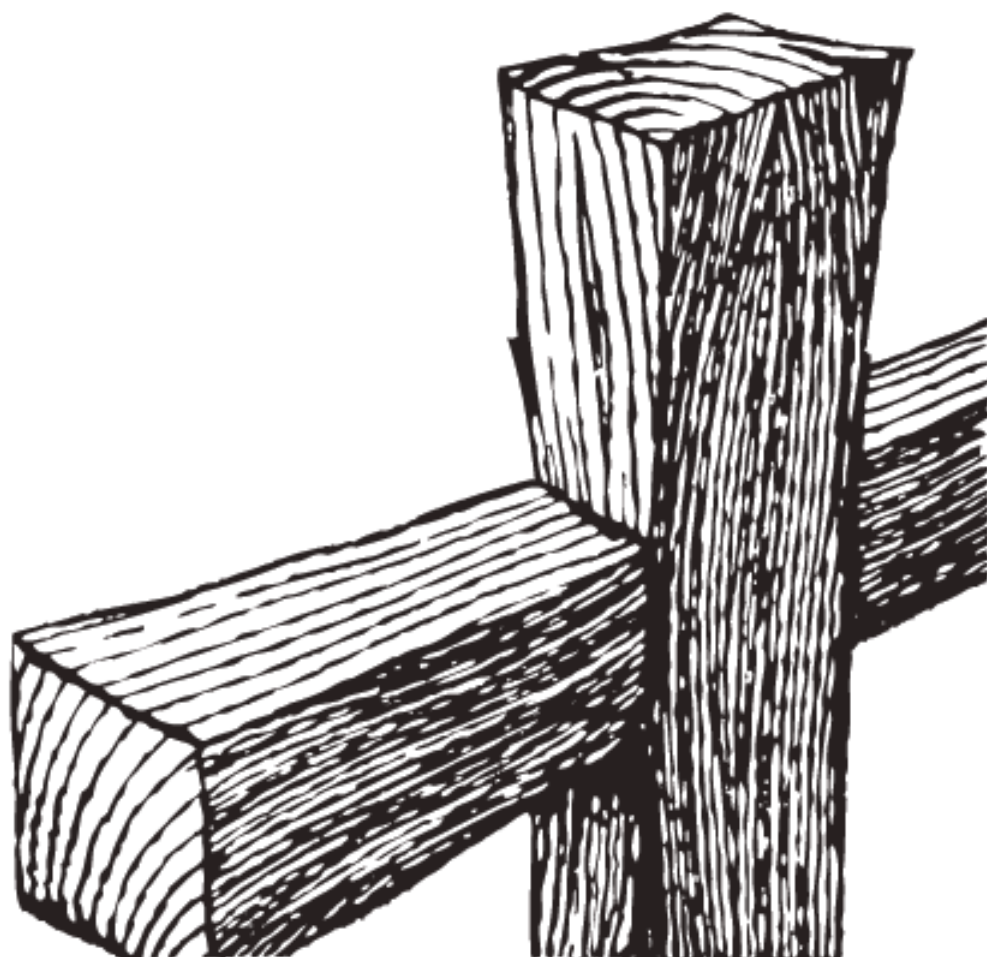




STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA GRAECO- CATHOLICA VARADIENSIS

2/2010

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ–BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS

2

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

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA THEOLOGICA

- BOGDAN VASILE BUDA, Dinamismul sacramental în teologia și spiritualitatea lui Nicolae Cabasila * *The Sacramental Dynamism in the Theology and Spirituality of Nicholas Cabasilas*..... 3
- ALEXANDRU BUZALIC, *Homo religiosus* dans les œuvres scientifiques de Mircea Eliade et ouvertures possibles pour la théologie contemporaine * *Homo religiosus dans les œuvres scientifiques de Mircea Eliade et ouvertures possibles pour la théologie contemporaine* 39
- EMIL MARIAN EMBER, The Paradox of the “Prenatal Acts” and St. Basil the Great * *Le paradoxe des « actes prénatals » et st. Basile le Grand*..... 55
- ÉLIANE POIROT, Permanența legământului și textele liturgice bizantine * *La permanence de l’Alliance et les textes liturgiques byzantins*..... 63
- DORINA POPESCU, Nicolae Steinhardt sau paradoxul unei vieți * *Nicholas Steinhardt or the Paradox of a Life* 73
- ANTON RUS, Reuniunile mariane în arhiepiscopia de Blaj (1900-1948) * *Le Riunioni Mariane nell’Arcidiocesi di Blaj (1900-1948)* 87

STUDIA PHILOSOPHICA

- ANDREI-CLAUDIU HRIȘMAN, Ingineria genetică și manipularea corpului uman: De la proiectarea viitoarelor generații la nemurirea trupească * *L'ingegneria genetica e la manipolazione del corpo umano: dalla progettazione dei bambini all'immortalità terrena*..... 99
- DANIELA IANOȘI, Pentru o art-terapie fenomenologică * *Pour un art-thérapie phénoménologique*..... 113
- ANGELA KUN, Estetica lui Hegel și intuițiile lui Plotin * *The Aesthetics of Hegel and the Intuitions of Plotin* 137

STUDIA PAEDAGOGICA

- CSABA BEKE, Drumul inițierii în *Pilda fiului risipitor* din Noul Testament și în povestea lui *Harap-Alb* de Ion Creangă * *Il percorso d'iniziazione specificato nella "Parabola del figlio prodigo" dal Nuovo Testamento e nella favola "La storia di Harap-Alb" scritta da Ion Creangă* 147

STUDIA HISTORICA

- SERGIU SOICA, Activitatea bisericii greco-catolice din Banat în perioada 1920-1945 * *The Activity of the Greek-Catholic Church of Banat between 1920 and 1945* 157

RECENZII

- Radu Ciuceanu, Ion Constantin**, *Masacrele de la Katyń*, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2008 (CSABA BEKE) 229
- Jean-Claude LARCHET**, *Sfântul Maxim Mărturisitorul, mediator între Răsărit și Apus* [traducere din franceză de Daniela Cojocariu după *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998], *Doxologia*, Iași 2010, 239 p. (CORNEL DÎRLE) 231
- Vahan S. Hovhannessian (ed.)**, *The Old Testament as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East* [col. *Bible in the Christian Orthodox Tradition* – vol.1], Peter Lang Publishing, New York 2010, VIII+137p. (CORNEL DÎRLE) 236
- André Glucksmann**, *Discursul urii*, Humanitas, București, 2007, 227 pp. (IONUȚ MIHAI POPESCU) 239

DINAMISMUL SACRAMENTAL ÎN TEOLOGIA ȘI SPIRITUALITATEA LUI NICOLAE CABASILA

BOGDAN VASILE BUDA¹

SUMMARY. *The Sacramental Dynamism in the Theology and Spirituality of Nicholas Cabasilas.* The dynamism of sacramental theology and spirituality of Nicholas Cabasilas presents progressive and dynamic aspect of human ontological divination by sacramental mystical union with Christ. The theology and the spirituality of the byzantine theologian, reflect a fascination because there are not presented as a plea concept and speculate, but are facing a harmonious, simple and deeply to the contemplation of divine mysteries which are true “open windows” to the beauty and knowledge of God. In his opera *Life in Christ* by Nicholas Cabasilas can see a perfect union/symbiosis between the Sacraments of Initiation (Baptism - Confirmation - Eucharist) that is an intimate merge continuity and complementarity between each of the worshipping Sacraments and “re-birth, growth and transformation “by vital interpersonal communion of man with a beloved...Cabasilas invites us to discover the charm of the byzantine mystagogia as the authentic foundation of spiritual rebirth as the contemporary Christian to avoid two major temptations: as the theological functionalism and the ethical exaltation.

Keywords: Cabasilas, sacrament, theology, baptism, byzantine.

1. Date bibliografice

Nicolae Cabasila reprezintă pentru Biserică un model de umanist și teolog, care deși a trăit în sec. al XIV-lea, contemporan fiind cu Simeon Noul Teolog, ne fascinează și astăzi prin „profundimea și dinamismul misticii sale” ce poate fi considerată o „capodoperă mereu actuală” fiind insuflată de către harul Spiritului Sfânt. Dacă secolul al IV-lea poate fi considerat din punct de vedere teologic ca fiind „ciclul cristologic” precum subliniază Oliver Clement, prin fundamentarea „teologiei trinitare”, secolul al XIV, are o importanță analogă prin teologia palamitică care în gândirea lui V. Lossky, reprezintă un adevărat și propriu „ciclu pneumatologic”². În acest context de renaștere și înflorire teologică dar și culturală,

¹ Preot al Comunității greco-catolice românești din Madrid (20 martie 2009) și Capelan în *Spitalul Virgen de la Torre* din același oraș (1 noiembrie 2009).

² Cf. O. CLEMENT, *Byzance et le christianisme*, Presses universitaires de France, Paris 1964, 2. “En partie seulement, car la pneumatologie byzantine est essentiellement positive, et finit même, au XIVE siècle, par

filosofică și literară va ieși la lumină și Nicolae Cabasila, care deși este un teolog oriental grec, va fi redescoperit și de occident, încă din timpul conciliului din Trento. Cabasilas s-a născut într-o familie nobilă, la Tesalonic între ani 1319 și 1323. Despre tatăl său nu știm aproape nimic însă putem deduce că a fost preocupat de formarea intelectuală a lui Nicolae³, iar mama sa, precum atestă cronicarul Gheorghe Frantzes a fost o femeie pioasă care, spre sfârșitul vieții sale, s-a retras în mănăstirea Sfintei Teodora. Unchiul său Nil Cabasila cunoscută figură a lumii intelectuale și teologice a timpului, i-a transmis dragostea față de literatură și filozofie, dar mai ales sensibilitatea sa pentru „viața duhovnicească și teologie”. Fiind pasionat de studiu, după Tesalonic patria sa, pașii săi se vor îndrepta spre capitala imperiului, Constantinopol, unde își va dedica toate energiile retoricii, teologiei, astronomiei dar mai ales dreptului⁴. Ca și la cei mai mulți din contemporani săi, pregătirea sa intelectuală era de caracter enciclopedic. Dintr-o scrisoare din tinerețe Cabasila accentuează folosul educației armonice afirmând chiar, că și sfântul este incomplet dacă pe lângă virtute nu are învățătură din cât mai multe domenii, ca să poată face lucrătoare orice înclinare bună care s-ar ivi în el⁵. Cabasila nu a fost preot sau călugăr, ci a rămas „cu viața curată și ferită de primejdiile trăirii în lume prin familie”⁶, precum afirmă istoricul Ioan Cantacuzino, iar din datele de care dispunem, dar și din scrierile sale reiese și ne transpare în mod vizibil „formarea sa juridică”⁷. De aceea ca și jurist, el nu „a fost un om de cabinet”, ci un om politic cu credință puternică, care în fața multor conflicte politice și religioase ale epocii a fost un „reconciliator”, fiind prieten apropiat al împăratului Ioan Cantacuzino. În 1345, Cabasila este mediator între patria sa, Tesalonic și fiul lui Ioan Cantacuzino, pentru a negocia alianța și sprijinul orașului său față de partidul Cantacuzinilor. Puțin mai târziu în anul 1347, Nicolae va însoți pe Grigore Palamas la Tesalonic pentru instalarea sa ca și arhiepiscop, misiune eșuată din cauza opoziției zeloților, însă nu îl va părăsi pe prietenul său ci îl va conduce la Muntele Athos, unde vor sprijini pe Arhimandritul Nifon acuzat de mesalianism de către călugării sârbi⁸.

Deși a fost prieten apropiat cu Palamas, deci și simpatizant al isihasmului el nu va participa la disputele teologice „palamite sau antipalamite” cu Barlaam (cunoscut monah calabrez), ci va păstra „un mare echilibru teologic”, nefiind un

englober les positions latines et les rectifiant. Mettant l'accent sur la seconde partie du célèbre adage patristique: 'Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse devenir Dieu', la Byzance spirituelle a repris les grandes proclamations christologiques sous un angle nouveau: celui de leur intériorisation personnelle dans le Saint-Esprit – non point individualisme inspiré, mais authentique 'ecclésiophanie'”.

³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetas e la sua sintesi teologica*, Lipa, Roma 1996, 11.

⁴ Cf. M. HÉLÈNE CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas: Portrait d'un hésychaste*, în *Contacts*, XXXXIIe année, n. 152, 275.

⁵ Cf. V. TAFRALI, *Thessalonique an XIV-e siècle*, s.e., Paris 1913, 154.

⁶ Cf. GIOVANNI CANTACUZENO, *Historia IV*, 16 (PG 154, 125 AB).

⁷ R. J. LOENERTZ, «Chronologie de Nicolas Cabasilas», (1345 – 1354), în *OCF* 21 (1955), 215.

⁸ Cf. V. TAFRALI, *Thessalonique an XIV-e siècle*, s.e., 276.

progresist sau moderat, ci o personalitate cu o verticalitate superioară, ne-tributar nici unei mișcări „religioase sau politice”. Chiar dacă unchiul său Nil Cabasilas a fost un polemist redutabil, sau faptul că prietenul său cel mai apropiat, Dumitru Kydoneu a devenit catolic, acest fapt nu l-a determinat să aibă o poziție anti-latină ci dimpotrivă. Din scrierile sale reiese, că era un bine-cunoscător al operelor Sfântul Augustin și Sfântul Toma de Aquino traduse de însuși prietenul său D. Kydoneu. După abdicarea lui Ioan Cantacuzino pe la sfârșitul anului 1354, Cabasila se va retrage din viața politică și își va dedica energiile căutării frumuseții lui Dumnezeu, prin studiu, muncă și rugăciune în slujirea aproapelui și a Bisericii. Nu se știe cu exactitate anul morții sale dar foarte probabil că ea a avut loc în jurul anului 1397-1398, la puțin timp după moartea prietenului său Dumitru Kydoneu⁹. Cabasila a fost canonizat de patriarhul ecumenic de Constantinopol la 20 iunie 1983, la doi ani după canonizarea lui Simeon al Tesalonicului¹⁰.

2. Opere principale

Amintesc aici doar două, de fapt cele mai reprezentative „capodopere” ale creației sale teologice: *Comentariu la Sfânta și Dumnezeiasca Liturghie*, care este o operă mistagogică în sens strict, adică prezintă un tratat de inițiere la liturghia Sfântul. Ioan Gură de Aur (53 de capitole). Cartea sa cuprinde ca și oricare gen literar al mistagogiilor liturgice *istoria și teoria*. Adică contemplarea misterelor divine este strâns legată de istoria mântuirii care prin „reprezentarea simbolică”, devin în mod sacramental prezente în sfânta Liturghie¹¹. *Viața în Hristos*, a doua sa carte foarte cunoscută a fost tradusă în mai multe limbi autorul reușind să prezinte o frumoasă și armonică sinteză a vieții teologale și mistice de o mare bogăție spirituală și teologică, ceea ce face din această lucrare o adevărată capodoperă a literaturii creștine¹².

După o interesantă și frumoasă introducere sintetică din cartea întâi, Cabasila divide opera sa în două părți: cărțile II-V arată aportul Sfințelor Taine la Viața în Hristos, iar cărțile VI-VII, contribuția „omului în opera de mântuire”¹³. Tema fundamentală a cărții *Viața în Hristos*, este îndumnezeirea, sfințirea omului, ce se realizează prin sinergia dintre Dumnezeu și om ce, își găsește expresia estetică prin realitatea simbolică a vieții liturgice și sacramentale, ce poartă omul

⁹ Cf. T. BODOGAE, *Trăsături umaniste în spiritualitatea bizantină: Nicolae Cabasila*, în Studii Teologice seria II-a anul XXXIV, n. 5-6, 321.

¹⁰ C. HARRISIADIS, *La reconnaissance des saints dans l'Eglise orthodoxe*, în A.M. TRIACCA, A. PISTOIA (ed), *Saints et sainteté dans la liturgie* (BELS 40), Roma 1987, 127.

¹¹ Cf. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'études Byzantines, Paris 1966, 219.

¹² Cf. Y. SPITERIS, *Nicola Cabasilas Chamaetos*, în C. CONTICELLO - V. CONTICELLO (a cura di), *La théologie Byzantine et sa Tradition (XIIIe-XIXe)*, vol. II, Brepols Publishers, Turnhout, Belgium 2002, 316.

¹³ Cf. T. BODOGAE, *Studiu introductiv*, la NICOLAE CABASILAS, *Despre viața în Hristos*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 2001, 11-12. În acest articol vom folosi sigla VH pentru citarea operei *Viata în Hristos* precum și trimiterile la Patrologia Greacă din J. P. MIGNE, 150, coll., 493-726.

pentru a intra și descoperi profunzimea dimensiunii teologice și mistice a vieții creștine¹⁴. Viața liturgică este pentru teologul nostru dialogul de iubire „descendent” al Tatălui, ce se comunică în mod inefabil în Fiul ce manifestă familiaritatea divină prin Spiritul Sfânt. Umanul este „elevat” în mod progresiv și ascendent” în acest dialog de iubire, în măsura în care el se lasă purtat și înnoit de *misterele divine* care sunt semne vizibile, reale și palpabile ale puteri și prezenței lui Dumnezeu în Biserică¹⁵. Limbajul, dialogul liturgic este unul al iubirii care revelă lucrarea taincă a lui Hristos în Sfintele Taine, fiind unica medicină care vindecă și desăvârșește. Prin ele se realizează lucrarea răscumpărătoare pentru omenirea din toate timpurile, adică, pe de o parte, eliberează de păcat, iar pe de alta, pun în comuniune cu Dumnezeu „prin Isus Hristos, în Spiritul Sfânt”.

3. Dinamismul sacramental în concepția cabasiliana

Originalitatea gândirii lui Cabasila constă în elaborarea unei viziuni care permite accesul la plinătatea Harului, pătrunzând până în adâncurile ființei vii, fără a se retrage în *mod necesar* din lume în vederea veacului ce va să vină. Cabasila a trăit într-o epocă în care, în spiritualitatea bizantină, juca un rol determinant spiritualitatea monastică. Motiv pentru care este de apreciat originalitatea și curajul de a-și propune viziunea.

În scrierile lui Cabasila apare evident raportul cu *palamismul*¹⁶, în mod particular, cu privire la realitatea experienței lui Dumnezeu și a implicării omului întreg – suflet și trup – în această experiență. Însă, cu toată admirația pentru Palamas și pentru mișcarea isihastă, spiritualitatea teologico-mistică a lui Cabasila se întemeiază pe sfințenia înțeleasă ca împărtășire din viața suprafirească prin Sfintele Taine. Omul este îndumnezeit prin participarea sa deplină la misterele *Vieții lui Hristos*, fără a fi anahoreți, trăind în lume. Nu putem spune dacă este vorba despre o reacție anti-palamică, însă în mod sigur, prin păzirea poruncilor și practica Sfintelor Taine, toți îl pot cunoaște pe Dumnezeu¹⁷.

¹⁴ Cf. R. BORNERT, *Les commentaires de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle*, 217.

¹⁵ „Puterea Sfintelor Taine este, deci, cea care sădește în sufletele luminate dragostea cea adevărată. Lucrarea și luminarea pe care ni le dă harul, nu le putem însă cunoaște decât prin trăirea de fiecare zi. Ca să rezumăm în câteva vorbe, harul dumnezeiesc sădește în noi un simț și un dor după bunurile cele dumnezeiești”. *VH*, VI, 238 (720d).

¹⁶ Cf. B. BOBRINSKOY, *Onction chrismale et vie en Christ chez Nicoals Cabasilas*, în *Irénikon* 32 (1959), 7. Conform lui Bobrinskoy, nu găsim în scrierile lui Cabasila referiri la *esențe* sau *energii* divine sau la *lumina taborică*. De fapt, conform lui, chiar atunci când vorbește despre rugăciunea isihastă, aceasta este văzută doar ca un mijloc pentru a păzi harul primit prin sacramente. Însă în ce privește soteriologia și antropologia cabasiliană, acestea sunt identice cu cele ale lui Palamas: „Unité du composé humain, corps, âme et esprit; divinisation de l’homme, corps y compris, comme le but suprême de l’économie du salut et des sacrements; doctrine de la synergie ou coopération de l’homme avec Dieu dans le salut; union intime avec le Christ par la grâce du Saint-Esprit; dimension ecclésiale et eucharistique de toute la théologie”.

¹⁷ Cf. P. MIQUEL, *L’expérience sacramentelle selon Nicolas Cabasilas*, *Irénikon* 38 (1965), 181.

În acest sens, chiar munca profesională, nu doar că nu împiedică viața sacramentală, ci e chemată și ea să-și găsească epicentrul în viața sacramentală, ba mai mult, ajută viața spirituală de vreme ce prin ea, creștinul poate încorpora lui Isus lumea¹⁸. Vorbind despre viață în Hristos, se înțelege viața lui Hristos care trece în noi, printr-un mister de unire. Această viață este opera lui Dumnezeu, însă ea cere și participarea activă a omului la opera răscumpărării¹⁹.

Condiția necesară pentru a adera la Hristos este de a fi părtaș și a trăi suferința Sa: Cuvântul s-a făcut trup, deci Dumnezeu, prin intermediul firii a îndumnezeit firea omenească. Ca om, a murit și a înviat. Asumând firea omenească, o unește dumnezeirii Sale, iar noi, când suntem părtași sacramentelor, suntem uniți umanității Sale îndumnezeite²⁰. Hristos se jertfește și moare pentru noi ca dreptate înaintea lui Dumnezeu²¹. Când primim Botezul suntem asociați acestei morți și învieri a lui Hristos, prin Miruire suntem părtași ungerii reale a divinității Sale, iar apoi, cu Euharistia intrăm în mod real în comuniune cu Trupul și Sângele Său²². Prin moartea lui Hristos avem puterea de a distruge păcatul, iar prin Învierea Sa, suntem făcuți capabili să devenim moștenitori ai noii vieți care ne este împărtășită prin sacramente²³.

Urmând marea tradiție bisericească, Cabasila, care se distanțează la acest punct de Pseudo-Dionisie, consideră ca Taine în sens propriu, doar pe acestea trei majore, legate într-un unic eveniment, încă din primele timpuri ale Bisericii²⁴: Botezul, care ne face să trecem de la neființă la ființă, făcându-ne să ne naștem la viața în Hristos, dezbrăcându-ne de omul cel vechi care este în noi și conformându-ne lui Hristos, făcându-ne capabili de fapte supraomenești, precum dragostea eroică a martirilor; Ungerea cu Sfântul Mir ne conferă pe Spiritul Sfânt, întărindu-ne ființa și făcând-o să acționeze pentru a pune în lucru capacitățile spirituale stabilite în noi prin Botez; Euharistia, în cele din urmă, desăvârșește ființa făcându-ne să trăim în Hristos²⁵.

Într-o sinteză sugestivă a lui Cabasila, Botezul ne dă *ființa* supranaturală sau principiul lucrării; Miruirea pune în *mișcare* acest principiu; Euharistia alimentează *viața*. Euharistia realizează deci pe pământ idealul unirii cu Hristos.

¹⁸ Cf. A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, în AA.VV., *Santità vita nello Spirito*, Qiqajon, Magnano 2003, 124.

¹⁹ Rolul lui Dumnezeu constituie obiectul primelor cinci cărți, rolul omului, a ultimelor două, unde se descrie păzirea vieții în Hristos după primirea harului în Sfintele Taine (cartea a VI-a) și unde conduce drumul făcut sub harul Tainelor (cartea a VII-a).

²⁰ Cf. C. TSIRPANLIS, *The liturgical and mystical theology of Nicolas Cabasilas*, s.e., New York 1979, 63.

²¹ Asupra acestui punct, Cabasila are o concepție diferită de cea scolastică, latină, care vedea în jertfa lui Hristos o răscumpărare oferită diavolului. Cf. *ibidem*.

²² Cf. S. SALAVILLE, *Introduction*, în NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, Cerf, Paris 1967, 21.

²³ Cf. C. TSIRPANLIS, *The liturgical and mystical theology of Nicolas Cabasilas*, 63.

²⁴ Cf. V. PROBST, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten*, Tübingen, 1870.

²⁵ Cf. S. SALAVILLE, „Introduction”, în NICOLAS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 21-22, precum și cf. M. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, în *RSPTh* 24 (1955), 304.

O astfel de succesiune a Tainelor constituie un progres organic comparabil cu ceea ce se petrece în viața fizică: mai întâi nașterea, apoi creșterea, trăirea și nutrirea vieții:

„Botezul este cel care ne dă însăși ființa și trăirea noastră întru Hristos, căci până nu primesc această Taină oamenii sunt morți și plini de stricăciune și abia prin ea pășesc la viață. La rândul ei, Ungerea cu Sfântul Mir desăvârșește pe noul născut la viața Duhului, întărindu-i puterile de care are nevoie aici pe pământ. Iar dumnezeiasca Împărtășanie susține această viață păstrând-o într-o stare înfloritoare. Și aceasta, pentru că Pâinea vieții de veci este cea care susține puterile sufletului și-l întreamează de-a lungul călătoriei lui. Pe scurt, sufletul trăiește din această Pâine a vieții, după ce și-a primit ființa în baia Botezului și întărirea prin Ungerea cu Sfântul Mir”²⁶.

Urmând calea lui Hristos, susținuți de harul recreator primit din belșug, ajungem treptat de la o stare de o formă cu cea dumnezeiască, însă embrionară, până la pragul Veșniciei deja anticipate. Toate acestea, cu o rodnicie care face din economia sacramentală, conform lui Cabasila, „capodopera divină a creației”²⁷. Rezultă de aici că noi trebuie să intrăm în posesia glorioasei moșteniri a nemuririi în Hristos înviat, prin *purificare, iluminare și desăvârșită unire* sacramentală, care formează o singură și desăvârșită Inițiere creștină²⁸.

