

# STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

## THEOLOGIA CATHOLICA

### 1

---

**Editorial Office:** 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no. 24 ♦ Tel. 194315; int. 167

---

#### SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - INHALT

#### I. Teologie

- TERTULIAN LANGA, Chemarea la universalitate ♦ L'apel à l'universalité ..... 3
- IOAN MITROFAN, Struttura e orientamenti della formazione sacerdotale  
♦ Structura și orientările formării sacerdotale ..... 17

#### II. Cateheză și metode de predare a religiei

- IOAN MOLDOVAN, Învățătorul Isus - potrivit Evangheliei după Sf. Ioan (I)  
♦ Le Maître Gesù d'après l'Evangile de Saint Jean ..... 31
- IOAN MOLDOVAN, Profesorul Toma Cocișiu - pedagog creștin ♦ Toma  
Cocișiu - pédagogue chrétien ..... 45
- MARIA GOȚIA, Repere magisteriale pentru o reflecție asupra formării  
spirituale și catehetice a preotesei ♦ Magisterial References for a  
Reflection on the Spiritual and Catechetical Formation of the  
Priest's Wife ..... 53
- SORIN MARȚIAN, Lire les Evangiles - proposition d'un exercice ♦ A citi  
Evangeliile - exercițiu ..... 59
- NICOLETA MARȚIAN, Le groupe de prière - prémise pour le groupe de  
partage ♦ Grupul de rugăciune - premisă pentru grupul de discuții .... 67

### III. Istorie

- NICOLAE GUDEA, Un aspect mai puțin cunoscut din activitatea lui Andrei Mureșanu: polemica istorică ♦ Historical dispute in the work of Andrei Mureșanu. A less known aspect of his activity. .... 79
- Ș. TURCUȘ, Papa Pius al XII-lea și românii; între eclesiologie și drepturile omului ♦ Le Pape Pius le XII-ème et les Roumains; entre l'eclesiologie et les droits de l'homme. .... 87

### IV. Varia

- ANTON GOȚIA, Istorie culturală și note lingvistice pe marginea cuvântului "Faraon" ♦ Cultural History and Linguistic Notes on the Word "Pharaon" ..... 97
- V.L. CÂMPAN, Interpretarea unei capodopere a picturii universale: "Înmormântarea contelui de Orgaz" de El Greco ♦ Interpretation of a masterpiece of the world painting "The Burial of the Count of Orgaz" by El Greco ..... 107

### V. Recenzii - Book reviews - Comptes rendus - Recensióne

- Friedrich Gierke, *Le sorgenti dell'arte cristiana*, Milano, 1969, 327p (DAN RUSCU) ..... 113
- Ioan Miclea, *Teoria originalității în filosofie*, Ed. Ars Longa, Iași 1996, 328p. (OCTAVIAN COVACI) ..... 114
- Ioan Horga, *L'Eglise gréco-catholique roumaine (uniata) de Transilvanie a l'époque de lumières. L'évêché d'Oradea (1780-1830)*, Lille, f.a. 605 p (NICOLAE GUDEA) ..... 118
- Georges Gusdorf, *Mit și metafizică*. Traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, 1996, (EMILIU DRAGEA) ..... 121
- Lista abrevierilor (bibliografice) ..... 125

## I. Teologie

### CHEMAREA LA UNIVERSALITATE

#### TERTULIAN LANGA

**RESUMÉ. L'appel à l'universalité.** Étant le seul peuple européen qui des sa naissance n'a pas connu une autre religion que le christianisme recu par l'intermede des missionnaires latins, comme le prouve sa langue et la terminologie chrétienne de base, on peut affirmer que l'existence historique de ce peuple est fondé sur une valeur universelle :son Baptême. Cette source permanente de vie a fécondé et a orienté son destin spirituel, toujours en communication avec les populations latinisées de son alentour et bien entendu avec Rome, la Rome Mère, selon une expression devenue populaire. Cette situation a duré jusqu'au moment ou la domination bulgare a interrompu brutalement les relations avec la spiritualité occidentale, en plongeant le peuple roumain dans une nuit culturelle dramatique. Le retour à ses sources originelles à la spiritualité chrétienne romaine et aux valeurs européennes a été le résultat de l'union religieuse signée par le métropolitane Athanase Anghel, en 1700. C'est le debut de la revigoration de la conscience nationale et d'un essor culturel presque miraculeux. Le batisseur de cette nouvelle phase de développement a été le grand visionnaire Inocentiu Micu, dont la devise etait: un homme vit seulement par la culture. Pour lui, le progrès culturel assure continuelement les modalités de dépasser les standards déjà acquis. Et l'histoire l'a confirmé. Un de ses successeurs, Simion Bărnuțiu, formé aux grandes universités occidentales, a formulé la première fois le droit d'autodetermination des nations, repris plus tard par W. Wilson, principe qui a instrumenté la lutte pour la réalisation, de l'Etat national roumain unitaire. Aojurd'hui, quand les systemes politiques athées ont bouleversé l'échelle des valeurs et toute la vie sociale, la seule voie pour sauvgarder l'équilibre social et la vie morale reste le retournement aux valeurs universelles, si clairement et vigoureusement affirmées par les grandes Encycliques sociales et morales des derniers Pontifs romains, qui restituent à la vie des personnes et des sociétés les valeurs universelles du christianisme, la matrice formatrice du peuple roumain.

Pentru români, ca pentru toți creștinii - și nu numai pentru ei - prezența Bisericii în viața personală și-n cea a societății constituie o moștenire sacră, iar asumarea ei contemporană de către fiecare și de către societate este impusă de conștientizarea crizei morale și politice la care am ajuns, nesuștinând, uitând sau chiar apostrofând imixtiunea și prezența Bisericii în devenirea socială.

Este suficient să ne amintim câtă obnubilare, câtă umbră în istorie a proiectat asupra noastră trăirea, vreme de nouă veacuri, sub dominanta slavă politico-spirituală, vreme în care prezența exclusivistă a limbii slave în cancelarii și în Biserică ne-a întârziat prin hipoxie, prin subalimentare-n spirit, fireasca creștere politică și culturală. și nu putem să ignorăm că polonezii, aflați pe același meridian cu noi, dar mai târziu ca noi în creștinism cu opt sute de ani, aveau în 1364 o universitate la Cracovia, când noi abia ne-nfiripam ca principate, în analfabetism.

Aceste situații de contrast ne-ajută să percepem la justa sa dimensiune figura nepereche a vizionarului blăjean Ioan Inocențiu Micu Clain. Format la școala gândirii lui Toma de Aquino, ce încă mai domina pe atunci teologia și filosofia lumii occidentale, I. Micu a militat ardent la implementarea în firava pătură de români cu o cultură elevată din Transilvania a axiomei tomiste de care fusese cucerit total în timpul studiilor sale în Apus: omul trăiește o viață cu adevărat umană numai prin cultură. Prin sfântul Toma a înțeles că însăși viața umană este cultură, în sensul că omul se distinge și se diferențiază de toate celelalte specii prin potențialitatea de a crea cultură, aceasta devenindu-i modalitate de depășire a standardelor dobândite.

Trăind cu intensitate și cu dramatism lăuntric starea precară, aproape dezumanizantă a lipsei de cultură a șerbilor români, precum și împotmolirea în orizontul închis în care dominări străine îi împinseseră poporul, el a înțeles imperativul categoric românesc de a ieși din ambuscada istorică, politică și culturală în care ne prinsese "protecția" bulgaro-sârbo-rusă, la care se adăuga în Transilvania, primejdia calvinizării.

S-a cheltuit pe sine, așa cum nimeni altul nu o mai făcuse, să ne învedereze Europei, să ne deschidă larg ferestrele istoriei, ca să pătrundă aerul proaspăt al culturii, să redeschidă canalele comunicante cu țările neolatine (ca antidot al slavizării), țări care au fundamentat și au orientat spre universalitate cultura Europei, în care ne vedea salvarea prin redescoperirea genuinității noastre și saturarea cu universalitate a viguroaselor valențe și potențe cu care am intrat ca neam în fluviul istoriei.

Această intuiție de geniu a lui Inocențiu Micu, acest instinct de supraviețuire a nației de a se afirma pe sine prin propria-i cultură în universalitate, instinct tradus de marele blăjean într-o idee forță, îi merită acestuia apelativul de precursor al europenismului la noi și al europenității poporului român, atât de grav uitată și atât de mult pledată acum - sperăm, nu prea târziu.

Lampadofor al europenității noastre, parte din universalitate, puternicul cărturar nu a uitat că prima intrare a noastră în universalitate s-a săvârșit prin însăși încreștinarea noastră ca popor, nimic fiindu-i mai universal din patrimoniul specific decât ființiala asumare a Botezului creștin, a adevărului creștin, a înțelegerii vieții și a menirii deduse în aceasta; deduse zic, deoarece condițiile istorice, politice, sociale și spirituale prin care a trecut incipientul nostru creștinism nu i-au favorizat explicitarea în profunzime a valorilor creștine, lacună pe care o resimțim și-n zilele de azi. Aceste valori

categoriale s-au refulat într-un subconștient difuz unde, în mod paradoxal aproape, au devenit suportul supraviețuirii, al trebuinței de a participa la legitatea cosmică și totodată, un apetit activ de universalitate. A căuta o altă logică a acestui apetit, a micșora propensiunea spre principala și funciara sursă din care s-a hrănit ființa spiritului nostru spre dănuirea în istorie, ne-ar amputa de rădăcini, ne-ar transforma într-un hibrid etnico-cultural cu rădăcini adventive ce și-ar sorbi substanța nutritivă în sol eterogen. Tocmai de aceea, contactul cu cultura apuseană, cu acea cultură ce poartă în sine valorile universale sădite în ea de creștinism, ar evidenția mai explicit și mai pragmatic atât de subestimata complementaritate dintre Apus și Răsărit, dintre Ortodoxie și Catolicism, cei "doi plămâni" ai unicului Trup mistic al lui Isus Cristos. Dacă Botezul a inițiat procesul de "inculturare", de integrare a creștinismului în spiritualitatea poporului român în curs de a se naște, îmbogățind-o și conferindu-i noi valențe de universalitate, în schimb dominația slavo-greacă asupra culturii, Bisericii și stabilității noastre, au determinat o alarmantă "aculturare", o desculturare, o frustrare culturală și o deprivare spirituală, prin întreruperea comunicării culturale cu lumea latină de care aparțineau și prin impunerea unei culturi ce nu se putea comunica și recepta în absența indispensabilului mijloc de comunicare - limba. Spiritualitatea românească a amuțit în relația cu celelalte spiritualități și a devenit surdă față de ele; dezvoltarea ei a fost blocată.

Tocmai acest blocaj a vrut să-l zădărnicească I. Micu, prin școlile preconizate și chiar înființate, prin cărțurari formați în țările neolatine, cu care comunicarea era firească și facilă. Pe drumul deschis de Micu poporul nostru a intrat într-o nouă fază de inculturare creștină, una elucidată și conștientizată; s-a născut o nouă conștiință de sine, o îmbogățire a conștiinței de neam, o nouă legitimitate istorică, o nouă demnitate socio-juridică și o nouă etică politică în raport cu populațiile conlocuitoare.

Din "neștiutor, superstițios și afectat spre ticăloșie", cum l-a caracterizat Laurencon (*Nouvelles observations sur les Valachies*, Paris 1822), clerul păstorit de Micu a devenit propagator de lumină. Despre urmările acțiunii lui Micu, Neagu Djuvara spune: "Școala deschisă la Blaj va fi nu numai un mare colegiu religios, dar și o mare pepinieră de latiniști și de patrioți înflăcărați. Reafirmarea originii latine a limbii și a neamului a fost fermentul unei adevărate renașteri naționale și al unei treziri rapide la cultura europeană (*Les pays roumains entre Orient et Occident*, Paris, 1989).

Prin școli, prin învățătorii și preoții luminați, trăirea creștinească a devenit responsabilă. Copilul era socotit ca dar și binecuvântare cerească a familiei. Nenașterea de prunci și neinstruirea lor era rușine pentru familie în fața satului și a lui Dumnezeu. Micu a vrut ca prin cultură și sporul demografic să facă tot mai respectată prezența românească în spațiul transilvan.

Imperialismele sub care a stătut poporul slujit și exprimat de Micu, totuși n-au reușit să pervertească și să elimine din viața socială concepția creștină despre căsătorie, despre familie și rolul lor în viața și în mântuirea neamului. Aceasta însă au încercat să o facă importurile protestante care au

relativizat sacralitatea familiei și a căsătoriei, trecându-le-n profan. Procesul a fost puternic impulsivat prin preluarea fără spirit critic a formelor de viață socială pervertită din mediile care s-au lepădat de Dumnezeu, dar care purtând o marcă fals occidentală, sunt însușite ca model. Am fost privați, pe diferite căi politice sau confesionale, de valorile occidentale, de tot ce ne-ar putea "denatura" ființa națională; însă nu am fost preveniți, nu am fost înarmați în lupta ce se impunea s-o ducem în apărarea mântuirii și a veșniciei noastre. Ba deseori, politica de stat și oculle tenebroase au subminat premeditat construirea unui concept moral solid articulat, înlocuindu-l cu un eclecticism și un libertinism, pretinse forme de respect a libertății de alegere. Și astăzi televiziunea hrănește trebuința de a ieși din ghetoul ideologic, setea de nou și scârba de plictis etatizat prin filme care biciuiesc imaginația prin erotism imund și violență neumanizantă. În slujba cărui interes abundă filmele menite să încurajeze infidelitatea conjugală, să trivializeze conceptul sacru al unității conjugale? Cui îi servește discreditarea Bisericii și a moralei aduse de Cristos? Cine dorește să inculce în mentalitatea adolescenților numai obsesii sexuale și nici un ideal major? Aceasta este menirea televiziunii? Dar Occidentul nu e doar atât. Este o fericire să găsești în Occident, dând curs efortului pe care-l datorăm destinului nostru istoric de a afla și a recunoaște valori umbrite ale tezaurului nostru ancestral, o literatură teologică în care să distingi izvoarele patristice ample documente oficiale ale Bisericii, tratând într-un limbaj la zi perenele probleme ale umanității, principiile purtătoare de universalitate, cum sunt viața, persoana, familia, iubirea, națiunea, politica sau solidaritatea precum și multe altele pe care un autohtonism miop ne-ar îndemna să nu le sesizăm, sau chiar să le anatemizăm.

Întru aceasta, doar poporul nostru își va regăsi sau își va conștientiza chemarea la universalitate. Slujindu-le pe acestea și devenind herald al lor în lume își va îndeplini chemarea sa la viață și își va dobândi cetate stătătoare în cer și loc în veșnicie.

Nu desfrânarea, ci virtutea, nu violența și corupția, ci modestia și munca onestă, nu veleitarismul și lăudăroșenia, ci doar sobrietatea și lupta pentru binele comun ne vor îndreptați la supraviețuire. Ca primul dintre drepturile fundamentale ale omului, subliniat de antropologia contemporană a lui Ioan Paul II, atât de impregnantă de un realism profund și mistic totodată și atât de ignorată este însăși viața omului. Ceea ce trebuie recunoscut și apărut este relația inextricabilă dintre ființa umană și mama care a procreat-o, relație care apare din clipa chiar a zămisirii vieții. Și tocmai acest drept primordial astăzi este confruntat cu cea mai brutală, savantă și sistematică agresiune, adeseori legitimată de conștiințe viciate și legi considerate expresie a libertății, a moralității și a protecției umane. Dreptul de a ucide viața, nu doar a unui criminal ci a copilului nevinovat pentru a-i preleva organele sau a copilului ce nici nu s-a născut, e forma paroxistică a pruncuciderii legale, perversă clamată ca drept al mamei de a-și apăra comoditatea, bunăstarea și egoismul arbitrar. Prin generalizarea acestui drept de a ucide, astăzi sunt țări intrate într-un proces de sinucidere

demografică, cu numărul născuților mai mic decât al decedaților; ca bunăoară Franța, odinioară model urmat de mulți, dar care a ajuns ca sporul ori echilibrul demografic să-i fie asigurat de africani, sau România a cărei denatalitate abia- abia este salvată de prolificitatea țiganilor și a sectarilor.

Maturii își proclamă și-și apără dreptul la existență asigurând copiilor dreptul de a fi uciși, iar neamului dreptul de a părăsi istoria. Legitimarea dreptului de a ucide creează premiza violării oricărui drept uman.

Nașterea este primul act al existenței, ea generează întregul șir de drepturi ale persoanei, ale familiei și ale națiunii, dreptul de a multiplica "imaginea lui Dumnezeu în lume". Viața nu e doar un aerolit căzut din spațiu pe pământ. Ea este un dar dumnezeiesc prin care Creatorul oferă omului putința accederii la universalitate, la funcția de co-creator al vieții chemate să ajungă la fericire veșnică.

Dreptul de a ucide este dreptul de a-L contesta pe Dumnezeu, dreptul de a-i sfâșia imaginea în lume, de a nimici relația divinului cu omul, de a-L ucide pe Dumnezeu coborât în om. Căci întruparea răscumpărătoare a lui Isus în om s-a vrut prilej dat nouă de a colabora cu El, nu de a-L ucide pe Dumnezeu în om, ci de a realiza îndumnezeirea omului prin darul vieții și harul sfinților.

Din dreptul la viață se naște dreptul persoanei, dreptul familiei și dreptul națiunii.

Persoana umană, prin însăși natura ei, este chemată la viața socială; ea este și trebuie să fie principiul, subiectul și scopul oricăror instituții. Viața socială nu este pentru om un fapt suplimentar, facultativ sau programat de stat; prin schimbul de valori și de servicii reciproce, prin dialogul fratern dintre persoane, care sporesc capacitățile tuturor și se favorizează astfel puțința fiecăruia de a-și realiza plenar vocația și funcția în societate. Dar nu putem nega că oamenii trăind în societate, din fragedă copilărie se scaldă într-un medium care le poate îmbogăți valențele umane, dar care la fel îi poate perverti și captiva în rău. Biserica, prin har și prin experiență, e cea mai bine situată în a aprecia și a apăra valorile umane ale persoanei, ale familiei și ale societății, ea singură fiind aceea care asigură înveșnicirea și îndumnezeirea. Biserica veghează la unitatea și la stabilirea familiei, a procreării și educației copiilor, la libertatea credinței și sănătatea morală și fizică a societății.

Violarea dreptului la viață sau al persoanei lovește însuși binele comun; căci drepturile fundamentale ale persoanei sunt element constitutiv al binelui comun. Or, binele comun e scopul întregului social, principiul ce îi dinamizează acțiunea și asigură regimul de dreptate pentru persoană în cadrul societății. Binele comun este cel care asigură în mod optim binele personal. Dacă binele comun este superior binelui particular, el însă nu se suprapune și nu infirmă binele transcendent al persoanei și nici relația fundamentală a acestuia cu Dumnezeu. De aceea această relație nu poate fi eliminată din complexitatea binelui comun. Ea este immanentă întregului social și tuturor persoanelor. Persoana ca atare și-o poate ignora, efect al unei educații eronate sau insuficiente, însă Biserica, învățătoarea vieții și

călăuzitoarea mântuirii, e totodată garanta universalității valorilor pe care se fundamentează formarea și menirea persoanei și a personalității.

Dimensiune comunitară a persoanei se realizează și se conștientizează prin educație. Iar educația este o artă și o modalitate de acțiune a iubirii, al cărei prim maestru nu poate fi decât o mamă, în mediul încheșat, stabil și sacru al familiei creștine, familia instituindu-se prin misiunea ei în centrul binelui comun. Așadar, prima menire a familiei este aceea de a educa, dar întotdeauna în legătură și în intimă comuniune cu celelalte comunități educative, cum este școala și Biserica, tustrele urmărind nu numai formarea cetățeanului, ci mai ales a omului, temei al cetățeanului.

Sarcinile procesului educativ ca și viața în cultură își au cadrul specific și firesc în cadrul națiunii, ce nu e altceva decât "familia familiilor". Pe baza drepturilor fundamentale ale persoanelor și în ordinea binelui comun al națiunii ca familie și ca temei al statului de drept, educația este un drept obiectiv al tuturor copiilor. Cultura și formația ce se transmit prin educație constituie identitatea însăși a unei națiuni, identitate care nu este altceva decât transmiterea fidelă a patrimoniului național prin intermediul familiei și acțiunii școlii.

Concepția lui I. Micu despre națiune, ca și a actualului Pontif, își are rădăcinile în sf. apostol Paul, în Toma de Aquino și experiența proprie. Între națiunile conviețuind în Transilvania, românii erau cei mai oprimați și tocmai de aceea, cei mai conștienți de oprimarea lor și cei mai antrenați să supraviețuiască în conștiință și în spirit.

Spunea Pius XII: "Biserica, fidelă purtătoare a divinei înțelepciuni educatoare, nu poate accepta subestimarea caracteristicilor fiecărei națiuni pe care aceasta cu o firească demnitate și le conservă și și le apără considerându-și-le tezaur prețios. Biserica dorește și slujește o unitate supranaturală între neamuri, în iubire, unire și diversitate, nu doar o uniformizare exterioară, de suprafață și pauperizantă. Biserica propune o dezvoltare înțeleaptă și ordonată a forțelor și a tendințelor specifice, particulare ce-și au originea în fibrele adânci a fiecărei ramuri etnice și în același timp, veghează ca ele să nu fie sufocate de vreo tentație a marilor puteri de a le subordona și astfel să le altereze tezaurul specific, bun al umanității; ea poartă în sine în mod firesc tendința spre universalitate "(Summi Pontificatus)

Ioan XXIII constată bucuros că orișice progres în științe, în tehnică și în viața socială multiplică și consolidează relația dintre popoare, sporește interdependența, făcând ca intrajutorarea să fie mai fecundă și vitală, când este animată de spiritul dreptății și al binelui comun.

Încrederea deplină ce trebuie să fie între popoare ca și între state nu poate să se nască și nu poate spori decât pe baza respectării oneste a ordinii morale.

Dar ordinea morală e numai cea zidită de legile divine; când ea e fără Dumnezeu se autodistruge și duce la păgânizare. Căci omul nu este doar un organism material; el, mai presus de aceasta, este spirit dotat cu rațiune, cu conștiință și cu libertate.



Se afirmă uneori că în epoca științelor și a tehnicii este posibilă construcția unei civilizații fără Dumnezeu. Realitatea însă probează chiar contrariul: progresele științelor și tehnicii ridică în fața oamenilor probleme ce nu pot fi soluționate decât întru lumina unei credințe sincere și vii în Dumnezeu - principiu și finalitate a omului și a lumii (Mater et Magistra). Că aceasta nu este o simplă afirmație de ordin teologic o dovedește "cea mai dreaptă și mai înaltă orânduire socială în lume" realizată în comunism cum o mai dovedește și societatea ce nu are alt zeu decât belșugul și plăcerea. Notoriile performanțe negative ale acestor concepții sociale arată limpede că o întoarcere la Dumnezeu e singura soluție pentru ieșirea din dezastru. Da, căci precum spune Augustin: "Pentru tine ne-ai făcut, Doamne, și inima noastră este neliniștită până când nu se va odihni în Tine". Sau împăratul David: "Dacă Dumnezeu nu îți construiește casa, zadarnic ostenesc la ea toți ziditorii "(Ps 47).

Oricine va înțelege că numai Biserica aduce și vestește concepția despre lume și viața socială de-a pururi actuală, căci Dumnezeu, Eternul, nu cade în desuetudine. Doctrina socială născută din adevărul Său indică limpede modalitatea sigură de a restabili raporturi cordiale între oameni, între popoare, ca și între state, pe baza unor norme universal valabile, conforme cu natura și mediile diferite și cu caracteristicile societății: sunt norme extrase din adevăr și universalitate. Cunoașterea acestora ca și trăirea lor, au fost și ne rămân mereu imperative.

Nerespectarea lor duce la violarea drepturilor persoanei, concomitent cu ele fiind rănite grav și cele ale familiei și ale corpului social. Aceasta se întâmplă mai ales atunci când violarea națiunilor se săvârșește în virtutea unei dialectici în care statul și partidul se interidentifică, iar binele comun este înlocuit cu interesele "luptei de clasă".

"Conflictului creator" instituit de Lenin, care nega orice drept preexistent Puterii, Ioan Paul II nu îi opune un protest în numele drepturilor omului, cum se întâmplă la O. N. U sau în Parlamentul Europei, ci realitatea proclamată în mod universal a drepturilor fundamentale înrădăcinate în contextul concret al familiilor și al națiunilor de care aparțin persoanele, cu tot activul trecutului istoric de care se simt legate responsabil, cu zestre culturală și spirituală specifică, cu toți strămoșii și cu Dumnezeu, mai mult ca față de orice altoi hibrid, orgolios de a le topi identitatea în cosmopolitism. Aceasta nu înseamnă paseism, nici înzidire în orizontul propriu, ci doar o regăsire, o revitalizare a propriilor rădăcini, concomitent cu o dezburuienire și cu o afânare a patului germinativ deschis spre universalitate.

Dialectica ioan-pauliană propune o ordine de drept subordonată persoanelor în adevărul lor de viață și în comunitatea națională naturală.

Astfel, binele comun constă în binele unui popor ai cărui membri participă la viața întregului, cum a gândit și Micu și Bărnăuțiu. Puterea binelui comun rezidă și derivă din chiar această viață și din dreptatea ei. Cine rănește dreptatea și binele comun rănește însăși viața, viața personală și viața națiunii. Dreptatea este un alt nume al binelui comun.

"Iubiți-vă unii pe alții" - aceasta este legea fundamentală a oricărei societăți cu adevărat umană, în fața pasiunilor politice dezlanțuite de ideologii sau de oculte, ce subminează coeziunea și solidaritatea socială. Gândirea socială a Pontifului ce se inspiră din Scripturi, din dascălii Bisericii și din predecesorii săi, propune națiunilor "Iubirea politică prin care să se poată realiza acea comuniune interumană în care omenirea să contemple proiecția terestră a comuniunii intertrinitare prin iubire. Vizând aceasta, doctrina socială a Bisericii propune politici ca principal obiectiv binele comun, cu întregu-i conținut: ansamblul de condiții ce să asigure viața și demnitatea în ambientul social al dragostei creștine. Acest principiu de dreptate socială dedus din respectul convenit persoanei purtătoare de Christos devine far al șantierelor în care națiunile își reconstituie, își construiesc identitatea și construiesc sinergic o lume a binelui vestit prin Evanghelii, oricare ar fi rupturile, dezastrele produse de o politică fără de Dumnezeu sau, chiar împotriva Lui. Ci binele comun strigă după iubire. Dreptatea nu este de-ajuns. Ura și violența știu doar să devasteze. Numai iubirea construiește și înfrățește lumea, ea generează părtășia cu cei în lipsuri și în suferință; din ea se naște binele comun, prin ea domnește libertatea clădită pe dreptate; prin ea toți alergăm spre binele aproapelui, chiar și spre binele dușmanului, cel fără de binele lui Dumnezeu izvorul binelui comun.

Dar pentru a ajunge aici, la această grijă pentru binele aproapelui, mai trebuie ceva ce depășește omul. Lumina binelui comun, chiar când gândim un bine mondial, lumina lui nu e destul de luminoasă. Este nevoie de o certitudine pe care nu o are decât binele divin, prezent în fiecare om, bine care se cere conștientizat și pus în acțiune cu sfântă responsabilitate. Întru lumina Mielului jertfit pentru a fi "Lumina lumii" se revelează în fiecare om imaginea lui Dumnezeu pe care, ca să o vedem în noi, trebuie să o vedem în inima aproapelui.

Prin Ioan Paul II au fost aduse în contemporaneitate, cu un nou impuls circulator, învățăturile Scripturilor și ale Părinților Bisericii privind primatul omului. În vâlmășagul contestărilor, al violărilor și al distorsionării destinului umanității, vocea de senator a lui Ioan Paul II în areopagul lumii proclamă și restituie întreaga demnitate a omului divin și universalitatea harului sădit în el prin jertfa lui Cristos.

Ideologia individualistă din 1789, cea care îl detrona pe Dumnezeu, instaurând în locu-i "Rațiunea", inspiratoarea hecatombelor din Revoluția franceză este prezentă și în Declarația din 1948, în care drepturile omului apar ca oarecari categorii juridice ale unui drept subiectiv, în care Dumnezeu nu e menționat, în care dreptul la viață al copilului e ignorat cu totul. În Declarație, numai adulții sunt subiecți de drepturi. Dreptul la libertatea religioasă pare c-ar aparține doar adulților. Dar cine mai mult decât copiii au dreptul la adevăr, aceasta fundamentând însuși dreptul la libertate, dreptul la binele adevărat și dreptul la o familie unită, model de viață morală și spirituală. Fireasca și necesara obligație de a cunoaște și transmite adevărul se naște și se dezvoltă în sanctuarul conștiinței; ea e menită să domine

întreg parcursul vieții; ea se înfăptuiește în docilitatea copilului care primește din mediul său vital - familia - moștenirea spirituală manifestată în gesturile și în practica vieții de fiecare zi. Copilul are dreptul la această moștenire spirituală chiar într-o societate secularizată care își reneagă vocația divină. Copilul are suflet, deci are dreptul la adevăr și spirit, drept sfânt pe care nimeni nu e îndreptățit să i-l uzurpe, să i-l nesocotească, căci educația este prelungirea spirituală a legii perpetuării speciei umane.

În mod deliberat, nici o cultură majoră și conștientă de rolul său în lume n-ar trebui să accepte tentația de a suprima culturile minore. Firesc este să își dorească îmbogățirea cu preluarea de valori și nu anihilarea lor. Comunicând, culturile diverse pot împlini acel profund deziderat creștin care propune realizarea unității în diversitate, atât de scumpă teologiei apusene și atât de corespunzătoare diversității darurilor vărsate în noi de Duhul, de asemenea corespunzătoare cu Trupul mistic al lui Isus Cristos - Biserica - nici unul dintre mădulare nefiind ca celălalt, ci esențial și necesar complementare, pe sinergia lor bazându-se nu numai unitatea, ci însăși șansa și dreptul la supraviețuire.

O primă manifestare și trăire a acestei unități în diversitate, poporului român i-a fost adusă prin Taina Sfântului Botez, și nu din stepe, poporul nostru hrănit cu Pâinea și cu Vinul Cuminecăturii - diversitate de sfinte Specii și unitate întru lucrarea Duhului - și-a integrat ființa prin istorie în unitatea mântuirii într-o ființă nouă a neamului ce suntem, neam unitar prin limbă și credință. Această naștere în Cristos, Eternul și Universalul, ne-a situat dintru-nceput în universalitate, aspect care ne definește inconfundabilă și singulara identitate. Căci până astăzi nu s-a născut popor care să nu fi avut și altă lege decât creștinismul, un creștinism adus și răspândit prin limba care exprima pe-atunci tot universalitate, precum o atestază toți marii cărturari istorici: Onciul, Xenopol, Bunea, Iorga, Pușcariu, Meteș și Giurăștii. Românii, așa cum o exprimă și numele de neam al lor, nu și-au pierdut această conștiință, doar comuniștii le-o contestă; nu se consideră a fi doar un recif tenace în oceanul slav. Ei știu "că de la Râm ne tragem", cum zice Cărturarul, ce o striga anume ca să spargă ceața groasă slavă care de veacuri se așezase peste noi și ne-nchircea-n istorie.

Această ceață s-a nevoit s-o spargă Inocențiu Micu atunci când se lupta să înființeze școli de limba românească în locul celor maghiare, slavone sau grecești, spre luminarea minții și a credinței, atunci când și-a trimis emulii tineri la studii în Apus, Apus care depozita tezaurul culturii și spiritualității universale.

Dar trimitându-i, i-a vrut, concomitent, și ambasadori ai gintei noastre pe lângă gintele surori și avocați ai demnității conferite de același Sfânt Botez din care s-a născut cultura și civilizația occidentală. O regăsire din trecut deci, o întâlnire în prezent, pentru co-acțiune în viitor.

Pe urmele lui Micu, astăzi cu toții recunoaștem firescul și necesitatea reintegrării în cultura universală, pe care n-am abandonat-o niciodată; de ea ne-a separat doar panslavismul, reînstăpănit la noi prin

comunism. Nu ne reintegrăm ca să ne pierdem identitatea, ci ca să oferim prin ea valoare specificității ființei și culturii naționale în universalitate.

Căci potrivit doctrinei sociale a Bisericii, națiunea este expresia comunității de sânge, de limbă, de valori, precum și de trecut, ca și de aspirații, pe un teritoriu moștenit, toate cerându-se a fi transmise urmașilor direcți spre universalizare. Sau, cum spunea fostu-mi profesor de drept constituțional, I. V. Gruia din București, "națiunea este rațiunea de a fi a unui stat, care la rândul-i este expresia politică, juridică și administrativă a națiunii care i-a dat ființă."

Fără vreun echivoc, ne vrem în universalitate; dar suntem sau accedem și rămânem în ea doar în măsura în care ne-o facem proprie, îmbogățind-o cu particularitatea noastră integrabilă, fapt pozitiv al unității în diversitate.

Istoria fiecărei națiuni are semnificație universală: ea este un răspuns la întrebarea pe care Isus Cristos i-a adresat-o lui Petru la poalele Taborului: "Mă iubești?" Acestei întrebări i-au dat răspunsul sfinții, martiri și toți creștinii care, în mod lucid și-au asumat Botezul, trăindu-i Taina supranaturală și respectându-și jurămintele prin care s-au învrednicit de el. Acest răspuns a construit și a scris istoria poporului român și a omenirii "de bunăvoie".

Prin alianța launtrică, intru Botez, cu Dumnezeu, cultura națională înnoită se îmbogățește cu perenitate, devine astfel componentă a universalității.

Definind națiunea ca o comuniune într-o cultură proprie, doctrina socială a Bisericii respinge orice formă de voluntarism care ar reduce neamul la o simplă realitate biologică, respinge orice fundamentalism infautat în sine care ar contesta valoarea și legitimitatea diversității îmbogățitoare. Ideea de națiune-cultură ne eliberează de absolutismul voinței individuale sau colective și dă un nou impuls voinței de viață a fiecărui neam de a se integra, prin valoare și complementaritate în universalitate - suprema afirmare a oricărui neam în spațiul terestru, în istoria popas al veșniciei.

Și fiindcă națiunea este cultură, în mod esențial ea este și tradiție: prin ea trecutul și prezentul transmit viitorului modele de viață și de limbă, salvând astfel, valorile fundamentale proprii în confruntarea cu istoria, nu rareori ostilă. Unirea cu Cristos nu nimicește nici una din valorile care zidesc o națiune, ci dimpotrivă le îngrijește ca o mamă, îmbogățind continuitatea cu cea primordială. Transfigurarea și universalitatea, pe care creștinismul le aduce, prin inculturarea sa în corpusul culturii naționale, vin din esența mesajului divin. Prin Evanghelie, culturile devin intercomunicante, deschise către transcendență întru lumina harului. Fidelitatea față de tradiție a culturii naționale devine, în națiunea creștinată, fidelitate față de înnoire, cu sporul autenticității dar și cu părăsirea idolilor falși. Astfel purificată, cultura națională înduce în trăirea socială noi norme de etică și de justiție, o nouă conștiință a demnității proprii, ea însăși în codul genetic al universalității.

Întru acest proces, la aproximativ 100 de ani după Inocențiu Micu, un alt blăjean, pe care D. D. Roșca îl numește "europeanul Bărnuțiu", străluminat de înțelesul creștin al națiunii, dă grai revendicării naționale în catedrala de la Blaj.

"Izvorul concepției bărnuțiene - spune tot D. D. Roșca - trebuie căutat în Occident, în resorturile de temelie ale civilizației europene, în conștiința luminată a națiunilor civilizate", cu care s-a întâlnit la Padova, la Parma, la Roma și Viena. Concepția ce stă la temelia Discursului din Blaj și a tuturor lucrărilor de drept bărnuțiene este expresia rațională a unor nevoi reale și concrete simțite în Apus, firesc și necesar grefate în conștiința de neam a ardelenilor mobilizați de un drept conștientizat ca inalienabil și imprescriptibil.

Lui Inocențiu și Bărnuțiu le datorăm, noi ardelenii, ca și întregul neam, ideea că viața, libertatea, religia, gândirea, pământul strămoșesc pe care îl cultivi și îl aperi ca rod al muncii proprii, onoarea, demnitatea, îți aparțin în mod inalienabil în virtutea ideii generice de om.

În concepția creștină, neamul este o realitate ontologică, ființială, creată de Dumnezeu cu rol de catalizator în mântuirea unei comunități de spirit. Neamul este trupul, e cadrul fizic al unei comunități în spirit, așa cum trupul este suportul fizic al sufletului, creat spre mântuire prin viețuirea-n trup. Acestui spirit comunitar, Micu a vrut să-i plămădească trupul și cadrul fizic al Țării în care să se împlinească.

Învățătura socială a Bisericii, ținând seama atât de fundamentarea teologică, cât și de condiționarea socială a existenței neamului, face distincții nete între etnie, neam, națiune și naționalism. Etnia ține de biologie și are parametri măsurabili științific, antropografic, e componentă a teoriei rasiste, a selecției, a luptei pentru existență și chiar a voinței de putere. (vezi panslavismul, pangermanismul, panarabismul și de ce nu, mozaismul); în timp ce neamul subsumează valori de ordin cultural, spiritual în care prezentul e punctul de confluență a trecutului cu năzuințele spre mâine.

Neamul, ca valoare de spirit și cultură a unei țări comunitare, este temeiul nematerial al națiunii care îl exprimă. În acest sens, națiunea este manifestarea neamului în relație cu alte națiuni în context social și politic. Prin devoțiunea și iubirea lui, aflată în relație cu alte națiuni, trebuie înțeleasă ideea națională care l-a animat pe Micu. Ca și iubirea filială, naționalismul lui Inocențiu Micu, apostol al unor valori de neam, e cel mai nobil sentiment născut din miezul Decalogului: "Să-l iubești pe tatăl tău și pe mama ta, ca să trăiești mult și bine pe pământ".

În contextul în care naționalismul etnicist, nu spiritual, ci biologic, a decăzut în exclusivism, intoleranță și extremism, aceasta nu este manifestare de iubire, ci ură față de alogeni. Această nefericită deviere a încărcat cu conotații negative naționalismul autentic și a determinat o reacție tot atât de excesivă, soldată cu blamarea și repudierea sentimentului național, a dragostei de neam. În campania de denigrare a dragostei de

neam, în locul termenului "naționalism", unii îl înlocuiesc prin "patriotism", ca mai puțin blamat ... pentru o vreme. Să fie această incriminare a dragostei de neam expresia disimulată a voinței de anihilare a identității naționale între cosmopolitism amorf fără instinct de apărare? Nu este imposibil. Și aceasta ar fi o formă de imperialism, de absolutism ocult.

Bărnăuțiu nu s-a mulțumit să împrumute și să adapteze, să "incultureze" cum exprimam mai sus, el a îmbogățit cultura politică occidentală, fiind el primul în 1848 care vorbea de "dreptul firii", de dreptul național la autodeterminare al popoarelor, idee reluată în 1914 de Woodrow Wilson și care a patronat tratatul de la Trianon și România Mare, ratificată anticipativ la Blaj, pe Câmpul Libertății, acolo unde s-a clamat "Noi vrem să ne unim cu Țara"!

În marile răspântii ale istoriei politice, întotdeauna vom întâlni figuri de sfinți, semn peremptoriu că creștinismul nu amorțește, nu scade dinamismul instinctului și conștiinței naționale. Ei și-au instituit modelele de viață personală, repere luminoase în istoria politică a națiunii lor. Un sfânt ca Benedict pentru popoarele germanice, un Patrick pentru irlandezi, un Saint-Remy, o Ioana d'Arc pentru francezi, un Vladimir al Rusiei, sau Boris al Bulgariei, un Ștefan sau un Brâncoveanu pentru noi românii, sunt tot atâtea daruri sfinte ale Harului de la Botez prin care națiunile unite cu Cristos se fac lucrarea Lui.

"Religia lui Cristos primită de popoarele europene e cheia istoriei lor proprii. Pentru că toate națiunile exprimă însăși omul, acel om pe care Cristos, prin Întrupare l-a îndumnezeit în Sine. Pentru aceasta, Cristos nu poate fi eliminat din istoria omului în nici o parte a lumii; excluderea lui Cristos ar fi flagrantă ignoranță și atentat în contra omenirii", spunea Pontiful actual în Cuvântarea de la Națiunile Unite(1980).

Să fie oare străină de destinul României această principialitate clamată Occidentului de un Pontif care vorbește ca un participant activ de la catedra Calcedonului? Nu în lumina aceluiasi sfânt adevăr Episcopul martir Vasile Aftenie, sfidându-și moartea, în sânge și în har, a spus în '49: "Nu am nici neam, nici suflet, nici conștiință și nici credință de vânzare" și a căzut din senin, zdrobit și hăcuit.

În '47, când procurorul roșu, Andrei Ianaurevici Vâșinski, bătea cu pumnul în masa Regelui Mihai, când tancurile sovietice mușcau sălbatic asfaltul Capitalei, când liderii și mai - marii uitând de demnitate, de rolul lor în neam, piereau în servilisme și decădeau din har, atunci se renășteau Bărnăuț și Inocențiu în glasul de arhanghel al sfântului martir Ioan Gură de Rai, Suciul al Blajului, care de pe amvonul de la "Sfântul Iosif" din București, striga în fața zecilor de mii de suflete înmărmurite: "Să-mi fie frică? Dar poate să se înspăimânte, oare un slujitor al lui Cristos de slujitorii Satanei? Se poate oare înfricoșa Preasfânta Cruce a lui Cristos de secere și de baros? Sau poate oare să dea bir cu fugiții Biserica lui Dumnezeu în fața

## CHEMAREA LA UNIVERSALITATE

valului de sânge ce se revarsă asupra Europei din oficina Moscovei? O, nu Cristoase, niciodată nu!"

Ca epilog, Vâșinski a rostit sinistru: "Aceasta e o gură ce trebuie închisă! A și închis-o, în moartea de la Sighet. De atunci însă, răsună veșnic vie în conștiința neamului, gătindu-i loc în cer alături de Cristos, intrând, prin jertfă, în universalitatea iubirii și Adevărului.

Voi, sfinți Martiri și Mărturisitori, rugați pe Domnul iubirii și al Adevărului să nu se stingă-n noi lumina iubirii și a Adevărului, a dragostei de neam.

## STRUTTURA E ORIENTAMENTI DELLA FORMAZIONE SACERDOTALE

IOAN MITROFAN

### **REZUMAT. Structura și orientările formării sacerdotale.**

Lucrarea face parte din teza de doctorat susținută la Universitatea Pontificală Urbaniana - Facultatea de Teologie, Roma în martie 1995, având titlul complet: "La formazione intellettuale dei sacerdoti. Itinerario giuridico-magistrale con riferimento alla Chiesa Romana Unita".

Partea din capitolul II preluată în paginile care urmează prezintă referiri din Conciliile Ecumenice și ale Suveranilor Pontifi relativ la componenta intelectuală a formării.

Așa cum rezultă din text, aspectele formative: intelectuală, spirituală, pastorală sau umană a preoților sunt probleme complexe și greu de analizat secvențial.

Așa cum este întocmită teza în totalitatea sa, ea urmărește a fi o punere a problemei refacerii clerului Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, în condiții instituționale și personale cu totul schimbate față de timpul întreruperii acestei formări.

Materialul redat în continuare nu are concluzii, fiind doar o parte din ilustrarea întregii doctrine a Bisericii despre formarea preoțească, și care ar putea fi continuat în viitor.

De asemenea, bibliografia indicată se referă la partea din lucrare prezentată, relativ la doctrina Papilor.

### **1. La formazione sacerdotale nella Chiesa cattolica**

Il sacerdote è chiamato a partecipare al sacerdozi eterno di Cristo per mezzo del sacramento dell'Ordine e la testimonianza della sua vita, questo naturalmente richiede una formazione adeguata. Essa per essere tale deve risultare integrale nel senso che, ad esempio, non si può parlare isolatamente di formazione intellettuale; essa presuppone anche l'aspetto umano, spirituale, pastorale. Non è dunque sufficiente "un curriculum accademico" poiché esso inserirebbe nel mondo solo specialisti nelle tecniche pastorali<sup>1</sup> e non veri pastori di anime.

