, comandantul trupelor cezaro-crăiești și numirea unui vicar. Un alt dosar întocmit în 1850, pledează pentru eliberarea episcopului exilat la Viena³⁸.

Revoluția de la 1848-1849, a produs frământări și în episcopia Orăzii. În unele parohii, mai ales în comitatul Arad, ortodocșii au pus la cale mișcări soldate cu reconstituirea parohiilor neunite și preluarea bisericilor și altor bunuri administrate de uniți. În 1850, episcopul Erdeli a cerut protecția statului pentru enoriașii lui care s-au distanțat de la mișcările amintite și restabilirea proprietăților. În 1852, el acuza pe Andrei Șaguna că acționează împotriva unirii³⁹.

Un important dosar cuprinde hotărârile și revendicările formulate de sinoadele și revendicările formulate de sinoadele diecezare din 1848⁴⁰.

După înăbușirea revoluției de la 1848-1849, s-au iscat o seamă de probleme legate de completarea scaunelor episcopale vacante de la Blaj.

³⁴ Kop cat 34, Rud rel 1/14-8.

³⁵ *Idem*, 1/10,

³⁶ Simor D 1/10

³⁷ Kop cat D 277 (4-6)

³⁸ Scit cat D Fogaras

³⁹ *Idem*, Nagyvárad gör. kat. Fogaras 1852.

⁴⁰ Ham 1848.

Din dosarul aferent aflăm că regimul absolutist a numit chiar un comisar special la lucrările sinodului electiv, iar ministrul Bach a întocmit un plan pentru reorganizarea episcopioilor greco-catolice. Tot acolo, găsim confirmarea regală și papală a alegerii lui Alexandru Șterca-Soluțiu (1850-1851)⁴¹.

Una din documentațiile cele mai abundente se referă la ridicarea episcopiei din Blaj la rang de mitropolie (1850-1853). Dosarul cuprinde revendicările formulate de forurile bisericești și enoriași, lucrările comisiei pregătitoare instituită de primatul Scitovszky sub președenția episcopului Erdeli. Urmează aprobarea lui Francisc Iosif ca patron suprem al Bisericii și în final, bula papală. Tot acolo, se găsesc documentele ce conțin demersurile efectuate în vederea scoaterii diecezelor greco-catolice de sub jurisdicția primatului de Stoigoni⁴².

Mai multe dosare cuprind probleme legate de arondarea mitropoliei din Blaj. Între acestea figurează problemele existente cu episcopia din Muncaci care avea în continuarea în păstorire părți din nord-vestul Transilvaniei. În acest context s-au întocmit în anii 1872-1875, dosare ce evaluează compoziția națională a enoriașilor din această dieceză. În 1874, sunt înregistrate demersuri privind crearea de parohii cu limbă liturgică română. În 1882, are loc un demers privind trecerea zonei locuită de români uniți la episcopia din Oradea⁴³.

Inițiativa instituirii autonomiei catolice din Ungaria, similară celor aprobate ortodocșilor români și sârbi precum și al bisericilor istorice protestante, a determinat revendicarea unei autonomii a românilor uniți aparte (1870)⁴⁴.

Multe documente se referă la crearea episcopiei greco-catolice maghiare (1866-1912). Inițiativa pornită de la Hajdu-Dorog a fost combătută de primatul Simor (1858) și nu a întrunit nici aprobarea Vaticanului. Proiectul reluat cu insistență după 1900, a fost obiectat, în special datorită cuprinderii și a unor parohii romanofone. În final, Vaticanul în 1912, a aprobat proiectul episcopiei, dar a scos din perimetrul inițial 15 parohii romanofone sau de altă limbă⁴⁵.

Unele documente se referă la problema de ordin material. În 1885-1886, au fost evaluate resursele materiale ale episcopiei din Oradea, în primul rând uriașul domeniu al Beiușului. Unele scripte oglindesc străduințele

⁴¹ Scit cat D Fogaras fasc 3/15.

⁴² *Idem*, 1,3/1.

⁴³ *Idem*, 1/11, 1/6, 3/15.

⁴⁴ Simor secret 1870/18.

⁴⁵ *Idem*, 1868/50, Simor cat D fasc 1/15, Nagyvárad gr. cat., Vaszary cat D Hajdudorog.

episcopului Ioan Olteanu privind consolidarea diecezei nou înființată a Lugojului, (1870-1873)⁴⁶.

În 1854, are loc reorganizarea ordinului călugăresc bazilitan.

Din străduințele cultural-religioase spicim memoriul episcopului Samuil Vulcan privind dezvoltarea instrucției populare. Am reținut și lucrările sinodului mitropolitan din 1872, convocat de Ioan Vancea, abordând problema școlilor "poporale"⁴⁷.

O bogată sursă de documente privind istoria bisericii române unită cu Roma, greco-catolică găsim la Arhivele Naționale din Budapesta. În cadrul unei cercetări recente au fost identificate parțial documente din cadrul *Departamentum cleri saecularis et regularis* din cadrul Consiliului Locotenențial Regal, care a funcționat între 1782-1848. Acest organ exercita competențele sale statale pe teritoriul Banatului, Crișului și Maramureșului. În acest răstimp greco-catolicii din zonă erau încadrați în episcopia din Oradea, iar nord-vestul zonei în episcopia din Muncaci.

În primul rând evidențiem mulțimea documentelor referitoare la rearondarea celor două dieceze, inițiată de Samuil Vulcan (1822), aprobată de Sfântul Scaun (1823) care a prevăzut transferul unui număr de 72 parohii din dieceza Muncaciului în cea a Orăzii, în esență din arhidiaconatul Sătmarului. Pe parcurs s-au efectuat rectificări restituindu-se Muncaciului opt parohii, iar Oradea a primit alte nouă. Congregația competentă a însărcinat episcopul de rit latin din Oradea spre a media soluția amănuntelor și partajul bunurilor, fundațiilor și ajutoarelor. Episcopul Vulcan a prezentat cancelariei aulice un plan pentru înființarea unui protopopiat aparte cuprinzând parohiile încorporate. La Timișoara continuă să funcționeze vicariatul strămutat de la Macău, înființat inițial încă sub păstoria episcopului Meletie Covaci⁴⁸.

În perioada studiată are loc rearondarea parohiilor în ambele dieceze. În dieceza Orăzii planul s-a definitivat în ultima perioadă a păstoririi episcopului Dărăban și a intrat în vigoare de la 1 septembrie 1805⁴⁹.

În dieceza Muncaciului din cauza îndelungatei sedisvacanțe (1809-1817), activitatea respectivă s-a prelungit până în anul 1821. Unele parohii ca Petrova, Vișeu de Jos, Botiza, Corni, Ferești etc. au fost reorganizate abia în

⁴⁶ Simor secr 36/1871, 43, 45, 49/1879

⁴⁷ Scit cat D Fogaras 1854. *Idem* fasc 1

⁴⁸ Országos Levéltár Budapest, 671 (în continuare toate cotele provin din acest fond), 11/1824, 1-6, 11/1825, 1-4, 9, 11/1826, 4, 25/1822, 61.

⁴⁹ 27/1805, 19, 23, 27, 28.

1829⁵⁰. Unele parohii trebuiau reduse din cauza penuriei materiale. Astfel la Baia Mare între 1823 și 1830, s-au purtat tratative complicate între factorii de decizie privind reducerea celor cinci parohii la trei⁵¹.

În alte locuri, mutațiile demografice și economice au determinat necesitatea înființării unor noi parohii. La Hip în 1827, numărul credincioșilor a crescut la asemenea nivel, încât s-a putut asigura activitatea parohiei și a școlii. Un decret aulic în 1829, a dispus reducerea parohiei Sarcău având doar 216 enoriași la statutul de filie, dar episcopul Vulcan a atras atenția că dispoziția este inexecutabilă.

Funcționarea parohiilor din Sisești, Dobriciul Lăpușului și Corni a fost asigurată prin salarizarea preotului, de camera aulică⁵². În realitate, multe parohii unite erau vacante din cauza lipsei veniturilor minimale, numărul lor în Maramureș se ridica chiar la 45 prin 1823-1824⁵³.

O problemă permanentă a reprezentat asigurarea lăcașului de cult și școli, fiind necesare de cele mai multe ori mobilizarea resurselor proprii. Să nu uităm că în epoca respectivă se stimulează din partea forurilor bisericești și statale înlocuirea bisericilor de lemn cu construcții din material solid. În dosarul voluminos a problemei figurează demersul episcopului Vulcan cerând în 1821, ajutor pentru ridicarea bisericii din Pișcolț. Răspunsul a îndrumat episcopul pentru "timpuri mai bune". În schimb, s-a acordat o jumătate de sesie pe seama parohului și ceva pentru cantor, asigurând minimumul pentru întreținerea lor. Episcopul a acordat din fondurile proprii 300 forinți. În sfârșit, în 1828, o comisie mixtă a determinat moșierul local să completeze sesia parohială la una întreagă, iar cantorul și biserica să fie dotate cu câte o jumătate de sesie⁵⁴.

Ajutoare pentru ridicarea bisericii și a casei parohiale a constituit în 1823, obiect de corespondență între forurile bisericești și de stat.

În 1819, a fost la ordinea zilei problema turnului și altarului principal de la Bixad, cu un buget de 2863 frt. S-a inițiat o colectă publică, cheltuielile fiind acoperite în mare parte de fondul religios. Problema altarului principal nu era încheiată nici în 1828, La fel era în discuție, repararea acoperișului casei parohiale. La Carastelec banii necesari pentru ridicarea bisericii au fost obținuți

⁵⁰ 11/1823, 13, 11/1822, 1, 2, 5, 11/1823, 1-3, 13, 17, 20, 22, 12/1829, 25.

⁵¹ 11/1823, 29-30, 11/1824, 1, 12/1828, 3, 12/1829, 5-6, 26.

⁵² 67/1806, 12/1825, 22, 23, 11/1827, 5, 11/1829, 3-4, 7, 6.

⁵³ 12/1823, 8, 10, 13, 12/1824, 38-47.

⁵⁴ 12/1821, 77, 12/1828, 1-6.

din colectă publică, moșierul cu drept de patron a fost obligat să dea 2000 frt., iar fondul religionar a acordat 1000 frt⁵⁵.

La Sântandreiul Bihorului organele de stat au căutat să oblige pe moșierul Thököly să satisfacă obligația de patronat, preluată odată cu cumpărarea domeniului. El refuzase invocând că este de religie ortodoxă. A fost necesar acordarea unui sprijin eficient parohiei Topa de Criș, în urma trecerii enoriașilor în Biserica Greco-Catolică. Bisericele din Tătărești și Peleși au fost ridicate pe la 1829, prin coordonarea efortului local cu ajutorul factorilor bisericești. Au fost obținute fonduri și pentru restaurarea parohiei din Șilindru. La biserica din Fekete Ando după efectuarea reparației capitale s-a servit după ambele rituri catolice⁵⁶.

În 1828-1829, au fost decontate sumele alocate pentru repararea acoperișurilor locuințelor capitulare greco-catolice, folosind veniturile scaunelor vacante⁵⁷.

O preocupare permanentă a titularilor dieceselor a fost asigurarea și ridicarea unui cler elevat. Un dosar semnificativ se referă la dieceza episcopului Moise Dragoș (1777-1787), privind sistarea hirotonirii automate a fiilor de preoți, căutând să pună capăt sistemului de moștenire a parohiilor, practică înaintea unirii. În 1782, un număr de preoți interesați s-au plâns forurilor supreme de stat împotriva episcopului Dragoș din acest motiv, desigur fără rezultat. Un alt demers al episcopului Dragoș a fost opoziția lui față de mutarea așezământului Sfânta Barbara, de la Viena la Buda⁵⁸.

În 1824, au fost sesizate episcopiile greco-catolice din zonă ca să propună un cleric corespunzător spre a fi trimis în Țara Românească, pentru a păstoria credincioșii uniți aflați acolo. În acest sens a fost propus în anul următor, Vasile Erdeli, episcopul de mai târziu, pe atunci paroh la Beiuș. În schimb, episcopia ardeleană l-a propus pe Beniaminus Todor, acesta din urmă fiind acceptat de cancelaria ungară. În 1826, i s-a semnat și salariul⁵⁹.

Numeroase documente se referă la problemele materiale ale clerului și chiar al dascălilor, în general îndeplinind și funcția de cantor. Venitul preoțesc se compunea din venitul stolar, sesia întregă sau mai des un fragment al acesteia, contribuția anuală a enoriașilor (în general în natură) și eventual

⁵⁵ 105/1820, 1, 55/1821, 1-7, 11/1823, 18-19, 94/1824, 1-5, 183/1825, 1-4, 59/1828, 1-4, 94/1828, 1-2.

⁵⁶ 11/1826, 1-2, 125/1826, 1, 11/1829, 2, 179/1829, 1-3.

⁵⁷ 26/1828, 104, 134, 25/1829, 2, 26/1829, 6, 54.

⁵⁸ 67, 82, 86, 88/1782, 29/1783.

⁵⁹ 241/1824, 1-2, 125/1825, 1-7, 99/1826.

ajutorul de stat sau al patronului, acesta din urmă greu de încasat de la moșierii laici. Din noianul documentelor de acest fel, spicuim demersurile episcopale pentru maximalizarea și uniformizarea taxelor stolare din 1791 și 1805, spre a preîntâmpina diferendele dintre cler și enoriași.

Documentele oglindesc o preocupare episcopală pentru evaluarea veniturilor parohiale, temei pentru a putea solicita ajutoare de stat. Astfel, în 1791, s-a făcut o înregistrare a veniturilor potențiale ale parohiilor și cantorilor din Oradea și Olosig. În același an, s-au inventariat elementele dotației canonicilor din Oradea.

În 1821, dieceza Muncaciului a instituit o comisie mixtă compusă din mandatarii organelor de stat, bisericești și ai domnilor de pământ care au contabilizat resursele materiale ale multor parohii ca de pildă Cosău, Vișeu de Sus, Poienile de Sus etc. În 1824, a venit rândul parohiilor de pe malul nordic al Tisei Superioare având și enoriași români la Apșa de Jos, Rona de Jos, Sărăsău etc.⁶⁰.

În 1830, episcopia din Oradea a făcut noi demersuri pentru reglementarea vicariatului din Banat spre a obține o dotație corespunzătoare. În anul următor, fondul religios a încuviințat majorarea salariului protopopesic și cel al preotului misionar.

Extinderea treptată a unirii în Banat a fost urmată și de anumite probleme materiale. De exemplu la Dragoiești, unde în preajma anului 1822, s-a produs unirea a fost nevoie de asigurarea resurselor pentru crearea parohiei, aceasta având un preot și un cantor⁶¹.

Episcopii de la Oradea și Muncaci au depus eforturi începând cu anul 1821, pentru asigurarea unui salariu minim pentru preoți anual de 300 frt., completarea făcându-se din fondurile statului⁶².

Un alt sistem de dotare a provenit din fondul de 8500 de frt./an, acordat încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea, pentru întregirea salariului parohial și învățătoresc precum și sprijinirea văduvelor și preoților deficitari, sistemul de pensionare fiind încă inexistent. Din acest fond beneficiau cei din parohiile incorporate Orăzii (1822). Astfel, în 1831, parohul din Ceica a obținut o completare de 34 frt. 44 cr.⁶³.

O seamă de documente privesc căsătoriile mixte. Remarcăm o dispoziție emanată din anul 1795, ce prevede ca în cazul părinților ambii catolici, dar de rit diferit, apartenența copiilor se definește în funcție de rânduiala Bisericii în

⁶⁰ 27/1805, 32, 259/1791, 1-12, 203/1791, 1-11, 330/1791, 1-2, 11/1821, 4, 12/1824, 46.

⁶¹ 10/1822, 1-5, 10/1823, 1-7, 11/1931, 4, 12, 22.

⁶² 18/1821, 5, 18, 19, 25/1822, 2, 5, 12/1824, 1-6.

⁶³ 56/1791, 50/1795, 35/1796, 29, 36/1805, 11/1831.

care s-a încheiat căsătoria. În 1828, se stabilește că în cazul căsătoriei încheiată între un bărbat reformat și o femeie greco-catolică, copiii se împart în privința religiei⁶⁴.

În fondul studiat apar și unele documente cu profil cultural. În 1782, Simion Maghiar s-a adresat forurilor superioare de stat, cerând sprijin pentru imprimarea celor două manuale redactate de el, conținutul lor având avizul direcției școlare din Oradea⁶⁵.

Un mare număr de documente se referă la frământările legate de trecerea unui număr de ortodocși la uniți în diecezele Orăzii și Muncaciului. Apar și unele cazuri în care greco-catolicii se răzgândesc și vor să revină asupra unirii. (Tria - 1829/30, Briheni - 1824/27, Pișcolț - 1826)⁶⁶.

Prezentăm lista localităților din epoca studiată în care s-a realizat unirea, indicând anii din care dispunem de acte databile.

Arad (1798-1799, 1830), Berindia (1834), Bocsâg (1834), Briheni (1824-1826), Bocșa (1847), Beliu, Belinți (1841-1844), Ciacova (1796), Copăcel-Bihor (1793), Cizdia (1843), Chier (1834), Chertiș (1835), Farmoș (1793-1794), Igrîș, Iezvin (1834-1847), Iladia (1840-1844), Julița (1834-1835), Ignești, Lugoj (1831-1842), Gașa (1835-1840), MInișel, Miniad (1834), Neagra (1834), Nădlac (1847), Pișcolț, Pesac (1847), Revetiș (1834), Răcășdia (1843), Șiria (1841) Șoșdia (1844), Reșița (1840-1843), Sânicolaul Mare, Topa de Criș (1825-1826), Tria (1826-1829), Târnova (1834-1838), Timișoara (Fabric, Mehala 1834-1845), Valcani (1847), Zorlențul Mare (1841-1843)⁶⁷.

Sperăm că cercetările viitoare vor extinde aria documentelor privind istoria bisericii greco-catolice.

⁶⁴ 43/1795, 1-5, 12/1828, 4-5.

⁶⁵ 108/1782, 25/1783, 19/1793, 1-4, 74/1793, 77/1793, 1-7.

⁶⁶ 169/1825, 66/1826, 11, 187/1827, 11/1830.

⁶⁷ Dosarele amintite se aliniază sub o mulțime de cote între anii 1798 și 1847.

UN PAS ÎNAINTE. CÂTEVA PAGINI DIN REVISTA "BLAJUL" LA UN CEAS ANIVERSAR. MESAJUL LOR PENTRU TINERET, PENTRU SOCIETATE

CODRUȚA MARIA ȘTIRBAN

ZUSAMMENFASSUNG. Ein Schritt voran. Einige Seiten aus der Zeitschrift "Blajul" zu festlicher Stunde. Ihre Botschaft an die Jugend, an die Gesellschaft. Die Arbeit untersucht die Art und Weise, in der die Kulturzeitschrift "Blajul", die in Blaj (Kreis Mureș) zwischen 1934-1936 erschien, besonders die Jugend in christlichem Sinne in einer schwierigen Zeitspanne der Geschichte des Landes formte.

Die Redaktion der Zeitschrift bestand aus Lehrern an den griechisch-katholischen Schulen der Stadt. Die wichtigsten Beiträge zum Inhalt der Zeitschrift stammten von denselben Lehrern, aber auch Studenten, Literaten, Priester aus der Stadt und der Umgebung.

Der Zweck der Zeitschrift war es, in ihren Seiten das lokale literarische Schaffen, Arbeiten besonders zur Geschichte, Philosophie, Schulpädagogik zu umfassen, aber auch zu den allgemeinen Problemen, die sich dem Lande in jenen Jahren stellten. Folglich war der Inhalt der Zeitschrift besonders reichhaltig und vielfältig.

Die Probleme der Jugend im allgemeinen und der griechisch-katholischen Jugend im besonderen nahmen einen wichtigen Platz in der Zeitschrift ein. Sie wurden verschiedenartig, pädagogisch und intuitiv dargestellt. Eine knappe Skizze eines Lebensmodells für die Jugend, von außerordentlichem Wert, wurde vom Latein- und Griechischlehrer Simion Ghizdavu veröffentlicht. Die Arbeit bleibt bis heute durch die Art und Weise der Darstellung und durch ihren Inhalt ein Lebensmodell für jeden Jugendlichen.

Anul 2000 are pentru spiritualitatea românilor uniți o dublă semnificație. Una este de ordin general, de fapt, și privește pe orice creștin. S-au împlinit anul acesta două milenii de la nașterea Aceluia ce a fost - și este - întemeietorul doctrinei și implicit a civilizației creștine. E întâiul eveniment cu imensa sa semnificație.

Se împlinesc apoi trei veacuri de când Atanasie Anghel, fostul mitropolit ortodox al românilor din Principatul Transilvaniei, va marca în procesul unirii religioase a românilor, început de Teofil (la 1697), o etapă hotărâtoare prin hotărârea Sinodului Bisericii sale, ținut în septembrie 1700, în cetatea de scaun vlădicească de la Alba-Iulia. Atunci și acolo a fost extins și întărit Actul Unirii Românilor cu Biserica Catolică, început în 1697 (chiar mai devreme) și reconfirmat, în 1698. Este cel de al doilea eveniment aniversar pe care îl avem în vedere.

Jubileul celor două milenii a fost - și mai este - un prilej folosit de Vatican de chemare a lumii creștine și necreștine, la unitate și solidaritate umană, la ecumenism, la schimbări radicale în viața fiecăruia, la nivel comunitar și național, la o viață potrivit doctrinei creștine pretutindeni. Papa Ioan Paul al II-lea este întâiul purtător de cuvânt al acesteia. Străbate de peste două decenii statele lumii de la un capăt la altul, toate continentele, pe care le strânge sub cel mai impresionant și multicolor drapel, în numele Păcii și al Iubirii de Dumnezeu și oameni. În fața lui se topesc granițe, se unesc etnii și confesiuni.

Și un exemplu concludent, unic în istoria poporului român, dar nu și în istoria Bisericii Catolice și a aceleia ce este în zilele noastre locțiitorul văzut al lui Dumnezeu pe pământ, Papa Ioan Paul al II-lea. În țara noastră s-a încheiat un mileniu creștin și a început altul sub auspiciul vizitei papale din 1999, a cărei semnificație este și va trebui să fie de dimensiunile unui miracol providențial.

În ce privește al doilea eveniment, de importanță națională, al treilea centenar al Bisericii Române Unite (1700-2000) are, fără a se încheia aici, un bilanț ce ne dă dreptul la o deplină cinstire a întregii spiritualități catolice - ierarhi, preoți, dascăli și credincioși - din toate timpurile de încercare dar și de înălțare a neamului românesc, a Bisericii și a Școlilor Sale.

Biserica Română Unită a avut chiar din primul său veac un drum în care credința, fermitatea, demnitatea erau puse la temelia întregii sale activități și toate slujeau, fără margini, interesele naționale și religioase ale românilor încadrați în lumea catolică; în lumea condusă de Roma Papală, din Vatican, sau din alte locuri, de Pontificii romani purtători ai credinței întemeiată pe Stânca Petrină.

Blajul cu Biserica și Școlile de aici - Roma Catolică a românilor -, întemeiat și întemeiate de vlădicii Inochentie Micu (la 1737), de Petru Pavel Aron (1754) și întărite de toți cei care le-au urmat până la interzicerea Bisericii Române Unite (până la 1948), Oradea și Beiușul, Lugojul și Cluj-Gherla, mai târziu, și tot până la mijlocul veacului trecut, prin toți ierarhii lor, prin școlile zidite de ei în preajma bisericilor, vor fi puternice cetăți ale credinței românilor uniți.

Altarele bisericilor și catedrele școlilor de toate gradele și din toate locurile, cărțile scrise și tipărite prin osteneala elitei lor, paginile calendarelor, a revistelor și a ziarelor, au fost tribune de unde s-a propovăduit neîncetat

credința creștină a românilor uniți; credința și știința de carte, dragostea de Dumnezeu, de neamul românesc, de oameni, indiferent de etnia și religia lor.

Biserica s-a transformat în școală și școlile ei în biserici. Aici cred că trebuie să căutăm pentru că aici putem găsi cheia bilanțului mereu excedentar al Bisericii Greco-Catolice; în legătura dintre Biserică și școală și în preocupările lor conștiente și stăruitoare în formarea tineretului.

Ierarhii Bisericii Române Unite, fiecare în parte și toți la un loc, oriunde s-au avut reședința, au fost și înalți preoți și mari dascăli, ce s-au înconjurat de oameni de credință și de cultură pentru a răspândi în rândurile enoriașilor tot ceea ce Dumnezeu, credința, voința și hărnicia lor le-au îngăduit să acumuleze. Au fost asemeni celor doi din pilda talanților care au înmulțit ceea ce au primit, și nu cu viclesug și nu doar pentru ei.