3.1. Taina Botezului – palingeneză și tehognosie

Taina care introduce o persoană în viața creștină, este Botezul. Este primul sacrament al „inițierii creștine”²⁹ și este prima din Tainele care dau început „vieții în Hristos”, pentru că pe acest sacrament de inițiere se întemeiază „orice fază a progresului spiritual”³⁰. În mod teologic vorbind, sacramentul Botezului a fost instituit de Hristos (Mt 28,18-19), pus în act de către Apostoli (Fap 2,38; 10,43) și este „baia nașterii celei de a doua și înnoirea Spiritului Sfânt” (cf. Tit 3,5), actul nașterii în Domnul, prin care suntem primiți în Biserică, restaurați în comuniunea cu Dumnezeu,

²⁶ VH, 30 (504a).

²⁷ M. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, 304.

²⁸ Conform lui Dionisie Areopagitul, „calea clasică a desăvârșirii creștine” (calea purgativă, iluminativă, unitivă) este văzută în strâns raport cu sacramentele inițierii creștine, în care Botezul îl purifică și îl iluminează pe om prin „convertirea și experiența baptismală”, prin intermediul credinței; apoi activează în el în mod progresiv energiile pneumatice în *Myron* pentru a „sensibiliza” sufletul și mintea să perceapă „lumina hristică”; în cele din urmă, conduce întreaga ființă spre „contemplarea mistică și mistică” în unirea sa desăvârșită cu Hristos în Euharistie. Cf. J. CASTELLANO, *La mistica dei sacramenti dell'iniziazione cristiana*, în AA.VV., *La mistica e fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, 79-80.

²⁹ J. MEYENDORFF, *Teologia bizantină. Tendințe istorice și teme doctrinare* (traducere din limba engleză de pr. conf. dr. Alexandru I. Stan), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1996, 196; 257-260.

³⁰ A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, 120.

semnul iluminării spirituale³¹. Ar spune Cabasila: „Botezul împacă pe om cu Dumnezeu”³², pentru că „a primi Botezul înseamnă să te naști întru Hristos, să începi o viață nouă sau să fii adus la viață din nimic”³³. Cabasila, ca de altfel întreaga spiritualitate răsăriteană, folosește o terminologie foarte vastă pentru a indica semnificația Botezului, iar pentru fiecare termen oferă o explicație care este ca și o consecință a afirmării primatului sacramentului Botezului față de celelalte sacramente:

„Botezul este numit naștere (γέννησιν), renaștere (αναγέννησιν), creare din nou (ανάπλασις), pecete (σφραγίς); dar tot așa de bine i se mai spune și baie (βάπτισμα) și ungere (χρίσμα) și luminare (φώτισμα) și dar al lui Dumnezeu (χάρισμα)”³⁴.

Vechea onomastică baptismală a Părinților este izvorul viu pentru Cabasila când vorbește despre numirile Botezului. Intrând în literatura patristică a lui Clement³⁵, Origen³⁶, Vasile³⁷, Chiril al Ierusalimului³⁸, Grigore din Nazianz³⁹ și Nissenul⁴⁰, Ioan Gură de Aur⁴¹, ne dăm seama că în limbajul lor teologic găsim numirile Botezului pe care autorul nostru le folosește:

„cuvinte care toate vor să spună unul și același lucru, și anume că primirea Botezului este prima condiție pentru cei ce se află cuprinși de dorința de a duce o viață în Hristos. Și de fapt, cuvântul «naștere» nici nu pare a însemna alt lucru decât tocmai aceasta. Cât despre cuvintele «naștere din nou» și «creare din nou», ele ne spun că cei care prin mijlocirea Botezului au fost născuți și aduși la o nouă viață avuseseră această viață încă de mai-nainte, dar au pierdut-o și o regăsesc prin această Taină”⁴².

Însă orice explicație se poate reduce la o unică realitate:

„Botezul este... începutul viețuirii noastre în Hristos”⁴³.

Această naștere din nou, naștere de sus, înseamnă pentru om a regăsi principiul său formator, o *palingeneză* care restaurează firea omenească readucând-o în

³¹ Cf. J. CASTELLANO, *Battesimo*, în *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. I, 279-283; cf. și D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, 230-231.

³² *VH*, II, 49 (521 C).

³³ *Ibidem* (524 A).

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Paedagogus* I 6, PG 8, 281 A.

³⁶ ORIGEN, *In Ioannem*, VI 17, PG 14, 257 B.

³⁷ VASILE CEL MARE, *In sanctum baptisma*, PG 31, 433 AB.

³⁸ CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Procatechesis*, PG 33, 360 A – 361 A.

³⁹ GRIGORE DIN NAZIANZ, *Oratio XL in sanctum baptisma* 3, PG 36, 361 B – 364 A.

⁴⁰ GRIGORE DIN NISSA, *Oratio catechetica* 32, PG 45, 81 D – 84 A.

⁴¹ IOAN GURĂ DE AUR, *In ep. ad Romanos* III, PG 61, 160.

⁴² *VH*, II, 50 (524 C).

⁴³ *VH*, II, 53 (528 A).

situația anterioară păcatului. Este vorba deci, despre o naștere-înviere a omului căzut în moarte⁴⁴.

Venind la Botez, creștinul se întoarce la izvorul nemuririi. Botezul este sacramentul fundamental, care constituie inițierea creștină primară, pentru că stă la originea numirii noastre de „creștini”, adică, de următori și atleți ai lui Hristos⁴⁵. Cabasila acordă acestui cuvânt, „creștini”, o semnificație foarte densă, fiind sinonim cu „cristificați” și de aceea, în rit se invocă Dumnezeuul Creator tocmai pentru că primim numele care exprimă noua ființă⁴⁶, tocmai pentru că:

„în această zi suntem născuți din nou și pecetluți pentru o nouă viațuire... suntem cunoscuți ca «ai Lui»”⁴⁷.

Lucrarea Botezului este cea de remodelare a sufletului, de restructurare a ființei celui inițiat, de transformare a omului din interior, de a-l face părtaș vieții dumnezeiești și sfințeniei:

„ea [spălarea prin Botez] dă omului o formă și o înfățișare nouă, și anume pune pe sufletele omenești o pecete, un chip care le leagă de moartea și de Învierea Mântuitorului. De aceea chipul acesta se și numește «pecete», pentru că le însemnează cu chipul împăratului și cu asemănare cu Dumnezeu. Și întrucât forma îmbracă, așa zicând, tot trupul și ascunde părțile mai urâte, atunci îi spunem Botezului «baie» și «haină»”⁴⁸.

Creați din nou prin Botez, primim iluminarea – φώτισμα – în legătură cu crearea primei lumini⁴⁹ și, pentru că odată eram întuneric, acum suntem lumină în Domnul⁵⁰ și iluminați de Dumnezeu ne ținem departe de întunericul păcatului și de întunecimile demonice:

„[Botezul] ne aduce viața cea adevărată și ne face să fim cunoscuți de Dumnezeu; el ne apropie de lumină și ne îndepărtează răutățile întunericului. Întrucât e și lumină, Botezul ne scaldă în baia strălucirii celei duhovnicești și, după ce ne-a curățit pe deplin, ne dă puterea să gustăm lumina, iar pe deasupra, alungă de la noi toată întunecimea păcatului, care, ca și o negură, oprea raza ajutorului dumnezeiesc să cadă asupra noastră”⁵¹.

⁴⁴ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, Ed. De L’Orante, Paris 1958, 70.

⁴⁵ Cf. C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, 38.

⁴⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 115.

⁴⁷ *VH*, II, 51 (525 A-B).

⁴⁸ *VH*, II, 51 (524 D).

⁴⁹ Cf. Gn 1,3-4; In 4-5.

⁵⁰ Cf. Ef 5,8; Col 1,13; 1 Tes 5,4.

⁵¹ *VH*, II, 52 (525 C).

Trebuie să ne oprim asupra acestui punct al iluminării: cei care se pregătesc pentru Botez primesc lumina învățaturii catehetice, φῶτισμα – iluminarea și trecând prin baia Botezului sunt numiți „luminați” și intră astfel într-un timp biblic care-i face să devină „seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu”⁵²: „această baie se numește iluminare pentru că cei care primesc această învățătură sunt iluminați în cugetul lor”⁵³.

Accesul la ritul Botezului se realizează printr-un drum de credință din care Sfinții Părinții pun imediat în lumină angajările: lepădarea de Satana, adeziunea la Hristos, schimbarea vieții⁵⁴. Același demers se găsește în reflecția lui Cabasila, deși cu nuanțări și sublinieri care-i descriu profunzimea și originalitatea.

Pentru Cabasila, intrarea în experiența lui Dumnezeu este legată de ritul Botezului care, „precedat de renunțarea la Satana, manifestă aspectul în același timp mistic (gratuit, supranatural) al credinței care a fost dăruite și angajarea credinței asumate în Biserică”⁵⁵. Intrarea în experiența lui Dumnezeu este semnată în mod sacramental de actul de credință, care este dar al lui Dumnezeu, de convertire și deci, de căință, care sunt haruri ale Spiritului Sfânt. Totul se concentrează în adeziunea la Hristos, în încredințarea făcută Lui⁵⁶.

Experiența de convertire este un har al lui Dumnezeu care, ca aducere aminte a iertării Sale și ca mulțumire față de El, creează o atitudine perenă a sufletului creștin. Această experiență care stă la baza vieții mistice coincide cu începutul acțiunii baptismale, cu toate consecințele de veghere, de asceză, renunțare continuă la Satana și de adeziune constantă la Hristos. Din acest motiv, progresiva experiență a lui Dumnezeu devine o neîncetată convertire spre misterul Său, în continuitatea acelei istorii a mântuirii care a avut început cu Botezul⁵⁷. Cabasila se oprește mai îndelung pe terenul misticismului, întrebându-se asupra

⁵² 1 Pt 2,9; cf. Is 43,20,21; Ex 19,5-6 ș.u.; Ef 1,14; Rm 3,24 ș.u.; Col 1,12-13; Fap 26,18.

⁵³ IUSTIN, Sf. Filosof și Martir, *Apol.* I, 61, 12, PG 6, 421-422.

⁵⁴ Cf. NICHITA DE REMESIANA, *Quintus de symbolo*, PL 52, 841. Mai spune: „Astfel, dragii mei, umblând, șezând, dormind sau veghind, păziți în inimă și meditați această mărturisire mântuitoare. Îndreaptă-ți inima mereu către cer, nădăjduiește în înviere, dorește să se împlinească făgăduința. Mândru și încrezător în Crucea lui Hristos și în slăvita Sa Patimă, vei răspunde dușmanului cu îndrăzneală alungându-l, când duhul îți dă târcoale pricinuindu-ți teamă sau ispitindu-te cu lăcomia, plăcerea sau mânia: - M-am lepădat și vreau să mă lepăd mereu de tine și de faptele tale și de trimișii tăi, pentru că am crezut în Dumnezeu cel viu și în Fiul său, am fost pecetluit de Spiritul Său”; CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Catechesis mytagogica*, II 4, PG 33, 1084: „Un simbol redus, pe care cel botezat îl rostea după lepădarea de Satana: Cred în Tatăl și în Fiul și în Spiritul Sfânt și în unicul Botez de pocăință”. Este foarte interesant dialogul dintre preot și neofit: „Te lepezi de Satana? Și de toate ale sale? Și de îngerii lui? Și de toată lucrarea sa? Și de toată trufia sa? – și răspunde: Mă lepăd! Suflă atunci și-l scuipe! – apoi, dialogul continuă – Te unești lui Hristos? Da, mă unesc. Și crezi Lui? Da, cred Lui, ca unui Împărat și Domn!” După care, continuă, rostind Crezul. Ritualul pe care-l descrie Cabasila este același și astăzi în Bisericile Răsăritene Ortodoxe sau în cele catolice de rit răsăritean: *Euhologhion*, *Tipografia Seminarului Arhiepiscopale, Blaj* 1940, 10-11.

⁵⁵ J. CASTELLANO, *La mistica dei sacramenti dell'iniziazione*, 87.

⁵⁶ Cf. *Euhologhion*, 10-11.

⁵⁷ Cf. *ibidem*.

naturii mai profunde a noii vieți revărsate prin Botez în cel credincios. El însuși își dă seama că este un demers dificil, dacă nu imposibil pe acest pământ, de a se putea introduce în această aprofundare a unei astfel de neuzite și superioare realități:

„De altfel, o întrebare de felul acesta [ce anume este viața lui Hristos?] covârșește ea însăși puterea de înțelegere a omului... e peste puterile noastre să cunoaștem încă de aici de jos ce sunt mădulele cele noi și puterile de care ne vom folosi numai în viața veacului viitor și, de aceea, nu le putem cunoaște frumusețea atâta vreme cât trăim aici pe pământ. Pentru a putea înțelege așa ceva ar trebui avem alături o frumusețe asemănătoare și o lumină înrudită”⁵⁸.

Sfinții ne pot ilumina în această privință, dar și experiența lor este limitată și condiționată de disproporția dintre firea omenească și darul primit⁵⁹. Întrucât însă, nu se poate iubi decât ceea ce se cunoaște:

„numai dacă ajungem să cunoaștem un lucru, începem să-l și iubim. Cunoașterea naște dragoste, pentru că înainte de a cunoaște frumusețea unui lucru nu putem să-l îndrăgim. Iar întrucât această cunoaștere este câteodată mai desăvârșită, iar altădată mai puțin desăvârșită, se înțelege că și puterea dragostei este diferită. Când cunoaștem în toată deplinătatea binele și frumosul, atunci îl și iubim cu toată căldura și cu toată puterea ce i se cade; ceea ce însă nu cunoaștem pe deplin, aceea nici nu putem îndrăgi aproape deloc”⁶⁰.

Este vorba despre unul din principiile gândirii lui Cabasila: mai întâi, dinamica harului pornește de la Dumnezeu Care se revelează și se face cunoscut, apoi omul îi face experiența, iar aceasta provoacă în el iubirea care-i dă puterea să împlinească faptele bune. Botezul nu este decât începutul acestei dinamici, este:

„începătura vieții în Hristos, că ea dă viață și trăire oamenilor și anume singura viețuire adevărată”⁶¹.

Drumul care de la convertire duce la iluminare, conduce persoana care a primit Botezul și la experiențe speciale cu Domnul. Este Domnul, de fapt, Cel care schimbă inima și cugetul, El este Cel care face să se deschidă ochii sufletului și ai trupului. Pentru Cabasila, extazul transformă „dușmanul” sau „artistul râsului” în „iubitor” pentru „frumusețea” lui Hristos. Convertirea și extazul se pot petrece și printr-un „cuvânt prefăcut” al omului, care, transformat de „negrăita putere a lui Hristos”, este cuprins și copleșit de El până la a fi în mod intim atins și convins:

⁵⁸ VH, II, 73 (548 B).

⁵⁹ Cf. M. MIGLIORATI, *Estetica sacramentale di Nicola Cabasilas*, în www.qumran2.net (2005).

⁶⁰ VH, II, 77 (552 C).

⁶¹ VH, II, 94 (568 B).

„Domnul l-a câștigat și l-a lipit de Sine numai prin aceea că l-a imitat rănilile și înjosirile în așa grad, încât a început să creadă lucruri pe care înaintea numai auzindu-le, s-ar fi supărat”⁶².

Puterea Botezului realizează această fuziune de iubire și de adevăr între cel botezat și Domnul său:

„O astfel de cunoaștere rodește Sfântul Botez în sufletele celor ce l-au primit: pe Făcător îl face cunoscut făpturii, pe Cel ce este Însuși Adevărul îl arată minții, iar minții îi dă pe Cel ce singur e vrednic să fie dorit. De aceea mare e dorința, nespus farmecul și nesfârșită dragostea pe care le trezește această taină în noi, fiindcă în ea nu mai rămâne nimic de dorit, totul e plăcut, totul se lucrează aievea în noi și încă cu toată plinătatea”⁶³.

Cabasila este foarte logic în a expune raportul dintre convertire, iluminare și extaz, întrucât Hristos fiind unic și incomparabil, produce o puternică seducție și suscită iubirea arzătoare:

„aceia are au simțit pentru Domnul o dragoste atât de mare încât ea întrece chiar puterile firii și ducea pe om să săvârșească fapte care întrec orice închipuire omenească, pe unii ca aceștia i-a rănit în suflet Însuși Mirele cel Ceresc și le-a pus în privire o scânteie din însăși strălucirea Sa dumnezeiască. E limpede că adâncimea rănii arată cât e de mare ascuțișul lăncii, iar flacăra dorinței ne duce cu gândul la Cel care a rănit sufletul unui astfel de creștin”⁶⁴.

Toate acestea sunt operate în virtutea Botezului în care neofitul crede și a cărei forță acționează în puterea „Celui care a rănit”. Cabasila apelează din nou la Sfinții Părinți (Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Vasile cel Mare, Pseudo Dionisie)⁶⁵ pentru a-și argumenta discursul asupra iubirii lui Hristos și asupra experienței Sale, care se produce în sufletele celor botezați, care percep „sfânta spălare” ca pe „binele” care „trebuie iubit și de care trebuie a ne bucura”.

El argumentează făcând un paralelism între cunoașterea rațională și credincioasă în jurul misterului divin, și experiența directă și mistică a lui Dumnezeu. Există o deosebire enormă: în prima se rămâne în abstract și în planul pur noetic, care nu coboară în ființa intimă și în viața concretă, în schimb, în cea de-a doua se înfăptuiește o totală vibrație și emoție interioară, care implică în mod vital și incisiv persoana și o introduce în lumina divină:

⁶² VH, II, 83 (557 A).

⁶³ VH, II, 85-86 (560 C).

⁶⁴ VH, II, 79 (553 A).

⁶⁵ Cf. IOAN GURĂ DE AUR, *In ep. II ad Corinthios*, VII 5, PG 61, 448; cf. și VASILE CEL MARE, *Homilia de fide*, PG 31, 469 C; DIONISIE AREOPAGITUL, *Ecclesiastica hierarchia* III 3, PG 3, 445 A.

„în apa Botezului creștinii nu culeg numai o simplă cunoaștere a lui Dumnezeu oarecare, ci această cunoaștere e mult mai desăvârșită și mai vie... se vede lămurit, deci, că dobândim cunoașterea noastră despre Dumnezeu prin legătura nemijlocită cu El, din clipa când raza dumnezeiască a atins sufletul nostru”⁶⁶.

Cabasila propune superioritatea strălucirii percepției imediate, a extazului lui Dumnezeu, față de cunoașterea de ordin intelectual, logicii și raționamentului. Gloria extazului rămâne în neofit pentru o scurtă perioadă, necontrolabilă, este o prezență tainică, ca și o haină strălucitoare, o rază divină. Chiar dacă atât de scurt, extazul este rod al Spiritului, este un miracol al Său, este un dar al Său, care oricum este încredințat din generație în generație până în zilele noastre și „până în ziua când va veni însuși Dătătorul lui”, la Parusie:

„Atunci Domnul, după ce va îndepărta orice vâl, va învrednici pe cei drepti să-L vadă în toată plinătatea, iar nu numai ca acum, când nu-L putem vedea decât în măsura ce ne lasă să vedem vâlul cel gros al trupului”⁶⁷.

Vedem că Botezul se constituie în mod tainic ca o platoșă care-l protejează pe cel care l-a primit, prin intermediul dragostei dăruite de Domnul, în persoana Fiului Său, cu mijlocirea și cu puterea Spiritului Sfânt, când este primit de individul care se face disponibil vieții noi produse în sfânta spălare. În căutarea comuniunii cu Creatorul său, omul, într-adevăr nu are posibilitatea să ajungă la El, întrucât în viața prezentă se află separat de Dumnezeu, conform scrierii *Despre Viața în Hristos*, de un zid dublu⁶⁸, adică zidul firii și cel al voinței corupte de rău.

Cabasila scrie că primul zid există prin faptul că Dumnezeu creându-l pe om, nu a anulat despărțirea care există între firea dumnezeiască și cea omenească, în schimb, al doilea zid se datorează alipirii de rău din partea omului, motiv pentru care acesta se face vinovat și supus puterilor păcatului⁶⁹. Hristos a nimicit și pe unul și pe celălalt zid despărțitor:

„Mântuitorul le-a stricat pe amândouă: pe unul când s-a întrupat, iar pe celălalt când S-a răstignit. Pentru că de fapt Crucea a fost aceea care a nimicit păcatul”⁷⁰.

Regenerarea, care este comuniune cu Dumnezeu prin mijlocirea lui Hristos, este operă a Preafericitei Treimi, care vine în cel botezat atunci când acesta este acoperit de apă și se ridică de trei ori. Atunci, cu adevărat se înfăptuiește unirea totală și deplină cu Preasfânta Treime, pentru că cel inițiat devine fiu al Tatălui ceresc, configurat lui Hristos și plin de Spirit Sfânt. O astfel de unire cu Dumnezeu

⁶⁶ VH, II, 91 (565 A.B).

⁶⁷ VH, II, 92 (565 D).

⁶⁸ Cf. VH, III, 97 (572 B).

⁶⁹ Cf. M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicola Cabasilas*, Diss. Theol., Pont. Univ. A St. Thoma, Molfetta 1976, 24.

⁷⁰ VH, III, 92 (572 B).

cauzează plinătate de viață și de sfințenie în creștin, în așa fel încât nu se poate gândi, nici dori ceva mai mare și mai frumos:

„atunci [catehumenul] îndată primește tot ceea ce poate dori: se naște, vine la lumina și la zidirea cea adevărată... primește pecetea cea sfântă, dobândește întreaga fericire dorită și se face lumină cel ce mai-nainte era întuneric, capătă viață cel ce nu exista, e primit în sălașele lui Dumnezeu și făcut fiu al Lui cel ce, din închisoarea și din robia cea mai de pe urmă, ajunge pe tron împărătesc”⁷¹.

„Axa portantă a învățaturii lui Cabasila este credința că încă de la început omul a fost creat în vederea lui Hristos. Cum firea omenească este prin constituție, hristică, El fiind noul Adam, comuniunea cu Hristos este adevărata viață a omului care este regenerat în Botez, regenerat în Hristos pentru a trăi în El”⁷². Da, Botezul creează familiaritatea, reaprinde lumina stinsă, ne altoiește în Hristos, ne modelează și ne configurează lui Hristos, drept pentru care, comuniunea cu El devine deplină și autentică. În plus, introduce și realizează comuniunea fraternă în comunitatea creștină. Celebrat în comuniunea trupului mistic al lui Hristos, Botezul devine o realitate în istorie, duce înaintea experiența mistagogică și pune în act misterul lui Dumnezeu pentru creștinii care formează Biserica.

Aprofundând o astfel de concepție, Cabasila se adâncește în considerarea conformității sau configurării botezatului, lui Hristos, în mod particular, în evenimentul răscumpărător al morții pe cruce și al răscumpărării.

Uniformitatea botezatului cu misterul pascal e făcută cunoscută prin analiza ritualului Botezului în liturgia bizantină, unde tripla scufundare reliefează bine această configurare cu Hristos mort și îngropat⁷³: îngropare, care e „purificare de păcat”, ridicare din apă, care înseamnă „înviere la o nouă viață”, și ungerea cu ulei când suntem „configurați cu Hristos înviaț”⁷⁴. În acest fel, creștinul trece de la moarte la viața după asemănarea lui Hristos.

„Așadar, Botezul ne scapă de păcat și de obișnuința lui, făcându-ne în același timp și părtași la binefacerile morții celei de viață făcătoare a lui Isus Hristos. Și, fiindcă prin Botez ajungem să avem parte și de înviere, Domnul Hristos ne dă și o viață nouă, ba încă ne făurește și mădulare și ne sădește puteri cu care să lucrăm în această nouă viață și care ne ajută să dobândim și pe cea viitoare”⁷⁵.

Cu Hristos, omul învie din apă și din Spirit, în El este sfânt pentru că este spălat și eliberat de păcat și unit Lui prin harul Sacramentului. Cabasila indică bogăția și frumusețea unui astfel de eveniment cu pozitivitatea care izvorăște din

⁷¹ VH, II, 57 (529 A).

⁷² A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, 112.

⁷³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 115.

⁷⁴ VH, II, 59-60 (533).

⁷⁵ VH, II, 63 (537 B).

Botez, reînnoirea minunată realizată în om, transformarea sa totală în Hristos, omul desăvârșit și pe deplin sfânt:

„de când S-a suit pe Cruce, de când a murit și a înviat, de atunci s-a dobândit oamenilor slobozenie din patimi, atunci s-a dat din nou chipul și frumusețea făpturii omenești, ba încă i s-au adăugat și forme noi și mădulare tinere”⁷⁶.

Rezultă că a vrea, a crede și a merge cu bucurie spre Botez, este fundamental pentru teologul nostru, în mod precis în vederea raportării la Hristos și a corespunderii la darurile acordate în Botez pentru a le face proprii și a le trăi în mod concret:

„Prețul de răscumpărare s-a plătit; de acum urmează să ajungem și noi liberi. Mireasma Mirelui s-a revărsat și a cuprins cu parfumul toată lumea. Nu ne mai rămâne decât să tragem până în fundul plămânilor această bună mireasmă, căci puterea aceasta de-a respira ne-a dat-o Însuși Mântuitorul și tot El ne-a dat și puterea de a ne face liberi și de a ne lumina... Iar baia Botezului tocmai aceasta o face: trezește în cei spălați aceste simțiri și aceste puteri adormite”⁷⁷.