L'interesse per la formazione sacerdotale ha avuto un notevole sviluppo dal Concilio Vaticano II in poi. Il sinodo dei vescovi (sett. - ott. 1990)<sup>2</sup> sulla formazione dei sacerdoti ha sottolineato l'attualità del problema,

---

<sup>1</sup> Cf. Maciel, *La formazione integrale del sacerdote*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, p. 9.

<sup>2</sup> Sinodo dei Vescovi su «La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali», Vaticano, 30 settembre - 28 ottobre 1990.



e poiché il mondo è in continua evoluzione si rende necessario che la formazione abbia un carattere dinamico e permanente. Questi ultimi due elementi sono importanti perché la complessità della formazione non nasce solo dall'evolversi delle situazioni sociali e storiche ma anche dall'incontro con civiltà e quindi culture diverse.

Il percorso storico sulla formazione intellettuale del sacerdote ci fa conoscere una ricchezza di contenuti che vanno dalla conoscenza fondamentale della Sacra Scrittura, alle acquisizioni attuali della teologia ed alle scienze umane.

### 1.1 La dottrina nei Concili Ecumenici

Con i Concili Ecumenici, i Concili Particolari o i vari sinodi diocesani, si è mirato ad attuare la conservazione dell'integrità della fede e della dottrina. Essi, inoltre, approfondiscono gli elementi della disciplina previsti dai Santi Padri e dai Sommi Pontefici ed emanano norme specifiche per la formazione del clero, affinché questi conservi la dottrina e la protegga dalle eresie insorgenti (montanismo, manicheismo, arianesimo). Un sano rinnovamento, infatti, può avvenire solo se coloro che sono chiamati a trasmetterla e farla vivere nel quotidiano, hanno una formazione personale e intellettuale adeguata. È sempre richiesta scienza sacra sufficiente e integrale perché il sacerdote sia maestro della fede e della dottrina della Chiesa.

La necessità della formazione intellettuale dei sacerdoti era affermata e promossa già dai Padri della Chiesa. Già allora per l'ordinazione sacerdotale erano richieste alcune condizioni personali (l'integrità e la salute corporale e mentale, l'età adatta), morali (fede pura, vita morale, capacità intellettuale), disciplinari (sposati, non schiavi).

Il primo Concilio Ecumenico (Nicea 325) detta dei principi disciplinari e normativi per la promozione al sacerdozio<sup>3</sup>. Vengono richieste alcune qualità, inoltre si proibisce l'esercizio degli affari che impediscono lo studio sacro oppure che non siano compatibili con il sacerdozio. I padri conciliari prevedono anche l'istruzione specifica riguardante i testi sacri, la pratica liturgica e pastorale, la conoscenza a memoria delle verità fondamentali sulla fede.

Per constatare l'idoneità dei candidati al sacerdozio, il primo Concilio Ecumenico prevedeva l'esame iniziale e inoltre, per i sacerdoti "ha stabilito che se qualcuno [.....] farà questo mestiere d'usuraio in qualsiasi altra maniera, o esigerà una volta e mezza tanto, o si darà a qualche altro guadagno scandaloso, sarà radiato e cancellato dal clero"<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Can. IX Conc. Nicea, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, p. 10.

<sup>4</sup> Can. XVII Conc. Nicea, in COD, p. 14.

Il cristianesimo, appena riconosciuto come religione di stato (380), ha cercato di penetrare le istituzioni dello stato sforzandosi di modellarle secondo i principi evangelici. Nel periodo di transizione dall'epoca patristica a quella medievale, nel campo della formazione non sono stati rilevati grandi progressi. I monasteri benedettini, però, sorti in questo periodo divengono centri di cultura per ricominciare l'opera educativa della Chiesa, dopo il passaggio dei popoli barbarici. Inizia così proprio nei monasteri una riforma del clero che poi si estenderà a tutta la Chiesa. Il patrimonio culturale della Chiesa in questi secoli viene conservato e tramandato attraverso il lavoro dei monaci alle generazioni seguenti come tesoro al quale attingere.

In conseguenza di questo impegno formativo della Chiesa, si è avvertita l'esigenza di una preparazione adeguata del clero per l'evangelizzazione dei popoli europei, nel contesto del nuovo scenario storico creatosi dopo le invasioni dei barbari.

Il Concilio Niceno II (787), a questo proposito, detta delle norme circa la formazione dei candidati al sacerdozio: "Il Metropolita indaghi diligentemente l'ordinando se egli legge volentieri... con attenzione tutta la Sacra Scrittura; se si comporta secondo i divini precetti e istruisce così il suo popolo. Le parole divine, ossia la vera conoscenza delle Sacre Scritture, sono sostanza, infatti, del nostro sacerdozio"<sup>5</sup>.

Il Concilio Ecumenico Lateranense III (1179), è noto per l'istituzione di scuole e di maestri che preparino all'ordinazione il clero<sup>6</sup>, in quel tempo inadeguato al suo compito in quanto legato ai signori feudali; l'attività pastorale era ben lontana dal costituire il suo ideale.

Poiché le scuole abbaziali e claustrali nel secolo XI sono in decadenza, vediamo formarsi nel secolo XII le scuole della cattedrale. Qui nasce la scolastica il cui fine è l'elaborazione di una visione unitaria del mondo, in cui fede e scienza, ragione e Rivelazione armonicamente s'incontrano. Nel 1200 circa parecchie scuole riuniscono in una sola comunità i loro insegnanti e studenti: nasce così l'università. In questi istituti tutti devono studiare filosofia prima di essere ammessi alle facoltà superiori; nella facoltà di teologia lo studio della Sacra Scrittura costituisce il fondamento di ogni altra disciplina.

Il Concilio Lateranense IV (1215), sensibile a questo nuovo indirizzo culturale, raccomanda una buona preparazione intellettuale del sacerdote nelle scienze filologiche ed una cultura adeguata all'ambiente cittadino<sup>7</sup>. Prevede la fusione di un maestro per l'insegnamento al clero<sup>8</sup>, oppure di un teologo per l'istruzione del clero nella Santa Scrittura<sup>9</sup>. L'istruzione degli

---

<sup>5</sup> Can. II Conc. Niceno II, COD, p. 139-140.

<sup>6</sup> Can. 18 Conc. Lateranense III, in COD, p. 220.

<sup>7</sup> Costituzione 9 Conc. Lateranense IV (1215), in COD, p. 239.

<sup>8</sup> Costituzione 10, cf. COD, p. 239.

<sup>9</sup> Costituzione 11, cf. COD, p. 240.

ordinandi doveva essere verificate da parte del vescovo, in quanto si affermava che "è preferibile avere pochi e buoni ministri che molti e cattivi"<sup>10</sup>.

Il Concilio di Firenze (1431-1445), prevede in modo particolare che l'ammissione all'ordine non avvenga in modo simoniaco e la cura delle anime sia affidata al sacerdote solo dopo un maturo esame<sup>11</sup>.

Nel Concilio Lateranense V (1512-1517) fu presentato un programma degli studi per la preparazione dei candidati all'ordinazione che prevedeva "più di cinque anni", dopo i corsi di grammatica e di dialettica<sup>12</sup>.

La situazione della Chiesa all'inizio dell'epoca moderna è caratterizzata da un diffuso bisogno di riforma a causa dello spirito paganeggiante del movimento rinascimentale. Il primato della fede è stato sostituito dal razionalismo e dal laicismo; il pensiero si muove negando o ignorando la Rivelazione e ciascuno afferma il proprio pensiero. È l'epoca della riforma protestante alla quale la Chiesa risponde con la sua propria riforma basata sul rinnovamento e la conversione interiore.

Il Concilio Ecumenico Tridentino (1545-1563) è stato nella storia della Chiesa il Concilio riformatore, anche per ciò che riguarda la formazione intellettuale del clero. La convizione del Concilio era che la forza spirituale ed intellettuale della Chiesa subisce gravi conseguenze per la mancanza di una formazione adeguata del clero e per gli abusi presenti nella vita e nel ministero dei sacerdoti.

Per migliorare la situazione ed anche per affrontare i pericoli dottrinali, il concilio prevede che la predicazione sia fatta dalle persone consacrate "all'insegnamento e all'interpretazione della Sacra Scrittura, o dai [...] sostituti idonei, scelti dai vescovi [...] oppure altri ordinari; sono previsti ancora studi [...] la grammatica ai chierici ed agli scolari poveri, preparandoli così a passare allo studio della Sacra Scrittura"<sup>13</sup>. La raccomandazione è estesa anche ai monasteri, ai conventi dei religiosi e nei ginnasi pubblici.

Nella dottrina e nei canoni sul sacrificio della messa richiede per i sacerdoti una dottrina adeguata, oltre ad un comportamento idoneo. Per essere eletto a una chiesa cattedrale, il sacerdote doveva avere "una preparazione culturale tale da poter soddisfare alle necessità dell'ufficio, ... che sia promosso maestro in una università o dottore o licenziato in sacra teologia, o in diritto canonico, o dovrà risultare idoneo all'insegnamento da un pubblico attestato di una istituzione accademica"<sup>14</sup>.

Con il canone VII del Decreto di riforma della Sessione XXIII sulla vera dottrina sul sacramento dell'ordine, appaiono gli elementi specifici della formazione sacerdotale: "l'esame da parte del vescovo per i candidati al

---

<sup>10</sup> Costituzione 27, cf. COD, p. 240.

<sup>11</sup> Sessione XV, cf. COD, p. 473.

<sup>12</sup> Sessione VIII, cf. COD, p. 606.

<sup>13</sup> Sessione V, Secondo decreto, 3, in COD, p. 668s.

<sup>14</sup> Sessione XXII, can. II, in COD, p. 738.

sacerdozio"<sup>15</sup>; "godono di buona reputazione e hanno già dato la prova negli ordini minori, sono istruiti nelle lettere e in tutto quello che è necessario per l'esercizio del loro ordine ..."16. Per essere assunti all'ordine del presbiterato "dovranno godere di buona reputazione, ... dovranno anche essere giudicati idonei ad insegnare al popolo ciò che a tutti è necessario sapere per la salvezza e ad amministrare i sacramenti"<sup>17</sup>.

I canoni prevedono anche una istruzione ed educazione nelle discipline ecclesiastiche per un certo numero di fanciulli della stessa città o diocesi<sup>18</sup> nelle chiese cattedrali, metropolitane. Queste saranno scuole preparatorie per manifestare e favorire la vocazione dei fanciulli di almeno 12 anni. Lo studio comprende: la grammatica, il canto, conoscenze sul calendario mobile, lo studio della Sacra Scrittura, omelie dei santi.

Sull'idoneità degli insegnanti è stabilito che "gli uffici e le dignità che sono dette cattedre d'insegnamento saranno conferite solo ai dottori o ai maestri, o ai licenziati in Sacra Scrittura o in diritto canonico, o a persone idonee e disponibili ad adempiere questo ufficio personalmente"<sup>19</sup>.

Il secolo XVII raccoglie i frutti del lavoro di rinnovamento dell'epoca precedente, soprattutto in Francia, dove si diffonde largamente ad opera dei suoi santi lo spirito riformatore del Concilio di Trento. E' il secolo di Luigi XIV che conosce un raro equilibrio tra potere politico, vita intellettuale e vita cristiana, però non mancano momenti confusi, a causa di correnti che operano al margine della Chiesa: il giansenismo e il gallicanesimo, le cui tesi furono confutate e battute definitivamente dal Concilio Vaticano I(1869-1870). La preoccupazione principale di questo concilio è stata quella di proclamare la definizione del dogma dell'infalibilità del Papa, non ha avuto consacrato il tempo per approfondire le altre questioni a causa dell'imprevista interruzione. Si trovano però accenni nei documenti preliminari sui vari momenti della formazione: la cura dei vescovi perchè gli studi siano completi ed esatti, l'ambiente del seminario che deve preparare i giovani ai gradi accademici, la scelta degli educatori necessari per il retto andamento dei seminari.

---

<sup>15</sup> Sessione XXIII can. VII: "Il vescovo, con l'assistenza di sacerdoti e di altre persone prudenti, dotte nella legge divina e esperte nelle leggi ecclesiastiche, indagherà con cura ed analizzerà la famiglia, la personalità, l'età, l'educazione, i costumi, la dottrina e la fede degli ordinandi", in COD, p. 747.

<sup>16</sup> cf. Sess. Trid. XXIII can. XIII, in COD, p. 749.

<sup>17</sup> cf. Sess. Trid. XXIII can. XIV, in COD, p. 749.

<sup>18</sup> cf. Sess. Trid. XXIII can. XVIII: "[per evitare] le cattive abitudini [...] degli adolescenti [...] il santo sinodo stabilisce che le singole chiese cattedrali metropolitane, e altre ancora più importanti di queste, in proporzione delle loro possibilità e dell'estensione della diocesi, siano obbligate a mantenere, educare religiosamente ed istruire nelle discipline ecclesiastiche un certo numero di fanciulli della stessa città o diocesi, o, [...] della provincia, in un collegio scelto dal vescovo a questo scopo", in COD, p. 750.

<sup>19</sup> cf. Sess. Trid. XXIII, can. XVIII, in COD, p. 752s.

Nei documenti del Concilio Vaticano I il Papa Pio IX dichiara che lui accetta e professa "tutte le dottrine trasmesse, definite e proclamate dai sacri canoni e dai concili ecumenici, specialmente nel sacrosanto sinodo Tridentino"<sup>20</sup>.

Dopo il Concilio Vaticano I il problema della formazione intellettuale dei sacerdoti è stato oggetto di continue attenzioni da parte dei singoli Sommi Pontefici e in modo particolare dal Concilio Vaticano II, che riprendendo l'argomento analizzato, è stato fonte e guida per il rinnovamento e l'aggiornamento della formazione del clero, nelle circostanze attuali.

## 1.2. La dottrina dei Sommi Pontefici

Il tema della formazione sacerdotale ha subito, nel cammino quasi bimillenario della Chiesa, l'influsso dell'autorità costituita dai Concili Ecumenici e dai Papi.

Nella lettura dei documenti dei Romani Pontefici segnaliamo i punti che si riferiscono al nostro argomento.

"In forza del suo ufficio, il vicario di Cristo, è pastore di tutta la Chiesa, ha su questa una potestà piena, suprema e universale che può sempre esercitare liberamente" [LG 22]. In questo senso, la dottrina dei Concili è arricchita dagli interventi dei Romani Pontefici. I loro interventi dottrinali e disciplinari avvengono direttamente oppure indirettamente per mezzo delle Congregazioni della Curia Romana, che "compiono il loro lavoro nel suo nome e nella sua autorità, a vantaggio delle chiese e al servizio dei sacri pastori" [CD 9].

Gli insegnamenti più antichi sono simili alla dottrina affermata dai Concili Ecumenici. La preoccupazione di dare ai sacerdoti una formazione adeguata e integrale risale alla fine del terzo secolo, ai Sommi Pontefici Papa Siricio (384-399), Papa Innocenzo I (401-417) e Papa Zosimo (417-418), sotto l'influsso del primo Concilio Ecumenico (Nicea, 325)<sup>21</sup>.

Papa Celestino I (422-432), considera il sacerdote come un maestro del popolo, e afferma che per attuare questa missione bisogna che prima impari lui stesso e testimoni con la sua vita quello che insegna agli altri<sup>22</sup>. Si richiede inoltre una "maturità provata" ed una pratica disciplinare ecclesiastica, come stabilisce anche Papa Leone I (440-461)<sup>23</sup>. Si evidenzia la necessità di non ordinare presbiteri secondo un criterio preferenziale o personale, ma che il candidato disponga di capacità personali e di una

---

<sup>20</sup> Cf. Conc. Vaticano I Sess. II, in COD, p. 803.

<sup>21</sup> Il pontificato dei papi menzionati nel presente lavoro corrisponde all'*Annuario Pontificio*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 5-23.

<sup>22</sup> Celestinus I, Epistola V, n.1., Epistola IV cap. 3, in PL 50, p. 433-437.

<sup>23</sup> Leo I, "Cum de ordinationibus" ep. (440), in Bull. Rom., Tauriensis editio (1757-1872), p. 39-40.

adequata formazione intellettuale<sup>24</sup>, e soprattutto che sia istruito nella dottrina di Cristo<sup>25</sup>.

L'impegno sacerdotale deve trovare nei candidati le qualità che facciano di essi dei veri sacerdoti. L'amore per lo studio elimina le deficienze nella conoscenza delle scienze sacre che sono tanto necessarie ai confessori e ai predicatori<sup>26</sup>. Si afferma, nello stesso tempo, che l'abitudine di ordinare sacerdoti che non siano passati gradualmente attraverso gli ordini sacri minori, e ai quali manca la scienza sacra, non è buona<sup>27</sup>.

Per la prima volta Papa Innocenzo III (1198-1216) stabilisce norme sull'esame e sulla scienza necessaria per l'ordinazione<sup>28</sup>.

La mancanza di scienza ("illitteratura"), è stata punita anche dal Papa Onorio III (1216-1227) che avendo trovato un vescovo non sufficientemente preparato lo ha deposto, come risulta dai documenti del Papa Gregorio IX (1227-1241)<sup>29</sup>. Per favorire lo studio delle discipline sacre si proibisce ai sacerdoti lo studio delle "leges et physica". Papa Giovanni XXII (1316-1334) afferma che "Ignorantia ... mater errorum (est)" e che nelle cattedrali sono necessari predicatori ben formati, esigendo dai vescovi stessi che svolgano l'ufficio di formatori<sup>30</sup>.

In seguito, con Costituzione "Apostolici regiminis", il Papa Leone X (1513-1521) stabilì che la preparazione sacerdotale avvenisse nel periodo di cinque anni. Il documento fu accettato anche dal Concilio Lateranense<sup>31</sup>.

Il Papa Clemente VIII (1592-1605) nella lettera pastorale del 1592<sup>32</sup> ricorda al clero romano il dovere di dar sempre l'esempio agli altri per l'impegno nello studio e nella dottrina sacra.

Alla fine del XVII secolo con la lettera "Sacrosancti apostolatus officium", Papa Innocenzo XI (1676-1689), stabilisce nuove norme circa la

<sup>24</sup> Gelasius I (492-496) "*Necessaria rerum*" ep. 494, in Bull. Rom. 1, p. 102.

<sup>25</sup> Hormisdas (514-523), "*Benedicta Trinitas*" ep. (494), in Bull. Rom. 1, p. 133.

<sup>26</sup> Gregorius I (590-604) "*Fratris et coepiscopi*" ep., in Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum, 1, p. 261 "Sed ne unquam hi qui ordinati sunt pereant, provideri debet quales ordinentur, ut prius aspicitur si vita eorum continens in annis plurimis fuit, si studium lectionis... amorem haberunt".

<sup>27</sup> Alexander II (1061-1073), "*Quamvis ecclesiasticae disciplinae*" Decr. (1073), in Bull. Rom. 2, p. 54.

<sup>28</sup> Innocentius III "*Sub catholica professione*" ep. (1254), in Bull. Rom. 3, p. 580-583.

<sup>29</sup> Honorius III; Gregorius IX, cf. "*Decretales Gregorii IX*" 1,14,15, Friedberg 2, p.131 ("poichè la sua illitteratura non può essere tollerata il Papa lo depone").

<sup>30</sup> Joannes XXII "*Capitularia. De magistris*" cap. 20, in MANSI, 25, p. 716-717 "cathedrales ecclesiae personis litteratis providis, et discretis indigent, per quos verbum Dei recte predicari valeat, et causarum ambiguitate et strepitus commodius expediti".

<sup>31</sup> Leo X "*Apostolici regiminis*" (1513), const. ap., in Bull. Rom. 5, p. 601ss.

<sup>32</sup> Clemens VIII "*Ea semper*" exhort. ap.(1592), in Bull. Rom.9, p. 573-575.

formazione del clero: tesi scritte (Sacra Scrittura, Teologia Morale, Diritto Canonico,...) e l'obbligo di istituire i convegni ("collationes") per i sacerdoti<sup>33</sup>.

Il Papa Benedetto XIV (1740-1758) nelle "Institutiones Ecclesiasticae" richiede la formazione intellettuale del clero, tanto nel tempo di preparazione quanto dopo l'ordinazione per un apostolato maggiormente qualificato e adatto alle esigenze dei fedeli. L'ignoranza costituisce un impedimento per l'ordinazione. Sono ricordate: la lingua latina, le scienze umane, la filosofia, la teologia, la morale e il diritto canonico<sup>34</sup>.

Circa la formazione nel seminario il Papa Gregorio XVI (1831-1846) insegna che al sacerdote non basta l'ornamento della virtù e della pietà, ma deve avere una piena conoscenza della scienza sacra, perchè agali è mandato a portare la luce agli uomini<sup>35</sup>.

Nelle lettere encicliche del Papa Pio IX (1846-1878) troviamo espressamente l'idea della formazione intellettuale dei sacerdoti<sup>36</sup>, l'importanza dello studio patristico, storico e giuridico per i chierici, come condizione per poter essere ordinati.

Il pontificato del Papa Leone XIII (1878-1903) è ricco di documenti in riferimento al nostro argomento sulla formazione intellettuale dei sacerdoti. Nella lettera "Aeterni Patris"<sup>37</sup> si sottolinea l'importanza dello studio della filosofia, della storia della filosofia e dei Padri dell'Oriente e dell'Occidente<sup>38</sup>. Per lo studio della teologia si seguirà l'orientamento della scolastica<sup>39</sup>.

Nella enciclica "Quod multum diuque"<sup>40</sup> il Papa accenna alle due cose necessarie nell'istruzione del clero "doctrina ad cultum mentis" e "virtus ad perfectionem animi". Il progresso nella formazione si realizza con lo studio delle scienze umane e delle discipline sacre e canoniche nella linea della dottrina della Chiesa, in quanto non bastano le virtù e il buon

---

<sup>33</sup> Innocentius XI "Sacrosanti apostolatus officium" litt. (1684), in Bull. Rom. 19, p.541.

<sup>34</sup> Benedictus XIV "Institutiones ecclesiasticae" Venetis 1788, Instit. 42, p. 216.

<sup>35</sup> Gregorius XVI "Catholicae religionis salus" litt. encycl. (1834) "Non solum virtutis et pietatis laude floreat, verum etiam litteris severioribusque disciplinis potissimum sacris praestent...", in Acta Gregorii Papae XVI, Romae 1901, vol.1, p. 388.

<sup>36</sup> Pius IX, enc. "Qui pluribus" (1846), sui Cambiamenti della vita sociale e il pericolo per la dottrina della Chiesa; litt. "Inter multiplices angustias" (1853) sull'importanza della formazione intellettuale dei sacerdoti, in Pii IX Pontificis Maximi Acta (v.7) 1, p. 261; 5, p. 440-441.

<sup>37</sup> Leo XIII, "Aeterni Patris", litt. (1879), in Acta Leonis XIII (1881) 1, p. 255.

<sup>38</sup> Idem, *op. cit.*, p. 258: "Post id tempus per Orientem Joannes Damascenus, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem Boetius et Anselmus, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt"

<sup>39</sup> Idem, *op. cit.*, p. 271: "Theologia scholastica quam duo potissimum gloriosi Doctores, angelicus S. Thomas et seraphicus S. Bonaventura, clarissimi huius facultatis professores".

<sup>40</sup> Leo XIII "Quod multum diuque", in Acta Leonis XIII, (1886) 11, p. 146.

comportamento perchè il sacerdote realizzi la sua missione. I responsabili dei seminari devono preoccuparsi della solida formazione dei sacerdoti<sup>41</sup>.

Nell'enciclica "Rerum novarum" il Papa Leone XIII richiede ai sacerdoti una maggiore scienza nel modo di fare apostolato tra gli operai ... e una solida formazione intellettuale per difendere la dottrina della Chiesa. Lo studio del sacerdote deve essere "continuo" soprattutto per quanto riguarda le discipline fondamentali: dogmatica, morale, Sacra Scrittura, storia e diritto canonico<sup>42</sup>.

Sulla importanza degli studi e della dottrina per l'ordinazione ritorna la lettera "Pastoralis prudentia"<sup>43</sup> indicato la necessità dello studio delle fonti. Di nuovo è ribadito l'obbligo dei vescovi di curare la formazione nei seminari dei futuri sacerdoti nella lettera "Litteras a vobis"<sup>44</sup>.

Con il pontificato del Papa Pio X (1903-1914) ci troviamo nel XX secolo nel quale le scienze umane rifiutano la fede e la dottrina cattolica. Perciò è necessario che lo studio delle scienze sacre sia connesso con quelle profane<sup>45</sup>. Un'altra ragione che spinge allo studio continuo è l'indifferentismo degli uomini riguardo alla dottrina<sup>46</sup>.

La formazione intellettuale dà la possibilità di accedere all'ordinazione<sup>47</sup> ma le conoscenze non riguardano soltanto la Sacra Scrittura, bensì tutte le discipline con approfondimenti e specializzazioni in diversi campi. Questo studio continua dopo l'ordinazione, sotto la cura dei Vescovi che terranno delle conferenze al clero<sup>48</sup> per evitare danni spirituali ai fedeli.

Il pontificato di Papa Benedetto XV (1914-1922) dal punto di vista della formazione sacerdotale si caratterizza maggiormente per l'impegno missionario e quindi per la necessità di guidare bene le chiese particolari per mezzo della gerarchia che deve servirsi di sacerdoti ben preparati. Questi aspetti sottolineati nella lettera apostolica "Maximum illud"<sup>49</sup> rispondono alle esigenze delle persone incontrate nelle regioni missionarie, che chiedono risposte ai loro problemi di fede. In oltre la formazione richiede

---

<sup>41</sup> Idem, p. 158.

<sup>42</sup> Leo XIII "Rerum novarum" litt. encycl. (1891), in Leonis XIII Pontificis Maximi Acta 11, p. 97.

<sup>43</sup> Idem, *op. cit.* (1892) 12, p. 280-281: "... sacerdotalis ordo non solum integerrimo praestet exemplo necesse est, sed polleat etiam vera solidaque doctrina studiosissime ex eis fontibus quaesita".

<sup>44</sup> Idem, *op. cit.*, (1894) 14, p. 230: "Tales vobis, Venerabiles Fratres, adiutores educere, vester est labor; siquidem exploratum eos demum sacerdotes futuros, quales vos formandos curaveritis".

<sup>45</sup> Pius X "Solemni illud", ep. 22.2.1905, in Pii X Pontificis Maximi Acta, (1905) 2, p.48.

<sup>46</sup> Pius X "Amplissimum coetum", alloc. 15.4.1905, *op. cit.*, 2, p. 75.

<sup>47</sup> Pius X "Sollicito vehementer", ep. 5.5.1905, idem, *op. cit.* 2, p. 93.

<sup>48</sup> Pius X "A remotissima" decr. 31.12.1909, in AAS 2 (1910), p. 22.

<sup>49</sup> Benedictus XV "Maximum illud", ep. ap. 30.11.1919, in AAS 11 (1919), p. 444.



l'approfondimento delle scienze profane, specialmente della sociologia e della psicologia<sup>50</sup>.

Riguardo alle scienze teologiche, nella lettera enciclica "Spiritus Paraclitus"<sup>51</sup>, il Papa esorta tutti i sacerdoti ad approfondire la conoscenza della Sacra Scrittura, per prepararsi a predicare il Vangelo. Lo studio non è richiesto per la pura erudizione ma per rispondere ai bisogni religiosi dei fedeli<sup>52</sup>. Con le capacità intellettuali personali, sono richieste anche le virtù perché ci sia coerenza tra la vita e la parola annunciata<sup>53</sup>. La preparazione nel seminario e negli anni successivi dà la possibilità di annunciare la dottrina di Cristo negli ambienti e nelle circostanze particolari.

Papa Pio XI (1922-1939) tratta in molti documenti l'argomento della formazione intellettuale dei sacerdoti. Riferiremo solo alcune linee che sottolineano le dimensioni della formazione, la relazione con l'ordinazione sacerdotale e le responsabilità in questo campo.

Con la costituzione apostolica "Nostrarum partem"<sup>54</sup>, destinata al Seminario Maggiore in Sardegna, è affermata la preoccupazione della Chiesa di non ordinare i candidati che non siano idonei e degni ma soltanto coloro che sono preparati. Dalla lettera apostolica "Unigenitus Dei Filius"<sup>55</sup> risulta che dai religiosi si richiede un particolare dono di sé, oltre la formazione intellettuale.

Di particolare importanza nell'insegnamento di Papa Pio XI è la costituzione apostolica "Deus scientiarum Dominus"<sup>56</sup> in quanto è il primo documento della Santa Sede sugli studi ecclesiastici nelle università e facoltà. Negli anni precedenti l'apparizione del documento, mancava un ordinamento organico dei centri di studi ecclesiastici superiori. Anche se c'erano delle gloriose tradizioni in riguardo all'insegnamento, queste non rispondevano più alle esigenze di un moderno ordinamento accademico, imposto dai progressi scientifici e pedagogici. La costituzione fu promulgata come risposta al bisogno di un ripensamento sui tradizionali studi ecclesiastici e sulla revisione della loro organizzazione. Nello stesso anno la Sacra Congregazione per i Seminari e le Università ha emesso le Norme applicative<sup>57</sup>, norme che dureranno per circa 50 anni e che hanno contribuito

---

<sup>50</sup> Idem, *op. cit.*, p. 448.

<sup>51</sup> Benedictus XV "Spiritus Paraclitus", *litt. encycl.* 15.9.1920, in AAS 12 (1920), p.409.

<sup>52</sup> Idem, p. 409.

<sup>53</sup> Benedictus XV "Humani generis", *ep. encycl.* 15.6.1917, in AAS 9 (1917), p.330.

<sup>54</sup> Pius XI "Nostrarum partem" *const. ap.* 5.8.1927, in AAS 19 (1927), p. 334.

<sup>55</sup> Pius XI "Unigenitus Dei Filius" *ep. ap.* 19.3.1924, in AAS 16 (1924), p. 137.

<sup>56</sup> Pius XI "Deus scientiarum Dominus" *const. ap.* 24.5.1931, in AAS 23 (1931), p.246.

<sup>57</sup> Sacra Congregazione per i Seminari e le Università, *Ordinationes ad constitutionem apostolicam Deus scientiarum Dominus de Universitatibus et Facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam*, del 12 giugno 1931, in AAS 23 (1931), p. 263-284.

al rinnovamento degli studi ecclesiastici<sup>58</sup>. La Costituzione nella parte normativa strutturata in sei titoli, offre un quadro concreto sull'organizzazione dell'insegnamento nelle Università e Facoltà di studi ecclesiastici. Gli insegnamenti della Chiesa (dei Concili Ecumenici, dei Sommi Pontefici, dei Dicasteri) si ritrovano riassunti nel documento.

Così, oltre le strutture istituzionali (Università e Facoltà compresi anche gli istituti eretti dalla Santa Sede in Roma) e i vari gradi accademici (baccalaureato, licenza e laurea), la Costituzione presenta nel terzo titolo i metodi, il curriculum degli studi e la loro importanza<sup>59</sup>.

Per quanto riguarda il metodo nell'insegnamento della teologia è ricordato quello positivo e scolastico della dottrina del San Tommaso. Per il diritto canonico si propone come metodo scientifico quello storico-giuridico ossia il permanente riferimento alla storia e al testo della legge ecclesiastica. Per lo studio filosofico si consiglia di seguire il metodo e i principi di S. Tommaso. Si raccomanda, poi, l'approfondimento dell'insegnamento biblico in un istituto adatto specializzato. Non mancano riferimenti allo studio storico-critico dell'archeologia cristiana, metodo storico-critico e teoretico-pratico nello studio della musica sacra. È sottolineata la speciale importanza dell'istituto degli studi Orientali, che ha il compito di presentare agli uditori "etiam non catholici" la piena verità sulla missione divina della Chiesa cattolica. Riguarda all'insegnamento del diritto è raccomandato non soltanto lo studio del diritto canonico, ma anche il diritto civile e quello romano.

Il tempo previsto per compiere gli studi (art.31-32) è stabilito in un curriculum da tre a cinque anni secondo la complessità degli studi proposti.

L'importanza dei vari studi è presentata con la divisione delle discipline in principali, ausiliarie e speciali.

Per quanto riguarda le persone (le autorità e i professori) si richiedono ai professori il permesso canonico per insegnare e la professione di fede stabilita dalle norme del diritto canonico. I professori, inoltre, devono possedere le qualità morali e comportamentali, i titoli accademici e, se possibile l'apporto personale nella loro disciplina.

Tra i protagonisti nel processo formativo sono considerati anche gli studenti. Costoro possono essere chierici, raccomandati espressamente dai loro Superiori e laici forniti di documenti da parte dell'autorità ecclesiastica che garantiscono sulla loro vita e abitudini.

Come sussidi sono previste le biblioteche adatte per lo studio<sup>60</sup>.

C'è, infine, un ultimo documento importante, il motu proprio "Bibliorum scientiarum"<sup>61</sup>. Il documento sottolinea la necessità, non soltanto per la formazione intellettuale, delle scienze teologiche, tra le quali il primo posto è della Sacra Scrittura, accompagnato dello studio dei Padri della

<sup>58</sup> cf. EV VI, 1350.

<sup>59</sup> Pius XI "*Deus scientiarum Dominus*", op. cit., p. 253.

<sup>60</sup> Idem, op. cit., p. 260.

<sup>61</sup> Pius XI "*Bibliorum scientiarum*", motu pr. 27.4.1924, in AAS 16 (1924), p. 180.

Chiesa. Tutto ciò nel contesto di un insegnamento dove le scienze profane sono considerate utili e necessarie.

Anche il pontificato di Pio XII (1939-1958), seguendo la linea tracciata dai suoi predecessori, è stato caratterizzato da una particolare sollecitudine riguardo alla formazione intellettuale del clero. Il documento più importante in materia è l'esortazione *Menti nostrae*<sup>62</sup>, notevole anche perchè per la prima volta in un documento pontificio sono toccati aspetti attuali della pedagogia sacerdotale. Nel documento troviamo indicazioni anche sui luoghi di formazione: seminari, collegi o case di studi per il tempo prima e dopo l'ordinazione, dove, sotto la guida di esperti i sacerdoti progrediscono nella dottrina e nell'esercizio degli uffici sacerdotali<sup>63</sup>. Il Papa sottolinea la complessità della formazione adatta per ambienti particolari e specifici tra cui anche per l'apostolato nelle campagne.

Una formazione integrale è necessaria in vista del compito pastorale, così come risulta dalla costituzione apostolica "*Sedes sapientiae*"<sup>64</sup>, che in certo qual modo ha preceduto quanto il Concilio ha stabilito circa la formazione intellettuale dei sacerdoti. Per essere preparati alle esigenze dei tempi, i sacerdoti, sostiene il documento, devono avere una formazione accuratissima e una preparazione pastorale perfetta in ogni sua parte<sup>65</sup> fatta gradualmente e sotto la guida di maestri esperti, anche dopo aver compiuto gli studi ordinari nei seminari. La dignità sacerdotale esige una piena e solida formazione nelle discipline ecclesiastiche che sostengono la sua vita spirituale del sacerdote, affinchè si conservi immune da qualsiasi errore e novità aberrante in modo che sia fedele dispensatore dei misteri divini, e perfetto uomo di Dio, preparato per ogni opera buona<sup>66</sup>.

L'insegnamento approfondisce ancora gli aspetti sociali della preparazione sacerdotale come pure la qualità degli studi di una teologia dogmatica "aggiornata"<sup>67</sup> accanto studio della S. Scrittura e della formazione giuridica.

Lo studio nella sua continuità non deve trascurare le fonti e neppure lo studio della "scienza sacra e profana che ... sono sorelle"<sup>68</sup>.

Con l'insegnamento del Sommo Pontefice Giovanni XXIII (1958-1963) ci avviciniamo al periodo conciliare, i cui documenti saranno presi in considerazione nel seguito del lavoro.

---

<sup>62</sup> Pius XII "*Menti nostrae*" adhort. ap. , 23.9.1950, in AAS 42 (1950), p. 692.

<sup>63</sup> Idem, *op. cit.*, p. 692.

<sup>64</sup> Pius XII "*Sedes sapientiae*", const. ap. 31.5.1956, in AAS 48 (1956), p. 354-365.

<sup>65</sup> Idem, *op. cit.*, p. 363.

<sup>66</sup> cf. *op. cit.*, p. 361.

<sup>67</sup> Pius XII "*Humani generis*" litt. encycl. 12.8.1950, in AAS 42 (1950), p. 566.

<sup>68</sup> Pio XII "*Al vostro desiderio*", alloc. 12.11.1942, in AAS 34 (1942), p. 371.

L'insegnamento del Papa Giovanni XXIII mette in relazione la formazione intellettuale con la missione pastorale dei sacerdoti<sup>69</sup>, sono da sottolineare i riferimenti alla capacità intellettuale necessaria per lo studio e il futuro lavoro pastorale<sup>70</sup>, la complessità della formazione e il rapporto con la componente spirituale.

Le discipline di studio hanno il loro ordine di importanza: la Sacra Scrittura che alimenta la missione pastorale<sup>71</sup>, lo studio della teologia, della liturgia, del Diritto Canonico<sup>72</sup>, delle opere dei Santi Padri, della storia ecclesiastica, della sociologia e delle scienze sacre ausiliari per una formazione completa.

Riferendosi all'importanza della scelta dei libri e delle riviste di studio, il Papa avverte che non tutti i libri diffondono una dottrina approvata ed integra, nè interpretano autenticamente il Vangelo. Ciò richiede grande prudenza e maturità di giudizio, un senso profondo dello studio alla luce del magistro ecclesiastico.

Facciamo alcuni riferimenti all'insegnamento del Papa Paolo VI (1963-1978) sulla formazione intellettuale del clero. Nei suoi documenti il Papa riafferma l'insegnamento dei suoi predecessori sulla formazione intellettuale solida e completa<sup>73</sup>. Poichè gran parte del ministero sacerdotale è impegnato nella predicazione, la preparazione nelle scienze sacre e profane diventa necessaria<sup>74</sup>.

La situazione attuale del mondo esige, oltre allo zelo sacerdotale, una predicazione adatta per raggiungere il fine della missione<sup>75</sup>. Riguardo agli studi il Papa ritiene importante lo studio speculativo della teologia nel contesto della formazione completa<sup>76</sup>.

Come luogo per la continuazione degli studi dopo l'ordinazione si fa riferimento ai centri raccomandati da Pio XII<sup>77</sup>, per rispondere ai bisogni della vita pastorale moderna.

L'insegnamento di Papa Giovanni Paolo II sull'argomento che stiamo trattando sarà presentato con i documenti del periodo post-conciliare.

Gli insegnamenti dei singoli Sommi Pontefici circa la formazione intellettuale dei sacerdoti corrispondono in gran parte con la dottrina dei concili ecumenici e offrono i seguenti orientamenti:

<sup>69</sup> Joannes XXIII "*Catholicus sacerdos*", alloc. 27.1.1960, in AAS 52 (1960), p.240.

<sup>70</sup> Joannes XXIII "*Ad vobiscum iterum*", alloc. 26.1.1960, in AAS 52 (1960), p. 223.

<sup>71</sup> Joannes XXIII "*Il nostro cuore*" alloc. 12.3.1959, in AAS 51 (1959), p. 200.

<sup>72</sup> Joannes XXIII "*Ad vobiscum iterum*" op. cit., p. 223.

<sup>73</sup> Paulus VI "*Summi Dei Verbum*", ep. ap. 4.11.1963, in AAS 55 (1963), p. 979ss.

<sup>74</sup> Paulus VI "*Quinque iam anni*", adhort. ap. 8.12.1970, in AAS 63 (1971), p. 102.

<sup>75</sup> Paulus VI "*A Lei veneratissimo*", alloc. 24.6.1963, in AAS 55 (1963), p. 673.

<sup>76</sup> Paulus VI "*Voi avete*" alloc. 6.9.1963, in AAS 55 (1963), p. 752.

<sup>77</sup> cf. "*Menti nostrae*", op. cit., p. 692.

a. - *azioni concrete da parte dei vescovi e ordinari preliminari all'ordinazione:*

l'esame dei candidati che deve basarsi sulle loro conoscenze e capacità intellettuali, riguardo alle scienze sacre;  
le norme per l'esame degli ordinandi;  
le sanzioni qualora vi siano carenze negli studi;  
la raccomandazione di non usare delle preferenze per promuovere alcuni candidati, da parte del vescovo;

b. - *verifica sulle qualità dei candidati:*

maturità personale;  
pratica pastorale;  
amore per lo studio come virtù;

c. - *la preparazione intellettuale:*

i candidati al sacerdozio devono essere preparati sulla dottrina di Cristo approfondendo gli studi delle discipline sacre in quanto l'ignoranza è un impedimento per l'ordinazione; la loro preparazione deve essere qualificata e verificata dal vescovo. La formazione intellettuale, inoltre, deve essere permanente per poter rispondere alle esigenze dei tempi. Dalla formazione intellettuale non sono escluse le materie profane che possono essere di grande aiuto nell'annuncio della Parola.

E' sottolineata anche l'importanza degli ambienti di studio, del ruolo dei docenti e dei mezzi (sussidi) necessari alla preparazione.

d. - *per corrispondere alla loro missione* i sacerdoti appena ordinati devono avere la possibilità di un periodo di pratica per esercitarsi nei riti e nelle cerimonie sacre, qualora questo non sia avvenuto prima dell'ordinazione sacerdotale; si auspicano varie opportunità per continuare gli studi.

e. - *I documenti pontifici* prevedono periodi precisi per l'insegnamento ecclesiastico e norme concrete per la formazione in varie parti del mondo cattolico con riferimenti per i sacerdoti incaricati per la predicazione e la missione negli ambienti particolari.

Il cammino nella formazione sacerdotale riceve armonia dalla presenza delle qualità naturali (prima condizione per essere ammessi agli studi), poi delle qualità acquisite nel tempo della formazione, delle conoscenze teologico - filosofiche e scientifiche, infine dello sviluppo affettivo-spirituale (le virtù) che conferma l'idoneità del candidato.

## II. Cateheză și metode de predare a religiei

### ÎNVĂȚĂTORUL ISUS - POTRIVIT EVANGHELIEI DUPĂ SFÂNTUL IOAN (I)

IOAN MOLDOVAN

**Motto:**

*În ale sale a venit, și ai săi nu l-au primit. Iar la câți l-au primit, le-a dat puterea să fie fiii ai lui D-zeu, celor ce cred în numele lui;...*

*Și Cuvântul trup s-a facut, și s-a sălășluit între noi, și am văzut mărirea Lui ca mărirea unuia născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.*

(Io. 1,11-14)

**Resumé. Le maître Jésus, d'après l'Evangile de Saint Jean.** Le travail se propose de relever, d'un point de vue psychopédagogique, l'activité de "maître" de Jésus, à base de textes de l'Evangile de Saint Jean.

Dans ces sens, on analyse, du point de vue mentionné, les moments principaux, les rencontres de Jésus avec des personnes, avec la foule; on analyse des situations et on essaie la mise en relief des aspects instructifs et éducatifs-formatifs du Sauveur.

"Căci atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât l-a dat pe Fiul său unul născut, ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viață de veci. Dumnezeu doar nu l-a trimis pe Fiul său în lume ca să conducă lumea ci ca lumea să fie mântuită prin El." (Io. 3, 16-18)<sup>1</sup>.

Isus a venit în lume pentru a oferi oamenilor șansa păstrării vieții, pentru ca moartea să nu mai fie atotbiruitoare. Citatul de mai sus relevă cu claritate scopul și misiunea lui Isus "ca oricine crede în El să nu moară, ci să aibă viață de veci" și "ca lumea să fie mântuită prin El." Dar, atingerea acestor "obiective" au cerut nu numai o imensă muncă ci însăși sacrificiul suprem al Fiului lui Dumnezeu, moartea pe cruce.

---

<sup>1</sup> Textele citate în această lucrare sunt făcute din "Noul Testament al Domnului Nostru Isus Hristos" trad. Dr. I. Bălan, reeditat cu binecuvântarea Preasfințitului Domn Vasile Episcop de Oradea, Ediția III, Oradea, 1995.