Socotim că cea dintâi preocupare a Bisericii Române Unite, timp de trei veacuri, a fost formarea unor trăiri creștine din care să se nască apoi și să se dezvolte toate celelalte însușiri necesare omului în viața lui de familie și comunitară, în munca de fiecare zi. Biserica noastră, am putea spune, folosind termeni obișnuiți în lumea laică, și-a găsit obiectul, scopul și mijloacele pentru a-și împlini misiunea sa: religioasă, națională și universală.

Sunt, desigur, la îndemâna oricui toate cele afirmate de noi. Istoria Bisericii Române Unite, istoria neamului românesc, istoria culturii și civilizației noastre depun mărturie pentru imensul rol jucat în formarea spiritualității religioase, politice, culturale, de-a lungul a trei veacuri de către Biserica Română Unită și școlile ei.

Ne vom opri, totuși, pentru o exemplificare a modului în care o revistă, cu nume semnificativ "Blajul", și-a înțeles misiunea legată de pregătirea tineretului, într-un ceas al istoriei noastre naționale și universale nu departe de cel al unor mari seisme încheiate cu multe drame naționale.

Revista "Blajului" a început să apară în ianuarie 1934 și și-a încetat activitatea în decembrie 1936. A apărut cu regularitate în această perioadă, lunar, în 12 numere în fiecare an, însumând 568 în 1934, 560 în 1935 și 496 în 1936.

A avut un comitet de editura formată din profesori ai școlilor de la Blaj. În primul număr sunt amintiți 40, în ordine alfabetică: dr. Vasile Aftenie, Ioan Arieșan, Olimpiu I. Barna, Pompei Bârlea, Liviu Chinezu, Nicolae Comșa, Ioan Covrig-Nonea, Petru Cristea, dr. Ioan Cristea, Isaia Cristian, Pavel Dan, Iosif G. Evrard, dr. Virgil Fulicea, dr. Coriolan Pop-Lupu, dr. Nicolae Lupu, Ion Mătieș, Teodor Megieșan, Adhemar Marckx, Emil Mesaroș, Iuliu Moga, Octavian Modarcea, Ioan Moldovan, Ovidiu Neamțiu, Augustin Nemeș, Victor Oros, Emil Pintecan, Alexandri Pol, dr. Gavril Pop, Filip Pop, Dionisie Popa, Laurian Puia,

Ioan Radocea, Ioan Rinca, dr. Leon I. Sârbu, Virgil Stanciu, Virgil Stoica, Vasiliu Suciu, dr. Ioan Suciu, dr. Septimiu Todoran și Nicolae Țarină.

Pe parcurs, comitetul a fost completat și cu numele altor profesori. În ultimul număr în care mai este indicat numele lor (nr. 11-12 din 1935), sunt amintiți și Tenea Aștilean, Eugen Bucur, Celestin Cherebețiu, Victor Crețu, Ștefan Manciulea, Dumitru Neda, Emil Nirișteanu, Ioan Oltean, Grigore Pădureanu, Ștefan Pop, Virgil Stoica, dr. Coriolan Suciu, Sigismund Toduță, Gheorghe Veliciu, Eugen Visa și Ioan Vultur - adică încă 16 profesori în comitetul de editură. Alți colaboratori nu mai fac parte din Comitet.

Începând cu numărul 3, din martie 1934, s-a constituit și un Comitet de redacție format din: dr. Nicolae Lupu, Ioan Covrig-Nonea, Pavel Dan, dr. Virgil Fulicea, Donisie Popa, dr. Ioan Suciu, Nicolae Țarină, Olimpiu I. Barna și Alexandru Pol. Din octombrie 1934, Alexandru Pol nu mai figurează decât în decembrie același an. Începând cu nr. 1 din 1935, comitetul de redacție a fost format din dr. Liviu Chinezu, Pavel Dan, dr. Virgil Fulicea, dr. Nicolae Lupu, Ștefan Manciulea și Dionisie Popa. Din mai 1935 nu mai este Liviu Chinezu, iar începând cu nr. 1 din 1936 nu se mai indică nici comitetul de editură și nici comitetul de redacție, ci doar secretarul de redacție profesorul Nicolae Comșa, în anii 1934-1955, Virgil Stoica, în 1936.

Toți sunt profesori la școlile de la Blaj, de cele mai diverse specialități, de la limba română la matematică, fizică, educație fizică și desen și că o bună parte din ei aveau studii în străinătate, cu doctorate luate în Apusul european: dr. Vasile Aftenie, dr. Virgil Fulicea, dr. Coriolan Pop -Lupu, dr. Nicolae Lupu, dr. Gavril Pop, dr. Leon I. Sârbu, dr. Ioan Suciu și dr. Septimiu Todoran.

Revista "Blajul" a apărut prin contribuția lunară a profesorilor, în majoritatea încă suplinitori, din Blaj, având cum - scria profesorul Nicolae Comșa în nr. 6 - 10 din 1936 "*același ideal de a semnala literatura bună și de a arde cu fierul roșu pe cea inestetică ori imorală...*"

În primul număr îi este definit și scopul: "*Pornim la drum. Credița în Dumnezeu și dragostea de neam ne vor lumina pașii. Troițele de la răscruci ne vor feri de mocirlă și bălării. Vom dărui tiparului gândurile noastre, presărând printre ele nestemate vechi din biblioteci și arhive. Pornim cu gândul fără de prihană. Drumul îl vrem străjuit de mâini prietenești, întinse cu același consemn: pelerini, fără ezitări, spre zi de sărbătoare a sufletului*".

"Blajul" s-a vrut a fi o revistă de cultură care să cuprindă în paginile sale producția locală literară (poezii și nuvele), istorică (de istorie națională și religioasă), filozofică, de gândire pedagogică și artistică etc. dar și să analizeze și să-și spună punctul lor de vedere în legătură cu toate categoriile de creație culturală.

"Blajul" a fost o revistă locală, susținută prin colaborări ale elitei locale, dar nu în exclusivitate. A avut în vedere promovarea creațiilor locale dar și formularea unor judecăți de valoare privind literatura beletristică, istorică și științifică, de la nivel național, a fost o revistă de creație, dar și de atitudine ce s-a înscris pe o bună tradiție și a cultivat bunele tradiții întâlnite în viața spiritual-culturală a Blajului și a țării în drumul său spre modernitate. A criticat tendințele extremiste și a creat modele de viață pentru tineret, în condițiile istorice de atunci. Au rămas consecvenți crezului formulat la început de drum și au urmărit cu tenacitate și regularitate tematica avută în vedere la punctul de pornire.

Cu un subtitlu ce îi definește caracterul - Revista lunară de cultură - "Blajul" - este pentru vreme de trei ani (1934 - 1936) locul în care se dezbat, în spirit modern, problemele complexe ale țării și ale lumii.

Prin tematică și structură, prin subiectele abordate, prin colaboratorii săi, revista "Blajul" a intrat în circuitul de valori naționale. Continua tradiție dovedea existența în rândurile profesorilor de la Blaj a unui puternic nucleu grupat în jurul lui Nicolae Comșa și Rad Brateș, a lui Coriolan Suciu și Liviu Chinezu, Simion Ghizdavu, Ștefan Mancilea și Nicolae Lupu, Alexandru Lupeanu, Ioan Covrig-Nonea, Ioan Vultur, Virgil Fulicea, Pavel Dan, Grigore Pădureanu etc.

Prin ei, prin alți colaboratori de la Blaj și din centrele universitare din țară, revista a avut un sumar bogat și variat. Paginile sale au cuprins: evocări și studii dedicate ierarhilor și clericilor, studii și documente din Istoria Bisericii și din Istoria Națională; studii și articole urmărind gândirea: curente de idei filozofice și pedagogice; probleme de literatură (poezii, nuvele, cronică) artă și muzică. Cercul cărora li se adresează era și el foarte larg. Din el - în chip firesc - nu a lipsit tineretul. Ba am putea spune că cele mai multe probleme veneau dinspre tineret și lui li se adresau; problemele de instrucție și educație, de formare și viață în spiritul lumii creștine.

Din multitudinea de studii și articole ne-am oprit asupra unuia cu un titlu sugestiv, al unui fost distins profesor de latină și greacă *Pentru tineret. Schițarea sumară a unui tipar de viață*. Așa și-a intitulat eseul său extins pe 52 de pagini și publicat în revista "Blajul" din 1936, profesorul de latină și greacă, Simion Ghizdavu.

Nu l-am cunoscut pe profesor. Foștii săi elevi vorbesc de o exigență proverbială, întemeiată pe o pregătire de excepție. De aceea cred ei că preda numai la clasele superioare ale liceului "Sfântu Vasile". Avea și un fizic robust, puternic, iar azi citindu-i gândurile de acum aproape șaptezeci de ani nutresc

convingerea că avea alese însușiri spirituale. A fost poate un om al catedrei severe dar și al condeiului profund. L-a fascinat lumea romană și greacă, gândirea franceză modernă. Pornind și de la unele și de la altele, de la realitățile lumii contemporane - toate foarte bine cunoscute lui și bine înțelese - el să dea tineretului un bun tipar de viață "*Pus prin farmecul simțurilor, în fața splendorilor cosmosului, în fața comorilor nebănuite, necuprinse, uluitoare ale vieții, este de importanță absolută* - spunea profesorul Simion Ghizdavu ca tineretu - să fie așezat față în față și cu problemele ei reale, neclintite, serioase, covârșitoare, în mod cinstit, deschis, cu optimism și iubire".

Abordarea acestei probleme nu, credem, de loc întâmplătoare. În lumea europeană au început să penetreze curente ostile valorilor democratice. Nu lipseau nici din țară. Dreapta a început să-și creeze un anumit drum și la noi iar tineretul se preconiza a fi avangarda mișcării. Profesorul Simion Ghizdavu un adept al liberalismului democratic, de un real optimism adus nu numai din lumea romană și greacă, cunoscută din lecturi, ci și din viața satelor românești ale Făgărașului.

Are o pregătire teologică și este un autentic creștin. Își întemeiază întreaga sa gândire pe concepția monistă spiritualistă creștină. Și face acest lucru pentru că el consideră că este singura care satisface: "*postulatul minții de unitate al ultimului principiu al existenței*"², pentru că explică, prin creație, dualismul existent, materia și spiritul, pentru că deschide un orizont spre două stele polare și călăuzește întreaga noastră comportare față de noi înșine, față de oameni, față de Dumnezeu, ca membri ai unei națiuni și ca cetățeni ai unei patrii. Este concepția ce fixează necesitatea primordială a sentimentului religios și a sentimentului național.

Întreaga sa pledoarie așează tineretul cu fața spre Dumnezeu fără a-l rupe și a-l desprinde de viața reală de pe pământ. Tineretul trebuie să îngenuncheze în fața Creatorului, nu însă și niciodată în fața vieții. Atunci când idealul fiecăruia este creștin și conduce spre binele lui și al națiunii în totalitatea sa, viața primește adevăratul ei sens și toată splendoarea sa.

Tineretul nu este o armă ci o putere care prin muncă creează valori materiale, prin credința în Dumnezeu și Neam, prin respectul pentru valorile spirituale moștenite, prin cultul mormintelor și prin noblețea idealului de viitor făurește "*idealismul său și al națiunii sale*". Profesorul Simion Ghizdavu acordă tinerilor o funcție socială deosebită, așa cum au făcut-o generații la rând și

¹ *Blajul. Revistă de cultură*, 1936, 3, nr. 2, p. 81.

² *Ibidem*, nr. 6-10, p. 331.

predecesorii săi. Este un act de continuitate exprimat în limbajul și condițiile lumii contemporane.

Nu are numai valoarea unui studiu istoric, cu motivații filozofice. Are și o valoare practică. E îndreptat spre un scop precis mărturisit în chiar titlul disertației sale. El dovedește erudiție dar și preocuparea sa și a școlii pe care o ilustrează pentru un învățământ instructiv și educativ, complex, din care să nu lipsească mândria națională. Sunt chiar concluziile sale: *"Tânărul român, atunci când lucrează stăruitor, după strămoșescul "labor omnia vincit improbus" (munca dărză toate le biruie) a lui Virgilius, pentru a-și făuri idealismul săi și al națiunii sale, nu va uita să-și învie în suflet mândria originii sale romane și a gloriei sale de paznic al Europei pe acest pământ fermecat și binecuvântat, dar atât de amenințat, aducându-și aminte că "Mare lucru iaste a fi născut român"³.*

Identifică sufletul tineretului cu adevărul din care se naște, în plan moral, binele și din punct de vedere estetic, frumosul. De aceea și consideră *"Adevărul, este veșnic senin, veșnic zâmbitor, departe de îndrăznelile și răutățile ignoranței, departe de compunțiunile amare ale erorii. El este Virtutea, calea cea bună a vieții, care asigură maximul de putere trupească și sufletească, deci maximul de sigranță de izbândă, maximul de libertate"⁴.*

Adevărul este izvorul tuturor lucrurilor și bune și frumoase. Este punctul de pornire în viață, prima sa treaptă hotărâtoare, de unde tânărul trebuie să-și pună eterna întrebare "A fi sau a nu fi" și a încerca să răspundă apoi, urcând treptele deschise pentru ca *"să se înalțe luminat și dominator, ca un soare de primăvară pe firmamentul albastru"⁵.*

La vârsta împlinirilor, departe încă de ceea ce avea să aducă deceniul cinci elevilor săi, școlilor și mai ales profesorilor, cu gândul, desigur, la anii săi de tinerețe, bănuim cu amintiri foarte frumoase, el face elogiul numește scânteia divină intelectul uman⁶. Cu ajutorul lui tinerii străbat calea formării lor sub raport instructiv. Învăță tainele științelor, intră în casa acestora pentru a aduce cu ei speranța și apoi certitudinea. Invocându-l pe bătrânul Cato Cenzorul le atrage atenția tinerilor că rădăcinile științei sunt amare, dar fructele neasemuit de dulci⁷.

Altfel spus viața poate însemna un fagure de miere, dacă vrei singur să-l pregătești prin munca ta. Poate însemna chiar o frumoasă și bogată livadă din

³ *Ibidem*, p. 347.

⁴ *Ibidem*, nr.2, p. 81-82.

⁵ *Ibidem*, p.82.

⁶ *Ibidem*, p.83.

⁷ *Ibidem*, p.84.

care să se hrănească deopotrivă și sufletul și trupul, în măsura în care contribui la cultivarea și buna ei întreținere, prin muncă rațională, întemeiată pe principiile creștine și receptele raționale ale științei.

Profesorul Ghizdavu împărtășește "*pe deantregul*"⁸, cum spune el, concepția creștină despre existență și despre lume. Consideră existența spațială ca fiind contingentă (finită) iar cea spirituală absolută, perfectă, numită Dumnezeu. "*Cea mai puternică vibrație, dominantă în tot cursul vieții noastre, de la leagăn până la moarte, o trezește în sufletul nostru ideea cea mai înaltă pe care o concepe mintea omenească și de care își înțelege legată, în mod absolut, toată ființa sa și pentru totdeauna, ideea Dumnezeirii*"⁹.

Dumnezeu este începutul și însăși existența noastră spirituală ce conduce la formarea sentimentului religios. La rândul său acesta se constituie într-un prim temelie al încrederii reciproce între oameni, al moralei și al dreptului. Când societatea are sentimentul religios ea are asigurate și ordinea "*primul motor al activității omenești*" și desfășurarea întregii acțiuni umane într-o direcție pozitivă¹⁰.

Toate acestea presupun însă existența unui sentiment religios activ, dublat și manifestat prin trăiri creștine, din partea întregii comunități umane. Nu sunt suficiente dovezile formale și nici numai exemplele singulare. A te declara creștin a merge chiar la Biserică, a te ruga cu o evidentă pioșenie, a recunoaște și a te manifesta ca un adevărat creștin în evenimente deosebite sau zile de sărbătoare (botezul copiilor, căsătoria ta și a copiilor religioasă, înmormântarea celor din familie în formă creștină, participarea la slujbele religioase în zilele de sărbătoare etc) nu înseamnă totul.

Nu înseamnă nimic nici pentru Dumnezeu, nici pentru sine, nici pentru societate dacă nu vin dintr-un interior cu adevărat creștin, mărturisit și dovedit prin fapte. Trăirile creștine, nimai ele, dau sens credinței, îmbracă omul întotdeauna în haina potrivită, armonizează societatea și asigură pacea.

Numai atunci și numai acolo unde trăirile creștine sunt o realitate simțită (nu numai declarată), sentimentul religios, individual și colectiv, este o dovadă a apartenenței la creștinism.

Apartenența la creștinism cere fapte, nu este o simplă adeziune, cu manifestări formale. Implică, uneori, riscuri și sacrificii reale și întotdeauna dovezi de iubire și iertare, reale și ele. Este ceea ce oamenii Bisericii noastre, înalta ierarhie în primul rând și în totalitatea sa au dovedit în timpul prigoanei

⁸ *Ibidem*, p. 95.

⁹ *Ibidem*, nr. 3-4, p. 162.

¹⁰ *Ibidem*.

comuniste pilduitor exemplu de trăiri creștine. Sunt singurele care elimină, de fapt, răul din om și societate. Dedublarea omului dispare, iar războiul (dintre el și semenul său, dintre o națiune și alta, dintre diverse etnii și confesiuni) rămâne fără obiect. Trăirile creștine dau omului înfățișarea cerută de Dumnezeu și asigură societății umane un drum cu adevărat creștin. Un ideal greu, dar nu imposibil, de împlinit, un ideal obligatoriu.

Cu un efort conjugat: familie, biserică, școală, societate va putea fi călăuzit tineretul, întreaga comunitate, spre o viață creștină. Aceasta trebuie să fie țelul nostru suprem, al tuturor, al nostru și al neamului omenesc de pretutindeni.

Oricât de adânc a pătruns ateismul în toate straturile noastre sociale, în orașe și la sate, în toate instituțiile și nu în puține familii, un drum nou spre un creștinism practicat, în sensul dorit de Dumnezeu, e singura noastră alternativă. Sentimentul religios moștenit, dar aproape uitați de mulți, trebuie azi, mai mult ca oricând să se transforme în trăiri creștine. Extinse peste hotare, în toată lumea vor da acesteia sentimentul de siguranța și bucuria de a trăi. Devenite arme ale credinței vor face inofensive armele războiului, în toată lumea și manifestat printr-o violență înspăimântătoare. Cruzimile pe care le vedem prin toate mijloacele mass media transmise nouă, nu pot avea, și nu au, nici o motivație din orice punct de vedere ar fi analizate și sunt, înaintea de toate, împotriva trăirilor creștine.

Revenind la problemele dezbătute de profesorul Ghizdavu un loc aparte, analizat sub multiple aspecte, a fost tocmai *sentimentul național* care are și el un izvor creștin, folosit când și mai ales cum nu trebuie, prin încălcarea legilor creștine, devine o armă a răului.

Dezbaterea acestei probleme, a sentimentului național, se înscrie în tradiția Bisericii dar are și o motivație desprinsă din problemele zilelor de atunci. Ca bun cunoscător al istoriei universale, cu toate războaiele ce au brăzdat-o fără încetare toate veacurile, simțind vremurile pe care le trăia, cu pregătiri de război și ele, admirator al gândirii anticilor dar și al oamenilor țării sale în împrejurimile date, realist, el nu exclude confruntările și îndeamnă tineretul la cultivarea sentimentului național. Urmărește formarea națiunilor și explică cauza conflictelor dintre ele, combate și respinge ideea raselor și a națiunilor superioare și inferioare, dorința de a domina celelalte; aduce elogii Bisericii Catolice subliniindu-i virtuțile în plan doctrinar și social.

Este parte din eseul său în care filozofia se îmbină cu istoria și din amândouă sunt scoase precepte pentru viața tinerilor din vremea sa. Formarea națiunilor o consideră necesară iar specificul național o formă a sufletului

colectiv și un tipar al spiritului, supus eternei schimbări¹¹. Este o realitate psihică, o conștiință realizată în timp¹² ce are la temelia sa totdeauna mândria, onoarea, demnitatea¹³. "*Or conștiința demnității, simțul mai ridicat al onoarei, ridică noblețea gândirii, întărește voința morală, intensifică activitatea, împintenează spre realizări mărețe, spre idealuri mari, cutezătoare și pe acel paradoxal și neînțeles amestec de lut și spirit, care e omul, îl smulge din inerta scoborâre spre indiferența animalică, spre care îl trage țărâna trupului său și îl ridică spre spiritualitate, care este veșnică și neîntreruptă acțiune. Dacă e adevărat în cea mai mare parte, că fiecare om are în viață locul pe care și-l ia, e cu siguranță adevărat despre națiune. Puterea și grandoarea a fost totdeauna a celor ce au avut știință, dar mai ales conștiință, înțeleg conștiința valorii și demnității lor ... Numai națiunile cu o conștiință înaltă ajung libere, mari, puternice ... Sentimentul național creează cultura națională și prin ea puterea națională. El e creațiune, putere, onoare, demnitate, el e în libertate*"¹⁴.

Sentimentul religios și cel național sunt pârgھیile pe care le socotește ca având menirea sa ne așeze în rândul "*marilor popoare, creatoare ale progresului*"¹⁵. De aceea și credea că atitudinea tuturor generațiilor din vremea sa este "*una și hotărâtă de a fi intensificatori ai conștiinței naționale, animatorii neobosiți ai mândriei naționale, ai sentimentului național. Nu cu vorba. Cu fapta*"¹⁶.

Pentru acest lucru socotea ca fiind de mare trebuință formarea personalității fiecăruia printr-o muncă stăruitoare de zi cu zi. A invocat dictonul lui Vergilius: "*Labor omnia vincit improbus*" și deviza celebră a lui Apelles: "*Nulla die sine linea*". Astfel pregătit pentru viață el cerea fiecăruia ca prin "*muncă pricepută, devotată, completă*", fiecare la locul său, să satisfacă "*interesul public*" și să fie gata, de va fi nevoie ca "*prin sacrificiu complet*" să lupte "*pentru înălțarea națiunii*"¹⁷. Pentru înălțare și pentru apărarea națiunii, căci ne găsim în vremea în care războiul al II-lea mondial bătea la ușa popoarelor europene.

Conștient de ceea ce ar putea urma - de fapt de ceea ce a și fost la numai doi-trei ani după cele scrise de el - rămâne totuși optimist și propune tuturor națiunilor un model de viață pentru o lume a păcii. "*Fiecare națiune trebuie să-și crească tineretul în sens cât mai idealist și pentru fericirea individuală a fiecăruia și*

¹¹ *Ibidem*, p.164.

¹² *Ibidem*, p.174.

¹³ *Ibidem*, p.179.

¹⁴ *Ibidem*, p. 179-180.

¹⁵ *Ibidem*, p. 180.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

pentru prosperitatea și gloria lor și a țării lor, dar și fiecare tânăr trebuie, prin muncă omnilaterală, să se cultive, să-și nobileze toate facultățile fizice și psihice cu toată stăruința, fără încetare, fără risipă de timp și forțe, cari odată irosite nu se mai redobândesc și, în sfârșit, cu toată temeinicia. Prin această muncă a lor să devină spirite de elită, cu idealuri mari și nobile, aducându-și mereu aminte, că în lume vor avea locul pe care și-l iau, prin idealismul lor cât mai înalt¹⁸.

Când unele popoare își pregăteau tineretul pentru o viață războinică, pusă în slujba unor idealuri revanșarde, la Blaj, profesorul Ghizdavu propunea tuturor națiunilor să-și formeze o elită creatoare de valori spirituale și materiale, puse numai în slujba Binelui și a Fericirii tuturor. Această concepție își are izvorul nu numai în știința sa ci deopotrivă și în credința lui. Lumea antică, greco-romană, l-a învățat să gândească, iar cea creștină, catolică, să acționeze în spirit creator și de înfrățire.

Parcă simțind nu numai pericolul național, foarte apropiat ci și pe cel al Bisericii Române Unite cu Roma, din deceniile cinci-opt, face o succintă, dar foarte grăitoare, caracterizare a Bisericii Catolice, subliniindu-i trăsăturile fundamentale. *"Fără îndoială, catolicismul, prin forma sa de guvernământ, este un organism perfect încheșat, unitar, cu o desăvârșită disciplină în ierarhie.*

Cum Biserica lui Hristos este ecclesia militans în fiecare membru al ei pentru mântuirea sufletului și în totalitatea ei pentru apărarea tezaurului întreg și neștirbit al credinței și harului divin și pentru învățătura tuturor popoarelor, catolicismul prin desăvârșita lui unitate organizată, este un organism viu, capabil de acțiune promptă, chibzuită, metodică pe întreg pământul pentru predicarea lui Hristos împotriva tuturor greșelilor minții omenești din toate locurile și timpurile, față de care totdeauna ia atitudine prin Petru, piatra de temelie, care prin veacuri și-a arătat puterea pe care porțile iadului nu o vor învinge.