Este vorba deci, de a se lăsa transformați de harul sacramental și a-l primi cu toată disponibilitatea interioară, pentru a-l face să coboare în ființa omenească. În fond, lucrarea omului nu este foarte grea, pentru că partea cea mai importantă, cea care în mod efectiv s-a petrecut cu Hristos, constituie substanța regenerării pentru făptura omenească. De aici izvorăște simțământul de bucurie și de uimire care-i cuprinde sufletul lui Cabasila și pe care ar vrea să-l transmită cititorilor. Se înțelege că el, însușindu-și profunzimea și luminozitatea Botezului cu referință la acțiunea răscumpărătoare a lui Hristos, nu vrea altceva, decât ca acel mister să fie înțeles, primit și trăit pentru deplina sa maturizare spirituală.

Firea omenească creată, în care se structurează persoana umană și fără de care aceasta este de neconceput, se transformă în mod ontologic în Hristos, chiar dacă în sfera sacramentală, se configurează și își găsește adevărul său, integritatea, sănătatea și adevărata și deplina infinită funcționalitate a sa, în El. Își găsește veșnica sa adevărată ipostază, conformă celei a lui Hristos, care este singura și desăvârșita ființă ipostatică a omului. În acest fel, Hristos devine în interiorul omului, *ad litteram*, un alt El însuși, în vreme ce persoana umană devine în mod real și deplin ea însăși, dacă se asimilează lui Hristos și Îi devine o reprezentare concretă, conforme unei identificări mistice⁷⁸.

⁷⁶ VH, II, 64 (537 C). Puțin mai jos adaugă: „Și aceasta Botezul e în stare să ne-o dea: celor morți, viață, robiților, slobozenie, celor stricați, chipul frumuseții celei nepieritoare”.

⁷⁷ VH, II, 64 (537 D).

⁷⁸ Cf. P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas, in Voi siete Dei. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 145; cf și VH, II, 60-61 (533 B-C); VH, VI, 182 (665 A).

Cabasila afirmă că Botezul imprimă în suflet o pecete, o transformare radicală, care în capacitățile și virtuțile sale sacramentale permit credinciosului să facă binele. Întreaga spiritualitate creștină și înaintarea către sfințenie, în Cabasila, se răsfrânge în viața de fiecare zi și este lucrare continuă a Spiritului, care se revarsă în suflet și face din om o ființă nouă. Oamenii transfigurați de Botez, transformați de Spiritul și conformați lui Hristos, beneficiază de o bucurie și de o iubire constantă care îi ajută să învingă dificultățile existenței și să se îndrepte cu mai mare grabă spre Patrie⁷⁹.

Botezul ne eliberează de păcate, ne face să ne naștem din nou ca fii ai lui Dumnezeu în Fiul pentru a putea fi ai Săi, încorporați în Biserică, ca mădulare ale lui Hristos:

„de unele ne lepădăm, iar pe altele le dobândim, pe unele le aruncăm, pentru ca pe altele să le câștigăm”⁸⁰;

„Apa Botezului nimicește viața dintâi, ca să nască din nou alta, mai bună, sugrumă pe omul cel vechi și dă viață celui nou”⁸¹;

„Se vede, așadar..., că cei ce s-au renăscut prin Botez trăiesc din însăși viața în Hristos”⁸²;

„la Botez, El este Cel care creează omului mădulare și puteri”⁸³.

Cabasila explică în mod mistagogic apartenența la Hristos, pentru că El este soarele care scaldă cu razele sale⁸⁴ membrele care se nasc și găzduiesc viața prin intermediul Botezului, primesc și își fac proprii strălucirile acestui soare⁸⁵. Ca persoane și creștini, „nu putem nimici unele ca acelea cu care Însuși Dumnezeu ne-a înzestrat atunci când ne-a adus din nou la viață”⁸⁶, pentru că „și gândul lăuntric care ne conduce, adică autonomia noastră, pe care Botezul o înnoiește și-i dă o nouă orânduială (...) nu admite vreo schimbare sau vreo altă silă străină”⁸⁷ și este tocmai din acest motiv, că „strălucirile soarelui” rămân în toți botezații pentru toată viața pământescă, însă „e peste puterile noastre să cunoaștem încă de aici de jos ce sunt mădularele cele noi și puterile de care ne vom folosi numai în viața veacului viitor”⁸⁸. Acum, El este cel care ne face să devenim ai Săi în Botez, însă nu ne bucurăm încă pe deplin de Viață; atunci, „Domnul va învrednici pe cei dreپți să-L vadă în toată plinătatea”⁸⁹, pentru că în cer vom fi în viața fericită.

⁷⁹ Cf. *VH*, VI, 4, 169-170.

⁸⁰ *VH*, II, 60 (533 D).

⁸¹ *VH*, II, 57 (532 B).

⁸² *VH*, II, 72 (548 A).

⁸³ *VH*, IV, 129 (608 B).

⁸⁴ Cf. *VH*, I, 21 (496 A).

⁸⁵ Cf. IGNATIE DIN ANTIOHIA, *Ad Romanos*, PG 6, 2.

⁸⁶ *VH*, II, 71 (545 C).

⁸⁷ *Ibidem*. Este interesant ceea ce afirmă ORIGEN, *In Exodum* IX 4, PG 12, 367 C despre libertatea minții și a voinței, cu referire la apartenența noastră la Hristos.

⁸⁸ *VH*, II, 73 (548 B).

⁸⁹ *VH*, II, 92 (565 D).

Hristos este cel care dă noile simțuri și noile capacități, prin Botezul apei, Botezul sângelui sau Botezul dorinței. Aceste simțuri noi și aceste capacități noi le permit fericitilor să intre în prestigiosul imperiu al iubirii de Hristos, întrucât cunoașterea generează iubire, care este cu atât mai mare, cu cât obiectul cunoscut este mai frumos și mai cunoscut. A fost necesară deci, oamenilor și sfinților o cunoaștere a lui Dumnezeu, efect al unui simț special, care dilată toate celelalte instrumente de percepție umană, odată primit Botezul, cu care au perceput în mod clar „dumnezeiasca frumusețe” și i-au gustat dulceața⁹⁰.

Dacă dragostea de Hristos nu produce în noi niște efecte cu adevărat noi și extraordinare, este semn că nu-L cunoaștem cu adevărat și nu suntem ai Săi. Sfinții, în schimb, au o astfel de dragoste, încât îi fac să-I aparțină, să iasă oarecum din ei înșiși și să realizeze lucrări care merg dincolo de orice închipuire⁹¹. Botezul, constituindu-ne membre ale lui Hristos, a așezat fundamentele identificării noastre cu El, a generat în noi un organism de viață supranaturală permițându-ne să atingem încă de aici de pe pământ, un obiect de cunoscut și de iubit, de care ne vom bucura pe deplin doar în cer⁹².

O declară în mod explicit:

„Botezul ne scapă de păcat și de obișnuința lui, făcându-ne în același timp și părtași la binefacerile morții celei de viață făcătoare a lui Isus Hristos. Și, fiindcă prin Botez ajungem să avem parte și de înviere, Domnul Hristos ne dă și o viață nouă, ba încă ne făurește și mădulare și ne sădește puteri cu care să lucrăm în această viață nouă și care ne ajută să dobândim și pe cea viitoare⁹³”.

Acum suntem niște răsfrângeri și trăim viața în Hristos, atunci vom fi uniți „în mod desăvârșit” cu Hristos, acum Îi aparținem, atunci ne vom transfigura în Hristos. Experiență și cunoaștere, iluminare și comuniune, viață și contemplație sunt aspecte fundamentale ale Botezului care în spiritualitatea lui Cabasila, prezintă în mod armonios și vital experiența baptismală a creștinului.

3.2. Sfântul Mir - dinamismul creșterii spirituale

Miruirea este considerată de Biserică drept darul desăvârșirii, darul personal al însuși Donatorului, împlinire a făgăduinței făcute de Isus ucenicilor Săi în momentul întoarcerii Sale la Tatăl. În acest sens, Cabasila folosește cuvinte de venerație când vorbește despre Mir, definindu-l rând pe rând, sfânt (ιερόν), dumnezeiesc (θειον), preadumnezeiesc (θειότατον), preasfânt (πανάγιον, παναγές, Παναγέστατον), mireasmă

⁹⁰ Cf. VH, II, 77. 82 (552 C. 556 C). Cf. și P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull' antropologia cristocentrica di Nicola Cabasila*, 145.

⁹¹ Cf. S. SALAVILLE, în *Introducerea la NICOLA CABASILAS, Explication de la Divine Liturgie*, Cerf, Paris, 1967, 40-42.

⁹² Cf. VH, VII, 229 (712 C).

⁹³ VH, II, 63 (537 B).

cerească (υπερουράνιον)⁹⁴. Pentru a indica întipărirea radicală ce se realizează cu sfânta unegere, Cabasila vorbește de „pecete”, în conformitate cu tradiția și cu liturgia Bisericii⁹⁵. După împărtășirea omului din dumnezeiescul Botez, procesul sfințirii și al dezvoltării vieții creștine a ființei omenești, se continuă cu Taina Mirului, considerată a fi „dinamismul vieții spirituale”⁹⁶. Aceasta este văzută de Cabasila, în mod precis, în raport cu Botezul; el nu insistă asupra deosebirilor existente din punct de vedere ritual, întrucât în tradiția Bisericilor răsăritene aceste două Taine sunt strâns unite, fiind administrate împreună, în actul ritual al inițierii creștine⁹⁷. Acesta este datul fundamental pe care Cabasila vrea să-l pună în evidență din primele rânduri ale capitolului despre Sfântul Mir. El lasă de înțeles că nu este suficientă spălarea Botezului, ci trebuie adăugată o nouă putere, o nouă energie pentru a permite celui botezat să poată acționa și lucra în conformitate cu noua sa situație și cu noua sa ființă de fiu al lui Dumnezeu. Pe de altă parte, acest proces corespunde, în mod analog, datului natural al omului care se naște la viață, însă apoi trebuie hrănit și întărit pentru a se dezvolta și a crește în așa fel încât să poată realiza fapte cu adevărat omenești, corespunzătoare ființei sale omenești.

În mod similar, în sfera sacramentală, care împărtășește o adevărată nouă ființă, ca renaștere în Hristos, trebuie remarcate două momente: cel inițial, fundamental, care marchează începutul noii vieți în Hristos, cu transformarea omului în fiu al lui Dumnezeu, petrecută odată cu scufundarea în apa botezului. Această trecere de importanță esențială, tocmai în vederea înfăptuirii creștine, în coerență cu viața nouă primită în Botez, are loc cu semnul Mirului. De aici, accentul cu care Cabasila se apleacă asupra aprofundării semnului ungerii, fără de care baia Botezului ar rămâne oarecum o realitate inutilă și ineficientă pentru a umbla drept pe calea trasată de Hristos. În fond, scopul acestei opere cabasiliene stă tocmai în a-l conduce pe creștin spre a trăi în mod deplin misterul noii sale ființe în Hristos. Acesta este sarcina specifică a Mirului. Se înțelege astfel, importanța pe care i-o acordă Cabasila. O afirmă în mod explicit în primele rânduri, declarând cu tărie și cu admirație interioară sarcina fundamentală a dumnezeiescului Mir:

„El [Sfântul Mir] este cel ce pune în lucrare una sau alta din puterile duhovnicești sau chiar mai multe deodată, după cât e de simțitor sufletul la lucrarea Tainei”⁹⁸.

⁹⁴ Cf. VH, respectiv, VH, V, 149 (628 B); VH, III, 102 (577 A); VH, III, 95 (569 A); VH, III, 103 (577 C); VH, IV, 106 (581 B); VH, V, 150 (628 D); VH, I, 23 (496 C).

⁹⁵ Cf. U. NERI, nota 9 în NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 166.

⁹⁶ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 122.

⁹⁷ M. ARRANZ, *Sacramentaria bizantina*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2003, 265-271. Cf. și B. BOBRINKOY, *Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, în *Irenikon* 32 (1959) 14-15. Bobrinskoy afirmă despre Cabasila că acesta, în linie cu dialectica Părinților, consideră Miruirea ca pe o Taină distinctă de Botez, însă nu atât din punct de vedere al ritualului, cât din cel al interpretării teologice și al determinării efectelor spirituale care-i sunt proprii.

⁹⁸ VH, III, 95 (569 A).

De notat faptul că autorul admite dăruirea energiilor vitale tuturor, însă distinge diferitele modalități, pentru a sublinia, după cum vom vedea, disponibilitatea omului care se apropie de taină pentru a primi harul dumnezeiesc. Nu este suficient actul sacramental în sine, ci este necesară participarea credinciosului. Acesta este un act de o importanță nu secundară pentru teologia eficacității sacramentale⁹⁹. Desigur, există acțiunea în mod obiectiv eficace înscrisă în semnul ritual, însă Cabasila nu neglijează aportul subiectiv al credinciosului.

Trebuie evidențiat anunțul pe care îl face Cabasila pentru a indica noutatea Mirului și originalitatea sa sau specificul său. Spune el că această dăruire de energii pentru făptuirea creștină se datorează tocmai Spiritului Sfânt, așa cum se întâmpla în primele timpuri ale Bisericii:

„Ungerea cu Sf. Mir aduce aceleași roade în cei botezați ca și punerea mâinilor Apostolilor, spune Sfânta Scriptură, Duhul Sfânt Se pogora peste cei de curând botezați”¹⁰⁰.

Apoi adaugă cu intimă satisfacție:

„Tot așa coboară și azi Mângâietorul peste cei ce se ung cu Mir Sfânt”¹⁰¹.

Acesta constituie fericita veste care completează lucrarea împlinită cu spălarea și îi oferă o plinătate de semnificație și de valoare. Noii ființe îi corespunde acum o nouă înfăptuire. O astfel de ungere dobândește o semnificație solemnă, întrucât Cabasila o aseamănă cu dubla ungere, regească și preoțească, care se petrecea în vechea Lege. Acum, Biserica distinge o dublă ungere: cea regală, comună tuturor botezaților și cea sacerdotală, destinată doar preoților. Însă trebuie subliniat că ambele cheamă în cauză impunerea mâinilor și ungerea, în așa fel, încât: „aceeași putere și aceeași lucrare le aduc”¹⁰².

În această legătură între ființă (Botez) și făptuire (Miruire) ni se descoperă un strâns raport între ortodoxie și ortopraxis, pentru că mărturisirea de credință făcută la Botez nu este o formulă goală, fără semnificație, ci este unită în mod vital harului sacramental primit cu Sfântul Mir, care implică nu o simplă afirmare a adevărului, ci o *ωμολογία* (mărturie), adică, actualizare concretă în viață. „Ca un făt în pântecele maicii sale”¹⁰³, generat conform mărturisirii de credință făcute, acestei realități trebuie să-i corespundă cu o viață de credință. Ființa celui botezat este iluminată de către Spiritul - Iconograf¹⁰⁴, conform chipului lui Dumnezeu¹⁰⁵, în

⁹⁹ Cf. U. NERI, nota 2, în NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 165.

¹⁰⁰ *VH*, III, 95 (569 A).

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *VH*, III, 95 (569 B).

¹⁰³ *VH*, I, 22 (496 B).

¹⁰⁴ Cf. PSEUDO-MACARIE, *Omelie*, XXX, 4, în *Les Homélies spirituelles de Saint Macarie. Le Saint-Esprit et le chrétien* (trad. în l. franceză și introducere de P. DESEILLE, col. *Spiritualité Orientale*, 40), Abbaye de Bellefontaine-Bégrolles-en-Mauges 1984, 281.

¹⁰⁵ Asupra teologiei răsăritene a omului ca și „chip al lui Dumnezeu”: cf. V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, coll. Le Buisson Ardent, 1967; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; A.G. HAMMAN, *L'uomo immagine somigliante di Dio*,

conformitate Fiului. Acest chip al lui Dumnezeu este imprimat în om odată cu Botezul (ființa), în vreme ce asemănarea sa în făptuire este transmisă prin intermediul lui Hristos în Mir, făcând din om un adevărat creștin¹⁰⁶:

„Din clipa, însă, în care trupul omenesc s-a îndumnezeit, iar firea lui s-a unit în chip ipostatic cu Dumnezeu, de atunci, Aceia a Cărui deplinătate arată deja distanța de la om la Dumnezeu se face ungeră, iar dezbinarea nu mai are loc, căci aceeași persoană e și dumnezeiască, și omenească; această persoană înlătură depărtarea de a om până la Dumnezeu și se face punte de legătură între amândouă firile chiar și atunci când ni s-ar părea că între ele n-ar fi nici o părtășie”¹⁰⁷.

Botezul conferă noului membru al trupului eclezial al lui Hristos regenerarea ca fiu adoptiv al lui Dumnezeu, în Fiul. Însă, această nouă ființă, pentru a crește are nevoie de hrana și de puterea pentru a putea ajunge la maturitatea spirituală. Această forță îi este dată de Mir¹⁰⁸. Din cele spuse, se poate extrage misiunea profund unitară care se găsește în Cabasila: evenimentul cristologic și răscumpărător, ca punct de bază de netăgăduit din care izvorăște evenimentul pentecostal al dăruirii Spiritului Sfânt, care se repercutează asupra creștinilor prin semnele sacramentale, pentru a-i face să crească și să se maturizeze până la desăvârșirea ultimă, cu evenimentul escatologic al învierii și participarea la fericirea dumnezeiască. O viziune cu adevărat sugestivă și completă, bogată în legături teologice și spirituale, întrucât unește și relaționează evenimentul cristologic și răscumpărător cu evenimentul pneumatologic și sacramental, proiectându-l spre împlinirea ultimă a vieții veșnice.

Paoline, Milano 1991; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma 1983; R. LEYES, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951; T. ŠPIDLÍK, *Le concept de l'image chez les Pères jusqu'au Concile Nicée II*, în L.A. LEVINGSTONE (coord.), *Studia Patristica*, 23 (1989) Leuven, 74-86; este foarte interesant asupra acestui concept teologic studiul făcut de P. NELLS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasila*, 37-104.

¹⁰⁶ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 121. Cf. și V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, 106. „Cine nu primește Miruirea, nu e pe deplin botezat”, afirmă SIMEON DIN TESALONIC, în *De Sacramentis*, 43, PG 155, 188. Cf. și Conciliul Vatican II, LG, 11, în *Conciliul ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 1993, 68: „Prin sacramentul Mirului sunt legați mai desăvârșit de Biserică, sunt întăriți cu o putere specială a Duhului Sfânt și prin aceasta au obligația mai strictă de a răspândi și de a apăra, prin cuvânt și faptă, credința, ca adevărați martori ai lui Cristos”. Acest text al amintitei constituții face referință în notă la CHIRIL DIN IERUSALIM, *Catech.* 17, de Spiritu S. II, 35-37: PG 33,1009-1012 și la NICOLAE CABASILA, *De vita in Christo*, III, de utilitate chrismatis: PG 150, 569-580.

¹⁰⁷ VH, III, 97 (572 A).

¹⁰⁸ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 96. Aduagă și această afirmație în aceeași pagină: „Si la première *actio divina* confère à l'homme, né dans le *lavacrum*, un début d'existence réelle, l'*επαρχή* (Denys et Maxime), l'onction chrismale, qui suit immédiatement ce réveil, lui communique force et mouvement, la *κίνησις*”.

Analizând ulterior, se poate spune că îndumnezeirea omului se petrece prin Mir și „activarea”¹⁰⁹ Spiritului Sfânt, care re-„formează”¹¹⁰ „noua mișcare”¹¹¹ a omului, către „funcționalitatea”¹¹² Sa sfințitoare în Hristos. Miruirea acordă pe Spiritul Sfânt, realizând o consacrare sau o ungere care se explică apoi, cu multiplele daruri acordate de către Spirit, conform unei „esențiale identități a darului”¹¹³, în mod diferit de Legea veche, unde era rezervat doar regilor și preoților, în vreme ce în Biserică, este primit de fiecare membru, în mod absolut și obligatoriu, prin mijlocirea apostolilor și a preotului slujitor. Se înțelege astfel, importanța pe care Cabasila o acordă primirii și efectului Sfântului Mir:

„Ungerea cu Sf. Mir aduce aceleași roade în cei botezați ca și punerea mâinilor Apostolilor peste cei botezați de dânșii căci prin punerea mâinilor Apostolilor, spune Sfânta Scriptură, Duhul Sfânt Se pogora peste cei ce se ung cu Mir Sfânt”¹¹⁴.

În doctrina spirituală a lui Cabasila, hristificarea omului este în strâns raport cu dimensiunea pneumatologică a sfințirii creștinului, care, prin ungerea cu Mir devine părtaș sfințeniei lui Dumnezeu, ipostaziate în Hristos în Miruire:

„Mântuitorul de aceea se numește «Unsul Domnului» (Hristos), nu fiindcă s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt, cu ajutorul căruia S-a făcut ca o comoară de lucrare duhovnicească în trupul pe care și l-a luat. Și nu-și zice numai Unsul, ci chiar și Ungere: «Mir vărsat este numele Tău» (Cânt. Cânt. 1,3)”¹¹⁵.

Îndumnezeirea se poate realiza pentru că Hristos deschide firea omenească celei divine, sălășluind, prin Spiritul, care acordă omului sfințenia, ce nu e rod al capacităților sau resurselor umane, ale angajării etice sau exercițiului ascetic, ci mai întâi de toate este lucrarea lui Dumnezeu¹¹⁶. Această comunicare spirituală, prin ungerea cu Mir, cu realismul său teologic, este descrisă astfel de Cabasila:

„Prima numire a fost la început, a doua după aceea. Până când nu se întrupase, cu alte cuvinte până când Dumnezeu nu-și așezase în trup ființa Sa, până atunci El era numai Unsul, Mesia, ascuns în Sine Însuși. Dar când Și-a îmbrăcat un trup ce a primit «toată plinătatea Dumnezeirii», cum se exprima

¹⁰⁹ P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas*, 145.

¹¹⁰ Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, 114. Concept reluat de Spiteris după Sf. Vasile, în care Spiritul Sfânt formează și perfecționează ființele înzestrate cu rațiune, completându-le „exelența, precum și forma lor”.

¹¹¹ P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas*, 145.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ U. NERI, nota 3, în NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 165.

¹¹⁴ *VH*, III, 95 (569 A).

¹¹⁵ *VH*, III, 96 (569 B-C).

¹¹⁶ Cf. A. KESSELOUPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, 105

Sfântul Ioan, atunci n-a mai primit «Duhul cu măsură» (In 3,34), ci l-a umplut de toată comoara Lui cea duhovnicească, iar din acea clipă, turnată fiind Ungerea pe tot trupul lui, Hristos a devenit și a rămas «Ungere». Dăruirea Sa lumii: iată ce a însemnat pentru El că s-a făcut Ungere și că s-a turnat peste noi»¹¹⁷.

Întruparea Logosului constituie prima ungere a omenirii de către dumnezeire, pentru că, anterior acestui eveniment, Dumnezeu era „Mirul așezat în Sine Însuși”¹¹⁸, rămânând ascuns până la momentul Epifaniei, când Tatăl și Spiritul Sfânt îl fac arătat întregii omeniri. Această consacrare pământească din partea lui Hristos, leagă omenirea de divinitate, prin efectul Spiritului. Preasfânta Treime acționează în această ungere cerească: Tatăl ca *Unctor*, Fiul ca *Unctus*, iar Spiritul Sfânt ca *Unctio*. Astfel, în misterul filiației divine a Cuvântului întrupat se revelează trei ipostaze consubstanțiale ale Preasfintei Treimi¹¹⁹. Distincția cu totul originală operată de Cabasila între Uns – Hristos și Ungere – Miruire, reiese în toată claritatea: din zorii timpurilor, Cuvântul este Hristos, pentru că în El sălășluiește Spiritul, însă devine Mir (Ungere) în momentul în care asumă firea omenească, se întrupează și-i face pe oameni părtași vieții divine¹²⁰.

Totodată, rămâne unica Persoană a Cuvântului, înainte și după întrupare. Rezultă de aici o strânsă corelație între Hristos și Miruire, întrucât ambele situații, în cele din urmă, se regăsesc unite în însăși ipostaza Fiului lui Dumnezeu întrupat, care îmbrățișează în sine și unifică diferite aspecte, însă fără a le confunda. El este subiectul consacrat încă din veșnicie cu plinătatea Spiritului Sfânt; devine Miruire sau ungere a evenimentului Întrupării, înfăptuită cu puterea Spiritului Sfânt; în consecință, se face izvor oamenilor, împărtășindu-le natura.

Ulterior se poate nota cum același Cuvânt subzistă în veșnicie și se inserează în realitatea omenească, rămânând mereu și cu totul înveșmântat în Spiritul Sfânt. Noutatea uimitoare a Întrupării stă în faptul că acel Spirit, pe care din veșnicie Cuvântul îl posedă în esența Sa divină, este transmis făpturilor omenești, în așa fel încât pot fi umplute de același Spirit, care se revarsă din Hristos. Iar aceasta se înfăptuiește tocmai cu Sfântul Mir.

Concluzionând acest aspect relevant din punct de vedere teologic și spiritual, se poate spune în sinteză că Isus, la începutul misiunii sale evanghelice de

¹¹⁷ *VH*, III, 96 (569 C – 572 A).

¹¹⁸ P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas*, 145.

¹¹⁹ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 91.