Lucrări diferite abordează activitatea "pedagogică a lui Isus, din diverse puncte de vedere, existând o literatură relativ bogată în acest sens.<sup>2</sup> "Vorbind despre "Pedagogia lui Isus", scrie Chr. Chaynes, poate surprinde. De fapt, dacă Isus se situează în centrul istoriei, dacă data presupusă a nașterii sale a fost considerată drept pivot pentru denumirea anilor, asupra Lui nu se fac mențiuni în istoria pedagogiei".<sup>3</sup> Prima lucrare dedicată lui Isus, ca pedagog, este cea a lui Jean Cantinat, "La Pédagogie du Christ". Acestei cunoașteri, pentru a-i converti, pentru a-i convinge pe israeliți să creadă în Fiul Tatălui, pentru a le deschide inima pentru a nu se mai îndoii, era nevoie de o schimbare totală, de "a se naște din nou" de o schimbare de mentalitate și renunțarea la anumite practici și tradiții seculare ale poporului evreu. Acestea constituiau dificultăți majore în misiunea pe care Isus o avea de îndeplinit.

### 1. Metoda de lucru

Dacă alți autori, analiști ai activității pedagogice a lui Isus au încercat clasificări, pe baza analizei diferitelor parabole și ale unor activități menționate de către sfinții evangheliști, noi ne propunem o abordare într-un fel aparte. Anume analiza psiho-pedagogică și relevarea specificului muncii de "instruire" și "formare" pe care Isus a făcut-o pe parcursul celor trei ani de activitate publică, activitate rezultată din prezentarea evangheliei de către Sf. Evanghelist și apostol Ioan.

### 2. Personalitatea lui Isus

Evanghelia după Sfântul Ioan debutează cu mărturiile pe care Sfântul Ioan Botezătorul le face despre Isus ca fiind Mesia, spunându-le fariseilor: "în mijlocul vostru se află Acela pe care voi nu-l cunoașteți, care vine în urma mea, căruia eu nu sunt vrednic să-i dezleg cureaua încălțămintei"(Io.1, 26-28). Această afirmație subliniază de la început două lucruri:

- a) măreția și demnitatea, prin Dumnezeirea Sa, a lui Isus și
- b) smerenia și recunoștința pe care prorocul le avea pentru Fiul lui Dumnezeu.

Dar mărturia lui Ioan merge mai departe: "Iată Mielul lui Dumnezeu, care ridică păcatul lumii. El este acela despre care am zis: În urma mea vine un om care mă depășește, căci El era înainte de mine. Eu nu-l cunoscteam, dar pentru aceea am venit să botez cu apă, ca El să fie arătat lui Israel... Am văzut Spiritul coborând din cer ca un porumbel și a rămas asupra Lui.

---

<sup>2</sup> Cităm în acest sens doar câteva titluri: Chr. Chaynes, "*Une pédagogie de la personne*", Ed. Toyer, Notre-Dame; A. Marchadour, "*L'Evangile de Jean*", Ed. du Centurion, Paris, 1992; B. Sesboüe, "*Pédagogie du Christ*", Les Editions du Cerf, Paris, 1965, II Ed.; S. Gusdorf, "*La parole*", P.U.F., Paris 1966, V. édition și altele.

<sup>3</sup> Chr. Chaynes, *op. cit.*, p. 25-26.

Eu nu-l cunoșteam, dar Cel care m-a trimis să botez cu apă, Acela mi-a zis: "Cel peste care vei vedea coborând Spiritul și oprindu-se asupra Lui, El este cel ce botează cu Spirit Sfânt; și eu am văzut, și am dat mărturie că El este Fiul lui Dumnezeu." (Io. 1, 30-34) Aceste afirmații confirmă cele spuse de Evanghelist în cap. 1, v. 14: "Iar Cuvântul s-a făcut trup și a locuit printre noi, iar noi am văzut măreția Lui, măreție ce Fiul unic, plin de har și adevăr, o are de la Tatăl."

Așadar, Sfântul Evanghelist Ioan definește fără echivoc atât identitatea "fizică" cât și natura divină a personalității lui Isus. Explicația operei Mântuitorului constă tocmai în această "identitate" și "personalitate" dumnezeiască. Datorită acestor însușiri Isus știa de fiecare dată cu cine stătea de vorbă... "Isus nu se încredea în ei, (israeliți, n.n.), căci îi cunoștea pe toți. Nu avea nevoie ca cineva sa-i dea lămuriri asupra omului, deoarece El știa ce se afla în om" (Io. 2, 25).

"Rabi" sau "Învățătorule" i se adresau uceniciei, oamenii din mulțime sau membrii ai Sinedriului, recunoscând prin aceasta superioritatea poziției lui Isus, chiar dacă nici una din scrierile referitoare la viața Sa nu menționează nimic despre pregătirea sa școlară. Isus avea superioritatea în faptul că, așa după cum se mărturisește în Crez, era "Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut"; venit să facă voia Tatălui Său "a celui care l-a trimis".

Referitor la acceptarea de către Isus a acestei misiuni, Evanghelia după Sfântul Matei face următoarea referire: "...Luați jugul meu asupra voastră și învățați de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți afla alinare pentru sufletele voastre" (Mt. 11, 28-30). Așadar, pentru a-i convinge pe cei pe care îi învățăm, putem lua modelul lui Isus de a proceda cu blândețe și a avea inima umilită. Aceasta înseamnă renunțarea la orgoliu, la aroganță uneori, pentru a-i putea simți aproape și înțelege, și de a-i face pe ei să ne înțeleagă și pentru ca toți împreună să aflăm alinare în sufletele noastre.

### **3. Alegerea ucenicilor**

Mărturia dată de Ioan Botezătorul despre Isus a făcut ca doi dintre ucenicii lui să-l părăsească și să-l urmeze pe Isus: "Cei doi discipoli îi auziră cuvântul (lui Ioan Botezătorul care zise: "Iată Mielul lui Dumnezeu") și se luară pe urma lui Isus" (Io. 1, 36-38). Ei erau convingși în mințile și în inimile lor că Isus era Fiul adevărat a lui Dumnezeu, așa cum rezultă din Scripturi și din mărturiile lui Ioan Botezătorul. Drept dovadă e faptul că Andrei, fratele lui Petru îi mărturisise acestuia: "L-am găsit pe Mesia" (Io. 1, 41), după care îl duse la Isus.

De la început Isus știa care va fi "comportamentul" și credința fiecăruia dintre ucenicii săi, încât de la aceasta prima întâlnire cu Simon îi schimbă numele "Tu ești Simon, fiul lui Iona. Tu te vei numi Chefa" (Io.1, 42), adică piatra ce va fi temelie Bisericii lui Isus.

Procedeele de adresare și de chemare a celor ce aveau să-l fie apostoli erau diferite, în funcție de personalitatea celui chemat și de dorința



sau deschiderea aceluia pentru a-l urma pe Isus cu toată încrederea. Astfel, "noul botez" a lui Simon a constituit și "determinarea" lui de a deveni unul dintre ucenicii lui Isus. Lui Filip îi spune: "Urmează-mă" la fel ca și altora dintre cei care au urmat.

Din aceste modalități de alegere a ucenicilor de către Isus ar rezulta că sunt cel puțin două căi de apropiere și de "urmare" a Mântuitorului:

a) orientarea individuală și căutarea, din proprie inițiativă, din dorința naturală sau nevoia omului de Dumnezeu, și

b) receptarea și răspunderea la chemarea pe care Dumnezeu o adresează fiecărui om de-al urma, de a-și realiza mântuirea.

Considerăm că trebuie subliniat faptul că toți cei chemați de Isus "urmează-mă" au părăsit de îndată orice activitate în care erau antrenați și l-au urmat. În raport cu a-l urma pe Isus, orice altceva este neimportant, este nesemnificativ, urmare care a rămas valabilă și pentru zilele noastre. Toți apostolii au răspuns chemării lui Isus fără nici un reproș sau regret pentru faptul că părăseau un mod de viață, o familie, prieteni, etc; urmându-l pe Isus fără să-i ceară nimic în schimb, fără să-i pună condiții ci numai pentru a fi cu El. A fi cu El și El cu noi și în noi, reprezintă adevăratul câștig în această viață.

#### 4. Primele "lecții"

Se poate spune că prima "lecție"<sup>4</sup>, este așa cum rezultă din următorul text: "A doua zi Isus a voit să meargă în Galileea, și l-a întâlnit pe Filip și i-a zis: "Urmează-mă!" și Filip era din Betsaida, orașul lui Andrei și a lui Petru. Filip l-a întâlnit pe Natanael și i-a zis: "L-am găsit pe acela, de care a scris Moise în Lege și Profeții, pe Isus, fiul lui Iosif, din Nazaret". Și i-a zis Natanael: "Din Nazaret poate fi ceva bun?" Filip i-a zis: "Vino și vezi!" și l-a văzut Isus pe Natanael venind către El, și i-a zis: " "Iată un adevărat israelitean, în care vicleșug nu este." Natanael i-a zis: " "De unde mă cunoști?" Răspuns-a Isus, și i-a zis: "Mai înainte, până ce nu te-a chemat Filip, când erai sub smochin, te-am văzut." Răspuns-a Natanael: "Rabbi, tu ești Fiul lui Dumnezeu, tu ești împăratul lui Israel!" Răspuns-a Isus, și i-a zis: " "Pentru că ți-am zis, că te-am văzut sub smochin, crezi: mai mari decât acestea vei vedea." și i-a zis: "Adevăr vă zic: De acum veți vedea cerul deschis, și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborând deasupra Fiului Omului" (Io.1, 45-51).

Așadar, Isus era în drum spre Galileea însoțit de primii săi ucenici. În acest drum Filip îl întâlnește pe Natanael căruia îi mărturisește identitatea lui Isus. Dar, Natanael nu crede, nu se lasă convins de mărturisirea lui Filip, mai ales că Isus "veneă" din Nazaret, ori, era foarte inoportun să "vină ceva bun din Nazaret". Până la acest punct Isus nu intervine în dialogul celor doi. Acuma era momentul pentru ca "cel mărturisit" de către Filip să-și confirme identitatea. O face începând prin a arăta caracterul integru al israelitului Natanael, un om "în care nu este prefăcătorie". Tot neconvins și la această

<sup>4</sup> Cf. Chr. Chaynes, *op. cit.*, p. 11.

apreciere, Natanael îl întreabă pe Isus de unde îl cunoaște. Acum este momentul culminant, am putea spune. Probabil Natanael se aștepta să-i spună despre ceva întâmplări sau evenimente sociale în care s-a manifestat și erau mai mulți martori. Nu. Nimic din astfel de situații. Răspunsul lui Isus este de natură să-l convingă pe Natanael de divinitatea originii sale. Sub smochin Natanael era singur, izolat, se ruga sau medita asupra scrierilor sfinte. Pentru israeliții care se rugau era, îndeobște, cunoscută expresia de "a fi sub măslin". Argumentul lui Isus a avut efectul așteptat, dovedit de răspunsul lui Natanael: "Rabbi, tu ești Fiul lui Dumnezeu, Tu ești regele lui Israel.". Natanael a fost impresionat de persoana lui Isus atribuindu-i cele două titluri: "Fiul lui Dumnezeu" și "Rege al lui Israel". Prin apelativul de rege al lui Israel, Ioan desemnează un titlu mesianic mai puțin naționalist decât cel de rege al Iudeilor. Fiul lui Dumnezeu este titlul mesianic ce era atribuit regelui în momentul întronării sale<sup>5</sup>. Această semnificație, de unic Fiu al lui Dumnezeu, se releva, în special după Învierea lui Isus. Dar "lecția" nu se încheie aici, Isus prezicând anumite fapte și evenimente mult mai de necrezut decât ceea ce l-a spus lui Natanael. "Veți vedea cerul deschis, și pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se și coborând deasupra Fiului Omului." Prin aceasta Isus îi pregătește și pe ucenicii săi asupra Măreției Sale, prevestind Moartea, Învierea și Înălțarea Sa la ceruri. În acest fel, toți cei de față sunt avertizați, oarecum, de a nu se mira de producerea unor fapte și evenimente ieșite din comun, toate menite să-i determine pe israeliți să creadă că Isus este cu adevărat Fiul lui Dumnezeu, cel despre care au vorbit toți profeții Vechiului Testament.

Mai puțini încrezători în cuvinte, oamenii așteptau fapte, lucruri concrete, palpabile pe care să se bazeze și să-i acorde credit "noului profet". În consecință Isus, care "trebuia să facă voia Tatălui", a ales momentele și situațiile în care și-a arătat nu numai puterea ci și mila, dragostea și înțelegerea față de oameni.

Prima situație de acest fel s-a ivit la Nunta din Cana: "A treia zi avu loc o nuntă în Cana Galileii, iar mama lui Isus era acolo. Isus de asemenea fu invitat la nuntă, cu discipolii săi. Cum se terminase vinul, mama lui Isus îi zise: "Nu, mai au vin." Dar Isus îi răspunse: "Ce ne interesează pe noi, femeie? Ceasul Meu nu a venit încă." Mama lui le zice servitorilor: "Faceți orice vă va spune." Se aflau acolo șase vase de piatră, puse pentru spălarea iudeilor, conținând fiecare câte două sau trei măsurii. Isus le zise: "Umpleți vasele cu apă!" Ei le umplură până sus. Isus le zise: "Luați acum și duceți celui din capul mesei!" Ei îi duseră. Cum gustă, cel din capul mesei, apa prefăcută în vin, fără să știe de unde venea, pe când servitorii știau deoarece ei scosese apă, chemă mirele și-i zise: "Tot omul pune mai întâi vinul cel bun, iar după ce s-au amețit, pe cel mai slab. Tu ai păstrat vinul bun până acum" (Io. 2, 3-11).

Din răspunsul dat mamei sale, am putea deduce că această "minune" nu fusese programată de Isus: "Ce ne interesează pe noi, femeie?"

<sup>5</sup> A. Marchachour, *L'Evangile de Jean*, pp. 48-49.

Ceasul Meu nu a venit încă." Dar din dragoste și respect pentru mama Sa, pentru a nu o discredita, desigur în jur erau mai mulți martori ai conversației dintre mamă și Fiu, Isus a decis să nu o dezamăgească și în plus să-și arate dumnezeirea.

Ne putem întreba de ce minunile au început tocmai la o nuntă? Unul dintre răspunsuri ar putea fi cel de mai sus, adică un răspuns acordat la solicitarea mamei Sale. Un alt răspuns ar putea consta în faptul că nunta este un prilej de petrecere, de bună dispoziție, de o mai bună comunicare între oameni. Chiar dacă unii "s-au mai amețit" datorită vinului bun, cu toții sunt receptivi la ceea ce se întâmplă. Astfel, cu toate că la început numai servitorii, și câțiva dintre cei care erau mai aproape de locul de desfășurare a evenimentelor, cererea lui Isus de a umple vasele cu apă de către servitori, apoi oferta făcută de a fi servit "cel din capul mesei", care nu știa nimic de proveniența vinului.

Putem afirma că această minune nu a fost făcută pentru concetățenii săi cât mai ales pentru ucenici, fapt subliniat și de către evanghelist: "Își arată măreția Sa, iar discipolii săi crezură în El" (Io.2,11-12).

Așa după cum observă A. Marchadour, tema festinului mesianic este adeseori atestată în Vechiul Testament: "Ci numai cei ce îl vor fi adunat Îl vor mânca și vor lăuda pe Domnul, și cei care vor fi făcut culesul vor bea vinul în curțile Templului Meu cel Sfânt" (Is. 62, 9)<sup>6</sup>.

Tot potrivit autorului citat mai sus (vezi nota 6) o valoare simbolică o are și numărul vaselor care au fost umplute cu apă, apă ce apoi s-a transformat în vin. Numărul 6 indica faptul că "nunta" între Israel și Dumnezeu său a ajuns într-un impas: cifra 6 marcând imperfecțiunea (7 minus 1)<sup>7</sup>. Isus este cel venit special pentru a "normaliza" relațiile, adică a-l împăca definitiv pe om cu Dumnezeu.

În acest context, "minunea" sau miracolul săvârșit de Isus la nunta din Cana Galileii primește sensuri multiple și o semnificație mult mai adâncă.

## 5. Întâlnirea dintre Isus și Nicodim

"Și era un om din farisei, numit Nicodim, fruntaș al evreilor. Acesta a venit la Isus noaptea, și i-a zis: 'Rabbi, știm, că de la Dumnezeu ai venit învățător, pentru că nimeni nu poate să facă aceste minuni, pe care le faci Tu, de nu va fi Dumnezeu cu el' ". Răspuns-a Isus și i-a zis: "Adevăr, adevăr îți grăiesc: De nu se va naște cineva de sus, nu va putea vedea Împărăția lui Dumnezeu." Zis-a către El Nicodim: "Cum poate omul să se nască, fiind bătrân? Oare poate să intre a doua oară în pântecele mamei sale, și să se nască?" Răspuns-a Isus: "Adevăr, adevăr îți grăiesc: De nu se va naște cineva din apă și din spirit, nu va putea intra în Împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din trup, trup este, și ce este născut din spirit, spirit este. Nu te mira, că ți-am zis: Trebuie să vă nașteți de sus. Spiritul suflă unde-i este voia; și glasul lui îl auzi, și nu știi de unde vine, și unde se duce: așa este tot

<sup>6</sup> Ibidem, pp. 55-56.

<sup>7</sup> Ibidem.

care este născut din spirit." Răspuns-a Nicodim și i-a zis: "Cum pot să fie acestea?" Răspuns-a Isus, și i-a zis: "Tu ești dascălul lui Israel, și acestea nu le știi? Adevăr, adevăr îți grăiesc, că ce știm grăim, și ce-am văzut mărturisim, și mărturia noastră nu o primiți. De v-am spus cele pământești, și nu credeți, dar de vă voi spune cele cerești, cum veți crede? și nimeni nu s-a suit în cer, numai cel ce s-a coborât din cer, Fiul Omului, care este în cer" (Io. 3, 1-13).

Nicodim era "un frunțaș" printre iudei, mai exact printre farisei. Acesta înseamnă că era un cărturar, un înțelept, bun cunoscător al scrierilor sfinte care datorită însușirilor sale s-a impus în fața multora dintre cei din casta cărora aparținea. Într-un anumit fel el reprezintă toată casta fariseilor, oameni învățați, din inițiativa cărora s-a răspândit ideea uciderii lui Isus, datorită conservatorismului lor, datorită închistării inimilor lor față de învățăturile și mărturiile pe care însuși Fiul lui Dumnezeu le aducea.

În alt sens, Nicodim reprezintă o minoritate, și anume pe cei care oarecum și-au "deschis inimile" dar din atașament față de casta căreia îi aparțineau, nu îndrăzneau să-și mărturisească și să-și susțină credința. Tocmai pentru a-și întări convingerile "acesta veni într-o noapte la Isus." Faptul că a venit la Isus în timpul nopții pentru a nu fi văzut de alții iudei reflectă teama lui Nicodim față de ceilalți iudei, iar în opinia lui A. Marchadour: "Nicodim vine din noapte, în timp ce, cel ce aduce adevărul vine din lumină."<sup>8</sup>

Din felul cum se adresează lui Isus rezultă că el reprezenta cel puțin un grup de farisei, dacă nu toată casta: "Rabbi, noi știm că tu ai venit ca învățător din partea lui Dumnezeu ...". Cu alte cuvinte și pentru farisei era evident că Isus este adevăratul Mesia, faptele sale dovedind acest lucru: "căci nimeni nu este în stare să facă minunile ce le faci Tu dacă Dumnezeu nu este cu el", afirmație ce putea fi în același timp și o întrebare referitoare la modul de a ajunge în Împărăția lui Dumnezeu.

Răspunsul dat de Isus îl surprinde complet pe Nicodim: "Adevărat, adevărat îți spun: nimeni, dacă nu se naște din nou, nu poate vedea împărăția lui Dumnezeu." Schimbarea radicală, transformarea totală a omului această "naștere din nou" este prețul care trebuie să-l plătească pentru a "vedea Împărăția lui Dumnezeu". Șocat, parcă, de răspuns Nicodim se pare că nu înțelege sensul figurativ al celor spuse de Isus, cerând lămuriri. Explicațiile lui Isus nu se lasă așteptate, fiind de natură să-i înlăture orice dubiu: "Adevărat, adevărat îți spun: Nimeni, dacă nu se va naște din apă și din spirit, nu va putea intra în Împărăția lui Dumnezeu". Deci, renașterea prin Botez și primirea Spiritului Sfânt constituie cheia pentru a intra în Împărăția lui Dumnezeu și aceasta pentru că "ce este trup, trup este, iar ce este născut din spirit, spirit este". Nașterea din spirit mai înseamnă un nou nivel de viață; ridicarea de la o viață, un stil de viață pentru trup la un altul și anume a trăi pentru suflet, urmând chemarea și învățătura Spiritului Sfânt.

<sup>8</sup> A. Marchadour, *op. cit.*, pp. 48-49.

Cu toate că nu-l putem acuza pe Nicodim de rea voință, el nu a înțeles nici de această dată "cum se pot înfăptui toate acestea?", dacă un învățat, un cărturar al iudeilor nu putea înțelege aceste lucruri, foarte mulți oameni simpli, fără nici o pregătire nu numai că le-au înțeles dar le-au și aplicat în viața lor.

În explicația care urmează, ne asociem opiniei lui Olvin Andersen: "Isus îi răspunde întâi cu o ușoară mustrare: "Tu ești învățătorul lui Israel și nu pricepi aceste lucruri?" Nicodim ar fi trebuit să le cunoască. Dar nu este singurul fără pricepere. Sunt mulți "învățători" azi, care nu știu cum se naște cineva din nou și care nu sunt în stare să conducă un suflet spre pocăința și mântuire. Mustrarea pe care a primit-o Nicodim îi privește, de asemenea, și pe unii preoți, predicatori, vorbitori ai Cuvântului și duhovnici de azi. Ei au încercat să lucreze pentru Dumnezeu, dar ei înșiși nu știu ce înseamnă viața cu Dumnezeu. Ei nu prezintă clar faptul că în lume există două categorii de oameni: cei născuți din Dumnezeu și cei care nu sunt născuți din Dumnezeu, și că numai cei născuți din Dumnezeu pot face faptele Lui. Totuși, chiar dacă Isus îl dojenește pe Nicodim, El nu îl respinge. El dorește tocmai să-l ajute și să-i limpezească nedumerirea. Isus are și azi aceeași dorință de a ajuta pe cei ce se află în situația lui Nicodim, dacă aceștia recunosc adevărul despre ei și doresc să primească ceea ce Isus are să le ofere."<sup>9</sup>

Venind la Isus, Nicodim primește lumina, i se dezleagă învățăturile care, de altfel, erau și în Vechiul Testament. Nașterea sau "renașterea în Spirit", observă A. Marchadour, e prezentă în întreaga Biblie; Dumnezeu oferă poporului său, Israel, șansa schimbării sale profunde: "Dar iată legământul pe care îl voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea zice Domnul: "Voi pune Legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu" (Io. 31, 33, s.n.). Transformarea inimilor, deschiderea acestora încât legea lui Dumnezeu să fie înscrisă în ele înseamnă, implicit recunoașterea Lui, ca Dumnezeu unic, adevărat. Proorocul Isaia face o referire mai directă la botezul cu apă și cu Spiritul Sfânt: "Că Eu voi vărsa apa peste pământul însetat și părăie de apă în ținut uscat. Vărsa-voi din Spiritul Meu peste odrasla ta și Binecuvântarea Mea peste mlădițele tale" (Is. 44, 3).

Pentru a înlătura din Nicodim orice urmă de îndoială, Isus face referiri concrete la atitudinea evreilor de a respinge învățătura lui, în condițiile în care îi vorbește "Adevăr, adevăr îți grăiesc, că ce știm grăim, și ce-am văzut mărturisim, și mărturia noastră nu o primiți. De v-am spus cele pământești, și nu credeți, dar de vă voi spune cele cerești, cum veți crede?" (Io. 3, 12-13). Întrebarea lui Isus, chiar dacă este retorică, este pe deplin justificată. În inimile, nu numai ostile dar și foarte închise, cum va putea pătrunde lumina spirituală pe care o aducea?

---

<sup>9</sup> O. Andersen, *La picioarele lui Isus*, Danish Bolkan Mission, 1996, pp. 20-26.

Și totuși a pătruns, cel puțin în inima lui Nicodim: dovada o constituie faptul că, împreună cu Iosif din Arimateea, a luat trupul lui Isus de pe cruce, l-au învelit într-un giulgiu nou și l-au pus în mormânt.

Cu referirea la lucrurile cerești, se trece la partea a doua a discursului lui Isus:<sup>10</sup>

Pentru ca "lecția" cu Nicodim să fie completă, Isus se relevă ca Fiul al lui Dumnezeu, Fiul Omului; "Nimeni doar nu s-a urcat la cer, decât numai cel ce s-a coborât din cer, Fiul Omului" (Io. 3, 13-14). Cunoașterea lucrurilor cerești este posibilă pe două căi: urcând la cer sau coborând din cer. Urcarea la cer: până la Învierea lui Isus, era posibilă numai dreptilor și înțelepților, ce-și dedicau întreaga viață servirii lui Dumnezeu. După Înviere, prin Jertfa lui Isus, sau deschis larg Porțile Cerului pentru toate neamurile, nu numai pentru poporul ales.

Urmează sublinierea nevoii de preamărire și apreciere, la reala Sa valoare a Fiului lui Dumnezeu, făcând referire la un moment foarte important din exod, când israeliții au fost salvați prin ridicarea de către Moise a șarpelui: "și precum Moise a ridicat șarpele în deșert, tot așa trebuie să fie ridicat Fiul Omului, că oricine crede în El să nu moară ci să aibă viață veșnică." Prin ridicarea șarpelui de aramă Moise și-a vindecat poporul de mușcăturile șerpilor " și când un șarpe mușca vreun om, acesta privea la șarpele de aramă și trăia" (Num. 22, 9). Isus prin ridicarea, și moartea Lui pe cruce, a salvat întreaga omenire de mușcăturile tuturor șerpilor (păcatelor), toți "cei care cred în El să nu moară ci să aibă viață veșnică." Viața de veci se obține prin credință, drept răspuns la marea dragoste dăruită de Dumnezeu oamenilor " încât l-a dat pe Fiul său unul născut, ca oricine crede în El ... să aibă viața de veci" (Io. 3, 16-17). Rolul venirii în lume a Fiului pentru "ca lumea să fie mântuită prin El". Morți, mușcați de veninul păcatelor, vor fi cei ce nu cred care s-au "și osândit deoarece nu au crezut în Numele Fiului unic al lui Dumnezeu" (Io. 3, 18-19).

Pentru a fi mai concret, în dialogul cu Nicodim și cu toți ceilalți, spune deschis ce anume îl duce pe om la osânda veșnică: faptele. "Căci oricine face răul urăște lumina și nu vine la lumină ca să nu-i fie date pe față faptele. Cel ce înfăptuiește adevărul vine la lumină ca să se arate că faptele sale sunt îndeplinite în Dumnezeu" (Io.3,20-21). Faptele rele sunt întunericul, opuse luminii și adevărului și ca atare autorul lor este condamnat.

Astfel, "lecția" cu Nicodim îi oferă acestuia, precum tuturor evreilor și nouă, principalele lucruri necesare a fi cunoscute și urmate de către toți cei ce caută adevărul, de cei ce-l iubesc și nu vor să moară.

## 6. Samarineanca de la Fântâna lui Iacob

"Și cunoscând Domnul, că au auzit fariseii, că Isus mai mulți ucenici face și botează decât Ioan, măcar că Isus însuși nu botează, ci ucenicii lui, a

---

<sup>10</sup> Este vorba de revelarea faptului că Isus a venit de la Tatăl din ceruri, și ca urmare numai el îl cunoaște.

lăsat Isus Iudeea, și a mers iarăși în Galileea și trebuia să treacă prin Samaria. Deci a venit într-un oraș al Samariei ce se cheamă Sihar, aproape de satul, pe care l-a dat Iacob fiului să Iosif. Și era acolo fântâna lui Iacob. Iar Isus ostenit de cale, ședea așa la fântână; și era cam pe la ora a șasea. Venit-a o femeie din Samaria să scoată apă. Zis-a ei Isus "Dă-mi să beau" (Pentru că ucenicii lui se duseră în oraș să cumpere alimente). Deci i-a zis femeia Samarineancă; "Cum de tu, fiind iudeu, ceri să bei de la mine, femeie Samarineancă?". (Căci iudeii nu stau de vorbă cu Samarinenii). Răspuns-a Isus, și i-a zis: "De-ai cunoaște darul lui Dumnezeu, și cine îți grăiește: "Dă-mi să beau": ai fi cerut tu de la el și ți-ar fi dat apă vie". Zisu-i-a femeia: "Doamne, nici nu ai cu ce scoate apă, și fântâna este adâncă: de unde ai da apă vie? Sau tu ești mai mare decât Iacob, tatăl nostru, care ne-a dat fântâna aceasta, din care a beut și el, și fiii lui și animalele lui"? Răspuns-a Isus, și i-a zis: "Oricine va bea din apa aceasta, va înseta iarăși: însă cel ce va bea din apa, pe care i-o voi da eu, nu va însetoșa în veac. Ci apa, pe care i-o voi da eu, va fi în el izvor de apă curgătoare în viața de veci". Zis-a către dânsul femeia: "Doamne, dă-mi această apă, ca să nu mai însetoșez, nici să nu mai vin aici ca să scot apă". Zis-a ei Isus: "Mergi, și cheamă pe bărbatul tău, și vină aici". Răspuns-a femeia, și i-a zis: "N-am bărbat". Zis-a Isus: "Bine ai zis: N-am bărbat, căci cinci bărbați ai avut, și acela, pe care îl ai acuma, nu-ți este bărbat: aceasta adevărat ai zis-o! Zis-a lui femeia: "Doamne văd, că ești proroc. Părinții noștri s-au închinat în muntele acesta; și voi ziceți, că în Ierusalim este locul unde trebuie să ne închinăm". Zis-a ei Isus: "Femeie, crede-mă, că va veni vremea, când nici în muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui. Voi vă închinați aceluia, pe care nu-l știți: noi ne închinăm aceluia pe care îl știm, căci mântuirea de la Iudei este> Ci vine vremea, și acum este, când închinătorii cei adevărați se vor închina Tatălui în spirit și în adevăr, căci și Tatăl astfel de închinători caută; Dumnezeu este Spirit; și cine se închină Lui, trebuie să i-se închine în spirit și adevăr". Zis-a lui femeia: "Știu că va veni Mesia, (care se cheamă Hristos): când va veni acela, ne va spune toate". Zis-a ei Isus: "Eu sunt cel ce grăiește cu tine". Și atunci au venit ucenicii lui, și se mirau, că grăia cu femeia; însă nimeni nu i-a zis: "Ce cauți?" sau: "De ce grăiești cu ea?" Iar femeia și-a lăsat găleata; și a mers în oraș, și a zis: oameni buni "Veniți și vedeți pe omul care mi-a spus toate, câte am făcut; nu cumva el este Hristos?" Deci au ieșit din oraș și au venit la dânsul".

Semnificația educativă a textului este deosebită. Isus trece de la vindecările trupești la cele sufletești și, în plus, se dezvăluie, își mărturisește dumnezeirea. Contextul "fizic" ca să spunem așa este deosebit de semnificativ: un deșert, o zi toridă de vară în care sulițele razelor solare te pătrund secătuiind orice organism de resursele proprii de apă, și o fântână. Această fântână, întâmplător, nu este una oarecare, ci este "fântâna lui Iacob". Oamenii prevăzători își făceau o rezervă de apă acasă din vreme, pentru a nu fi siliți să-și caute apa în orele de căldură toridă.

Trebuind să treacă prin Samaria, Isus se oprește, obosit, lângă această fântână. Cu toate că era vremea amiezii, o femeie a venit să ia apă.

Isus i se adresează și îi cere să-i dea apă. Femeia a rămas surprinsă deoarece iudeii nu comunicau cu samaritenii. Surpriza a fost și exprimată verbal: "Cum de tu, fiind iudeu, ceri să bei de la mine, femeie Samarineancă"? Din cele ce urmează ne dăm seama că Isus i-a cerut femeii apă doar pentru a intra în vorbă cu ea și pentru a i se putea face cunoscut. Răspunsul lui Isus vine prompt și sigur, schimbând planul discuției: "De ai cunoaște darul lui Dumnezeu, și cine îți grăiește: "Dă-mi să beau": ai fi cerut tu de la el și ți-ar fi dat apă vie". Un astfel de răspuns a avut menirea de a o descumpăni complet pe femeie, care nu era pregătită pentru o discuție de natură spirituală. "Doamne, nici nu ai cu ce scoate apă, și fântâna este adâncă: de unde ai dar apă vie?" răspunde femeia. Deși profund mirată, cuvintele, și mai ales oferta de "apă vie" făcută de Isus au determinat-o să se gândească la sensul figurat al lucrurilor, fapt pe care îl exprimă cu îndoială: "Sau ești tu mai mare decât Iacob, tatăl nostru, care ne-a dat fântâna aceasta, din care a beut și el și fiii lui și animalele lui?" O astfel de ipoteză nu i se prea pare plauzibilă rațional, dar ceva în interiorul ei, în inima și sufletul său a simțit o tresărare. Cuvintele lui Isus lucrează în ea, pregătindu-o pentru cele ce urmează a i se revela: "Orcine va bea din apa aceasta, va înseta iarăși: însă cel ce va bea din apa, pe care i-o voi da eu, nu va înseta în veac. Ci apa, pe care i-o voi da eu, va fi în el izvor de apă curgătoare în viața de veci". E clar, Isus nu vorbește despre această apă menită să potolească doar setea trupului ci despre o apă miraculoasă, care odată beută nu numai că îți transformă ființa, dar va fi în el *"izvor de apă curgătoare în viața de veci"*. Această "apă", pe care Isus o oferă, o poate avea oricine dorește să o bea, pentru a nu mai înseta niciodată, și în care, apa beută se transformă în izvor ce-l va călăuzi spre viața de veci.

Și femeia samarineancă s-a arătat dornică de a primi și bea această apă: "Doamne, dă-mi această apă, ca să nu mai însetoșez, nici să nu mai vin aici ca să scot apă", răspunde ea.

Primirea apei este disponibilă pentru toți, doar că se cer anumite condiții, așa cum Isus arată prin discuția cu samarineanca. El i-a cerut: "Mergi și cheamă pe bărbatul tău, și vino aici". Din cele ce urmează rezultă că femeia era o păcătoasă având pe rând mai mulți bărbați. Ea recunoaște acest lucru, adică *își recunoaște păcatele*, mărturisind: "n-am bărbat". Acesta este primul lucru pe care Isus îl cere de la noi, să recunoaștem că suntem păcătoși și să ne recunoaștem păcatele.

Odată cu recunoașterea, mărturisirea și părerea de rău, sufletul nostru devine pregătit pentru transformarea pe care Isus o dorește. Ochii sufletului femeii s-au deschis și dialogul dintre cei doi poate continua, ea fiind dintre aceia care cunoștea cerințele legii vechi, manifestându-și încrederea în ceea ce știa. Deci, sufletul femeii constituia un teren fertil în care Cuvântul Domnului urma să dea roade; roade ce nu au întârziat să apară, după ce Isus a remarcat adevărul spus de femeie, referitor la faptul că nu are un bărbat, deși a trăit cu mai mulți.

Acest lucru o face pe femeia samarineancă să-și dea seama cu cine vorbește, în inima și sufletul ei s-a produs o lumină, care au făcut-o să



remarce: "Doamne, văd, că ești proroc". Părinții noștrii s-au închinat în muntele acesta; și voi ziceți, că în Ierusalim este locul, unde trebuie să ne închinăm". Era rodul iluminării ei faptul că și-a dat seama că trebuia să se închine Dumnezeuului adevărat, de care acuma, în fața lui Isus, părerea că se îndoiește că s-ar afla în muntele căruia ei se închinau, manifestându-și receptivitatea, eventual, față de nevoia de a se închina în Ierusalim, asemenea iudeilor. Clarificarea sau lămurirea deplină nu se lasă mult așteptată deoarece Isus precizează; "Femeie, crede-mă, că va veni vremea, când nici în muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veți închina Tatălui... Ci vine vremea, și acum este, (s.n) când închinătorii cei adevărați se vor închina Tatălui în spirit și în adevăr, căci și Tatăl astfel de închinători caută. Spirit este Dumnezeu: și cine se închină lui, trebuie să se închine în spirit și în adevăr".

Adică, închinarea nu trebuie să fie doar un gest, un comportament formal ci trebuie să fie o reacție de primire și acceptare completă în sufletul omului a lui Dumnezeu și o totală dăruire sufletească Lui. Numai astfel credința va fi una pe plac Lui. Replica lui Isus a determinat-o pe samarineancă să se gândească la împlinirea a ceea ce prorocii au anunțat cu mult timp înainte, dar nimeni nu știa, când se va împlini: venirea lui Mesia. Ea cunoștea acest lucru și de aceea spune; "Știu, că va veni Mesia (care se cheamă Hristos); când va veni acela ne va spune toate".

Această replică era tot rezultatul "iluminării" ei de prezența lui Isus, pregătind-o complet (am putea spune, pentru descoperirea ce urma Isus a o face): "Eu sunt cel ce grăiesc cu tine". Isus își mărturisește Dumnezeirea în fața femeii, adică "li dă apă pe săturate, ... pentru ca ea să nu mai înseteze în veac".

Ceea ce femeia presimțise, la începutul discuției, acuma era auzit cu propriile urechi. "Apa lui Isus își făcuse efectul. Iar femeia și-a lăsat găleata, și a mers în oraș, și a zis oamenilor. "Veniți, și vedeți pe omul, care mi-a spus toate, câte am făcut; nu cumva el este Hristos?" Această mărturie a femeii a avut un efect deosebit asupra orașenilor, care au alergat cu toții să-l vadă și să-l asculte. "Apa vie" primită de samarineancă de la Isus, a început să se transforme în izvor, așa după cum aflăm din cele spuse mai departe de către Evanghelist. Iar din orașul acela mulți au crezut într'însul din samarineni pentru cuvântul femeii, care mărturisea; "Mi-a spus toate câte am făcut"... și cu mult mai mulți au crezut pentru cuvântul Lui".

Ne putem întreba: de ce Isus a ales-o pe femeia păcătoasă din Samaria, și nu pe unul dintre fruntașii urbei? Pentru el ar fi fost posibil. Femeia aleasă de Isus nu era una oarecare, era una damnată, hulită și urâtă de către ceilalți concitadini pentru păcatele ei. De aceea ea a ales ora când nu mai erau alții la fântână, pe care nu dorea să-i întâlnească. Dar iată că tocmai acel ceas, acea arșiță a zilei, și arșiță sufletească din cauza mulțimii păcatelor ei, i-a adus șansa neașteptată a mântuirii. Ea era unul dintre "bolnavii care aveau nevoie de medicul Isus" pentru care el venise și prin care urma să-și construiască opera.

## ÎNVĂȚĂTORUL ISUS POTRIVIT EVANGHELIEI DUPĂ SFÂNTUL IOAN (I)

Ce putem noi înțelege? Că Isus a fost și a rămas un apropiat al tuturor celor în suferințe, păcate și nevoi. Nu trebuie decât să-L căutăm, să ne mărturisim să ne recunoaștem păcatele și astfel sorbind din "apa vie" lăsată de el să fim feriți de moartea în păcate.

Ca educator, ca învățător, Isus a demonstrat cum poate fi convertită o conștiință, cum poate fi îndreptat un caracter și cum "răul poate fi transformat în bine". Desigur, în această calitate, Isus nu poate fi egalat de către alți învățători, educatori, decât dacă tot ei lucrează prin EL.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Idem, p. 7.

## PROFESORUL TOMA COCIȘIU - PEDAGOG CREȘTIN

IOAN MOLDOVAN

**RESUMÉ.** *Toma Cocișiu - pédagogue chrétien.* L'étude met en évidence la contribution du réformateur de Blaj dans la restructuration des principes et des méthodes d'enseignements, ainsi que la contribution et le rôle de la religion dans l'éducation de la jeune génération.

### 1. Contextul socio-cultural-educativ

În domeniul muncii educative, primele decenii ale secolului care se apropie de sfârșit, au reprezentat o perioadă de mare dezvoltare, atât în planul teoretic cât și cel practic. Este perioada în care au apărut curente și orientări novatoare, care au încercat să elimine tendințele vechii pedagogii normative, individualiste, este perioada de căutare a unor noi căi și modalități, de înlocuire a acelor practici care nu țineau seama de interesele și aptitudinile copilului și de rolul factorului social în educație. În vremea respectivă, metodele utilizate în școli erau pasive și se bazau predominant pe o disciplină impusă. Noile direcții mergeau spre experimental, acțiunile preconizate bazându-se pe ample și temeinice cunoștințe despre copil și, în special, pe o bună cunoaștere a psihologiei acestuia.

Prin multitudinea temelor abordate, prin numărul și temeinicia lucrărilor de specialitate publicate, de către noii pioneri, se deschid noi orizonturi în câmpul activităților instructiv-educative.

În domeniul științelor umaniste, în perioada despre care vorbim, se afirmă o seamă de personalități de talie europeană, care abordează și probleme educaționale, în câmpul preocupărilor lor, dintre care îi menționăm pe W. Stern, H. Pieron, W. Wundt, E. Dürkheim, E. Spranger, M. Offenbach, K. Lange și mulți alții. Contribuțiile lor, precum și a multor alora, au condus la cristalizarea unei pedagogii științifice.

Ca disciplină științifică, pedagogia își are centrată atenția asupra întregului complex implicat de fenomenul educativ, cu un vast registru tematic și tehnologic, studiind sistemele de educație, tipurile de educație, instituțiile educative și legile ce intervin în cadrul procesului educativ.

În raport cu remarcabilele progrese înregistrate în planul teoretic, practica a rămas, în foarte mare măsură, tributară vechiului, practicilor învechite și ineficiente, ajungându-se la o intensă luptă între vechi și nou. Însă, noutățile și descoperirile din planul teoretic, au stimulat inițierea și desfășurarea a numeroase experimente pedagogice menite să asigure modernizarea și perfecționarea muncii instructive și educative, în concordanță cu noile cuceriri ale științei. Între aceste încercări, un loc important l-a ocupat orientarea spre metodele active.

Printre inițiatorii și promotorii unor astfel de experimente, profund novatoare și reformatoare, s-a înscris și profesorul blăjean Toma Cocișiu, despre a cărui activitate am mai scris și cu alt prilej<sup>1</sup>.

## 2. Contribuții ale pedagogului blăjean

Experimentele profesorului Cocișiu s-au desfășurat în perioada anilor 1928-1943 având drept scop "modernizarea și perfecționarea procesului instructiv-educativ în contextul metodelor active"<sup>2</sup>.

În experiment au fost cuprinși elevi din ciclul gimnazial, clasele V-VIII, și, asemenea tuturor celorlalte intervenții reformatoare, a constituit o puternică reacție împotriva a tot ce era perimat, depășit și retrograd din învățământul românesc. Mai mult, profesorul Cocișiu a propus scopuri funcționale foarte precise<sup>3</sup>. Dintre acestea menționăm; satisfacerea unor trebuințe sau interese ale copilului prin participarea la activitate și prin cuprinderea și integrarea problemelor școlii în viața socială cotidiană, asigurând o reală pregătire a copiilor pentru viață.

Caracterul formativ al școlii viza dezvoltarea și educarea aspectelor de bază ale persoanei umane. De exemplu, programa de învățământ pentru anul 1938 cuprindea următoarele patru grupe de obiective:

a) educarea sănătății; b) educarea minții; c) educarea artistică; și d) educarea morală. Deci, se urmărește realizarea unei educații cât mai complete a individului. Dintre scopurile urmărite menționăm: stimularea studiului individual și a muncii independente; dezvoltarea unor laturi volitive ale personalității copilului; modelarea unor trăsături de caracter. Aceste componente se realizau mai ales prin expunerea și susținerea temelor în fața clasei sau a colectivului de copii.

Prezentarea și susținerea temelor celorlalți elevi nu era un simplu răspuns ci era o activitate complexă în care se reflecta și prin care se forma personalitatea copilului. Timidul învăța să-și învingă timiditatea și teama, dezvoltându-și în acest fel încrederea și stăpânirea de sine, colericul învăța să se controleze, superficialul era repede demascat și luat în derădere. Pentru toate acestea, prezentarea și susținerea temei era un adevărat prilej, pentru fiecare elev, de a-și dovedi nu numai capacitățile intelectuale ci și capacitatea sa de a se organiza, de a arăta interesul și seriozitatea în muncă, capacitățile de analiză și sinteză, discernământul, spiritul critic și sinteză și altele. Prin prezentarea rezultatelor muncii se obținea nu numai nota ci și un anumit prestigiu în fața profesorului și al colegilor. Din toate acestea rezulta marea măsură în care instructivul se împletea cu educativul sau formativul.