Petru este dinamism, deci cultură și progres. Petru este spiritualizare. Petru este un curent de viață pururea proaspăt și întreg¹⁹.

Biserica și Școala, legată de Biserică, sunt nu numai obeliscurile lumii creștine ci și temelia societății umane de 2000 de ani. Așa a fost și așa va trebui să mai fie. O Biserică universală și o Școală, universală și ea prin caracterul comun al educației în spirit creștin, trebuie să fie un deziderat al vremurilor noastre. Lumea politică se organizează azi într-o Europă unită, chiar intercontinentală. Biserica trebuie să facă și ea la fel.

Biserica Catolică a fost și este în avangardă. Firesc. Extinderea sa geografică și organizarea ei unitară i-au îngăduit și îi îngăduie nu numai să promoveze un

¹⁸ *Ibidem*, nr. 6-10, p.345-34.

¹⁹ *Ibidem*, nr. 3-4, p. 170.

autentic ecumenism ci să realizeze în jurul său o unitate a lumii creștine. O unitate a lumii politice susținută de o unitate a Bisericii. Este o veche poruncă și Dumnezeiască și omenească și trebuie să fie un deziderat al nostru al tuturor.

Cum unitatea politică nu prejudiciază sentimentul național, nici unitatea creștină nu va prejudicia sentimentul religios. Toate riturile vor putea rămâne ceea ce sunt azi, ca o expresie a "costumului național", a tot ceea ce simbolizează el, a întregii tradiții naționale catolice și ortodoxe. Ele se vor întâlni în cetatea eternă, multinațională și multicoloră pentru a aduce aici gândurile de credință și vrerile de pace ale popoarelor lor și pentru a primi binecuvântarea urmașilor lui Petru, simbol al credinței creștine unitare. Creștinătatea simte nevoia unității ei și a întrebării puterii sale spre a fi o forță a păcii în fața războiului, în fața urii. Mulțimea creștină își cheamă elita clericală și laică să împlinească vrerea lui Hristos.

FILOSOFIE ȘI PROFESORI DE FILOSOFIE LA BLAJ (1772-1848)

EUGEN S. CUCERZAN

ABSTRACT. Philosophy and Teachers of Philosophy at Blaj (1772 - 1848). The scientific work named "**Philosophy and teachers of philosophy at Blaj (1772-1848)**" presents, generally, the history and the importance of systematically teaching philosophy in spiritual capital of Greek- Catholic Romanians, according to following criteria: **organizational forms** (Schola altiores, theological seminar, respectively academic high-school by university level), the scientific and didactical **sources** utilized (Baumeister, Krug), the **language** (Latin, until 1834, respectively 1839, Romanian after that date). The author insisted on the fact that scientific and didactical activity of philosophy teachers from Blaj - especially Samuel Micu, Petru Maior, Simion Bărnuțiu, T. Cipariu, Aron Pumnul - had an essential contribution on formatting the social category of Romanian intellectual, which was, through philosophy, in the service of Romanian nation and its culture. Even that this activity was not the result of an absolute philosophical originality, it manifested into Romanian culture as an original intellectual factor, by pioneering. In the same time, it means an intervention of philosophy, respectively of rational thinking, on spiritual and political life of those involved in this process and, through them, of all generation which benefit by its services.

Situația oarecum privilegiată a filosofiei în școlile Blajului de odinioară și, în legătură cu necesitățile acestora, dar și ale societății românești în general, prezența sa ascendentă în preocupările de bază ale unora dintre cei mai de seamă "blăjeni", se poate explica, alături de predispozițiile personale, prin mai multe împrejurări:

- sistemul însuși de învățământ al imperiului austriac în cadrul căruia Transilvania era o provincie relativ recent încorporată (sfârșitul secolului al XVII-lea), ca și al întregii Europe "luminate" (occidentale), acorda filosofiei, în mod tradițional, un loc de prim rang - aceasta în condițiile în care prin "filosofie" se înțelegea nu numai filosofia propriu-zisă, metafizica

îndeosebi, precum și logica sau etica, ci și o seamă de științe ca matematica, fizica, istoria ș.a. profesorii blăjeni (între care S. Micu, Gh. Șincai, P. Maior) se formează ei înșiși în medii academice tributare filosofiei (Roma, Viena, ș.a) sau, în descendența acestora și confirmându-le specificul, la "mica Romă" (S. Bărnăuțiu, T. Cipariu, etc.);

- concepția oficială, exprimată la Curtea imperială de la Viena, era favorabilă acestei orientări (nu spusese împăratul reformator Iosif al II-lea că a făcut din filosofie "legislatorul imperiului"?). Încât, încadrându-se *de drept și de fapt* în acest sistem de învățământ, școlile Blajului vor contribui, de la bun început, și prin aceasta la conectarea românilor ardeleni - "uniți" în primul rând - la sistemul de valori intelectuale, morale și politice, profesate prin școală, ale continentului. În cadrul acestei forme de organizare și activitate școlară, conținutul activităților didactice va pleda și el, progresiv, în favoarea aceleiași orientări pro-europene.

Cu toate că începutul învățământului sistematic de la Blaj, preconizat de părinții unirii cu Roma și cu deosebire de episcopul Ioan Inocențiu Micu - Klein drept urmare a noului statut istoric al Bisericii românești, are loc la 1754 (episcop fiind Petru Pavel Aron), așa cum specifică AL. Papiu Ilarian "gimnaziu deplin nu era, cu atât mai puțin *filosofie*, și [Grigore - n.n] Maior [călugăr-profesor, vicar, viitor episcop-n.n] nu dorea nimica mai mult decât să ajungă odată învățându-se în Blasiu «*propositio major et propositio minor*»² [premisa majoră și premisa minoră - elementele constitutive, alături de concluzie, ale silogismului - n.n]. "După moartea episcopului Rednic, arată același autor, începe mai întâi a se învăța la Blaj *filosofia și teologia*, fiind cei dintâi profesori Samuele Micul (Klein), istoricul și Ștefan Pop - amândoi călugări. Subt episcopul Gregoriu Maior [1772-1782-n.n.] s-a continuat aceasta, așa cât și-a ajuns dorința, ca să audă învățându-se în Blaj *propositio major et minor*"³.

Deși există informații⁴ conform cărora un Alexe Mureșan (Moroșan) ar fi predat filosofia la Blaj în anul 1768 în cadrul unui început de învățământ superior, date sigure în legătură cu predarea sistematică a filosofiei în această capitală a românilor greco-catolici avem pentru anul 1772. Invocăm în sprijinul acestei datări:

- o mărturie a lui S. Micu: "După moartea vlădicului Athanasie [1772-n.n], părinții, cei ce pururea să nevoia spre creșterea învățaturii întră neamul

¹ *Apud*. Maria Protase, *Petru Maior*, Editura Minerva, București, 1973, pag. 44.

² Al. Papiu Ilarian, *Istoria Românilor din Dacia Superioară*, tom I, Ed. a II-a, Viena, 1852, p. 199.

³ Adică Logica. *Ibid*, p. 201.

⁴ v. Lucia Protopopescu. *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania*. Editura Didactică și Pedagogică, București, 1966, p. 252.

românesc, și mai înainte, dintru aceeași bună râvnă înmulțită școalele până la filosofie, acum în anul 1772, toamna au început și filosofia a o învăța, la care profesor au fost, în logică și metafizică, Ștefan Pop, în mathezis și în etică eu, că într-acel an, isprăvind theologia, ne-am fost întors din Viena"⁵; precizarea Consistariului de la Blaj (1794): "este de notorietate publică cum că filosofia începu a se propune la a.1772, iar teologia la 1773 și încă din dispunerea Capitlului Mănăstirii"⁶. Aceste informații sunt confirmate de materialele arhivistice referitoare la existența unor instituții școlare post-gimnaziale, superioare, corespunzătoare nivelului academic necesar pentru filosofia. Astfel, în arhiva guvernului transilvan se află informații despre o formă (incipientă) de învățământ superior - *Scholae altiores*, desfășurată pe un răstimp de doi ani, ulterioară gimnaziilor de cinci clase, denumite *Scholae inferiores*. Așadar la Blaj, în anul 1772, se predă filosofia existând și nivelul școlar adecvat: *Scholae altiores*.

Programul pregătirii școlare, inclusiv filosofice, a Blajului și a provinciei fusese reglementat, conform legislației atunci în vigoare (*Norma regia*, 1781), de către conducerea clericală catolică a Transilvaniei. Cu titlu orientativ arătăm că în țările din centrul Europei - modele pentru învățământul ardelean și blăjan - la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cursul de filosofie, extins pe doi respectiv trei ani, includea logica, etica, metafizica dar și discipline precum matematica, arhitectura, istoria modernă, muzica, la care se adaugă firește, limbile clasice, apoi germana ș.a.⁸ La Blaj, după 1780, sunt menționate ca discipline de bază ale cursului de filosofie: logica, metafizica și dreptul natural în timp ce etica revenise cursului de teologie⁹.

⁵ *Istoria românilor*. Ediție princeps după manuscris de Ioan Chindriș, II, Edit. Viitorul românesc, București, 1995, p. 355.

⁶ În *Archivu pentru filologie și istorie*, Blaj, 1870, p. 678-679.

⁷ Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 253.

⁸ Programul unei săptămâni școlare în zona centrală a Europei era alcătuit din 4 ore de religie, 7 de logică și metafizică, 9 de fizică, științele naturii și agricultura, 5 de istorie universală - în total 41 de ore. Spre finele secolului, cursul de filosofie se alcătua din 10 ore de logică, metafizică, etică și istoria filosofiei - spre a înșira doar materiile propriu-zis filosofice. Conform legislației (*Ratio educationis*, aplicată la noi în Banat), începând cu 1777 sunt prevăzute, în timpul celor 4 ore de activitate didactică zilnică, pentru anul I de filosofie, semestrul I, *logica*, *mathesis pura* (matematica pură), istoria țării și istoria naturală, iar în semestrul II *istoria filosofiei*, *matematică aplicată*, istoria țării și istoria naturală; pentru anul II, semestrul I, erau planificate istoria țării; fizica, filosofia practică și matematică aplicată iar în semestrul II istoria țării, fizica, *metafizica*, matematica aplicată, istoria universală, heraldica, elocvența, limba latină și limba provinciei (v. Lucia Protopopescu, *op. cit.*, pag. 258).

⁹ *Ibid.*, p. 259.

Un moment important în predarea filosofiei în "mica Romă" îl reprezintă activitatea didactică a lui **Petru Maior**. Acestuia îi va reveni cursul de metafizică (în anul 1780-1781), apoi logica și dreptul natural (1781-1784). "Mă aflu, raportează el (18 martie 1871), în Mănăstirea Sfintei Treimi din Blaj,[...] aici sunt numit profesor titular de metafizică și, în timp ce predau această știință laică, mă străduiesc să-i învăț pe auditorii mei și filosofie creștină"¹⁰. Peste ani, la 1814, își va aminti că la Blaj "fu rânduit profesor de logică, metafizică și legile firei" timp de patru ani, "între care deregătorie" "cu atâta nevoiță au petrecut, cât din școala lui ieșiții bărbați se feceră floarea românilor, și în clir și în politie"¹¹.

Autorul *recomandat* oficial¹² drept *model* al învățământului filosofic a fost Fr.Chr. Baumeister, un discipol al lui Chr.Wolf (1679-1754) iar acesta al lui G.W. Leibinz (1646-1716) a cărui filosofie a sistematizat-o. Utilizat în instituțiile de învățământ din centrul Europei, Baumeister, filosof eclectic iluminist, a fost un autor "la modă" în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea pentru caracterul sistematic, claritatea și accesibilitatea mesajului său filosofic. Este oportun să amintim că un titan al gândirii la talia lui I. Kant va preda logica și metafizica, timp de un deceniu (1755-1765), tocmai după acest autor iar logica, mai târziu, după manualul profesorului G.Fr. Meyer. Se presupune¹³ că Petru Maior, în cadrul lecțiilor sale de drept, s-a folosit și de cursul prof. G.A.M. Martini, cunoscut pentru adeziunea sa la principiile progresiste, raționaliste și umaniste ale dreptului natural, autor după care s-a predat și în alte facultăți din imperiu. Între numele aflate în biblioteca lui Maior sunt: Chr. Wolf, Steinkellner, Puffendorf, Heineccius, Riger, ș.a.

Limba oficială de predare a filosofiei și a celorlalte discipline fusese, ca în toată Austria, Europa centrală și occidentală, aceea latină. Însă, fidel programului său luminist, un S. Micu-profesor de filosofie din prima gardă - se gândește la accesibilitatea filosofiei într-o sferă cât mai largă de cititori și auditori, fapt pentru care traduce în premieră națională absolută din opera lui Fr.Chr. Baumeister (probabil după ediția de la Cluj din 1771 a lucrării acestuia *Elementa philosophiae*). Astfel, la 1799 vede lumina tiparului de la Buda "Loghica...", după acest autor, iar în anul 1800 *Legile firei, itica și politica*, la

¹⁰ Din scrisoarea adresată Cardinalului prefect și Sacrei Congregații de Propaganda Fide, în Ion Dumitriu Snagov, *Români în arhivele Romei* (secolul XVIII), Ed. a II-a, Clusium, 1996, p. 339.

¹¹ *Răspunsul la cârtirea care s-au dat asupra persoanei lui Petru Maior, autorul Istoriei ceii pentru începutul românilor în Dachia*, Buda, 1814, pag. 15.

¹² Lucia Protopopescu, *op. cit.*, p. 247).

¹³ *Ibid.*, p. 260-261.

Sibiu, în două volume rămânând în manuscris, până la 1966, *Învățătura metafizicii*¹⁴. Momentul este memorabil: după ce călugărul catolic de origine română Gabriel Ivul publică în limba latină cele dintâi lucrări de logică și filosofie datorate unui român (la Viena în 1654 respectiv 1655) acum, un alt călugăr (S. Micu), aparținător și el Bisericii Catolice, publică prima carte de logică în limba română!

Lui Petru Maior, plecat de la Blaj pentru alte rosturi la Dumbrăveni apoi la Reghin, îi succede un lung șir de profesori de filosofie - în același timp și teologi: **Vasile Filipan** (1766-1832, studii la Bistrița, Blaj și Agria, profesor de filosofie în 1792-1794, 1807; scrie o *Istorie Bisericească* în limba latină); **Constantin Gyulai** (1764-1834; studii la Lemberg; predă logica la Blaj între 1793-1796); **Demetriu Caian** jr. (1778-1832; studii la Cluj și Viena; la 1800 predă filosofia la Blaj; între lucrări: *Teologia dogmatică* în două volume); **Ioan Radu** (1773-1819; studii la Tg.Mureș și Blaj; la 1800 profesor de logică); **Mihail Muntean** (1777-1833; studii la Viena; propune filosofia în 1804, 1808-1810; între lucrări *Teologia morală*); **Ioan Lemeni** (1780-1861; studii la Cluj, Blaj, Oradea; 1805-1807 predă filosofia; merite deosebite în dezvoltarea învățământului filosofic și prin înființarea Liceului academic - instituție de rang universitar la 1831 și susținerea sa materială respectiv extinderea cursurilor de filosofie de la un an la doi ani - și mai departe); **Vasile Rațiu** (1783-1870; studii la Cluj, Blaj și Viena; propune filosofie în anii 1811-1813, 1824; lucrări: *Istoria Bisericească* 1854; *Dreptul canonic*); **Isidor Albini** (1754-1841; studii la Sebeș, la franciscani, apoi la Alba-Iulia și Blaj; predă filosofie la 1817); **Aron Preja** (?-1835; studii la Blaj; profesor de filosofie pe la 1813); **George Socaciu** (?-1827; studii la Tg.Mureș și Viena; predă filosofia în anii 1823-1824, 1824-1825); **Teodor Sereni** (?-1863; studii la Turda, Cluj și Blaj; profesor de filosofie în anii 1827-1828); **Timotei Cipariu** (1805-1887; studii la Blaj; între cei mai de seamă cărturari români; predă filosofia la 1828 și după 1861 - v. mai departe); **Simion Bărnăuțiu** (1808-1864; studii la Șimleu, Carei, Blaj apoi la Sibiu, Viena, Pavia; la Blaj profesor de filosofie la 1830, 1832-1833, 1834-1835 - v. mai departe); **Ioan Rusu** (1811-1843; studii la Alba-Iulia și Viena; propune filosofia în anii 1833, 1842-1843; a publicat *Icoana pământului* în trei volume în limba română, primul tratat de geografie scris de un român, operă de larg orizont cultural); **Ioan Dragomir** (1811-1883; studii la Blaj; propune filosofie în perioada 1834-1835, 1838-1839); **Aron Pumnul** (1818-1866; studii la Odorhei, Blaj și Viena; între 1846-1848 profesor de filosofie - v. mai departe) ...¹⁵.

¹⁴ Publicat de D. Ghișe și Pompiliu Teodor în vol. S. Micu, *Scrieri filosofice*, Editura Științifică, București, 1966.

¹⁵ Prof. Nicolae Comșa, *Dascălii Blajului*, Blaj, 1940, *passim*.

Numărul relativ mare, oarecum surprinzător, al profesorilor de filosofie din Blajul anilor 1772-1848 se datorează îndeosebi faptului că ei erau mai întâi preoți (iar unii călugări) aflați la dispoziția Bisericii. Se știe că, pe lângă activitatea la catedră, aceștia erau frecvent solicitați ca preoți în diferite parohii sau într-o seamă de activități la Episcopie și/sau Mănăstire precum și la alte locuri discipline didactice. Dincolo de această situație care explică, în parte cel puțin, producția științifică și publicistică mai scăzută a unora dintre ei, merită să fie amintiți ca profesori de filosofie pentru faptul că au întreținut o anumită continuitate și tradiție a predării filosofiei la Blaj, respectiv interesul clericilor și studenților pentru această disciplină super-intelectuală. Câțiva dintre profesori - S. Micu, P. Maior, T. Cipariu, S. Bărnuțiu, A. Pumnul, grație și unei dotări personale superioare, s-au impus nu numai în istoria învățământului filosofic, ci și în istoria științei și culturii românești și a vieții politice naționale.

O etapă nouă în istoria învățământului filosofic blăjean și în istoria învățământului românesc în general - începe odată cu înființarea liceului de rang universitar în anul 1831. Ca urmare a demersurilor întreprinse de I. Lemeni, directorul școlilor, la Curte și la Guberniu, prin Decretul imperial nr. 3387 din 11 septembrie 1831 se înființează *Liceum-ul episcopale Balasfalvense* de rang academic. Instituția avea două facultăți: *facultas theologica* și *facultas philosophica*. Anul întâi al facultății de filosofie se numea *philosophia* iar anul al doilea *physica*¹⁶. Cursul prim (philosophie) propunea *Doctrina religiosus, Philosophia, Mathesis*. Numărul elevilor care au frecventat acest curs între anii 1832-1837 a fost de 249¹⁷. Între profesorii de filosofie ai noii etape îi amintim pe T. Cipariu, S. Bărnuțiu, I. Rusu și A. Pumnul.

Timotei Cipariu (1805-1887) a predat filosofia mai întâi în 1828. Al. Papiu Ilarian arată că "Încă sub Bob introduse Timoteu Cipariu la a. 1829 filosofia germană în școlile din Blaj; apucându-se de studiul limbilor europene și orientale deșteptă pe blăjeni la o nouă viață literară, introducându-i în câmpul literaturii europene"¹⁸. Însă, după cum se știe, filosofia germană, cel puțin prin Baumeister, pătrunsese totuși la Blaj încă de la începutul predării sale sistematice la *Scholae altiores* (1772); ceea ce aduce nou Cipariu este suflul kantian înnoitor al prelegerilor datorat lucrărilor unui discipol al lui Kant, W.T. Krug (1770-1842). Cu toate că elevii blăjeni trebuiau să cunoască limba germană (încă în 1784 un ordin al împăratului Iosif al II-lea condiționa primirea

¹⁶ v. Iacob Mârza, *Școală și națiune* (Școlile Blajului în epoca renașterii naționale), Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 60.

¹⁷ N. Brânzeu, *Școlile din Blaj*. Studiu istoric, Sibiu, 1898, p. 75.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 209.

elevilor în școlile latine de cunoașterea limbii germane)¹⁹, predarea se făcea pe mai departe în limba latină. Dar cunoașterea limbii germane - limba lui Kant și Hegel - deschidea orizontul profesorilor și elevilor spre marea cultură filosofică a lumii moderne. Aceasta în condițiile în care limba germană a fost (în epocă - sfârșitul secolului al XVIII-lea și prima jumătate a secolului XIX-lea, ca și ulterior), limba filosofiei celei mai performante. Ceva asemănător, *mutatis mutandis* situației limbii eline - limba fondatoare a filosofiei - în antichitate și a limbii latine - limba producției filosofice și a extensiunii acesteia, în Evul Mediu. După revoluția din 1848-1849, în timpul căreia cursurile de filosofie au fost, pentru câțiva ani sistate, la reluarea predării filosofiei (1861) această sarcină revenise lui T.Cipariu care va traduce și va publica la Blaj, cu unele comprimări și simplificări, întregul sistem filosofic al lui Krug²⁰.

Lui **Simion Bărnuțiu** (1808-1864) îi revine meritul - marele merit - de a preda primul curs de filosofie în limba română la Blaj în 1839, tot el a propus în aceeași limbă, în 1834 dreptul natural. Aceasta după ce Gheorghe Lazăr inițiasese (dar nu s-a păstrat nimic) un curs de filosofie după I. Kant, în "limba patriei", la București (1818) iar E. Murgu propusese, în 1834-1835 primul curs de logică în limba română, la Iași. Bărnuțiu concepea predarea în românește a filosofiei ca un act eliberator: "Am socotit, îi scrie lui G.Barițiu, să scap pe încet și încât mă vor lăsa împrejurările din afară, filosofia din jugul și robia limbei latinești (batăr pe jumătate), în care gemând și înădușită fiind astăzi tare puțin au luminat mințile auzitorilor români"²¹. Efectul acestei activități a fost de valoare istorică: "Profesorul de filosofie Bărnuțiu, consemnează Papiu, încă la a. 1831 introduse în Blaj *Dreptul firei*, iar pe la anul 1834 cel dintâi începe a propune *Dreptul firei* în limba română; la 1839 traduse toată filosofia lui Krug și o propunea în limba națională chiar pe acel timp când se prepara stingerea limbei și naționalității române în dietele ungurești, învățând totodată pe tinerii români drepturile cele înnăscute personale de libertate și egalitate atunci când românul încă nu se ținea de persoană după legile țării. Bărnuțiu, prin introducerea limbei naționale, puse temei la o cultură adevărat națională. De aici înainte tot mai tari și mai profunde rădăcini începe a prinde naționalitatea în școalele din Blaj și de aici în toată țara"²². "Aceste exemple, continuă Papiu, le urmară și ceilalți profesori, insuflând prin aceasta amor de limbă națională în inimele tinerilor și făcându-i

¹⁹ v. Iacob Mârza, *op. cit.*, p. 138.

²⁰ *Elemente de filosofie după W. T. Krug*, Blaj, 1861, 1863.

²¹ Către G. Bărnuțiu la 17 octombrie 1839. În *Tribuna poporului*, an VII, nr. 43, 18 martie 1903, p. 357-358.

²² *Op. cit.*, p. 210.

a studia cu ușurătate [...] în acea limbă în care cugeta. Profesoarele Rusu, repausatul, prin a cărui moarte pierdură românii o istorie universală ce era să dea la lumină, cu nu mai puțin spirit propunea istoria universală și în aceasta istoria națională [...]. Nu bărbați învățați lipsea mai nainte în școalele de la Blaj: Filipanu, Demetriu Caiani, Demetriu Vaida, Stoica, Teodoru, Rațiu și alții înaintea lor era plini de învățături de la Roma, Viena, Lemberg ș.a.", însă, pe când aceștia predau în limba latină și după metode prea puțin stimulatoare, "profesorii sus-numiți [Bărnăuțiu și Rusu - n.n.] începură a da viață și spirit științelor atât prin propunerile în limba națională, cât și prin metoda unei propuneri vii, ce încânta pe studenți, îi îndulcea pentru științe așa cât studenții și cei mai debili studia cu cel mai mare zel știința cea mai grea - filosofia. În acest chip se lățise renumele liceului din Blaj în toată țara, încât acum, pe la 1845, se înmulțise numărul ascultătorilor de filosofie, precum nu fusese în Blaj niciodată"²³.