¹²⁰ „Pentru Părinții postcalcedonieni, natura (φύσις) sau substanța (οὐσία), subzistă ca individ (ατομον) în persoană. Astfel, natura omenească a lui Hristos are ca ipostază (subzistă în) Persoana divină a Cuvântului, adică are ca ipostază pe Dumnezeu însuși. Deși Hristos este un individ bine determinat (s-a născut din Fecioara Maria), a asumat natura omenească... Fiecare om are în comun natura omenească asumată de Cuvânt și astfel este părtaș (nu în mod ipostatic, ci prin har) trupului îndumnezeit de Cuvântul. Această îndumnezeire a trupului asumat de Cuvântul este tocmai Spiritul care odihnea în Cuvântul din veșnicie, iar acum devine comunicabil oamenilor, prin care și ei sunt îndumnezeiți (unși), prin har”. Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, EDB, Bologna 1999, 236.

mântuire, a fost trimis ca „Hristos – Uns”¹²¹: asumând firea noastră omenească, „Unguentul s-a revărsat în aceasta și s-a transformat în ungere”¹²², care unge inclusiv „trupul nostru, transformându-ne în Hristos”¹²³, îndumnezeind trupul nostru prin harul sfințitor al Spiritului¹²⁴. Se subliniază faptul că în Miruire, creștinul primește pe Spiritul Sfânt prin mijlocirea lui Hristos, care ne unge cu Spiritul său:

„Cât despre rânduielele Tainei Mirului, și ele vor să ne arate împărtășirea cu puterile Duhului celui Sfânt. Când se ajunge la ungere, atunci Însuși Hristos vine cu putere, El, în Care stă toată mântuirea și nădejdea de mai bine a oamenilor, El prin Care ni s-a dat să ne împărtășim din Duhul Sfânt, și, tot El, puterea prin care ne apropiem de Tatăl ceresc”¹²⁵.

La baza doctrinei sale asupra Miruirii, Cabasila așază o clară distincție între efectele spirituale ale Miruirii și prezența lui Hristos în uleiul sfânt. Natura și finalitatea Mirului se clarifică foarte bine de vreme ce „Mântuitorul de aceea se numește «Unsul Domnului» (Hristos), nu fiindcă s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt”¹²⁶.

Bobrinskoy afirmă referitor la efectele miruirii: „pe de o parte Mirul evocă prezența lui Hristos, mireasma sa cea bună... iar pe de altă parte, Mirul este instrumentul împărtășirii darurilor Spiritului Sfânt”¹²⁷. De fapt, energia vitală a ungerii cu Spirit dătător de viață vine în cei inițiați „peste cei ce se ung cu Mir Sfânt”¹²⁸ și doar în acel moment ei devin „părtași cu El prin ungera cea împărătească a îndumnezeirii”¹²⁹. În acest concept de „ungere a lui Hristos” stă natura și finalitatea Tainei Mirului, cu implicațiile sale cristologice și pneumatologice, care se completează reciproc în economia și în experiența sacramentală, în mod strâns unite misterului Bisericii¹³⁰.

Acest aspect este foarte important la nivel spiritual, pentru că unește acțiunea Spiritului cu cea a lui Hristos, Răscumpărătorul și Capul, artefice al mântuirii noastre, în așa fel încât Mirul rămâne strâns unit Botezului, pentru a evita pericolul separării darurilor sau harismelor Spiritului, de opera răscumpărătoare a lui Hristos, căzând în dezordinea harismatimului. Problema subzistă dintotdeauna, încă din primele timpuri ale creștinismului, precum la Corint și în alte locuri, unde harismele erau folosite în mod necontrolabil, în vreme ce acestea trebuie raportate la valoarea fundamentală a acțiunii

¹²¹ VASILE CEL MARE, *Tratat despre Duhul Sfânt*, XII; 28; 124/125.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 122.

¹²⁴ Cf. *ibidem*, 124.

¹²⁵ VH, III, 98 (573 A).

¹²⁶ VH, III, 96 (569 B).

¹²⁷ B. BOBRINSKOY, *Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas*, 11.

¹²⁸ VH, III, 95 (569 A).

¹²⁹ VH, II, 48 (521 A).

¹³⁰ Cf. L. GIRARDI, *Confessare la fede nella vita: l'iniziazione cristiana*, în *I Sacramenti della Salvezza*, Queriniana, Roma 2000, 178.

mântuitoare și edificatoare a Bisericii, în mod conform răscumpărării aduse de Hristos. Cabasila oferă o concepție completă și echilibrată, cum apare puțin mai jos, când afirmă:

„Duhul Sfânt împarte din darurile Sale «fiecărui după cum voiește» (1 Cor 12,11). Stăpânul însă nu ne-a lipsit nicicând de binefaceri, mai ales că ne-a făgăduit să fie cu noi până la sfârșitul veacurilor”¹³¹.

Prin urmare, opera lui Hristos și cea a Spiritului rămân mereu unite, chiar diversificându-se: Hristos este Cel care îl dă pe Spiritul, iar Spiritul este Cel care dă viață lui Hristos, în așa fel încât fiecare este prezent și acționează cu Celălalt. Tot binele vine de la Hristos, însă în unire cu Spiritul Său; toate darurile vin de la Spiritul, însă pentru a face vie în noi mântuirea lui Hristos. Nu se poate separa Spiritul de Hristos, nici Hristos de Spiritul:

„Într-adevăr, nu există nici o binefacere, una singură măcar nu există, din cele pe care Dumnezeu le-a împărțit celor împăcați cu El, fără ca aceasta să nu fi venit prin mijlocirea Celui ce singur s-a făcut Mijlocitor între Dumnezeu și om. Or, pe acest Mijlocitor nu-L putem găsi, nici nu putem ajunge în legătură cu El și nici nu ne putem împărtăși din darurile Lui pe altă cale decât pe calea Sfințelor Taine”¹³².

Se vede în mod clar rolul central acordat acțiunii răscumpărătoare a lui Hristos, prezent în Taine prin intervenția indispensabilă a Spiritului Sfânt.

De acum, cu totul asemănător lui Hristos, înveșmântat în prerogativele și demnitatea Sa, botezatul neofit, cu ungerea Spiritului este dedicat și consacrat lui Dumnezeu Tatăl, Care îl primește ca rege, preot și victimă bine plăcută¹³³. Ulterior se poate aprofunda, cu Miruirea făcându-se prezentă în om Preasfânta Treime, care „lucrează la înnoirea oamenilor”¹³⁴, întrucât Tatăl, în lucrarea mântuitoare a Cuvântului, împărtășește energia Sa de sfințenie, dăruită de către Spiritul Sfânt, întregii omeniri. Totuși, în mod personal a lucrat-o doar Cuvântul:

„nu numai în vremea cât a trăit pe pământ și «S-a jertfit ca să ridice păcatele lumii» (Evr 9,14; 28), ci de atunci și până va fi lumea, atâta timp cât va mai purta firea noastră omenească, prin care ni S-a făcut Mijlocitor către Dumnezeu. «El este Acela Care prin Sine însuși curățește cugetul nostru de faptele cele moarte» (Evr 9,14) și tot prin El ni se dă și Duhul cel Sfânt”¹³⁵.

Firea omenească, după ce a fost hristificată, primind forma lui Hristos, îndepărtându-se de neasemănare¹³⁶ este pneumatizată de către „revărsarea Duhului

¹³¹ VH, III, 99 (573 C).

¹³² VH, III, 103 (577 B).

¹³³ Cf. VH, III, 104 (580 A).

¹³⁴ VH, II, 98 (573 A).

¹³⁵ VH, III, 98 (573 A).

¹³⁶ Cf. VH, III, 96 (572 B).

celui Sfânt peste tot trupul”¹³⁷, care potențează „simțurile spirituale”¹³⁸ pentru a fi „mai asemănători lui Hristos”¹³⁹. Din acest motiv, Mirul este numit și sacramentul „plinătății Botezului”¹⁴⁰. Miruirea nu face doar „mai lucrătoare puterile Duhului Sfânt”¹⁴¹, ci provoacă împărtășirea Spiritului Sfânt și a darurilor Sale¹⁴². Simțurile spirituale pe care omul le primește cu Miruirea, fac activă în suflet prezența lui Hristos pentru a putea contempla frumusețea Sa, sfințenia Sa. Totodată, aceste simțuri, pentru Cabasila, se identifică cu darurile Spiritului Sfânt. Pentru a sugera acest aspect, spune el:

„Botezul a rodit în sufletele noastre și după primirea lui s-ar cuveni să fim desăvârșiți, dar nu suntem fiindcă darurile Duhului Sfânt care se dau prin Ungerea cu Mir încă nu le-am primit”¹⁴³.

În acest context, Cabasila face o distincție între harisme extraordinare, necesare în zorile răspândirii creștinismului, și harisme ordinare, necesare vieții de sfințenie oricărui botezat-miruit, pentru a ajunge la îndumnezeire:

„În vremurile mai de demult Taina Sfântului Mir împărtășea credincioșilor puterea de a vindeca, de a prooroci, de a vorbi în limbi, precum și alte daruri, care toate împărtășeau oamenilor”¹⁴⁴.

Cabasila evidențiază funcția pedagogică a darurilor Spiritului, însă adaugă că astfel de harisme nu au devenit aride, iar Dumnezeu le acordă sfinților; aceștia continuă să facă miracole și în timpurile actuale ale Bisericii:

„De altfel un dar asemănător li s-a dat pe ici pe colo și unora din creștinii din vremea noastră și de fapt până nu de mult au existat oameni care prooroceau ce se va întâmpla în viitor, alungau dracii, iar cu rugăciunile lor vindecau pe alții de boli și încă nu numai cât trăiau în această viață, ci și după moarte, pentru că puterea cea peste fire nu părăsește trupurile fericiților nici chiar după ce au murit”¹⁴⁵.

Conform lui Cabasila, finalitatea vieții noastre spirituale nu constă în dobândirea harismelor extraordinare, ci în exercițiul harismelor ordinare, necesare creșterii de fiecare zi a creștinului în viața de sfințenie, în contextul profesional și eclezial în care se găsește:

¹³⁷ VH, III, 97 (572 C).

¹³⁸ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 125.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965, 390-391.

¹⁴¹ VH, IV, 106 (581 A).

¹⁴² Cf. VH, III, 101 (576 C).

¹⁴³ VH, IV, 107 (581 B).

¹⁴⁴ VH, III, 99 (573 B).

¹⁴⁵ *Ibidem*.

„Ceea ce însă Sfântul Mir împărtășește tuturor creștinilor de totdeauna și din orice loc sunt darurile atât de folositoare sufletelor: darul evlaviei și al rugăciunii, al dragostei și al înțelepciunii, precum și altele”¹⁴⁶.

Din acest motiv Cabasila repetă cu tărie că fiecare dar spiritual este primit de la Spiritul în mod cu totul gratuit și diversificat. Acesta rămâne în funcție de necesitățile Bisericii, servind totodată desăvârșirii celor care-l posedă:

„Duhul Sfânt se dă, după vorba Sfântului Pavel, unora prin puterea de a prooroci cele viitoare, altora prin propovăduirea tainelor, ori chiar prin puterea de a vindeca bolile cu cuvântul, toate cu scopul de a lucra bine aproapelui și de a ajuta la zidirea Bisericii. Altora, dimpotrivă, li se dă darul de a se face mai bine printr-o evlavie mai puternică sau prin creșterea curățeniei sufletești, prin sporirea dragostei și a smereniei”¹⁴⁷.

Un alt aspect interesant, afirmat de Cabasila în ce privește acțiunea harismelor spirituale transmise prin dumnezeiescul Mir, se află în evidențierea faptului că chiar dacă acțiunea Tainei lucrează în toți creștinii, nu toți au percepția sa și de aceea, nu se bucură de bogăția sa sfințitoare:

„Taina Sfântului Mir își aduce roadele sale în toți cei ce-l primesc, dar nu toți simt darurile ce se pogoară peste ei și nici nu se grăbesc toți să tragă folos din această comoară ce li se dă, și aceasta fie din pricina că, fiind nevârștinici, n-au încă puterea de a judeca, fie că atunci când primesc Taina nu dovedesc toată pregătirea și dragostea de a o primi”¹⁴⁸.

Spiritul Sfânt primit cu Mirul este totodată prezent în membrii Bisericii. Dacă aceștia au un caracter instabil sau slab și nu perseverează în fidelitate și în docilitate față de Spiritul Sfânt, ci îl resping, Spiritul nu mai rămâne în ei și nu își transmite puterea îndumnezeitoare. Deci, pentru a se manifesta puterea îndumnezeitoare a acestui sacrament în viața creștină, trebuie ca omul să se deschidă realității supranaturale și să nu se închidă în sine, în egoismul său, în păcat, care poate însemna moartea spirituală și îndepărtarea de Dumnezeu și pierderea prieteniei Sale. Din acest motiv, Cabasila afirmă în mod clar:

„Sf. Pavel spune în scrisoarea sa către Timotei: «Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine» (1 Tim 4,14), vrând parcă să ne-arate că nici harul nu slujește la nimic dacă nu ne străduim să lucrăm cu el și că și nouă ni se cere strădanie neîntreruptă și priveghere dacă vrem să scoatem pentru suflet un folos duhovnicesc din această Taină”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ibidem* (573 C).

¹⁴⁷ *VH*, III, 100 (576 A).

¹⁴⁸ *VH*, III, 101 (576 C).

¹⁴⁹ *VH*, III, 101-102 (576 D).

3.3. Sfânta Euharistie - Perfecțiunea dinamismului sacramental al îndumnezeirii omului

Hristos este prezent în mod progresiv și dinamic în toate sacramentele de inițiere, însă procesul de hristificare se realizează în prezența „reală și transfiguratoare”¹⁵⁰ a Logosului care, în unirea euharistică înfăptuiește unirea cea mai „perfectă și completă”¹⁵¹, care este văzută de Cabasila ca împlinirea și încununarea ultimă a economiei sacramentale, a vieții în Hristos:

*„Sfânta Împărtășanie este Taina cea mai mare, pentru că mai încolo de ea nu se mai poate merge, nici nu se mai poate adăuga ceva. Căci, de regulă, după o treaptă vine a doua, după aceasta a treia și apoi tot așa până la cea din urmă. După Sfânta Împărtășanie însă nu mai este loc unde să pășești, de aceea trebuie să te oprești aici și să te gândești cum să faci ca să poți păstra până la sfârșit comoara pe care ai dobândit-o.”*¹⁵².

Taina Botezului și cea a Mirului sunt considerate de către misticul bizantin ca o pregătire la Euharistie, fiind inseparabile una de alta și făcând parte din unicul mister Treimic, care, în misterul lui Hristos, conferă unitate și eficacitate celorlalte mistere, care îl îndepărtează pe om de păcat și-l conduce în mod eficace spre comuniunea concretă și mântuitoare cu Dumnezeu¹⁵³. De fapt, spune el:

*„Pentru aceea Euharistia și este desăvârșirea tuturor celorlalte Taine. Ea ajută drept aceea la împlinirea a ceea ce nu sunt în stare celelalte Taine să facă, după cum tot ea este aceea care face să strălucească și mai tare darul primit prin celelalte Taine și întunecat de umbra păcatului”*¹⁵⁴.

Autorul nostru, cu realismul și obiectivismul său sacramental, indică în plus faptul că cel care participă la sfântul ospăț în modul cuvenit, Euharistia îl face sfânt în mod desăvârșit:

¹⁵⁰ Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 128.

¹⁵¹ M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, 44.

¹⁵² *VH*, IV, 107 (581 B).

¹⁵³ Neri afirmă despre Cabasila că acesta atribuie niște daruri care sunt permise inclusiv în participarea la Botez și la Mir. Însă diferența substanțială este că autorul nostru consideră că prin primele două sacramente, omul se „așază în prezența Celui Înviaț”, Cf. U. NERI, nota 2 în NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 183. Un alt teolog explică în felul următor superioritatea Euharistiei în raport cu celelalte sacramente ale inițierii: „Tandis que dans le Baptême et le Chrême la matière consacrée, l'eau ou le myrrhe, est un moyen par où la grâce divine est transmise aux baptisés et aux confirmés, dans l'Eucharistie, la matière employée du pain et du vin est transformée et convertie substantiellement au corps et au sang du Christ, d'une façon où «seule la foi peut pénétrer», car invisiblement «l'Esprit Saint descend et opère ce qui est au-dessus de la nature et il fait au-dessus de la raison et de l'intelligence»... Pourtant un voile de mystère et de profond secret recouvre la divine Eucharistie plus qu'aucun autre”. P. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, III, Ed. Chevetogne, Desclée de Brouwer, 1968, 150-160. Acest studiu a fost publicat pentru prima oară în Grecia, în 1961 de către Fraternitatea *Sôtir* a teologilor.

¹⁵⁴ *VH*, IV, 110 (585 B).

„Taina Împărtășaniei e mai presus de oricare alta și rodește un șir întreg de bunătăți, cu cât ea formează și țința cea mai înaltă spre care se poate îndrepta strădania omenească. Căci prin ea ajungem să ne întâlnim chiar cu Dumnezeu, Care se unește cu noi în cea mai desăvârșită iubire. Iar dacă ajungi să fii un duh cu însuși Dumnezeu, ar putea exista oare vreo unire mai deplină?”¹⁵⁵.

Se vorbește deci, despre o Taină desăvârșită, τέλειον μυστήριον, pentru că ultima și desăvârșita unire cu Hristos se petrece aici, την ενούσιν τελειοτάτην¹⁵⁶. Euharistia este văzută ca împlinire a primelor două Taine, întrucât aduce lumina noii creații¹⁵⁷. Din acest motiv ea este necesară noilor botezați, iar în Bisericile Răsăritene Taina Euharistiei este dată imediat după primele două, prin ea, Hristos venind și sălășluindu-Se în sufletul celui botezat¹⁵⁸. Acest aport se realizează în prezența dătătoare de viață și sfințitoare a lui Hristos, Fiul Unul Născut, care duce la împlinire în viața supranaturală pe credinciosul botezat și miruit, care în mod mistic, în Împărtășanie primește plinătatea desăvârșirii cu însăși prezența lui Hristos mort și înviat:

„Pentru că aici [Sfânta Masă] nu mai e vorba de a ne face părtași morții, îngropării sau unei vieți mai bune, ci e vorba chiar de dobândirea Celui Înviat. De acum nu mai primim darurile Duhului Sfânt, oricât de bogate ar fi ele, ci pe Însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara întru care încap bogăția darurilor”¹⁵⁹.

Economia sacramentală a îndumnezeirii își care culmea în procesul de sfințire a creștinului și a asimilării sale lui Hristos în misterul euharistic, care-l poate face asemănător lui Hristos pe cel care se împărtășește cu credință și cu dragoste:

„câtă vreme prin celelalte Taine abia ne e dat să aflăm pe Hristos și numai ca o pregătire de a-L primi și de a ne putea uni cu El. Căci ce altă Taină ne dă să fim un trup și un suflet cu El, să rămânem în El și El să rămână mereu în noi?”¹⁶⁰.

Euharistia este „centrul și izvorul principal”¹⁶¹ al hristificării și al unirii desăvârșite a sufletului cu Hristos, pentru că unește sufletul celui inițiat și îl transformă pe deplin în El. Creștinul nu doar că primește o nouă viață, ci este profund transformat în „substanța” lui Hristos, în care totul este „recapitulat și desăvârșit”¹⁶²:

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ Cf. NICOALE CABASILAS, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, 44, 110; cf. IOAN DAMASCHIN, *De Imaginibus orat.*, III, 26, PG 94, 1348 BC.

¹⁵⁷ Cf. U. NERI, nota 14, în NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 185.

¹⁵⁸ Cf. C. TSIRPANLIS, *The Liturgical and Mystical Theology of Nicolas Cabasilas*, 52; Cf. VH, IV, 110 (585 BC).

¹⁵⁹ VH, IV, 106 (581 A).

¹⁶⁰ VH, IV, 131 (609 A).

¹⁶¹ P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas*, 147.

¹⁶² *Ibidem.* 146.

„Când [Hristos] îl duce însă pe credincios la Sfânta Masă și-i dă să mănânce din însuși Trupul Lui, Mântuitorul schimbă întru totul lăuntrul primitorului, împrumutându-i însăși personalitatea Sa, iar noroiul care primește vrednicie de împărat nu mai este noroi, ci se preface în însuși trupul Împăratului”¹⁶³.

Această transformare spirituală a creștinului nu este parțială, ci îl implică pe om „în toate dimensiunile sale”¹⁶⁴, cu „funcțiile sale psiho-somatice”¹⁶⁵ și cu toate capacitățile firii sale, care se unesc în armonie cu cele ale lui Hristos:

„îndată după Împărtășanie trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnesc, atunci însemnează că trup se unește cu trup, sânge cu sânge și suflet cu suflet”¹⁶⁶.

Acestei uniri a firii, Cabasila îi adaugă un alt concept foarte interesant, care privește și conformarea voinței noastre corupte de păcat, celei a lui Hristos prin noua viață, pentru că primește o nouă potențialitate, care o conduce spre realizarea sa și schimbarea mentalității; un asemenea lucru se întâmplă pentru rațiunea omenească:

„prin facerea cea dintâi, Hristos s-a făcut Domn al firii neînsuflețite, câtă vreme prin cea de a doua El a ajuns stăpân chiar și peste voia noastră. Or, a duce după sine pe om, după ce l-a robit și i-a supus cugetul și voia – ceea ce formează întreagă ființa omului –, iată ce însemnează a stăpâni cu adevărat pe om”¹⁶⁷.

Întruparea Cuvântului este considerată de Cabasila într-o strânsă paralelă cu Euharistia. Spune el: așa cum în venirea Sa s-a unit firii noastre, la fel și cu cea de-a doua întrupare, învăluită sub chipul pâinii și al vinului, ia sub stăpânia Sa puterile noastre, care intră în comuniune de viață și de sfințenie, cu cel care este adevăratul sfânt al lui Dumnezeu:

„Într-adevăr, unindu-Se cu trupurile și cu sufletele noastre, Mântuitorul nostru se face stăpân nu numai peste trupuri, ci și peste suflete și peste dorințe și prin aceasta conduce ca adevărat Stăpân o mare și frumoasă împărăție, poruncind așa cum sufletul poruncește trupului, iar capul, mădularelor. Cei care au ajuns să îndrăgească «jugul», aceștia trăiesc ca și când n-ar mai fi conduși de mintea lor și nici nu mai simt nevoia de a-și îndeplini voia lor liberă, sau cum stă scris: «Ca un dobitoc (care nu cugetă) eram în fața Ta» (Ps 72,22)”¹⁶⁸.

¹⁶³ VH, IV, 106 (581 B).

¹⁶⁴ P. NELLAS, *La vita spirituale in Cristo. Studio sull'antropologia cristocentrica di Nicola Cabasilas*, 147.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

¹⁶⁶ VH, IV, 109 (584 D).

¹⁶⁷ VH, IV, 142-143 (620 D – 621 A).

¹⁶⁸ VH, IV, 143 (621 AB).

Fără „participarea activă”¹⁶⁹ și adeviziunea omului la voința lui Dumnezeu, omul nu poate realiza nici o acțiune care privește „desăvârșirea sa spirituală”¹⁷⁰. Cabasila face remarcată importanța acestui aspect, când afirmă că toate capacitățile noastre sunt chemate să se purifice și să se schimbe, în conformitate cu voința lui Hristos:

„O! Ce taină copleșitoare! Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul și sângele Lui, una cu trupul și sângele nostru! Și atunci cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voința noastră, dacă Însuși Domnul o mână și cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuși se revarsă peste el!”¹⁷¹.

Creștinul, care este părtaș acestei minunate taine și acestei uniri intime a voinței omenești cu cea dumnezeiască, își armonizează ființa, cu capacitățile sale, într-o unire fecundă și desăvârșită, „părtașia de viață”¹⁷², în care Hristos devine οἰκία (casă) și ενοκοῦς (oaspete)¹⁷³ al ființei noastre.

Această unire profundă a creștinului cu Euharistia, este sugerată de Cabasila în acest mod:

„noi nu ne cuminecăm cu vreo bunătate de a Lui și nici nu ne împărtășim cu vreo rază sau cu vreo strălucire din discul Soarelui dumnezeiesc, ci din însuși discul acesta, așa încât îl facem să locuiască în noi, să ne pătrundă până în măduvă și în mădulele noastre, ba chiar să nu mai formăm decât unul și același trup împreună”¹⁷⁴.

Unirea sau simbioza între ερως (eros) și αγάπη (iubire) conform lui Cabasila, se identifică cu însăși Euharistia, în care, prin intermediul jertfei altarului, sufletul intră într-o dimensiune dumnezeiască de iubire. În literatura creștină, pentru a semnifica această unire mistică, s-a recurs deseori la simbolistica nupțială¹⁷⁵. În acest sens, inclusiv Cabasila numește Euharistia „ospăț cu inima curată”¹⁷⁶, adică ospăț ale sufletelor alese, înțelegând că acestora li se aplică roadele Răscumpărării; însă apoi, întărește conceptul reluând tema nupțială de mai multe ori, înscriindu-se pe deplin în linia tradițională. Referindu-se la textul clasic din Sfântul Pavel despre misterul conjugal (Ef 5, 32), scrie el:

„Iată acum care sunt puterea și darul, pe care le aduce Împărtășania celor care se apropie de acest ospăț cu inima curată și care în cealaltă vreme a vieții lor se feresc de orice răutate; cei ale căror suflete sunt în acest fel pregătite nu văd nici o piedică în a se uni Hristos cu ei în chipul cel mai

¹⁶⁹ A. KESSELOPOULOS, *La vita spirituale secondo Nicola Cabasilas*, 121.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *VH*, IV, 109 (585 A).

¹⁷² M. RUBINI, *L'antropologia cristologica di Nicolas Cabasilas*, 52.

¹⁷³ Cf. *VH*, IV, 145 (624 A). Jocul de cuvinte între οἰκία și ενοκοῦς se întâlnește în IOAN DAMASCHIN, *De fide orthod.*, II, 11, PG 94, 916 BC.