---

<sup>1</sup> I. Moldovan, *Un pionier a pedagogiei active, Profesorul T. Cocișiu*, în *Tribuna*, serie nouă, anul VI, (2110) 1994, p.9.

<sup>2</sup> T. Cocișiu, *Cronica pedagogică*, Ed. Litera, București 1997, p.7-8.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Urmărindu-se predominant pregătirea pentru viață, întreaga activitate a elevilor era orientată după principiul trebuințelor vieții și a rezolvării unor probleme vitale cotidiene ca: alimentația, căldura, lumina, apărarea, utilajele și altele.

### 3. Desfășurarea activității

Sistemul de muncă, conceput și aplicat în experimentul de la Blaj, cuprindea patru etape sau faze de acțiune menite să se completeze reciproc. Acestea erau; a) observarea directă sau informarea (documentarea), b) judecarea proprie sau prelucrarea, c) exprimarea personală și d) confruntarea cu colectivul clasei sau grupul de elevi. Specific fiecărei etape era, după cum urmează:

a) Informarea sau documentarea era concepută drept faza de culegere a informațiilor, de documentare în plan teoretic și practic. Ea constituia o perioadă de inițiere într-o temeinică muncă de culegere a informațiilor și datelor din cărți, reviste și din alte surse scrise de informare. Scopul documentării era acela de a înțelege, de a stabili legăturile cauzale și interrelațiile dintre lucruri și fenomene, care, aparent, nu au nici o legătură între ele.

b) Datele colectate în prima etapă urmau a fi supuse unei judecăți proprii, unei aprecieri critice și unor comparații. Rezultatele acestor operații intelectuale erau nu numai achiziționarea de cunoștințe ci și exersarea și perfectarea operațiilor intelectuale și cognitive.

c) În momentul următor, exprimarea personală, se oferea fiecărui elev posibilitatea de a-și prezenta stilul și metodele specifice de muncă, de a-și sistematiza cunoștințele dobândite și de a-și exprima întreaga personalitate în muncă. Esența acestui moment consta, în opinia autorului metodei, în notarea, de către elev a tuturor informațiilor utile, precizarea modelelor utilizate în muncă, uneltele, materiile prime și materialele folosite, precum și toate celelalte mijloace auxiliare la care a recurs pe parcursul primelor etape.

d) Ultimul moment al activității se desfășura în cadrul plenului clasei. Era momentul de vârf al întregii activități: expunerea și confruntarea cu ceilalți elevi. Confruntarea consta în apariția și derularea unui colocviu între propunător și ceilalți elevi ai clasei. Purtătorul prezintă, argumentează, contraargumentează și încearcă să convingă. Pentru a putea convinge, el trebuia să folosească datele obținute din cercetarea și documentarea făcute anterior, și din experimentele personale inițiate în acest scop.

Un factor încurajator obținerii unor rezultate favorabile experimentului inițiat de către prof. Cocișiu, l-a constituit orarul mobil. Aceasta dădea elevului libertatea de a dispune de timpul său și de a-l folosi în modul considerat cel mai util. Posibilitatea controlării de către profesor era permanentă prin urmărirea modului în care fiecare elev progresa în fiecare pas și etapă de activitate.

#### 4. Educația creștină

Pentru reformatorul blăjean, un loc deosebit de important, în educația fiecărui copil, trebuia să îl aibă religia și prin ea dezvoltarea carității și a celorlalte trebuințe sufletești. Dintre acestea unele erau menite cinstirii lui Dumnezeu, prin Credință, Împlinirea poruncilor, Jertfă și Rugăciune; iar altele erau menite facilitării individului de a se integra în mediul social și de a-l servi pe "deaproapele" prin Milă, Adevăr, Dreptate și Bunătate.

Dacă celelalte laturi ale educației se realizau oarecum "de la sine" prin cercetare și îndrumarea "de la distanță" a elevului, în educația religioasă rolul predominant îi revine catehetului, prin activarea și interesarea copiilor. "Catehetul, prezentându-se înaintea copiilor, știe de la început că Dumnezeu a sădit în sufletele lor sentimentul religios, că ei cunosc pe Dumnezeu înaintea alfabetului și deci, contribuția copiilor la educația religioasă e apreciabilă"<sup>4</sup>.

Dar, educația religioasă nu trebuie ruptă de celelalte componente ale educației, diferitele laturi interpătrunzându-se și influențându-se reciproc. Ajuns în această etapă, catehetul va avea grijă să pună la dispoziția copiilor cărți, desene, planșe, relicve și alte obiecte, precum și tot ceea ce crede el necesar pentru a trezi interesul copiilor, pentru a le susține sentimentul și dorința de a lucra, de a se documenta de a experimenta și de a se lumina prin propria lor putere<sup>5</sup>.

Inspirându-se din didactica lui Fénelon, Cocișiu indică celor ce fac cateheză să urmărească cu atenție și să valorifice, cât mai deplin, fiecare etapă a lecției. În nici un caz catehetul să nu piardă al treilea moment al lecției, cel al acțiunii, îndemnând pe copii să se anunțe de bună voie, unul sau altul să țină o cuvântare. Când catehetul va conduce un colocviu, o discuție liberă, între copilul de la masă și cei rămași în bănci se pot înfiripa întrebări și discuții. Totodată lecția va fi acum controlată, îndrumată și dezvoltată spre mijloacele și țelurile ce le urmărește religia și educația religioasă<sup>6</sup>.

Pentru ca părinții, cu mai multă sau mai puțină știință de carte, să posede un bagaj cât mai adecvat de cunoștințe cu caracter pedagogic, Toma Cocișiu a strâns în cartea sa și un număr de idei care circulă prin toate țările. Acestea sunt grupate pe teme și în funcție de vârsta copiilor.

Deoarece apreciem că multe dintre aceste idei sunt valabile și în zilele noastre, prezentăm, în continuare, câteva dintre ele.

În opinia lui Cocișiu, în funcție de atitudinea lor față de copii, părinții pot fi cuprinși în două mari grupe:

- a) pedanți și autoritari și
- b) nestatornici și molatici.

---

<sup>4</sup> T. Cocișiu, *Școala activă creștină*, Contribuție pentru părinți, Ed. Viața Creștină, Cluj, 1993, p.10.

<sup>5</sup> Idem, p.11.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Cu privire la părinții pedanți și autoritari, spicuim<sup>7</sup>.

... Copiii acestor părinți îndeplinesc tot ce li se cere cu resemnare sau sub amenințare. Nu adevărata lor natură lucrează în acest caz, ci autoritatea părinților, care e bine intenționată.

Copiii fac ceea ce le cer părinții, care își închipuie că i-au convins, însă au reușit numai să-i sperie.

O disciplină de sclav naște un caracter de sclav.

Părinții pedanți și autoritari vor crea o ființă imbecilă, cu o cumpătare nenaturală, tăcută, lipsită de energie, însă, mai târziu, copilul e nefolositor societății, displăcut lui însuși. Puterea și libertatea lui s-au stins.

Părinții nestatornici și molateci manifestă, de regulă, o atitudine indecisă, fapt ce se răsfrânge negativ asupra copiilor. Copiii lor devin ființe nesuferite, răsfățate, nefericite.

Nimic pe lume nu înlocuiește dragostea. Dragostea favorizează viața sufletească și trupească a copilului. Îi favorizează curiozitatea lui de copil, pofta de a ști, de a putea, de a vrea. Dragostea îndepărtează sancțiunile prea grave sau de lungă durată, însă dragostea exagerată să nu schimbe copilul în tiranul casei.

Cu copilul tău să fii ferm, însă să nu-l jignești, să nu-l ironizezi, să nu fii îngăduitor, când știi că ceea ce-i ceri este bine. Bineînțeles, în afară de cazul când copilul îți oferă un motiv superior.

O eclipsă în voința fermă a părinților face copilul să se conducă după capul lui. E primejdia de a fi atinsă sănătatea și de a-i fi falsificat caracterul.

Nevoia de autoeducație a părinților este și ea prezentă în culegerea de idei a lui Cocișiu.

Puneți-vă întrebarea: Ați avut mai des ocazia să vă bucurați de copilul vostru decât să-l dojeniți? Când el știe că nu din răzbunare, nici din mânie, ci din dragoste și pentru binele lui îl dojeniți, atunci el acceptă dojana și pedeapsa, fără murmur.

Părinți, nu confundați răul cu greșelile. Un copil care a greșit, încă nu e un copil rău.

Să se dezvolte liber natura copilului, căci el dorește binele din fire, el iubește adevărul, dar se dedă și la calcule și la minciuni, numai ca să-si ascundă faptele rele, să scape de pedeapsă, să se apere de surmenaj. Există un fluid energetic - zic psihologii - care, dacă se cheltuie în perioada școlarității, copilul, chiar dacă va fi un elev eminent la școală, în viață va fi un mediocru.

Referitor la copiii de vârstă până la 7 ani:

Unii părinți arată o grijă exagerată față de mica făptură. Îl iau în brațe ori de câte ori plânge, ziua și noaptea. Se cere mai multă hotărâre, ceea ce, desigur, nu înseamnă să lași copilul să țipe fără să știi ce-i lipsește, de ce suferă. Ar fi o cruzime.

---

<sup>7</sup> T. Cocișiu, *op. cit.*, pp.15-23.

Să nu-l răsfățați, să nu vă faceți din copil o jucărie. Sunt părinți care îl fac să rădă, să sară-ntr-una, în orice împrejurare și pentru oricine.

Părinți, nu abuzați de formula: "Nu fă asta, nu fă aceea" Mai bine îl îndreptați pe copil când îi atrageți atenția și interesul: "Hai să facem împreună asta". Veți începe cu el un joc. Pentru el jocul este o muncă. Însă, nu fiți nestatornici: uneori să permiteți un lucru, alteori să-l interziceți. Când i-ați interzis ceva, nici o discuție nu mai are rost. Cereți puțin, dar mergeți până la capăt.

Nu-l obișnuiți să fie servit. Să iasă singur din încurcătură, să-și pună în funcție experiența și spontaneitatea. Să-i dăm ocazia să facă experiențe proprii. Să aibă copilul latitudinea de a se mișca. Să-i fie libere jocurile și ocupația ce și-o alege. În regimul libertății, supunerea, când este necesară, să fie scurtă și completă.

Copilul să nu tulbure liniștea legitimă a părinților, să știe să aștepte, să nu ceară cu gălăgie ceea ce dorește, dar să nu fie făcut să aștepte degeaba, ci să i se dea imediat.

Povestește-i copilului din viața lui Isus, din viața rudelor copilului; cum se construiește casa, cum se seamănă grâul, cum se face pâinea, cum se face vinul, etc. Cu aritmetica se pot învăța mii de amuzamente și invenții.

#### Pentru copiii de vârstă școlară, între 7 și 12 ani

Lăsați copilul să se cațere în copaci ca primitivii, să canalizeze apa, să construiască mori, să facă bordeie de primitivi. Să-i lăsați să umble în toate părțile cu voi.

Dacă elevii sunt molestați de regimul școlar, să-i nutriți cu pofta de știință, deșteptați-le interesul pentru știință, admirând-o și voi alături. Lecțiile de știință se fac, nu se spun.

Principii, adevăruri, virtuți și idealuri vor găsi în basme și legende; acestea cuprind în ele înalte adevăruri, care biruie în tot locul nedreptatea.

Copilul să aprecieze ordinea, să i se aplice, când este necesar, pedeapsa tăcerii, care poate fi numită moment de cugetare.

Să se intereseze de săraci, să-i ajute nu numai cu bani ci și cu fapta.

Cea mai bună metodă de educație religioasă e metoda Sfintei Scripturi: Hrăniți închipuirea copiilor, nu le spuneți nimic fără a îmbrăca totul în imagini sensibile.

Ajutați spiritul lor, aduceți-l în stare să gândească adevăruri în ei înșiși cu propriile puteri. Ele vor fi mai proprii, mai plăcute, mai trainice.

Fundamentul religiei este trăirea ei în suflețe, nu învățarea pe de rost a prescripțiilor.

Vârsta adolescenței apreciată drept o vârstă "a crizei" ce ridică multiple probleme atât adolescenților înșiși și mai ales adulților, își găsește o succintă și profundă caracterizare:

Adolescența se caracterizează printr-o stare de criză. Adolescentul e agitat, uneori toropit; alteori entuziast, ca apoi să se descurajeze. E neliniștit, nestatornic. O corabie pe mare agitată, iar ancora nu e destul de grea ca să o țină liniștită la suprafața apei.



Psihologii numesc adolescența "Vârsta ingrată". Adolescentul e prea matur pentru a se lăsa condus și prea tânăr ca să se conducă singur, așa cum trebuie.

E o nebulie și o nedreptate a-l lipsi de căldură în perioada pubertății și a avea o atitudine austeră, sperând că-l vei ține așa în frâu și în ascultare.

Educația sexuală e o chestiune de tact. Această sarcină, la vârsta de 16-17 ani, revine, nu școlii, ci părinților, iar, în locul lor, preotului sau medicului. Prin tăcere, răul devine și mai mare.

Cu cât îl vom ține mai îndelung cu legătura la ochi, cu atât mai puțin va vedea când va ieși la lumina puternică a zilei și cu atât mai mult va fi expus la primejdia de a cădea pradă sieși și altora.

#### Așteptări ale părinților din partea școlii

A învăța prin acțiune e cerința vremii de azi, când existența nu mai e asigurată dinainte și nici viața nu e un prilej de contemplări, cum era ea hărăzită unei clase sociale de pur intelectualism în trecut, în jurul căreia și pentru care mai stăruie școala. Educația nouă tinde ca tot ce primește elevul să nu-i fie numai comunicat, ci dobândit de el prin efort propriu.

Preferăm la elev progresele lente, dar sigure, fructe ale descoperirilor sale. În loc de acumulare de cunoștințe, preferăm să pună elevul stăpânire pe instrumentele cunoașterii, care îl vor ajuta să rezolve problemele reale ale vieții.

Învățarea mecanică din cărți îl face pe elev să acumuleze cunoștințe fără să le fi găsit prin acțiunea lui. Nu e totuna să cunoști lucrurile și să le faci. E absurd să identifiți educația cu știința dobândită din cărți.

Copilul care acționează încet să nu fie silit să acționeze mai repede decât poate, dar nici cel iute să nu stea pe loc. Munca să fie variată cât mai mult.

Acumularea de cunoștințe nu devine motiv de acțiune decât dacă face parte integrantă din îndeletnicirile ce îl interesează pe elev prin legăturile și raporturile dintre acestea și îndeletnicirile lui.

Legarea temelor studiate de problemele vieții cotidiene, de căile și metodele de rezolvare a lor, a făcut ca metoda profesorului Cocișiu să fie încununată de succese.

Prin tot ce a realizat bun și constructiv, prin experiența și cunoștințele dobândite de către elevi, prin eficiența rezolvării problemelor vieții de toate zilele, putem argumenta temeinicia și valoarea experimentului de la Blaj. Aceste rezultate, de excepție am putea spune, pot sta oricând alături sau în fruntea altor încercări asemănătoare, pe plan internațional. Prin profesorul Cocișiu școala de la Blaj s-a afirmat nu numai cu un cărturar de excepție ci cu un bun patriot creștin, care a urmărit ridicarea poporului său din toate punctele de vedere.

## REPERE MAGISTERIALE PENTRU O REFLECȚIE ASUPRA FORMĂRII SPIRITUALE ȘI CATEHETICE A PREOTESEI

MARIA GOȚIA

**ABSTRACT.** *Magisterial References for a Reflection on the Spiritual and Catechetical Formation of the Priest's Wife.* The Church has not pronounced its teachings on the vocation, mission and responsibility of the Eastern rite priest's wife yet. The reflection on her complex condition requires its being regarded from the perspective of the general vocation of any Christian, that of her specific vocation as a woman and as a lay person, widely present in the Magisterium.

As a Christian, the priest's wife is called to sanctity. By her Baptism and her Confirmation, she shares the triple ministry of Christ: the priestly, the prophetic and the royal ministry. She is thus entitled to take part in the apostolic mission of the Church, both by her life's testimony, as well as by her word.

As a woman, the priest's wife is encharged to raise the matrimony, the maternity and the children's education to their highest dignity in the small domestic Church.

As a lay woman, she is called to enlarge the exercise of her precious qualities from the private circle to the public, social and the ecclesial one, complementarily to her husband's activities, in the specific conditions of the parish, diocese and the local Church and in the society as well.

### 1. Premiză

1. Biserica Greco-Catolică păstrează ca pe un dar de mare preț practica Bisericii de la începuturi și tradiția Bisericilor Orientale ca bărbații căsătoriți, chemați de Cristos, să adauge preoției comune tuturor creștinilor sacerdoțiul ministerial care îl asociază și mai intim misiunii și jertfei mântuitoare a Marelui Preot.

Preotul căsătorit, semn al lui Cristos ca fiecare preot, îndeplinește atât ministerul bărbatului în Sf. Taină a Căsătoriei, cât și ministerul Preoției consacrate. În ordinea creației își asumă dăruirea originară a lui Adam ca slujitor eficace și responsabil al iubirii, iar în ordinea mântuirii dăruirea gratuită, sacramentală a lui Cristos Răscumpărătorul<sup>1</sup>. Își iubește soția cu acea iubire exclusivă, totală și definitivă care îl face pe pământ semn al iubirii dintre Cristos și Biserică; în același timp, în afara oricărei ambiguități, iubește neîmpărțit pe Cristos Mântuitorul și Biserica, Mireasa Sa.

---

<sup>1</sup> Nicole Echivard, *Femme, qui est - tu?*, Criterion, 1985, pp. 183-184.

Această complexitate a misiunii preotului căsătorit se răsfrânge și asupra condiției preotesei: ea este femeie botezată, credincioasă laică, soție a preotului și mamă. Reflecția asupra vocației, responsabilității și misiunii sale cere considerarea acestora din perspectiva vocației generale de creștină, a vocației specifice de femeie și a celei specifice de laică.

## **2. Vocația, responsabilitatea și misiunea preotesei ca creștină**

Prima și fundamentală vocație pe care Tatăl i-o adresează fiecărui om, bărbat sau femeie, în Isus Cristos prin Sfântul Spirit este chemarea la sfințenie, adică la desăvârșirea iubirii. Tocmai acesta a fost consemnul încredințat tuturor fiilor și fiicelor Bisericii de către Conciliul Vatican II, dar nu ca o simplă exortatie morală, ci ca o cerință de neînlocuit a Bisericii<sup>2</sup> care decurge din chiar cuvântul și atitudinea lui Cristos: nu există nici o discriminare între bărbat și femeie nici pe planul raportului său cu Cristos "în care nu mai este nici bărbat, nici femeie, întrucât voi sunteți una în Cristos Isus"<sup>3</sup>, nici pe planul participării la sfințenia Bisericii, așa cum splendid este ea atestată de profeția lui Ioel și realizată la Rusalii: "Voi revărsa harul Meu asupra fiecărui om, iar fiii și fiicele voastre vor deveni profeți"<sup>4</sup>.

Privitor la participarea la misiunea apostolică a Bisericii, nu este nici o îndoială că în virtutea Botezului și a Mirului, femeia, ca și bărbatul, în cazul nostru preoteasa, ca și preotul, a devenit părtașă la tripla misiune a lui Cristos: Preot, Profet și Rege și este așadar împuternicită și angajată în apostolatul fundamental al Bisericii, care este evanghelizarea.

Asocierea la misiunea profetică a lui Isus Cristos, Care prin mărturia de viață și prin virtutea cuvântului a proclamat Împărăția Tatălui<sup>5</sup>, o înzestrează pe preoteasă ca creștină să primească în credință Evanghelia și să o vestească cu cuvântul și cu faptele, făcând să strălucească noutatea și forța Evangheliei în viața lor zilnică, familială și socială. Este înzestrarea cu darul propriei demnități personale pe care preoteasa este chemată să îl folosească în îndeplinirea acestui apostolat, din care nu lipsesc darurile legate de vocația sa ca femeie<sup>6</sup>.

Dacă în participarea la viața și la misiunea Bisericii, femeia, în virtutea voinței libere și suverane a lui Cristos, nu poate primi Sacramentul Preoției și astfel să îndeplinească sarcinile sacerdoțiului ministerial, aceasta nu-i știrbește nici demnitatea, nici chemarea la sfințenie.

Angajarea preotesei în apostolat nici nu este de natură să împuțineze demnitatea preotului sau să-i veștejească prestigiul; în unitatea organică a Trupului lui Cristos și a complementarității darurilor din care

---

<sup>2</sup> v. *Lumen Gentium* 39 - 42; *Christifideles Laici*, 16.

<sup>3</sup> *Gal.* 3, 28.

<sup>4</sup> *Il.* 3, 1; *FA.* 2, 17 și urm; *Christifideles Laici*, 50.

<sup>5</sup> v. *Lumen Gentium*, 35.

<sup>6</sup> v. *Christifideles Laici*, 50.

decurge complementaritatea vocațiilor și a funcțiilor, conjugarea și armonizarea acțiunii apostolice a preotului și a preotesei va aduce roade bogate spre binele comun al credincioșilor din parohie, al Bisericii, precum și al celor doi soți.

Preoteasa nu se poate sustrage implicării ei în cadrul mai larg al Bisericii, dacă nevoile acesteia o cer. Păstorii Bisericii, întruniți în Sinodul extraordinar al Episcopilor din 1985<sup>7</sup>, precum și Sfântul Părinte Ioan Paul al II-lea în *Christifideles Laici*<sup>8</sup> arată cu fermitate că "femeile, care au deja o mare importanță în transmiterea credinței și în prestarea de servicii în Biserică, trebuie să fie asociate la pregătirea documentelor pastorale și a inițiativelor misionare și trebuie recunoscute ca și cooperatoare la misiunea Bisericii în familie, în profesii și în comunitatea civilă /.../ Femeile să participe la viața Bisericii fără nici o discriminare, chiar la consultări și la elaborarea de decizii". Iar "un prim pas în această direcție (trecerea de la recunoașterea teoretică a prezenței active și responsabile a femeii în Biserică la realizarea practică a acestei recunoașteri) este de exemplu participarea femeilor la Consiliile pastorale diecezane și parohiale după cum și la Sinoadele diecezane și la Conciliile particulare"<sup>9</sup>.

În domeniul mai specific al evanghelizării și al catehezei trebuie promovată cu mai mare forță sarcina particulară a femeii în transmiterea credinței, scrie mai departe Sf. Părinte, nu doar în familie, ci și în cele mai diverse cadre educative și în termeni mai amplii în tot ceea ce privește primirea cuvântului lui Dumnezeu și comunicarea lui inclusiv prin studiu, cercetare și predarea teologiei<sup>10</sup>. Cu atât mai mult îndemnul hotărât al Papei se adresează preotesei aflată în centrul misiunii apostolice a Bisericii locale și a parohiei.

Împlinindu-și angajarea în evanghelizare, preoteasa va simți tot mai viu nevoia să fie evanghelizată. De altfel, Noua Evanghelizare la care Sf. Părinte Ioan Paul al II-lea cheamă Biserica, cere ca ea să înceapă printr-o autoevanghelizare. În cazul preotesei aceasta va începe cu aprofundarea permanentă a semnificațiilor și consecințelor Botezului și a Mirului și cu strădania de a trăi conștient condiția de botezată și miruită. De asemenea, va face din Evanghelie cuvânt pentru propria viață în așa fel încât oricine îi va vedea felul de a trăi să afle din ea Vestea cea Bună a mântuirii. Va face apoi efortul constant să dobândească noțiunile de bază pentru activitatea catehetică: cunoștințe teologico-doctrinare, noțiuni de psihologie și pedagogie, precum și cunoștințe metodologice<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Prop. 47.

<sup>8</sup> v. *Christifideles Laici*, 51.

<sup>9</sup> idem, *ibidem*.

<sup>10</sup> idem, *ibidem*.

<sup>11</sup> v. *Îndrumătorul Catehetic General*, cap. V.

Căile de realizare a acestei formări permanente a preotesei sunt viața de rugăciune și viața sacramentală, pregătirea teoretică și practică prin cursuri și sesiuni anuale: alimentarea spirituală prin zile de reculegere periodice și exerciții spirituale anuale.

Cu ochii luminați de credință<sup>12</sup>, preoteasa va putea discerne ceea ce corespunde cu adevărat demnității ei personale și vocației ei de ceea ce, sub pretextul acestei "demnități", a "libertății" și a "progresului" se înfățișează drept valori, dar dimpotrivă, devin sursă de degradare morală a persoanelor, a mediilor de viață și a societății. Acest discernământ este o urgență ce nu poate fi amânată și, în același timp, o posibilitate și o exigență ce derivă din participarea femeii creștine la misiunea profetică a lui Cristos și a Bisericii. El nu este doar o evaluare a realităților și a evenimentelor prin lumina credinței: este și o decizie concretă și un angajament operativ, nu numai în cadrul Bisericii, ci și în cel al societății umane<sup>13</sup>.

### **3. Vocația, responsabilitatea și misiunea preotesei ca femeie**

Cele două mari sarcini încredințate femeii merită supuse atenției atunci când privim vocația, responsabilitatea și misiunea preotesei din perspectiva feminității ei, înainte de toate, sarcina de a da o deplină demnitate vieții matrimoniale și maternității.

În cazul oricărei familii, dar în mod special în cel al familiilor preoțești, această sarcină este strâns legată de cea apostolică. Aceasta pentru că soții sunt chemați să fie "semn" în lume al iubirii dintre Cristos și Biserică. Precum și al comunicării interpersonale ce constituie tainica viață a lui Dumnezeu Unul și Trinitar<sup>14</sup>: să arate prin iubirea și dăruirea lor reciprocă cât de mult iubește Dumnezeu lumea.

Dacă orice familie creștină este comunitate, ale cărei verigi sunt înnoite de Cristos prin credință și sacrameente, participarea familiei preoțești la misiunea Bisericii trebuie să se realizeze în mod comunitar: împreună așadar soții, preotul și preoteasa ca pereche, iar părinții și copiii ca familie, trebuie să-și trăiască servirea față de Biserică și de lume. Familia preoțească apoi, ca orice familie creștină, zidește Împărăția lui Dumnezeu în istorie prin acele realități zilnice ce privesc și disting condiția ei specifică de viață: în iubirea conjugală și familială, trăită în extraordinara ei bogăție de valori și exigențe de totalitate, unicitate, fidelitate și fecunditate, care se exprimă și se realizează prin participarea familiei creștine la misiunea profetică, sacerdotală și regală a lui Isus Cristos și a Bisericii Sale<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> v. *Efes.* 1, 18.

<sup>13</sup> v. *Christifideles Laici*, 51.

<sup>14</sup> *idem*, 52 și *Efes.* 5.

<sup>15</sup> v. *Familiaris Consortio*, 50.

Sinodul extraordinar al episcopilor din 1985<sup>16</sup> a amintit semnificația pe care Sacramentul Căsătoriei trebuie să și-o asume în Biserică și în societate pentru a ilumina și inspira toate relațiile dintre bărbați și femei<sup>17</sup>. După modelul și puterea Tatălui Ceresc care, iubindu-și Poporul, și-l educă<sup>18</sup>, tot așa paternitatea și maternitatea sunt intim legate de opera umană de educație.

Opera educativă a lui Dumnezeu se descoperă și se împlinește în Isus. Învățătorul atinge inima fiecărui om prin prezența Spiritului Sfânt. Cum la aceeași operă educativă divină este chemată și Maica Biserică, într-o comuniune deplină și într-o colaborare armonioasă a tuturor membrilor ei, părtașă activă la această operă este invitată să fie și preoteasa, ca laică, ca soție a preotului și ca mamă. Aceasta în parohie, desigur, dar în primul rând în "mica biserică a casei". Familia preotului, ca orice familie creștină, constituie o școală firească și fundamentală pentru formarea credinței: tatăl și mama, respectiv preotul și preoteasa, primesc, împreună cu Sacramentul Căsătoriei, harul și ministerul educării creștine a copiilor lor, cărora le dau mărturie și le transmit împreună valorile umane și valorile religioase. Învățând primele cuvinte, copiii învață și să-L laude pe Dumnezeu, pe care îl simt aproape, ca Tată iubitor și plin de grijă; învățând primele gesturi de iubire, ei învață să se deschidă către alții, înțelegând că sensul vieții omenești este dăruirea de sine. Viața cotidiană a familiei creștine, cu atât mai mult a celei preotești, constituie pentru copii prima experiență a Bisericii, menită să se întărească și să se dezvolte în inserarea activă în comunitatea eclezială<sup>19</sup>.

#### 4. Vocația și responsabilitatea de laică a preotesei

La experiența maternă a femeii, datorită căreia aceasta este înzestrată cu o sensibilitate specifică, apelează și chemarea adresată mai cu seamă femeii de a-și asuma sarcina umanizării lumii, aceea de a asigura dimensiunea morală culturii, dimensiune ce nu poate lipsi unei culturi demne de om<sup>20</sup>. Această sarcină derivă din participarea laicilor la misiunea regală a lui Cristos, care "a venit în lume nu ca să i se slujească, ci ca să slujească", misiune pe care aceștia o îndeplinesc conform specificului chemării lor la sfințenie și anume sfințirea în lume, care aduce după sine sfințirea lumii<sup>21</sup> prin "dăruire de sine pentru a-L servi în iubire și dreptate pe Isus Însuși prezent în toți frații Săi, mai ales în cei mai mici"<sup>22</sup>, prin însănătoșirea

<sup>16</sup> Prop. 46.

<sup>17</sup> v. *Christifideles Laici*, 52.

<sup>18</sup> v. *Deut.* 30,10-12; 8,5.

<sup>19</sup> v. *Apostolicam Auctoritatem* 4 și *Christifideles Laici* 61-62.

<sup>20</sup> v. *Lumen Gentium*, 36.

<sup>21</sup> *Christifideles Laici*, 15-17.

<sup>22</sup> *Mt.* 25,40.

instituțiilor și a condițiilor de viață în lume, dacă acestea împing obiceiurile la păcat, așa încât toate acestea să fie aduse la normele dreptății și să favorizeze exercitarea virtuților. Acționând astfel, vom îmbina cultura și munca omului de valoare morală"<sup>23</sup>.

Încă din 1945, în cuvântarea sa *Către femeile italiene*, Papa Pius al XII - lea subliniază cu mare fermitate faptul că orice femeie, fără excepție, are stricta datorie de conștiință să nu rămână absentă, ci să intre în acțiune, după condiția fiecăreia, pentru a zăgăzui curentele ce amenință căminul, pentru a combate doctrinele care îi subminează temeliile, pentru a pregăti, a organiza și a conduce la bun sfârșit refacerea sa<sup>24</sup>. Urmașul său de astăzi, Papa Ioan Paul al II - lea, afirma în 1981 în *Familiaris Consortio*<sup>25</sup>: "Biserica recunoaște și laudă aportul specific, necesar și de neînlocuit pe care femeia, mai ales astăzi, îl poate da și îl dă pentru promovarea binelui public și în domeniul muncii. Dăruită de Creator cu un dar personal înnăscut, înzestrată cu o profundă sensibilitate și un ascuțit simț al concretului și al măsurii, ea este chemată, împreună cu bărbatul, să participe la creșterea unei societăți mai drepte și mai umane.

Doresc și astăzi să invit pe fiecare femeie, prin cuvinte de vie încurajare, să-și lărgescă exercitarea prețioaselor sale calități din sfera privată la sfera publică și socială și de a o face cu înțeleaptă responsabilitate". Responsabilitate și mai gravă și mai plină de demnitate, prin rădăcinile și implicațiile ei, în cazul preotesei.

Dacă orice femeie este chemată să participe activ și responsabil la această misiune în toate domeniile vieții, preoteasa va căuta ca nimic din ceea ce este omenesc să nu-i fie străin, căci femeii, spune Sf. Părinte în *Christifideles Laici* 51, I L-a încredințat Dumnezeu pe om. Nedreptatea socială, degradarea economiei, sărăcia, pervertirea mijloacelor de comunicare în masă, violența, imoralitatea, deteriorarea educației se cer înlocuite de valorile autentice ale omului și de valorile Evangheliei.

Participarea preotesei, prin darurile sale, la viața Bisericii și a societății, constituie calea necesară realizării sale personale și contribuției originale a femeii la îmbogățirea comunității ecleziale și a dimensiunii apostolice a Poporului lui Dumnezeu.

Pentru îndeplinirea acestei sarcini, preoteasa este îndemnată la o permanentă aprofundare a semnificațiilor și a consecințelor Sacramentului Căsătoriei și la trăirea lui la maxima înălțime, precum și la dezvoltarea spiritului comunitar prin participarea la viața asociativă eclezială și laică și activități comune familiilor de preoți.

---

<sup>23</sup> *Lumen Gentium*, 36.

<sup>24</sup> *Către femeile italiene*, apud Nicole Echivard, *op. cit.*, pp. 244-245.

<sup>25</sup> *Familiaris Consortio*, apud Nicole Echivard, *op. cit.*, pp. 247-248.

## LIRE LES ÉVANGILES - PROPOSITION D'UN EXERCICE

**SORIN MARȚIAN**

**REZUMAT. A citi Evangeliile - exercițiu** - . A "citi" Evangeliile înseamnă a pătrunde esențialul mesajului lor de viață, important nu numai pentru primii auditori și primii cititori din primul secol, ci și pentru noi, cei de azi. În general, lectura Evangeliilor are drept scop reliefaarea și înțelegerea sensurilor pe care textul le conține, încât fiecare lectură biblică devine, în mod necesar, o exegeză (o interpretare, o descriere în detaliu).

Din analiza pasajelor evanghelice referitoare la autoritatea lui Isus (Mt. 21, 23-27; Mc11, 27-33; Lc 20, 1-8), reiese îndemnul de a realiza comuniunea de dragoste și respect reciproc între noi toți, căci autoritatea lui Isus este autoritatea unuia care nu trimite la afirmația celui ce vorbește, ci la credibilitatea a ceea ce spune.

Une remarque du Père Lagrange (1855-1938), fondateur de l'École Biblique de Jérusalem, nous servira de point de depart; il affirmait: "Les Évangiles sont la seule vie de Jésus - Christ que l'on puisse écrire-il n'est que de les comprendre le mieux possible...". Voila-bien, de fait, toute la question.

Parler d'un Évangile, de l'un des quatre Évangiles, c'est d'abord évidemment parler d'un texte écrit (d'ailleurs court):il s'agit de véritables livrets, qui forment chacun un tout et sont faits pour être lus comme tels. C'est ce sur quoi il faut bien s'entendre pour éviter toutes sortes de malentendus. N'est-il pas étonnant, en effet, que Jésus ait proclamé l'Évangile du Regne de Dieu, pendant sa courte vie publique entre le baptême du Jourdain et la croix du Golgotha, et ensuite que les disciples aient proclamé l'Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu?

L'exégèse est un commentaire scientifique de la Bible, mettant en oeuvre toutes les disciplines capables d'en éclairer le sens. Le mot vient d'un verbe grec: ex-êgeomai (conduire pas à pas, exposer en détails, expliquer); et ce verbe se lit six fois dans le Nouveau Testament. Toute lecture des Évangiles a pour but de "faire sortir" (ex-êgeomai) du texte les sens dont il est porteur, de sorte que toute lecture biblique est nécessairement une exégèse. Depuis toujours, il en est ainsi: rappeler les anciennes traditions et relire les textes saints, cela a toujours pour but de fournir au peuple croyant (d'abord Israël, puis l'Église) une doctrine vraie qui inspire la vie pratique. C'était et cela demeure le but de toute recherche biblique, dans les synagogues comme dans les Églises.



L'exégèse suppose l'exercice. Le mot vient du latin ex-ercitium (où l'on reconnaît le verbe ercêre = contenir, enfermer). Ex-ercêre veut dire au contraire: ne pas laisser en repos, mettre en mouvement sans relâche et tenir en haleine (on visait d'abord des exercices militaires au sens propre); puis au sens figuré, travailler sans relâche et former par des exercices. En travaillant sur les textes de l'Évangile nous pouvons aller à l'essentiel de leur message de vie, aussi important pour les hommes et les femmes d'aujourd'hui que pour les premiers auditeurs et les premiers lecteurs du I-er siècle. Pour illustrer ces affirmations, nous avons choisi d'analyser un passage d'Évangile.

Durant sa vie publique, Jésus apparaît comme le depositaire d'une autorité (exousia) singulière: il prêche avec autorité, il a pouvoir de remettre les péchés, il est maître du sabbat. Pouvoir tout religieux d'un envoyé divin, devant lequel les Juifs se posent la question essentielle: par quelle autorité fait-il ces choses? (Mt 21,23) Nous trouverons une réponse de Jésus dans le fragment "Question des Juifs sur l'autorité de Jésus", texte qui se lit dans la triple tradition synoptique (Mt 21,23-27; Mc 11, 27-33; Lc 20,1-8)

Nous sommes à Jerusalem et non plus en Galilée, à la fin de la mission de Jésus et non plus à ses débuts. Notre fragment se trouve parmi les "disputes théologiques" au Temple de Jérusalem.

Le texte de Marc se situe entre la parabole du figuier desséché (Mc 11,20-26) et la parabole des vigneron meurtriers (Mc 12, 1-2). Le texte de Matthieu se situe entre la parabole du figuier sans fruit (Mt 21, 18-22) et celle des deux fils (Mt 21,28-31). Le texte de Luc se situe entre l'entrée de Jésus dans le Temple (Lc 19,45-48) et la parabole des vigneron meurtriers (Lc 20, 9-19).

La dispute éclate à propos de l'autorité de Jésus: "En vertu de quelle autorité fait-tu cela?" (Mc 11,28). Serait-ce par une autorité déléguée, ou par une autorité personnelle? Or Jésus renvoie ses interlocuteurs au baptême de Jean: venait-il du ciel (de Dieu) ou bien des hommes. Les adversaires de Jésus (les autorités de Jérusalem: les grands prêtres, les scribes et les anciens qui composent le Sanhedrin) raisonnent entre eux, mais n'osent nullement trancher cette simple question: "Nous ne savons pas! "Et Jésus refuse à son tour de répondre; ainsi, si l'on n'a pas suivi le chemin depuis le baptême de Jean, on ne peut rien comprendre à l'autorité propre de Jésus. La "pointe" de ce texte est donc la question: "Le baptême de Jean d'où était-il? Du ciel ou des hommes?" (Mt 21,25; Mc 11,30;Lc 20,4)

## **1. Ce que ce texte doit à ses divers rédacteurs**

Les divers développements du matériau traditionnel sont marqués par l'empreinte de chacun des évangélistes. En regardant les trois textes synoptiques nous observons que Matthieu, Marc et Luc parlent de la présence des grands prêtres et les anciens dans le dialogue avec Jésus. Marc et Luc parlent en plus de la présence de scribes. Chez Matthieu sont

présentes les répétitions "moi aussi" (2x), chez Marc l'expression "répondez-moi" (2x). Chez tous les trois évangélistes l'expression "moi non plus"-expression qui met en évidence l'autorité de Jésus et son style de parler.

Le style de Marc (évangile redacté vers les années 65-70) est populaire et ses récits sont toujours concrets, parsemés de traits pris sur le vif<sup>1</sup>. Il mentionne une entrée de Jésus à Jérusalem et dans le Temple. La question des membres du Sanhedrin constitue une véritable mise en demeure : "Par quelle autorité fais-tu ceci?" Autrement dit: Jésus agit-il en son propre nom, ou bien a-t-il reçu d'un autre son pouvoir? Ce qui est incriminé, c'est évidemment l'expulsion des marchands du Temple, qu'ils considèrent comme un abus de pouvoir, puisque la responsabilité de l'ordre dans l'enceinte sacrée incombait au commandant du Temple, dépendant des grandes prêtres<sup>2</sup>. Dans ce geste de Jésus, c'est toute son activité qui se trouve visée, puisque cet acte la couronne et, en quelque sorte, l'officialise. En lieu d'une déclaration nette de Jésus sur sa personne et sur sa mission, nous trouvons la réponse de Jésus aux chefs du peuple en leur posant lui-même une question. En les renvoyant à leur liberté, il leur dévoile leur endurcissement: le procès se renverse et les accusateurs sont, à leur tour, invités à rendre compte de leur attitude.

En invoquant le baptême de Jean, Jésus prend position devant le précurseur. C'est déjà prendre position devant lui, comme l'accueil d'Elie était, au dire des scribes, la condition de l'accueil du Messie (cf. 9,11). Doublement interpellés par la question du Maître sur l'origine de la mission du Baptiste et par la vénération de la foule envers le précurseur, les adversaires se mettent à craindre. Leur réponse "Nous ne savons pas" est une dérobade qui les juge, démasquant leur mauvaise foi. Le débat en arrive apparemment au point mort. Mais en fait, Jésus a répondu de façon plus éclatante que s'il avait fait une déclaration solennelle: en confondant ses adversaires par sa question sur le baptême de Jean, il affirme l'origine divine de sa propre mission; ils sont bien forcés de le concéder<sup>3</sup>.

Matthieu (évangile redacté vers les années 80-85) est un enseignant. Il insiste sur la nécessité de comprendre la Parole et pas seulement de l'écouter (Mt. 13,19-23). Il a voulu, ici comme à travers tout son évangile, lier les gestes de puissance de Jésus à son enseignement d'autorité (cf. Mt. 7,29). Les gestes prophétiques de Jésus amènent encore une fois les grandes prêtres. Ils le reconnaissent depositaire d'une autorité singulière dont pourtant il ne se prévaut pas parmi les hommes. Jésus ne donnera aucune réponse à la question de ses adversaires, car il est lui-même la Réponse. Jésus retourne la question aux chefs du peuple en évoquant leur attitude envers Jean-Baptiste. L'attitude de la foule est plus clairvoyante que la leur, car "tous tiennent Jean pour un prophète" (v. 26).

<sup>1</sup> E. Charpentier, *Pour lire le Nouveau Testament*, Les Editions du Cerf.

<sup>2</sup> J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1974, p. 314.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 315.

En effet, "l'autorité" (exousia) de Jésus ne peut être comprise qu'au terme de l'histoire sainte d'Israël, au terme annoncé par le précurseur prophétisant l'avènement des temps messianiques. "Celui qui vient derrière moi est plus puissant que moi..." (Mt. 3,11-12)<sup>4</sup>. Refuser de croire à Jean Baptiste, c'est se fermer à la foi en Jésus, le Christ. Le débat se clôt par une fin de non recevoir qui est en même temps le jugement de la foi ou de l'incrédulité: "Moi non plus, je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela" (v. 27).

Luc (Évangile redacté vers les années 80-85) est le plus "moderne" des Évangiles. L'auteur a gardé le goût de la clarté, le signe de sa culture grecque. Il coupe volontiers son récit de petits sommaires, où il résume les aspects qu'il veut voir retenus ou la progression de l'action<sup>5</sup>.

L'autorité dont il s'agit dans la version lucanienne est celle qui a accredité l'enseignement de Jésus et la Bonne Nouvelle qu'il annonce dans le Temple. Les représentants du Sanhedrin, instance judiciaire suprême, l'interrogent. Jésus leur réplique simplement que leur autorité ne s'est pas soumise au baptême de Jean(cf. Io. 7,30): ils n'ont pas discerné la vérité prophétique de Jean. Ils ont préféré leur situation acquise au déroulement du dessein du Dieu. Or cela met en cause leur autorité. Celle de Jésus, au contraire, rencontre le sens religieux profond de "tout le peuple... persuadé que Jean est un prophète" (v. 6)<sup>6</sup>.

Bref, chez Marc, le chapitre des controverses dans le Temple et celui de la venue en gloire du Fils de l'homme, engagent le lecteur à percevoir à quelle profondeur il se trouve impliqué dans le mystère de la vie et de la mort de Jésus.

L'Évangile selon Matthieu amène le chrétien à entrer dans l'accomplissement qu'est le Christ, comme lui-même est entré dans la gloire de son Père, entraînant à sa suite tous les fils du Royaume. La polémique du chapitre 20 chez Luc est moins joute d'école que discussion sur les enjeux de l'option que prend Jésus.