Precum se știe, S. Bărnăuțiu, profesorul de filosofie și drept de la Blaj, a fost liderul ideologic și politic al românilor ardeleni de la 1848. Profunzimea și clarviziunea cu care a interpretat istoria și evenimentele contemporane lui se datorează desigur atât înzestrării și pregătirii sale personale, cunoașterii "pe viu" a realităților, cât și concepției sale filosofice generale și nu mai puțin priceperii și energiei cu care a reușit să implice în destinul politic și ideologic al poporului român această concepție. Căci, așa cum a arătat D.D. Roșca, "inteligența și sufletul lui Bărnăuțiu au fost ochii cei mai departe și mai limpezi văzători pe care neamul nostru îi deschisese spre Europa. Prin lupa măritoare și aproape-aducătoare a inteligenței lui Bărnăuțiu, a descoperit pentru întâia oară cu luciditate completă acest popor că, printre armele sale de luptă poate cea mai tare era aceea spre care întindea mâna fiul de țăran sălăjan: prin oratorul doctrinar din catedrala Blajului, Europa îmbia poporului român de pretutindeni rațiuni universal-omenești în sprijinul unor drepturi și realități naționale"²⁴. Or, această armă "cea mai tare", dată în aceste "rațiuni universal-omenești", era tocmai filosofia!

Cercetările²⁵ au identificat sursele inspirației lui S. Bărnăuțiu: Krug - pe care l-a tradus adăugând originalului opinii personale (bunăoară o seamă de

²³ *Ibid.*, p. 165.

²⁴ Europeanul Bărnăuțiu, în *Oameni și climate*, Editura Dacia, Cluj, 1971, p. 101.

²⁵ v. G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui S. Bărnăuțiu*, 1924; Dumitru Chișe, Pompiliu Teodor, Contribuții la cunoașterea activității filosofice a lui Simion Bărnăuțiu, în *Revista de filosofie* nr. 3/1964, p. 357-369; Avram Andea, Precizări noi despre activitatea profesorală a lui Simion Bărnăuțiu, în *Ziridava*, 1979, pag. 939-947; Iacob Mârza, Simion Bărnăuțiu, profesor de filosofie la liceul din Blaj (Trei documente inedite), în *Acta Musei Porolissensis*, 1981, p. 693-706.

"însemnări") și pe care l-a cunoscut prin lectură directă și/sau prin intermediari (St. Marton), I. Beck, J. Werner, J.K. Likavetz ș.a. Caracteristică lui Bărnuțiu, precum s-a spus (v. D.D. Roșca), a fost capacitatea de a raporta imperativele filosofice ale rațiunii la specificul și necesitățile realităților social-politice românești. Încât, contribuția sa este comparabilă în acest sens cu aceea a lui I. Micu Klein, pe plan politic, a lui M. Eminescu pe planul creației literare și a ziaristicii politice, sau a lui T. Maiorescu pe acela al criticii literare și îndrumării culturale.

De învățătura lui Bărnuțiu au profitat nu numai contemporanii săi ci toate generațiile ce i-au urmat, razele acestei învățături străbătând "și cele mai depărtate secole de viață românească"²⁶. Între discipolii imediați a fost și **Aron Pumnul** (1818-1866) profesor de filosofie la Blaj între anii 1846-1848. Caracteristic activității sale a fost continuarea predării filosofiei de factură kantiană în limba română - după același W.T. Krug însă preferând lucrarea acestuia *Fundamentalphilosophie* (Bărnuțiu, Laurian sau Cipariu au tradus din *Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*). "Față de Cipariu, față de Bărnuț chiar, Pumnul - consideră un cercetător al problemei - aduce o mai mare unitate și independență de gândire; el nu mai este un simplu traducător al lui Krug, ci își permite adesea să-și corecteze modelul cu elemente care indică o lectură aprofundată a lui Kant".²⁷ Influența lui Pumnul - ca și aceea a lui Bărnuțiu - a fost mare atât la Blaj, unde i-a însuflețit pe elevi și studenți în declanșarea revoluției, cât și la Cernăuți unde a funcționat după revoluție și unde a fost un mentor al conștiinței naționale românești, între elevii săi numărându-se și Mihai Eminescu.

Istoria predării sistematice a filosofiei la Blaj între anii 1772 - anul începutului și 1848 - anul întreruperii sale datorită evenimentelor revoluționare și nu mai puțin influenței sale "subversive", se poate împărți și caracteriza în funcție, între altele, de următoarele principale criterii: forma de organizare (*Schola altiores*, seminar respectiv liceu academic, de rang universitar, din 1831); sursele științifice și didactice utilizate (îndeosebi Baumeister în prima perioadă începând cu S. Micu, Șt. Pop și P. Maior, respectiv Krug la Cipariu, Bărnuțiu, Pumnul, în cea de-a doua - după 1830); limba de predare (latină până la 1834 respectiv 1839, română ulterior acestor date).

O trăsătură generală o constituie profesionalitatea profesorilor, garantată mai întâi de școlile înalte pe care le-au frecventat, vechi și prestigioase citadele academice (Roma, Viena, etc.), de pasiunea lor pentru filosofie manifestată în prestația didactică, științifică, publicistică și politică precum și de calitatea și eficiența intelectuală, morală și politică a operelor didactice resimțite

²⁶ Prof. N. Comșa, *op. cit.*, p. 68.

²⁷ Ioana Petrescu, Un discipol pașoptist al lui W. T. Krug: Aron Pumnul, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series Philologia*, 1, 1962, p. 89.

ca atare de către elevi și studenți (v. mărturiile datorate lui Papiu, Barițiu, etc). Nu este întâmplător faptul că în fruntea luptei de eliberare socială și națională a românilor de la 1848 s-au aflat tocmai profesorii de filosofie ai Blajului: Bărnuțiu, Cipariu, Pumnul. Aceasta pentru că filosofia le-a permis să înțeleagă mai adânc și mai cuprinzător atât istoria cât și evenimentele contemporane, esențialitatea acestora, încadrarea și integrarea lor în istoria tuturor românilor și în aceea universală.

O altă contribuție a profesorilor de filosofie și a filosofiei propusă de aceștia la Blaj a fost racordarea lor - și prin ei a învățământului și culturii naționale românești - la filosofia continentului iar prin aceasta la problemele intelectuale și politice ale timpului. Modelele imediate au fost aceleași în întreg centrul Europei - un Baumeister sau un Krug. Însă prin acestea, s-a realizat un prim contact cu marile probleme ale filosofiei universale și indirect, cu maestrul acesteia mai vechi sau mai noi. Este apoi de reținut și faptul că, predând și traducând după același model, Krug, profesori și autori precum Eftimie Murgu (acesta folosindu-se și de cursul profesorului său Imre János) la Iași, S. Bărnuțiu la Blaj și Iași, T. Cipariu la Blaj, Al.T. Laurian la București, au contribuit și prin aceasta la formarea unității de gândire și conștiință a românilor.

Prin limba de predare, profesorii de filosofie de la Blaj au contribuit atât la conectarea tinerei științe filosofice românești la știința filosofică a continentului cât și la afirmarea propriei culturi naționale. Predând la început în limba latină, ei s-au încadrat în spiritul Europei occidentale și centrale a cărei limbă a filosofiei fusese multe secole latina. Dar propunerea în limba lui Cicero a filosofiei - ca și a celorlalte discipline - a contribuit, alăturându-se istoriei și cunoașterii directe a antichităților romane în "mama Roma", la afirmarea conștiinței naționale românești prin cunoașterea limbii strămoșilor latini ai poporului român. Când se va trece la predarea în limba română, intelectualii blăjeni - un S. Bărnuțiu, A. Pumnul sau T. Cipariu - vor fi de asemenea în pas cu timpul în care au trăit unul din imperativele acestuia fiind și pentru filosofie tocmai practicarea sa în limbile naționale. Referindu-se la activitatea filosofică în limba germană a lui Wolf (1678-1754) Hegel arăta că "Se poate spune [...] că o știință aparține unui popor numai atunci când acesta o posedă în limba sa proprie; și acest lucru este cel mai necesar când e vorba de filosofie"²⁸; "Putem spune că Wolf este primul care a încetățenit filosofarea în Germania"²⁹. Ceva asemănător putem spune și despre S. Micu, S. Bărnuțiu, T. Cipariu, A. Pumnul și ceilalți și despre opera lor de pionierat a filosofiei în general, a filosofiei în

²⁸ G.W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, traducere de D.D. Roșca, București, 1964, p. 523.

²⁹ *Ibidem*, p. 522.

limba română în mod special. Chiar dacă soluțiile terminologice propuse de ei, în majoritatea cazurilor, nu au fost urmate, acestea definesc aproape un secol de filosofie în limba română, secol pe care nu îl putem ignora: recursul la echivalentul popular (de exemplu *aievea*, *ființă*, *fire...*) sau creat pe baze populare interne (*aievime*, *estime*, *estire...*), al termenilor clasici, alături de originalul elin sau latin. Oricum ei au demonstrat că se poate face filosofie calificată și în limba română. Experiențele primilor dascăli și autori români de filosofie a constituit imboldul spre traducere și apoi exprimare personală a unor idei filosofice (uneori) originale; o seamă de cuvinte și expresii, dovedind valoare filosofică și devenind concepte, vor fi preluate de această experiență (*existență*, *realitate* ș.a.m.d); atunci când soluțiile lor terminologice nu au fost acceptate, autorii români care i-au urmat în timp vor proceda adeseori în raport, chiar dacă opoziție, tocmai cu acestea. Alte generații, după alte epoci creatoare de cultură, vor învoca termenul românesc vechi și popular, dar nu numai ca echivalent al termenului clasic universal împrumutat, ci îndeosebi ca depozitar și vehicul el însuși al unei gândiri originale (ca de pildă *aducere-aminte*, *luare aminte*, *aievea*, *ființă*, etc. mai întâi la I. Slavici apoi la G.D. Scraba, M. Vulcănescu și C. Noica).

Frecventarea, predarea și scrierea filosofiei în mod sistematic în beneficiul unei activități didactice a contribuit la trezirea, menținerea și dezvoltarea interesului pentru filosofie a elevilor, studenților și cititorilor români doritori de o cultură mai înaltă. Ca o consecință imediată și de perspectivă se poate reține afirmarea unei concepții noi și înnoitoare asupra statutului intelectual și social al filosofiei. Astfel S. Bărnuțiu apreciază în cursul de la Blaj, completându-l pe Krug, că "prețul" (valoarea) filosofiei constă și în cultivarea intelectului, "că îl stârnește neîncetat spre cercarea adevărului și conduce într-înșa asemenea princeputuri [principii - n.n.] curate și folositoare în tot neamul omenesc prin care luminându-se oamenii sunt în stare a se rosti în contra tuturor rătăcirilor"; cultivarea "inimii" [a sufletului - n.n.] "că arată omului ce este și ce trebuie să fie, și însuși spune mijloacele prin care poate fi ceea ce trebuie să fie"³⁰. Ulterior, în *Psihologia empirică*, (tipărită post-mortem la Iași în 1871), va spune că prin filosofie omul "se înalță de la *individualitate* la *universalitate*, adică cu atât mai mult exprime în esența sa ideea *umanității*"³¹. Profesorul I. Rusu stimula studierea filosofiei arătând că ea este "îndreptariul culturii științefști la toate popoarele luminate"³². A.Treb. Laurian, venit în Principate cu spiritul Blajului, considera că "Nici un neam cultivat nu mai poate

³⁰ *Introducere. Despre filosofie peste tot*, ms. rom. nr.38, Biblioteca Filialei Cluj a Academiei, p. 3.

³¹ *Ibidem*, p. 81.

³² *Icoana pământului sau carte de geografie*, II, Blaj, 1842, p. 298.

figura de aici înainte fără dânsa [filosofie - n.n.] pe fața pământului"³³ și că "Numai nutrit de adevărate principii ale filosofiei poate sufletul omenesc să se înalțe la viața spirituală și să-și ajungă destinațiunea sa"³⁴. Iar Aron Pumnul, stimulând expresia filosofică pe temeiul resurselor interne ale graiului românesc, declară că el "a scris toată filosofia românește, fără de a întrebuița nici un cuvânt străin așa că și cel mic de pe urmă țăran necult este în stare să priceapă și să înțeleagă cele ce le va auzi, sau citi"³⁵.

În concluzie, putem să spunem că datorită problemelor inedite și răscolitoare pe care le-au propus ca și prin temeinicia și profunzimea necesare predării/scrierii de către profesori și însușirii lor de către elevi, cursurile și lucrările de filosofie ale dascălilor de la Blaj au contribuit esențial la formarea categoriei sociale de intelectual român, preot sau laic, din Transilvania. Intelectual format în cultul muncii, al cinstei și modestiei, în serviciul culturii și al națiunii. Chiar dacă aceste cursuri și lucrări nu au fost efectul unei originalități absolute, în cultura română ele s-au ivit și s-au manifestat ca un factor intelectual original, de pionierat. Predarea și asimilarea filosofiei cu întreg efortul intelectual cerut de asemenea activități, a însemnat în fapt o intervenție a filosofiei respectiv a rațiunii în viața spirituală a celor implicați în acest proces și prin aceștia a tuturor generațiilor care au beneficiat de serviciile sale. Iar atunci când s-au exprimat în limba română regândind filosofia în această notă definitorie a națiunii care este limba, autorii în cauză au adeverit că se poate face filosofie ca apanaj al culturii celei mai elevate și în această limbă sporind astfel încrederea intelectualului în forțele proprii și în resursele națiunii sale. Astfel încât filosofia va contribui la revenirea la sine a românilor respectiv la determinarea și afirmarea acestui sine inclusiv prin filosofie, în raport cu universalul - numitorul comun al tuturor.

³³ în *Foaie pentru minte, inimă și literatură*, VIII, (1845), nr. 32, p. 254.

³⁴ *Ibidem*, p. 255.

³⁵ v. Ion a lui G. Sbiera, *Aron Pumnul, voci asupra vieții și însemnătățile lui*, Cernăuți, 1889, p. 383.

RELAȚIILE ROMÂNIEI CU SF. SCAUN LA ÎNCEPUTUL RĂZBOIULUI RECE

IOAN MARIUS BUCUR

ZUSAMMENFASSUNG. Die Beziehungen Rumäniens mit dem Heiligen Stuhl zu Beginn des Kalten Krieges. Aufgrund von Urkunden im Archiv des Außenministeriums und des Rumänischen Nachrichtendienstes stellt der Verfasser die Entwicklung der Beziehungen zwischen Rumänien und dem Heiligen Stuhl zwischen 1945-1950 dar. Bis 1945 wurden diese Beziehungen durch ein 1927 unterzeichnetes Konkordat geregelt. Die Durchsetzung und später die Vertiefung der sowjetischen Hegemonie in Mittel- und Südosteuropa bedeutete auch die Einführung dieses politischen und ideologischen Systems. In der ersten Phase, zwischen 1945-1947, hatte der Begriff der Volksdemokratie den Zweck, die Gewährleistung der sowjetischen Sicherheitsinteressen mit der Notwendigkeit der Beibehaltung des Bündnisses mit den Westmächten zu vereinbaren. Dies bedeutete eine gewisse Achtung für die lokalen Verschiedenheiten, Traditionen und Sachverhalte.

Die Verschlechterung der Beziehungen zwischen der Sowjetunion und den Westmächten führte zur Betonung der sowjetischen Hegemonie und zu lokalen Maßnahmen, die zur Beseitigung der letzten Symbole der Demokratie führten: die Liquidierung der politischen Parteien, die Beseitigung der Monarchie, die Verletzung der demokratischen Rechte und bedeutende Veränderungen in der religiösen Politik. Diese letztgenannten Veränderungen führten zu einer allmählichen Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem rumänischen Staat und dem Heiligen Stuhl (die Auflösung des Konkordats, die Auflösung der Rumänischen Unierten (Griechisch-Katholischen) Kirche, der Versuch der Auflösung der Römisch-Katholischen Kirche, die Ausweisung des päpstlichen Nuntius, die Anklage der Nuntiatur usw.), was zur Unterbrechung der Beziehungen zwischen den beiden Staaten im Jahre 1950 führte.

În procesul de constituire a lumii postbelice, impunerea și ulterior accentuarea hegemoniei sovietice în Europa Centrală și de Sud-Est a reprezentat un fenomen semnificativ. Apelând la strategii adecvate realităților concrete ale

fiecărei țări din această regiune și profitând, în același timp, de criza profundă generată de Al Doilea Război Mondial, sovieticii au impus propriul sistem politic și ideologic. Dar supraviețuirea puterii politice, așa cum a fost concepută de teoreticienii comunismului, nu era posibilă decât printr-o reconstrucție de *sus în jos* a întregii societăți, ceea ce însemna că noul regim intra în conflict cu structurile și instituțiile ce asigurau existența democratică și dinamică a acesteia¹.

În faza inițială, adică între anii 1944 și 1947, conceptul de *democrație populară* promovat de sovietici avea menirea de a concilia implementarea intereselor de securitate sovietice în zonă cu necesitatea menținerii alianței Celor Trei Mari, ceea ce implica un anumit respect pentru diversitățile locale².

Politicile religioase promovate de regimurile de democrație populară au fost modelate în funcție de un complex set de factori, între care: configurația etno-confesională, raporturile dintre majorități și minorități etnice și confesionale, orizontul cultural al societății respective, atitudinea bisericilor în timpul războiului etc.

Din această perspectivă, cazul României constituie un interesant exemplu. Strategia adoptată de Partidul Comunist din România (P.C.d.R.) și aplicată după 6 martie 1945 de guvernul Petru Groza a căutat să fructifice experiența sovietică, manifestând în același timp "o adâncă înțelegere a realităților de la noi", după cum se exprima unul dintre liderii comuniști, Vasile Luca. Această preocupare a implicat un efort de adaptare a politicii religioase, prin care noul regim urmărea realizarea obiectivelor sale, la tradițiile politice și juridice românești. În România interbelică raporturile dintre Stat și Biserică fuseseră reglementate printr-o serie de acte normative inspirate din prevederile Constituției adoptate în martie 1923, concepția care a stat la baza acestor raporturi întemeindu-se pe "doctrina politică a legăturilor dintre stat și diferitele biserici"³. Altfel spus, cultele recunoscute potrivit legii beneficiau de autonomie ecleziastică, statul rezervându-și dreptul de a legifera în chestiuni ce priveau "viața externă a Bisericii". Cadrul legislativ elaborat consacra poziția diferită a bisericilor recunoscute în raporturile cu statul. Astfel, Biserica Ortodoxă, *majoritară*, a fost recunoscută ca *dominantă*, iar Biserica Unită (Greco-Catolică) în calitatea ei de *Biserică românească*, avea un statut superior celorlalte biserici minoritare. Normele constituționale, legea de unificare a Bisericii Ortodoxe Române adoptată în 1925, Legea cultelor minoritare votată în 1928,

¹ Z. Brzezinski, *Marele eșec*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1993, p. 21-26.

² J. Rothschild, *Return to Diversity. A Political History of East Central Europe since World War II*, Oxford Univ. Press, 1993, p. 76-77.

³ I. Mateiu, *Dreptul bisericesc de stat în România întregită*, București, 1926, p. 21.

Concordatul, semnat în 1927 și ratificat în 1929, și Acordul de la Roma semnat în 1932, au constituit eșafodajul legislativ care, în pofida imperfecțiunilor sale, a permis cultelor recunoscute să-și împlinească misiunea lor spirituală, culturală și de caritate potrivit normelor și învățăturilor proprii.

Ca urmare a manierei în care sovieticii au înțeles să aplice principiile exprimate la Ialta, guvernul Petru Groza, conștient de precaritatea poziției sale interne și internaționale - a evitat o ciocnire frontală cu denomițiile recunoscute. Strategia religioasă urmată ilustrează într-o manieră elocventă recursul la metoda "pedepsei și recompensei". Din programul guvernului a dispărut orice temă aptă să alimenteze un conflict între putere și culte; chestiunea exproprierii proprietăților funciare ale bisericilor, exprimată de unele sectoare agrariene necomuniste ale coaliției aflate la putere, a fost abandonată, evident din rațiuni tactice, la insistențele liderilor comuniști⁴. Numirea unui preot ce aparținea confesiunii majoritare în fruntea Ministerului Cultelor constituia, aparent, expresia deferenței arătate Bisericii Ortodoxe. Motivația reală era însă alta. Așa cum se știe, în toate statele ajunse sub hegemonia sovieticilor, noile regimuri au susținut apariția unor organizații ale clericilor pregătite să colaboreze cu autoritățile "pe terenul realizărilor sociale". Versiunea românească - *Uniunea Preoților Democrați*, între fondatorii căreia s-a numărat și noul ministru pr. C. Burducea - nu a constituit doar un mijloc de insinuare a comuniștilor în rândurile clerului. Membrii de marcă ai uniunii au ocupat poziții importante în Ministerul Cultelor, fiind totodată cei care au supervizat activitatea comisiilor de epurare a clerului⁵. De altminteri, noua lege a epurărilor elaborată de guvernul P. Groza permitea, grație unor formulări deliberat ambigue, arestarea preoților ce exprimau atitudini critice la adresa noului regim și internarea lor în "lagăre speciale" ale Ministerului Afacerilor Interne; cei care se hotărau să adere la Frontul Național Democrat erau însă eliberați⁶.

Dorința de a imita, fie și în parte, pretențiile de control asupra bisericilor proprii regalismului și jurisdicționalismului reprezintă o altă componentă comună a politicii ecleziastice a regimurilor de democrație populară. În România, guvernul P. Groza a profitat la maximum, adesea chiar excedând spiritul legii, de normele juridice ce permiteau exercitarea dreptului de supraveghere și control asupra activității bisericilor - avem în vedere Legea cultelor din 1928 - iar în mai 1945 a modificat legea de organizare a

⁴ I. Scurtu, *România. Viața politică în documente 1945*, vol.I, 1996, doc. nr. 18.

⁵ Vezi *Scânteia*, II, nr. 234/26 mai 1945.

⁶ O. Ghibu, *Ziar de lagăr*, București, Ed. Albatros, 1993, p. 71.

Ministerului Cultelor în sensul augmentării atribuțiilor de supraveghere, îndrumare, organizare și control⁷.

Difuzarea comunismului în Europa Centrală și de Sud-Est, în contextul înaintării Armatei Roșii în acest spațiu, era urmărită cu multă îngrijorare de Pius XII și de mediile romane, subiectul fiind invocat în întâlnirile cu diverși diplomați și oameni politici occidentali. Reînființarea patriarhiei moscovite, readmiterea Bisericii Ortodoxe în spațiul public, fie și unul extrem de bine limitat, într-un cuvânt, *revizuirea* politicii față de Biserica Ortodoxă Rusă era apreciată la Vatican ca o simplă măsură propagandistică⁸. În cazul Bisericii Catolice din URSS nu a intervenit nici o ameliorare, nota Mons. Tardini într-un memorandum pregătit pentru Pius XII, în iulie 1944, politica antireligioasă continuă să fie parte integrantă a sistemului sovietic⁹. În vara anului 1944 trupele sovietice pătrund în Polonia, iar alăturarea României la coaliția Națiunilor Unite permite deplasarea fronturilor spre sud și vest cu câteva sute de kilometri. Care va fi soarta milioanei de catolici din această parte a Europei? Ce atitudine vor adopta sovieticii? Experiența raporturilor Vaticanului cu Rusia Sovietică după 1917 îndemna la prudență și rezervă. Refuzând inițiativele improvizate, Sf. Scaun nu a ales calea înfruntării, după cum nu a dorit să-și asume nici responsabilitatea ruperii relațiilor diplomatice cu noile guverne impuse de sovietici¹⁰. Informațiile ce ajungeau la Roma erau puține și incomplete, legăturile cu reprezentanțele diplomatice din zonă fiind afectate de desfășurarea operațiilor militare, și nu numai. Bunăoară, în România, Comisia Aliată de Control (Sovietică) a impus cenzurarea comunicațiilor reprezentanțelor diplomatice de la București. Cursul rapid al evenimentelor politice din România nu l-a surprins pe nunțul apostolic, mons. Andrea Cassulo, diplomat cu o bogată experiență. Numit în acest post în anul 1936, mons. Cassulo a cunoscut îndeaproape toate momentele zbuciumate din istoria recentă a României: schimbarea regimurilor politice în 1938, 1940, pierderile teritoriale suferite în vara anului 1940, războiul, cu întreg cortegiul de suferințe și drame individuale și colective. În fața noii amenințări ce se profila la orizont, nu avea să rămână insensibil. La 10 octombrie 1944, într-o întrevedere cu un înalt funcționar din Ministerul Afacerilor Străine, mons. Cassulo solicită lămuriri în legătură cu posibilitatea exproprierii averilor bisericesti, afirmată de unele partide – aluzie la comuniști – și cu recenta pastorală a patriarhului

⁷ Vezi Decretul-lege publicat în *Lumina creștină*, nr. 6/27 mai 1945.