¹⁷⁴ *Ibidem* (584 D).

¹⁷⁵ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 104.

¹⁷⁶ *VH*, IV, 118 (593 D).

strâns... aceasta este unirea preamărită, în cursul căreia Mirele cel dumnezeiesc se unește cu Biserica Sa. În Taina Împărtășaniei, Hristos dă un ospăț unui întreg cor care-L înconjoară, de aceea numai în această Taină suntem și noi «carne din carnea Sa și oase din oasele Sale» (In 3,29; Apoc 18,23; 21,2)»¹⁷⁷.

Cabasila notează faptul că între darurile Sfintei Împărtășanii, ιερα κοινωνία, doar Taina Euharistiei îi poate conduce pe credincioșii creștini la deplinătatea vieții, când spune:

„Va să zică, e aceeași putere și la o masă și la cealaltă, același poftiți la ospăț, și într-o lume și în alta, doar că acolo sus e chiar cămara Mirelui, pe când aici, jos, e numai pregătirea pentru acea cămară, deși tot cu ajutorul aceluiași Mire»¹⁷⁸.

Apoi, autorul nostru își continuă dezvoltarea ideii, când vorbește despre faptul că sufletul este asimilat lui Hristos în acest proces de sfințire, care face cu totul spirituală ființa umană. În Împărtășania cu pâinea și sângele dumnezeiesc al Domnului, prin harul său necreat, firea noastră omenească devine nu doar un singur trup, ci și un singur spirit cu Hristos:

„ce altă taină ne dă să fim un trup și un suflet cu El, să rămânem în El și El să rămână mereu în noi? De aceea și cred că Mântuitorul spune că fericirea dreptilor este o cină la care El însuși slujește»¹⁷⁹.

Este subliniată unitatea ce există între membre (μέλη) și cap (κεφαλή), concept utilizat deja de către Sfântul Pavel, însă autorul se distanțează de această imagine pentru a introduce una nouă, cea a inimii (καρδία), care, conform învățaturii sale, are semnificația de „izvor din care viața curge în tot trupul”¹⁸⁰, în membrele Bisericii:

„după cum mădularele sunt foarte strâns legate de cap și de inimă, tot așa și «cel ce mănâncă trupul Meu... (zice Domnul), viață va avea întru sine». Și trăiește, nu în urma mâncării firești, cu care ne hrănim, căci aceasta nu ne dă prin sine viață, ci se numește chiar «hrană» numai întrucât ajută la întreținerea vieții, în timp ce pâinea vieții este însăși Viața, care face vii pe cei ce gustă dintr-însa»¹⁸¹.

¹⁷⁷ VH, IV, 118 (593 D).

¹⁷⁸ VH, IV, 147 (625 B).

¹⁷⁹ VH, IV, 131 (609 A).

¹⁸⁰ Cf. U. NERI, nota 49, în NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 203. Cabasila vrea să explice că Hristos este Capul Trupului, nu pentru „a arăta grija lui Hristos față de noi, sau faptul că el ne educă și ne atenționează”, ci pentru a arăta că credincioșii au viața harului mulțumită sângelui și trupului Său, fiind în strânsă dependență de El, „ca și Cap al lor”. Cf. și NICOLAE CABASILAS, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, 38, 89.

¹⁸¹ VH, IV, 121 (597 B).

Această viziune organică a vieții unite lui Hristos, cap și inimă a trupului mistic, se concretizează în „hrana” cerească care este asemănată celei materiale, pentru a sugera două aspecte: primul, indică faptul că noi nu „posedăm niciodată viața în mod autonom”¹⁸², de aceea sufletul trebuie să primească mereu Euharistia pentru a se alimenta; al doilea aspect vorbește despre faptul că hrana materială este asimilată de către organismul uman, fiind transformată în substanța sa, în vreme ce atunci când sufletul este partaș ospățului de nuntă cu euharistia, el este asimilat lui Hristos și transformat în substanță imaterială:

„Și trăiește, nu în urma mâncării firești, cu care ne hrănim, căci aceasta nu ne dă prin sine viață, ci se numește chiar «hrană» numai întrucât ajută la întreținerea vieții, în timp ce pâinea vieții este însuși Viața, care face vii pe cei ce gustă dintr-însa. Căci, pe când hrana trupească se schimbă înlăuntru în izvor de viață, adică peștele, pâinea și orice mâncare se prefac în sânge hrănitor, în Împărtășanie, lucrurile stau chiar dimpotrivă: însăși Pâinea vieții schimbă, preface și umple de viață pe cel ce se împărtășește, pentru că, intrând până în creieri și în inimă, prin această Pâine ne mișcăm și viețuim, ca una Care singură are viață întru sine”¹⁸³.

Euharistia acordă unitate și dinamică treimică acțiunii Spiritului Sfânt, care se adresează fiecărui om, îl îndumnezeiește și îl pune în împărtășire dătătoare de viață cu Hristos și cu Tatăl. În acest sens, Euharistia devine Taina prezenței eficace și transfiguratoare a lui Hristos. Transfigurarea, care urmează în Euharistie, reiese astfel a fi un dar pe care ființa supremă îl face omului. În acest mod, istoria mântuirii se face vizibilă în sacramele, unde Hristos este prezent în mod real¹⁸⁴. În centrul operei răscumpărătoare, pentru Cabasila, se găsește dragostea Domnului pentru fiii Săi. Motivele ascultării filiale a lui Hristos, dusă până la moarte – model pentru frații Săi – și acceptarea liberă din partea Cuvântului întrupat a destinului Său pământesc, sunt pentru teologul bizantin argument de profunde reflecții.

Fiul lui Dumnezeu, devenind Fiul omului, a abordat umilirea firii slujitorului, făcându-se sluga slugilor Sale, până la cruce. Pentru aceasta Dumnezeu l-a înălțat peste toate (Fil 2,8-9). Astfel, Hristos a devenit învățător și mântuitor universal, făcându-se:

„stăpân nu numai peste trupuri, ci și peste suflete și peste dorințe”¹⁸⁵.

Îndumnezeirea, conform lui Cabasila, este în strâns raport cu procesul „umanizării lui Dumnezeu”¹⁸⁶ în Hristos făcut om. Asumând firea omului, pentru a se împăca cu el, scrie el, Fiul a făcut cunoscut cât de puternică este dragostea

¹⁸² U. NERI, nota 51, în NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, 204.

¹⁸³ *VH*, IV, 121 (597 B).

¹⁸⁴ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 129.

¹⁸⁵ *VH*, IV, 143 (621 A).

¹⁸⁶ Cf. T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, Och, Roma 1985, 42.

Tatălui, care Și-a pus toată bogăția în firea omenească pentru a putea fi hristiformă și îndumnezeită de către Spiritul Sfânt¹⁸⁷. În acest sens, spune Cabasila:

„Mântuitorul n-a îmbrăcat numai trup omenească, ci a luat întreaga fire omenească, cu suflet, cu înțelegere și cu voință, pentru ca El să Se poată uni cu întreaga noastră ființă, să ne smulgă din lume cu întreg eul nostru și să ne unească cu El, dându-ni-Se nouă tuturor cu ființa Sa întreagă. Prin urmare, Domnul nu Se poate lipi de noi în momentul când sufletul nostru mai trăiește în păcat, pentru că tocmai acesta este cel care ne deosebește de El. De altfel, tocmai prin întreaga ființă omenească, pe care a luat-o, stă Domnul și vrea încă să stea cu noi într-o și mai strânsă legătură de dragoste. Căci Dumnezeu fiind, El n-a pregetat să coboare pe pământ, pentru ca pe noi să ne ridice la cer. S-a făcut om pentru ca să îndumnezeiască pe om”¹⁸⁸.

El parcurge din nou, în liturgie, istoria Răscumpărării noastre, de la Întruparea Domnului, amintită în anaforalele liturgice, până la Patima și Înălțarea în Glorie a celui Înviat, la care devin părtași cei ce se împărtășesc din Sfânta Împărtășanie (ερα κοινωνία)¹⁸⁹. Întruparea stă la baza planului providențial, întrucât doar prin ενσάρκωσις este posibilă înălțarea dumnezeiască a antropologiei, care-și atinge punctul culminant tocmai în Taina euharistică. Din acest motiv, Clement din Alexandria referindu-se la acest interesant aspect, spunea: „Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut om pentru ca tu să înveți de la un om cum poate omul să devină Dumnezeu”¹⁹⁰. Schimbul între firi, în Întrupare, și întrepătrunderea lor harismatică în Taina euharistică, țin seama pe deplin de misterul în care se realizează unirea substanțială a dumnezeiescului și a omeneșului într-un singur trup și într-un singur spirit¹⁹¹. În jurul conceptului de pneumatizare a firii

¹⁸⁷ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 110. Serie acesta: „Nicolas Cabasilas insistea, à la fois, sur le motif paulinien de l'obéissance filiale du Christ usque ad mortem, - exemple et modale pour ses frères, - et sur libre acception de ce destin terrestre par la volonté du Verbe incarné, - L'amour du Seigneur pour la créature étant, selon lui, le ressort et le moteur de toute la Rédemption”.

¹⁸⁸ *VH*, IV, 116-117 (593 A). Cabasila folosește conceptul de îndumnezeire a omului, fiind în deplină concordanță și sintonie cu teologia Sfinților Părinți, care exprimă acest adevăr al economiei mântuirii realizată în Cuvântul făcut om. Pentru acest argument, cf. IRINEU DIN LYON, *Adversus haereses*, V, praefatio, PG 7, 1120 AB; cf. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Capita theologica et oeconomica*, cent. II 25, PG 90, 113 B; cf. GRIGORE DE NYSSA, *Oratio catechetica*, 25, PG 45, 65 D; ATANASIE CEL MARE, *De incarnatione Verbi*, 54, PG 25, 192 B.

¹⁸⁹ Cf. M. LOT-BORODINE, *L'eucharistie chez Nicolas Cabasilas*, în *Dieu vivante. Perspectives religieuses et philosophiques* 24 (1953) 128. Mai scrie el: “Voilà donc une théologie qui, pour n'être que positive (cataphatique), ne perd rien en profondeur et envol, confirmant, par le fait unique de l'incarnation du divin dans ce monde, l'insigne grandeur du dessein providentiel. Car seule cette Incarnation rend possible l'antropologie *theocentrique*, telle que l'entend la patristique gréco-orientale qui prend racine dans l' ενσάρκωσις du Logos, puisqu'en elle est spiritualisée toute l'humanité du Christ-Sauveur, y compris sa nature *somatique* même”.

¹⁹⁰ CLEMENT DIN ALEXANDRIA, *Protrepticul*, 1, 8, Sch, Paris 1969, 63.

¹⁹¹ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 111. Continuă el: “Toute la doctrine eucharistique de l'Église orientale, celle de Cabasilas en particulier, -

omenești (φύσις), cauzată de unirea ipostatică în Hristos, pivotează întreaga doctrină a euharistică a lui Cabasila¹⁹².

În sintonie cu Chiril al Alexandriei, recunoscând în mod explicit virtutea specifică inerentă firii omenești a lui Hristos, el a dedus comuniunea de fire între El și cei ce mănâncă din „trupul consacrat”¹⁹³. Pentru Cabasila, cei care se împărtășesc din Euharistie, adică din Trupul și Sângele lui Hristos, ating pe pământ suprema fericire, aceasta deoarece în momentul în care se apropie de Trupul și de Sângele Său, îl primesc în suflet pe Dumnezeu¹⁹⁴. Îndumnezeirea este scopul sublim pe care pe care-l putem obține prin Împărtășania euharistică. În momentul în care îl primește pe Hristos în Euharistie, omul devine părtaș firii dumnezeiești. În acest sens firea omenească se îndumnezeiește¹⁹⁵:

„împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele Său, noi primim pe Însuși Dumnezeu în sufletele noastre, iar trupul și sângele unui Dumnezeu (sufletul, înțelegerea și voinea Lui”) nu sunt mai puțin și ale firii noastre omenești”¹⁹⁶.

Această unire care are loc mulțumită primirii lui Hristos în Euharistie, reflectă într-un anumit sens unirea ipostatică a lui Hristos, în care firea Sa dumnezeiască și cea omenească sunt unite fără amestecare și împărțire, așa cum se declară în dogma calcedoniană¹⁹⁷. În plus, Cabasila afirmă că așa cum în virtutea Întrupării, firea omenească, îndumnezeită în trupul lui Hristos, a devenit mireasmă,

témoignage fidèle de sa persistance au déclin du Moyen-Age byzantin, - l'atteste; elle reste fondée sur ce postulat invariable: la pneumatization intégrale de la nature φύσις du Sauveur, en raison de son union hypostatique avec le Logos”.

¹⁹² Cf. *ibidem*.

¹⁹³ M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 112. Concluzionează el: “Cette *συνγένεια* effective, associant étroitement l'élément somatique à l'élément spirituel dans la (ἱερὰ κοινώνια) sacralisante de ce fait même. Les communiants *sub utraque* deviennent donc, tout naturellement, *concorporales et consanguins* à Celui don't ils mangent la chair et boivent le sang, et qui ainsi 'demeure en eux, comme eux en Lui”.

¹⁹⁴ Cf. Y. SPITERIS, *Cabasilas: teologo e mistico bizantino*, 130.

¹⁹⁵ Cf. M. LOT-BORODINE, *Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle. Nicolas Cabasilas*, 113.

¹⁹⁶ *VH*, IV, 117 (593 B).

¹⁹⁷ „Urmând pe sfinții Părinți, în unanimitate învățăm a mărturisi unul și același Fiu, Domnul nostru Isus Hristos, desăvârșit în dumnezeirea Sa și desăvârșit în omenirea Sa, Dumnezeu adevărat și om adevărat, alcătuit din suflet rațional și din trup, de o ființă cu Tatăl prin dumnezeire, și de o ființă cu noi prin omenire, asemănător întru totul nouă, afară de păcat (cf. Evr 4,15), născut din Tatăl mai înainte de toți vecii, după dumnezeire, iar în aceste vremuri din urmă, pentru noi și pentru a noastră mântuire, născut din Fecioara Maria și Născătoarea de Dumnezeu, după omenire, unul și același Hristos Domn Unul-Născut, de recunoscut în două firi, fără amestecare, fără schimbare, neîmpărțite, nedespărțite, fără să fi dispărut deosebirea dintre firi din cauza unirii lor, ci fiind păstrată însușirea fiecărei firi și contribuind a forma o singură persoană și ipostază; El nu este împărțit sau separat în două persoane, ci este unul singur și același Fiu, Unul-Născut, Dumnezeu, Cuvânt și Domn Isus Hristos, așa cum odinioară au învățat profeții și apoi însuși Isus Hristos, iar în cele din urmă, așa cum ne-a transmis simbolul Părinților”. Cf. *Conciliul din Calcedon. Simbolul de credință*, nr. 301-302, 9, în *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna 2003, 169.

la fel, prin Euharistie, fiecare dintre noi devine mireasmă respirând dumnezeiescul Mir îndumnezeitor și sfințitor al lui Hristos:

„Așadar, este limpede că atunci când Hristos se revarsă în sufletele noastre și se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut asemenea Lui, întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă când cade într-un vas uriaș plin de ulei bine mirositor. Apoi chiar așa e și roada aceluia miros, în stare să facă din cei peste care se revarsă, nu numai bine mirositori, ci să devenim și noi miros bun, după cuvântul Scripturii: «Și noi suntem din buna mireasmă a lui Hristos» (2 Cor 2,15)”¹⁹⁸.

Cel care este părtaș acestei uniri îndumnezeitoare „a firii dumnezeiești și a celei omenești” a lui Dumnezeu în virtutea Sfințelor Taine și în mod special, a Sfintei Euharistii, primește și trăiește autentică viață de sfințenie, care, din puterea euharistică îl transformă pe om și îl conformează în mod hristiform, după chipul Fiului:

„[Mântuitorul] ca Dumnezeu, e în stare să supună firea omenească, s-o înalțe și s-o unească cu propria Lui ființă. Pentru că o putere mai mare când întâlnește pe una mai mică n-o lasă să rămână așa cum a fost: fierul pus în foc nu mai are nimic din fier, după cum și lutul și apa puse la foc își pierd din însușirile lor. Dacă așa stau lucrurile între puteri de același fel, atunci ce va trebui să zicem când intră în joc o putere suprafirească?”¹⁹⁹.

Astfel, credinciosul este îndumnezeit prin Euharistie, „împărtășindu-se din trupul îndumnezeit al lui Hristos”²⁰⁰, care, în virtutea vieții sale vărsate în noi de Hristos – euharistic, supune în mod profund trupul și sufletul nostru harului sacramental, care îndumnezeiește ființa și viața noastră. Din acest motiv Cabasila spune că deplina realizare a credinciosului se actualizează cu Euharistia, de care nu se poate lipsi:

„Din această pricină aveam și noi nevoie de un astfel de trup ca să ne împărtășim mereu de la Sfânta Masă, tocmai ca Legea Duhului să lucreze în noi, iar nu să se lase în seama legii trupului, lege care ne atrage spre pământ, ca și lucrurile grele, care trag tot în jos”²⁰¹.

4. Concluzie

Viața în Hristos, temă centrală a teologiei cabasiliene este realizată tocmai de sacrameinte, ea este *Sacramentul* sau *Taina*. În concluzie, putem afirma că *Despre Viața în Hristos* nu este un tratat de inițiere în Taine, pentru că riturile nu sunt

¹⁹⁸ VH, IV, 118 (593 C).

¹⁹⁹ VH, IV, 117-118 (593 BC).

²⁰⁰ TEOFAN DIN NICEA, *Epistola 3*, PG 150, 328 A.

²⁰¹ VH, IV, 119-120 (596 C)

explicate aici în ordinea și cu bogăția detaliilor pe care le presupune genul mistagogic. Și prezentarea sa în mod exclusiv ca „un tratat de cristologie pornind de la sacramente”²⁰² apare mult reductivă. Dacă discursul despre sacramente ocupă cea mai mare parte a scrierii, este la fel de adevărat că acestea nu sunt niciodată considerate doar în sine, nici, cu atât mai puțin, în aspectele lor rituale²⁰³. Conform concepției sale, *Despre Viața în Hristos* nu poate fi altceva decât un tratat de mistică. Probabil că nu este vorba despre un tratat doctrinar de mistică, ci este în mod sigur un tratat de mistică experimentală sau, mai bine-zis, un tratat de mistică sacramentală. Ceea ce teologul bizantin are la suflet, este „existența și lucrarea lui Hristos în noi și participarea noastră la dinamismul vieții divine”²⁰⁴. Dacă deci Cabasila se ocupă atât de îndelung de sacramente, este pentru că doar prin acestea Hristos vine la om, iar omul trece în Hristos. Probabil că acesta este aspectul cel mai fascinant al învățaturii sale: „viața sacramentală, «viața în Hristos», se va prezenta ca o luptă neîntreruptă pentru dobândirea harului care trebuie să transfigureze natura, luptă în care înălțările și căderile se alternează fără ca cele ce sunt condiții obiective ale mântuirii să-i fie retrase vreodată omului”²⁰⁵. Cu o referire directă la sacramentele inițierii creștine, Cabasila afirmă că:

„așa vom putea înțelege și rostul Botezului, al Mirului și al Împărtășaniei în viața noastră. Căci și noi, pe de o parte, disprețuim, urâm și ne întoarcem privirile de la tiranul cel necurat, iar pe de altă parte pe Cel ce a câștigat biruința Îl lăudăm, Îl preamărim, admirăm biruința Lui și ne plecăm în fața strădaniilor Lui, iubindu-L din toată puterea sufletului nostru, încât din prisosul acestor adânci simțăminte de dragoste, Îl primim ca pâine să ne cuminecăm, ca mir să ne ungem, ca apă să ne spălăm de fărâdelegi”²⁰⁶.

²⁰² C. Giraudo definește un *De sacramentis in genere* în cartea I și un *De sacramentis in specie*, în cărțile a II-a, a III-a și a IV-a, în *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, în IDEM (a cura di), *Liturgia e spiritualità dell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1997, 59.

²⁰³ Cf. M. LOT-BORODINE, *La grâce déifiante des Sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, 300.

²⁰⁴ Cf. U. NERI, în Introducerea la NICOLA CABASILAS, *La Vita in Cristo*, 37.

²⁰⁵ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, 173.

²⁰⁶ *VH*, I, 44-45 (517C).

HOMO RELIGIOSUS DANS LES ŒUVRES SCIENTIFIQUES DE MIRCEA ELIADE ET OUVERTURES POSSIBLES POUR LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. *Homo religiosus dans les œuvres scientifiques de Mircea Eliade et ouvertures possibles pour la théologie contemporaine.* Mircea Eliade nous donne une nouvelle conception sur l'humain par la définition de l'homme comme *Homo religiosus*. L'homme se dévoile dans sa structure ontologique par ses pensées matérialisées dans l'histoire par le biais des productions folkloriques, mythiques, liées aux croyances archaïques ou littéraires, dans lesquelles les significations religieuses sont cachées sous des formes spécifiques pour la culture de l'homme historique. *Homo religiosus* est un concept qui ouvre les perspectives d'une nouvelle anthropologie religieuse fondamentale, qui peut devenir une plateforme pour la théologie fondamentale, la théologie morale, la théologie liturgique, la sotériologie et l'eschatologie, ainsi que pour la théologie spirituelle. Cette ouverture doit être mise en valeur critique par les théologiens dans l'esprit et dans les compétences spécifiques de la théologie chrétienne.

Keywords : archaic, archetype, *coincidentia oppositorum*, *homo religiosus*, myth, sacred, theology.

Les romans, les nouvelles et les essais d'histoire des religions d'Eliade sont étroitement liés. Dans les premiers, Eliade nous montre un monde en proie au surnaturel, où sont présents des mythes et des symboles ancestraux de l'humanité, tandis que dans ses écrits scientifiques, il les explique. Les termes utilisés font partie plutôt du domaine scientifique que du domaine littéraire, comme symbole, signe, camouflage du sacré dans le profane, archétype, sacré, mythe, coïncidence des contraires, analogie, etc., avec la mention que ses œuvres scientifiques sont plus précises et analytiques.

Eliade fait de vastes analyses sur la signification des données positives disponibles pour faire comprendre la nature de l'expérience religieuse. Les recherches d'Eliade comportent, selon ses écrits, trois « démarches » successives : elles commencent avec l'histoire, puis entrent dans la phénoménologie pour arriver à l'herméneutique spécifique pour ses démarches.

Il faut mentionner également que l'herméneutique joue un rôle capital dans l'interprétation des phénomènes religieux. Dans ses œuvres, Eliade veut réaliser une « herméneutique totale », il commence avec l'histoire des religions, passe par la mythologie et l'anthropologie-ethnologie, pour entrer finalement dans des

spéculations qui atteignent la philosophie de la religion et il les transpose dans un langage accessible aujourd'hui.¹

L'œuvre scientifique d'Eliade est construite autour de l'analyse du folklore et des mythes qui persistent « camouflés » dans la spiritualité de l'homme contemporain; elle est le fruit de la fascination qu'il a eue pour la culture et la philosophie indienne et il arrive à de vastes synthèses par ses traités et les seize volumes de *l'Encyclopédie des religions* apparus sous sa direction en Amérique.

L'analyse du folklore européen selon Mircea Eliade.

L'espace culturel central et Est européen, est un pont entre le monde occidental et oriental, surtout les montagnes des Carpates et les Balkans, où les éléments archaïques persistent dans des rites et des fêtes populaires qui continuent depuis la préhistoire. Selon ses déclarations, une philosophie de la culture populaire peut être édifiée seulement après les études sur le folklore, l'ethnographie et l'histoire des religions.²

L'analyse du folklore révèle pour Mircea Eliade des profondeurs inattendues. Pour Eliade, l'Inde a été un laboratoire où il a expérimenté le yoga et où il a découvert une vision sur le monde, dans laquelle le sacré fait partie de la réalité quotidienne. De retour en Roumanie, après son périple indien, Mircea Eliade jettera un autre regard sur le folklore européen en constatant la persistance des éléments pré-indo-européens surtout dans l'espace culturel carpatique et danubien, pour lui familier : il y a plusieurs éléments communs dans toutes les cultures paysannes orientales et occidentales. Cet espace est un vrai laboratoire pour étudier les mythes, les religions vernaculaires et la persistance au fil des siècles des idées et des rites ancestraux. La méthodologie scientifique dans ses écrits de jeunesse a été prouvée au fil des années, étant très bien maîtrisée et appliquée dans ses principales œuvres sur l'analyse du folklore et de la culture spécifique des peuples.

De là deux axes dans l'herméneutique d'Eliade présents dans ses analyses: *la phénoménologie* du sacré et *la coincidentia oppositorum* – « coïncidence des contraires ».³ La phénoménologie du sacré se révèle par des phénomènes spécifiques, comme l'abolition du profane par l'immersion dans un lieu sacré, l'instauration par rites du temps et d'espace originaire, la morphologie du sacré ou les hiérophanies divines, « le camouflage du sacré » dans le monde moderne. La coïncidence des contraires est observée premièrement dans le dualisme cosmogonique, pour être élargie à l'échelle de l'expérience humaine.

Dans la période entre les deux guerres, ont paru beaucoup d'écrits sur le folklore roumain, issus dans un milieu nationaliste, qui ont été critiqués par Mircea

¹ Cf. Petru Ursache, *Hermeneutica totală*, dans Mircea Eliade, *Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie*, Editura „Eikon”, Cluj-Napoca, 2007, p. 5.

² Cf. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterul Manole*, dans Mircea Eliade, « Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie », *op. cit.*, p. 137.