## 2. Ce que ce texte doit à la communauté primitive

Il n'y a pas beaucoup de différences significatives entre les trois textes synoptiques. Un noyau commun peut être dégagé des trois récits: - dans le Temple, les grands prêtres et les anciens lui disant; "Par quelle autorité fais-tu cela? Et qui t'a donné cette autorité?" - Jésus leur répondait par une question: "Le baptême de Jean d'où était-il? Du ciel ou des hommes?"; - les grands prêtres

<sup>4</sup> J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Institute d'Études Théologiques, Editions Hervelee - Louvain, 1972, p. 273.

<sup>5</sup> Voir E. Charpentier, *op. cit.*, p. 83.

<sup>6</sup> Ph. Bossuyt et J. Radermakers, *Jésus Paroles de la Grâce selon saint Luc*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1981, p. 429.

et les anciens réfléchissaient, en répondant qu'ils ne savent pas; - réponse finale "Moi non plus je ne vous dis pas par quelle autorité je fais cela".

Le genre littéraire où s'est coulé le récit est celui des controverses évangéliques. Marc seul nous en présente une quinzaine (couvrant environ 1/6 de son Évangile), dont deux belles séries: aux débuts en Galilée, groupe de cinq controverses et à la fin à Jérusalem, groupe de cinq autres controverses dont notre fragment fait partie. La controverse ou discussion entre spécialistes était un genre auquel s'entraînaient les rabbis. Elle comprend souvent un geste ou une parole de Jésus qui provoque l'étonnement de la part des auditeurs et un débat s'engage. Il faut alors choisir et souvent, les témoins se divisent. Le dialogue est bref, incisif, destiné à mettre en relief le mot du Sauveur. Pour le saisir, il suffit de songer, par contraste, aux dialogues johanniques qui progressent avec une savante lenteur<sup>7</sup>.

La tradition évangélique a d'abord été constituée de petites unités isolées, indépendantes les unes des autres, qui étaient transmises oralement. On peut les classer selon les formes diverses qu'elles revêtaient. Nous pouvons distinguer deux groupes principaux: les logia (ou paroles de Jésus) et la classification des matériaux narratifs. Les matériaux utilisés par Marc offrent une grande diversité: 1 Récits à sentence; 2 Récits de miracles; 3 Récits concernant la personne même de Jésus; 4 Récits agencés par Marc; 5 Sommaires ou résumés; 6 Paroles et paraboles. Notre fragment appartient à la catégorie de récits à sentence. L'épisode n'est pas rapporté pour lui-même, mais pour servir de cadre à une controverse où Jésus-Christ a le dernier mot et les adversaires sont confondus.

### **3. Ce que ce texte doit à Jésus Lui-même**

De point de vue historique, la proclamation dans le Temple (Lc20, 1-21,38) se situe à la fin de la vie de Jésus. Ainsi donc, il se retrouve seul (les disciples ne sont mentionnés qu'une fois:20,45) en présence de "tout le peuple" et face à ses chefs officiels: grands prêtres et scribes avec les anciens, les trois catégories dont se composait le Sanhédrin, suprême autorité juive composée de 70 membres et du Grand Prêtre en exercice (il s'appelait alors Caïphe, mais Marc ne donne nulle part son nom)<sup>8</sup>. Tout au long des derniers chapitres, le "peuple" sera du côté de Jésus et la disparition des pharisiens accentuée plutôt le caractère politique des événements imminents, en contraste avec le récit de l'entrée royale et prophétique au Temple.

---

<sup>7</sup> X. L. Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Editions du Seuil, Paris, 1963, p. 238.

<sup>8</sup> P. Mourlon Beernaert, *Saint Marc*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1985, p. 106.

Le critère de la différence ou de la "dissimilitude" consiste dans le fait que Jésus répond aux chefs du peuple en leur posant lui-même une question, sa originalité est mise en relief. Le critère de la cohérence vient compléter le premier, il consiste dans le fait que notre fragment s'inscrit dans les grandes disputes théologiques dans le Temple.

En partant du fait que la question des Juifs sur l'autorité de Jésus est présentée chez les trois synoptiques et aussi chez l'évangile selon Jean (2,18), nous pouvons affirmer prudemment que cette controverse a eu lieu. Un autre indice est le fait que Marc a redacté l'évangile en utilisant des matériaux préexistants qu'il a fait entrer de son mieux dans un plan correspondant en gros au kérygme apostolique et, donc, à la tradition orale primitive, ce qui était déjà le cas de l'évangile araméen. Chez Marc, les groupements contenant des paroles de Jésus et des récits à sentence ont été réunis pour faire connaître la pensée de Jésus en des matières d'importance vitale pour la communauté chrétienne<sup>9</sup>. Notre fragment fait partie de ces textes.

L'autorité de Jésus frappait ses auditeurs. Cette façon particulière de dire "Je", de décider sans se retrancher derrière la Loi, le Temple, la Tradition, doit être mise en rapport avec une manière particulière de se situer par rapport à Dieu. Jésus entretenait un rapport à Dieu non relayé par la Loi. Il parlait avec une autorité immédiate qui laissait entrevoir un rapport non moins immédiat à Dieu<sup>10</sup>.

#### 4. Conclusion

En partant du texte dont nous avons parlé, nous pouvons faire une catéchèse basée sur l'autorité de Jésus, en montrant sa manière d'agir et de parler avec les hommes. L'implication de ce texte dans le monde actuel est toujours présente. Ce qui frappe en Jésus, c'est son extrême liberté à l'égard de l'acquiescement d'autrui. Les autorités doctrinaires que nous connaissons bien se crispent lorsque nous leur refusons l'adhésion de notre conscience ou de notre vote. En Jésus, nulle crispation de cette sorte. L'autorité de Jésus c'est l'autorité de quelqu'un qui ne renvoie pas à l'affirmation de celui qui parle mais à la crédibilité de ce qu'il dit. Jésus rend possible une société de frères, son autorité cristallise un ralliement. Le message catéchétique profond est donc de faire communauté d'amour et du respect réciproque entre les membres d'un seul corps, l'Église.

Nos comportements et attitudes en matière de pouvoir sont loin d'être dénués de signification par rapport à notre foi. Qu'il s'agisse du pouvoir à l'intérieur de l'Église ou en dehors d'elle, ces comportements sont un test. Ils nous disent si nous croyons en Dieu et, surtout, en quel Dieu

---

<sup>9</sup> W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Editions du Seuil, Paris, 1971, p. 695.

<sup>10</sup> P. M. Beade, *Jésus de Nazareth*, Desclée, Paris, 1983, p. 158.

## LIRE LES ÉVANGILES - PROPOSITION D'UN EXERCICE

nous croyons. Mais, pour aller au fond de ces affirmations, il nous faudra d'abord revoir comment Jésus a vécu son "autorité"-librement.

**BIBLIOGRAPHIE**

1. xxx Traduction oecuménique de la Bible, Le Cerf, 1996, 1861p.
2. Beaudé, Pierre-Marie, *Jésus de Nazareth*, Desclée, Paris, 1983, 206p.
3. Beernaert, Pierre Murlon, *Saint Marc*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1985, 160p.
4. Benoit, P., Boismard, M. E., *Synopse des Quatre Évangiles en Française*, tome I, textes, Les Éditions du Cerf, Paris, 1965, 374p.
5. Bossuyt, Philippe - Radermakers, Jean, *Jésus*, Paroles de la Grâce selon Saint Luc, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1981, 550p.
6. Charpentier, Etienne, *Pour lire le Nouveau Testament*, Le Cerf, Paris, 1994, 128p.
7. Harrington, Wilfrid, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Editions du Seuil, Paris, 1971, 1126p.
8. Leon -Dufour, Xavier, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Aux Editions du Seuil, Paris, 1963, 526p.
9. Radermakers, Jean, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon Saint Marc*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles, 1974, 445p.
10. Radermakers, Jean, *Au fil de l'évangile selon Saint Matthieu*, Institut d'Études Théologiques, Editions Heverlee-Louvain, 1972, 398p.
11. William, Riley, *The Tale of Two Testaments*, Veritas Publications, 1985, 176p.

## LE GROUPE DE PRIÈRE - PRÉMISSSE POUR LE GROUPE DE PARTAGE

NICOLETA MARȚIAN

**REZUMAT.** *Grupul de rugăciune - premisă pentru grupul de discuții.* Aflat într-o societate în plină transformare adolescentul se găsește la o răscruce. El trebuie să-și soluționeze nu numai problemele specifice vârstei adolescente ci și să se integreze în această societate, discernând ceea ce este bine și pertinent pentru evoluția sa ulterioară.

Grupul de discuții, în care adolescenții sunt chemați să comunice unii cu alții, constituie un spațiu necesar formării personalității viitorului adult. Dinamica grupului conduce participanții la căutarea sensului vieții și la descoperirea unor repere necesare propriei "creșteri", respectiv maturizării - totul inserat într-un cadru și climat religios.

Toate acestea având drept scop articularea vieții adolescentului și a credinței sale într-un proces de recăutare de noi metode de a-l vesti pe Dumnezeu, metode pertinente pentru societatea și contextul de azi și care valorifică într-un mod pozitiv experiențele modernității.

### 1. Introduction

L'adolescence est une période de la vie qui nous préoccupe depuis toujours, parce que c'est une étape décisive pour la future personnalité d'adolescent, une étape où interviennent beaucoup de nouveautés. C'est pour quoi l'adolescence constitue aussi l'objet des préoccupations des catechistes qui cherchent toujours d'harmoniser leurs méthodes en fonction de l'évolution de la société, du contexte et du mode de vie.

Sur cette ligne le travail va essayer de présenter la manière dans laquelle un groupe de prière des adolescents peut être valorifié comme groupe de partage, dont ils peuvent trouver des repères pour orienter leurs propres vies et pour mieux grandir ensemble.

Le travail est structuré en trois parties, qui respecte la triade voir-juger-agir, concrétisée dans une brève analyse (voir), suivie d'une réflexion théologique (juger) et des perspectives concernant le contenu de la catéchèse et les aspects pastoraux pertinents (agir).



## **2. Analise. Aproche politique**

La société roumaine vive maintenant une profonde transformation d'ordre social par rapport à la démocratie qui vient de s'instaurer chez nous, une toute autre manière de vivre et de pensée la vie. Ce phénomène social offre une ouverture générale au changement aussi bien des structures que de mentalités. Pour beaucoup des gens, mais particulièrement pour les adolescents, la nouvelle vie démocratique signifie seulement que ce qui était interdit devient possible. La sortie du système communiste a signifié pour notre société l'avancement d'un système fermé à un système ouvert. Nous pouvons constater des changements économiques mais aussi des changements en ce qui concerne les relations interhumaines. Dans certains contextes est apparue l'impossibilité de discerner le bien du mal et parfois même la situation d'imposer des non-valeurs en qualité de valeurs réelles.

En plus, le contexte social s'est radicalement modifié. A un point tel que, par exemple, la famille, l'école, le monde du travail ne se présentent plus comme les lieux et temps forts de l'initiation sociale pour l'adolescent et non seulement. Le modèle traditionnel hiérarchiquement structuré et autoritaire est maintenant remplacé par un autre modèle plus souple, davantage informelle que formelle. En plus les valeurs réelles et les valeurs spirituelles sont fréquemment ignorées on en oublie leurs implications dans la vie de chaque jour.

## **3. Approche psychologique**

L'une des catégories de ceux qui se sont vus mis devant certaines réalités qui ont busculé leur rythme de vie est aussi celle des adolescents. Du point de vue psychologique, elle se caractérise par la clarification et l'intensification de l'élaboration de leurs idéaux, par le développement considérable de leurs personnalités et la cristallisation évidente de la conception sur le monde et la vie. C'est la période pendant laquelle les inquiétudes et leurs questions prennent leur source de leur besoin d'amour et d'acceptation, parce que l'adolescente a non seulement une grande ressource d'amour qu'il veut donner, mais aussi un grand besoin d'amour qui demande d'être satisfé. C'est le moment où il commence sa propre relation avec Dieu au lieu d'accepter la religion des parents et en même temps, c'est la période dont il cherche la réponse aux problèmes fondamentaux de la vie.

Dans cette société qui vient d'être habitée chez nous, l'adolescent se retrouve à un carrefour. Il doit non seulement essayer de gérer ses propres problèmes, spécifiques, mais aussi il doit essayer de s'intégrer dans ce monde et de bien discerner ce qui est bien et valable pour son évolution ultérieure. En effet, c'est la manière de faire un choix pertinent, un choix qu'il peut aider grandir. Peut-être cette "lutte intérieure" c'est trouvée parmi les racines qui font que les adolescents apparaissent souvent à la recherche

d'un réseau proche, affectif, mais autre que la famille, où il pourraient être reconnu dans ce qu'il a d'unique, d'un côté, et de même aidé de faire un choix. C'est l'un de motifs qu'ils veulent participer à un groupe de prière. Sans doute leurs demandes restent en partie semblables à celles de tous les jeunes de l'histoire, mais leur volonté d'intégration à celles de tous les jeunes de l'histoire, mais leur volonté d'intégration à l'ensemble du corps social est différente à cause de la complexité du monde qui les entoure. Ils expriment parfois le besoin d'être accompagnés dans cet apprentissage d'un monde ils ne peuvent refuser l'héritage. En ce sens, ils souhaitent pouvoir partager non seulement un savoir-faire, mais une expérience de vie.

Ces quelques traits visent à l'espace de nouveauté dont l'adolescent roumain vit aujourd'hui et le fait que toutes ces transformations d'ordre psychologique influencent sa manière d'agir.

#### 4. Reflexion théologique

"Tu pries et tout s'arrange" - formule fréquente utilisée dans un tel contexte. Personne ne conteste sa vérité, mais ça ne suffit pas. Parce que pour un adolescent, seul la prière, sans avoir d'autres implications, sans que celui-ci peut comprendre le lien entre vie et prière, cette prière reste vide. Pour combler ce vide il faut que le groupe de prière devienne une prémisses pour un groupe de partage.

Les Écritures elles-mêmes nous parlent de la richesse de la vie en communauté, étant toutes entières une invitation à vivre en commun et à partager. Selon Xavier Léon-Dufour, "le mot communauté provient de la <koinos=commun>, mettre en commun, action de partager, de participer"<sup>1</sup>. De même, les Écritures, parlent des chrétiens en disant qu'ils participent non seulement à la vie de leur peuple mais, ils ont aussi leur propre vie. Ils se réunissent ensemble. Ces réunions ont lieu dans les maisons particulières pas seulement pour rompre le pain mais aussi pour partager l'un avec l'autres. Ces assemblées comportaient l'instruction ou l'exhortations destinées à fortifier la foi et la charité (Ac 14,22; 15,32) de même que d'entretiens familiaux<sup>2</sup>, donc relire, reconnaître, revivre, célébrer leur vie par la vie de Jésus. Jésus, qui a invité les disciples d'Emmaüs à relire avec lui sa vie et sa mort dans l'histoire d'Israël pour qu'elles y prennent sens et signification. Des disciples à leur tour, de génération en génération, s'attacheront à relire leur vie pour y lire Dieu, relecture qui va former une tradition spirituelle par laquelle des expériences de vie deviennent l'occasion d'une théophanie.

---

<sup>1</sup> X. L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Editions du Seuil, 1996, p.178.

<sup>2</sup> Voir *Nouvelle Histoire de l'Église*, vol. I, Seuil, 1963, p. 42.

Nous retrouvons donc, l'esprit d'une assemblée qui promeut une attitude de foi, d'accueil en même temps que d'écoute, de partage, des éléments essentiels pour grandir ensemble et aussi pour trouver un réponse aux problèmes de la vie, la communauté étant un signe qui confirme, par des faits, le message du Salut.

En passant à la Magistère, celui-ci en abordant le problème des adolescents et des jeunes et nécessité de leur intergration dans un groupe, Vatican II affirme qu'il est nécessaire de former les jeunes de telle manière qu'ils dépassent le cadre familial, qu'ils ouvrent leur esprit à une association ou groupement pour chercher ensemble dans l'Évangile à juger leur vie quotidienne. Le groupe est "comme un centre (...) pour partager (...) et pour le développement de la vie culturelle, civique et religieuse"<sup>3</sup>.

Sur la même ligne, Gaudium et Spes affirme que pour les adolescents et les jeunes, on doit regarder le groupe comme une nécessité vitale où ceux-ci se connaissent, se soutiennent, partagent entre eux. Aussi, ils prennent le caractère particulier de recherche commune, qui a pour objet de découvrir les rapports mutuels et les liens qui existent entre le message chrétien et l'expérience du groupe.

Ainsi, parce que l'adolescent se sent noyé les "valeurs" contradictoires et le conflit devient aigu entre les diverses valeurs qu'il les explore, il faut l'aider à découvrir davantage les valeurs authentiques. Et pour l'aider il ne suffit pas de lui tenir des grandes conférences, mais de chercher de l'intégrer dans un groupe où il peut trouver les étalons réels en fonction dont il peut faire son choix.

En abordant la problématique du groupe, les théologiens affirment que l'expérience du groupe comporte évidemment un risque d'illusion émotionnelle ou fusionnelle. Mais ce risque est conjuré par la communication et par la prise de parole personnelle, la confrontation et la reconnaissance interpersonnelle, bref, la vie en petit groupe. Un "aîné" qui déjà un longeur d'avance accompagne et aide: c'est un témoin proche et accessible<sup>4</sup>.

Alors, fortes ou tâtonnantes, les découvertes personnelles se disent, elles s'éclairent entre elles, se conjuguent, se stimulent: échos des découvertes de Dieu et d'Évangile. Le partage les uns pour les autres vient assez naturellement; les fragilités et les dynamismes se révèlent dès lors qu'il est bien clair qu'on ne veut que se soutenir les uns les autres. Découverte que l'Esprit Saint habite au cœur de chacun et qu'il passe par les uns ou les autres pour transformer la vie. Découverte d'un authentique partage communautaire.

A partir de ce groupe, la créativité ne demande qu'à être mise en oeuvre/proposition d'inventer une parole, un geste. Des engagements,

---

<sup>3</sup> xxx, *Directoire Général de Catéchèse*, Discours du Pape et chronique romaine, 1971, p. 83/84.

<sup>4</sup> Voir G., Lepoutre S.J., *Nouveaux convertis, nouveaux chemins*, in *Christus*, nr. 141, janvier, 1989.

adaptés, se prennent pour vivre concrètement sa conversion et témoigner de l'Évangile. En effet, chacun a aujourd'hui dans sa tête un tel charivari d'images et d'informations, de peurs et de rêves, de suggestions et de réglementations. Le conditionnement du groupe vient, en somme, équilibrer ce charivari; il plonge dans un climat de gratuité et de joie fraternelle, pourvu que soient respectés de bons moments pour permettre d'intérioriser dans la foi ce qui se chante, se lit ou se partage.

On en part et on y revient régulièrement, car ce groupe crée un espace d'espérance et de communion; on y vit l'agapé avec le Seigneur et avec autrui. Le temps en petit groupe renvoie au temps personnel: silence et méditation de la Parole de Dieu, prière et relecture et aussi partage personnel avec un animateur pour objectiver l'expérience, situer les enjeux, reconnaître les appels de Dieu et des autres.

Ces différentes instances fonctionnent de façon souple, mobile et ouverte. La pédagogie veut laisser pleinement libre, tout en étant extrêmement précise et prégnante. Chacun peut tranquillement rester au point mort quelque part c'est-à-dire laisser la dynamique de l'ensemble tourner sans lui jusqu'au moment où il aura le désir d'embrayer à nouveau. Ce fonctionnement permet l'entrée progressive dans l'intelligence de la foi et l'ouverture effective aux exigences de la vérité. Le processus ne se passe jamais de façon dogmatique, ou d'une manière idéologique, ou théorique, mais toujours dans une communication existentielle et fraternelle.

Chaque milieu de vie transmet à l'adolescent des expériences et des valeurs très diverses. Les groupes sont un facteur nécessaire à la croissance de la personnalité de l'adolescent parce qu'ici il y a le partage entre eux, le dialogue au niveau de l'identité personnelle et collective et donc, de la foi-foi chrétienne et certitudes humaines-, l'assemblage des ressources les plus variées de ses membres, les changements de position des membres mis en relation avec les contenus traités et les positions prises.

Dans le groupe de partage et de prière, la vie personnelle et sociale est insérée dans un cadre religieux. La prise de conscience progressive du sens intégral de la Révélation se fait au rythme de l'émergence des expériences individuelles et collectives. C'est un dynamisme interprétatif des situations personnelles à la lumière de la foi.

D'un autre point de vue, le groupe qui est de partage est lieu d'un affrontement de deux libertés. Il est davantage. Il se veut un aide, au cœur même de cet affrontement nécessaire, pour la promotion de l'autre, pour son ascension à plus de liberté, à une liberté dont il ne jouit pas totalement encore. Et cette tâche parce que appeler à la liberté est l'enjeu de toute éducation. Comme tout le monde, l'adolescent est affronté à des choix quasi quotidiens. Mais, en plus, à travers chacun de ses choix, il doit chercher la voie de Dieu. La pesée des avantages et des inconvénients personnels ne lui suffit pas. Il veut trouver le chemin qui lui conduira, avec les moyens dont il est doté. Il veut être conduit par l'amour. Un amour en actes. Dans cette recherche, il peut avoir recours à d'autres à qu'il fait confiance, membre de

son groupe. De même, lorsque des adolescents réfléchissent ensemble, c'est en vue d'une action qui les engagera ensemble<sup>5</sup>.

Le groupe invite à l'engagement responsable dans le monde créé par Dieu. La communauté chrétienne vivante, qui partage, est donc à la fois nécessaire pour accréditer ce qui est enseigné dans la catéchèse et pour éveiller l'intérêt par rapport aux aspirations secrètes de l'adolescent, ses questions et ses problèmes de vie. Dans le groupe, celui-ci se sent compris parce qu'on l'écoute et perçoit intuitivement tout ce qu'il y a derrière cette compréhension. Se sentant compris, il prend confiance en lui-même et s'épanouit, c'est-à-dire fait une certaine expérience de bonheur et son besoin d'être aimé est satisfait.

L'adolescent se construit dans la relation aux autres, et le groupe stable qui s'appuie sur le partage est essentiel à la recherche de son identité. L'adolescent est connu et reconnu de tous par ses qualités, mais il est aussi limité par des manques que les autres lui font sentir. Chaque membre du groupe a devant lui non seulement les raisons qu'il a personnellement découvertes, mais toutes celles qu'il retient comme les plus sérieuses et celles qu'il considère comme les plus futiles.

Le groupe de partage invite, donc, ses participants à mettre en oeuvre une dynamique qui repose sur une recherche de sens pour situer leur foi dans le monde d'aujourd'hui et pour découvrir des points de repère inspirateurs de leur propre croissance.

## 5. Perspectives catéchétiques

En ce qui concerne le contenu de la catéchèse, celui-ci va préparer la résonance foi-vie, guider la parole des adolescents vers la parole de Dieu. Un contenu qui propose aux adolescents de reconnaître leur vie avec l'aide du récit biblique, par exemple. Leur histoire marquée par leurs différences y prend cette forme biblique de l'Alliance si nécessaire à la bonne réception de l'Évangile - un enrichissement mutuel de l'Écritures et de la vie.

Les différences sont importantes aux yeux de Dieu qui désire, à travers le respect mutuel des personnes et des cultures, mener à la communion universelle. Ces deux aspects sont sensibles à l'adolescence: les différences sont une évidence. Ce contenu est tant inductif puisque l'expérience des jeunes est sollicitée mais est aussi déductif car la vie est saisie à la lumière du langage biblique qui acquiert là sa dimension symbolique, autrement dit existentielle. Davantage celui-ci prépare le groupe à la lecture existentielle du message biblique et pourquoi pas de la célébration eucharistique qui cherche à enrichir la vie relationnelle des adolescents de la réalité sacramentelle de l'Église.

---

<sup>5</sup> Voir J. Thomas S.J., *Appeler à la liberté-l'enjeu de toute éducation*, in supplément à Vie Chrétienne, nr.288, p. 20.

L'adolescent est donc invité à amorcer une réflexion sur lui-même. Ce but est atteint chaque fois qu'il se découvre lui-même comme une question à laquelle il trouve une réponse dans la compréhension de l'Évangile. La compréhension désigne la découverte d'une possibilité existentielle, d'une compréhension de soi. Le texte biblique et la tradition chrétienne en général sont porteurs d'un message existentiel. Ils n'apportent pas une connaissance particulière, mais suscitent une réflexion sur soi, une mise en mouvement de l'existence qui implique en final une résolution, une décision. La relecture de la vie éclairée par l'Écriture, ou l'Écriture éclairée par la vie sont des chemins par lesquels chacun trouvera, suivant les époques et les circonstances de sa vie, le sens plénier.

En effet, en partant donc du fait que les adolescents ont commencé par raconter leur vie relationnelle où des différences se sont rencontrées et que cette vie a été ensuite éclairée par le récit biblique, nous sommes arrivés à la liturgie où "Le Seigneur nous appelle à offrir ensemble nos morts pour réaliser par Lui, avec Lui et en Lui le Corps glorieux constitué par toutes les langues et les cultures"<sup>6</sup> c'est-à-dire par chacun de notre propre "Je". Donc la parole des jeunes est en effet le lieu pédagogique pour chercher la réalisation de la synthèse spirituelle entre la Bible, leur Histoire et le Sacrement. La parole de l'adolescent n'est plus une parole d'enfant est une parole existentielle.

On se posera donc des questions de ce type: quels sont les besoins, les attentes et les aspirations des adolescents d'aujourd'hui? *En quoi sommes-nous comme groupe, et en quoi celui-ci concerne l'adolescents?* Mais il est également important que le partage se réalise, parce que s'est bien non d'accepter immédiatement la proposition de l'autre, mais on la respecte et, de ce fait, on se relativise la sienne propre. En parafasant J. C. Futrell nous disons que chacun "doit être plus prompt à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner. Si l'on ne peut la sauver, qu'on lui demande comment il la comprend; et s'il la comprend mal qu'on le corrige avec amour; et si cela ne suffit pas, qu'on cherche tous les moyens adaptés pour qu'en la comprenant bien, il se sauve" (Ex. Sp.22)<sup>7</sup>.

L'essentiel de l'annonce de l'Évangile dans un groupe de partage ne se situe pas dans les mots, mais dans la vie. L'essentiel est que toutes et tous vivent les valeurs évangéliques. Si toute l'équipe vit de cette manière, elle réalise l'annonce de l'Évangile et cherche ensemble le sens de la vie. "L'Évangile n'est pas une question de mots, dit-on, mais de vie. La foi n'est pas un troir. L'important est le vécu, le concert, l'attitude"<sup>8</sup>. La foi est vécue et annoncée à tous moments par les actions menées ensemble. Les formes,

---

<sup>6</sup> Cl. et Jaqueline Lagarde, *Une pratique pédagogique avec des adolescents*, in Catéchèse nr.122/Janvier 1991, p. 81.

<sup>7</sup> J.C. Frutrell, *Prière et décision*, cité par J. C. Dhôtel, en *Discerner ensemble*, supplément Vie Chrétienne, nr.309, p. 40.

<sup>8</sup> xxx, *Un peu de sens*, Edition Jeunes en Mouvement, 1983, p. 45.

les contenus, les règles devraient donc aussi être objets de discussion à propos desquels les adolescents pourraient avantageusement exercer des

rôles et des choix. Ensuite, le pluralisme de conviction, devient l'un de richesse du group-là.

La spécificité du contenu catéchétique est qu'il vise une priorité la totalité de la réalité parce que, la foi est une confiance dans l'ensemble de la vie et de la réalité et non en un secteur de celle-ci. En effet, l'éducation chrétienne est appelée dans l'adolescence à aider au transfert de la confiance de base des parents et du premier milieu restreint et - en principe - protégé, vers le monde, vers la vie, vers l'ensemble de la réalité. Voilà l'objectif d'un contenu: aider au mûrissement de la confiance dans la réalité qui supporte le monde et dans la vie, faire parvenir l'adolescent à une stabilité, à un sentiment de sécurité tel qu'il trouve sa passion à fouiller le monde, à avancer toujours vers la réalité, quel que soit son niveau intellectuel, ses aptitudes, ses dons selon l'appréciation ordinaire. Par conséquent, le premier objectif de toute instruction religieuse peut être reconnu dans l'éducation de la relation à Dieu le Père: celle-ci se manifeste d'abord dans la confiance de base en la réalité qui, au-delà du monde, le soutient et lui donne sa raison d'être<sup>9</sup>.

Un autre piste catéchétique est celle qui utilise la lecture dialoguée à partir de la vie et qui implique un prendre de conscience de la vie, c'est-à-dire on part ici de la réalité que l'adolescent ou le groupe vit actuellement. Il ne s'agit pas d'une analyse psychologique ni sociologique. Il suffit de repasser ce que l'on vit actuellement pour prendre puis conscience de la présence de Seigneur et commencer en suite un dialogue à la lumière de notre vie actuelle.

Donc, après avoir prié, le groupe peut partager ce qu'il a vécu et chercher le vrai sens de toute expérience particulière, en reliant la vie. C'est, en effet, partir de la vie et aboutir à la vie, cheminement qui à partir du vécu du groupe passe par une étape de recherche qui sera de dégager une réflexion à partir du vécu pour retourner en suite à la vie, c'est-à-dire d'envisager le comportement concret à partir des principes mis en valeur, d'envisager les conséquences concrètes concernant la façon d'être et d'agir. A partager le propre vécu pour découvrir la Vérité du Seigneur et la vivre.

Cette piste rejoint et respecte aussi la psychologie humaine, voir-juger-agir, parce que partir de faits et d'expériences, approfondir la réflexion à la lumière de la foi, cherche enfin de voir les interpellations existentielles pour les participants. Et non seulement, mais aussi d'établir un rapport d'expériences à expériences, en découvrant le message comme la récapitulation de celles-ci dans les expériences du Christ.

---

<sup>9</sup> Voir P. L. Dubied, *Apprendre Dieu à l'adolescence*, Labor et Fides, 1992, p.139.

L'analyse de la situation, la prise en compte de l'expérience de chacun permettent certainement d'élaborer un réseau d'interrogation à l'adresse de la tradition chrétienne au travers de ses thèmes fondamentaux pour une meilleure relecture de la vie. La croix de Jésus constitue aussi un principe de relecture de tout son enseignement, qui ouvre la recherche du sens et des valeurs de la condition humaine et aussi, induit la possibilité d'un comportement neuf ouvert sur l'avenir.

On permet à l'adolescent de faire sa recherche personnelle, de relire sa propre vie, on lui donne l'occasion de formuler ses propres questions et on l'aide à élaborer des réponses, des tentatives de solutions. Lui apprendre un langage de la foi tout fait n'est pas judicieux, au contraire on essaiera de la convier à une élaboration personnelle. Cela représente un point de départ, chacun ayant encore la vie devant lui pour continuer les découvertes. L'enjeu du démarche catéchétique touche au système de convictions. Chacun est impliqué au titre personnel dans le processus, puisqu'il est en quelque sorte l'objet privilégié de toute recherche. Les questions existentielles sont au premier point de l'ordre du jour.

Donc, le groupe de prière qui est là notre peut devenir réellement un groupe de partage en articulant la vie d'adolescents et la foi et en recherchant des conditions d'une annonce de Dieu qui soit pertinente pour une société comme la nôtre, en valorisant les acquis incontournables de la modernité.

## **6. Perspectives pastorales**

Au cœur du projet pastoral de l'Église se trouve l'Alliance, non seulement comme l'idée religieuse mais bien comme une réalisation concrète dans l'acte catéchétique. L'éducateur cherche à "brancher" l'adolescent sur la Parole jusqu'à l'adhésion sacramentelle à cette Parole faite chair<sup>10</sup>. Mais c'est la dynamique du groupe qui facilite ça. Dans le groupe de partage on doit s'assurer des conditions nécessaires pour que la vocation de chacun soit reconnue par celui-ci. Chacun est appelé par son nom, pour participer selon ce qu'il est et la grâce qui lui est donnée à la réalisation du dessein universel de Dieu. Pour l'adolescent la dynamique du groupe présuppose que chacun s'ouvre aux autres, communique avec eux, se risque à traduire son expérience, interpelle et se laisse interpeller, porte et se laisse porter, vérifie et se fasse reconnaître. Et c'est dans ce processus que la vie se dit et se donne.

Ainsi pour la fécondité de ce groupe il ne suffit pas de partager son expérience mais d'établir une vraie communication entre les participants et de coordonner positivement l'échange. L'important est de trouver un point de

---

<sup>10</sup> Idem, note 6, p. 73.



départ qui attire l'attention de l'intelligence et touche les coeurs. En même temps d'articuler vie et foi, c'est-à-dire d'interpréter l'expérience (exprimer) à la lumière d'Évangile. L'action du animateur est donc de diriger, de préparer les correspondances "Bible-vie", de guider la parole d'adolescent.

Il est nécessaire de créer l'atmosphère de liberté dans laquelle l'adolescent peut exprimer ce qu'il est, ce qu'il ressent, ce qui lui fait peur parce qu'il a besoin de se confier et il se confie parce que l'autre l'écoute. L'animateur de ce group doit faire découvrir, stimuler et aider l'adolescent dans sa découverte de réel et "être avec" et, en premier lieu, il doit se souvenir qu'il *travaille avec des adolescents*. Ainsi, il doit favoriser une attitude de respect de l'optique de chaque adolescent, attitude qui développe davantage la maturité des membres et leurs aptitudes à comprendre les autres et les situations. Son rôle est perçu comme un aide, une stimulation. Il endosse ainsi un rôle qui tente de donner à l'adolescent les moyens de se lancer dans la découverte du monde qui l'attend.

Quelques éléments essentiels doivent guider le travail de l'animateur: de créer un climat de confiance, climat qui est prioritaire, dépasser les idées toutes faites, avancer au rythme de l'adolescent parce que l'ensemble du processus se doit être compatible avec la quête d'identité de l'adolescent. En même temps il doit promouvoir les qualités d'écoute et d'attention à chacun. Capacité à entendre ce qui se dit, à se laisser interpeller par la question inattendue, à s'étonner des découvertes qui s'expriment. Dans l'écoute mutuelle, le dialogue, les temps de partage et prière, si bien que chacun peut y faire l'expérience d'une vie en Église et grandir dans sa réponse personnelle au Christ. Chacun, dès le départ, doit être reconnu pour ce qu'il est dans la communauté et la communauté doit se considérer comme responsable de chacun de ses membres.

D'un autre côté, établir un rapport entre les expériences des sujets et du groupe et le message chrétien implique une manière de communiquer. La communication présente pour l'adolescent un certain nombre d'utilités - elle lui permet d'affirmer sa présence, son originalité, son importance, de justifier son existence. La communication est un enjeu pour le devenir personnel parce qu'elle permet à l'adolescent de vivre avec les autres (est l'instrument d'intégration sociale), et est aussi un façon de se valoriser et de se révéler aux autres et à soi-même.

Le seul lieu de rencontre possible dans la perspective du partage reste sans doute le dialogue; il faut cependant se demander si celui-ci est possible et s'il peut devenir réellement pastoral. Pour qualifier un dialogue de "pastoral", les critères valables sont les objectifs visés et les résultats. Pour le conseiller, l'objectif le plus immédiat sera de faire grandir, humainement et spirituellement, l'adolescent qui entre dialogue avec lui, par le biais d'une prise de conscience progressive et d'une intégration de ses propres expériences spirituelles.

Pour un dialogue pastoral deux conclusions sont importantes. D'abord une véritable pastorale ne se borne pas à rechercher un changement dans la conduite humaine, sans toucher le "coeur". Elle doit

viser une évangélisation qui atteigne le plus profond de la personne, sa subjectivité. Ensuite, dans une pastorale de dialogue interpersonnel, le plus important, ce ne sont ni les conseils donnés, ni l'échange de paroles, mais le partage.

L'adolescent est extrêmement sensible à toute intervention d'un adulte qui essaierait de se substituer à sa capacité de décision, qui porterait atteinte à son autonomie, qui se présenterait revêtu du pouvoir. Mais, s'il est un être réceptif, il a aussi besoin de s'affirmer et d'être pris en considération par des adultes. L'adolescent est à la recherche de modèles d'identification; de ce fait, il est disposé à accepter l'influence d'un autre. C'est pour quoi, si l'animateur adopte les attitudes fondamentales dictées par la non-directivité, il se trouve dans les meilleures conditions pour devenir conseiller d'adolescent et pour s'approcher de son monde réel<sup>11</sup>. Les attitudes d'animateur seront celles de cohérence ou d'authenticité, d'intérêt vrai et inconditionnel et de compréhension empathique, son rôle étant celui du confident, d'éducateur et du maître spirituel. Ainsi, l'adolescent acceptera volontiers d'engager un vrai dialogue.

Le group de partage pourra donc faciliter le passage de la foi candide de l'enfance à la foi combative de la vie adulte. C'est une chance de pouvoir porter des questions avec d'autres. La présence de chacun aide l'autre à ne pas résoudre trop vite les difficultés par le découragement ou la négation.

---

<sup>11</sup> Voir M. Orta Gotor, *Solidaires de nos adolescents*, in *Lumen Vitae*, XLIX, 1994, p. 336.

### III. Istorie

## UN ASPECT MAI PUȚIN CUNOSCUȚ DIN ACTIVITATEA LUI ANDREI MUREȘANU: POLEMICA ISTORICĂ

NICOLAE GUDEA

**ABSTRACT.** *Historical dispute in the works of Andrei Mureșanu a less known aspect of his activity.* Andrei Mureșanu, a Greek-Catholic theologian, an active participant in the 1848 revolution, publicist and poet-author of the poem *Un răsuneț, Deșteaptă-te române*, which is today the national anthem of Romania - was also concerned with history, but this side of his activity was less known by his biographers.

The present paper tries to study and explain one of Andrei Mureșanu critical reviews - published in the magazine *Foaie pentru minte, inimă și literatură* (XX, 1846, nr. 30, p. 236-240) in connection with the work which discuss the origin of the Romanians and the Early history of their Church. In his work Andrei Mureșanu reaffirms the popular and intelectual consciousness of the Roumanians according to which they had been christians before adopting the Byzantine rite and the Slavonic liturgy; they had performed the liturgy in Latin, they probably used the Roman rite already during the Roman rule în Dacia.

Andrei Mureșanu's work reject sistematically on the basis of documentary evidence the theory according to which the Romanians were christianised by the Bulgarians south of Danube in the 11<sup>th</sup> century, from where they came northward bringing along with them the christianty of Byzantine rite.

Cercetând de mai mulți ani problemele legate de apariția răspândirea și evoluția creștinismului la strămoșii noștri daco-romani (*Gudea-Ghiurco 1988*) am stabilit pe baze arheologice și epigrafice caracterul latin, occidental al creștinismului nostru inițial din provinciile dacice. Mai bine zis am dovedit cu probe arheologice și epigrafice unele dintre ipotezele predecesorilor noștri în acest domeniu (*Pârvan 1911; Macrea 1948; Barnea 1985*). O problemă importantă, care se pune tot mai acut în ultimii ani a fost și este aceea dacă în conștiința populară sau intelectuală românească ulterioară s-a păstrat existența acestei faze a creștinismului. Această conștiință ar fi fost aproape firească, alături de conștiința originii romane, a comunității de locuire pe aceste locuri, a "structurii" latine a limbii (*Armbruster 1972*).

Parcurgând scrierile unor cronicari, umaniști, iluminiști străini sau români care s-au referit și la aspecte ale vieții spirituale la Români în Evul Mediu am constatat că pe parcursul întregii acestei perioade a existat în conștiința Românilor și a contemporanilor lor imediat conlocuitori sau a celor interesați de Români, *memoria că Românii au fost creștini încă din timpul ocupației romane, că limba de cult a Bisericii lor inițiale era limba latină și că, probabil, ritul a fost cel roman.*

Bineînțeles că nu am cercetat în chip exhaustiv izvoarele istorice care ar fi putut oferi date în această privință, deci problema nu a fost epuizată. O asemenea cercetare este mai mult de natură istoriografică, implică cercetări speciale în arhive, în biblioteci, pe texte speciale, și depășește scopul pe care mi-l propusesem. Datele pe care le-am obținut sunt însă suficiente pentru a demonstra ceea ce urmăream din punctul de vedere al istoriei creștinismului daco-roman:

a. că Biserica inițială a strămoșilor noștri s-a născut pe teritoriul provinciilor dacice;

b. că datorită simultaneității dintre procesul de romanizare și creștinizare, cuvintele creștine au intrat atunci și definitiv în limbă; că limba liturgică practică în această Biserică a fost limba latină, limba pe care o vorbeau Daco-Românii.

Toate aceste lucruri au rămas bine imprimare în conștiința populară, or s-au putut deduce ușor din cunoașterea limbii și obiceiurilor Românilor, așa că intelectualii epocii (cronicari, călugări misionari, ambasadori etc) venind în contact cu Românii le-au înregistrat și astfel s-au perpetuat în literatura istorică. Concluzia la care au ajuns era foarte justă: acum (deci în secolele XIII-XVII) Românii sunt din punct de vedere al religiei "schismatici", "greci", "bulgari" sau "sârbi" și depind de patriarhia de la Constatinopol, dar înainte de a adopta acest rit și limba slavonă în liturghie ei au fost "creștini" de limbă latină, "din vremurile apostolice", respectiv din epoca romană.

Acest aspect al istoriei Românilor nu a jucat însă un rol important în istoriografia românească incipientă. Mai importante au fost celelalte aspecte: originea romană, proveniența din "coloniile" lui Traianus, vechimea și respectiv continuitatea pe aceste locuri, nobilitatea acestei origini și drepturile pe care le-ar impune (!). Acestea au fost principalele argumente cu care reprezentanții Românilor, teologii Școlii Ardelene (Samuil Micu, Petre Maior, Gheorghe Șincai, Ioan Budai Deleanu) au început polemica istorică cu cei care au negat în scris această realitate istorică - numiți foarte plastic de P.Maior "voitorii de rău a Românilor" (J.F. Sulzer, C.J.K. Eder, J. Ch. Engel) (Cf. *Șincai 1808-1809; Maior 1812*).

Unul din "argumentele" aduse în sprijinul teoriei imigraționiste a fost credința "schismatică", "grecească" a Românilor explicată de acești istorici prin creștinarea Românilor în mediul slav de la sud de Dunăre și, drept urmare, proveniența Românilor de la sud de Dunăre.

Între oamenii de cultură a românilor care au abordat acest subiect în manieră pur istorică se numără Andrei Mureșanu, ba chiar aș îndrăzni să afirm că este primul care se referă la acest aspect. În cele câteva cărți care s-au scris despre Andrei Mureșanu: I. Rațiu (*Rațiu 1900*), I. Șterca-Șuluțiu (*Șuluțiu 1901*), Em. Bucuța (*Bucuța 1941*), M. Bogdan (*Bogdan 1942*) și I. Buzași (*Buzași 1988*) nu am găsit amintit nimic în legătură cu acest aspect al activității poetului. Cea mai completă dintre aceste lucrări, monografia scrisă de I. Buzași, deși prezintă în lista de lucrări publicate de A. Mureșanu și pe cea la care ne vom referi mai jos, nu discută deloc acest aspect al activității lui între cele cunoscute (profesorul, gazetarul, poetul, traducătorul) deci nici importanța ei din punct de vedere istoriografic (*Buzași 1988*, p. 183 la proză originală).

În cele ce urmează mă voi opri asupra acestui aspect al activității lui A. Mureșanu și voi insista asupra lui, tocmai pentru că autorul s-a pronunțat foarte corect și competent - aș zice - într-un domeniu strâns legat de originea poporului român și s-a amestecat în polemica privind vechimea creștinismului nostru, polemică care nu s-a încheiat nici astăzi.

Este vorba de articolul "Sulzer despre români" apărut în revista "Foae pentru inimă, minte și literatură", anul XX, nr.30, p. 236-240 (*Mureșanu 1846*). Articolul a fost scris pe când era gazetar la Brașov (*Buzași 1988*, p. 24-43) și publicat cu caractere chirilice.