⁸ A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Bari, Ed. Laterza, 1993, p. 27.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 95 și urm.

Bisericii Ortodoxe Române, Nicodim¹¹. Această întâlnire are mai degrabă un caracter exploratoriu, mons. Cassulo încercând să întrevadă indiciile unei eventuale revizuirii a politicii religioase, determinată de prezența sovieticilor în România și, pe de altă parte, să evalueze posibilele consecințe ale reluării legăturilor între cele două biserici ortodoxe pentru comunitatea catolică din țară. În lunile următoare, Mons. Cassulo desfășoară o activitate susținută, intervențiile pe lângă autoritățile de la București acoperind probleme extrem de diverse: redeschiderea unor școli confesionale, retrocedarea unor clădiri preluate abuziv de autoritățile militare sovietice, acordarea de subvenții pentru repararea unor biserici, retrocedarea bisericilor catolice din Bucovina preluate de Biserica Ortodoxă, ajutorarea cu alimente și medicamente a populației civile și a refugiaților¹². Alte intervenții au vizat maniera în care Ministerul Cultelor și-a propus să realizeze "epurarea" în rândul clerului. Ca urmare a deciziei ministerului de a constitui o comisie alcătuită din reprezentanți ai tuturor cultelor, care să funcționeze pe lângă diferitele centre episcopale și mitropolitane, mons. Cassulo a solicitat Afacerilor Străine informații suplimentare, exprimându-și totodată convingerea că nu vor fi încălcate dispozițiile Concordatului, potrivit cărora numirea/îndepărtarea din funcție a preoților este de competența exclusivă a episcopilor¹³. Problema "epurărilor" a permis guvernului de "front popular" să interfereze o zonă de responsabilitate a episcopilor: dreptul de numire și transferare a preoților. Nu întâmplător, cele două chestiuni au determinat un schimb consistent de mesaje între nunțiatură și autorități încă din primăvara anului 1945. Totuși, momentele mai delicate în relațiile bilaterale nu au dat naștere la reacții extreme. Preocupat de consolidarea poziției sale în interior și de obținerea recunoașterii din partea puterilor occidentale, guvernul Groza a evitat declanșarea unei crize cu consecințe imprevizibile într-un asemenea moment. Altfel spus, era o problemă de priorități, mai ales că, după Conferința de la Potsdam, decizia regelui Mihai de a nu mai colabora cu guvernul Groza, considerat a fi nereprezentativ, a contribuit la agravarea crizei interne. Maniera în care Marile Puteri, cu prilejul Conferinței de la Moscova (decembrie 1944), au soluționat criza din România a fost receptată în chip diferit la nivelul opiniei publice. Unii o apreciau ca o nouă capitulare a Occidentului în fața *Molohului* sovietic. Alții considerau că angajamentele asumate de guvernul de la București - respectarea drepturilor și

¹¹ Arhiva Diplomatică a Ministerului Afacerilor Externe, București (ADMAE), fond Vatican, dos. 3, 1944-1946.

¹² *Ibidem*, vezi și dos. 1, 1994-1996.

¹³ *Ibidem*, dos. 3.

libertăților individuale, organizarea de alegeri libere – constituie o mărturie a interesului dovedit de puterile occidentale față de România. Primele luni ale anului 1946 relevă o diminuare a presiunii exercitate de guvern asupra cultelor recunoscute. În acest context, Sf. Scaun și-a dat acceptul pentru convocarea sinodului electoral al Bisericii Române Unite, în vederea alegerii noului mitropolit. Desigur, evenimentele derulate în Ucraina Occidentală în anii 1944-1945 au cântărit în luarea acestei decizii. Un interes aparte față de aceste alegeri a manifestat și guvernul, evident din rațiuni *politice*. Încă din luna octombrie a anului 1945, serviciile secrete și-au intensificat supravegherea informativă a episcopilor uniți, cu precădere a celor considerați a fi principalii candidați, episcopii Alexandru Rusu și Iuliu Hossu¹⁴. Concluziile rapoartelor erau nefavorabile guvernului, sugerându-se fie susținerea unui candidat "democrat, progresist" și bine văzut la Vatican, fie nerecunoașterea rezultatului și, implicit, amânarea *sine die* a procedurilor stipulate în Concordat pentru confirmarea mitropolitului Bisericii Unite¹⁵. Deoarece persoana agreată de regim nu a reușit să convingă, electorii optând pentru episcopul Alexandru Rusu, guvernul a pus în practică a doua variantă propusă de serviciile secrete. Acest episod pare să nu fi afectat relațiile României cu Sf. Scaun, care, paradoxal, cunosc în această perioadă o ameliorare evidentă. În ianuarie 1946 au fost restabilite comunicațiile directe între nunțiatu-ră și Sf. Scaun, iar în aprilie 1946 Legația României de pe lângă Sf. Scaun a fost ridicată la rangul de ambasadă¹⁶. Este posibil ca această decizie a guvernului de la București să fie un reflex al competiției dintre România și Ungaria pentru obținerea sprijinului diplomatic al Vaticanului, în vederea soluționării chestiunii Transilvaniei la Conferința de Pace. Rapoartele diplomaților români acreditați la Vatican remarcaseră efortul propagandistic al Ungariei, desfășurat pe toate palierele administrației romane. Firește, nu a trecut neobservată numirea primatului Ungariei, Mindszenty, în rândurile *purpuraților* și nici activitatea desfășurată de acesta în folosul cauzei maghiare în mediile romane¹⁷. În competiția româno-maghiară a fost implicată și ierarhia catolică din România. În iulie 1946, Ministerul Afacerilor Străine a solicitat episcopilor români uniți să combată afirmațiile formulate într-un memoriu înaintat papei de episcopii romano-catolici din Transilvania, potrivit căruia biserica și credincioșii catolici sunt persecutați; memoriul solicita de

¹⁴ Arhiva Serviciului Român de Informații (ASRI), fond D, dos. 2322.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ ADMAE, fond. cit., dos. 3, 1944-1946.

¹⁷ ADMAE, fond Vatican, relații cu Ungaria, dos. 2, 1944-1946.

asemenea, intervenția papei la Conferința de Pace în favoarea anexării Transilvaniei la Ungaria¹⁸.

În ecuația raporturilor româno-vaticane mai există un element a cărui pondere pare să fi fost la momentul respectiv *semnificativă*, dar nu *preponderentă*: hegemonia sovietică. E bine cunoscut faptul că, spre sfârșitul războiului, *leadership*-ul de la Kremlin a sesizat importanța utilizării Bisericii Ortodoxe în promovarea intereselor sovietice pe plan extern. Succesul din Ucraina Occidentală a revelat simfonia dintre interesele religioase ortodoxe și interesele politice sovietice¹⁹.

În România, posibilitatea aplicării *modelului ucrainean*, în scopul realizării unității spirituale a națiunii și al evitării posibilităților de infiltrare a intereselor și concepțiilor străine, a fost evocată spre finele anului 1946. *Opțiunea ucraineană* implica denunțarea Concordatului, acțiune nerecomandată – afirma însărcinatul cu afaceri al României de la Vatican – din perspectiva obiectivelor politicii externe românești²⁰. Nu știm deocamdată ce pondere au avut argumentele diplomatului în decizia abandonării acestui proiect. Cu siguranță, atitudinea imparțială "fața de regimul politic și economic din România" exprimată în paginile din *Osservatore Romano* și *neutralitatea* Vaticanului în problema raporturilor româno-maghiare și a frontierei au contat.²¹ Acest episod ilustrează, credem noi, funcționalitatea conceptului de *democrație populară* în acea perioadă. Câtă vreme interesele de securitate sovietice nu erau amenințate, guvernele din zona de influență roșie promovau o politică externă conformă intereselor proprii. "Cazul" mons. Cassulo reprezintă reversul medaliei, anume existența unor exigențe sovietice în ce privește atitudinea regimurilor de democrație populară față de Biserica Catolică. Prezența unor diplomați cu rang de ambasador în fruntea oficiilor diplomatice ale Sf. Scaun din spațiul central-est-european avea o valoare simbolică, dar și practică, pe care sovieticii nu o mai acceptau. Refuzul noului ambasador sovietic la București, Kavtaradze, de a solicita o întrevvedere de curtoazie decanului corpului diplomatic, mons. Cassulo, ilustrează această atitudine. De altminteri, cu prilejul așa-numitului "proces al mării trădări naționale", în care au fost inculpați foști înalți funcționari ai vechiului regim, în frunte cu mareșalul

¹⁸ ADMAE fond Vatican, relații cu România, vol. 3, 1946.

¹⁹ A. Riccardi, *op. cit.*, p. 48-49.

²⁰ ADMAE, fond Vatican, relații cu România, vol. 3, 1946.

²¹ *Ibidem*.

Antonescu, s-au formulat unele aluzii cu privire la atitudinea mons. Cassulo în timpul campaniei din Răsărit. A fost însă suficient pentru ca guvernul să ceară Sf. Scaun, la 20 mai 1946, retragerea sa din România²². Episodul nu era unul izolat în spațiul controlat de sovietici. Pius XII și colaboratorii săi din Secretariatul de Stat au sesizat miza reală a acestor acțiuni și, pentru a evita noi tensiuni în raporturile cu statele din zonă, au numit diplomați de rang inferior. Noul reprezentant al Sf. Scaun în România, episcopul Gerald Patrick O'Hara, și-a preluat postul, la începutul anului 1947, sub auspicii nu dintre cele mai favorabile.

Deteriorarea relațiilor dintre SUA și URSS a condus la accentuarea hegemoniei sovietice în Europa Central-Răsăriteană. Încă din prima parte a anului 1947, guvernul P. Groza adoptă o serie de măsuri menite să demoleze ultimele simboluri ale democrației. Înăsprirea cenzurii, încălcarea frecventă a drepturilor și libertăților cetățenilor, lichidarea partidelor politice democratice, augmentarea prezenței statului în economie demonstau încotro se îndrepta România. Schimbări sensibile intervin și în politica religioasă. Pe plan legislativ, Ministerul Cultelor promovează două proiecte de legi menite să restrângă autonomia cultelor. Deoarece unul din proiecte, referitor la pensionarea clerului, viza și clerul catolic, mons. O'Hara a intervenit în nenumărate rânduri pe lângă autorități, reușind să obțină unele garanții în sensul că, dispozițiile Concordatului vor fi respectate²³. Evitând angajarea într-o polemică cu urmări nefaste pentru Biserica Catolică Română, mons. O'Hara, deși acționa într-un mediu politic ostil, a reușit să exploateze cu folos acea minimă toleranță demonstrată de autorități. Faptul că Sf. Scaun evită adoptarea unei atitudini ostile care ar fi putut inflama relațiile bilaterale a fost evidențiat într-un raport al serviciilor secrete din iunie 1947: "relațiile cu Sfântul Scaun sunt reci dar normale (...) Sf. Scaun caută să urmeze cu scrupulozitate dispozițiile concordatate"²⁴.

Dar acest spațiu restrâns al dialogului diplomatic va fi anihilat de noile exigențe politice impuse statelor de democrație populară după crearea Cominformului, în septembrie 1947. Fidelitatea față de URSS și față de sistemul politic sovietic devine piatra de încercare pentru toți liderii regimurilor din Europa Central-Răsăriteană²⁵. Cooptarea "grupului moscovit" din PCdR în guvern, în urma remanierii din septembrie, abdicarea forțată a regelui Mihai la

²² ADMAE, fond Vatican, relații cu România, vol. 3, 1946.

²³ *Ibidem*.

²⁴ ASRI, fond D, dos. 2336.

²⁵ N. Swain, O.G. Swain, *Eastern Europe since 1945*, MacMillan Press, 1993, p. 56

30 decembrie și proclamarea Republicii Populare învederează înscrierea României pe traseul impus de Moscova. Anul 1948 marchează începutul introducerii constante și progresive a sistemului totalitar, modelat după cel stalinist. Politica, economia și cultura au intrat sub dominația completă a acestei influențe totalitare.

Din punct de vedere teoretic, difuzarea jdanovismului, caracterizat, între altele, prin lupta împotriva cosmopolitismului, a oferit temeuri ofensivei anticatolice. Congresul de unificare al Partidului Muncitoresc Român (PMR) din februarie i-a oferit liderului comunist Gh. Gheorghiu-Dej prilejul de a oficializa campania anticatolică: "(...) Clerul catolic nu poate abuza de libertatea religioasă pentru a influența credincioșii potrivit instrucțiunilor Vaticanului care este un apărător al imperialismului... O astfel de atitudine nu poate fi indiferentă nici clerului Bisericii Ortodoxe, nici credincioșilor catolici"²⁶. Am ales acest fragment din intervenția liderului PMR pentru că ilustrează maniera în care autoritățile înțelegeau să adecveze *modelul sovietic* realităților românești. De altminteri, noile dimensiuni ale politicii religioase erau intuite corect de nunțiatura de la București încă din ianuarie 1948²⁷.

Adaptând, cum spuneam mai devreme, modelul sovietic la realitățile locale, regimul comunist și-a concentrat eforturile pe următoarele direcții: accelerarea integrării BOR în noul regim, prin diverse metode; suprimarea Bisericii Române Unite, prin "revenirea" clerului și credincioșilor la Biserica Ortodoxă – acțiune susținută de ierarhii ortodocși; crearea unei "schisme" în rândul clerului și credincioșilor romano-catolici, sub forma unei "biserici catolice naționale". Presiunea asupra comunităților catolice se desfășura pe fundalul unei violente campanii de presă împotriva Vaticanului. Astfel, discursului politic antioccidental al regimului i s-a asociat discursul anticatolic și antiprotestant al Bisericii Ortodoxe²⁸. Unii cercetători apreciază că ierarhia Bisericii Ortodoxe a dezvoltat un mod de colaborare și un compromis cu statul comunist încă de la începuturile lui²⁹. Recursul la principiul *simfoniei* a permis ierarhiei Bisericii Ortodoxe să justifice colaborarea sa cu statul pe plan intern și internațional.

²⁶ Discursul poate fi consultat în Gh. Gheorghiu-Dej, *Articole și cuvântări*, București, ESPL, 1952.

²⁷ Vezi în acest sens evaluările serviciilor secrete, ASRI, fond cit., dos. 2325

²⁸ O. Gillet, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, U.L.B., 1997, passim.

²⁹ Alexander F.C. Webster, *The Price of Prophecy...*, Washington DC, 1995, p. 180.

La 17 iulie, guvernul denunța Concordatul, precum și toate acordurile și convențiile rezultate în urma aplicării lui. Aflat la Moscova, unde participa la Conferința Panortodoxă organizată de Biserica Ortodoxă Rusă, patriarhul Iustinian trimite o telegramă de mulțumire guvernului român, apreciind că astfel s-a restabilit un tratament egal pentru toate cultele din R.P. Română³⁰. De ce guvernul nu a întrerupt și relațiile diplomatice? Mai ales că, potrivit informațiilor furnizate de serviciile secrete, "în mediile ecleziastice și diplomatice de la București circula insistent zvonul că în curând vor fi întrerupte și legăturile cu Sf. Scaun iar nunțiul va fi expulzat"³¹. Prioritățile regimului comunist au fost însă, pe termen scurt, altele. Vor mai trece doi ani până la întreruperea relațiilor diplomatice româno-vaticane. În acest interval, guvernul a urmărit cu perseverență realizarea obiectivelor sale: restrângerea prezenței Bisericii Catolice în spațiul public și impunerea unei ierarhii obediente.

În aceste condiții, și în România nunțiatuura a urmat strategia "dublei opțiuni". Aprecierile lui H. Stehle – autorul de la care am preluat sintagma susmenționată – privitoare la activitatea mons. G.P. O'Hara sunt validate parțial de documente aflate în arhivele românești. Astfel, într-un raport al serviciilor secrete din aprilie 1949 se afirmă că, în paralel cu negocierile purtate cu guvernul, în vederea acceptării statutului Bisericii Romano-Catolice, nunțiatuura continuă să susțină rezistența greco-catolică; raportul recomanda "lichidarea nunțiatuunii papale și aplicarea tuturor consecințelor ce decurg din abrogarea Concordatului"³². Opțiunea organizării unei ierarhii clandestine s-a configurat în vara anului 1948, în contextul ofensivei împotriva Bisericii Unite. Evenimentele derulate în același an au demonstrat că, pentru comunitatea greco-catolică *singura* opțiune era clandestinitatea, organizarea unei "biserici a catacombelor". În anii 1949 și 1950 ofensiva regimului a vizat comunitatea romano-catolică. În aceste condiții, existau și alte opțiuni? Era posibilă realizarea unui compromis? Proiectele de statut negociate de vicarii episcopali după arestarea episcopilor exprimau limpede hotărârea regimului de a nu permite menținerea legăturilor spirituale cu Roma.

Un moment important prin consecințe al relațiilor dintre Sf. Scaun și R.P.R. a fost "procesul nunțiatuunii" judecat între 28-30 iunie 1950 la Tribunalul Militar București. Scopul acestui demers penal al autorităților române nu era străin Curiei pontificale. În contextul accentuării "Războiului Rece" regimurile

³⁰Telegrama a fost publicată și în volumul *30 de zile în URSS. Conferința Panortodoxă de la Moscova, 1949*, p.145.

³¹ASRI, fond cit., dos. 2325.

³²*Ibidem*.

comuniste au luat hotărârea întreruperii relațiilor diplomatice cu Sf. Scaun și a expulzării reprezentanților diplomatici. Procesul desfășurat la București în iunie 1950 a oferit autorităților pretextul luării acestor măsuri³³.

După moartea lui Stalin, "dezghețul" pornit dinspre Moscova a avut efecte diferite în interiorul blocului comunist. Relaxarea ideologică și amnistierea parțială a detinuților politici – mulți dintre ei clerici – nu au fost însoțite de alte concesii față de Biserică. În pofida denunțării abuzurilor staliniste, politica religioasă a regimului comunist de la București a suferit modificări superficiale, și nu de substanță. Violențele fizice vor face loc, treptat, mai ales în anii '60, unor metode mai subtile, dar tot atât de periculoase.

³³ ADMAE, fond Vatican, relații cu România, vol. nenumărat, 1948-1950.

STUDIA PHILOLOGICA

DIMENSIUNEA SEMIOTICĂ A UNOR "LOCUȚIUNI SUBSTANȚIALE"

MARGARETA SURDEANU

RÉSUMÉ. *La dimension sémiotique de quelques "locutions substantielles".* Dans le présent ouvrage, l'auteur se propose d'aborder quelques «locutions substantielles» dans une visée sémiotique, dans le double but: de pénétrer plus à fond leur essence sémantique; de rendre plus vif le sentiment de l'appartenance filiale à Celui qui nous a engendrés et que nous nommons Père, souvent, d'une façon automatique et sèche.

Preliminarii

Cercetarea semiotică a deschis noi perspective de investigare pentru majoritatea, dacă nu pentru toate domeniile științelor umaniste, impunând și metode și instrumente de analiză specifice.

Semiotica lingvistică mai întâi, și mai apoi, prin ea, semiotica literară, narativă și poetică, global spus, semiotica textului, au făcut carieră, împrumutând ulterior modelele lor de studiu și altor discipline. S-a vorbit și de o semiotică a limbajelor de specialitate, de fapt, aceeași semiotică lingvistică, aplicată la specificul limbajului abordat.

Desigur, semiotica lingvistică, în această formulă consacrată, nu constituie ea însăși decât un caz particular al semioticii umane, recunoscut, e drept, ca fiind cel mai elaborat și cel mai sistematic. Dar, când vorbim de limbaje de specialitate, fie ele filosofice, antropologice, teologice sau de altă natură, trebuie să avem în vedere că toate au la bază un sistem semiotic lingvistic, și deci, toate funcționează după aceleași principii și au aceeași finalitate: comunicarea și discursul.

În esență, cu o sumă finită de unități de sens și un număr determinat de reguli sintactice, ele permit generarea unui număr nedefinit de discursuri. Practic, orice sistem lingvistic reprezintă o posibilitate permanentă și infinită de discursuri semnificante, și deci, de comunicare.

Din această perspectivă, semiotică, a comunicării și a discursului semnificant, vom aborda câteva "locuțiuni substanțiale" care, în orice moment, pot face obiectul unor noi interpretări sau re-evaluări.

O remarcă se cere făcută încă de la început: considerăm sintagma «locuțiune substanțială» în sensul ei filosofic, care se referă la esență, la ființă, la substanță, și nu în accepțiune gramaticală.

Orice discurs uman prezintă două caracteristici esențiale:

- are o structură internă specifică;
- se situează într-un context extern de comunicare, triplu articulat, implicând prezența unui emotor, a unui receptor și a unui sistem semiotic, punte de comunicare între cei doi.

Această structură trină a actului de comunicare o regăsim și la alte nivele sau compartimente extra-lingvistice ale vieții umane. Antropologi ca Levi-Strauss au identificat-o în sistemele de înrudire și organizare socială, alimentație, etc. Filosofi ca Bergson, Sartre, dar și teologi ca Sf. Augustin au evidențiat-o în percepția timpului.

S-a vorbit chiar de o semiotică a corpului uman, triplu structurat în timp și în spațiu, care ar corespunde unor dimensiuni spirituale. Specialiști în psihanaliză (J. Lacan) și morfogeneză (R.Thon) sunt de acord în a afirma că, la originea activității psihice, a limbajului și a altor structuri semiotice, se află o "imagine mentală a corpului", conștientă sau inconștientă. Astfel, în orice moment, *eul actual își vorbește/își comunică trecutul sie însuși în /pentru viitor*. În acest caz, eul este în același timp emotor, receptor și obiect al actului de comunicare: el se comunică pe sine lui însuși. Dacă este așa, atunci înseamnă că eul uman repetă la scara lui un act de comunicare ce stă la baza creației lumii: Dumnezeu-Esența/Ființa se comunică pe Sine, prin Logos, Lui Însuși, în Spirit.

Réne Thon vorbește chiar de o geografie calitativă a corpului uman, structurată în trei zone, pe care el le numește "codală", "ergativă" și "cefalică"; aceasta implică și un "logos", o "entelekeia", în care, pe măsură ce corpul trece prin spațiu și timp, dinspre trecut către viitor, cantitatea hrănește și semnifică calitatea. Corpul uman evoluează deci cantitativ și calitativ în acest continuum spațiu-timp, până în punctul/momentul în care eul realizează, în dublul sens de *a face și a înțelege*, tripla sa dimensiune: anume, că *este un trecut venind dintr-o*

Esență, un prezent manifestat prin Logos/Verb și un viitor în/prin Spirit/Energie spirituală: gândire plus acțiune.

Am putea oare conchide spunând că dimensiunea semiotică a limbajului, ca și cea a eului reflectă structura fundamentală a creației, ea însăși, reflectare a Divinității trine ?

Cele două lumi

O veche teorie medievală din arta romană postulează că centrul, cheia universului se află în "sine". Dacă acest lucru este adevărat, înseamnă că lumea/universul "interior" al fiecărui eu (prin "interior" înțelegând spiritual) coexistă cu lumea exterioară, materială, și, de fapt, cu toate celelalte lumi exterioare; și anume, ele sunt co-extensive, nu numai co-substanțiale. Întrebarea este în ce raporturi se află ele, care dintre ele constituie modelul și care copia ? Poate fi vorba de o reflexie, de un dublet, sau de o co-extensiune doar de o altă substanță, inversată, pervertită ca în oglindă ?

Privind cu ochi de carne, suntem tentați să spunem că modelul îl constituie lumea sensibilă, vizibilă, adică zis "reală". Dar, dacă este adevărat **că centrul universului se află în sine**, atunci, poate, Platon avea dreptate, și cele două lumi, interioară și spirituală, exterioară și materială, co-există, sunt co-extensive în timp și spațiu, iar modelul nu-l poate constitui ceea ce într-o secundă poate să dispară. De aceea, o afirmație ca cea a lui Jean Rousset, care, citându-l pe Gracian, spune: "Nu am putea vedea cum se cuvine lucrurile acestei lumi decât privindu-le de-andoaselea", ni se pare echivocă și incorectă, întrucât cele două lumi nu există ca în oglindă, ci ele *co-există, având doar un alt mod de a ființa, o altă formă substanțială*.