³ Cf. Petru Ursache, *op. cit.*, p. 14.

Eliade, en leur opposant des analyses scientifiques menées avec de rigoureuses méthodologies. Par la continuité des idées religieuses et des rites populaires, les créations populaires roumaines ne sont pas seulement des endémismes, mais des sources pour l'étude du substrat archaïque européen. Eliade va déduire :

« Ici, sur notre terre [la Roumanie], s'est développé un phénomène originaire. Ici se sont manifestés des symboles, ont été transmises des traditions. Ces choses, d'un médiocre intérêt il y a 30-40 ans, sont aujourd'hui d'une grande valeur. Les origines d'un symbole ont la même valeur que la découverte d'une dynastie pharaonique. Les déterminations du berceau d'un peuple intéressent plus que déchiffrer un manuscrit médiéval. »⁴

Les études sur les racines de la culture carpato-danubien-pontique ont été recueillies dans des volumes comme *De la Zalmoxis la Genghis-Han – « De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale »* (1970). Le volume est une ample synthèse sur les traces pré- et protohistoriques et sur la persistance de ces mythes dans le folklore roumain et Sud-Est Européen. La genèse de ses études comparatives se trouve dans les années 1933-1936, quand il donne des cours de philosophie à l'Université de Bucarest et plusieurs articles ont été publiés plus tard dans des revues de spécialité. Dans *De Zalmoxis à Gengis-Khan* les articles ont été publiés entre les années 1938-1959, seuls les chapitres II et VIII étant inédits jusqu'en 1970. Toutes ces études élaborées à diverses occasions, indépendamment, forment une mosaïque ayant en commun seulement l'analyse des mythes et des idées religieuses archaïques.

Le chapitre I, *Les Daces et les loups*, traite le lien entre les loups, présentés comme un drapeau dans des batailles (tête de loup et corps de dragon) et vraisemblablement dans des rites chamaniques, dans les religions archaïques et dans la lycanthropie. Les faits contemporains pouvaient éclairer les faits les plus anciens, mais cette démarche reste une sorte de « méta-psychanalyse » d'autant plus qu'« il n'y a pas nécessairement et en chaque point continuité entre l'univers religieux des Géo-Daces et celui qui se laisse déchiffrer dans les traditions populaires roumaines ».⁵ Sur les fondements pré-indo-européens et les couches indo-européennes, se sont ajoutées les éléments romains et latins, les influences des peuples migratoires et surtout le christianisme qui fait partie de la culture européenne. L'analyse dépasse l'espace étroit de la culture carpatique, Eliade faisant des incursions dans les civilisations classiques des Indo-Européens, des Germains, des Iraniens, des Slaves, des Altaïques et même des peuples d'Amérique du Nord.

⁴ Mircea Eliade, *Protoistorie sau Ev Mediu* (« Protohistoire ou Moyen Age »), « Vremea », années X (1937), 17 octobre, nr. 509, p- 9, dans Mircea Handoca, *op. cit.*, p. 153.

⁵ Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale*, Payot, Paris, 1970, p. 9.

Le chapitre II, intitulée *Zalmoxis*, est dédié à la religion des Géto-Dacs et à Zalmoxis, un personnage présent dans les documents historiques grecs, philosophe, héros civilisateur et surtout dieu et fondateur d'un système éthico-religieux eschatologique. Sont présentés le symbolisme des grottes, l'immortalité, les pratiques extatiques, les thaumaturgies, le chamanisme, le sacrifice du messager, l'érémisme religieux et les sages-philosophes, selon les modèles semblables aux religions druidiques. Par son eschatologie, la religion des Daces a fusionné avec le christianisme, les éléments païens étant transformés dans des contes, des légendes et des rites populaires qui révèlent une série de fêtes parallèles au calendrier liturgique officiel.

Dans le chapitre III, *Le Diable et le Bon Dieu*, Eliade entre dans l'analyse des légendes populaires qui racontent la genèse du monde actuel. Il y a surtout une cosmogonie païenne dans laquelle Dieu est secondé par le diable, et saint Pierre est un compagnon de Dieu au commencement du Monde. L'Univers aquatique primordial, « la fatigue et l'impuissance de Dieu », le dualisme, « n'ont rien en commun avec le Dieu créateur et cosmocratique du judéo-christianisme ».⁶ Ces légendes révèlent des éléments dualistes, mais aussi plusieurs images qui ont été proclamées par des bogomiles et qui ont persisté dans le milieu populaire à côté du christianisme slavo-byzantin roumain.

Le chapitre IV, *Le prince Dragoș et la chasse rituelle*, est dédié aux légendes sur les rites fondateurs, en analysant la légende qui accompagne la formation du royaume du Moldavie, dont Dragoș a été le premier prince. À cette occasion Eliade aborde les thèmes de la fondation d'un pays, de l'animal-guide et de la « chasse rituelle ». Sont également présentés les images du cerf, du bison (l'aurochs) et du corbeau, animaux totémiques qui sont présents sur les blasons, insignes et les traditions du Pays Roumain (le corbeau dans la héraldique pour désigner la Terre Roumaine mais aussi pour la dynastie de Mathias, « Le Corbeau » en Transylvanie, l'aurochs dans la héraldique pour désigner la Moldavie et le cerf dans plusieurs rites de la chasse et du calendrier populaire présent sous forme d'un masque pendant des danses).

Le chapitre V dédié au *Maître Manole et au Monastère d'Argeș* est une analyse sur le sacrifice créateur et le symbolisme des constructions. En roumain, *Comentarii la legenda Meșterul Manole – « Commentaires sur la légende de maître Manole »* a été édité en 1943, avec une préface datée de Lisbonne. Ce livre est une étude qui réunit les pensées, les notes de cours et les discussions pendant les séminaires de logique et de métaphysique entre les années 1936-1937. Une version technique, avec tout l'appareil critique nécessaire, a été élaborée en français sous le titre de *Manole et les rites de construction*, pour la revue *Zalmoxis*. En fait, la ballade populaire issue de la *Légende de maître Manole* et une autre ballade, *Miorița*, sont les deux textes qui témoignent de la naissance de la

⁶ *Ibidem*, p. 92.

conscience de la nation roumaine. La ballade *Miorița* – « Mioritza » est présentée dans le chapitre VIII *De Zalmoxis à Gengis-Khan*. Cette ballade et les analyses d'Eliade méritent une attention particulière.

Le scénario est ancestral, avec des racines dans la préhistoire, visant le sacrifice créateur, mais transposé dans un temps historique, celui des années 1512-1517, sous le règne de Neagoe Basarab. Manole, maître maçon, et ses compagnons, doivent bâtir le monastère de Curtea de Argeș, jusqu'aujourd'hui un chef-d'œuvre de l'architecture religieuse roumaine. Le fait est accompagné par des événements étranges, surnaturels: chaque nuit l'ouvrage du jour s'écroule. Après une réunion entre les maçons, le salut vient par un rite archaïque, un sacrifice humain. En conséquence, ils décident de sacrifier la première femme qui arrivera chez eux, et comme d'habitude, la première venue est Ana, la femme de Manole. Après la présentation des lamentations et des prières de Manole et d'Ana, est décrite la scène où Manole emmurera son épouse, un sacrifice créateur, mythique, un acte considéré fondateur du monastère de Curtea de Argeș.

Mircea Eliade démontre que cette légende dérive des rites de construction archaïques, présents dans plusieurs variantes de l'espace balkanique. C'est un rite rattaché aux mythes cosmogoniques de création, comme le sacrifice d'un dieu ou d'un démiurge primordial qui abolit le chaos et donne naissance au monde et au genre humain.

À l'époque, la critique de spécialité a apprécié positivement le *Commentaires sur la légende de maître Manole* :

*« Pour la philosophie, comme pour l'histoire de la littérature, pour l'ethnologie, le dernier volume de Mircea Eliade est intéressant. Ses commentaires ne cherchent pas la valeur artistique de la ballade roumaine, ni la genèse historique des motifs, mais cherchent à approfondir d'un point de vue ethnologique, selon des documents primitifs ou archaïques, les sens mythiques et métaphysiques de cette ballade, en soutenant que le génie populaire roumain a le mérite de redécouvrir le mythe central. »*⁷

Eliade conclut que « *pourtant nulle part hormis dans les Balkans et notamment en Roumanie, les légendes dérivées de ces rites n'ont engendré des produits littéraires autonomes* », ⁸ et que « *les Roumains et leurs voisins du Sud-Est de l'Europe ont retrouvé leur destin dans le mythe central de la mort créatrice* ». ⁹ Eliade se penche vraiment sur l'analyse du folklore roumain et balkanique, en

⁷ Petru Comarnescu, *Lucrările de filosofie românească, Mircea Eliade, Comentariu la Legenda Meșterul Manole*, dans « Revista Fundațiilor Regale », nr. 9, septembre 1943, p. 631-633, dans Mircea Handoca, *op. cit.*, p. 110.

⁸ Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meșterul Manole*, dans Mircea Eliade, « Meșterul Manole. Studii de etnologie și mitologie. Antologie », *op. cit.*, p. 153.

⁹ *Ibidem*.

présentant plusieurs versions populaires des Balkans qui ont une correspondance en Roumanie. Après les exégèses des folkloristes, des historiens, des littéraires et des stylistes, il entre dans les démarches spécifiques pour les études des religions: les rites de constructions, la structure symbolique de la cité et d'un lieu sacré, la signification religieuse de l'architecture, le sacrifice sanglant et les mythes cosmogoniques.

Le chapitre VI est dédié à un possible chamanisme roumain persistant dans les rites et les croyances populaires, tandis que le chapitre VII veut présenter la mandragore comme une plante avec des valeurs érotiques, magiques et médicinales.

Le chapitre VIII, « L'Agnelle voyante », en roumain « Mioara năzdrăvană », titre intraduisible comme tel en français (proche de « L'Agnelle doué d'une force surnaturelle »), est construit autour de la ballade *Mioritza*, l'autre véritable chef-d'œuvre de la poésie populaire roumaine. Le contenu de la ballade est étrange, il révèle une passivité apparente face à la mort et une sorte d'acceptation heureuse d'un événement tragique¹⁰ qui est annoncé à un berger par une agnelle voyante. L'événement est ancestral, avec des racines en néolithique, quand l'élevage et la domestication des animaux remplacent les activités traditionnelles, comme la chasse et en même temps c'est un polar préhistorique. Les conclusions sont paradoxales dans une perspective pratique, le berger ne veut pas se défendre, en revanche il fait des allusions à l'existence post-mortem de l'homme, à la mort comme à un mariage posthume et il décrit cette noce dans une vraie dimension cosmique.

Ces événements dévoilent quelques significations religieuses profondes, liées aux systèmes de pensée archaïques. Les événements sont anhistoriques (*Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai... – « Par les cols fleuris / Seuil de paradis... »*), en reliant la vie et la mort par des comportements rituels qui se déroulent dans un univers spirituel complexe. Dans la ballade *Mioritza* on peut distinguer deux thèmes: la mort considérée comme une noce et la substitution des éléments funéraires populaires à des éléments cosmiques.

Dans les rites populaires, même aujourd'hui il y a la pratique des noces posthumes effectuées pour de jeunes célibataires décédés. En conséquence, la ballade *Mioritza* n'est pas une vision pessimiste sur la vie, mais une continuation de la vie par des gestes et rites symboliques.¹¹ Eliade reprend les données ethnographiques de Constantin Brăiloiu,¹² les variantes de cette ballade, la forme solitaire ou les chants de Noël, existant seulement dans les territoires habités par les roumains. En Macédoine seulement on peut trouver le testament du jeune berger, dans une forme similaire aux variantes développées dans les territoires roumains.¹³

¹⁰ Deux autres bergers (l'un de Valachie, l'autre de Moldavie), menés par jalousie à cause de sa richesse, veulent tuer le personnage principal de la ballade.

¹¹ Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1980, p. 235.

¹² Cf. Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Genève, 1946.

¹³ Cf. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 237.

On doit mentionner que plusieurs chants de Noël roumains ont une origine préchrétienne, avec des contenus non-bibliques. En revanche, dans la ballade Mioritza il y a le thème d'une existence posthume, un testament qui montre que le berger veut continuer ses activités habituelles et sa vie presque paradisiaque, par des symboles : « *Si ce soir je meurs / Dans ce val en fleurs / Dis-leur, brebis chère / De me mettre en terre / Près de tous mes biens / Pour ouïr ma chère, / Puis, quand tout est prêt / Mets à mon chevet ; / Un pipeau de charme, / Moult il a du charme ! / Un pipeau de houx, / Moult est triste et doux, / Un pipeau de chêne, / Moult il se déchaîne ! / Lorsqu'il soufflera / Le vent y jouera ; / Alors rassemblées, / Mes brebis troublées [...]* »¹⁴

En ce qui concerne la ballade, les rites funéraires et le substrat sémantique, tous trois ont une structure cosmique. La noce symbolique est nécessaire au jeune berger pour qu'il puisse s'immerger dans la plénitude au sein de la nature. En opposition au monde moderne, la mentalité archaïque va jusqu'à la coïncidence de la naissance, de la fertilité et de la mort (*coincidentia oppositorum*), la solidarité de la vie et de la mort qui va parfois jusqu'à la confusion entre les divinités de l'*éros* et *thanatos*.

Pour cette raison la mort du jeune berger a la dimension d'une noce cosmique : « *Dis-leur, pour de vrai, / Que j'ai épousé / Reine sans seconde, / Promise du monde ; / Qu'à ces noces-là / Un astre fila ; / Qu'au dessus du trône / Tenaient ma couronne / La Lune, en atours, / Le Soleil, leurs cours, / Les grands monts, mes prêtres, / Mes témoins, les hêtres, / Aux hymnes des voix, / Des oiseaux des bois. / Que j'ai eu pour cierges / Les étoiles vierges, / Des milliers d'oiseaux / Et d'astres, flambeaux !...* »¹⁵ Mircea Eliade, observant l'âge préhistorique de la ballade, perçoit dans la mentalité des peuples de l'Europe de l'Est un « christianisme cosmique », différent de la position dogmatique de l'Église.¹⁶

Le mystère christologique est présent dans toute la nature, en négligeant les aspects historiques et les liens avec la Bible canonique, mais le même mystère met en avant la dimension liturgique de l'existence humaine. La solidarité mystique entre l'homme et la nature, de facture archaïque, ne conduit pas vers le panthéisme, parce que le Cosmos n'est pas sacré, mais il devient sacré par la participation aux rites, en notre cas, aux noces miorithiques.

À la fin, Mircea Eliade entre dans le thème de la « terreur de l'histoire » et il voit dans l'attitude du berger une réponse typique pour les peuples qui ont subi des invasions et des événements historiques catastrophiques, un vrai mal existentiel, devant lequel ils sont impuissants à cause de l'impossibilité de changer le cours de l'histoire, mais ils ont la chance de s'évader dans un monde transcendant, au-delà de cette histoire. Le berger veut changer son destin tragique

¹⁴ Traduction en français par Ion Ureche publiée dans la revue *Semne*, III, Nr. 1-3, Paris 1963, p. 1, citée dans Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 225.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 246.

en un événement qui entre dans le cours de l'histoire : la mort n'est pas une fatalité, elle est une noce cosmique, une intégration dans une autre dimension de l'existence. Devant l'absurdité des événements, il n'y a pas de lamentations et d'idées nihilistes, en revanche le berger transforme l'infortune et la mort en un mystère sublime comme la noce, ainsi peut-il triompher sur l'histoire et ses événements néfastes. Ce christianisme cosmique, présent dans la mentalité des populations rurales de l'Europe de l'Est, a permis aux hommes de supporter la terreur de l'histoire : face à des invasions et à des désastres historiques, l'idée que le monde est sanctifié par le Christ, qu'il est sauvé par la mort et la résurrection de Jésus, par les symboles et les rites, par l'incarnation qui fait que Dieu est présent dans notre histoire, donne envie de vivre par la liturgie et la spiritualité iconique ensemble avec la Vierge Marie, les anges et les saints du Paradis. Comme la mort du Christ transforme la réalité de la mort et du péché par la résurrection, ainsi par la participation rituelle et liturgique l'homme peut transcender le dramatisme d'une histoire parfois sans pitié, cruelle.

Mircea Eliade a réussi à avoir un regard critique sur les sources folkloriques. Dans la revue *Zalmoxis* (les trois éditions apparus en 1939-1940-1942), Eliade et ses prestigieux collaborateurs ont réussi à ouvrir une nouvelle dimension sur les études religieuses et l'ethnographie, surtout en ce qui concerne l'interprétation des sources. Plus tard, dans la période de maturité conceptuelle il affirma :

« Évidemment, quand nous affirmons qu'à la base des croyances populaires se trouvent des expériences concrètes et non des créations fantastiques, n'oublions pas tous ces processus d'altération et d'exagération de la réalité, processus que nous connaissons comme spécifique de la mentalité primitive. Le folklore a ses propres lois ; la présence folklorique modifie fondamentalement chaque fait concret, en lui donnant de nouvelles significations et valeurs. [...] Quelques croyances ou légendes se sont répandues d'un centre, et ont été embrassés par le peuple parce qu'elles correspondent à ses lois mentales, à son univers fantastique. Il faut tenir compte, évidemment, des lois de la création folklorique, de l'alchimie obscure de la mentalité primitive. Toutefois, le fait initial est une expérience, et sur ce sujet on n'insiste pas suffisamment. »¹⁷

Pour cette raison, Eliade pose la question si on peut avoir confiance en toutes les croyances populaires et dans les données recueillies par des ethnographes, tandis qu'à la base se trouvent toujours des sources expérimentales.¹⁸ Bien sûr il ne s'agit pas d'une confiance aveugle dans le contenu légendaire des contes populaires, mais d'une recherche qui entre dans la sphère de la conscience

¹⁷ Mircea Eliade, *Arta de a muri. Antologie*, Eikon, Cluj-Napoca, 2006, p. 92-93.

¹⁸ *Ibidem*.

humaine. La revue scientifique *Zalmoxis* avec ses articles, est toujours citée dans des études de folklore, d'histoire, d'archéologie, d'ethnographie, de mythologie, de l'orientalisme, de philosophie, de byzantinologie, d'histoire littéraire, de droit et d'histoire des religions.¹⁹

Le folklore est seulement un prétexte pour entrer dans une dimension universelle, de l'Europe de l'Est et l'espace culturel européen, car il est un lien fort entre les systèmes religieux du monde, tous ayant un fondement commun dans le sens du sacré ; Eliade pénètre dans des atmosphères culturelles lointaines, pour arriver aux structures communes pour l'humanité entière. Selon lui, les résultats d'une étude sur une religion doit être intégrées dans l'histoire universelle des religions pour avoir une vision d'ensemble sur les phénomènes religieux, et non un regard unilatéral et enfermé dans ses propres catégories.

Eliade a souligné l'importance de la connaissance de la pensée mythique des autres religions non-européennes, possible seulement par les analyses faites autrement que selon les méthodologies et dans les catégories de la pensée européenne, que cette ouverture peut faire sortir la science moderne, de facture occidentale, de son « provincialisme ». Dans ce sens il parle d'un « provincialisme de la culture occidentale » tandis qu'on ne s'ouvre pas vers les religions des autres continents et vers les propres couches archaïques présentes encore parmi les peuples européens.

Aujourd'hui l'historisme commence à être éclipsé par les analyses anthropologiques pertinentes qui valorisent les formes de la sensibilité préalphabétique présents encore dans les couches culturelles traditionnelles, la compréhension de la valeur des données de l'ethnologie, même européennes, peut nous ouvrir une porte vers les côtés obscurs et inertes qui n'ont pas encore été valorisés.²⁰

L'importance du folklore européen est égale aux religions asiatiques, australiennes ou africaines, car il représente le substrat culturel plus ancien, enraciné dans la préhistoire. La mythologie et les croyances populaires, l'univers spirituel des hommes primitifs, c'est-à-dire les œuvres exprimées dans des formes non-écrites, peuvent être étudiés par le biais des recherches du folklore ou linguistiques. La civilisation humaine est plus vieille que la vie citadine et la pensée philosophique, « l'âge mythologique » étant lié au temps historique à cause des principaux thèmes et des préoccupations humaines : la vie, la mort, la naissance, la nourriture, le foyer, la famille, la nation.²¹

Certains espaces culturels, même si ils n'ont pas participé aux grands événements de l'histoire universelle, ont une préhistoire et une protohistoire qui les posent à côté des autres cultures modernes. Le folklore et les éléments archaïques appartenant à une nation sont une richesse qui appartient au patrimoine culturel universel.

¹⁹ Cf. Mircea Handoca, *op. cit.*, p. 75.

²⁰ Cf. Petru Ursache, *op. cit.*, p. 31.

²¹ *Ibidem*, p. 25

Ses études et ses analyses sur les croyances populaires ont préfiguré les grandes synthèses publiées plus tard et elles ont été confirmées par de nombreuses études pendant l'activité didactique dans ses dernières années de vie à Chicago.

Eliade l'orientaliste

L'orientalisme d'Eliade représente la même analyse sur le folklore, appliquée cette fois sur l'hindouisme. Eliade confesse qu'à cause de sa rencontre avec l'Inde il a commencé à étudier les religions. L'Inde a été une expérience initiatique qui a matérialisé l'intérêt et la fascination d'Eliade pour le sous-continent indien, sa culture et sa pensée. En ce qui concerne la compréhension de la pensée indienne, Eliade a été sous la direction du Surendranath Dasgupta, connu pour sa vision auprès de la religion hindoue et ses racines, qui a soutenu une philosophie indienne comparée et les études sur le Yoga et le Vedanta.

L'Inde attirait Mircea Eliade comme un laboratoire où l'historien des religions trouvait les sujets de ses recherches, plus fort que dans le folklore européen. Eliade a soutenu sa thèse de doctorat en 1933 avec le thème du *Yoga*, sujet peu connu dans le milieu universitaire roumain en ce temps-là. Publiée en roumain et en français, en même temps, comme *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), elle n'a pas été reçue avec intérêt en Roumanie, en revanche, des spécialistes étrangers, comme André Breton, Benedetto Croce, Gaston Bachelard, Carl Gustav Jung ont utilisé les données présentées par Eliade même vingt ans après la parution.²² Il faut noter qu'entre Mircea Eliade et Carl Gustav Jung, entre 1950, la rencontre d'Eliade avec le psychanalyste suisse, et 1961, l'année du décès de Jung, se déroulait un échange des idées en amitié, les deux ayant une vision similaire sur les religions orientales. Une deuxième version française de sa thèse de doctorat, augmentée, a été publiée en 1964 aux éditions Payot, avec le titre *Le Yoga : Immortalité et Liberté*, rééditée avec plusieurs éditions.

Les cours et les séminaires donnés à l'Université de Bucarest entre 1932-1940 ont été axés sur les thèmes d'orientalisme, dans une manière proche de la vision du professeur Dasgupta : l'étude comparée de la pensée métaphysique européenne et indienne.²³ Les cours enseignés par Eliade ont pour sujets *La problématique du mal dans la philosophie indienne* (1934), *Le salut dans les religions orientale* (1934), *Les Upanisads et le bouddhisme et docta ignorantia de Nicolae Cusanus* (1935), *La métaphysique d'Aristote. Livre X* (1936), *Le symbolisme religieux* (1937) et *L'histoire du bouddhisme* (1938). Eliade faisait un parallèle entre l'Antiquité grecque, la Renaissance italienne, la pensée de Hegel, Kierkegaard, Husserl d'un côté, et les Upanisads indiens de l'autre côté.

Mircea Eliade suivit les deux chemins de la métaphysique de la culture indo-européenne, indienne et européenne. L'Europe a purifié les mythes de tous les

²² *Ibidem*, p. 9.

²³ *Ibidem* p. 11.

rites, de ce qui est magique, sacré, des dogmatismes, pour les exprimer dans un langage notionnel. En revanche, le chemin indien est immergé dans le temps et l'espace mythique, la réalité transcendante étant reliée par l'histoire dans un seul monde dans lequel les symboles révèlent les sacré.

Eliade a été familiarisé avec la pensée indienne et avec les œuvres de la spiritualité indienne écrites en sanscrit. Puis, il les a étudiées en Inde sous la coordination de Surendranath Dasgupta entre 1929-1930, et a été toujours en dialogue avec d'autres spécialistes, comme en témoignent les correspondances entre Mircea Eliade et Ananda Coomaraswamy, Carl Hentze, Jean Przyluski.

Les études des religions selon Mircea Eliade sont plus qu'une simple présentation de l'histoire des événements subis dans un milieu culturel et religieux spécifique, touchant tous les aspects de l'herméneutique consacrée dans d'autres études: la philosophie de la religion, la psychologie et l'interprétation psychanalytique, l'étude de la littérature religieuse et des comparaisons entre différentes variantes des légendes et des mythes. Dans son *Journal*, Eliade observa une similitude entre la vision de Carl Gustav Jung et la sienne concernant l'œuvre sur l'alchimie (*Psychologie und Alchimie* en 1944 et *Psychologie des Uebertragung* en 1946):

« [...] souvent Jung exploite des expressions presque identiques aux miennes (surtout dans *Psych. d. Uebertragung*). Mais j'avais publié *l'Alchimia asiatică* en 1935, et le contenu de livre se trouvait déjà pour essentiel dans les feuillets publiés dans *Cuvântul* en 1932-1933, donc dix à douze ans avant Jung. »²⁴

C'est pourquoi Eliade voit ses études sur les religions comme une sorte de méta-psychanalyse sur l'humanité, en découvrant des structures mentales communes et une religiosité indissoluble de l'être humain qu'il définit comme *homo religiosus*.