A. Mureșanu face o recenzie critică lucrării lui Franz Joseph Sulzer (mort la 1782), intitulată "Geschichte des transalpinischen Daziens" (Vienna, 1781-1782). Ofițer de carieră în armata austriacă, F.J. Sulzer a demisionat din armată prin deceniul al șaptelea al secolului al XVIII-lea și a devenit profesor de filosofie și drept în Țara Românească. Noua profesie l-a pus în contact direct cu Românii, a făcut să cunoască foarte bine limba română (și A. Mureșanu subliniază acest lucru) și i-a deschis accesul la o serie de documente istorice. Naturalizat la Brașov spre sfârșitul vieții, el și-a scris acolo istoria (*EIR 1978*, p. 307-308). Cartea lui J. F. Sulzer a dat, prin concluziile ei, foarte mult de lucru corifeilor Școlii Ardelene. Ea a influențat mult și scrierile celorlalți doi istorici de limbă germană J. K. Eder și J. Ch. Engel.

În articolul său critic A. Mureșanu dovedește o maturitate istorică neașteptată pentru epoca sa și, mai ales, pentru un neprofesionist în ale istoriei. El a înțeles scopul lucrării lui J.F. Sulzer și pornește discuția sine ira et studio: "se vede a fi avut scopul de a face româtimea cunoscută publicului german, un scop ce reprivind la întâmplările veacului de atuncea n-ar fi putut fi luat în nume de rău când datele după care se nevoiește a caracteriza pe români, le-ar fi cercetat cu ochi limpezi" (*Mureșanu 1846*, p. 237). Textul sugerează posesia unor cunoștințe foarte solide de istorie națională, de filosofia istoriei și în special de istoria Bisericii la Români (probabil că a fost unul din puținii care citiseră istoria Bisericii a lui P. Maior). Am spus cunoștințe foarte solide de istoria Bisericii pentru că lucrarea depășește prin constatările sale la subiectul de referință

pe toți istoricii români care au scris între sfârșitul secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XIX-lea, inclusiv pe corifeii Școlii Ardelene.

A. Mureșanu știa că cel puțin doi dintre corifeii Școlii Ardelene (S.Micu și Gh. Șincai) au "rezolvat" problemele privind originea romană a poporului român, modul de formare al lui aici, continuitatea de locuire până în zilele lui, lucruri contestate de J.F. Sulzer (*Șincai 1808-1809*, p. 46 și urm.; *Maior 1812*, p. 206-225, *Maior 1989*, p. 313-314). Mai știa că J. F. Sulzer i-a cunoscut pe mai susnumiții istorici și că "a lucrat cu manuscrisele" lor (*Mureșanu 1846*, p.237). Din acest motiv el afirmă de la bun început că se va ocupa de un singur aspect al istoriei Românilor de care nu s-a mai ocupat nimeni. Și așa îndrăzni să afirm, că în ce privește acest aspect soluția s-a dovedit foarte corectă.

Subiectul articolului lui A. Mureșanu (*Mureșanu 1846*) pornește de la afirmația lui J. F. Sulzer că Românii au putut îmbrățișa credința ortodoxă numai la sud de Dunăre, așa explicându-se faptul că și-au putut-o păstra în mijlocul unor popoare catolice; drept urmare Românii au migrat în teritoriile pe care le locuiesc astăzi din sudul Dunării. "A face comentariu la toate câte scrie în volumele sale despre români nu e aici locul, iar asupra străambeii lui păreri că românii din slavi romanizați după secolul al XI-lea, mai întâi s-ar fi strecurat de peste Dunăre pe pământul în care locuiesc dincoace de Dunăre, de mult au protestat istoricii" (*Mureșanu 1846*, p. 237).

Răspunsul lui A. Mureșanu este foarte clar: Înainte de a deveni fii ai Bisericii Răsăritene, după ocupația bulgară, Românii au primit creștinismul în timpul ocupației romane. Argumentele autorului sunt demne de toată atenția:

a. "deși pe la începutul creștinismului cunoșteau religia creștină"... au părăsit-o pe timpul barbarilor (goți, huni, slavi, avari și bulgari)..."și numai după ce cu Bulgarii împreună pe la anul 861 prin apostolul greco-bulgar Kiril la reprimirea religiei creștine au fost aduși (*Mureșanu 1846*, p. 237); "străbunii noștri pecând au ieșit din Italia au adus cu sine cunoașterea credinței creștine"; creștinismul a ajuns în Dacia "de pe timpurile apostolilor", iar "în decursul a două seculuri într-atâta se lăți, cât în zilele împăratului Constantin cel Mare pe pământul Dachiei traiane...mai multe biserici și scaune episcopoești așezate" (*Mureșanu 1846*, p. 238); "românii au adus cu ei cunoașterea credinței creștine din Italia" (*Mureșanu 1846*, p. 239).

Datele despre vechimea creștinismului le-ar fi putut afla din lucrarea lui P. Maior (*Maior 1813*, *Maior 1995*, p. 96,106). Este însă de remarcat faptul că autorul a intuit răspândirea creștinismului în "Dachia" în secolele II și III, secole de ocupație romană. Lucrul acesta a putut fi documentat arheologic abia în zilele noastre (*Gudea-Ghiurco 1988*) pentru teritoriile dacice. Episcopiile "cele multe" la care se referă sunt însă, bănuiesc, fie cele din Dobrogea bizantină (*Rădulescu 1987*), fie face și el cunoscuta confuzie între fosta provincie Dacia și provinciile noi formate la sud de Dunăre (Dacia Ripensis, Dacia Mediteraneeaa)

b. Creștinismul nostru inițial a fost de limbă latină, căci cei de la care a fost primit erau romanii: "Dintru aceste ziceri mai de însemnat sunt acelea, ce așa zicând, ce țin de esența religiei creștine" (*Mureșanu 1846*, p. 238). Este vorba de cuvintele latine creștine din limba română, iar observația este esențială. Ideea este însă completată ulterior: "din forma acestor ziceri Duminecă și cuminecătură chiar se vede că românii pre cei dintâi apostoli întru primirea învățăturilor Evangheliei i-au avut de un sânge și de o limbă cu ei, până ce n-au ieșit din Italia sau cel puțin până ce (Dachia) nu fu subjugată de barbari" (*Mureșanu 1846*, p. 239).

Dintre corifeii Școlii Ardelene a folosit argumente lingvistice pentru dovedirea romanității limbii P. Maior (*Maior 1989*, p. 304-320) dar în mod foarte general în limba Românilor celor de din coace de Dunăre, afară de unele cuvinte bisericești, care și rușii pentru împărtășirea legii grecești, mai toate întocmai le au, și afară de acele ce românii sau latinii cei vechi le primise de la greci și din Italia le aduseră cu sine în Dachia romanii, strămoșii Românilor, *nemica nu se află grecesc*". Tot la modul general a tratat problemele și S. Micu (*Micu 1989*, p. 26-27. Este însă adevărat că într-o lucrare rămasă în manuscris până în zilele noastre (*Micu 1995*, p. 193-195) S. Micu discută argumentele filologice în favoarea creștinismului inițial și chiar dă o primă listă de cuvinte latine creștine intrate în limba română din care "luminat se arată că românii cu mult înaintea bulgarilor s-au creștinat"... "și nu de la bulgari, nici de la romanii cei păgâni au luat aceste cuvinte, ci de la romanii cei creștini". Textul acesta a lui S. Micu era însă în formă de manuscris pe vremea lui A. Mureșanu și nu există indicii că l-ar fi folosit.

c. în afară de argumentul lingvistic general (respectiv cuvintele creștine de bază din limba română) A. Mureșanu aduce ca dovadă și principala rugăciune creștină "Tatăl nostru": "în rugăciunea Domnului care se zice tatăl nostru, deși una-două ziceri se văd a fi străine, vârate târziu după ieșirea romanilor din Italia, din limba slavonă, celelalte sunt curat latine precum tatăl și pâinea" (*Mureșanu 1846*, p. 238). Preponderența cuvintelor latine în rugăciunea Tatăl nostru, spune autorul, dovedește că "rugăciunea Domnului între învățăturile credinței creștine încă de pe acele timpuri au fost cunoscute". Se pare că A. Mureșanu este primul "istoric" român care a folosit acest argument pentru vechimea creștinismului nostru. Este adevărat că în istoriografia europeană se înregistrează încă secolele XVI-XVII rugăciunea Tatăl nostru în limba română, iar savantul suedez baron G. Stierhielm (1598-1672) folosește această rugăciune ca dovadă pentru latinitatea limbii române (*Bitay 1935*, p.326-327), dar nu avem dovada că A. Mureșanu a avut cunoștință de aceste lucrări.

Se cunosc din cursul Evului Mediu european mai multe variante ale rugăciunii Tatăl nostru în limba română (vezi-le menționate la *Bitay 1935*, p.329-333). Luând la întâmplare câteva dintre ele (*Mușlea 1926; Bitay 1935; Tagliavini 1977*) se pot face câteva constatări foarte interesante, în raport cu afirmațiile lui A. Mureșanu:

a. În funcție de traducător și de zona în care a fost făcută traducerea (slavonă, maghiară) se constată o frecvență mai mare sau mai mică a cuvintelor străine, respectiv slavone (greșală, greșiți, năpastă, ispită, cinste, izbăvire, veci) sau maghiare (viclean).

b. Fondul de cuvinte latine rămâne proponderent, indiferent de variația numerică a cuvintelor străine. Acestea din urmă sunt vizibil "vârâte" mult mai târziu în rugăciune

c. cel mai "pur" latin Tatăl nostru apare - dintre cele trei la care ne-am oprit - un Tatăl nostru înregistrat în Germania prin anul 1684 (*Mușlea 1926*) care nu are aproape de loc cuvinte slavone. Este foarte interesant faptul că cei care au argumentat cel mai bine aspectele lingvistice ale moștenirii creștine vechi din limba română G.M. Ionescu (*Ionescu 1906, p.389-406*) și V. Pârvan (*Pârvan 1911, p. 210-245*) nu au folosit ca argument rugăciunea Domnului.

A. Mureșanu se înscrie deci între cei dintâi care au folosit argumentul lingvistic în general și rugăciunea Tatăl nostru în special ca dovezi în sprijinul vechimii creștinismului nostru. Dealtfel la sfârșitul articolului el promitea "observațiile despre limba românilor în paralel cu a lui Sulzer într-un articol" (*Mureșan 1846, p. 240*). Ar fi interesant de urmărit astăzi prin cărțile de rugăciuni (mai ales cele ortodoxe) "reîmpănarea" rugăciunii Tatăl nostru cu slavonisme, măcar pentru a putea aprecia contribuția la latinitatea limbii.

d. Creștinismul acesta inițial, de limbă latină - scria A. Mureșanu - s-a păstrat printre Români până când "Dachia fu subjugată de varvari". Din contextul articolului este evident că pentru autor "varvarii" au fost "slopeanii", respectiv Bulgarii, care creștinându-se într-o perioadă în care convețuiau cu Românii, au impus schimbarea caracterului Bisericii și a limbii de cult din ea. Oricum însă rezistența la slavonizare a fost destul de puternică de vreme ce rugăciunile principale n-au fost alterate decât într-o măsură mică. Această rezistență explică în parte și existența conștiinței în legătură cu vechimea creștinismului.

Constatările lui A. Mureșanu, prezintă o valoare deosebită pentru istoria Bisericii noastre vechi și în aceeași măsură pentru istoriografie. Nu am izbutit să aflăm, din monografiile asupra autorului (mai ales din cea a lui I. Buzași) - și mărturisim că nu am căutat nici prea mult - izvoarele pe care s-a bazat autorul. Faptul că nici una din monografii nu a fost făcută de un istoric profesionist, adică pe bază de documente, lipsește aceste scrieri de o valoare intrinsecă. Dealtfel o atare identificare a izvoarelor nu m-ar fi ajutat prea mult. Mi s-a părut mai important faptul că inteligența românească de la mijlocul secolului al XIX-lea și în special cea greco-catolică (dominantă încă din punct de vedere numeric și calitativ) era conștientă (și conștientizată) alături de problema originii romane, a continuității de locuire, a latinității limbii și de existența creștinismului inițial, roman, în forme latine.

Iar faptul că tocmai A. Mureșanu "preot deșteptării noastre" a fost și un luptător cu condeii pentru clarificarea istoriei naționale (căci istoria Bisericii este o parte importantă a istoriei naționale) mi se pare extrem de



semnificativ. Acest fapt indică în primul rând tradiția luptătoare a școlilor de la Blaj, tradiție moștenită atât de la episcopii luptători, cât și de la corifeii Școlii Ardelene. În al doilea rând indică calitatea foarte bună a pregătirii istorice la școlile de la Blaj, calitate completată de cunoașterea limbilor clasice și moderne (germană, maghiară) atunci. Ambele aceste constatări confirmă, dacă mai era nevoie, pregătirea teoretică și practică a viitorilor pașoptiști în școlile Blajului.

## ABREVIERI ȘI BIBLIOGRAFIE

- Armbruster 1972 A. Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoria unei idei*, București, 1972.
- Barnea 1985 I. Barnea, *Le christianisme sur le territoire de la R.S. Roumanie aux III-e -XI-e siècles*, in *Etudes Balcaniques*, 1, 1985, p. 92-106.
- Bitay 1935 A. Bitay, *Un "Tatăl nostru" românesc într-o carte suedeză din 1671*, în *Revista Istorică*, XXI, 1935, p. 326-333.
- Bogdan 1942 M. Bogdan, *Andrei Mureșanu. Contribuții biografice*, Brașov, 1942
- Bucuța 1941 Em. Bucuța, *Andrei Mureșanu*, în *Transilvania*, LXXII, 1941, p. 544-550
- Bureacă 1988 I. Bureacă, *Andrei Mureșanu. Câteva date bibliografice*, în *Alla*, XXVIII, 1987-1988, p. 525-530.
- Buzași 1988 I. Buzași, *Andrei Mureșanu*, București, 1988
- EIR *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978.
- Gudea-Ghiurco 1988 N. Gudea - I. Ghiurco, *Din istoria creștinismului la români. Mărturiile arheologice*, Oradea 1988.
- Gudea 1995 N. Gudea, *Despre existența la români a conștiinței prezenței unui creștinism inițial de rit roman și limba latină*, în *Studia, Series Theologia Catholica*, I, 1996, p. 63 - 79.
- Macrea 1948 M. Macrea, *A propos de quelques découvertes archéologiques chrétiennes en Dacie*, în *Dacia*, XI-XII, 1945-1947 (1948), p. 281-302.
- Maior 1813 P. Maior, *Istoria Bisericeii românilor atât a celor dincoace precum și a celor dincolo de Dunăre*, Buda 1813.
- Maior 1995 P. Maior, *Istoria Bisericii Românilor*, București, I, 1995. Ediție de I. Chindriș.
- Maior 1989 P. Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, București, 1989 (Maior 1812). Ediție de A. Ghermanschi.
- Micu 1989 S. Micu, *Scurtă cunoștința a istoriei românilor*, București, 1989. Ediție de A. Ghermanschi după *Brevis notitia originis et progressus nationis daco-romanae, 1778 mss.*
- Micu 1963 S. Micu, *Scurtă cunoștință a istoriei românilor*, București, 1963. Ediție de C. Câmpeanu.
- Micu 1995 S. Micu, *Istoria românilor*, București, 1995. Ediție de I. Chindriș.
- Mureșanu 1846 A. Mureșanu, *Sulzer despre români*, în *Foaie pentru minte*,

NICOLAE GUDEA

- inimă și literatură, XX, nr.30, 1846, p. 236-240.
- Pârvan 1911 V. Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului dacoroman*, București, 1911.
- Rațiu 1900 I. Rațiu, *Viața și operele lui Andrei Murășan*, Studiu istoric-literar, Blaj, 1900.
- Rădulescu 1987 A. Rădulescu, *Basilici și monumente creștine în contextul etnogenezei românești din secolele III-VII în Dobrogea*, în Monumente istorice și izvoare creștine. Mărturii de străveche existență și de continuitate a Românilor pe teritoriul Dunării de jos și al Dobrogei, Galați, 1987, p. 7-78.
- Șincai 1808-1809 Gh. Șincai, *Hronica românilor și a mai multor neamuri*, Buda 1808-1809 Ediție A. Ghermanschi, București, 1989.
- Șulutiu 1901 Al. Șterca - Șuluțiu, *Andrei Mureșanu. Schiță biografică*, în Drapelul, I, nr. 7, Lugoj, 1901, p. 2.
- Tagliavini 1977 C. Tagliavini, *Originile limbilor neolatine. Introducere în filologia romanică*, București, 1977.

## PIUS AL XII-LEA ȘI ROMÂNII; ÎNTRE ECLESIOLOGIE ȘI DREPTURILE OMULUI

ȘERBAN TURCUȘ

**RESUMÉ.** *Le Pape Pius le XII-ème et les Roumains: entre l'ecclesiologie et les droits de l'homme.* L'auteur a suivie dans cet étude le but d'introduire dans le circuit de l'historiographie un document moins connu élaboré par Le Pape Pius le XII-ème sous la forme d'une "Épître Apôstolique" adresse au peuple et au clergé de la Roumanie dans le contexte des événements tragiques des années 1948-1953, quand l'Eglise Roumaine Uniate a été supprimé et celle Roumano-Catholique obligé à un servilisme envers le nouveau régime politique. Pius le XII-ème, le dernier Pape représentant de la monarchie catholique posttridentine a donné pleinement toute la mesure du respect pour les souffrances et les déboires soubie par l'Eglise en générale à côté du peuple. Le Pontife a indique comme forme de résistance contre les vexations la prière qui a été une modalité concrete de communicatione entre les hommes et de ceux-ci avec la divinité. "La Croisade Spirituelle" a été une façon de la lutte organisé par le monde chrethiène contre le danger sovietique athée dans laquelle ont été sollicité de participer les Roumains aussi. L'Épître a été le premier document qui a encadré l'espace chrethiène roumain dans le cadre générale de "l'Ostpolitique" du papauté postbélisque.

Între succesorii lui Petru, în secolul nostru, papa cu cel mai lung pontificat până acum este Pius al XII-lea, pontif între 2 martie 1939 și 9 octombrie 1958, o figură bine detașată și a cărei personalitate fascinează și intrigă și astăzi<sup>1</sup>. A fost primul papă roman de la Inocențiu al XIII-lea încoace (1724). Eugenio Pacelli are o carieră extrem de bine conturată în aparatul tehnic al Bisericii romane, din 1901 intrând în secretariatul de stat pe care-l va părăsi doar în momentul în care va ajunge papă. În 1917 este numit nunțiu apostolic la München într-o epocă în care nunțiatul era singurul mijloc de reprezentare a Sfântului Scaun în Germania. Se remarcă în această postură datorită implicării sale active în politica de mediere încercată de papa Benedict al XV-lea pentru a sfârși cu starea de beligeranță între "fiii aceleiași biserici" (1917). După încheierea războiului și semnarea păcii este menținut în acest post de nunțiu, extrem de sensibil și reușește să ducă la capăt negocierii care se soldează cu un concordat

<sup>1</sup> *Dictionnaire catholique*, vol. 8, Paris, 1986, p. 304.

favorabil Sfântului Scaun în relația cu guvernul Bavarez (1924), o întreprindere similară reușind și cu guvernul prusian în 1929. În acest răstimp, trece la Berlin cu întreaga nunțiatură, dat fiind că Republica germană acceptase ca Biserica romană să aibă un nunțiu în capitală, fiind pentru întâia oară când o nunțiatură era stabilită în capitala unui stat care nu era majoritar catolic. În 1929 Eugenio Pacelli este creat cardinal și chemat la Roma cu însărcinarea de a conduce Secretariatul de Stat al Sfântului Scaun. În deceniul în care a fost secretar de stat a rămas un corect și activ colaborator al papei Pius al XI-lea, militând pentru păstrarea libertății Bisericii acolo unde începea să fie amenințată și contra expansiunii comunismului și nazismului, fenomene destul de cunoscute lui din experiențele în exterior. În Vatican, situându-se în tradiția moderației clerului roman, a evitat și a reușit să nu se compromită cu unul sau altul din curentele care se opuneau în Curia romană. Ca secretar de stat a devenit o figură extrem de agreată în mediile internaționale, iar circumstanțele anului 1939 îndemnau la promovarea ca succesor al lui Petru în urma morții papei Pius al XI-lea a unei personalități cu o vastă experiență în câmp sacerdotal (i s-a reproșat lui Pius al XII-lea o devoțiune mediteraneeană), dar și în plan internațional. În 2 martie 1939, Eugenio Pacelli a fost ales aproape în unanimitate Suveran Pontif luând pentru cinstirea antecesorului său numele Pius al XII-lea, încalcându-se o tradiție care dura de trei secole și anume că secretarul de stat al unui papă defunct nu-i poate succeda imediat<sup>2</sup>.

Episodul din activitatea papei Pacelli de care ne ocupăm în prezentul studiu se referă la atitudinea sa publică față de evenimentele din România postbelică, care au afectat în mod special Biserica Catolică de ambele rituri, latin și grec. Pentru înțelegerea atitudinii "păstorului angelic", căruia realitățile din România, ca fost secretar de stat, nu-i erau străine, sunt necesare câteva considerații asupra mesajului pe care s-a străduit să-l transmită de-a lungul întregului său pontificat și s-a concretizat strălucit în enciclica "Mystici Corporis Christi" din 29 iunie 1943. Fiind rezultatul unor dezbateri purtate timp de peste patru decenii în mediile teologice catolice, enciclica poartă pecetea spiritualității lui Pius al XII-lea. Conform tezelor expuse în enciclică, Biserica Catolică este pur și simplu identică cu "corpul mistic al lui Christos" și consistă în comunități latine și comunități orientale (aflate în comuniune cu Roma). Comunitățile orientale nu mai sunt considerate un apendice la adevărata și propriu zisa Biserică Catolică, ci aparțin de drept acesteia. Însă "corpul mistic al lui Christos" este echivalent cu "Biserica Catolică concretă". Cei care sunt între ei separați prin credință și prin conducere (regimine) nu pot trăi în unicul corp al Domnului și prin mijlocirea Spiritului Sfânt<sup>3</sup>. "Corpul mistic al lui Christos" ajunge să fie privit ca o realitate socio-corporativă organică, afirmându-se hotărât identitatea între "corpul mistic al lui Christos" și Biserica Catolică romană. Această poziție adoptată de Pius al XII-lea pentru definirea Bisericii din punct de

<sup>2</sup> H. Jed in, *Storia della chiesa*, vol. 8, Milano, 1984, p. 207.

<sup>3</sup> Y. Congar, *L'Église de saint Augustin a l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 460.

vedere ecclesiolgic a marcat apogeul mentalității post-tridentine în Biserică. Poziția succesorilor săi va fi vizibil corectată în ceea ce privește atitudinea față de definirea Bisericii Romano-Catolice pentru care nimeni nu este străin și nimeni nu se găsește în afară. Pentru viziunea sa asupra Bisericii, Pius al XII-lea a fost gratulat cu generosul termen de "ultimul papă" de către nostalgici și conservatorii care au pierdut partida o dată cu dezbaterea și aprobarea constituției "Lumen gentium" la Conciliul Ecumenic Vatican II.

Acceptând rolul papalității în Biserică, Pius al XII-lea s-a străduit să înculce maselor de credincioși mai mult ca oricând ideea magisterului pontifical congruentă cu ideea monarhiei papale, așa cum a consacrat-o epoca post tridentină. Dorința de exaltare a statutului succesorului lui Petru l-a îndemnat la inițierea unei campanii de cercetări arheologice chiar în inima bazilicii San Pietro, care s-au soldat cu regăsirea rămășițelor pământești ale Sfântului Apostol Petru. În același sens a procedat atunci când a beatificat și canonizat oferind devoțiunii credincioșilor pe doi din predecesorii săi, Inocențiu al XI-lea și Pius al X-lea<sup>4</sup>. Pontificatul său a fost al unei puternice presiuni centralizatoare; secretariatul de stat a fost pus sub direcția imediată a pontifului, a fost întărită și reformată în sensul dorit de el Curia romană, restrângându-se din ce în ce mai mult rolul episcopilor în profitul conducerii monarhice a Bisericii și asumându-și mai mult ca oricând, profitând și de mass-media, rolul de păstor universal prin susținerea a numeroase discursuri, scrisori și mesaje în cauze și circumstanțe care priveau direct Sfântul Scaun sau solicitau sprijinul moral și material al acestuia atunci când se putea<sup>5</sup>.

Epoca pe care a străbătut-o pontificatul lui Pius al XII-lea a fost cea mai dificilă a acestui secol și este perfect inteligibilă atitudinea aparent rigidă în problemele ecclesiolgice ale pontifului, căci el s-a găsit în confruntare cu o lume puternic secularizată în care valorile supreme ale umnității promovate de Biserică au fost supuse criticilor sau au fost negate vehement, iar oferta în contrapartidă nu a fost deloc mulțumitoare. După cel de-al doilea război mondial, Pius al XII-lea a încercat să se implice în procesul de reconstrucție mondială, însă mijloacele de acțiune ale Sfântului Scaun fiind reduse, el s-a mărginit să intervină în plan moral adresându-se direct popoarelor cu scopul de a le aminti tuturor în această lume "dezaxată" concepția creștină a societății. În acest domeniu papa Pacelli este incontestabil primul papă care a deschis seria pontifilor ce au luat atitudine deschisă și tranșantă față de problemele ce incumbă Bisericii cu o frecvență care frizează cotidianul, dar dă măsură implicării Bisericii în destinul umanității: "Pius al XII-lea ultimul papă al unei Biserici

---

<sup>4</sup> *Dictionnaire catholique*, p. 308.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 309.

ierocratice este în schimb între primii, poate chiar primul, pe deplin introdus în societatea de masă" (I. Garzia)<sup>6</sup>.

La începuturile magisteriului său pontifical, Pius al XII-lea a subliniat divergențele profunde între concepția creștină a societății și ideologia de inspirație liberală și laică a lumii anglo-saxone, susținând că dacă "Biserica condamnă regimurile marxiste actuale, ea nu poate ignora că muncitorul în efortul său pentru a-și ameliora condiția sa se lovește de un sistem social care departe de a fi conform naturii, se opune ordinii stabilite de Dumnezeu și scopul pe care acesta l-a destinat bunurilor pe pământ". Pe măsură ce crește pericolul totalitarismului comunist, el subliniază valorile pozitive ale ideologiei democratice occidentale și fără a dori să se angajeze în o "cruciadă" antisovietică alături de S.U.A. el s-a străduit în câmp occidental să-și facă simțită prezența prin aportul autorității sale morale. Biserica, la îndemnul papei, a încercat să elimine orice tentativă de penetrare a elementelor alogene din punct de vedere spiritual sau să elimine din interiorul ei pe cei care cochetau cu direcții de gândire considerate nocive. Astfel, s-a luat măsura luată de Sfântul Oficiu din 1 iulie 1949, care excomunica pe catolicii care aduceau sprijinul lor partidelor comuniste<sup>7</sup>. Tentativele de coexistență pacificală ale clerului catolic din țările Europei centrale și de est cu partidele comuniste au fost cu răceală privite de către Sediul Apostolic, cu toate că s-a arătat o mare indulgență față de Spania lui Franco, Portugalia lui Salazar sau față de dictaturile sud-americane. Tot în sensul creșterii forței de rezistență a Occidentului contra presiunii sovietice, fără însă a se apropia până la pierderea identității - de blocul american se situează acțiunea lui Pius al XII-lea de a încuraja și prin diplomația pontificală partidele democratice-creștine la putere în Italia, Germania, Franța și Benelux în vederea construirii Europei celor șase, vorbindu-se la un moment dat cu destul de multă malițiozitate de "Europa Vaticană"<sup>8</sup>.

După această prezentare a principalelor date ale pontificatului lui Pius al XII-lea, să analizăm documentul care dă măsură atitudinii acestui papă față de români și trebuie să accentuăm față de cetățenii români și nu doar cei care din punct de vedere etnic sunt români. Sfântul Scaun totdeauna, în luările sale de poziție, ia în considerare înainte de toate circumscrierea civilă a unui teritoriu, iar dacă libertatea bisericii este respectată, criteriul etnic este totdeauna secundar. Documentul la care ne referim este "Epistola Apostolică a Sanctității Sale Pius al XII-lea episcopatului, clerului și poporului din România", adresată "Ai venerabili Fratelli e diletti Figli dell'Episcopato del clero e del popolo della Romania" emisă în Palatul Apostolic din Piața San Pietro la 27 martie 1952 și publicată în oficiosul Sfântului Scaun "Osservatore Romano" la 28 martie 1952. Epistola este concepută în 10 puncte și chiar din titlu mărturisește acea

<sup>6</sup> I. Garzia, *Pio XII*, Milano, 1969, p. 218.

<sup>7</sup> V. de Vries, *Ortodossia e cattolicesimo*, Brescia, 1983, p. 15153.

<sup>8</sup> *Dictionnaire catholique*, p. 306.

concepție ierocratică a Bisericii care se sprijină pe ierarhie, a cărei legătură este comuniunea prin sacramentul consacrării prezervat în persoana papei ca succesor al lui Petru. Momentul în care papa Pacelli adresează această epistolă apostolică era deosebit de greu pentru Biserica Catolică de ambele rituri din România. Pius al XII-lea, conform decretului din 4 august 1948, înceta orice jurisdicție spirituală asupra credincioșilor din România, legăturile a ceea ce mai rămăsese din Biserica Catolică cu Sfântul Scaun fiind o iluzorie jurisdicție dogmatică care însă se poate traduce ca o identitate dogmatică în primă instanță, cu repercursiuni dintre cele mai grave asupra evoluției ulterioare a Bisericii<sup>9</sup>. Grăitoare pentru situația din epocă în România sunt statisticile: În data de 31 ianuarie 1953 bilanțul pierderilor suferite de Biserica Catolică de ambele rituri din România era următorul:

	1945	1953
Nunțiu Apostolic	1	- expulzat.
Arhiepiscopi și episcopi	12	- toți închiși, condamnați și deportați, 3 deja decedați în închisoare.
Preoți și călugări (religioși)	2331	1405; 55 uciși, 250 morți și dispăruți, 200 la muncă forțată, 200 deținuți
Biserici și capele	3795	700 (toate bisericile de rit bizantin au fost date B.O.R. (2734), iar 300 biserici latine rechiziționate.
Parohii	2490	683 (toate parohiile de rit bizantin au trecut la B.O.R.)
Mănăstiri (Case religioase)	160	25 (85%)
Școli catolice masculine	224 (28 mii elevi)	- toate suspendate
Școli catolice feminine	152 (23 mii eleve)	- toate suspendate
Opere caritabile	160	- toate suspendate
Ziare și publicații catolice	30	- toate suspendate <sup>10</sup>

Prin intermediul acestei epistole apostolice Papa Pacelli ia atitudine față de dezastrele Bisericii Catolice din România în perioada în care se pare că Sfântul Scaun epuizase toate mijloacele de persuasiune pe lângă autoritățile române, iar situația fiind în afara oricărei logici nu rămânea Papei decât să facă apel la conștiința comunităților și a indivizilor pentru a rămâne ferm ancorați în crezul validat de-a lungul întregii lor vieți. Departe de a legitima dezarmarea Bisericii în fața obstacolelor puse de autoritățile comuniste, epistola apostolică mărturisește începerea unei noi etape și a unei noi strategii de rezistență a Bisericii, care de data aceasta se bucură nu numai de consimțământul, dar și de participarea păstorului suprem. În cea

<sup>9</sup> Aristide Brunello, *La chiesa del silenzio*, Edizioni Paoline, Milano, 1953, p. 90.

<sup>10</sup> *La Documentation Catholique*, 20 sept, 1953, c. 1195.

mai bună tradiție apostolică Papa adresează această epistolă "episcopatului, clerului și poporului din România", fără a face vreo referință la calitatea atribuibilă triadei din intitulare pentru că "Conștiința Mandatului Nostru Apostolic ne impune să ridicăm vocea pentru a apăra cauza lui Dumnezeu și a Bisericii". Chiar din începutul epistolei papa determină clar aria jurisdicției sale spirituale: episcopatul, clerul și poporul din România și al cărei sens nu trebuie interpretat doar în înțelesul acordat de diplomația pontificală. Sigur, în jurul rațiunilor intitulării se poate discuta destul, dar e o evidență, că Papa, asumă la nivelul mandatului său, fără diferențele confesionale habituale, întregul popor român, dar așa cum am mai subliniat nu doar în sens etnic, ci în primul rând în sens civil. Papa Pacelli are tot dreptul să proiecteze o astfel de perspectivă în condițiile în care Biserica Ortodoxă Română realizase compromisul greu plătit de ea și pe care nu ne propunem să-l discutăm, știindu-se situația extrem de dificilă pe care a avut-o de înfruntat, însă acceptarea integrării Bisericii Române Unite, la inițiativa autorităților comuniste a fost o lovitură neprevăzută, de neconceput și care în termenii unei relații comuniuni eclesiale nu era de așteptat și trebuia să nu fi fost consimțită.

Evoluțiile din România oferă lui Pius al XII-lea posibilitatea de a face un aspru rechizitoriu cu referire strictă la situația din țara noastră a Bisericii Catolice, dar în care se întrezărește întreaga suferință a unei țări și a unui popor, disconfortul intelectual și material, lipsa unei adevărate vieți spirituale. Conform cutumei Sfântului Scaun și care-și trage originea dintr-o pildă biblică, Pius al XII-lea nu numește explicit adversarii Bisericii, ci doar înregistrează neajunsurile aduse acestei instituții și care împiedică desfășurarea activității acesteia. Aflată din nou între o situație în care autoritatea civilă expune oprobriului Biserica, epistola oferă prilejul Papei de a reliefa că o lege nu poate distruge ceea ce este mai presus de lege și neînstituit de lege și că în comparație cu vitalitatea Bisericii și a vieții religioase a românilor orice lege este supusă perisabilității. Acțiunile respective nu fac în opinia Papei decât să întărească sentimentul atașamentului față de credința strămoșilor "fede degli antenati" o sintagmă care aparent era apanajul discursului ortodox în literatura istorică românească, și să rememoreze martirul creștinilor din Imperiul roman, care departe de a fi distrus Biserica, a purtat fluxul vital în organismul ei, demonstrând astfel trăinicia instituției divine. Papa se face partener de comuniune spirituală cu fiecare din cei aflați în suferință, simțindu-se particular legat de cei care militează prin durerea lor "per la salvezza eterna dei loro popoli messa in pericolo". Pentru cei care cred în Biserică succesul lui Petru în deplină cunoștință a mandatului său asigură că suferința nu e zadarnică și că "lassu vi aspetta un premio, la luce cioè dell'eterno beatitudine".

Un alt capitol al epistolei se face ecoul sentimentelor Sfântului Scaun, care niciodată nu a negat jurisdicția spirituală asupra teritoriilor românești. "La storia della vostra patria rifulge di splendidi esempi di fede, di costanza e di fortezza cristiana" și vorbește despre martirii de la Durostor,



Axiopoli, Tomis, care sunt strămoșii noilor martiri și precum prin acel martiriu s-a certificat fermitatea creștinismului receptat în antichitate, tot la fel suferințele certifică fermitatea și dimensiunea credinței românilor acum. Un alt moment al deplinei comuniuni cu Scaunul Apostolic în viziunea papei este activitatea episcopului Niceta, care i-a învățat pe strămoșii românilor "a farisuonare il nome di Cristo con cuore romano e a vivere santamente nella tranquillita e nella pace". La acest subiect al creștinării poporului român Papa dovedește precauție în a utiliza ca evanghelizator pe Apostolul Andrei pe care și-l revendică întreaga zonă circumscrisă Mării Negre și încearcă să determine ca evanghelizator un personaj mai puțin celebru, dar despre care datele istorice sunt mai concrete și a cărui comuniune cu Roma este certă. Concluzia firească pe care o trage Papa din acest episod i se pare a fi aceea că de-a lungul istoriei românilor legătura cu Sfântul Scaun nu a fost întreruptă "tuttavia la fede cattolica in mezzo a voi non fu mai estinta", fiind încă o probă a atașamentului și a memoriei creștine a poporului român în raport cu Roma.

Având aceste probe în indelebile Papa nu poate să nege atașamentul său special față de români, pe care-i asigură de susținerea întregii lumi catolice și cu o vervă a luptei pentru recâștigarea poziției pe care Isus Christos și mandatarul său pe pământ papa trebuie să o aibă în orice societate, preconizează o "Sacra crociata" desigur spirituală în care lumea catolică asigură el e ferm angajată.

Concluzionând vom afirma că această epistolă apostolică este adresată românilor într-un moment paroxistic al existenței lor, anul 1952 fiind un an de vârf al tensiunii existente la toate palierele societății românești în care suspiciunea și lipsa de rectitudine erau omniprezente. Nu știm încă în ce măsură a fost receptată și la ce niveluri exhortația apostolică, însă ea demonstrează clar solitudinea Sfântului Scaun față de români și evidența faptului că români nu vor lipsi ca element important în acea "Ostpolitik" a Vaticanului preconizată sub Pius al XII-lea concretizată sub Ioan al XXIII-lea și Paul al VI-lea și desăvârșită de Ioan Paul al II-lea. O "Ostpolitik" clară, limpede, a cărei finalitate este recâștigarea libertății Bisericii și promovarea comuniunii eclesiale. Români au fost un caz tipic în acest sens și fără doar și poate Pius al XII-lea a făcut primul și esențialul pas în această direcție.

## **ANEXA**

### **EPISTOLA APOSTOLICA DI S. S. PIO XII ALL'EPISCOPATO, AL CLERO E AL POPOLO DELLA ROMANIA**

***Ai venerabili Fratelli e diletti Figli dell'episcopato,  
del clero e del popolo della Romania***

**PIO PP. XII**

*Venerabili Fratelli e diletti Figli, salute e apostolica benedizione.*

1. «Praticando la verità nella carità» (*Eph. 4, 15*), mentre consideriamo le tristissime condizioni in cui versa tra voi la Chiesa cattolica, non possiamo fare a mento di lodare il vostro mirabile esempio di cristiana fermezza, e di rammaricarci per il gravissimo pericolo si trovano i sacri diritti della religione cattolica, e specialmente la sua libertà. Per tal motivo, la carità paterna che nutriamo verso tutti che Ci sono fratelli e figli in Cristo, e particolarmente verso di voi, Ci spinge a porgervi quei conforti, che Ci sono possibili nelle presenti difficoltà: rivolgermi cioè la parola quasi foste presenti, per mezzo di questa lettera, e assicurarvi che Noi partecipiamo alle vostre pene e alle sofferenze, e che per voi innalziamo a Dio, padre delle misericordie, le Nostre preghiere, a cui si uniscono anche le suppliche di tutto il mondo cattolico.

2. Ma la consapevolezza del Nostro mandato apostolico Ci impone altresì di elevare la Nostra voce per difendere la causa di Dio e della Chiesa; «nulla infatti possiamo contro la verità, ma per la verità» (*2 Cor. 13, 8*). Ben sappiamo, infatti, quali e quante sofferenze voi avete dovuto sostenere finora: sappiamo che non vi è ormai più tra voi alcun vescovo che possa liberamente governare la sua diocesi, dirigere i suoi sacerdoti, impartire le opportune norme e disposizioni ai propri figli del laicato. Tutti infatti sono stati strappati dalle loro, e si trovano chiusi in carcere, o relegati lontano dai loro greggi. Perciò non senza grave detrimento si verifica il detto: «Percoterò i pastori e saranno disperse le pecore del gregge» (*MT. 26, 31; cfr ZACH. 13, 7*). Conosciamo inoltre che la Chiesa di rito orientale, così fiorente fra voi per numero di fedeli e per virtù, è dalla legge considerata come scomparsa, e i suoi sacri edifici ed istituti sono stati destinati ad altri usi come se ciò corrispondesse ai desideri e alle aspirazioni dei fedeli stessi; moltissime famiglie religiose, maschili e femminili, sono state disperse, e le scuole, dove i giovanetti, sotto la guida dei religiosi medesimi, aprivano le loro menti alla luce della sapienza umana e cristiana, e crescevano nell'integrità dei costumi e nell'ornamento delle virtù, sono state proibite ed affidate ad altri, come dannose e pericolose per la nazione; non pochi sacerdoti, appunto per il loro fedelissimo attaccamento fede degli antenati e a questa Sede Apostolica, e perché in nessuna maniera acconsentivano a recedere dalla loro cristiana fermezza, a macchiare la coscienza, a tradire il dovere, o sono stati deportati fuori della patria in lontane, o ai lavori forzati nelle miniere, o infine sono stati gettati in carcere, dove ancora conducono una vita miseranda, ma gloriosa davanti agli occhi di Dio e degli onesti.

3. A ciò si aggiunge che, in tanta congerie di libri, di giornali e di fogli volanti, nessuna possibilità è concessa ai cattolici di usare la stampa per far sentire la loro voce, onde rifulga la verità e vengano messi in giusta luce e tutelati, per quanto è possibile, i sacri diritti della Chiesa.

4. È facile, quindi, in tal maniera, descrivere e presentare la Chiesa cattolica come un nemico pericoloso allo Stato. Eppure è del tutto

manifesto che coloro i quali sono fedeli sequaci del cristianesimo e si sforzano di metterne in pratica gli insegnamenti, a nessuno senza dubbio sono inferiori nell'amor patrio, nel rispetto delle autorità civili, nell'ubbidienza alle norme stabilite, purché queste non impongano cose contrarie alle leggi naturali, divine od ecclesiastiche. E se pertanto voi, o venerabili Fratelli e dilette figli, siete afflitti da persecuzioni e da ogni genere di tribolazioni, perché volete conservare la fede cattolica infusa nei vostri animi, ciò torna a vostro onore e non a disdoro, a vostra gloria e non a vostra infamia. A Noi, e a ogni assennato in grado di conoscere la verità e far sentire liberamente la propria voce, voi sembrate rinnovare i fasti della Chiesa primitiva; e perciò Noi, che verso il vostro popolo nutriamo sentimenti paterni e che circondiamo di un amore particolarissimo quelli «che soffrono persecuzione per la giustizia» (Mr. 5, 10), desideriamo baciare le catene di coloro i quali, incarcerati ingiustamente, piangono e si affiggono per gli assalti alla religione, per la rovina delle sacre istituzioni, per la salvezza eterna dei loro popoli messa in pericolo, più che per le proprie sofferenze e per la perdita libertà. Elevate con fiducia al Cielo gli occhi e gli animi; ricordatevi, venerabili Fratelli e dilette figli, che lassù vi aspetta un premio, la luce cioè dell'eterna beatitudine; sappiate che tutti i cattolici insieme con Noi, Padre Comune, in ogni parte della terra rivolgono ferventi suppliche a Dio perché voglia benignamente affrettare la fine di tanti dolori e di tante angustie, e voglia concedere la pace alle anime, la pace ai popoli, la pace alle nazioni tutte; quella pace che assicuri i sacrosanti diritti della religione, che difenda la dignità e la libertà di coscienza di ciascuno, che congiunga fra loro amichevolmente tutti i popoli senz'alcuna distinzione. Questa è la pace che Noi desideriamo e che andiamo da tanto tempo raccomandando con la parola, le esortazioni e le opere; non quella che riduce la Chiesa a schiavitù, ben sapendo che, oppressa la religione, vacillano le fondamenta stesse della società, né i cittadini potranno raggiungere una vera prosperità e felicità.

5. Già la storia della vostra patria rifugle di splendidi esempi di fede, di costanza e di forza cristiana. In città remotissime, infatti, come viene tramandato, «si trovano a Durostoro, ad Axiopoli e a Tomi martiri che sparsero il loro sangue per il nome di Cristo. E quantunque null'altro della loro vita si conosca all'infuori del martirio da essi subito, questo tuttavia, essendo fuori di ogni dubbio, parla abbastanza eloquentemente». Voi siete in qualche maniera i figli di questi martiri, e perciò, «fratelli miei cari, siate stabili e immobili, abbondando sempre nell'opera del Signore, poiché sapete come il vostro travaglio non è infruttuoso nel Signore» (I Cor. 15, 58).

6. E come già la vostra terra fu imporporata dal sangue dei martiri, così fu irrorata dal sudore apostolico. Fra quelli che, senza risparmio di fatiche, portarono tra voi la fede cristiana e il culto della sapienza umana e divina, brilla di luce particolare san Niceto, vescovo di Remesiana, il quale, tra la fine del quarto e l'inizio del quinto secolo, fu l'apostolo infaticabile di codesto popolo. Per opera sua i vostri antenati impararono «a far risonare il

nome di Cristo con cuore romano e a vivere santamente nella tranquillità e nella pace». Questi, non solo civilizzò i vostri antenati con gli insegnamenti del Vangelo e con la pratica delle virtù cristiane, ma lasciò ai posteri anche una testimonianza della sua singolare dottrina, poiché «compose con stile chiaro e nitido» scritti di non poca importanza.