Gérard Génette (*Figures I*) consideră că între *cealaltă lume, interioară*, și diversele lumi exterioare ar exista o corespondență manifestă, desemnată printr-un mit de o semnificație pătrunzătoare: toate sunt *inverse ale unui Același*, și deci, în mod necesar, sunt identice, căci toate abisurile nu fac decât unul. Desigur, inverse, căci, cunoașterea lui Același nu poate fi decât mediată, ca în oglindă; inverse, pentru că, poate în toate cazurile, este vorba de o conștiință acută a alterității și de imposibilitate de a o concepe altfel decât ca pe o identitate pervertită sau mascată, și că, în mod paradoxal, **Celălalt este și rămâne o stare pervertită și /sau intravertită a lui Același**: «Je est un autre».

Dacă afirmăm împreună cu Bachelard că universul, în totalitatea lui, se dedublează și se contemplă în ceea ce el numește un *narcisism cosmic*, atunci în mod obligat revenim la tema substanțială a *reflectării*, care presupune categoric

existența unui *dublu*, adică, în același timp, un *altul* și un *același*, o identitate furată și, în același timp, confirmată. E ca și cum, modelul, cedând portretului toate semnele existenței sale, se videază progresiv de sine însuși, de propria sa substanță. Și, astfel, **Eul, Același**, se va confirma, dar, subspecia **Celuialt**: "*Eu Sunt ceea ce voi fi*". Cu această rezervă că Ființa primară este inepuizabilă.

Comentând imaginea speculară a lui Narcis, Génette spune în mod remarcabil: "Imaginea lui Narcis este locul privilegiat în care existența universală își află, pierde și finalmente regăsește conștiința: Narcis contemplă în fântâna sa un alt Narcis, care este mai Narcis decât el însuși, și acest alt el însuși este un abis. Dar, el nu-și trăiește abisul, el îl vorbește (îl comunică n.n.) și tiumfă în spirit..." (*Figures I*, pag. 28).

Fără doar și poate, regăsim, în aceste cuvinte ale lui Genette, magistral sintetizată, însăși esența comunicării divine.

Fără a încerca apropieri ce ar putea să pară hazardate sau forțate, ne întoarcem la Bergson, care, și el situa la originea Universului un *centru*, de unde *lumile* ar *țâșni* ca un "imens buchet". Acest "centru" nu trebuie conceput ca fiind ceva material, ci ca o "*continuitate de țâșniri*", și el este, pentru Bergson, Dumnezeu.

Folosirea verbului "jaillir" (a țâșni) ni se pare revelatorie pentru ceea ce Bergson numește *elan vital*, adică, impulsul ce se află la originea genezei lumilor. Nu e întâmplător, credem, că termenul poate fi regăsit, folosit cu insistență, de către filosofi (Bachelard, Bergson), scriitori (Claudel, Peguy), teologi, și încă din textele sfinte.

Geneza: un act de comunicare.

Noi, aici și acum, interpretăm creația Universului ca pe un act de comunicare, comunicare de sine. Ca orice act de comunicare, el presupune coordonate triplu structurate. Dacă aplicăm modelul mitic al lui Greimas, atunci, actul de comunicare ce stă la baza genezei lumii va avea un Destinator, un Obiect și un Destinatar, după cum urmează:

1. In limbaj teologic: Destinator ----► Obiect ----► Destinatar
Tatăl-----► Fiul-----► Sf. Spirit
2. In limbaj filosofic: Ființa primară ----► Logos-----► Spirit (Energie spirituală)

Obiectul și finalitatea acestui act de comunicare este deci: a se comunica pe sine însuși. Cum ? Ca lumină, lumina spirituală. Ca lumină exprimată, manifestată, comunicată în /prin Logos, prin Cuvânt, ca lumină semnificată.

Deci această comunicare de sine o putem interpreta ca o iluminare, ca o cunoaștere în **spirit**.

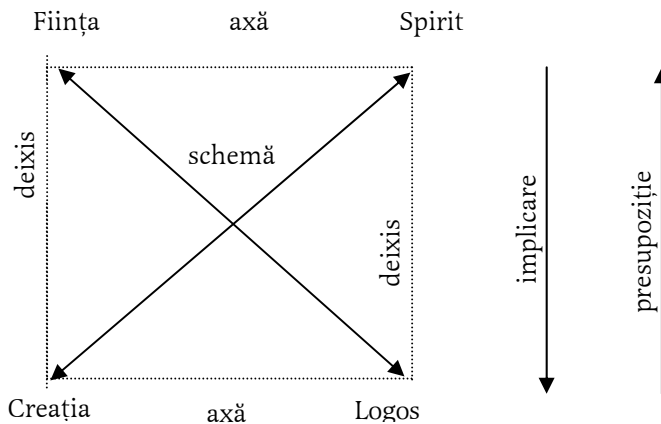
Ce înseamnă **spirit** ?

"Cine spune **spirit**, spune înainte de toate conștiință", afirmă tot Bergson. Iar **conștiința** înseamnă **memorie**, adică, conservarea și acumularea trecutului în prezent și anticiparea viitorului. Conștiința este un "pod aruncat între trecut și viitor". Astfel se naște **durata**, care caracterizează atât viața interioară, cât și viața în lume.

La rândul său, Sartre consideră conștiința ca pe o dimensiune a ființei; și anume, **conștiința este ființa care cunoaște că este**; și, orice **conștiință care cunoaște nu poate fi cunoaștere decât a obiectului său**.

Pe de altă parte, omul, spune tot Sartre, este o "*conștiință încarnată*", *întrupată*. Deci, dacă, așa cum spune Bergson, conștiința înseamnă spirit, atunci, omul este un spirit întrupat, altfel spus, o conștiință care cunoaște în spirit, ceea ce confirmă structura internă a actului de comunicare enunțat mai sus, cel puțin din perspectiva celor doi filosofi.

Că omul, creatura, e într-adevăr spirit, energie spirituală în trup, se poate verifica și aplicând careul semiotic la structura divinității, coroborând totul cu cele «patru cauze» ale existenței din filosofia lui Aristotel



Lectură: Conform careului semiotic de mai sus, creația/creatura este implicată în Ființă, ca și emanație a sa; ea este asumată în/prin filiația Logosului și se manifestă în Spirit, care, teologic și existențial, își are sediul în ceea ce se numește suflet.

Coroborând datele careului semiotic cu cele "patru cauze" ale existenței la Aristotel, se poate spune că deixis-ul Ființă-Creatură corespunde cauzalității

eficiente. Axa Logos-Creație indică, prin filiație, o cauzalitate exemplară formală. Schema Spirit-Creație corespunde cauzalității finale, scopului ultim al creației. Sufletul, spunea Aristotel, este forma substanțială a trupului, principiul comun al vieții și al gândirii.

Totul este Scris

Pe o altă coordonată, a gândirii și a existenței, dacă, așa cum spunea Mallarmé, lumea/creația există pentru a ajunge în/la o **Carte**, atunci se confirmă mitul borgesian, care contractă acel modern "*totul trebuie scris*" și clasicul *totul este scris* într-o formulă nuanțată de o majusculă: **Totul este Scris**. Atunci, biblioteca din Babel, care există *ab aeterno* și conține tot ceea ce se poate exprima în toate limbile, se confundă practic cu Universul, iar omul, creatura, înainte de a fi el însuși aici cititor, bibliotecar sau autor, este o simplă pagină de scriitură din/în această imensă **Carte** despre care vorbea Mallarmé. Borges își încheia chiar una dintre conferințe cu această întrebare, poate ironică, poate foarte serioasă: "Cărui gen de literatură aparținem noi, eu care vă vorbesc și dumneavoastră care mă ascultați: roman realist sau povestire fantastică?" Sau poate, amândouă în același timp, adăugăm noi.

Dacă îi luăm în serios pe Borges, pe Mallarmé, pe Unamuno și pe atâția alții, atunci ar trebui să ne aplicăm mai mult asupra sensului unor formule scripturale, tot atâtea locuțiuni substanțiale, ce exprimă/manifestă/comunică Ființa/Esența primară, din care și noi am emanat. Mai întâi, cea care se confundă cu însuși numele divin: **Eu sunt**. Semantic vorbind, cuvântul *sunt* pune/afirmă ființa/ființarea; pragmatic abordându-l, el instaurează existența; din punct de vedere gramatical, exprimă eternul prezent, în spațiu și timp.

Formula dezvoltată: **Eu sunt Alfa și Omega** afirmă și susține substanțial ideea enunțată mai sus, a Cărții universale. Cele două cuvinte, alfa și omega, țin direct de limbă, fac parte din ea, și deci, nu pot desemna decât pe acela care le înglobează: Logosul. Fiind, din punct de vedere lingvistic, prima și, respectiv, ultima literă a alfabetului grec, ele desemnează totalitatea Cuvântului/Logosului/Discursului divin. Alfa și Omega se referă deci la plenitudinea Cuvântului, a Logosului, la faptul că acesta înglobează tot ceea ce se situează între prima și ultima literă a alfabetului, adică, toate combinațiile posibile de litere, cuvinte, enunțuri. Ori, singurul care poate fi în același timp alfa și omega este Logosul, pentru că el este tot ceea ce spune Dumnezeu despre sine.

O altă extensiune a numelui divin: **Eu sunt Cel care este, care era și care va veni** merită, de asemenea, o interpretare nuanțată. Astfel, forma verbală de imperfect, *era*, conform teoriilor semantico-pragmatice moderne, trebuie înțeleasă mai degrabă în sensul formei verbale din limba greacă, la aorist, decât la imperfect. Aceasta schimbă nuanța temporală considerabil, însemnând: *care era și continuă să fie și în prezent*, conotând astfel asimilarea unui trecut nedeterminat în/de către un prezent continuu, ceea ce coincide cu sensul duratei la Bergson. Verbul *va veni* completează sensurile substanțial și existențial ale locuțiunii, nuanțându-le temporal în sensul eternității, cu o aluzie suplimentară de natură escatologică. Și, poate, e chiar mai mult decât atât: forma de viitor sugerează, în opinia noastră, Cuvântul care devine Facere. El exprimă cea mai performativă valoare a verbului "a spune", când "spusul" este egal cu "făcutul", sau, devine imediat "făcut".

Locuțiunea substanțială **Eu sunt ceea ce voi fi** poate fi citită și ea ca o sinteză a duratei bergsoniene, ceea ce constituie însăși expresia eternității, triplu susținută pe cele trei arcade ale timpului: prezent, trecut și viitor. Interpretată prin careul semiotic, pe axa filiațiunii, *eu sunt ceea ce voi fi* devine *Eu sunt fiecare/în fiecare care va fi*. Se confirmă astfel ideea creației că o reflectare infinit multiplicată și repetată a însăși divinității. Mai mult, relatorul compus "ceea ce" exprimă, gramatical și pragmatic, transferul esenței, a substanței divine, în fiecare din cei ce vor fi. Forma de viitor a verbului "a fi" manifestă investirea perpetuă a principiului divin, mereu reînțepută, mereu reluată, într-o continuitate egală cu eternitatea. Astfel, "Dumnezeul Cel Viu" se investește, viază, se perpetuează și se regăsește în toți fiii săi, începând cu Cel Dintâi, și, întotdeauna înseamnă Ființa. Căci, **Eu Sunt**, spune Domnul, **acesta este numele Meu**. Iar noi, fiecare dintre noi, suntem simple forme verbale ale lui "a fi", infinit conjugate într-un palimpsest, într-o scriitură, ale cărei reguli singur El, Auctorul, le cunoaște.

Concluzii.

Să dăm, deci, Cuvântului importanța cea dintru început. El a fost cea dintâi manifestare a Ființei, a Esenței. El s-a făcut, în suprema teofanie a întrupării, chip văzut, perceptibil la nivelul lumii sensibile, pentru a da mărturie de Cel Ce Este deasupra și dincolo de percepția noastră omenească, și totuși, atât de aproape de noi, în chiar noi.

Să-L căutăm, nu rostogolindu-L mecanic și sec în formule "înțepenite"; chiar în formule consacrate, pe care noi le înțepem într-o repetare "habotnică", obligată, fără a-L medita, fără o aplecare prelungă, profundă, asupra sensului lor.

Să-L căutăm în esența sensului Său și să-L facem viu, trăindu-L. Numai astfel, din "cuvânt spus" va deveni și "făcut".

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

1. AUSTIN, John (1970), *Quand dire, c'est faire*, Editions du Seuil, Paris.
2. BACHELARD., Gaston (1979), *L'eau et les rêves*, Mayenne.
3. BACHELARD, Gaston (1979), *La psychanalyse du feu*, Paris.
4. BARTHES, Roland (1968), *L'effet de réel*, in *Communications*, no. 11.
5. BARTHES, Roland (1970), *Eléments de sémiologie*, Edition Genthier, Paris.
6. DUCROT, O.& TODOROV, Tz. (1972): *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, Paris.
7. GÉNETTE, Gérard (1966), *Figures I*, Paris.
8. GREIMAS, A. J. (1966), *Sémantique structurale*, Larousse, Paris.
9. GREIMAS, A. J. (1970), *Du Sens: Essais sémiotiques*, Editions du Seuil, Paris.
10. LACAN, Jacques (1966), *Ecrits I*, Paris.
11. LEVI-STRAUSS, Claude (1949), *Les structures élémentaires de la parente*, Paris.
12. LEVI-STRAUSS, Claude (1964), *Le Cru et le Cuit*, Paris.
13. LEVI-STRAUSS, Claude (1973), *Anthropologie structurale*, Paris.
14. SARTRE, Jean-Paul (1976), *L'Être et le Néant*, Paris.
15. TAVARD, Georges (1975), *La Théologie parmi les sciences humaines*, Paris.
16. THON, Réne(1974), *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris.

NOTE DE LECTURĂ

BIZANTINOLOGIE ÎNTRE IMPROVIZAȚIE ȘI REALITATE

*Note, observații critice și completări la lucrarea Bizantinologie. I
de Vasile V. Munteanu*

NICOLAE GUDEA

ZUSAMMENFASSUNG. Die Byzantinologie zwischen Improvisation un Wirklichkeit. Anmerkungen, kritische Bemerkungen und Ergänzungen zur Arbeit Byzantinologie. I von Vasile V. Munteanu.

1. Die Arbeit Byzantinologie I erschien 1999 beim Verlag Învierrea des Orthodoxen Erzbistums von Timișoara, unter der Obhut der Westuniversität. Sie hat 212 Seiten und 45 Abbildungen. Der Verfasser ist Vasile V. Munteanu.

2. Die Byzantinologie ist ein Bereich der Weltgeschichte, der die Geschichte, Sprache, Kultur, Kunst und das geistige Leben von Byzanz studiert. Die hier untersuchte Arbeit ist aber eine Art von sui generis-Lehrbuch, das eine Improvisation zur Geschichte von Byzanz darstellt. Der Titel entspricht nicht dem Inhalt, die chronologischen Grenzen sind falsch, die Fehler aller Art sind zahlreich.

3. Der Verfasser ging dieses umfangreiche und komplexe Thema an, ohne irgendeine Kompetenz dazu zu besitzen, so daß die Fehler erklärlich sind.

4. Das Inhaltsverzeichnis zeigt von aller Anfang an, daß der Zweck der Arbeit nicht erfüllt wurde, daß die Arbeit an sich ein Fehlschlag ist.

5. Die Erklärung für diesen Sachverhalt ist einfach. Laut den neuesten Forschungen zur Byzantinologie beginnt die Geschichte von Byzanz dann, wenn alle es kennzeichnende Elemente vorhanden sind. Die Arbeit hätte also chronologisch besser abgegrenzt sein und einen viel komplexeren Aufbau haben müssen. In einer Einleitung hätten die römischen Institutionen (des klassischen Reiches) dargestellt werden müssen, danach die spätrömischen Institutionen (4.- 6. Jh.), die den Übergang von Rom auf Byzanz erlitten. Schließlich hätten die frühbyzantinischen Institutionen (602/610-1081) dargestellt werden müssen. Der byzantinische Staat hätte auch in der in der Arbeit verfolgten Zeitspanne strukturell analysiert werden müssen (Gebiet,

Bevölkerung, Ressourcen, Wirtschaft, Verwaltung, Finanzwesen, Armee, Rechtswesen, Kirche, Schulwesen, Kultur, Zivilisation usw.). Nichts von all dem ist in der Arbeit vorhanden. Wir finden dafür ein politisch-religiöses Geschichtchen, das mit Exotismen (Morde, Verfolgungen, Terror, Verstümmelungen usw.) und Ereignissen gewürzt wird. Die Gesamtheit dieser Angaben umfaßt etwa 1/8 der Geschichte, der Kultur und des Geisteswesens von Byzanz.

6. Die Arbeit ist voller Lücken: a. Lücken in der Organisierung des Textes (bzw. des Inhaltsverzeichnisses); b. Mängel in der Information; c. historische Fehler (Chronologie, Personen- und Ortsnamen u. a.); d. sehr häufige Ausdrucksfehler; e. Mängel der Abbildungen. Die Sprache der Arbeit wird von der Benutzung unpassender Neologismen, ungeeigneter Epitheta, komischer Formulierungen, die sie oft unverständlich machen, stark beeinträchtigt.

Die Arbeit macht weder ihrem Verfasser noch dem Verlag Ehre und müßte baldigst umgearbeitet werden.

1. A apărut în editura *Învierea* a Arhiepiscopiei (Ortodoxe) a Timișoarei, sub egida Universității de Vest (Facultatea de Litere, Filosofie și Istorie, Specialitatea Teologie) o lucrare (este greu de încadrat!) intitulată *Bizantinologie. I*, autor Vasile V. Muntean (prescurtat de acum înainte VVM) 212 p + 45 ilustrații, format A4, preț 62.000 lei. Timișoara 1999. Lucrarea a fost dedicată academicianului Alexandru Elian.

2. Bizantinologia - scriu chiar și dicționarele de teologie ortodoxă (cf. I. Bria) - este o disciplină a istoriei (universale) care studiază istoria, limba, arta, cultura și spiritualitatea Bizanțului. Nu este o știință, așa cum scrie VVM (p. 31) și din păcate pentru el însuși, a reușit să demonstreze acest lucru. Ceea ce ne-a pus în față VVM este un fel de înlocuitor (Ersatzarbeit), un fel de manual *sui generis*, o însumare de prelegeri (așa cum apar de multe ori formulări în text) fără o metodă anume, sistematică și organizată de desfășurare. Lucrarea pe care o trecem acum în revistă nu studiază decât o parte din ceea ce a fost istoria Bizanțului (cam 1/5 din ceea ce cuprinde termenul istorie (vezi mai jos); nu cuprinde nimic despre limbă (sau aproape nimic p. 51 - 52), foarte, foarte puțin și simplist despre artă și cultură și deloc despre ceea ce se numește spiritualitatea Bizanțului. Simpla parcurgere a sumarului arată clar acest lucru.

Lucrarea, elaborată în această formă, nu e deloc actuală și nici necesară. Încurcă lucrurile într-un hal.... fără hal ! Bizantinologia este o disciplină foarte pretențioasă a istoriei universale. Ea impune: a. în primul rând o cunoaștere

bună a istoriei Imperiului Roman pentru a putea defini exact, sau cât mai bine, care a fost moștenirea romană (teritoriu, instituții, populație etc); b. apoi impune o cunoaștere foarte bună a perioadei numite romane târzii - secolele IV - VI - care constituie de fapt o perioadă de "tranziție" de la Imperiul Roman la Imperiul Bizantin. Când se spune Bizanț atunci instituțiile romane au dispărut, au devenit bizantine. Epoca aceasta de tranziție nu poate fi numită bizantină. Este de preferat ca analiza acestei epoci să insiste asupra felului în care teritoriul, populația, economia, societatea, instituțiile, cultura, spiritualitatea s-au transformat din romane în bizantine. Fiecare din aceste elemente "romane" a suferit o transformare mai mică sau mai mare, uneori radicală chiar domnul VVM trăiește o frumoasă întârziere romantică, despre care credeam că a spus chiar și la noi. După excelentul studiu al lui A.H.M. Jones (*The Later Roman Empire 284 - 602*, Oxford, 1964) a devenit foarte clar că trebuie renunțat la vechile idei în legături cu cronologia Imperiului Roman și respectiv Bizantin și introduse idei noi (parțial ale lui N. Iorga, total ale lui G. Ostrogorski, E. Stein, R.H. Jenkins, A.N. Stratos) pentru care Imperiul Bizantin începe după 602. Dar mai sunt o mulțime de alți istorici ai epocii care pledează pentru această dată. Din păcate total necunoscuți pentru VVM.

c. Din punct de vedere al bizantinologiei (adevărate !!!) perioada secolelor IV-VI trebuie tratată deci în subsidiar sau cel mai bine ca bază de pornire, epocă în care au apărut germenii bizantini! Bizantinologia trebuie să se refere la Bizanțul ... pur !!! cu teritoriul său, cu populația sa, cu instituțiile sale, cu economia și societatea sa bine personalizate. Numai în acest context se poate studia corect și rolul creștinismului, respectiv al Bisericii și transformările prin care a trecut ea (nașterea Bisericii Bizantine, a ritului, a spiritualității creștine bizantine etc.)

VVM nu a văzut aceste lucruri în chip modern. Tocmai de aceea titlul lucrării nu se potrivește deloc cu conținutul. Probabil, că speriat de acest lucru, la capitolul final și-a denumit realizarea "nepretențioase considerații". Dar astfel de considerații la exprimi verbal, căci atunci când le scrii ele devin publice și ținta unor critici mai mult sau mai puțin acide.

3. Personal nu am auzit până acum despre VVM. Nu apare în enciclopedia istoriografiei românești. Nu apare nici în lista de lucrări de la S. Brezeanu. Nu apare nici în bibliografia istorică a României pe ultimii 15 ani (VII, 1979 - 1983; VIII, 1984 - 1989). Un anume V. Munteanu apare în volumul VIII la nr. 4192, dar cu o lucrare departe de bizantinologie la (p.8) o lucrare de istoria Banatului. În propria sa bibliografie de la sfârșitul acestei lucrări VVM apare trei ori la p. 19 cu o lucrare despre iconoclasmul ... (o mică compilație), la

p. 28 cu o lucrare despre mănăstirile românești din Banat comparate cu cele bizantine. Trebuie recunoscut că trebuie un tupeu extraordinar (sau poate ... normal !) ca pornind de la o asemenea bază să ataci dintr-o dată o ... carte de bizantinologie !

Cred că fragmentul din textul "referatului oficial" de pe coperta exterioară este o exasperare. Nu poți fi raportat bizantinolog cu o lucrare de istorie bizantină.

4. Lucrarea cuprinde: cuvânt explicativ p. 5-6 (care nu explică nimic !), introducere p. 7 - 30 care cuprinde abrevierile folosite, surse istorice, istoriografie (prezentare selectivă) extraordinar de bogată (cred că ne vom muta la Timișoara să studiem această uriașă bibliotecă); noțiuni introductive (terminologii, definiții) p. 31 - 33 din păcate fără sursa de unde au fost luate (unele definiții sunt de-a dreptul ingenioase !); apariția și dezvoltarea bizantinisticii p.34 - 39; bizantologia românească p. 40 - 45; actualitatea disciplinei (atenție la p. 31 era știința diacronică!) problema periodizării p. 46 - 48; sinteza bizantină elemente constitutive p. 49 - 55. Elementele constitutive sunt de-a dreptul drăguțe: caracterul romanic !!; elenismul; creștinismul; orientalismul; influențe occidentale (fără discuții !); urmează apoi antecedentele împărțirii, în 395, a împărăției unice (p. 56 - 73); apoi Imperiul romano-bizantin p. 74 - 110 care de fapt introduce pe cititor spre "istoria" Bizanțului (când cel anterior nu are nimic (chiar nimic !) cu Bizanțul; și în fine "Basileia elenică medievală (641 - 1081) p. 111 - 162 care este deja "la subiect"; între p. 163 - 164 avem ceva numit "în loc de concluzii" (titlul acesta corespunde exact conținutului !); lista materialului ilustrativ p. 164 - 165; materialul ilustrativ p. 166 - 198; un tabel cronologic cu suverani de Constantinopol p. 199; dinastiile p. 200; un glosar p.201 - 204 (fără indicarea provenienței informației: dicționare, enciclopedii n.n. în care lucrurile sunt explicate mult mai clar de altfel !!!) și un indice de nume de personaje istorice p. 205 -210; cuprinsul la p. 211-212; o adenda (care de fapt este corigenda !). La sfârșitul fiecărui capitol se adaugă bibliografie botezată fie orientativă (p. 31,) pe note (p. 45), indicații bibliografice (p. 48), literatură (p. 55 - 56), referințe bibliografice (p. 61), documentație - largo (p.64) izvoare istoriografice (!!) (p. 68), medalioane bine informate (p. 72 - 73), detalieri (p. 77), nuanțări mai ample (p. 79) etc. Cu alte cuvinte un haos general și total.