La vulgarisation des thèmes d'orientalisme a été faite par des articles publiés dans les revues *Cuvântul*, *Vremea*, *Universul literar*, *Revista Fundațiilor Regale*, sur les thèmes : la métaphysique des Upanisads, l'érotique mystique, les langages secrets, le symbolisme du temple et de l'arbre cosmique, la botanique mystique, les divinités bipolaires, le dualisme cosmique, etc. Des études et des micro monographies ont été publiées également dans la revue *Zalmoxis* et dans d'autres publications, ses vastes connaissances d'orientalisme et sa propre interprétation sur la pensée philosophique indienne peuvent être retrouvées dans ses synthèses d'histoire des religions et en ce qui concerne les religions asiatiques.

L'histoire comparée des religions et la philosophie de la religion.

Eliade se caractérise par un grand pouvoir de synthétiser toutes les connaissances des religions dans des présentations concentrées et claires. Les

²⁴ Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal*, Gallimard, Paris, 1973, p. 213.

grande synthèses d'Eliade qui sont apparues à la moitié du XX^{ème} siècle sont le fruit des recherches et des travaux publiés auparavant, comme il en est ainsi pour *l'Histoire des croyances et des idées religieuses*.

Selon la préface de la traduction roumaine du premier volume de *l'Histoire des croyances et des idées religieuses*, Mircea Eliade confesse que l'idée de réaliser des vastes synthèses est apparue dans une nuit de septembre 1940, pendant les bombardements allemands sur Londres, dans l'abri de la Légation roumaine, quand il a ébauché le plan d'un ouvrage concernant la morphologie et l'histoire universelle des mythes et des légendes. Le projet, trop prétentieux comme l'avenir va le montrer, était conçu en quatre parties : les structures et la morphologie du sacré, une anthologie des textes et des commentaires, une bibliographie critique et une histoire des croyances et des idées religieuses.²⁵

Toutefois il a commencé à travailler et les résultats vont apparaître dans les prochaines années. Les cinq premiers des treize chapitres²⁶ dédiés à son projet de l'histoire des religions ont été écrits en roumain pendant l'activité d'Eliade au Portugal, nommé par l'auteur *Prolegomene de istorie a religiilor* – « Prolégomènes d'histoire des religions ». La variante française, texte révisée par Georges Dumézil, est apparue en 1949 aux éditions Payot sous le nom *Traité d'histoire des religions*, un volume nettement augmenté et modifié par rapport à la variante initiale. Il a conçu, selon ses confessions, cette œuvre comme un traité de morphologie des religions, seule la présentation chronologique l'a transformée en un traité d'histoire des religions. À la base de cette œuvre sont des milliers de fiches de lecture faites par Eliade au British Museum et à la Bibliothèque d'Oxford et des revues et des études achetées à Paris et à Madrid et des collections des revues des spécialité procurées en Finlande, en Allemagne et en Italie.²⁷

Les *Prolégomènes* ont une bibliographie exhaustive, en développant les articles publiés d'Eliade dans des études écrites entre les deux guerres. Dans les *Prolégomènes* apparaissent déjà les mots clef spécifiques pour l'herméneutique d'Eliade : mythe, rites, symboles, le sacré et le profane. Selon la pensée d'Eliade, le sacré et le profane correspondent à deux situations existentielles humaines, deux manières d'être dans le monde. Le sacré est présent camouflé dans les réalités profanes, les formes extérieures étant influencées par les aspects culturels spécifiques et par le type de religions dominant.

Mircea Eliade présente les archétypes, mais le phénomène archétypal est pour lui différent de celui de Carl Gustav Jung et de Claude Lévi-Strauss, les directions de l'analyse étant multiples et pluridisciplinaires.²⁸ Les archétypes

²⁵ Cf. Petru Ursache, *op. cit.*, p. 15.

²⁶ *Le Ciel, Les Eaux, La Terre, La Végétation, l'Agriculture*, cf. Mircea Handoca, *Viața lui Mircea Eliade*, p. 111. Les *Prolégomènes* ont été publiés en roumain selon le manuscrit d'Eliade par Mircea Handoca, cf. Mircea Eliade, *Morfologia religiilor*, Editura Jurnalul literar, București 1993.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ Cf. Alexandru Buzalic, *Arhetipul în concepția lui Mircea Eliade – între structuralism și fenomenologia lui homo religiosus*, dans « Caietele Mircea Eliade », nr. 4/2005, pp. 81-93.

universels se trouvent entre *le Ciel* – la transcendance, l’au-delà de l’expérience sensorielle de l’homme et *la Terre* – l’expérience sensorielle, l’immanence. Le chapitre dédié à la végétation dévoile également ses vastes connaissances dans le domaine de l’orientalisme.

Selon Georges Dumézil dans la *préface* du *Traité d’histoire des religions*, l’œuvre d’Eliade est une philosophie avant les philosophes, en disant.²⁹

« Bien entendu, M. Eliade sait mieux que personne que toute synthèse de ce genre comporte, requiert des partis pris, des postulats que leur efficacité justifie, mais qui sont personnels, donc provisoires, du moins perfectibles. Cette armature n’est d’ailleurs pas l’aspect le moins attachant du livre : sur la structure et le fonctionnement de la pensée mythique, sur les notions, chères à l’auteur, d’archétype et de répétition, on trouvera des idées claires et éclairantes auxquelles on souhaite non pas une longue vie (ce qui est sans importance), mais une prompte et riche fécondité ».

Les critiques ont affirmés avec promptitude qu’une œuvre de cette envergure représente normalement la couronne du travail de plusieurs chercheurs pendant tout leur vie ; mais Eliade a été doté d’une grande puissance créatrice et a vécu la majorité de sa vie à étudier.

Le *Traité d’histoire des religions* (1949) a été traduit dans vingt langues, dans un tirage de quelques millions d’exemplaires.³⁰ Après le traité sont apparus d’autres livres consacrés aux études religieuses : *Șamanismul* – « Le Chamanisme » (1951), *Le Yoga, Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes* (1956), *Le sacré et le profane* (1957), *Naissances mystiques* (1959), *Aspecte ale mitului* – « Les aspects du mythe » (1963), *Religions australiennes* (1972).

Dans les années de la maturité créatrice, les trois volumes de l’*Histoire des croyances et des idées religieuses* (1976, 1978, 1983) accomplissait le désir d’Eliade d’écrire une synthèse exhaustive d’histoire des religions. Eliade confesse que ces volumes sont, en effet, des données complémentaires aux *Traité d’histoire des religions*, qui continuent la problématique de la morphologie religieuse. Pour Eliade, l’histoire des religions est une discipline « totale », le professeur américain Joachim Wach de Chicago distingue dans les analyses de son collègue et successeur sur la chaire d’histoire des religions, plusieurs disciplines: l’histoire, la phénoménologie, la logique, la psychologie, les sociologies générale et des religions, l’économie et la linguistique.³¹

Le phénomène religieux touche tous ces aspects, mais l’étude des religions doit s’arrêter seulement à l’énumération des directions possibles et suivre l’influence

²⁹ Georges Dumézil, *Préface*, dans Mircea Eliade, *Traité d’histoire des religions*, Payot, pp. 5-10 ; 2^{ème} éd. remaniée, 1964, pp. 5-9.

³⁰ cf. Mircea Handoca, *op. cit.*, p. 112.

³¹ *Ibidem*, p. 123.

de la pensée religieuse dans tous ces domaines. Sa formation encyclopédique fait qu'Eliade peut dépasser les encadrements étroits d'une seule vision, pour réussir à être neutre et à présenter également le christianisme, comme le bouddhisme, l'islam, le judaïsme, etc.

Après le *Traité d'histoire des religions*, le deuxième traité scientifique, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'Extase* (1951), a été également bien reçu parmi les chercheurs. Gaston Bachelard écrira le 29 juillet 1951 :

« *Je me suis vu enthousiasmé à la lecture du Chamanisme. Pour votre Chamanisme, c'est tout un monde. Et il me faudra de longs mois pour le méditer. Avec votre manuel d'histoire des religions (que je ne cesse de recommander à mes étudiants) le Chamanisme constitue une œuvre magistrale* ». ³²

En 1950, Joachim Wach tenait des séminaires d'histoire de religions pour les étudiants de Chicago en utilisant les deux livres d'Eliade, le *Traité d'histoire des religions* et *Le mythe de l'éternel retour*. Eliade a publié de nombreux articles et des études scientifiques dans les revues *Critique*, *Cahiers du Sud*, *Diogène*, *France-Asie*, *Revue de l'Histoire des religions*, *Combat*, *Eranos*, etc. Dans une lettre du 18 août 1952, Charles Baudouin écrira :

« *J'ai vécu dans l'intimité de votre pensée... Je veux dire que je me suis nourri de votre Histoire des religions, de votre Retour éternel, que j'en ai nourri mes cours. Quant à votre Techniques du Yoga, voilà un livre que je trouve bien précieux par sa précision et sa sobriété* ». ³³

Les volumes scientifiques dédiés aux mythes, la phénoménologie religieuse ou concernant sa vision sur l'étude des religions ont succédé presque chaque années: *Images et symboles* (Gallimard 1952), *Le Yoga. Immortalité et liberté* (Payot 1954 et la version revue et corrigée en 1968), *Forgerons et alchimistes* (Flammarion 1956), *Mythes. Rêves et Mystères* (Gallimard 1957), *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation* (Gallimard 1959), *Pantajali et le Yoga* (1962), *Aspects du mythe* (Gallimard 1963), *Le Sacré et le profane*, traduction de l'allemand *Das Heilige und das Profane* (en allemand en 1957, en français chez Editions Gallimard 1965), *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions* – traduction d'après *The Quest, meaning and history in religion* (Gallimard 1971), *Myths, rites, symbols* (Harper colophon books, New York 1975), *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashion: Essays in Comparative Religion* (Chicago University Press, Chicago-London 1976, traduits en français *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Gallimard 1978), etc.

³² *Ibidem*, p. 125.

³³ *Ibidem*.

Les trois volumes de l'*Histoire des croyances et des idées religieuses* édités aux éditions Payot (1976, 1978, 1983) représentent le chef-d'œuvre d'Eliade qui couronnera ses œuvres scientifiques. Cette vaste synthèse est issue de son expérience en enseignement et de ses recherches qui représentent les principales manifestations de l'*homo religiosus* dans le monde et dans tous les temps historiques. Jusqu'aujourd'hui les trois volumes restent un repère pour les études des religions qui réalisent à la fois une chronologie des manifestations du sacré et une analyse des traditions religieuses différentes. Eliade affirme, encore une fois, l'unité fondamentale des phénomènes religieux, présentant le sacré comme indissolublement lié à la conscience humaine.

Ses dernières années de vie ont été dédiées à un autre travail monumental, *Encyclopedia of Religion* – « l'Encyclopédie des religions », seize volumes sous la direction d'Eliade, publiés posthume en 1987, un travail monumental qui offre un outil de travail pour les études des religions. Plusieurs articles ont été écrits par lui-même, il a vérifié et coordonné les équipes de travail, en résultant une sélection de toutes les religions, rites, mythes, symboles et personnes, des expériences religieuses de l'humanité du Paléolithique à nos jours.

L'originalité des études d'Eliade est dans sa vision sur la discipline *l'histoire des religions* : le chercheur des religions fait une étude de l'intérieur, entrant dans la sphère sacrée de l'homme, le niveau plus profond de l'être humain.

Le concept de *Homo religiosus* dans la théologie ?

Les œuvres scientifiques d'Eliade sont dédiées aux études de la religion et jamais à la théologie. En ce qui concerne le christianisme, celui-ci est présenté dans une perspective neutre, comme une religion parmi les autres religions. Dans ses articles seulement, il a abordé les problèmes liés aux conséquences de l'évolution culturelle du XX^{ème} siècle et l'Église, mais surtout sur l'Église orthodoxe. Mircea Eliade n'était pas attiré par l'universalité de l'Église catholique et n'a pas valorisé l'idée de l'unité en diversité, difficile de comprendre dans un milieu majoritaire orthodoxe, enfermé en soi et contraire aux autres Églises chrétiennes.

Eliade a souligné la valeur de la mystique des chrétientés orientales, mais il a vu dans des manifestations des hommes d'Europe de l'Est un « christianisme cosmique », anhistorique, qui se déroule dans des gestes et des rites quasi-liturgiques, bien sûr quand l'Église n'est pas le lieu où les chrétiens participent par la liturgie à une réalité immergée dans un monde symbolique-icônique. Mais l'*homo religiosus* dans l'œuvre d'Eliade est l'homme qui croit, également le chrétien.

La vision anthropologique de Mircea Eliade donne à la théologie chrétienne plusieurs possibilités d'aborder les grands domaines de la théologie fondamentale, de la théologie dogmatique, de la morale, etc. Cette ouverture doit être mise en valeur critique par les théologiens dans l'esprit et dans les compétences spécifiques de la théologie.

Homo religiosus est un concept qui ouvre les perspectives d'une nouvelle anthropologie religieuse fondamentale, et de là une ouverture possible pour la théologie chrétienne. L'homme est un être religieux, c'est pourquoi le débat sur la révélation chrétienne commence sur ces fondements : la problématique de Dieu est une partie de l'humanité et elle accompagne le phénomène humain au long de l'histoire de toute l'humanité. La théologie morale est également touchée par la vision d'une conscience humaine qui est liée, dans une manière ontologique, à la perception du sacré. Dans ce cas il n'y a pas une éthique qui peut être construite sur les idées non-religieuses, mais seulement une « morale » qui appelle aux structures et aux valeurs communes pour toutes les religions. L'*Homo religiosus* et son expérience du sacré constitue une introduction à une anthropologie religieuse fondée sur l'homme et sur le sacré vécu. La manière par laquelle l'homme peut percevoir le sacré est « la lecture » des signes, autrement dit, la théologie liturgique est obligée de discuter sur les archétypes et la perception d'une réalité transcendante par le biais des signes sacramentaires. La sotériologie et l'eschatologie trouvent un appui dans la perfection de l'homme qui est surtout *homo religiosus*, en tant que la théologie spirituelle peut mieux approfondir les phénomènes mystiques et extatiques.

La manière avec laquelle les théologiens vont réaliser un dialogue pertinent avec les sciences religieuses et les autres théologies, dépend des fondements communs qui peuvent permettre une démarche véridique pour la critique de spécialité. Le concept de *homo religiosus* est un axe central qui pose l'homme dans une lumière acceptable pour toutes les sciences humaines et également pour la théologie qui s'occupe du rapport homme – Dieu.

THE PARADOX OF THE “PRENATAL ACTS” AND ST. BASIL THE GREAT

EMIL MARIAN EMBER

RÉSUMÉ. *Le paradoxe des « actes prénatals » et st. Basile le Grand.* Le travail suivant se propose de donner un avis sur la grande œuvre chirurgicale prénatale en ayant l'audace en même temps de montrer l'actualité des écrits d'un Père de l'Eglise. L'effort technique et médical de nos jours nous montre des résultats que nous n'aurions jamais devinés sur ce plan. L'échographie 3 D, par exemple, nous découvre un défaut génétique, plus ou moins signifiant ; suite à la décision des parents, les docteurs se mettent à l'œuvre pour réparer, pour sauver ou pour interrompre la vie du pas encore-né. Vaut-il la peine, si l'on sait que l'enfant souffrira toute sa vie ? Ne sera-t-il pas plus facile d'avorter ou faut-il simplement laisser la nature suivre son cours ? Que peut-on déduire des écrits de saint Basile le Grand pour donner un avis patristique et magistériel ?

Keywords : Basil the Great, prenatal, abortion, diagnosis, life.

Introduction

The present paperwork is an essay to stand up for the human life value right there where it seems more difficult to accept the reality and the challenge of the unborn child and to search for a solution. In order to do this, we need to establish a concrete social context; and, mainly, we shall refer to Romania. We could start to find out the basics of the human life value, the moral principles; and we choose some of the writings of the saint Basil the Great in this matter. The struggle is more intense because the progress of the medical technique can help an ill unborn child to come to the light of our world and, in the same time, it can put an end to the life of the same unborn. In other words, sometimes, it's enough for a pregnant woman to find out a physical defect in order to demand the *voluntary interruption of pregnancy*. On the other hand, the medical technology helps us discover as early as possible a heart deficiency that can be *fixed* through an efficient surgical intervention.

It's certain the human health suffers a lot of transformations due to multiple factors of our world development and of the environment which changes due to negligence.

The foetal diagnosis therapy shows the dramatic consequences and the real results of the medical science in the field. Even if there are few who get sick in uterus, their life seems to become worthless or too expensive to invest in.

That's why, we, as Christian believers, should say a word in the bioethical discussion regarding these problems. This matter becomes a very important subject for our society development and evolution.

In Romania, a news agency declared there was a problem: they acknowledged that more and more children with genetic physical malformations than in the past were born, according to the Plastic Surgery Association¹. Why is that? Many reasons or causes can be given as examples, but there is a fact: a problem (a genetic one) has to be solved, because almost 5% of the births have this deficiency. Anyway, maybe this isn't the first question to ask.

There could be much more trouble than a physical malformation. The prenatal screening can give the parents the most unexpected piece of news before the baby is born. Sometimes there is really bad news: an untreatable diagnosis can turn the world upside down for the couple who is expecting a [perfect] baby for a long time.

In the same direction, there are media campaigns for raising funds concerning this domain of medical research. And apparently they often use the survivors of the eugenic abortion² for their work.

The results of a diagnosis in uterus might change everything for the world of the future parents. A discovered foetal tumour creates disillusion for the excited future mother and father and it may lead both to the acceptance of a therapeutic abortion³, a surgical intervention in order to terminate the *miserable* and undesirable life of the poor baby.

Or, the other option will be to try recovering the health and the integrity of the tiny human baby.

From the social point of view, the progress made things more complicated. On the one hand, in the beginning, there was the illegal and the clandestine abortion. Even the civil law condemned the act of abortion and the person[s] doing it. But the story goes on, and there were people who promoted the health and the secure of the pregnant woman against the unborn and they considered abortion should become legal.

And on the other hand, there is a law permitting abortion if the mother 'feels' that she can't have the baby. It has not stopped yet; the right to choose the abortion has become an objective for the international organisations to make people 'feel' they have the power... the power to choose who deserve to live or to die.

Maybe this is the challenge we, the society... we, the Christians... we should accept and live with. The medical science could be an example for the today's society concerning the investment in the care of the unborn and the miracles that follow.

¹ Cf. <http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/Social/110458/Numarul-copiilor-care-se-nasc-cu-malformatii-congenitale-este-in-crestere.html>

² Abortion performed because of possible foetal defects (cf. <http://www.online-medical-dictionary.org/Eugenic+Abortion.asp?q=Eugenic+Abortion>)

³ An abortion that is brought about intentionally, also called an artificial or induced abortion (cf. <http://www.medterms.com/script/main/art.asp?articlekey=17777>)

1. The moral perspective in the Church’s teaching

The two options will be analysed and underlined again and again in the following pages.

If we are to speak from a moral point of view in this situation, shortly, the Christian reflexion is simple in this case. For the first option, the Church rules make no difference between the early abortion and the late-term abortion; a crime is always a crime, it doesn’t matter how old the human victim is.

It is not so hard to find a specific word in the works of the Holy Fathers of the Church, concerning this subject. We should dare to choose one of them, principally: St. Basil was great in oratory, philosophy and science at his time. His capacity can help us figure once more the strength and the perseverance of the Church teachings regarding this delicate subject after a short synthesis of the Fathers’ point of view in the matter.

All the Fathers of the Church agreed that abortion was an infanticide without exception.

Never, the abortion could be justified through the economic family situation or the misunderstandings between partners or even through the impact on the woman’s professional career⁴.

We might go further to: “St. Basil's brother, St. Gregory of Nyssa (c.335-394 A.D.), saw the foetus as a complete human being from the time of conception, and specifically rejected theories based upon formation or quickening. He said: ‘There is no question about that which is bred in the uterus, both growing, and moving from place to place. It remains, therefore, that we must think that the point of commencement of existence is one and the same for body and soul’”⁵.

2. St. Basil the Great and his word concerning the first option⁶

Let us find out something more about who Basil the Great was. Saint Basil the Great (330-379 A.D.) was the Bishop of Cappadocia and a Doctor of the Church. He vigorously opposed both the Arius and Apollinaire’s heresies. Arians denied that Jesus Christ was a Divine Person. The Apollinaire’s adepts went to the other extreme of denying that Jesus had a human soul. Basil was well known for his care for the poor and the underprivileged. St. Basil’s monastic rule established norms for prayer, community life and manual labour. Eastern monks still follow his rule today.

St. Basil’s position regarding the first option is described in the following: “a woman who deliberately destroys a foetus is answerable for murder”. Or “those who give potions for the destruction of a child conceived in the womb are murderers, as are those who take potions which kill the child”.

It is necessary for us to regard more deeply in the moral plan and to analyse St. Basil’s wisdom and sensibility concerning the value of life that always matters.

⁴ Cf. http://www.patriarhia.ro/ro/opera_social_filantropica/bioetica_1.html

⁵ Cf. <https://www.blogger.com/comment.g?blogID=16662144&postId=2368699107117630476>

⁶ Abortion

The 188th Letter to Amphilochius⁷, concerning the Canons is our source of inspiration regarding Saint Basil's point of view.

"The woman who purposely destroys her unborn child is guilty of murder. With us there is no nice enquiry as to its being formed or unformed. In this case it is not only the being about to be born who is vindicated, but the woman in her attack upon herself; because in most cases women who make such attempts die. The destruction of the embryo is an additional crime, a second murder, at all events if we regard it as done with intent. The punishment, however, of these women should not be for life, but for the term of ten years. And let their treatment depend not on mere lapse of time, but on the character of their repentance"⁸.

St. Basil saw the abuse of the abortion in his time and reacted against it. He was not interested in the social or medical causes which gravitate around the act of abortion. We could conclude how much he appreciated and respected every person's life and dignity. It's a matter of education and faith, after all, as we may have learnt from his biography. It's the first and the main idea.

St. Basil indicated the implication of the human will in the act of abortion. Unfortunately, today, it is not only the woman, but a society who acts against the life of the unborn, in order to kill more and more quietly, apparently. But the moral verdict, the conscience voice, is very strong and hits the guilty person[s] in the very painful point: "guilty of murder" is the last word of the judge. Is murder legal? For the moment, the entire world would answer 'no'. This punishment is the one people fear the most. They would do anything to get rid of it. So, they try to calm down their conscience, 'the judge', using words less *dangerous*, more incomprehensible to maintain the fog among the moral radar.

It could be interesting to see that St. Basil didn't even stop to the philosophical speech: 'is it formed or should we call a person an unformed living body?' For the Christian, human life starts from conception, and it is and will be a human person, that who appears to be just a tissue or some cells.

The third point St. Basil underlined was that the woman, the author of abortion, acts against herself/himself, against the Life, against the society. A visible and immediate effect is the terrible death of the woman after an abortion, even if legal. The body of the *murderer* has a word to spread towards the others: a natural course was brutally interrupted and the nature must react to restore the equilibrium, the balance of natural justice. It's cruel to see a young woman dying, but it's crueller to watch indifferently an unborn child killed. These can be considered and are most of the times both crimes.

It appears that the crime against herself/himself in the act of abortion is the main one, and the abortion itself comes second. It is the logic of the sin. First of all, through the sin, the human person breaks the relation to himself/herself. Then, the

⁷ Amphilochius of Iconium was a Christian bishop of the fourth century. For further information, please check: http://en.wikipedia.org/wiki/Amphilochius_of_Iconium

⁸ Cf. <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf208.ix.clxxxix.html>

situation becomes complicated: the relation to the others is debased and it results that the communication to God is cut.

St. Basil concluded that abortion is a second crime, a voluntary and moral act, because it was done with intention.

And in the end, any act of will involves responsibility and reward or cure. It seems that the Church practiced a certain type of punishment for this sin in those times, a very severe one, and St. Basil tried to give a second view towards the benefit of the repented person. The life-time punishment appears too difficult to live and to become efficient. It is incredible... that a Christian in the early Church times could accept and live such a long "recovery treatment" for this sin. St. Basil wanted to reduce it to ten years, only.

Ten years, nowadays, seem an eternity... and the loss of the believer, who rejects the 'perfect' treatment even if it's for his/her own good, recovery. That's why, the Church today looks more mercifully to the sinner and the method of treating her/him depends more and more on the inner attitude and disposition to re-make *the main connection* to God.

That's the idea St. Basil underlined at the end of our quotation. "And let their treatment depend not on mere lapse of time, but on the character of their repentance". But there is more substance than we have tried to draw out earlier. It also shows that every case, every sinner should be treated personally and not following a common and eroded prescription.

In order to follow St. Basil's advice, the confessor has to follow the repentant person during the spiritual treatment, to see if and how she/he accepts to be cured. It is not an easy mission for any of them.

3. The today's Church teachings are fed with St. Basil's thoughts

Towards nowadays, we shall pick up some remarks about this matter from the documents of the latest Church Council. "In our times a special obligation binds us to make ourselves the neighbour of every person without exception, because of the verdict: "As long as you did it for one of these the least of my brethren, you did it for me" (Matt. 25:40). Furthermore, whatever is opposed to life itself, such as any type of murder, genocide, abortion, euthanasia or wilful self-destruction; all these things and others of their like are infamies indeed. They poison human society, but they do more harm to those who practice them than those who suffer from the injury. Moreover, they are supreme dishonour to the Creator"⁹. The idea is the same, and even the explanation which concerns our questioning: abortion does more harm to those who practice it than to the unborn.