7. Che se lungo il corso dei secoli, per motivo di circostanze dolorosissime, fu talvolta al vostro popolo reso quasi del tutto impossibile l'accesso a questa Sede Apostolica, tuttavia la fede cattolica in mezzo a voi non fu mai estinta; che anzi, non appena fu possibile, novamente tornò a rifiorire a guisa di fedele riposta al richiamo dei tempi antichissimi. Spetta oggi a voi, venerabili Fratelli e dilette figli, ascoltare questa medesima voce, imitare questi stessi esempi. Non vi mancheranno senza dubbio difficoltà, ostacoli, pericoli; ma questi neppure mancarono ai vostri antenati, che riuscirono coraggiosamente a superarli.

8. Continuate, adunque, come fate, a sopportare con inflessibile fermezza d'animo le persecuzioni, le sofferenze, le miserie; continuate a soffrire l'esilio, il carcere e la perdita di ogni bene, piuttosto che tradire la vostra fede e rompere o rallentare lo strettissimo vincolo che vi unisce a questa Sede Apostolica. E abbiate la certezza che non vi mancherà mai l'aiuto divino, implorato con fervida preghiera.

9. Speriamo che queste Nostre esortazioni e questa testimonianza della Nostra ardentissima carità possano giungere a vostra conoscenza, e che da queate medesime voi tutti riceverete forza salutare e soprannaturale conforto, in modo che possiate continuare a dare luminosa prova di quella indomita abituale fermezza. Com'è facile vedere, si tratta della causa di Dio, della Chiesa e delle anime; perciò mai bisogna perdersi d'animo, mai bisogna tenere in poco conto o trasgredire quelle cose che vengono imposte dalla coscienza cristiana e dai divini comandamenti, ma occorre rispettarle e conservarle intatte in ogni tempo con somma costanza e con zelo infaticabile, e praticarle con ogni energia. Vi assisteranno senza dubbio con la loro efficacissima tutela e col loro validissimo patrocinio quei santi che formano la gloria della vostra patria; vi assisterà specialmente dal cielo la Vergine Maria madre di Dio, verso cui voi nutrite ardente pietà; ed essa dal suo Unigenito otterrà a voi, suoi figli posti in così grave pericolo, quei divini favori di cui avete bisogno; vi assisteranno infine le Nostre preghiere e quelle di tutto il mondo cattolico, e, quasi formando una sacra crociata, imploreranno dal Padre misericordie ciò ch'è nei desideri di Noi, di voi e di tutti i buoni: cioè la libertà piena di professare in pubblico e in privato la vostra religione e di tutelare le sue istituzioni, le sue norme e i suoi precetti.

10. Ciò vi ottenga l'apostolica benedizione, che, in auspicio delle celesti grazie e a testimonianza del Nostro paterno affetto, a voi, venerabili Fratelli e dilette figli, di tutto cuore impartiamo nel Signore.

Dato a Roma, presso S. Pietro, il giorno 27 del mese di marzo dell'anno 1952, decimoquarto del Nostro Pontificato.



#### IV. Varia

### ISTORIE CULTURALĂ ȘI NOTE LINGVISTICE PE MARGINEA CUVÂNTULUI "FARAON"

ANTON GOȚIA

**ABSTRACT.** *Cultural History and Linguistic Notes on the Word "Pharaon".* The survey follows the cultural history of the pretext word Pharaon that owes its "career" to the Holy Scripture by The Old Testament references to Abraham, to the history of Joseph and the liberation of the Hebrew people.

In the first section, the etymology of the word is pursued, starting with the old Egyptian form, followed by the Coptic, Hebrew, Greek, Latin, Old Slavonic and French ones; the cultural history, of the old Egypt, as well as the Romanian old and modern culture.

A second part, starting with the mention of the word Pharaon in a Romanian neologism dictionary, comprises a debate on the concept of neologism in the Romanian culture since its old period to the contemporary one.

Indubitabil, cuvântul **faraon** își datorează "cariera" culturală *Sfintei Scripturi*, prin referirile din *Vechiul Testament* la Egipt privitoare la Avram și, mai ales, la istoria lui Iosif și la dezrobirea poporului evreu<sup>1</sup>.

Urmărind geneza numelui, etimologia probabilă este de la vechea formă egipteană phry - 'j-j', conservată în varianta fonetică per - o<sup>2</sup> din limba coptă din perioada saïtico (p) e'ro'. Termenul desemna inițial palatul regal și avea semnificația "casa înaltă". Denumirea, după ce a servit la desemnarea locuinței regale, a ajuns să-l desemneze pe stăpânul casei. Denominația este atașată numelui regelui mai târziu, începând cu dinastia a XVIII-a, care îl are ca prim reprezentant pe Ahmose (1570 - 1545 a.Ch.) și rămâne în nomenclatura regelui numai până în timpul dinastiei a XXII-a (940 -730 a.Ch.), având ca prim reprezentant pe Sheshonk (Sheshong) I (941 -919 a.Ch.)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Geneză*, cap. 12, 37 și urm.; *Exod*, cap. 1 și urm.

<sup>2</sup> *Enciclopedia Hoepli*, vol. III, Milano, 1958 s.v., abreviat: Enciclopedia H; G. Posener, S. Sauneron et J. Yoyotte, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1959 s.v.; *Grande Larousse encyclopedique*, en dix volumes, Paris, 1963 s.v., abreviat: Larousse 10.

<sup>3</sup> *Vezi Enciclopedia H*, s.v.; *The Encyclopaedia Americana*, New York, Chicago, Washinton, 1962, vol. 21 s.v., abreviat: Encyclopaedia Americana.

Dar în nici un moment istoric "faraon" nu s-a folosit ca titlu autentic pentru rege. Protocolul oficial, când era complet, cuprindea cinci nume:

1. Hôr (Horus) = "șoim -victorios -iubit -de - Maât";

2. Nbewte și Nbe'wwe = "Cele două stăpâne" și "Cei doi stăpâni", "Cel - care - ocrotește - Egiptul -și -supune țările străine" și aceste nume afirmă în faraon încarnarea;

3. zeului șoim (Hôr), al zeiței vultur (Nehbîje) și al zeiței șarpe, moșteniri din timpurile totemice predinastice, când suveranul era "rege - preot";

4. Rege al Egiptului de Sus și de Jos (literal: "Cel care aparține Stufului și Albinei"), atestând unificarea țării în persoana monarhului care a fost fondatorul primei dinastii. Coroana regală se compunea într-adevăr din două mitre care erau purtate înaintea de unul și de altul dintre suverani;

5. Rî -'e = "Fiu al Soarelui și Stăpân al coroanelor"<sup>4</sup>.

Apelativul echivalent pentru "majestatea sa" era *hemjef*.

Episodul coborârii în Egipt a familiei lui Iosif se suprapune peste migrația hixoșilor, care au cucerit Egiptul și cărora le-au rămas supuși, fapt petrecut în timpul dinastiei a XV-a (1678 - 1570 a.Ch.).

Evreii locuiesc în Egipt în ținutul Gessen (evreiește Goshen) situat lângă Wadi Tumilat, la vest de lacul Timsah.

În secolul al XVI-lea, fondatorul dinastiei a XVIII-a Ahmose (Ahmosis) (1570 -1545 a.Ch.) îi alungă pe hixoși. De aici înainte evreii, veniți și ei în Egipt, sunt văzuți cu ochi răi, ca rămășițe ale foștilor cuceritori<sup>5</sup>.

După tradiția biblică evreii sunt folosiți la construirea orașelor Pithom și Pi Ramses. Se pare deci că sub Ramses al II-lea (1290 - 1223 a.Ch.), către 1250 trebuie plasate evenimentele relatate în Exod<sup>6</sup>.

Revenind la aspectul etimologic putem reține formele:

-vechiul egiptean: *phrj* - ' ' -j -j

-varianta coptă: *per* - o'

-ebraicul: *phd'r* -o' care stă și la baza limbilor europene:

-gr.: *pharaō*

-lat.: *pharao*

-sl.: *faraonù*

-fr.: *pharaon*<sup>7</sup>.

În cultura română cuvântul faraon are o istorie apreciabilă. În indicele lexical paralel al textelor vechi lucrarea Floricăi Dimitrescu<sup>8</sup> îl înregistrează în:

-Psaltirea șcheiană - 5 atestări

-Psaltirea (1577) - 5 atestări

-Cazania a doua - 3 atestări.

<sup>4</sup> Id. ibid.

<sup>5</sup> Exod, 1,8.

<sup>6</sup> Cf. Larousse 10 s.v.; Enciclopedia H. s.v.; Encyclopaedia Americana s.v.

<sup>7</sup> Cf. și Al. Graur, *Dicționar de cuvinte călătore*, București, 1978 s.v.

<sup>8</sup> Florica Dimitrescu, *Contribuții la istoria limbii române vechi*, București, 1973 s.v.

În *Palia de la Orăștie* (1582), cum era și firesc, atestările sunt mai numeroase. Ediția V. Pamfil<sup>9</sup> îl înregistrează cu peste 200 de atestări.

În secolul al XVII-lea îl întâlnim în *Sicriul de aur* (1683)<sup>10</sup> cu două atestări, în *Biblia de la București* (1688) - *Geneză* și *Exod* - peste 90 de atestări<sup>11</sup>.

Lexicografia noastră înregistrează cuvântul cu semnificațiile:

- I. 1. Numele vechilor regi ai Egiptului.  
2. (După franc.) Un fel de joc de cărți.
- II. (Pop) Prin extensie
  1. Poreclă dată țiganilor după o credință populară că ei ar fi vechii urmași ai egiptenilor.
  2. Drac<sup>12</sup>.

I. A. Candrea și Gh. Adamescu în dicționarul lor, care-și propune să stabilească și să redea pe primul loc cel mai vechi sens din care s-au dezvoltat celelalte, dau:

1. Poreclă dată țiganilor din cauza părerii greșite că ar fi originari din Egipt;
2. Joc de cărți;
3. Numele vechilor regi ai Egiptului<sup>13</sup>.

În enciclopediile românești mai vechi este reținut numai sensul de "domnitor al vechiului Egipt"<sup>14</sup>.

La Ciorănescu și Șăineanu apar numai primele trei sensuri menționate și în *Dicționarul Academiei* :

- faraon
- țigan
- numele unui joc de cărți<sup>15</sup>, pentru ca la Tikin să figureze doar primele două<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> *Palia de la Orăștie* 1581 - 1582, Text-Faximile-Indice, Ediție îngrijită de Viorica Pamfil, București, 1968 s.v.

<sup>10</sup> Ioan Zoba din Vinț, *Sicriul de aur*, Ediție îngrijită și studiu introductiv de Anton Goția s.v.

<sup>11</sup> *Monumenta linguae dacoromanorum, Biblia 1688*, Pars I, *Genesis*, Iași 1988, Pars II, *Exodus*, Iași 1991 s.v.

<sup>12</sup> *Dicționarul limbii române moderne*, tom II, partea I, București, 1934 s.v.

<sup>13</sup> A. Candrea, Gh. Adamescu, *Dicționarul enciclopedic ilustrat "Cartea românească"*, București, 1931 s.v.

<sup>14</sup> C. Diaconovich, *Enciclopedia română*, Sibiu, 1900 s.v.

<sup>15</sup> A. Ciorănescu, *Diccionario Etimologico Rumano*, I, Laguna, 1958 s.v.; L.Șăineanu, *Dicționar universal al limbii române*, ediția a șaptea, București, 1929 s.v.

<sup>16</sup> H. Tikin, *Dicționar român-german*, II, București, 1911, s.v.



Dicționarele mai noi oscilează și ele între a indica semnificațiile:

- numele regilor egipteni
- numele unui joc de cărți<sup>17</sup>, o singură accepțiune - rege al Egiptului antic<sup>18</sup> - sau primele trei consemnate și în Dicționarul Academiei<sup>19</sup>.

Cuvântul în discuție este prezent însă și într-un dicționar de neologisme<sup>20</sup> cu sensul de "titlu purtat de vechii regi egipteni" (< gr. pharaon, cf. fr. pharaon). Faptul acesta pune, după părerea noastră și o problemă de teoria limbii referitoare la neologism și la raporturile noastre cu Occidentul latino-roman.

În perioada întoarcerii noastre forțate cu fața spre Orient am fost izolați de curentul Renașterii care a apropiat din nou popoarele romanice de izvorul lor latin. "Dacă am fi fost catolici, spune Sextil Pușcariu în monumentală sa lucrare, am fi avut și noi biserici mari în stil gotic și picturi făcute după modelul maeștrilor italieni. Dar n-am fi avut acele comori de artă bizantină, conservată în toată puritatea, în bisericile din Bucovina, sau acele linii de o eleganță neîntrecută în originalele bisericuțe de lemn din nordul Ardealului; am avea în pictură și literatură imitații mai mult sau mai puțin izbutite..., dar n-am avea acele neîntrecute zugrăveli al - fresco pe zidurile mănăstirilor, cu surprinzătoare combinații de culori, de o atât de desăvârșită armonie...

Cât despre limba noastră, ea n-ar avea aspectul pestriț pe care i l-a dat contactul cu popoarele vecine și ar conține multe cuvinte de origine latină pătrunse, ca la neolatini apuseni, din latina bisericii, a cancelariilor și a școlii. În schimb, i-ar lipsi puțină, neegalată de nici o limbă romanică, de a putea alege, între diferite construcții cu același rol morfologic și sintactic și între cuvinte cu sens asemănător pe cele mai potrivite spre a exprima cele mai variate nuanțe de gândire"<sup>21</sup>.

Sextil Pușcariu, credem, idealizează, întrucât ruperea noastră silnică de Occident în Evul Mediu și culminând cu perioada anilor 1946 - 1989 a fost considerată de marea majoritate a istoricilor și marilor noștri oameni de cultură ca o epocă de întuneric și de grav retard cultural.

---

<sup>17</sup> *Dicționarul limbii române literare contemporane*, I, București, 1956, s.v.

<sup>18</sup> *Mic dicționar enciclopedic*, București, 1972, s.v.; Ana Canarache, Vasile Breban, *Mic dicționar al limbii române*, București, 1976, s.v.

<sup>19</sup> *Dicționarul limbii române moderne*, București, 1958, s.v.; *Dicționarul explicativ al limbii române*, București, 1975, s.v.

<sup>20</sup> F. Marcu, C. Maneca, *Dicționar de neologisme*, Ediția a III-a, București, 1978, s.v., abreviat: DN

<sup>21</sup> S. Pușcariu, *Limba română*, I, *Privire generală*, prefață de G. Istrate, note bibliografice de I. Dan, București, 1976, p. 370, abreviat S. Pușcariu, *Limba română*.

În ce ne privește, am prefera să fi rămas în permanență catolici, fiindcă astăzi altfel s-ar fi scris istoria prezentă și mai ales cea viitoare. Dar... pentru aceasta poate niciodată nu e prea târziu.

Referitor la neologisme, "expresiile nouă sau figurate", cum le numește Sextil Pușcariu, el nu le motivează prin sărăcia limbii noastre, ci "Ele dovedesc mai cu seamă altceva; o lipsă de simț tradiționalist și un mare prestigiu a tot ce e străin, o neobișnuită putere de adaptabilitate la orice formă nouă, o înțelegere fulgerătoare a mecanismului construcției străine și... înainte de toate, o adevărată pasiune de a-și îmbogăți limba cu posibilități nouă de exprimare plastică și nebanalizată"<sup>22</sup>.

Afirmațiile de mai sus ne trimit la o matrice psihică a poporului nostru din care ar putea face parte și trăsătura deschiderii spre nou, în general, cu particularizările profunde, care pot scăpa descrierii, în diferitele relații ale deonticului nostru. În legăturile interumane această trăsătură se particularizează prin ospitalitate, iar în planul relațiilor lingvistice printr-o deschidere la nou. Această deschidere este receptivă și la relațiile cu medii lingvistice mai îndepărtate, cu tendința receptării lor mai întâi în mediul urban, apoi cu extinderea lor "asupra satului prin negoț, industrie, tehnică, biserică, administrație, școală, științe ș. a."<sup>23</sup>.

S. Pușcariu apreciază că asemenea împrumuturi se găsesc la toate popoarele, iar urmărirea lor ar permite să se puncteze când civilizația unui popor a făcut salturi însemnate ori când aceasta a pătruns în "straturile largi ale populației".

În Evul nostru Mediu acești termeni culturali au pătruns mai ales din surse nelatine, slavonești, grecești, turcești. S. Pușcariu apreciază că atât timp cât un cuvânt din acest strat cultural e utilizat numai de o pătură mai cultivată, iar originea lui este recunoscută de cărturarii bilingvi sau plurilingvi, cuvântul respectiv este un neologism.

Din acest unghi larg de vedere, neologismele au existat în limba noastră și înainte de "renașterea noastră ca popor romanic"<sup>24</sup>.

Slavonisme precum: blagohoreț, blagorod, blagocestiv etc. prezente în limba cărților bisericești, nu s-au extins ca circulație, nu au fost simțite ca strict necesare în limbă. Același lucru s-a întâmplat și cu cele mai multe grecisme și turcisme din epoca fanariotă. Termeni precum: acatastasiu, agalmata, ahostratos, amathie, nu au găsit statut în limbă, alții însă au prins rădăcină în epocă, unii prelungindu-se până azi: acrostih, aghiazmatar, ananghie, antologhion etc.<sup>25</sup>.

Neologismul a putut exista la noi, practic, de când putem spune că avem literatură.

<sup>22</sup> S. Pușcariu, *Limba română*, p. 371.

<sup>23</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>25</sup> L. Galdi, *Mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des phanariotes*, Budapeșt, 1939, p. 137 și urm.

În literatura veche problema cuvintelor noi era rezolvată personal, în funcție de de orizontul cultural și de bunul simț. Dosoftei, cărturar cu un orizont cultural mai larg, are o limbă cu un registru mai variat decât Varlaam; la rândul său D. Cantemir practică un scris mai erudit decât Neculce, cu consecințele inerente în lexic.

Dar chiar și o carte de tip abecedar - catehism cum ar fi *Bucoavna de la 1699* tipărită de Mihail Iștvanovici, sub oblăduirea Mitropolitului Transilvaniei Atanasie aduce o structură lexicală foarte semnificativă pentru scrisul românesc, la trecerea spre secolul al XVIII-lea.

Iată o statistică lexicală ilustrativă:

Clase etimologice	Lexic		Frecvență	
	Număr	Procent	Număr	Procent
Latine	315	42,74	3180	71,46
Autohtone	3	0,40	9	0,20
Et. necunoscută	10	1,35	49	1,10
Slave	117	15,87	440	9,88
Grecești	13	1,76	19	0,42
Maghiare	13	1,76	32	0,71
Lat. împrumutate	3	0,40	5	0,11
Neoslave	27	3,66	47	1,05
Românești (<lat.)	130	17,63	436	9,79
Românești (<sl.)	60	8,14	160	3,59
Românești (<lat+sl.)	19	2,57	36	0,80
Românești (<autoht.)	3	0,40	4	0,08
Românești (<et. nec.)	2	0,27	2	0,04
Românești (et. nec.+ lat.)	2	0,27	3	0,06
Românești (<lat.+autoht.)	1	0,13	1	0,02 <sup>26</sup>

Statistica evidențiază o dinamică deosebită a elementelor create pe teren românesc, între acestea locul preponderent revenind creațiilor din elementele fondului latin moștenit.

Neologismul este prezent și el în această lucrare, în câmpul lexical al cuvintelor tehnice specifice, legate de metalimbajul lingvistic-pedagogic (termeni din domeniul foneticii, semiologiei chirilice, ortograafiei):

apostrof  
 bucoavnă  
 diftong  
 glasnică (vocală)  
 glavă (capitol)  
 întrebăciune  
 neglasnică (consoană)  
 ortografie  
 prosodie (semne diacritice)  
 silavă

<sup>26</sup> *Bucoavna, Bălgrad, 1699, /ediție critică/ de Anton Goția (în colaborare), p.114-115.*

slovni (silabisi)  
titlă  
tocica (punct)  
vrahea (semn pentru marcarea semivocalei)<sup>27</sup>.

Deschiderea spe lumea culturală latino-romanică cu implicațiile în limba scrierilor cărturarilor noștri, concretizate prin împrumuturi lexicale specifice, marcată de curentul general cultural, social, bisericesc, economic al Școlii Ardelene este precedată de o aprehensiune față de opere scrise în latinește la Gr. Ureche, stolnicul Cantacuzino, D. Cantemir.

Ceea ce aduce Școala Ardeleană este crearea unui curent larg popular de deschidere spre lumea latino-romanică a Occidentului.

În Principate conștiința descendenței latine a românei se reface prin intermediul mediilor culturale nelatine: polon, turc, rus, neogrec<sup>28</sup>.

Contactele directe cu cultura Europei neolatine se reiau la jumătatea secolului al XVIII-lea și sunt situate în Transilvania.

"Spiritul european își face simțită prezența în Transilvania o dată cu evenimentele politice, religioase și culturale care au precedat Școlii Ardelene /.../Pe fondul unirii cu Roma se manifestă... forțe sociale românești care dau actului religios semnificații și direcții naționale bine întemeiate...

O dată cu întemeierea în Transilvania a <școalelor latinești> și a înființării <dominiului Blajului> (1738), cu mănăstire și cu școală, înființată în 1754 /.../ pătrunde în Transilvania ideea... unei identități specifice a românilor față de celelalte națiuni, recunoașterea individualității lor naționale... începe, în Transilvania, vasta activitate de afirmare a originii latine a limbii române, emfaza culturii latine"<sup>29</sup>. Devine astfel tot mai evidentă superioritatea culturii europene occidentale comparată cu Orientul ce se găsea sub imperiul turcilor.

"În Transilvania se puneau bazele unei culturi naționale a poporului român ce-și găsea în Occidentul latin confirmarea istoriei sale, în timp ce mulți boieri moldo-valahi, sub dominarea culturii grecești și sub strictă observanță religioasă orientală, își căutau încă în Occident numai contemporaneitatea..."<sup>30</sup>.

În Principate procesul este mai lent, cu ezitări mai mari și mai puțin important ca semnificație.

În procesul receptării neologismului rolul principal revine traducerilor și prelucrărilor. În Transilvania repertoriul traducerilor este mai bogat: lucrări de istorie a Imperiului Roman, de filologie, gramatică și retorică, logică, etică și filosofie, aritmetică, fizică, medicină veterinară, agricultură, viticultură<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 116.

<sup>28</sup> Vezi A. Niculescu, *Individualitatea limbii române între limbile romanice, contribuții socio-culturale*, București, 1978, p. 57.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 57-58.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 68.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 76.

În domeniul traducerilor beletristice Moldova se situează pe primul loc sub aspectul cantității și diversității<sup>32</sup>.

În Țara Românească inventarul literar este mai redus, romanele populare *Varlaam și Ioasaf*, *Alexandria*, *Sindipa*, sunt încă în circulație.

Sfârșitul secolului al XVIII-lea găsește Transilvania în profund proces de expansiune culturală în toate straturile sociale, pe când Muntenia și Moldova se găseau în faza inițiativelor.

Schimbul cultural între provinciile românești, cu trecerea în Muntenia și Moldova a numeroși cărturari transilvăneni și, deci, cu "o iradiere a culturii transilvănene asupra Principatelor și, în consecință, <cu> o fuziune constitutivă a culturii naționale moderne românești" duce la realizarea unei deschideri "a culturii românești către latinitate (în Transilvania) și către romanitate (în Muntenia)"<sup>33</sup>.

Deceniile de la sfârșitul secolului al XIX-lea găsesc provinciile românești ireversibil angajate în sfera regăsirii filonului latin, al tendinței de contemporaneizare cu celelalte culturi neolatine, cu implicațiile complexe nu numai culturale, dar și de sincronizare istorică, cu implicații sociale și politice.

Pentru problema neologismului care ne interesează în mod particular în aceste note, o confirmare a surselor latine a primului strat de cuvinte noi este de importanță capitală. În acest sens neologismele în (ț)ie - (ț)iune, în legătură cu care s-a atribuit o filieră rusă<sup>34</sup>, sunt în măsură să ofere un răspuns. R. Todoran<sup>35</sup> întâlnește termeni în această desinență încă în operele corifeilor Școlii Ardelene la finele secolului al XVIII-lea, când nu poate fi vorba de o influență rusească. Sursa este evident din latină și acest tip de explicație trebuie extins și la alte forme. Câteva exemple:

conjuncție < lat. conjunctio  
interjecție < lat. interjectio  
nație < lat. natio  
prepoziție < lat. praepositio  
rație < lat. ratio  
reducție < lat. reductio.

Din variantele pe baza etimonului latin s-a creat o forma mentis care a proliferat ca model fonetic, astfel că, fără nici un fel de dubiu, primele neologisme latino-romanice sunt preluate direct din sursa latină. Același lucru probează și desinența (ț)iune, cu o evidentă derivare de la etimoanele franțuzești în tion:

distilațiune  
observăciune

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 76.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 90-92.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 116 cu bibliografie.

<sup>35</sup> Vezi R. Todoran, *Contribuții la studiul terminologiei juridico-administrative românești din Transilvania de la începutul sec. al XIX-lea*, în *Contribuții la istoria limbii române literare în secolul al XIX-lea*, III, București, 1962, p. 103-136.

diviziune  
 rezoluțiune<sup>36</sup>.

Retrospectiva socio-culturală consemnată până aici ne afirmă existența cuvintelor noi, deci receptarea lor în toate fazele de cultură românească, cu un specific calitativ, latino - romanic, și cantitativ, aproximativ 40% din lexicul comun românesc, pentru perioada reîntoarcerii noastre la sursele latină și romanică, epocă inițiată în Transilvania prin Școala Ardeleană, pe fondul reluării unirii cu Biserica Romei și a descătușării potențelor naționale și spirituale ale românilor transilvăneni. Acest curent a fost apoi proliferat și în Principate.

Simțim acum trebuința circumscrierii termenului de *neologism*.

În prefața ediției a treia a Dicționarului de neologisme autorii menționează că: "termenul neologism desemnează toate formațiile lexicale nou apărute într-o limbă, fiind deci legat de raportul cronologic al lexicului. Aceste formații pot fi împrumuturi din alte limbi sau cuvinte realizate prin derivare și compunere din materialul limbii"<sup>37</sup>.

Autorii afirmă în continuare trebuința periodizării lexicului în funcție de care să se poată încadra un cuvânt în clasa neologismelor și precizează că începând cu secolul al XVIII-lea limba noastră înregistrează un aflus fără precedent de cuvinte noi determinat de dezvoltarea disciplinelor științifice și tehnice, a literaturii.

O altă sursă lexicografică, *Micul dicționar de terminologie lingvistică*, încearcă o detaliere a conceptului de neologism: "...împrumuturile din vechea slavă, din limbile salve, din maghiară și de factură bizantină, ca și formațiile românești foarte vechi, realizate prin derivare, reprezintă niște neologisme ale limbii române comune; împrumuturile din turcă, neogreacă, slavonă, latină și germană, ca și formațiile românești vechi realizate prin derivare, compunere sau prin schimbarea valorii gramaticale, reprezintă niște neologisme ale limbii române vechi; împrumuturile din franceză și din italiană, ca și formațiile românești relativ recente realizate din aceleași procedee amintite mai sus, constituie niște neologisme ale limbii române moderne (sfârșitul secolului al XVIII-lea, secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea); împrumuturile și formațiile românești din epoca modernă reprezintă neologismele limbii române actuale"<sup>38</sup>. Dacă pentru informarea generală a cititorului definiția este utilă, pentru cercetare și fixarea unor jaloane practice, ea are carențe fundamentale.

Dacă perioade de două secole scurse de la finele veacului al XVIII-lea, de când DN își extrage materialul sub titlu de neologism este mai aproape de accețiunea cuvântului ca termen absolut, aplicabil oricărei

<sup>36</sup> N. A. Ursu, *Formarea terminologiei științifice românești*, București, 1962, p. 138 și urm.

<sup>37</sup> Vezi DN, p. 7.

<sup>38</sup> Gh. Constantinescu - Dobridor, *Mic dicționar de terminologie lingvistică*, București, 1980, s.v.

perioade din dezvoltarea culturală, definirea din *Micul dicționar* este și ea generică, cu soluții greu abordabile în încercarea de definire mai realistă și de convertire într-un corpus unitar.

Aceste dificultăți pot fi ilustrate și de poziția teoretică și practică a unei lucrări lexicografice cum este *Dicționar de cuvinte recente* care precizează în prefață: "În mod deliberat am evitat termenul de *neologism*, mai frecvent utilizat, și aceasta pentru că, de obicei, la noi, neologismul are - fie în dicționare, fie în alte lucrări de lingvistică - un sens temporal vag, înțelegându-se prin neologisme cuvintele împrumutate sau create în limba noastră începând cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, așa încât se ajunge ca cele mai vechi neologisme să aibă o <vârstă> de aproximativ 200 de ani, ceea ce, evident, este destul de mult"<sup>39</sup>. De aceea autoarea simte nevoia să-și circumscrie perioada la ultimii 20 de ani și să-și excerpteze materialul din limba presei.

Un dicționar general de "neologisme", care ar porni în continuare de la finele sec. al XVIII-lea ar fi un corpus lexical mărturie a reflexului în limbă a epocii de reorientare spirituală spre lumea latino-romanică și al modernizării societății și statului nostru. Dar atunci un cuvânt cu o vârstă de 200 de ani mai poate fi considerat un neologism? Sau vom vorbi de "neologisme vechi" și "neologisme recente"? În orice caz, cuvântul de la care am pornit, **faraon**, nu mai poate rămâne, după cele sintetizate în rândurile de mai sus, în inventarul neologismelor.

Purtat în cultura noastră veche prin textele scripturale, cuvântul pretext **faraon** este foarte posibil să aibă atestări mult mai vechi, tot atât de vechi cât se va putea atesta sau presupune că am avut texte de *Sfântă Scriptură* în română și latină în perioada românei comune și Evului Mediu timpuriu.

---

<sup>39</sup> Florica Dimitrescu, *Dicționar de cuvinte recente*, București, 1982, p. 6.

## INTERPRETAREA UNEI CAPODOPERE A PICTURII UNIVERSALE: "ÎNMORMÂNTAREA CONTELUI DE ORGAZ", DE EL GRECO

VICTORIA - LETIȚIA CÂMPAN

**ABSTRACT.** *Interpretation of a masterpiece of the world painting "The Burial of the Count of Orgaz" by El Greco.* The article is a pleading for a necessary initiation in deciphering the message of a work of art with religious subject, which presumes asking for the onlooker a certain knowledge.

The painting - "The Burial of the Count of Orgaz" - by El Greco, is proposed for attention, pointing out the richness of significances which are interpreted as a meditation on the human condition, and, at the same time as an eulogy to the Church, significances that in the absence of an initiation, would remain inaccessible.

Arnold Gehlen, "neîndoielnic unul dintre cei mai interesanți gânditori contemporani"<sup>1</sup>, cum îl apreciază Titus Mocanu în prefața la cartea acestuia "Imagini ale timpului", consideră că există trei forme principale de artă: una ar fi aceea *realistă*, a expresiei plastice bazată pe "motivul primar"<sup>2</sup>, care reprezintă unitatea dintre formă și obiect, unitate care permite recunoașterea spontană fără explicații suplimentare, fără prezența unor "conotații". Aici ar intra mai ales natura statică, peisajul, scenele de gen.

O altă formă a artei ar fi cea *ideatică* ce se sprijină pe "motivul secundar", adică pe un sistem de "sensuri adăugate prin gândire-conotații"<sup>3</sup>, "lucruri știute cu anticipație"<sup>4</sup>. Cu alte cuvinte "motivul secundar" solicită privitorului o anumită știință.

Cea de a treia stare a artei ar fi cea *abstractă* unde până și "motivul primar este șters și nu mai rămâne decât *forma* în înțelesul restrâns"<sup>5</sup>.

În general tablourile religioase, mitologice și istorice presupun conotații. "Mari compoziții religioase... nu-și produc efectul pe deplin fără conotații... Afirmția ca operele care au fost constituite pe conotații ar putea

---

<sup>1</sup> A. Gehlen, *Imagini ale timpului*, București, Meridiane, 1974, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 28.



fi savurate *pur estetic*, chiar și fără aceste conotații, este modernă, dar nu convinge. Înaintea unui tablou neînțeles, un om rațional se simte neplăcut impresionat, ca și cum ar fi interpelat pătimaș și insistent într-o limbă străină. Căci un bun artist - dacă presupune conotații - organizează părțile vizibile ale tabloului în așa fel încât ele să tindă *prin ele însele spre un sens integral*... Totuși conotațiile se pierd uneori, descifrarea *motivului secundar* devine o problemă a iconografiei sau a științei motivelor - imagini; unele tablouri rămân total sau parțial indescifrabile<sup>6</sup>.

Ar fi deci nu numai benefic ci și urgent un efort interdisciplinar concertat de a recupera, pe cât posibil, acele înțelesuri ce au devenit cu timpul inaccesibile privitorului.

În tablourile religioase "se presupun aceleași *câmpuri de semnificație* în artist, în privitor și în tablou"<sup>7</sup>.

În procesul complex al recunoașterii conținutului, cele reprezentate intră în relație cu cunoștințele privitorului. Se subînțelege că dacă acesta nu este inițiat, va rămâne înafara *câmpurilor de semnificație*.

Dimpotrivă, recunoașterea însemnează posibilitatea de *actualizare*, de apropiere, adică, a evenimentelor, de impact asupra conștiințelor.

Este de presupus că eventuala lipsă de inițiere a publicului amator de artă, transformă în enigme tocmai tablourile cele mai bogate în conotații.

O capodoperă a picturii universale, cum este "Înmormântarea contelui de Orgaz" de El Greco face parte din această categorie.

Desigur ea va fi admirată de orice amator de artă, pentru extraordinarele ei virtuți stilistice și va suscita emoție pentru expresivitatea ei fără egal, dar va lăsa și un sentiment de insatisfacție în măsura în care înțelesurile profunde vor rămâne de nepătruns.

Jean Cassou ne informează că El Greco pictează tabloul la comanda parohului de la Santo Tome, care printr-un foarte precis protocol din 1586 îi cere să înfățișeze minunea ce s-a înfăptuit odinioară cu prilejul morții unui pios cavaler, contele de Orgaz. Sfântul Ștefan și Sfântul Augustin s-au pogorât din cer să-l îngroape cu mâinile lor<sup>8</sup>.

În analiza mării compoziții, o primă privire identifică scena înmormântării la care participă numeroase personaje grupate în două registre: unul terestru și altul ceresc.

Întreaga dinamică a compoziției, susținută de factorii formă, lumină, culoare, conferă o mare expresivitate scenei și suscită în privitor o stare de emoție. Dar care să fie *încărcătura ideatică* pe care o conține tabloul?

Pentru a face o tentativă de descifrare a conținutului său e necesar să ne reamintim principalele date privind personalitatea genialului pictor.

El Greco (Domenikos Theotocopuli) se naște în Creta în 1541; este deci grec și ortodox. Va trece prin școli de pictură ale renașterii italiene târzii și se va stabili pe viață în Spania catolică, într-o perioadă de mari elanuri

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>8</sup> Cf. J. Cassou, *Istoria ilustrată a picturii*, București, Meridiane, 1968, p. 153.

mistice, fiind contemporan cu sfânta Tereza de Avila, Sfântul Ioan al Crucii și Sfântul Ignățiu de Loyola. Pe plan european este o perioadă de mari tensiuni provocate de lupta între Reformă și Contrareformă. Cu siguranță reverberația Conciliului tridentin (1545-1563) este foarte vie și fecundă. O analiză atentă și competentă a operei sale o va putea încadra în impresionantul efort al artei religioase a aceluși timp de a sluji cauza Bisericii, efort sprijinit de reglementările în materie ale Conciliului.

Deosebita originalitate a operei acestui pictor vizionar o face greu de așezat într-un curent artistic sau altul. S-au făcut diferite propuneri, cu diferite argumentări. Iată una dintre ele: "Elanul mistic, care face miracolul în același timp posibil și inteligibil, stă în inima operei lui El Greco. El îl sustrage tentațiilor manierismului și îl angajează pe calea regală a barocului"<sup>9</sup>.

Tabloul lui El Greco poate fi citit ca o meditație asupra condiției umane și, în același timp, ca elogiul adus Bisericii.

Se simte, se presimte că suntem martori ai unui moment deosebit de solemn, de grav, gravitate subliniată de tensiunea degajată de mișcarea fiecărui personaj și a grupurilor de personaje, de ceea ce Lionello Venturi numește "caracterul ritual al compoziției"<sup>10</sup>, precum și de iluminarea nepământeană a întregii scene.

Prin mijloace specifice artei sale El Greco evidențiază ideea că momentul misterios al morții poate fi, în mod paradoxal, pentru cei rămași, un moment privilegiat în care ei sunt constrânși să conștientizeze urgența întrebărilor fundamentale privitoare la sensul existenței, întrebări ultime constitutive ale însăși naturii umane.

Perspectiva mormântului deschis obligă la reflecție asupra destinului uman și aduce o neașteptată transparență în locul obișnuitei distrageri și uitări favorizate de deșertăciunile lumii.

Mulțimea chipurilor celor ce asistă la ceremonie (chipuri orânduite aici potrivit *izocefaliei* bizantine) ilustrează o bogăție deosebită de expresie a întrebărilor și a meditației pe tema vieții și a morții. E o gamă întregă de atitudini în care puterea maximă de sugestie o au privirea și mâinile, care realizează o țesătură complexă de raporturi. La o analiză atentă observăm că tocmai aceste raporturi formează trama întregii compoziții ce îi conferă caracterul religios. Natura omului este de a fi în raport cu infinitul<sup>11</sup>, deci de a fi religios. Însăși etimologia cuvântului *religie* desemnează o *legătură*, legătură între clipa trecătoare și absolut, între efemer și etern. Reflectând asupra propriei condiții, omul constată în sine două realități: una materială, deci măsurabilă, divizibilă, supusă transformării și inevitabil descompunerii și alta spirituală, nemăsurabilă, indivizibilă deci neschimbătoare, nemuritoare. În imaginea analizată se exprimă această dublă realitate prin gestul personajului

<sup>9</sup> Ph. Dandy, *Le XVII-e siècle*, vol II, collection Histoire intégrale de l'Art, p. 47.

<sup>10</sup> L. Venturi, *De Léonardo au Greco*, Genève, Skira, 1956, p. 87.

<sup>11</sup> Cf. L. Giussani, *Il senso di Dio e l'uomo moderno*, Milano, Rizzoli, 1994, p. 83.

așezat între cei doi clerici ce susțin trupul defunctului. Acest hidalgo cu figură meditativă sugerează prin gestul mâinilor separarea celor două realități prin moarte, indicând și destinația fiecăreia. Și celelalte personaje prin direcția diferită a privirilor întăresc ideea acestei despărțiri și nu întâmplător alăturarea celor două chipuri așezate de o parte și de alta a axului vertical median, unul privind spre cer și altul spre pământ exprimă același lucru.

Trupul fără de viață al contelui, îmbrăcat în platoșă, atârnă greu, ideea de greutate fiind subliniată de linia giulgiului ce atârnă spre pământ. În tabloul lui El Greco mormântul nu se vede, căci în compozițiile acestui pictor "spațiul este astupat în partea de jos, către moarte și nu are decât o singură ieșire și toate personajele lui El Greco pe aceasta o caută cu întreaga privire, în suferință sau extaz: cerul"<sup>12</sup>. Cerul găzduiește tronul lui Isus Cristos, biruitor asupra morții și judecător al lumii, prezență autoritară ce domină întreaga imagine constituind polul ei superior, în timp ce polul inferior este mormântul care, deși nevăzut, este atât de prezent. În timp ce mormântul așteaptă trupul celui mort, sufletul este atras spre Cel ce spune despre Sine însuși că este Viața. Vedem sufletul imaginat ca o siluetă neclară încă, abia schițată, de nou-născut înfășat, purtat în brațe de un înger ce se străduie să-l treacă prin deschizătura strâmtă de acces spre sferele cerești. Poarta este strâmtă, trecerea anevoioasă, dar ceea ce numim moarte, aici ia aspectul unei nașteri ce presupune un travaliu (de fapt Biserica îi comemorează pe sfinți în ziua morții lor care este ziua nașterii întru gloria cerească - *Dies natalis* sau *natalitia*). Nașterea pentru eternitate este asistată cu grijă maternă de către Sfânta Fecioară Maria. Pictorul este în unison cu Biserica ce cântă în Troparul sărbătorii Adormirii Maicii Domnului:

"Întru naștere fecioria ai păzit, întru adormire lumea nu ai părăsit Născătoare de Dumnezeu; mutatu-te-ai la viață, fiind Maica Vieții, și prin rugăciunile tale mântuiește din moarte sufletele noastre"<sup>13</sup>.

Fecioara Maria este așezată în dreapta tronului, iar în stânga Ioan Botezătorul și alături, sau mai bine zis în fruntea celorlalți sfinți, mijlocesc pe lângă Judecător pentru sufletul răposatului. Și aici se vede bine originea bizantină a pictorului în al cărui tablou se regăsește imaginea de tip Deisis "ce se traduce prin rugăciune, cerere stăruitoare, implorare..., o rugăciune de mijlocire, aceea prin care un om sau un grup de oameni i se adresează lui Dumnezeu în sprijinul altui om sau al unei alte comunități... Deisis e o rugăciune a comuniunii"<sup>14</sup>.

Această compoziție inspirată, această viziune uimitoare, palpitând de viață, înfățișează în mod magistral misterul inepuizabil al Bisericii și

<sup>12</sup> J. Paris, *L'espace et le regard*, Paris, Edition du Seuil, 1965, p. 101.

<sup>13</sup> Cf. *Catehismul Bisericii Catolice*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1993, p. 216.

<sup>14</sup> V. Anania, *Cerurile Oltului*, Râmnicu Vâlcea, 1990, p. 262.

recunoaștem în ea "numeroasele imagini și figuri legate între ele prin care Sfânta Scriptură o desemnează"<sup>15</sup>.

Biserica este *poporul lui Dumnezeu* al cărui conducător este Cristos. Acest lucru este indicat în compoziție de toate liniile de forță ce sunt direcționate spre El.

Biserica este *zidirea Domnului* și Cristos însuși s-a asemănat cu piatra unghiulară, imagine bine exprimată de viziunea lui El Greco în care întreaga compoziție amintește alcătuirea unei impunătoare catedrale a cărei cheie de boltă este figura Mântuitorului.

Această alcătuire este un trup unic, *Trupul mistic* al cărui Cap este Cristos (Ef 1-22).

Pictura este împărțită în două registre în principal: cel terestru și cel ceresc și totuși reprezintă o singură realitate, și anume aceea a Bisericii ca și *Comuniune a sfinților*. Este impresionantă în imagine solidaritatea celor din cer și a celor de pe pământ reuniți în aceeași grijă pentru soarta celui defunct și în aceeași rugăciune de intercesiune pentru sufletul său.

Comuniunea este atât de puternică încât Sfinții Augustin și Ștefan au venit printre pămâtenii pentru a se ocupa personal de înmormântarea piosului conte. Sfântul Ștefan este foarte tânăr, îmbrăcat în veșmânt de diacon lucrat într-o minunată broderie în aur și roșu, la poale înfățișând scena martiriului, lapidarea sa. Sfântul Augustin are chipul unui venerabil bătrân în prețioase odăjdii episcopale și cu capul acoperit de tiară aurie. Aplecați deasupra celui răposat îl susțin cu gingășie și întruchipează însăși grija maternă a Bisericii care îl însoțește pe om de la naștere și până la moarte, dar și dincolo de ea.

În tablou se face referință clară și la primatul lui Petru care este reprezentat aparte de ceilalți apostoli, aproape de tron și de Sfânta Fecioară, având în mâini cheile ca simbol fără echivoc al autorității sale.

Nu lipsesc nici figuri din Vechiul Testament, în stânga, între cer și pământ, putând fi identificat David cu psalteriul său, alături de alte personaje. Toate atributele Bisericii își găsesc aici corespondență, slujite de mijloace artistice desăvârșite.

"Perspective neașteptate sunt în măsură să ofere anihilarea spațiului în favoarea unei multitudini de expresii sau atitudini și mai ales alungirea corpurilor și a chipurilor în serviciul unui dinamism vertical, traducere simplă a elanului mistic"<sup>16</sup>.