Socotind din punctul de vedere al bizantinologiei (adevărate !) numai cam 50 p din text 212 p. se referă la subiect.

5. Lucrarea se vrea un fel de manual, transformat în carte de știință. Aș zice însă că este un eșec. Încercarea nu este deloc reușită, autorul neavând nici experiența scrisului, nici a publicării. Un manual de bizantinologie trebuie să

cuprindă sub titlul *istorie* câteva capitole importante de analiză privitoare numai la Bizanț (cf. Baynes, *The Byzantine Empire*, London 1925): *întinderea Imperiului* în diferite etape, populația, *organizarea administrativă*, *organizarea fiscală* (de unde altfel sumele uriașe pe care chiar după VVM Imperiul le plătea barbarilor ?), *instituția imperială*. Nimic din toate acestea tratate sistematic și în evoluție. Nu avem nimic nici despre viața economică (agricultură, producția meșteșugărească (în care Bizanțul a excelat!), moneda și circulația monetară, comerțul cu drumurile și flota comercială, orașele. Nimic. Din când în când câte o "pastiluță" despre fiecare, date de moment și apărute întâmplător în text. Nu avem date despre clasele sociale, ierarhia socială, "lupta de clasă"! Nu avem nici o idee despre diplomația imperială (cine, cum, când și de ce s-a format?). Nu aflăm nimic despre politica internă și instituțiile ei. Lipsesc total date despre justiție. Nu avem aproape nimic despre instituția Bisericii (organizare teritorială, ierarhie, evoluție, raporturile cu statul (simfonia bizantină cea celebră!). Nici măcar nu a definit ortodoxia bizantină (esențială în această fază; când și cum s-a pregătit treptat marea schismă, bazat tocmai pe particularitățile respectiv conservatorismul religios creștin). Lipsesc total date despre școală și educație. Puținele date despre "universalitate" nu reușesc să acopere informația lipsă.

Tot ceea ce a prezentat este o poveste diacronic dezvoltată, în care se amestecă "armonios" mai ales un fel de istorie politică, "îmbinată" din când în când cu date din diverse domenii, mai ales picanterii (exilări, crime, mutilări, divorțuri etc). Din când în când apar așa zise părți care prezintă "cultura" unde se dau biografiile unor literați, filosofi, teologi și în subsidiar "ceva" despre arhitectură și artă. Când zic "ceva" înseamnă aproape nimic. S-ar părea că toate acestea i-au "venit în minte" lui VVM în timp ce scria! Cultura bizantină a rămas... în afara lucrării lui VVM. Paginile 69 - 73, arta, cultura și religiozitatea veacului al IV -lea și 84 - 86 civilizația în secolul al V-lea sunt modele de ignoranță în ce privește cultura bizantină. VVM nu a reținut nimic din modelele oferite de lucrările lui Ch. Diehl (*Bizanț - mărire și cădere*, București f.a.), nimic din stilul lui S. Brezeanu (*O istorie ...*; probabil prea complicat), nimic de la A. Ducellier (*Bizantinii*; prea sintetic pentru a fi înțeles atunci când nu știi istoria Bizanțului !). Nici nu mai vorbesc de manualele vechi de la Facultatea de Istorie a Universității din Cluj sau București. VVM a trecut direct la ... sinteze tematice (de tipul N. Iorga, *Sinteza bizantină*; A. Andea, *Sinteza de istorie bizantină*; A. Ducellier *Bizantinii* ...) uitând că toți acești autori și încă mulți alții cunoșteau și cunosc istoria Bizanțului. Dacă ar fi dat "operei" sale numele de "sinteza" poate că titlurile de capitole care le are s-ar fi potrivit. Dar astfel de "sinteze" nu reprezintă bizantinologie ! A introduce într-un manual de bizantinologie numai relațiile Bizanțului cu românii (ca act patriotic!) reprezintă o eroare istorică. Ar fi

trebuie să introducă în primul rând relațiile cu Slavii (bulgari, croați, sloveni, moravi, ruși chiar) prin care s-a ajuns și la români (căci dacă aceste relații ar fi venit direct de la Bizanț, poate că astăzi nu vorbeam limba română !). Există riscul ca studenții de la Universitatea de Vest să înțeleagă greșit istoria noastră.

Iar dacă ar fi citit cu atenție și profund studiul lui N. Iorga (Viitorul studiilor bizantine, în *Sinteza bizantină*, p. 134 - 159) atunci poate că ar fi înțeles faza în care se află el însuși (adică VVM). O astfel de prezentare a relațiilor "românilor" cu Bizanțul nu dă o imagine bună nici chiar a subiectului (bizantinologiei).

Felul haotic în care este prezentată istoria Bizanțului confirmă însă o idee, nefericită în sine, exprimată de A. Ducellier și anume că "Bizanțul a ajuns un domeniu deschis tuturor" !

Deci, conținutul este departe de a reflecta titlul. Nu avem de a face cu o lucrare de bizantinologie. Este mai degrabă o pseudobizantinologie, un fel de prezentare simplistă a istoriei Imperiului, pigmentată cu idei remanente din fiecare domeniu, și date diverse mai ales "exotice". Drept urmare valoarea științifică este zero; cea profesională este foarte redusă. Iar dacă într-o facultate din România se predă așa ceva ca bizantinologie, atunci jalea e mare și în acest domeniu !

6. *Lacunele lucrării* sunt foarte numeroase și de multe categorii. Vom urmări câteva din aceste categorii și vom da câteva exemple din fiecare, căci a le corecta și îndrepta pe toate ar însemna să rescriem lucrarea. Or această sarcină trebuie să și-o asume chiar VVM !

a. *organizarea lucrării* suferă de mai sus amintitele lipsuri. Epoca romano-bizantină sau romană târzie trebuie prezentate separat și structurate pe principalele elemente ale statului (întindere, organizare administrativă, finanțe, economie, politică internă, politică externă, instituții (imperiul, armata, Biserica, etc) astfel încât perioadele studiate aici ale istoriei Bizanțului 602 - 867, 867 - 1081 ș.a.m.d. să fie vizibile transformările și "bizantinizarea" la fiecare în parte. În felul în care apare acum nici cel mai strălucit student ! nu va putea spune cât, ce, cum a preluat și transformat Bizanțul de la Imperiul Roman. Poate că numai dacă citește pe Ch. Diehl, L. Brehier, N.H. Baynes etc. Dar în acest caz, manualul de față este superfluu !!!

b. *lacune de natură informațională*

- în primul rând autorul nu a folosit izvoarele scrise, arheologice, de istoria artelor pentru fiecare "epocă" în parte. Faptul că ele sunt inserate în bibliografie nu ajută la nimic (și mai ales la studenți). Oricum acolo le găsește fragmentat. N. Iorga (*Sinteza Bizantină: Medalioane de istorie bizantină*, dă o listă cu toate istoriile de la Procopius din Caesarea până la prăbușirea Bizanțului).

- mi se pare de altfel curios că autorul VVM se "joacă" cu literatura străină într-o ... veselie generală ! Sunt citate în neștire lucrări în germană, engleză, franceză, latină, greacă, rusă. Avem de a face desigur cu un poliglot ! Asta foarte bine. Dar mă îndoiesc că au fost toate citite și folosite și mai ales mă îndoiesc de faptul că există la Timișoara și că studenții citesc măcar din fiecare limbă câte o lucrare !

- autorul VVM crede că a adus chiar contribuții personale inedite la istoria Bizanțului. Una din aceste contribuții constituie o perlă de ignoranță:

p.5 "redau aici o informație din 377 neobservată de cercetătorii români și anume că Sf. Constantin cel Mare a purtat și titlul triumfal "dacicus". Ignoranța autorului este ... totală. El nu știe sârmanul că I.I. Rusu a publicat această informație "neobservată" încă prin anul 1947, deci cu o jumătate de secol înainte ("*Miscellanea dacica II. Constantin cel Mare "Dacicus"*", AIIN, XI, 1947, p. 412-415).

c. *lacune de natură istorică*

- p.52 neagă cu înverșunare existența cezaropapismului (dar tot textul este plin de măsuri violente ale împăraților contra patriarhilor, episcopilor, călugărilor). Afirmă că "suzeranitatea împărătească era intrinsecă restrânsă de împrejurarea că era subordonată legii divine învățăturii ortodoxe..", iar pe parcurs uită și "trage" !!! un șir de patriarhi, mitropoliți, episcopi, preoți, călugări expulzați, uciși, înecați, exilați în cel mai bun caz (p. 63, 65, 75, 77, 79, 81-82, 90, 93, etc.)

- p. 59 - 60 "pe urmă circulația monetelor aproape pe tot teritoriul românesc, cu deosebire în Scythia Minor (Dinogetia-Garvăn, jud. Tulcea) dezvăluie interesul crescând al conducerii împărătești pentru un important pământ "roman" (recent o monedă constantiniană s-a descoperit la Tibiscum - Jupa)". Domnul VVM nu prea a văzut monede romane târzii, dar nici nu a citit despre ele. Mii, zeci de mii de monede constantiniene s-au descoperit în Banat (D. Protase, *Problema continuității ...* 1964). Iar la Jupa - Tibiscum - în castru și în jur - sunt nu mai puțin de câteva mii (E. Chirilă - N. Gudea - I. Stratan, *Trei tezaure monetare din Banat, ...* 1974 unde sunt date toate descoperirile cunoscute din Banat ! cam 35.000 de piese inclusiv un tezaur de 968 piese și vre-o 20 de monede constantiniene găsite întâmplător !). Când nu știi nimic din toate acestea însă și o monedă de la Jupa e importantă!

p. 59 nici nu mai vorbim despre poveștile despre ridicarea (în Banat) a cinci cetăți !!! Care sunt acelea. Nimeni nu le știe !

p. 60 "sub raportul culturii materiale Illyricum nu era o zonă tipic italică". Ba era chiar foarte italică. Și dacă lista lungă a bibliografiei l-ar fi citit pe

A. Mócsy (*Panonia and Upper Moesia*, 1974) sau J. Wilks (*Dalmatia*, 1972) poate că nu ar fi scris astfel de ineptii.

p. 60 "...Teofil al Gothiei, adică teritoriul străbun, stăpânit temporar de Goți". Teofil nu avea sediul în nordul Sciției, ci la nord de Marea Neagră, respectiv în Gothia ! Iar Goții nu prea au ocupat nimic din "teritoriul străbun", dar și acea ocupație respectiv Dacia romană, a fost efemeră, au ocupat Muntenia.

p. 79 povestea lui VVM despre Teodoric Strabo este total greșită

p.95 războiul cu perșii din anul 532 a fost urmat de pacea din 532, nu în 562 cum scrie VVM. Dar pacea aceasta (eternă !) semnată la 532 a fost urmată de încă trei armistiții, după alte trei războaie (S. Brezeanu)

p. 94 - 96 strălucitele campanii atestate de izvoare din Persia, Spania, Africa, Italia, etc. sunt concentrate pe o pagină, iar poveștile (adevărate povești !) despre relațiile cu teritoriile românești apar pe două pagini (deși nu spun nimic)

d. *lacune în text; de natură gramaticală*

Limba folosită de VVM este grav afectată de formulări și expresii grosiere, de căutarea unor cuvinte rare, pe scurt este păsărească. Timpii verbelor parcurg toată scara de la prezent la prezentul istoric și de la imperfect la viitorul II. Nu se respectă nici o regulă. Dar mai grav sunt formulările, care nu caracterizează un curs universitar.

p. 49 "vigurosul sistem monetar (în paralelă cu inexistența, inițial, a emisiunii numismatice la vecini)". Ininteligibil.

p. 50 "romanizarea nu putea să se împlinească decât într-un procent foarte sărăcăcios" Formulare aistorică.

p. 56 "după ce în jurul anului 314 a scos primele monete cu semnul crucii" Fals și greșit (I. Barnea - O. Iliescu, *Constantin ...*) nu e anul 314. Nu e semnul crucii este monograma numelui lui Cristos !

p. 58 "reformele au dus la apariția oastei zise *exercitus comitatenses*" Greșit. Apăruse de mult !.

p. 61 "înclinăm să credem că baptisteriul de la Cenad-Morisena datează din aceeași perioadă. Obișnuit baptisteriile erau atașate bisericilor catedrale (episcopale) prin urmare la Cenad putea să rezideze un ierarh, circumstanță ce ar întregi "ipoteza" că la începutul secolului IV Banatul se găsea în stăpânire romană. Ipoteza dă fantasme, fantasmele dau alte ipoteze false și uite așa se construiește stăpânirea romană în Banat în secolul IV. Ignoranța este totală.

p. 63 "la fel din vremea lui Constantin, la Slăveni Olt există o basilica cu mormântul unui martir" Fals. D. Tudor (*Oltenia romană*) nu spune așa ceva !

p. 63 "el fiind instalat (Ulfila) episcop de Nicopolis ad Istrum (Moesia Inferior) (348)". Notăm că la 348 nu mai există Moesia Inferior care fusese desființată la 284. Apoi Ulfila nu a fost "cazat" în Nicopolis ad Istrum, ci în zona din jurul orașului. Deci nu putea fi episcopul orașului. El era episcopul goților refugiați la sud de Dunăre !

p. 62 "Arianul Constantin își pierde viața în 361 în războiul de uzură purtat cu perșii "; p. 64" după acest moment (revolta trupelor din Gallia conduse de Iulianus) decedă Constantinus". Deci nu știm când unde și cum a decedat. VVM prezintă foarte confuz.

p. 64 "O mărturie (n.n. a activității de construcție) este grafia în latinește descoperită pe teritoriul orașului Noviodunum, la Niculițel, jud. Tulcea" Noviodunum este Tulcea. Niculițel nu știm sigur dacă se află pe teritoriul orașului. Grafie în dicționar (DLRC, II, p.404) înseamnă "felul în care e scris un cuvânt", așa că doar putem presupune că în limba vorbită de VVM grafia înseamnă înscripție.

p. 66 "Între cei respinși se află și carpo-dacii adică locuitorii din Dacia" Fals. Carpo-dacii sunt barbari și nu au locuit în Dacia niciodată.

p. 75 total greșite aventurile lui Alaric

p. 82 "reveni la comandantul trupelor din Tracia, Vitalian, cel ce avea *obârșie scitică sau dobrogeană*". Fals. Vitalianus era trac demonstrat-o I.I. Russu (*Elemente traco-getice în Imperiul Roman și în Byzantium*). La p. 106 dealtfel combinația apare și mai grozavă" revolta politico-religioasă a tracului Vitalianus, *aborigen* din Dobrogea sau Scitia Minor !" !!!

p. 87 "pentru a-l *modera* pe revoltatul Vitalianus îl invită în capitală ... *alimentând* astfel *detetstarea* nepotului imperial Iustinianus". Văd poeți ce-au scris o limbă ca un fagure de miere !

p. 64 "... Iulian Apostatul va sfârși datorită unei săgetări"

p. 65 "tot în Dobrogea *s-au descoperit grafii* în limba latină din secolul IV cuprinzând mai multe porecle romane (Ianuarius ...) " !

p. 70 "ierarh al Alexandriei suferind mai multe exiluri". "A suferi exil" este probabil limba cea nouă bănățeană !

p. 75 "legat de domnia lui Arcadius se prezintă succint ... unele fapte din viața Sf. Ioan Gură de Aur". Poftim !

p. 77 "după 10 ani de travaliu, în 438 este terminat codex Theodosianus". Travaliu în limba română științifică este un termen folosit pentru a defini efortul de la nașterea unui copil. În DLRC (IV, p.478) înseamnă lucru mecanic.

p. 81 "iar Sigismund burgundul se declară *vechil* al împăratului ". "Funcția de vechil" este nouă în bizantinologie !

p. 90 "Teodora ... de proveniență prea modestă a fost încoronată ... Ajunsă pe tron ea fu fără reproș ... " !!!

p. 92 "bugetul mereu dezechilibrat de *colosale cheltuieli* pentru operațiile belicoase ... și *activități edilitare exigente* " Cine înțelege ceva ... să spună ! Activități exigente ! Perlă.

p.95 "alt cap de pod era Constantiniana Daphne *rezidită radical* de către Iustinian". A *rezidi radical* este ceva ce se întâmplă foarte rar. Mai ales că ar putea fi și o minciună a lui Procopius ! Dar Daphne nu se află pe "lista" lui, ci a lui VVM (vezi D. Tudor, *Oltenia* ... p. 456) !

"găsirea unui cântar de bronz cu o grafie ce conține numele prefectului... dezvăluie preocuparea ca Dinogetia să prospere ... și economic" Este curios ce valoare istorică uriașă are un cântar cu numele prefectului !

p.96 "în ce ne privește direct coroborarea surselor literare *prin* datele arheologice a îndreptățit încă de mult istoriografiei noastre considerația că ... " Păsărească curată. Ininteligibil.

p. 100 "Hagia Sofia este revelatoare în privința Bizanțului prin aceea că derivând din spiritul geometric al Eladei și beneficiind de cuceririle tehnice din răstimpul roman ea preaslăvește ...". Orice ai face nu pricepi nimic !

p. 100 - 101 "basilica San Vitale din Ravenna ... cu care edificiile în plan central cunosc deplina lor expresie ... Chipul episcopului Maximian este poate cea mai izbutită realizare din decorarea ravenată". Formule ca *edificii în plan central, decorare ravenată, deplina lor expresie* sunt realizări lingvistice proprii, neadaptabile la limba română actuală. Poate în viitor !

p. 114 "Bizanțul nu-și mai putea afla salvarea decât într-o guvernare autoritară și perspicace. Ea i-a fost procurată ..." Verbul "a procura guvernări" nu există (cel puțin în română) !

p. 117 "în comparație cu părintele său, mai grosier" ! Constantin decedează pe cale !; "a lăsat o visterie robustă" !!!

p. 120 "El (Constantin) autoriză o singură icoană: pâinea și vinul din Sfânta Euharistie. După aceea refuză titlul de Născătoare de Dumnezeu Fecioară... ". Diacronie curată !

"Se alcătuesc mai multe anateme, cea mai grea fiind rezervată Sf. Ioan Damaschinul". Anatelele nu se alcătuesc și nu se împart în grele, mijlocii și ușoare. Nu e chiar ca la box !

p. 121 "*În Marea Egee* izbucnește o autentică revoltă armată (727); *împotrivire colerică* a populației"; au apărut *mișcări fioroase* contra șefilor ... bizantini"; Grigorie III a anatemizat într-un *conciliu endemic* pe iclonoclăști" Expresii unice: nici o răscoală nu poate avea loc în mare !; coleric este o calitate a unei persoane, mișcări fioroase nu se cunosc; iar *concilii endemice* nici atât !

p. 123 "Un oponent de temut mult mai nociv în persoana lui Krum" Adjectivul nociv se folosește de obicei pentru substanțe!

p. 122 "Fire paradoxală, Irina ... era de-o veleitate iarăși neobișnuită" !

p. 125 "cu acesta începe dinastia frigiană sau amoriană ce se întinde până în anul 867". Avem deci dinastii care se întind și se destind după caz !

p. 126 "armata sa eteroclită a atacat în două rânduri Constantinopolul" Armată eteroclită nu prea există. Poate există o armată formată din elemente eterogene.

p. 126 "islamicii ... cuceresc ... puternica cetate Amorion ... leagănul dinastiei, adevărat dezastru". Ininteligibil.

p. 132 "un pact între cele două părți va statornici legături pacifice " Expresia "legături pacifice" nu există în limba română.

p. 132 "învățații frați Chiril și Metodi, care tâlmăceau în paleoslavă unele cărți de ritual, inventând întâiul alfabet slav." Mai jos cu patru rânduri "alfabetul chirilic născocit de ucenicii chirilieni ...". Deci cine a inventat alfabetul slav ?

p. 135 "Pe baza unor *culturi aborigene*, s-a dezvoltat în sec.VIII - XI cultura Dridu ... Elementele sale sunt în majoritate de origine daco-romană" Fals. Cultura Dridu s-a dovedit o creație artificială a autohtonismului comunist ! Ea nu poate fi de origine daco-romană pentru că nu s-a născut pe fond roman. Astăzi este tratată drept cultură slavă (cf. L. Boia, *Istorie și mit ...*)

p. 135 "de reținut împrejurarea că în veacul IX preoți români dimpreună cu misionari greci conduși de Chiril și Metodie, participă la opera de convertire a moravilor". Preoții aceștia români există înainte de a ... exista românii și fac misiune greco-slavă. Unde ești tu Lucian Boia căutător de suflete românești !

p. 150 "învățătura numită Filioque, azi părăsită de teologii romano-catolici". Bună și pentru banc !

p. 159 "Athos (munte ascetic cu rădăcinile în secolul 8)". Caz unic în geografia fizică. *Munții ascetici* nu se cunosc. Iar expresia *rădăcini de munți* în secolul 8 este ceva de premiul Nobel !

p. 159 "Cappadocia provincie de seamă a artei creștine". Încă nu s-a auzit ca arta creștină să aibă provincii !

p. 139 "croații vor reveni sub *obediința* Constantinopolului" Oare se poate folosi în acest context cuvântul ?

p. 141 "operații belicioase"; "Simion va face imixtiune în afacerile interne ale sârbilor" !

p. 142 "rușii pierd victoria"; "un vrăjmaș inconvenabil dispare de pe scena discronică" !

p. 143 "confruntările s-au desfășurat mai cu seamă în Siria, primejduită de arabii fatimizi domiciliați recent în Egypt". Cumplit. Traseul marșului prin Palestina nu poate fi înțeles nici măcar cu hartă !

p. 146 "împotriva marilor proprietari *mirenești*"; "în 780 (când s-a călugărit) a eliberat toți servitorii și *iobații*". Să fi fost iobați în Bizanț? Nu prea a auzit nimeni de așa ceva ! Dar găselnița e bună !

p. 153 "belicoșii pecenegi"

p. 159 (pentru basilică) "plan lunguieț"

p. 160 "în ce privește pictura (în primul rând mozaicul) de asemenea sub macedoneni apar la Bizanț întâile școli imperiale de zugrăvire iconică". Pas de înțelege ceva !

"Miniaturile decelează o inspirație din modele alexandrine". Era mai corect pun în evidență !

p. 163 "... în pofida tribulațiilor prin care a trecut (Constantinopolul)"; remarcăm doar câteva *piese perene* ce conferă civilizației o anumită imortalitate: dreptul și diplomația, arta, religia". De neînțeles !

Și acestea sunt numai câteva, luate la întâmplare. Numărul frazelor eliptice de subiect și predicat, numărul formulărilor neromânești este mult mai mare.

e. *lacunele ilustrației* sunt tot atât de grave atât ca organizare cât și prin conținut.

- în primul rând lipsesc câteva hărți de bază: 1. o hartă a Imperiului roman în culmea întinderii sale; 2. o hartă a Imperiului Roman târziu (de răsărit și de apus) 3. hărți ale Imperiului Bizantin în diferitele sale faze (cel puțin 3 în această etapă).

În răstimpul de la 395 la 1081 (dacă ne luăm după VVM) teritoriul statului s-a modificat radical și de câteva ori. Între 395 și 560 a pierdut Africa de Nord, Egiptul, Italia și o parte din provinciile balcanice. Împăratul Iustinianus a recucerit Africa, sudul Spaniei, Italia, Dalmația. Dar după Iustinianus toate acestea au fost pierdute definitiv. Apoi în Balcanii nordici s-au instalat Slavii (croații, sârbii, slovenii) și bulgarii. Tot acolo, ocupând părți mari din Peninsula balcanică s-a ridicat Imperiul Bulgar secolele VII - IX. Este momentul când Imperiul Bizantin s-a orientat definitiv spre Asia. Semnificația acestui transfer este deosebită. Apoi în Asia au apărut arabii care au ocupat teritoriile foste bizantine: Africa de Nord, Egiptul, Palestina, Siria. Apoi spre sfârșitul mileniului au apărut turcii care au ocupat teritoriile din Asia Mică. La 1071 Imperiul a fost la un pas de dispariție (S. Brezeanu). Toate aceste pierderi, recuceri au însemnat modificări importante în administrația bizantină, în politica fiscală, în

economie. Toate acestea au lovit în populația de bază, deci și forța militară a imperiului. Nimic nu apare din toate acestea în ilustrație. Drept urmare un student nu poate înțelege nimic din text.