Totul aici: formă, culoare, lumină, așezare în pagină, concură la indicarea unui sens integral, a unei ordini cosmice esențiale și a unei ierarhii divine, printr-un ritm interior al compoziției ce antrenează cu sine un flux vital vertiginos, descendent și ascendent în același timp, avându-și originea și ținta supremă în Cel ce spune despre Sine: "Eu sunt începutul și sfârșitul", "Eu sunt viața și voi mlădițele".

<sup>15</sup> *Catehismul Bisericii Catolice*, București, Arhiepiscopia Romano-Catolică, 1993, p.173.

<sup>16</sup> Ph. Dandy, *op. cit.*, p. 52.

"S-ar zice că circulația între planul terestru și cer se face vertiginos, ca o furtună verticală"<sup>17</sup>.

Dar circulația, comunicarea, se face aici nu numai între cer și pământ, între trecutul din care vin Sfântul Ștefan și Sfântul Augustin și momentul morții contelui de Orgaz, ba și cu timpul în care a trăit pictorul care se înfățișează pe sine în tablou, dar comunicarea se face și între toate aceste realități prezente în tablou și privitor care este astfel cuprins și el în complexa rețea de raporturi, căci pictorul însuși și copilul înfățișat în primul plan al imaginii (copilul pictorului), privesc spre noi, interpelându-ne parcă.

Același copil indică o floare brodată pe mâneca Sfântului Ștefan, desigur o conotație al cărui înțeles, deocamdată enigmatic pentru noi, rămâne de dezlegat.

---

<sup>17</sup> G. Călinescu, *El Greco și realismul*, în *Contemporanul*, nr. 41, 1964.

## V. Recenzii

Friedrich Gehrke, *Le sorgenti dell'arte cristiana*, Milano 1969, 327S.

Der kennzeichnendste Zug dieser Arbeit wird am besten vom Originaltitel ausgedrückt: Spätantike und frühes Christentum, da der Verfasser parallel und aus der Sicht des gegenseitigen Verhältnisses die Entwicklung des Spätromischen Reiches und der frühchristlichen Kunst verfolgt. In diesem Zusammenhang stützt sich F. Gehrke auf eine Chronologie, die auf die Entwicklung der kaiserliche ideologie und der Beziehung des Reiches zum Christentum fußt, von den Anfängen der christlichen Kunst bis zur Herakliden dynastie, mit der, gemäß der modernen Geschichtsschreibung, die eigentliche byzantinische Geschichte beginnt. In demselben Zusammenhang bietet die Arbeit eine gute Eingliederung der künstlerischen Entwicklung politischen, ideologischen und kulturellen Zusammenhänge der Endzeit der Antike.

Gehrke baut eine solide Basis für seine Arbeit durch die Art und Weise, in der er die vorkonstantinische Zeit als Ausgangspunkt der christlichen Kunst behandelt. Hier erscheint ein in der europäischen Fachliteratur geläufig gewordener Gesichtspunkt, der bei uns jedoch leider weniger beachtet wird: für die ersten beiden Jahrhunderte des Prinzipats kann man von keiner eigentlichen christlichen Kunst sprechen.

Der Verfasser bringt zugunsten seiner Behauptung das wohlbegründete Argument, daß die ersten künstlerischen Äußerungen des Christentums sowohl typologisch als auch als Darstellungsweise von der zeitgenössischen griechisch-

römischen Kunst angeregt werden. So kann man den Stil der Katakombenmalereien, der weit davon entfernt ist, eine Neuigkeit zu bilden, in den römischen Wohnungen des III. Jh.n.Chr. antreffen, und die wichtigsten künstlerischen Gattungen sind aus der heidnischen Kunst übernommen (z. B. das eucharistische Festmal, das Thema des Guten Hirten die Sarkophagentypen). All diese Thematik erhält aber neue Bedeutungen durch die Sichtweise des christlichen Glaubens. Es geht, mit anderen Worten, um heidnische künstlerische Typen, die in christlicher Manier gedeutet werden (wie die Mythen des Prometheus, des Orpheus usw.). Einmal von der christlichen Ideologie durchdrungen, wird sich diese Kunst von nun an mit ihr parallel entwickeln. So erhalten z.B. die biblischen Szenen, die anfangs nach römischem Muster narrativ sind, mit der Zeit immer tiefergreifendere theologische Bedeutungen.

Erst mit Konstantin dem Großen kann man, laut Gehrke, von der ersten Phase der christlichen europäischen Kunst sprechen. Die Äußerungsformen setzen jene der vorangehenden Periode fort und erreichen ihre volle Blüte. In dieser Zeit haben wir es mit einer Koexistenz der traditionellen römischen mit der christlichen Kunst zu tun, die sich gegenseitig beeinflussen. Als Folge dieser Koexistenz wird die kaiserliche Ideologie christliche Elemente und Symbole massiv übernehmen (das Kreuz als Symbol des kaiserlichen Sieges), während die christliche Kunst von der gesamten kaiserlichen Symbolistik des Dominats

durchdrungen wird (der Adler als Symbol des christlichen Sieges, Christus Triumphator).

Dies ist auch die Anfangszeit der christlichen religiösen Architektur, ausgehend vom klassischen römischen Typus der Basilika. Obwohl er in der Erklärung des Überganges vom heidnischen zum christlichen Bau nicht sehr deutlich ist, bietet der Verfasser dafür eine sehr gute Beschreibung der ersten christlichen Kultstätten und ihrer Entwicklung, die parallel nach Typen und Gebieten verfolgt wird.

Beginnend mit Theodosius I. wird das Christentum zur Staatsreligion, was die Geburt - insbesondere in Konstantinopel - einer, in Gehrkes Worten, "kaiserlichen christlichen Kunst" mit sich bringt. In diesem Zusammenhang erscheint die kaiserliche Symbolik in immer engerer Verbindung mit der christlichen Kunst. Der Kaiser wird immer mehr als Statthalter Christi betrachtet.

Eine neue Veränderung wird in der Zeit Justinians verzeichnet: auf dem Gebiet der religiösen Architektur

findet die Loslösung von der Tradition der römischen Architektur statt. Das Symbol dieses Vorgangs ist die Sophienkirche in Konstantinopel. Gleichzeitig beginnt die religiöse Architektur, auch die weltliche zu beeinflussen, womit sich das Verhältnis zwischen Römertum und Christentum umkehrt. Die Entwicklung scheint sich somit einem Umbruch nähern, den die Heraklidendynastie darstellt, durch die der Übergang von der "Spätantike" zur eigentlichen byzantinischen Zeit stattfindet.

Die Arbeit Gehrkes beschränkt sich aber nicht darauf, die oben erwähnten Kennzeichen zu umreißen, sie behandelt fast alle Aspekte der christlichen Kunst in der besprochenen Zeit. Hervorzuheben ist auch die Bezugnahme in fast allen Fällen auf konkrete, sehr gut beschriebene Beispiele, was ein richtiges Verständnis des behandelten Themas ermöglicht.

**DAN RUSCU**

Ioan Miclea, ***Teoria originalității în filosofie***, Editura Ars Longa, Iași 1996, 328p.

În cadrul creației filosofice românești, *Teoria originalității în filozofiei* este o lucrare unică întrucât nu există alta care s-o depășească în admirație, dragoste și acceptare a filosofiei tomiste. Mari gânditori români ca D.D. Roșca și C. Noica sunt uneri plini de contradicții și rătăcesc în imensa catedrală spirituală ridicată de Sf. Toma D'Aquino.

Prin susținere rațională a Adevărului și atașament metafizic față de acesta, Părintele Ioan Miclea apare, prin această lucrare, în dubla sa calitate: de filosof și de teolog. Prin

această carte dorește ca cei mulți să-și întoarcă fața spre focarul de lumină reprezentat de doctrina Sf. Toma, la care el, Miclea, privește intens, cu mirare și cu bucurie. Demonstrează că Aquinatul n-a dorit să creeze un nou sistem filosofic, ci să așeze adevărul, Întregul Adevăr într-un singur sistem, în așa fel încât să-și păstreze profunzimea simplității originare.

Marea originalitate a tomismului este că a iubit atât de mult Adevărul încât a avut puterea să-l cunoască și să-l afirme.

Ioan Miclea vede lumina zilei la 25 aprilie 1902, în comuna Racova, județul Satu-Mare, într-o familie de țărani. Elev al liceului din Șimleul

Silvaniei în perioada 1918-1925, și al Liceului Vasile cel Mare din Blaj, aici fiind coleg de clasă cu trei din viitorii mari episcopi ai Bisericii Române unite: dr. Ioan Suci, dr. Tit Liviu Chinezu și Vasile Crîstea. Absolvent al Academiei de teologie din Blaj la 1929. Predă teologia la Școala Normală, la Liceul A.P. Ilarian și la Liceul Francez din Târgu-Mureș, până la 1940 când, în urma Dictatului de la Viena, se stabilește la Blaj, unde continuă să profeseze. În 1943 își continuă studiile la Facultatea de Litere și Filosofie din Cluj-Sibiu. Până în fatidicul an 1948, publică zece volume pe o tematică diversă: filosofie, psihologie, pedagogie, teologie, critica literară, precum și 152 studii și articole. Instaurarea comunismului materialist și ateist înseamnă pentru Miclea, ca și pentru mulți alții: închisoare, chinuri, batjocuri, confis-care a mii de pagini în manuscris. Toate acestea au încetinit dar n-au stopat procesul creației, și, oare unde ar fi ajuns Ioan Miclea dacă n-ar fi existat prigoana? Moare la 2 octombrie 1982 în persecuție și batjocură.

*Teoria originalității în filosofie* este o lucrare bine concepută și structurată. Pentru ca cititorul să poată înțelege originalitatea filosofiei tomiste, I. Miclea explică mai întâi ce înseamnă originalitate în general și cum este ea posibilă prin trei particularități, fiecare de sine stătătoare.

1. Originalitate independentă sau în afară de model proprie "genului însingurat, situat în lumea lui, care este propria lui creație, de unde nu pleacă și spre care nu se îndreaptă nici o corabie (...) care, așa zicând își creează sistemul lor filosofic". Și Miclea exemplifică: Anaximandru, Thales, eraclit, Pitagora, Platon în Antichitatea elenă, Kant, Schopenhauer, Bergson pentru epoca modernă.

2. Tipul originalității prin contrast, potrivit căreia opera nou creată se va

situa "exact la antipodul operei care i-a servit ca pretext sau motiv de creație". Exemple: Parmenide, Abélard, Descartes, Spinoza etc. "Descartes este antipodul Sf. Toma".

3. Originalitatea prin depășire a modelului său prin aprofundare. Caracteristica acestor filosofi este: "înălțarea concepției - model, cu un cuvânt, prin depășirea ei în toate sensurile". În această categorie de filosofi intră cei mai celebri gânditori ai omenirii: Aristotel, Sf. Iustin, Sf. Irineu, Origen, Sf. Ilarie, Sf. Augustin, Sf. Ioan Damaschin, John Scot Erigena, Sf. Anselm, Guillaume d'Auvergne, Sf. Albert cel Mare și, vârful piramidei filosofiei ce ajunge chiar la Dumnezeu - Sf. Toma d'Aquino.

De la această înălțime este mult mai ușor a înțelege originalitatea filosofiei tomiste, pe care I. Miclea o prezintă în două mari părți: privită în general și în particular.

Cercetând filosofia Sf. Toma în general, I. Miclea atinge direct esența problemei. De ce tomismul este însușit oficial de Biserica Catholică? Pentru că este rațional și adevărat. Și de ce "toată lumea aleargă la Sf. Toma și nu la altul? Pentru că[...] *Sf. Toma a spus adevărul*".

"Diferența de nivel constituie esența originalității tomismului". Căci dacă, printr-o minune, ar învia toți filosofii care i-au furnizat material Sfântului Toma "[...] s-ar mira ei înșiși privind înălțimea, lărgimea și profunzimea la care au fost duse principiile lor de către geniul angelic al Sf. Toma. Suntem siguri că nici unul dintre ei nu și-ar revendica nimic din această construcție, pentru simplul motiv că fiecare coloană, fiecare cărămidă a acestei catedrale medievale, de gând și lumină, poartă o ștampilă pe care scrie: TOMISM".

Și pentru a demonstra că nu este singurul care gândește așa, Miclea citează pe E. Gilson care, printre altele, afirmă despre Sf. Toma: "Nu e



vorba de a micșora meritele sale ca interpret și comentator al lui Aristotel. Totuși, nu aici este el cel mai mare, ci în vederile sale geniale prin care prelungind efortul lui Aristotel, îl depășește".

Originalitatea Sf. Toma privită în special cuprinde toată partea a II-a a lucrării structurată pe opt capitole. Tot aici intră păreri ale filosofilor despre tomism.

Prin capitolul: *Comentariile asupra operei lui Aristotel*, Miclea demonstrează că Sf. Toma n-a interpretat pe dos gândirea Stagiritului - cum greșit afirmă unii - ci a reconstituit-o, eliberând-o din deformarea adusă de Avicena, care a încercat concilierea tezelor aristotelice cu cele ale lui Platon, "tocmai acolo unde erau diametral opuse".

Referindu-se la *Contribuțiile originale în logică*, Miclea explică cum Sf. Toma nu numai că n-a ocolit faimoasa "ceartă a universalilor", ci, ca unul pe care nu-l interesează gloria omenească, ci puritatea și perfecțiunea Adevărului, i-a dat chiar rezolvarea. Deci, la întrebarea: dacă rațiunile universale reprezintă lucruri reale ori nu, Aquinatul răspunde există universalul *ante rem*, ideea Divină, modelul ce va constitui forma lucrurilor ce vor fi create; există universalul *in re*, adică chiar această formă deja actualizată în lucruri; și există universalul *post rem*, adică ideile noastre, esența concepută de inteligența noastră.

În ceea ce privește originalitatea Sf. Toma în psihologie, se arată că sufletul, după acesta, "nu este nici o substanță care ar juca rolul de formă, nici o formă care n-ar putea fi o substanță, ci o formă care posedă și conferă substanțialitatea. Nimic mai simplu, însă zadarnic vei căuta înainte de Sf. Toma un filosof care să fi avut această idee și chiar azi vei găsi puțini filosofi care să fie capabili să-i tălmăcească corect semnificația".

Depășind pe unii filosofi arabi, Sf. Toma demonstrează nemurirea sufletului, sprijinindu-se pe adevărul că activitățile sunt de natură imaterială. Facultățile sufletului evidențiază substanța și perfecțiunea acestuia: imaterialitatea și perenitatea. Ele sunt: simțul uman, imaginația, estimativul (la animale) sau cogitivul (la om) și memoria. Afirmă apoi că halucinația nu este o varietate a senzației ci "o victorie a imaginației".

Avicena și Averoes afirmau că există un singur intelect agent pentru toată umanitatea, și unul doar posibil pentru fiecare individ, adică intelectul pasiv care are o simplă "dispoziție" de-a primi forme inteligibile. Această "dispoziție" este corporală și se destramă odată cu moartea.

Greșeală, răspunde Sf. Toma. Sufletul este dotat atât cu un intelect pasiv cât și cu unul activ. El nu poate percepe direct inteligibilul. Interesul activ cunoaște principiile primare abstrângându-le din lucrurile sensibile, și deci, originea cunoașterii noastre se află în simțuri, iar cunoașterea "Rezultă din colaborarea dintre lucrurile materiale, simțuri și intelect".

"Însă acolo unde geniul tomist s-a simțit mai în largul său, mai constructiv și creator, a fost Metafizica [...]". Celebra și adevărata doctrină despre act și potență este clar explicată de către Miclea: "Orice ființă, fie materială fie corporală, și chiar orice ființă mărginită [...] este compusă din *potențialitate* (potentia) și act (actus) sau actualitate; sau cel puțin din esență și existență, dintr-o esență care *poate exista*, care limitează existența, și dintr-o existență care actualizează această esență. Numai Dumnezeu este act pur, căci esența Sa este identică cu existența Sa".

În continuare, autorul arată cum Sf. Toma ajunge, prin desăvârșirea noțiunii de potență reală pasivă și activă, la concluzia că numai Dumnezeu poate crea ceva din nimic.

Expune apoi și comentează aplicațiile revoluționarului principiu: actul este limitat prin potență. Le cităm pe scurt: 1. materia nu este formă și este distinctă de ea; 2. esența creată nu este existența sa ci este real distinctă de ea.

Apoi Ioan Miclea explică ce este forma în concepția tomistă: "acel ceva *prin care* substanța este ceea ce este[...]".

Deoarece scolasticii admiteau hilemorfismul universal, potrivit căruia, atât oamenii cât și ființele spirituale-îngerii - sunt compuse din materie formă, Miclea subliniază clarviziunea Sf. Toma care punctează: pentru ce să explici o ființă spirituală cu natură incoruptibilă printr-o compoziție din care un element este coruptibil. Scolasticii afirmau că materia poate exista *fără formă*. "Cu neputință! spune Sf. Toma".

Sf. Toma rezolvă și problema raportului dintre esență și existență: existarea nu este un accident al esenței, ea este ceea ce există mai întâi și mai profund într-un lucru.<sup>27</sup> Fiindcă la Dumnezeu existarea este însăși esența Sa, El și numai El poate crea, poate produce acte de existență. Așa se ajunge la adevărul tomist cuprins în afirmația lui Miclea "fiindcă ființele corporale se materializează prin *materie, quantitates signata*, ființele spirituale se individualizează prin formă; de aceea fiecare din ele constituie o specie".

Cât despre teodiceea tomistă, originalitatea și veridicitatea ei strălucește prin veacuri cum ar fi putut I. Miclea să n-o zărească?! De aceea el înfățișează toate treptele urcate de gândirea Aquinatului în teodicee. Astfel, spre deosebire de Sf. Anselm, și în general, de evidențialiști, Sf. Toma respinge ipoteza potrivit căreia existența lui Dumnezeu este evidentă și nu mai necesită demonstrație. El expune celebrele dovezi ale existenței lui Dumnezeu, așa numite *căi*, care

prin simplitatea raționamentului pot să facă lumină și în mințile filosofilor materialști ateți.

După Sf. Toma, Dumnezeu este o *unitate* și o *Ființă*. Pe când în filosofia greacă lumea era stăpânită de *Fatum*, lumea creștină este condusă de *Providență*, prin iubire, și prin acordarea libertății depline omului.

Tot Sf. Toma este creatorul filosofiei creștine, prin unirea teologiei cu filosofia. E o absurditate, o contradicție în termeni! Nicidecum! răspunde Miclea. Pentru că: *supranaturalul* nu este *contra-natural*, ci peste natural, în esență deosebit, dar având menirea să desăvârșească acum natura". De aceea, conchide Miclea, filosofia creștină "este deci nu numai posibilă [...] ci chiar pretinsă din partea celor mai profunde exigențe raționale".

La întrebarea ce se naște acum firesc în mintea cititorului: de unde atâta înțelepciune atâta veridicitate filosofică la acest om din Evul Mediu? Ioan M. răspunde prompt: "Din contactul permanent al gândirii Sf. Toma cu Izvorul oricărei gândiri, adică cu Inteligența Divină, manifestată prin Revelația creștină".

Trecând la considerații generale despre tomism, autorul arată cum, C. Noica descoperă că "viața spirituală se desfășoară în libertate".

Această libertate fiind însăși esența actului de cunoaștere. Că după Chesterton, *Suma Teologiei* nu numai luminează, ci și arde. Nu uită de Poetul Evului Mediu, Dante care în a sa *Divină comedie* așează pe sfântul Toma în cercurile fericților, "al cărui cuvânt este asemenea celui al Beatriciei". Și oare de ce cuvântul Sf. Toma este "asemănător Beatriciei, înțelepciunii și Frumuseții sublime?"

Pentru că este Adevărat, pentru că exprimă Adevărul! răspundem împreună cu Miclea. Adevărul a fost căutat de Sf. Toma în toate sistemele filosofilor și, pentru că nu l-a găsit

acolo întreg, a trecut dincolo de ele, fără să-i pese de gloria acestora, urcând sus, chiar la Dumnezeu, după cum el însuși o mărturisește: "Am cules de la predecesorii noștri anumite opinii, în ce privește adevărul lucrurilor, pe care am crezut că l-au spus bine. Cât privește celelalte, noi am trecut DINCOLO DE ELE".

Odată cu Sf. Toma, Ioan Miclea și noi!

Și toți aceia ce tânjesc după Adevăr, căci scris este: "Cereți, și vi se va da; căutați și veți afla; bateți, și vi se va deschide".

**OCTAVIAN COVACI**

Ioan Horga, ***L'Eglise Gréco-Catholique Roumaine (uniata) de Transilvanie à l'époque de lumières. L'évêché d'Oradea (1760-1830)***, Université de Reims Champagne - Ardenne. Département d'Histoire. Thèse de Doctorat nouveau régime. Sous la direction de Mme Viviane Barrie. Professeur d'Histoire Moderne à l'Université de Reims. Mai 1995.

Réproduction hors commerce à l'usage privé réalisé à la demande de l'auteur par l'atelier national de reproduction des thèses de Lille. f.a. 605p.

Lucrarea reprezintă - așa cum reiese din lungul, complexul și destul de încălcitul titlu - o teză de doctorat. Cele 605 p sunt divizate destul de complicat în părți și capitole în manieră sui generis. I. Introducere (p.5-18); II. Istoria Bisericii greco-catolice din Transilvania și Ungaria de la 1698 - 1840 (p. 19 - 77) cu două capitole Unirea cu Roma (p. 20 - 52) și Români greco-catolici din Ungaria au o episcopie (p. 53-77); III. Episcopia greco-catolică de Oradea și dimensiunea ei politică (p.78 - 165) cu trei capitole: Primirea în Transilvania a josefinismului, iluminismului francez, iluminismului german și a ideilor revoluției franceze (p. 79-111), Episcopia greco-catolică de Oradea și mișcarea Supplexului (p.112-128), Episcopia greco-catolică de Oradea și Școala Ardeleană (p.129-165); IV.

Episcopia greco-catolică de Oradea și dimensiunea ei culturală (p. 166-296) cu trei capitole: Episcopia greco-catolică de Oradea și politica ei școlară (p. 167-193). Episcopia greco-catolică de Oradea și tipografia de la Buda (p. 194-219), Biblioteca episcopiei greco-catolice de la Oradea (p. 220-296); V, Episcopia Greco-Catolică de Oradea și dimensiunea ei spirituală (p. 297-368) cu un capitol: Între ortodoxie și catholicism; VI. Episcopia greco-catolică de Oradea și dimensiunea ei spirituală. Contactele episcopiei de Oradea cu reformismul catolic (p. 369-449) cu patru capitole: Ecouri janseniste la Oradea (p. 370-394), Ecouri gallicane la Oradea (p. 395-408), Influența iluminismului german catolic la Oradea (p. 409-417) și Iosefinismul și influența lui asupra clerului de la Oradea (p. 418-450); VII. Episcopia greco-catolică de la Oradea și dimensiunea ei spirituală. Clerul greco-catolic de la Oradea între reformismul catolic și iluminism (p.451-494) cu două capitole: Ecourile raționalismului la Oradea (p. 452-471), Mentalități iluministe în mediul greco-catolic de la Oradea (p. 472-494); VIII. Concluzii (p. 495-502), Aparatul critic constă în bibliografie (p. 503-541), abrevieri (p. 542-543), Indice de nume (p. 544-566), anexe grafice (p.567-581), lista ilustrațiilor (p. 582-598) și cuprinsul (p. 599-603).

Vom aborda această carte ca o persoană care cunosc și citesc totul sau aproape totul din istoria Bisericii Greco-Catolice, deci fără să am pretențiile unui specialist. Caracterul observațiilor va fi complex:

1. De la bun început subliniez că nu-l cunosc pe autor și nici nu am auzit de dânsul, până când am găsit cartea în biblioteca Institutului de Istorie în noiembrie 1996. Autorul nu apare în propria-i bibliografie. Am tras concluzia că e începător oricum trebuie să spun că lucrarea nu pare scrisă de o persoană care a mai scris istorie, iar doctoratul luat în Franța nu impresionează nici prin forma lucrării, nici prin conținut.

2. Subliniez însă că lucrarea este un pas important înainte pentru istoria episcopiei greco-catolice de Oradea și chiar a Bisericii Române Unite în general pentru că privește această istorie prin prisma unor curente culturale, ideologice, religioase din epocă și încearcă să le găsească "ecourile" în documentația locală.

3. Ca în orice lucrare care se bazează pe documente autorul ajunge la câteva concluzii interesante, chiar importante, pe care le voi sublinia: p.21: fondul și temeiurile *spirituale* ale unirii cu Roma, această unire fiind singura alternativă a salvării pentru Români (p. 298); mai subliniază că această cale de salvare a avut două extreme: conservarea ritului și adoptarea organizării romane, p. 23: unirea cu Roma a fost o mișcare necesară, o formă de integrare a Transilvaniei în Europa; p. 240 explicație dintre cele mai bune în legătură cu rolul iezuiților în procesul de unire cu Roma. Așa cum a arătat Z. Pâclișanu Biserica Catolică era foarte slabă în Transilvania. Nu avea nici o putere reală. Deplasările preoților și a episcopului trebuiau aprobate și erau controlate de Dieta calvină. Iezuiții funcționau ca preoți militari și deci se puteau mișca liber și în siguranță; p.37

Într-adevăr Gerontie Cotore a avut rol primordial în promovarea ideii latine în istoria românească. Nu cred însă că G.Cotore a luat aceste idei din scrierile moldovenilor. Această idee mi se pare depășită, izvorâtă din istoriografia "istoriei unice și unitare" din vremuri, sper, apuse. Una sunt simplele constatări ale cronicarilor în legătură cu originea românilor (pe care le-au învățat în Polonia sau Italia) și care au rămas doar ca idee pentru istoriografia de astăzi și cu totul alta a fost concepția lui Cotore care a pus în practică ideea latină implantând-o în lupta națională. Din această perspectivă trebuie, cred, privite și încercările de latinizare din Biserică, care, deși erau contra "spiritului unirii" la Oradea au mers înainte; p. 27-36 o foarte bună caracterizare a lui Inochentie Micu Klein; p. 28 conștiința pericolului Bisericii sârbe pentru români; p. 42 spiritul deschis, occidental al episcopiei de la Oradea în raport cu Blajul mai închisat. Tocmai de aceea episcopii de la Oradea au jucat așa un rol important în mișcarea națională; p.56 o concepție interesantă privind rațiunile înființării episcopiei greco-catolice vis à vis de episcopia romano-catolică; p. 59 foarte bine subliniat rolul episcopiei de la Oradea în timpul lui Ignatie Darabant; p. 79 clerul greco-catolic și funcționarii români produse ale școlilor greco-catolice au fost până la 1830 (!) agenții modernizării în sens european. Ofițerii austrieci au fost factori ai modernizării românilor; p. 99 centrul de greutate al greco-catolicismului s-a mutat între 1790-1830 la Oradea; p.132 specificul tot mai pregnant occidental al Bisericii Greco-Catolice după 1780 datorită înglobării unor influențe occidentale (modernizarea limbii, ortografia latină, istoriografia proprie, etc); p. 175 bine remarcată legătura cu neuniții și rolul lui S.Vulcan în emanciparea neuniților români de sub ierarhia sârbească; p. 220-266 prezentarea bibliotecii

episcopiei greco-catolice de la Oradea. Poate pe această cale vom afla încetul cu încetul unde se află bunurile Bisericii noastre (!); p. 317 realizatorii unirii cu Roma au văzut actul ca o evoluție a Bisericii, ca o depășire a statutului în care se aflau românii și biserica lor; p.339 Biserica Unită a fost concepută ca un mijloc de ridicare a tuturor românilor la calitatea de "imperiali"; p.344 prin unire o serie de iobagi (preoți) au scăpat de sarcinile feudale; iar faptul că statul a sprijinit preoții uniți a fost un avantaj pentru credincioșii care nu mai trebuiau să susțină total preotul și Biserica; p.346-347 S. Vulcan vedea prin lărgirea unirii singurul drum spre modernizare; p. 352 episcopul de Oradea vedea la sfârșitul secolului al XVIII-lea unirea ca un mijloc de afirmare a intereselor naționale; p. 355 în fața pericolului înstrăinării neuniților datorită ierarhiei sârbești (vezi și M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, II, 1981, p. 536) greco-catolicii au militat și ajutat pe românii neuniți să câștige independența prin numire de episcopi români.

III. Tot atât de important mi se pare să subliniez o serie de inadvertențe, erori de care lucrarea nu a scăpat:

1. Titlul lucrării este pretențios și greșit. Mai întâi că episcopia de Oradea nu se afla în Transilvania. Deci e vorba de Biserica Unită din Ungaria. Apoi Biserica Greco-Catolică este un nume propriu deci se scrie cu litere mari, de altfel ca și Biserica Ortodoxă sau Biserica Catolică.

2. Numele Bisericii este Biserica Română Unită cu Roma.

3. Titlul este pretențios pentru că de fapt subiectul nu este episcopia de la Oradea. Autorul nu dă nici un fel de date în legătură cu întinderea teritorială, structurile, patrimoniul funciar și imobiliar, modul de organizare și conducere. Lucrarea se

limitează doar la un domeniu: cel cultural/școlar.

4. Începutul și sfârșitul perioadei studiate nu sunt explicate. Episcopia s-a înființat la 1777, iar la 1830 nu s-a întâmplat nimic. Nu cred că trecerea de la politica "elitistă" la cea "democratică" a fost atât de vizibilă încât să constituie o limită.

5. Lipsește o hartă a episcopiei. Lipsește de fapt o hartă a Imperiului pe care să fie reprezentate Ungaria și Transilvania și acolo să fie pusă întinderea episcopiei de la Oradea. Mă mir - și mă întreb dacă francezii (cunoscuți pentru ignoranța lor în materie de geografie) - au înțeles ceva din ilustrația eronată.

6. Metoda de prezentare e cel puțin curioasă. Nu am mai văzut lucrare care să înceapă cu errata și să aibă sumarul la sfârșit.

7. Sunt apoi o serie de formulări pripite, eronate chiar și nu exagerez dacă afirm că sunt uneori formulări care constituie greșeli curate!

- ca principiu cred că influența curentelor ideologice, filosofice și culturale apusene a fost exagerată. Nu cred că jansenismul, febro-nianismul, jusefinismul *au fost răspândite*. Cred că fruntașii Școlii Ardelene, câțiva școliți în vest au cunoscut aceste curente. Dar mă îndoiesc că masa mare de preoți - din care majoritatea încă nu aveau nici măcar studii pe atunci - au avut acces la ideologia aceasta nouă.

- metoda de citare și folosirea bibliografiei este curioasă. Lucrările citate la "bibliografie" nu se regăsesc în notele de subsol, ca urmare aceste lucrări nu apar nici la indici. De pildă Z. Pâclișanu apare în bibliografie, dar nu apare deloc la indici. Dovadă că nu a fost folosit în text.

- episcopul Atanasie Anghel nu a venit la conducerea unei mitropolii ortodoxe. Unirea era deja făcută din martie 1697. El nu a fost confirmat de împărat ca "mitropolit" pentru simplul

## RECENZII

motiv că era o singură mitropolie catolică (Strigonium).

- p. 129 "Școala Ardeleană a profitat și ea de experiența creerii Bisericii Greco-Catolice". Expresie total greșită. Școala Ardeleană nu ar fi existat fără Biserica Greco-Catolică.

- p. 27 nu cred că opoziția la unire se poate compara cu opoziția la calvinizare. Unirea cu Roma nu include nici o modificare de rit. Calvinii doreau să schimbe totul și să calvinizeze Biserica românească.

- p. 29,317 passim; nu cred că teologul a fost un instrument de catolicizare; conflictul cu teologul nu este bine redat. Lucrarea lui V. Bărbat (citată, dar nefolosită) arată clar rolul și limitele teologului. *Acolo se spune că teologul trebuie să vegheze ca tradițiile bizantine să fie păstrate*. Abia după suspendarea acestei funcții au început adevăratele inovații de factură catolică.

- p. 39 trebuie făcută o deosebire între introducerea unor influențe romano-catolice în Biserica Unită și trecerea românilor la Biserica Romano-Catolică.

- p. 370 "janseismul s-a înrădăcinat în mediul român din Transilvania". Lupta contra teologului se potrivește cu janseismul, dar nu e

efectul lui. Nici faptul că s-au aplicat metode iluministe nu e janseism. Nici faptul că în biserică la episcopie existau două-trei cărți de factură janseistă nu înseamnă că janseismul "a prins rădăcini" În acest context faptul de a suprapune ideile janseiste cu tradiția ortodoxă este chiar riscant. Janseismul a fost o ideologie, iar tradiția ortodoxă a rămas într-un cerc tot mai strâmt. Datorită acestei limite a devenit conservatoare, dar fără nici o libertate specială în afară de obediența față de stat (iar dacă libertățile oferite prin laicii de la conducerea statului sunt adevărate libertăți atunci autorul are dreptate). Cler ortodox (neunit) cu valoare intelectuală nu a existat până la A. Șaguna (vezi M. Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, II. 1981, p. 507-509) așa că nu era cine să suprapună janseismul cu libertatea spirituală ortodoxă.

Oricum ar fi și oricâte erori s-ar mai găsi, găsesc că lucrarea lui Ioan Horga este un câștig pentru istoriografia Bisericii Unite.

**NICOLAE GUDEA**

Georges Gusdorf, **Mit și Metafizică**, Traducere de Lizuca Popescu-Ciobanu și Adina Tihu, Timișoara, 1996.

Lectura cărții "Mit și metafizică" de Georges Gusdorf, editată de Flamarion (Paris) în anul 1953 și tradusă de Lizuca Popescu - Ciobanu și Adina Tihu prin "Anacord" (Timișoara - 1996) are menirea înfăptuirii unui proces de continuitate. Cartea redescoperă un izvor ideatic eliminat timp de aproape 50 de ani din

viața spirituală a românilor, făcând posibilă confruntarea cu mentalitatea materialistă instaurată pe nedrept ca unică în conștiința noastră. O pătrundere în adâncimile textului se identifică cu un interesant proces de căutare a adevărului existențial. Pe această coordonată se pot desprinde ușor două întrebări fundamentale: rațiunea ca facultate a omului de a cunoaște, de a înțelege și de a judeca, poate fi sursa sigură și unică a explicării sensului vieții? Numai rațiunea poate explica binele și răul?

Pornind de la ideea că "conștiința umană se afirmă încă de la origine ca structură a universului" G. Gusdorf restabilește adevăruri "uite", denaturate în timp de (culmea) inițiative raționale. Aceste adevăruri s-au detașat de contextul lor concret, luând forme aberante. Gusdorf atrage atenția încă din primul capitol "Conștiința mitică - structurată a ființării în univers" despre eroarea fundamentală a interpretării actuale a mitului ca fiind "un soi de legendă, de povestire a unor evenimente fabuloase". Încercările de a regăsi mitul în ceea ce a avut esențial în ființarea lui au creat imaginile false ale unui primitivism care anulau aspirațiile spirituale ale oamenilor timpurilor preistorice. În acest sens omul a fost apropiat mai mult de natură, într-o relație simplistă cu întreg universul. S-a creat astfel o disarmonie între viața oamenilor și problematica universală. Cu alte cuvinte, plasarea omului în limita orizontului material și disocierea arbitrară dintre capacitățile reale și cele posibile, în sensul pe care-l au aspirațiile sufletești a plecat pentru apropierea lui de animal și nu de Ființa Supremă. Poate pe acest traiect a fost posibilă apariția darwinismului, cu toate ipotezele lui aberante.

Pentru G. Gusdorf mitul este adevăr și nu ficțiune. El enunță această interpretare prin expresia "Mitul este legat de prima cunoaștere pe care omul o dobândește despre sine și despre ceea ce-l înconjoară". Ba mai mult relevă Gusdorf, "mitul este structura acestei cunoașteri". Se dă astfel mitului un conținut și o semnificație vitală cu nuanțe spirituale din cele mai largi posibile. Regăsirea mitului în contextul lui original nu poate conduce la legarea lui de viață unor comunități umane. În acest sens, personajele care abundă în povestirile mitologice trebuie să fi avut un statut uman particular și de grup. Necesitatea cunoașterii și analizei comportamentului mitic devine, în demersul lui Gusdorf, ca fiind posibilă. Regăsirea mitului dă o nouă

configurație așa zisului primitivism uman și a problematicii umane preistorice. Mitul se afirmă "ca o formă spontană a ființării în lume". Evitând deci noțiunea de rațiune din caracterul primitiv și substituindu-l metodic prin ceea ce s-ar putea crede a fi fost trăire, Lucien Lévy Brühl dezvoltă ideea, că mentalitatea de început a oamenilor a fost esențialmente prelogică. Dar prelogicul, în sensul că el nu se supune încă fundamentării raționale a fenomenelor vieții, poate fi asimilat într-o altă determinare, cunoscută nouă prin ceea ce numim mistic. Urmare acestui caracter, conștiința mitică, aspect ce ne interesează în special în interpretarea cărții lui Gusdorf, permite omului, avansul posibilului înaintea realului și dorința acută a unei expansiuni superioare a ființei umane. Se argumentează faptul că practica mitului este trăirea efectivă sub imbolduri universale, înainte chiar de a fi înțeles și formulat. Ca atare conștiința mitică exprimă un comportament al totalității concrete, a unității ontologice, care se dezvoltă într-o unică ordine în conformitate cu un dinamism autopropulsat de ideea integrării sigure în structura universului. De aici și caracterul esențial al experienței mitice care nu face deosebire între natură și supranatură, aceste existențe fiind indisolubile pentru umanitatea mitică. Se cunoaște însă foarte bine că mitul este legat de o practică vitală sacră, de un rit. Practica rituală, relevă G. Gusdorf "realizează deci, imediat, o transcendență trăită. Individul comun are astfel acces la o suprarealitate care-l transfigurează, atât pe el cât și cadrul vieții sale". Omul mitului realizează astfel "coincidența dintre real și adevăr". Comportamentul mitic este strâns legat de divinație. Puterile sacrului se relevă în timpul imediat datorită practicilor rituale și binefacerilor lor. În mit, nu este o cale prea lungă de la sacru la mistic pentru că acțiunile puterilor mistice constituie o categorie a realului. În acest sens omul

mitic situează în realitate, atât vizibilul cât și invizibilul. O primă concluzie pe care G. Gusdorf o relevă se poate enunța astfel: "mitul ca structură ontologică perpetuează o realitate dată"... "Toată trăirea mitică ce are în cadrul existențial repetarea obligatorie a faptelor, dă sensul unei "metafizici mitice", chiar dacă ea este o emanație prereflexivă..." "Miticul a formulat odată pentru totdeauna, modelul perfect al oricărei existențe în lume".

Ne permitem a medita puțin asupra acestor concluzii.

Oare actele fundamentale ale conștiinței originare, mitice, pierdute în timpul "tiraniei rațiunii" nu ar putea lua o configurație modernă pentru a se reechilibra comportamentul social? Oare principiul repetării variate, germinant în toate fenomenele existenței, nu ar putea dimensiona, la justa valoare, sacralitatea, misticul, și tot ceea ce a urmat din acestea pe coordonatele spirituale ale trăirilor umane?

Georges Gusdorf își începe partea a doua a cărții sale - Conștiința intelectuală - cu următoarele cuvinte: "Sfârșitul epocii mitice și începutul istoriei constituie una din schimbările decisive în istoria umanității".

Rațiunea preia în timp rolul sufletului. Mutația a fost desigur lentă și progresivă. Captivitatea la transcendență a omului este înlocuită cu "subjugarea" crescândă la o realitate în timp și spațiu. Pulverizarea mitului a fost iminentă, primele forme sociale aduc după ele noi criterii de valorizare și ierarhizare. Omul tinde să ia în posesie, prin rațiune, întreg universul, crezând himeric că-i poate schimba configurația. Dar sensul sacralului nu dispare, se delimitează și devine "principiul unei activități specializate care se sistematizează sub forma religiilor". Argumentul este, de exemplu, cultura antică ce apare efectiv marcată de exemplaritatea transcendențială. Astrologia antică deasemenea rămâne legată de o teologie astrală. În plan uman trăirea comunitară în direcția transcendențială

se substituie prin tendința "tiranică" a subiectivității personale. Se pun astfel bazele "tragediei umane". Într-adevăr reflecția subiectivă elimină în timp inocența mitică. Consecința este teribilă. Existența umană se separă tot mai mult de problematica universului. Se poate vorbi chiar de o ruptură reflectată printr-o transgresiune generatoare de nesiguranță și angoasă. Remarca este a lui Gusdorf. Desigur, nu este vorba de o sporire a progresului în sensul gândirii moderne, care separă modul de cunoaștere a științei de cel al religiei. Știința și tehnica schimbă fața pământului, dar toate aceste binefa-ceri crează și premisele patologiei spiritului prin supradozarea "ade-vărului" descoperit de conștiința intelectuală. Acest proces detracant a mers până la înlocuirea Dumnezeului adevărat cu "dumnezeul filosofilor" ca valoare absolută a gândirii umane. Cu alte cuvinte se descoperă un alt univers, cel aflat prin reflecție, chiar cu o nouă escatologie. Dumnezeu este astfel înlocuit cu "Rațiunea infinită" sau cu alte variante ale aceleași noțiuni. Pe un alt plan, religiile își continuă drumul lor sigur. Dialectica valorilor impune tot mai mult ideea că "obiectivitatea nu vine de la știință ci întotdeauna de la validarea transcendențială. "Omul se întrebă tot mai mult: UNDE ESTE ADEVĂRUL? Levy Brühl aduce în acest sens o analiză dătătoare de speranță. El dezvoltă ideea unui, soi de decalaj de structură, între ceea ce a fost și ceea ce este. Sau cum afirmă chiar filosoful: "între faptul antropologic asupra supranaturalului și logica obiectivității". Altfel spus, Miticul și Logicul sunt straturi existențiale suprapuse. Această extraordinară idee readuce în actualitate sensul primar al existenței umane și orientările sale originare. Recon-siderarea unității umane cerută de adevăr repune în drepturi relația fundamentală a existenței: Eul-Lumea-Dumnezeu. Înțelegerea pro-fundă a acestui raport recuperează benefic semnificațiile de valoare, uitate în timp de conștiința intelectuală. Ba mai mult,



## RECENZII

filosoful Jung vede în inconștientul colectiv, matricea arhetipurilor ancestrale pe care fiecare om le regăsește în propria-i conștiință. Deștelenirea forțelor umane din adâncurile sufletului conduce la reînnoirea conștiinței. Afirmatii de felul "Misterele devin surse inepuizabile de explicații" sunt de acum mobiluri frecvente. Rațiunea n-a putut învinge Revelația!

Insuficiența intelectualismului de a sesiza sensul vieții, de a descoperi ADEVĂRUL se va contura pas cu pas. Succesul vremelnic al științei se constituie în barometrul redescoperirii Adevărului. Nevoia spirituală a omului și necesitatea "sfințeniei" lui este în creștere. Ba mai mult. Se adeverește faptul că "între logica gândirii religioase și logica gândirii superioare nu se rupe de energia originară a spiritului". Opoziția dintre Natură și Spirit numai este de acum ireconciliabilă și se caută punți de comunicare. Ecuația supremă a existenței umane este dată de verdictul: Știința nu este singura cale de cunoaștere! Se argumentează cu veridicitate tirania imaginativă materialistă ca fiind o cale aberantă.

Ce-i de făcut? Se pare că reînnoirea calității vieții în timpul nostru se identifică tot mai mult cu procesul căutării "Adevărului" dincolo de limita arbitrară a materialismului. Fenomenele nu pot fi explicate prin metode trunchiate dacă vrem să lărgim orizontul de investigație. Întorcerea reînnoită a percepției mitice a realului și redescoperirea sensului ontologic al ființei în lume, cât și asumarea metafizică a realității se conturează cu o descoperire a cifrului prin care se pot deschide noi posibilități de căutare a Adevărului. Valoarea angajării omului în acest proces este condiționată de acceptarea unității antropologiei și cosmologiei la un principiu transcendental.

Acum putem răspunde la întrebarea: Rațiunea ca facultate a omului de a cunoaște, de a înțelege și de a judeca, poate fi sursa sigură și unică a explicării sensului vieții?

Nu!

**EMILIU DRAGEA**