Ilustrația este de altfel de slabă calitate. Uneori nici ne se distinge despre ce este vorba. Noroc cu textul anexat: fig. 24 ! Aș zice că ilustrația a fost adunată la întâmplare. Nu este reprezentativă nici pentru bizantinologia, nici pentru teologia ortodoxă. Mai mult sunt greșeli grave la texte: coperta: "Legenda" Constantin I și Iustinian cel Mare omagiind pe Theotokos (mozaic de la Sf. Sofia - Constantinopol cca. - 1000)". În loc de:

fig. 5 "un donarium din același secol (IV) a fost găsit și la Porolisum". Fals. La Porolisum simbolurile și inscripția se află pe un fund de vas ceramic.

fig. 18 "i-a expediat un segment de cruce, închis în relicvariu". Segmentul respectiv era o așchiuță cam de 1,5 - 2 cm cu grosimea de 0,3 - 0,5 cm !!!

fig. 33 Este reprezentată o farfurie de argint aurit. Legenda sună: "inscripție grecească din tezaurul de la Sânicolaul Mare" !!!

fig. 37 Este reprezentată o pagină de manuscris din secolul XI ilustrând scene din viața economică: păcurar cu oi, corabie comercială, personaj la arat. Legenda sună "scene primăvăratice" !!!

Așa cum am sugerat la început ar fi fost mai bine ca lucrarea să nu fi apărut în această formă. Cam din astfel de motive se cer referenți. Atât autorul (pentru propria-i calitate) cât și editorii ar fi trebuit să se gândească mai mult la titlu și la posibilitățile autorului. În forma aceasta lucrarea nu este deloc un motiv de mândrie pentru Universitatea de Vest și pentru sponsorul principal.

Am încercat să judec critic lucrarea nu atât de dragul judecății cât și mai ales de dragul apărării calității de universitar. Dacă și produsele scrise de universitari vor ajunge produse de mână a treia (cursuri, cărți, manuale) atunci pe bună dreptate proliferarea anormală a universităților din România trebuie stopată și trecut la faza calității prin desființarea unora dintre ele. Ce e prea mult nu e sănătos !

RECENZII

Despre istorii mai recente ale bisericii române unite. Câteva notițe și observații istorico-critice.

În cele ce urmează voi încerca să prezint comparativ trei "istorii" ale BRU, scrise în ultimii 50 de ani: 1. *Biserica Română Unită 250 de ani de istorie*, Madrid 1952; cu 40 ilustrații în text; ediție nouă, Cluj - Napoca 1998, Editura "Viața Creștină", 341 p + 40 ilustrații în text, format nespecificat, broșat (C1); 2. Pr. Prof. Dr. Prunduș Silvestru Augustin și Plăianu Clemente, *Catholicism și ortodoxie românească. Scurt istoric al Bisericii române Unite*, Cluj-Napoca 1994, Editura "Viața Creștină", 253 p + XXIV ilustrații, broșat (C2); 3. Pr. Prof. Dr. Ioan Bota, *Istoria Bisericii Universale și a Bisericii românești de la origini până în prezent*, Cluj-Napoca, 1994, Casa de editură "Viața Creștină", 391 p, broșat (C3).

Cele trei cărți (C1, C2, C3) vor fi prezentate după următorul sistem: sumarul, caracterizare generală, izvoarele folosite, conținutul, modul de exprimare, limba și stilul, calitatea cărții. La sfârșitul comentariilor comparative mi-a permis anume concluzii finale, ca niște sinteze care să scoată la iveală atât contribuția cât și lacunele în legătură cu subiectul.

1. a. Sumarul C1 este structurat pe capitole mari, numerotate cu cifre romane pentru fiecare perioadă istorică. Cuprinde perioadele de la creștinismul timpuriu până în anul 1952 (anul ediției); ediția nouă cuprinde și o post față. Subcapitolele

nu sunt notate cu cifre arabe cu excepția primelor trei subcapitole de la capitolul I. Fiecare capitol are alt autor lucrarea fiind concepută ca un summum al unui grup de autori din diaspora anilor '50.

b. Caracteristicile generale ale C1 sunt: aspectul grafic și hârtia deosebit de îngrijite și de calitate; geometria textului este respectată. Titlurile mari sunt specificate cu litere îngroșate. Numerotarea paginii se află în partea de jos. Nu are supracopertă, dar are foaie de gardă, pe care este o ilustrație reprezentând catedrala de la Blaj. Are foaie de titlu, iar pe p. 2, jos se află mențiunea "Cu învoirea celor mai mari" ! (probabil în loc de *nihil obstat*). Pe cotor este scris cu litere capitale titlul. Nu are bibliografie expusă separat. Ea poate fi dedusă din note și referințe.

c. Autorii nu au folosit izvoare în mod direct, ci preluate de la alți autori (vezi nota 25, p. 50: Cronica lui Annonymus; text preluat dintr-o traducere; nota 2, p. 19: Șematisme; T. Cipariu, *Acte și fragmente* ...). În mod frecvent autorii au folosit lucrarea lui N. Nilles, (*Symbolae* ...). Este menționată inscripția lui Balbus, dar după V. Pârvan, (*Contribuții epigrafice* ...) etc. În mod practic nu au fost folosite în mod direct izvoare și interpretate, ceea ce lipsește lucrarea de un pregnant caracter autentic istoric. În schimb sunt numeroase referințele de la lucrări

importante: N. Iorga, *Istoria Bisericii ...*; O. Densușianu, *Histoire de la ...* etc. Autorii folosesc numeroase note în cadrul cărora se fac dese și multe trimiteri la autori și trimiteri pe baza unor comentarii proprii. Referințele sunt bine alcătuite, cu abrevierile tipice (în mod abuziv este folosită prescurtarea *op. cit.* sub forma o.c.). Lucrarea nu are indici; are ilustrație: însă în text nu se găsesc trimiteri la ilustrații. Ilustrația prezintă mitropoliți și episcopi, clădiri de mare importanță pentru Biserică, presă bisericească. Imaginile sunt clare și au legendă. Anexele tipografice sunt complete: ISBN, redactorii, tehnoredactorii, anul apariției, tipografie (în caseta tipografică).

d. Conținutul cărții C1 este deschis de o prefață. În prefață autorii au precizat împrejurările în care s-a scris cartea (în străinătate, cu Biserica desființată, cu exilul neorganizat etc.), faptul că lucrarea se vrea obiectivă, că reprezintă solidaritatea cu cei din lagărul "roșu". Autorii semnalează lipsurile cărții (lipsa informațiilor, lipsa monografiilor, criza de timp etc); autorii cer chiar scuze pentru aceste imperfecțiuni, pentru greșelile de exprimare.

Conținutul propriu zis este metodic, pe alocuri chiar sistematic. Creștinismul la români cu subcapitolele (Al. Tăutu); Unirea cu Roma a românilor din Transilvania cu subcapitolele (P. Cârnațiu); BRU între 1700-1918 capitol foarte bine structurat în care apare activitatea episcopilor uniți: (C. Capros - Fl. Popan); BRU între cele două războaie cu două subcapitole (O. Bârlea); calvarul BRU (Al. Mircea); Problema religioasă în România (Al. Mircea). Sumarul permite o imagine de ansamblu atât asupra perioadei cât și a activității. Sunt

prezentate evenimentele importante ale istoriei BRU în special, dar și ale românilor în general: activitatea episcopului I. Klein (p. 65 - 68), activitatea Școlii Ardelene (p.92-93), Suplexul (p.82-85), mișcarea memo-randistă (p. 117 - 118) etc. Sunt prezentate eparhiile, episcopii lor, rolul jucat de ele și de păstorii lor. La sfârșitul fiecărei prezentări de eparhie apar concluzii și note.

În cadrul capitolului BRU între cele două războaie mondiale, un loc aparte îl ocupă vicisitudinile care au apărut la sfârșitul celui de al doilea război mondial din cauza regimului comunist; apoi capitolul Calvarul BRU... prezintă evoluția "structurilor" comuniste până la desființare. Sunt furnizate chiar ilustrații sugestive, scrisori pastorale ale episcopilor cu îndemnuri la rezistență. Apare clar situația socială, politică și religioasă a epocii care explică foarte clar drumul spre desființarea BRU. (Primele șicane; Pregătirea atmosferei; De ce ne-am unit cu Roma etc). Autorii arată limpede că motivul atacurilor este apartenența BRU la Biserica Catolică. Autorii prezintă apoi pseudosinodul de la Cluj (1 octombrie 1948) organizat de guvernul comunist cu largul concurs al Bisericii Ortodoxe; modul în care a fost desființată BRU; tragedia care a urmat. Dar de subliniat este faptul că încă atunci (în 1952 când publicau cartea) autorii își exprimau încrederea într-o "renaștere religioasă așa cum n-a mai fost înainte" (p. 328).

Postfața la ediția nouă a fost scrisă de P. Cârnațiu la Roma (12.10.1997). Ea se vrea o imagine a ceea ce a fost și ce este acum BRU. Coautor al ediției din 1952 P. Cârnațiu prezintă colectivul redacțional, motivele pentru care

atunci nu s-a putut scrie o istorie integrală a BRU, ci numai aspecte ale ei (sursele folosite, imposibilitatea consultării arhivelor, dificultățile epocii).

Pe coperta a doua, verso sunt prezentate succint și competent catolicismul și ortodoxia, explicându-se fondul lor esențial creștin.

Conținutul respectă titlul.

e. Expriarea este limpede, consecventă, coerentă, elaborată într-o română foarte corectă. Totul dovedește perfecta cunoaștere a limbii române, dacă nu cumva unele corecții aparțin ediției. Diferitele date istorice religioase din diverse perioade se leagă în mod armonios, informația "curge" și se fixează repede. Stilul este elevat, eseist; se remarcă prin rigurozitate artistică; prezentarea impresionează. În unele situații stilul devine însuflețit însă nu pătimaș. Rigurozitatea științifică, deși o țintă a lucrării, nu a fost atinsă, mai ales datorită documentației insuficiente.

f. Calitatea cărții este superioară. Inadvertențele de natură tehnică nu afectează calitatea. Lucrarea se vrea obiectivă și dovedește o bună cunoaștere a istoriei BRU.

2.a Sumarul C2 este structurat pe 22 de capitole mari, numerotate cu cifre romane, subcapitolele nu sunt numerotate. Cartea are în sumar trei etape pentru introducere: cuvânt de început, prefață, introducere (cam prea multe comparativ cu dimensiunile lucrării).

b. Partea tehnică se prezintă simplu. Nu are bibliografie, ea putând fi dedusă numai prin intermediul a ceea ce autorii numesc note. Notele și referințele sunt în general bine

redactate. Au însă multe scăpări tehnice. De exemplu la referința nr. 18 sunt folosite prescurtările idem și op.cit. simultan. Abrevierile tehnice sunt adecvat folosite. Notele și referințele apar la finalul cărții. Se fac trimiteri la izvoare, literatura istorică dar nu sunt folosite anexele documentare (ilus-trația). Abrevierile apar într-o listă, dar nedivizate. Are indici de nume, grupați în ordine alfabetică. Ilustrația este grupată la sfârșitul cărții. Abundă anexele tipografice (numărul de inventar, formatul, editura, locul și anul de apariție, adresa tipografiei, ISBN-ul).

Izvoarele folosite sunt șematismele, diferite acte, documente, înscricții, scrisori. În cea mai mare parte sunt preluări de la alți autori (cu excepția desigur a șematismelor (ref. 56, 113, 216; 6,35, 46, 79, 222, 227, 284), ceea ce scade din caracterul documentar al lucrării. Sunt folosite însă numeroase produse secundare de informare (dicționare, lucrări generale, reviste, almanahuri și chiar un anuar pontifical). Informația apare astfel variată și se reflectă în conținutul lucrării. C2 folosește și bibliografie în limbă străină, cu predilecție în limba franceză; a preluat lucrări în limba maghiară și germană, traduse în limba română (ref. 111, 118). Bibliografia însă se bazează mai mult pe lectură, în așa fel încât C2 poate fi declarată o lucrare de compilație.

Conținutul: capitolele mari ale părții urmăresc aspecte fundamentale ale istoriei BRU: Creștinarea românilor, Cezaropapismul (II), Unirea cu Roma și reacțiile împotriva ei (IX), episcopiile sufragane ale Mitropoliei Unite de Alba Iulia Făgăraș (XIII - XVI), persecuția BRU

(1948-1949) (XVIII - XX), BRU după revoluția din 1989 (XX), BRU din diaspora (XXII). La sfârșitul capitolelor apar concluzii, opinii și o încheiere. O addenda se referă la retrocedarea catedralei din Blaj, reacția BOR și promovarea Mitropolitului dr. Alexandru Todea la rangul de cardinal.

Prezentarea lucrării este rezumativă, sintetică, succintă. Pe lângă impresionantul cuvânt înainte al card. Al. Todea, mai există o prefață (un scurt istoric al elaborării lucrării, impedimentele, diferitele împrejurări care nu au permis elaborarea unei lucrări mai extinse). Se recunoaște existența unor lipsuri și se promite soluționarea lor. Introducerea prezintă suferințele BRU.

În general episcopii și mitropoliții sunt prezentați pe scurt, dar deși datele biografice sunt detaliate, nu apar esențiale pentru personalitățile respective. Autorii au urmărit realizarea unui "istoric" al BRU, iar pentru a furniza cât mai multe informații au apelat la enunțuri, formulări și foarte numeroase citări. De fapt lucrarea în întregime ei abundă în citări (mai ales capitolele I și II). Din cauza densității conținutului, a unor lacune metodologice, textul riscă să nu se fixeze foarte repede, deși informațiile sunt importante.

Concluziile (p.188-190) prezintă raporturile BRU cu BOR arătând toate vicisitudinile perioadei 1948-1989. Capitolul "Opinii" prezintă cam 30 declarații ale diferiților publiciști, scriitori, oameni de cultură, istorici în legătură cu situația Bisericii între 1948 - 1989. Deși sunt descrise fără îndoială aspecte adevărate și în același timp dureroase referitoare la persecutarea

BRU, inclusiv participarea ierarhiei ortodoxe la desființarea ei, credem că se insistă poate, excesiv, asupra intensității conflictului ortodox - greco-catolic, riscând să iște animozități în "banca" celor vizați (p. 194 -195). Puțin spirit ironic credem că n-ar fi trebuit să lipsească. Considerăm că, actualmente, ar trebui să se treacă de la sfera acuzării la cea a iertării și găsirii unor soluții în fața unor probleme spinoase.

Titlul reflectă bine conținutul lucrării, poate și din cauza faptului că textul este de dimensiuni reduse. În legătură cu BRU reies bine cele două dimensiuni, respectiv catolicism și ortodoxia, dar care par două tabere încă neîmpăcate.

e. Exprimarea este clară, îngreunată totuși pe alocuri de avalanșa de date și citate. Limbajul este coerent, elegant, cu multe expresii și termeni figurați. Limba corectă. Stilul este cursiv îngrijit și accesibil. Sunt folosiți termeni bisericești adecvați conținutului. De multe ori este înflorit cu panseuri, este ironic, aproape pamfletar. Acest stil apare mai ales în capitolul opinii la majoritatea textelor (unele de-a dreptul incendiare) (p.191-214). Afirmările unor publiciști și oameni de cultură au totuși pe alocuri un iz vindicativ. Unii aduc acuze grave unor ierarhi ai BOR (p.195).

f. Autorii C2 dovedesc o bună cunoaștere a istoriei Bisericii mai ales în primele capitole. Însă nu se poate spune că au realizat o riguroasă științifică comparabilă cu marile istorii ale Bisericii. Pe de-o parte autorii motivează această situație prin împrejurările în care au scris, respectiv datorită caracterului lucrării (scurt istoric) pe de altă parte datorită pronunțatului caracter compilativ (accentuat de folosirea excesivă a citatelor).

3. a. Sumarul C3 nu este divizat pe capitole, ci are două părți mari: partea I-a de la Istoria Bisericii Universale și apariția ei, p.11 la scriitori bisericești (p.72) și partea a II-a de la Biserica Universală după Carol cel Mare (p.75) până la mitropoliții Ungrovlahiei (p.365); are prefață, postfață și la sfârșit patru rezumate (român, german, francez, englez) și o enumerare a bibliografiei (1 - 311).

Lista bibliografică este nedivizată. Lucrările și numele autorilor apar în ordine alfabetică. Numele autorilor nu este menționat în stil bibliografic. Bibliografia menționată este exagerat de extinsă (311 titluri) pentru o carte de 391 p ! Se vede clar că ea nu a fost selectată cu rigurozitate. Sunt puse titluri și nume de autori de primă mărime alături de lucrări de mâna a doua!

b. Cartea este o lucrare de compilație (totală !); nimic original. Nici măcar titlul. Note scurte în legătură cu unii termeni folosiți și referințele sunt inserate în cadrul textului propriu zis în paranteze rotunde (vezi p.15; passim).

Cartea nu are indici sau glosar de termeni specifici (care la o carte de istoria Bisericii erau strict necesare). Folosește abrevieri, dar nu are o listă de abrevieri. Nu are anexe documentare, nici hărți (care erau extrem de necesare, chiar și pentru o istorie prescurtată a Bisericii. Câteva ilustrații ar fi consolidat unele afirmații ale autorului. Lipsa lor face ca lucrarea să fie și mai puțin originală. Pe scurt aceste lipsuri pot fi cauze datorită cărora C3 și-a pierdut într-o bună măsură valoarea documentară.

În schimb cartea are multe anexe tipografice.

c. cartea nu folosește izvoare. Nu se bazează pe interpretarea lor. Nici nu putea din cauza concepției și limitelor autorului, orientat spre compilație. O serie de izvoare sunt cuprinse în lista bibliografică, dar nu au fost folosite. Sunt citate din când în când și cu totul întâmplător culegeri de izvoare, documente din arhivă și chiar dintr-o arhivă personală.

d. Lucrarea are inadvertențe între titlu și conținut. Într-un singur volum nu pot fi cuprinse chiar și sintetic întreagă istorie a Bisericii Universale și respectiv a Bisericii românești "de la origini până în zilele noastre". Titlul este în consecință pretentios în comparație cu dimensiunea prezentării. Din acest motiv părți importante din istoria Bisericii au rămas în afară (organizarea Bisericii bizantine și teologia ei, conciliul (Lyon, Lateran) etc.).

Tratarea temelor este departe de a fi completă, prezentarea vieții și activității papilor și episcopilor BRU abundă în amănunte repetate, neesențiale. Astfel de date se dau de obicei în bibliografii, nu în lucrări de sinteză.

Reliefarea vieții Bisericești Universale și a Bisericii românești apare într-un fel curios, nerespectând canoanele marilor istorii. Are un fel original de a împărți cronologic și tematic istoria Bisericii. Din când în când apar câteva date exhaustive deloc necesare ca: lista papilor (încă și cu scurte date în legătură cu personalitatea lor). Se vede clar că autorul a dorit să trateze toate temele (impuse de titlu), însă datorită dimensiunilor cărții nu a reușit să realizeze această dorință (așa cum s-ar fi convenit într-o carte de istoria Bisericii). Prefața subliniază intențiile acestea "exhaustive", menționează chiar

câteva date de natură metodologică, dar și deschiderea față de eventuale sugestii pentru îmbunătățirea viitoarei ediții. Postfața oferă date în legătură cu condițiile în care s-a scris lucrarea, problemele întâmpinate și desigur mulțumiri adresate sponsorilor lucrării.

e. Și C3 abuzează de citate. Unele chiar foarte lungi. Exprimarea este simplă, stiul cursiv; textul însă nu are rigoarea științifică cerută de o carte cu un așa titlu. Nici nu poate fi vorba de măiestrie istorică. Sunt numeroase greșeli de exprimare, pleonasm; exemplu: "să ne aducem aportul la făurirea culturii" (p. 368). Limbajul este actual dar îmbinarea de cuvinte nu e adecvată întotdeauna; p. 177: "în 24 ore mânca odată"; p. 271, "moare de inimă" (ca și când inima ar fi cauza morții și nu boala ei!). Numeroase sunt greșelile de tipar. Stilul este inegal, pe alocuri prea personal, în general haotic, înghesuit, cu multe pansuri, prea didacticist (de manual). Dealtfel autorul a menționat în Postfață că dorește să explice istoria pe înțelesul tuturor, lucrarea fiind destinată celor care vor să se inițieze în cunoașterea istoriei Bisericii (nu știm atunci de ce nu s-a intitulat: Manual de istorie bisericească). Scrisul nu ridică prea multe probleme de ordin gramatical. Când e vorba de anumiți episcopi, mitropoliți sau papi, demni de admirație, scrisul devine avantât, se simte un ton patetic, chiar pătimaș.

f. Datorită amalgamării diferitelor date istorice, nu se poate aprecia în ce măsură autorul a fost obiectiv sau subiectiv. Lipsa consultării izvoarelor directe mai face să constatăm că autorul a compilat masiv. Subiectivismul a putut fi detectat mai ales la prezentarea episcopilor greco-catolici. Nu există nimic original în lucrare.

Concluzii finale

1. Deși toate cele trei lucrări zugrăvesc istoria BRU nu se poate vorbi de o cuprindere globală a istoriei ei. Sunt multe lucruri noi, nesubliniate până acum, dar istoria BRU are domenii care nu au fost atinse de nici una dintre ele, nici în ce privește gama evenimentelor, nici organizarea teritorială și structurală. Toate trei lucrările, în ce privește istoria BRU, s-au orientat spre aspecte "externe" (evoluția generală (discronică), viețile episcopilor, etc) și au neglijat viața internă a Bisericii.

2. Pentru a fi adevărate istorii bisericești, pe lângă lărgirea dimensiunilor, ar fi trebuit să depășească stilul lucrărilor de tip didacticist cu caracter predominant explicativ (mai ales C3). Lucrarea care se apropie cel mai mult de acest deziderat este, după părerea noastră, C1.

3. Baza de anexe este nesatisfăcătoare. În cadrul bibliografiei ar fi fost de dorit ca izvoarele să fi fost menționate separat. Dar cum ele au fost preluate din traduceri sau din lucrări originale, valoarea lor nu se validează în textele cărților comentate.

4. Notele și referințele nu sunt folosite și aplicate întotdeauna în mod adecvat.

Anexele documentare lipsesc cu desăvârșire în C3 și sunt slabe în C1 și C2. Lipsa din această categorie a ilustrațiilor de tip hartă, schemă etc este un semn negativ pentru o lucrare de istoria Bisericii.

5. Pentru stadiul actual al cercetătorilor despre BRU aceste lucrări sunt "unice". Tocmai de aceea reliefa lacunelor și a insuficienței surselor arată perspectivele cercetării viitoare și

necesitățile ei. Este nevoie nu numai de o lucrare (sau mai multe) bazate pe surse în special (și nu pe sistemul de compilare), care să îmbogățească atât conținutul istoriei, cât și să îmbunătățească sistemul de prezentare, metodologia ei.

6. Toate aceste trei "istorii" sunt cel mult "fragmente" din istoria BRU. Există motivații plauzibile pentru fiecare caz: persecuția comunistă și exilul în cazul primei, insuficienta cunoaștere a surselor și datelor în cazul celei de a doua, paralelismul și integrarea în universal în cazul celei de a treia; lipsa de surse în cazul tuturor celor trei pentru epoca rezistenței anticomuniste (1948 - 1989). Dar mai multe decât aceste motivații stă lipsa de profesionalism și metodă de lucru în toate cele trei cazuri, autorii nedovedind o metodă de cercetare istorică.

În consecință se impune, în toate trei cazurile, pe lângă îmbunătățirea aspectelor prezentate și extinderea ulterioară a activității de cercetare, o pregătire metodologică și o abordare complexă a istoriei BRU.

7. Oricum începuturile editoriale ale BRU sunt laudabile, în ciuda tuturor deficiențelor și greutăților inerente începutului. Autorii celor trei cărți atât cei în viață, cât și cei decedați trebuie omagiați pentru acțiunea lor, pentru că în condițiile grele ale BRU au încercat să trezească interesul pentru această Biserică, pentru istoria ei glorioasă mai ales în condiții când împotriva ei (acestei Biserici) și a ideii de greco-catolicism s-au scris și se scriu atâtea produse dușmănoase.

Dar ca o concluzie care trebuie subliniată este aceea că nu există încă o istorie a BRU sistematică, documentată și completă. Cea mai apropiată de aceste condiții ar fi partea scrisă de Z. Pâclișan (*Istoria Bisericii române Unite 1697-1751*, München, 1925). Pentru început ar trebui pregătită o istorie a BRU în stilul *Istoriei Bisericii Ortodoxe Române* a lui M. Păcurariu care, deși scrisă într-un stil vădit didacticist cu mult subiectivism și foarte multe greșeli istorice, are totuși multe atuuri: multe anexe documentare, prezentarea unor perioade întregi de istorie bisericească, analize de instituții, etc.

Prezenta prezentare comparativă a scos deci la iveală necesitatea de a se scrie o istorie a BRU în mai multe volume. BRU merită cu prisosință acest lucru.

Raluca GHIZDAVU