After that, Pope John Paul II continued the presentation in *Evangelium vitae*. "The moral gravity of procured abortion is apparent in all its truth if we

⁹ http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html

recognize that we are dealing with murder and, in particular, when we consider the specific elements involved. The one eliminated is a human being at the very beginning of life”¹⁰. We should add in order to prove the Church teaching actuality. “This evaluation of the morality of abortion is to be applied also to the recent forms of intervention on human embryos which, although carried out for purposes legitimate in themselves, inevitably involve the killing of those embryos. This is the case with experimentation on embryos, which is becoming increasingly widespread in the field of biomedical research. This moral condemnation also regards procedures that exploit living human embryos and fetuses - sometimes specifically "produced" for this purpose by in vitro fertilization - either to be used as "biological material" or as providers of organs or tissue for transplants in the treatment of certain diseases. The killing of innocent human creatures, even if carried out to help others, constitutes an absolutely unacceptable act”¹¹.

Abortion is now a solid element and expression of the culture of death and it is condemned by the Christian morality as in the first centuries. “Given such unanimity in the doctrinal and disciplinary tradition of the Church, Paul VI was able to declare that this tradition [regarding abortion] is unchanged and unchangeable. Therefore, by the authority which Christ conferred upon Peter and his Successors, in communion with the Bishops - who on various occasions have condemned abortion - I declare that direct abortion, that is, abortion willed as an end or as a means, always constitutes a grave moral disorder, since it is the deliberate killing of an innocent human being”¹². The theological analyze is more specific in this case: the moral responsibility doesn't belong to one person: “As well as the mother, there are often other people too who decide upon the death of the child in the womb. In the first place, the father of the child may be to blame, not only when he directly pressures the woman to have an abortion, but also when he indirectly encourages such a decision on her part by leaving her alone to face the problems of pregnancy: in this way the family is thus mortally wounded and profaned in its nature as a community of love and in its vocation to be the "sanctuary of life". Nor can one overlook the pressures which sometimes come from the wider family circle and from friends. Sometimes the woman is subjected to such strong pressure that she feels psychologically forced to have an abortion: certainly in this case moral responsibility lies particularly with those who have directly or indirectly obliged her to have an abortion. Doctors and nurses are also responsible, when they place at the service of death skills which were acquired for promoting life”¹³.

¹⁰ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html

¹¹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html

¹² *Evangelium Vitae*, § 58, 61-62 [in] http://en.wikipedia.org/wiki/Evangelium_Vitae

¹³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html

Nowadays, the Hippocratic Oath was definitely forgotten. It is for the first time in the medical world that the relation doctor – patient has not the normal, curative finality of healing the patient, but it’s an inverted one, because the two patients – mother and child – come healthy to the doctor, and the end is pathological: one of the patients – the mother – returns home sick, and the second patient – the child - dies¹⁴.

4. The second option¹⁵ is for life

We shouldn’t forget that we have the support of the medical science and of the Church, as we have already mentioned, which help people make miracles real putting their lives and capacities in God’s hands and accept the prodigies of human life.

An incredible picture *Hand of Hope* was taken by Michael Clancy a journalist of the *USA Today* in the surgery room. “The picture is that of a 21-week-old unborn baby named Samuel Alexander Armas, who is being operated on by a surgeon named Joseph Bruner. The baby was diagnosed with spina bifida and would not survive if removed from his mother's womb. Little Samuel's mother, Julie Armas, is an obstetrics nurse in Atlanta. She knew of dr. Bruner's remarkable surgical procedure. Practicing at Vanderbilt University Medical Center in Nashville, he performs these special operations while the baby is still in the womb.

During the procedure, the doctor removes the uterus via C-section and makes a small incision to operate on the baby. As Dr. Bruner completed the surgery on little Samuel, the little guy reached his tiny, but fully developed, hand through the incision and firmly grasped the surgeon's finger.

In a *Time Europe* article highlighting new pregnancy imagery that show the formation of major organs and other significant evidence of the formation of human life but a few days after conception, Dr. Bruner was reported as saying that when his finger was grasped, it was the most emotional moment of his life, and that for an instant during the procedure he was just frozen, totally immobile. The photograph captures this amazing event with perfect clarity¹⁶.

It’s a life story and we should promote it so that little Samuel's mother words should be present and force giving in every place of our world: "The photo reminds us a pregnancy isn't about disability or an illness; it's about a little person"¹⁷.

5. Conclusion

Is there a simple answer to the complicated situation of an impervious diagnosis of the unborn? The straight question isn’t so easy to accept. Looking for a solution, facing the cruel reality makes the difference, marks the entire life of the

¹⁴ Cf. GROSS-TODEA, Christa, MOLDOVAN, Ilie *Îndrumarul medical și creștin despre viață al Federației Organizațiilor Pro-Vita din România*, editura „Renașterea”, Cluj-Napoca, 2008, p. 169-170

¹⁵ To try recovering the health and the integrity of the tiny human baby

¹⁶ Cf. <http://www.snopes.com/photos/medical/thehand.asp>

¹⁷ Cf. <http://www.snopes.com/photos/medical/thehand.asp>

future parents. Sometimes, as we have tried to show, the answer isn't the fruit of thinking or of valuing the human life present in the person of the unborn.

Is there anyone who wants to deal with this question engaging a *double* life responsibility? It will be like asking who wants to be sick or who wants to die...

Unfortunately, the contemporary society is full of surprise: there are people who would gladly engage to serve the person and the value of Life present in the sick unborn, to renew the miracle described above. But there are also people who would prefer to put an end to the "worthless" life of the same sick unborn child.

The last ones could answer *yes* to the second thought mentioned above¹⁸. Condemning your unborn neighbour to death gives no support to continue living and when the sufferance or the pain occurs, the only *dignifying* option is to put an end to the *unworthy* life of pain, because nothing else matters.

"In a social and cultural context which makes it more difficult to face and accept suffering, the temptation becomes all the greater to resolve the problem of suffering by eliminating it at the root, by hastening death so that it occurs at the moment considered most suitable"¹⁹.

The abortion is not an option for promoting life. We underlined the first option's analyze because this is more frequently met in our country. The purpose was not to repeat the *ancient moral arguments* banning the abortion, but to signalise the danger of eugenic genetic techniques which are about to become a courrant practice in our country and they are based on the act of abortion.

Therefore they cannot find any acceptable option for a *normal* contemporary couple in order to face this difficult situation.

"God oblige us to choose something that we can't deal with! Has He ever been in a situation like this?!" a young couple could say. The answer will be affirmative; He faces such a difficult situation every time the humans do. God gives us the gift of life and all we need for its acceptance. Even the sufferance, if it's covered by love, could show mankind the beauty of life. That's one of the Christian messages for the world and it is not easy to stand up for it.

This remark might have not satisfied all the couples facing with an ill unborn child. So they might look forward, in order to get rid of it in the future, through the eugenic therapy: eugenic abortion, gene therapy etc.

Is God obliging the young couple facing such a situation to choose prenatal surgery or the burden of a life of sufferance due to a gene flaw? No, He only propose all of us to choose to accept His will in our life; sometimes it is very hard, sometimes it is rejoicing, but it's always worth it.

¹⁸ It will be enough if we look at the nowadays VIP's values in our country. But we shouldn't forget the *emo generation* present in our country, too.

¹⁹ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html

PERMANENȚA LEGĂMÂNTULUI ȘI TEXTELE LITURGICE BIZANTINE

ÉLIANE POIROT¹

RÉSUMÉ. *La permanence de l'Alliance et les textes liturgiques byzantins.*

L'alliance de Dieu avec son peuple Israël n'est pas abolie par la venue du Christ, car „les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance”. Quelques textes de la liturgie byzantine, composés dans un contexte polémique, devraient être revus pour témoigner de la permanence de l'Alliance.

Keywords: covenant, liturgy byzantine, antijudaism.

Scriptura face din Legământ o noțiune centrală. Cuvântul viu al lui Dumnezeu ne descoperă planul Tatălui care face legământ cu oamenii după Adam, „creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, pentru a face din el partenerul Său și a-i încredința lumea². Curcubeul va fi primul semn al legământului veșnic, pe care Dumnezeu îl stabilește cu omenirea prin Noe³. Urmează apoi chemarea lui Avram. Scoțându-l din țara sa și din familia sa de origine, Dumnezeu va face din el un popor mare, în care „vor fi binecuvântate toate neamurile pământului” (Fac 12,3) și încheie cu el un legământ: „să fie legământ veșnic, așa că Eu voi fi Dumnezeul tău și al urmașilor tăi de după tine” (Fac 17,7). Tăierea împrejur îi va fi semnul: „Toți cei de parte bărbătească ai voștri să se taie împrejur... și acesta va fi semnul legământului dintre Mine și voi” (Fac 17,10-12).

Astfel, Legământul, fără încetare reînnoit și dăruit de la începuturi, este expresia inițiativei și a fidelității lui Dumnezeu. Prin Legământ se naște Israel și există ca popor creat de Dumnezeu: „Eu sunt Domnul, Sfântul vostru, Ziditorul lui Israel, împăratul vostru (...) Și acum ascultă Israele, pe care te-am ales. Așa zice Domnul, Făcătorul și Ziditorul tău din pânțelele maicii tale” (Is 43,15; 44,1-2).

Și invers, Israel alege pe Dumnezeu, oarecum. Acceptă să intre în Legământ prin ascultarea de Cuvântul dumnezeiesc: „Toate câte a grăit Domnul le vom face și le vom asculta” (Ex 24,7). Ne este descoperită astfel legătura dintre Legământ și alegere, care este deosebit de clară aici. Pentru că după acest angajament al tuturor

¹ Acest articol este rezultatul unui studiu sistematic al Liturgiei bizantine în raport cu misterul lui Israel, care a fost întreprins împreună cu Sandrine Caneri, acreditată de către Adunarea episcopilor ortodocși din Franța ca vice-președinte în comitetul director al asociației Amitié Judéo-Chrétienne de France.

² Fac 1,28; 2,16; 9,8-17; Ex 24,8; Dt 28,69; Ios 24; Ne 10 etc...

³ Fac 9,8-17.

fiilor lui Israel, Moise stropește poporul cu sângele jertfei de tot și spune: „*Acesta este sângele legământului, pe care l-a încheiat Domnul cu voi, după toate cuvintele acestea*” (Is 24,8).

Vorbim de alegere, dar acest cuvânt ca atare, nu este biblic. Cuvântul folosit în Biblia ebraică este rădăcina baḥar בחר care înseamnă „a alege”, dar și „a încerca”⁴. Precizăm că Scriptura nu spune niciodată că alegerea lui Israel îi conferă privilegii, dimpotrivă, este o alegere la unele obligații suplimentare, pe care poporul, în mod liber, a acceptat să le asume: păzirea poruncilor. Aceasta face din el un popor consacrat, „*vor vedea toate popoarele pământului că porți numele Domnului Dumnezeului tău*” (Dt 28,9-10) și este o punere la încercarea de temut, cea a unei grele responsabilități. Este prima, cea care îl face liber și trebuie să fie responsabil pentru a fi cu adevărat liber. Însă a fost adesea și un jug pentru Israel, în decursul istoriei sale, „o dură fericire”.

Și pentru ca acest popor să știe că nu este mai meritoriu decât oricare alt popor, Dumnezeu i-o spune în mod explicit: „*Domnul v-a primit nu pentru că sunteți mai mulți la număr decât toate popoarele – căci sunteți mai puțini la număr decât toate popoarele – ci pentru că vă iubește Domnul și ca să Își țină jurământul pe care l-a făcut părinților voștri*” (Dt 7,7). Scriptura atestă că nu se poate atribui nici un merit lui Israel, ci această alegere manifestă doar voința și iubirea lui Dumnezeu. De partea sa, Israel s-a angajat să pună în practică poruncile lui Dumnezeu, ia în serios legământul stabilit pe Sinai și face în schimb, experiența, în ciuda micimii sale, a unui Dumnezeu care se face apropiat: „*Este oare vreun popor mare, de care dumnezeii lui să fie așa de aproape, cât de aproape este de noi Domnul Dumnezeul nostru, oricând Îl chemăm?*” (Dt 4,7). Israel își cunoaște responsabilitatea de a sfinți Numele Domnului și de a da mărturie neamurilor că nu este alt Dumnezeu: „*Voi sunteți martorii Mei, zice Domnul, și Sluga Mea, ca să știți, să credeți și să pricepeți că Eu sunt (...) Eu sunt Domnul și nu este izbăvitor afară de Mine*” (Is 43,10a.11). Dumnezeu îl alege, dar știe că acest popor este un popor nesupus și că trebuie să se ferească de orice aroganță: „*Să știi astăzi că nu pentru dreptatea ta îți dă Domnul Dumnezeul Tău să moștenești acest pământ bun, că tu ești un popor tare la cerbice (...) neconținut v-ați împotrivit Domnului. (...) și ați pornit pe Domnul asupra voastră, așa încât a vrut să vă piardă*” (Dt 9,6.7.8).

Aceste cuvinte sunt clare și ne arată că alegerea lui Dumnezeu s-a pus asupra lui Israel, însă că acest popor nu este deasupra altora și nu are vreun merit particular, el care, ca toate celelalte popoare, a putut fi uneori un popor tare de cerbice, răzvrătit sau infidel. Astfel, acest popor are ceva paradigmatic, fiecare popor se poate recunoaște în el. Din moment ce Legământul între Dumnezeu și Israel se pune în acești termeni, putem înțelege că alegerea nu este în nici un fel exclusivă, ci inclusivă⁵. Profetii din Israel, mai mult decât alții, au exprimat-o bine.

⁴ Is 48,10: „te-am încercat în cuptorul nenorocirii”.

⁵ Sifré la Dt 11,12.

„Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor (...) ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului” (Is. 42,6; 49,6 și Fap13,47).

Dacă Legământul încheiat cu poporul a putut fi afectat sau rupt, este doar din greșeala oamenilor (Os 2,4; Ir 11,10; Iz 16,59; 17,19), însă fidelitatea lui Dumnezeu nu are margini. Expresia „Legământ nou” există deja în Vechiul Testament, este deja vestit de profeți și nu este de o natură diferită de anteriorul, este vorba despre același Legământ, însă înnoit. Noutatea sa constă în faptul că „zice Domnul: voi pune Legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie” (Ir 31,33). Iar profetul precizează că acest Legământ este încheiat tot cu casa lui Israel, pentru că „Eu voi ierta fărâdelegile lor și păcatele lor nu le voi mai pomeni” (Ir 31,34)⁶. Toate acestea ne arată că relația dintre Dumnezeu și om, datorită nestatorniciei omului, este supusă la tot felul de variații și că infidelitățile vor rămâne posibile până la sfârșitul veacurilor. Însă repetatele reînnoiri și reînnoiri scot bine în evidență răbdarea și permanenta fidelitate a lui Dumnezeu.

Când Sfântul Pavel spune: „nu copiii trupului sunt copii ai lui Dumnezeu, ci fiii făgăduinței se socotesc urmași” (Rm 9,8), nu trebuie decât să ne amintim ceea ce spusese Dumnezeu în mai multe rânduri, că Legământul atârnă de responsabilitatea lui Israel: „cel de parte bărbătească netăiat împrejur, care nu se va tăia împrejur în ziua a opta, sufletul acela se va stârpi din poporul său, căci a călcat legământul Meu” (Fac 17,14), la fel, cel care mănâncă sângele animalului, pentru că sângele este sufletul său, se va stârpi (Lv 17,9), precum și cel care fără motiv întemeiat nu va face Paștile (Nm 9,13). Urmașul lui Iacob care reneagă legământul va fi exclus din moștenirea lui Avraam.

Astfel, de la un capăt la altul al istoriei omenirii, Dumnezeu reînnoiește neîncetat același unic Legământ, după cum afirmă H. Urs von Balthasar: „Dumnezeu a încheiat cu omenirea nu mai multe legăminte, ci un legământ (...) legământ care conține în germen mântuirea pentru toate popoarele (...) și, după mai multe noi încheieri (...), va trebui să ajungă la o împlinire”⁷.

Liturgia Sfântului Vasile cel Mare arată bine continuitatea Legământului: „prooroci ai trimis, făcut-ai puteri, prin sfinții tăi, care bine ți-au plăcut, din fiecare neam; grațiu-ne-ai prin gura proorocilor, slujitorii tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea care avea să fie; lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ne-ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremilor ne-ai grăit prin însuși Fiul tău, prin care veacurile le-ai făcut.”⁸ Rugăciunea ofertei este în aceeași continuitate a generațiilor: „Caută spre noi, Dumnezeule, și vezi această închinare a noastră și primește-o precum ai primit darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale

⁶ Ir 31,33-34 corespunde în LXX la Ir 38,33-34.

⁷ H.-U. VON BALTHASAR, *L'unité de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance*, în *Communio*, t. XII/1, ian-febr. 1987, p. 40, citat în COMITÉ ÉPISCOPAL FRANÇAIS POUR LES RELATIONS AVEC LE JUDAÏSME, *Lire l'Ancien Testament*, Centurion/Cerf, Paris, 1997, p. 35. Vezi, de asemenea, aceeași idee în L. CERFAUX, *La théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris, 1942, p. 18.

⁸ Rugăciunea anaforalei. Cf. Evr 1,1 ș.u.

lui Avraam, cele preoțești ale lui Moise și Aaron, cele de pace ale lui Samuil. Precum ai primit de la sfinții tăi Apostoli această închinare adevărată: așa primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, darurile acestea, întru bunătatea ta, Doamne...”

Acești germeni de mântuire conținuți în Israel, se răspândesc peste toți: „Și-i zise [Dumnezeu lui Iacov]: *De acum nu te vei mai chema Iacov, ci Israel va fi numele tău (...)* Popoare și mulțime de neamuri se vor naște din tine și regi vor răsări din coapsele tale” (Fac 35,10-11). În momentul reînnoirii Legământului cu cel de-al treilea patriarh, care va da numele său întregului popor, celelalte neamuri sunt deja prezente, ca în germen. De aceea, începutul omenirii reunite într-un popor, conținând pe Israel și neamurile, este pus deja în Legământul de pe Sinai. Casa lui Israel va primi în sânul său alți oameni, alte popoare, venind de pretutindeni. Aceasta este concluzia pe care o trage Isaia când spune: „*Templul meu, casă de rugăciune se va chema, pentru toate popoarele*⁹ (...) *la cei adunați voi mai aduna și alții*” (Is 56,7c.8b).

Dacă Israel rămâne fidel chemării sale, „*de vrei să te întorci, Israele*”, atunci „*neamurile se vor binecuvânta și se vor lăuda în El*” (Ir 4,1-2).

Ce se întâmplă cu creștinii? Pavel, stâlp al Bisericii, va fi în mod teribil interogată, pe de o parte de propria experiență de pe drumul Damascului, iar pe de altă parte, de tovarășii săi, care nu au primit ca și el, aceeași lumină fulgerătoare. Astfel, gândirea sa oscilează, tatonează, caută să înțeleagă planul de necuprins cu mintea al lui Dumnezeu. El ne prezintă durerea sa pentru poporul său și dificultatea de a înțelege de ce fiii lui Israel „*s-au poticnit de piatra poticnirii*” și „*dreptății lui Dumnezeu ei nu s-au supus*” (Rm 9,32; 10,3). Uneori, un acces de mânie sau de râvnă dumnezeiască îl face să spună că iudeii „*sunt neplăcuți lui Dumnezeu și tuturor oamenilor sunt potrivnici*” (1 Tes 2,15), alteleori, că „*întregul Israel se va mântui*” (Rm 11,26). Știind că, în realitate, el nu încetează să ne îndemne la convertire: „*dar tu, de ce judeci pe fratele tău? Sau și tu, de ce disprețuiești pe fratele tău? (...) deci să nu ne mai judecăm unii pe alții*” (Rm 14,10.13).

Cum se face că timp de două mii de ani Biserica nu și-a învățat fiii decât o parte a gândirii sale? Cum se face că dragostea necondiționată a lui Pavel pentru poporul său, asemenea a Domnului însuși, a fost aproape în întregime ocultată? Ne-a fost transmisă și nouă durerea lui Pavel?: „*mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii. Căci aș fi dorit să fiu eu însumi anatema de la Hristos pentru frații mei, cei de un neam cu mine, după trup*” (Rm 9,1-3). Oare am priceput noi că aceste cuvinte ale lui Pavel privitoare la Israel sunt consecința acestei neîncetate dureri pe care o trăiește, până la punctul de a prefera să fie el separat de Hristos, în favoarea lor?

Părintele Lev Gillet a înțeles-o și a afirmat-o din anul 1941: „Biserica creștină a reținut într-un mod foarte parțial punctul de vedere paulin asupra religiei iudaice. Părinții Bisericii au insistat pe depășirea Legii și abandonarea făgăduințelor,

⁹ Acest verset este scris pe frontonul sinagogii din Târgu Mureș.

însă rareori au făcut referință la răscumpărarea finală a lui Israel¹⁰, căreia Pavel îi acordă credința sa cea mai profundă. Pavel a apărat dreptul creștinilor dintre neamuri de a nu fi supuși Legii iudaice. Însă nu a pus niciodată în discuție legitimitatea iudeo-creștinismului, nici obligația pentru creștinii tăiați împrejur de a observa Legea. (...) În cele din urmă, Pavel nu a gândit niciodată că acest atașament personal la Hristos ar aboli Legea, ci mai degrabă, ar întemeia-o și i-ar da viață. Romani 3,31 descrie foarte bine această atitudine: „*Desființăm noi Legea prin credință? Nicidecum! Dimpotrivă, întărim Legea*”. Trebuie să ni-l închipuim pe Pavel ca pe un evreu zelos care, chiar devenit creștin, s-ar fi jertfit de bună voie pentru poporul său și care, în adeziunea deplină la Stăpânul său, a găsit împlinirea și nu desființarea Legii¹¹.

Biserica, nu este și ea moștenitoarea aceleiași făgăduințe? A luat ea locul lui Israel pe motiv că Dumnezeu ar fi respins poporul său din cauza infidelității sale, iar ea ar fi rămas singura moștenitoare? Sfântul Pavel însuși, preocupat de un cuvânt al lui Dumnezeu care pare să fie o plângere: „*Toată ziua întins-am mâinile Mele către un popor neascultător și împotriva grăitor*” (Rm 10,21), pune întrebarea: „*Oare lepădat-a Dumnezeu pe poporul Său?*” și răspunde imediat: „*Nicidecum! (...) Nu a lepădat Dumnezeu pe poporul Său pe care mai înainte l-a cunoscut*” (Rm 11,1-2).

Israel este poporul Legământului irevocabil, iar Biserica, altoită pe măslinul bun, beneficiind de seva sa (Rm 11,17), a intrat în același Legământ pecetluit prin sângele lui Hristos. „*Aduceți-vă aminte că, odinioară, voi, păgânii cu trupul (...) erați în vremea aceea, în afară de Hristos, instrăinați de cetățenia lui Israel și străini de așezămintele făgăduinței, lipsiți de nădejde și fără de Dumnezeu în lume. Acum însă, fiind în Hristos Isus, voi care altădată erați departe, v-ați apropiat prin sângele lui Hristos*” (Ef 2,12 -13). Legământul lui Dumnezeu cu poporul lui Israel nu este abolit de „Noul Legământ” întemeiat în Hristos. Biserica nu a luat locul lui Israel în planul mântuirii. „Sfântul Pavel era conștient că atunci când creștinii contestă fidelitatea lui Dumnezeu față de Israel, ca popor ales, ei își distrug fundamentul propriei lor credințe (cf. Rm 11)”¹².

Expresia „noul Israel”, absentă în Noul Testament, este de altfel destul de rară în patristică, în raport cu expresia aproape sinonimă de „adevărat Israel”. O găsim într-un imn *Despre feciorie*, al Sfântului Efrem¹³ și într-o omilie a Sfântului Sofronie al Ierusalimului despre *Întâmpinarea Domnului nostru Isus Hristos (Hypapante)*¹⁴. Această expresie este curentă astăzi pentru a desemna Biserica¹⁵,

¹⁰ Totuși, mai mult de două sute de referințe patristice atestă credința în reconcilierea Poporului și a popoarelor prin rolul escatologic al profetului Ilie (cf. É. POIROT, *Sfântul Ilie proorocul, arhetipul monahului*, Anastasia, București, 1999, p. 145-146).

¹¹ Lev GILLET, *Communion in the Messiah*, Ed. James Clarke and Co., Cambridge, 1944, 2002², p. 7-8.

¹² Cf. K. LEHMANN, *Chances et limites du dialogue entre les religions abrahamiques*, în DC, nr. 2373, 2007, p. 135.

¹³ *Sur la Virginité* 16,8; trad. franceză de D. CERBELAUD, în ÉPHREM LE SYRIEN, *Le Christ en ses symboles, Hymnes de Virginitate*, SO 86, Bellefontaine, 2006, p. 96.

¹⁴ Trad. franceză de J. DE LA FERRIÈRE, în SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Fêtes chrétiennes à Jérusalem*, PDF 78, Paris, 1999, p. 95-96

însă „ea lasă a crede că Biserica ar fi luat locul Israelului și deci, acesta din urmă, vorbind din punct de vedere teologic, nu ar mai exista. Pe lângă simplismul acestei poziții, când este dusă până la extrem, contrazice unele texte mult mai nuanțate ale Noului Testament (Rm 9-11; Ef 2-3), această teologie a substituirii se dovedește a fi neadecvată pentru a permite Bisericii să se situeze în modul just în raport cu poporul evreu”¹⁶.

„În raport cu Evangheliile, Vechiul Testament este adeseori considerat ca simplă umbră, o prefigurare parțială sau un prolog îndepărtat. [...] Venirea Domnului nostru Isus Hristos nu a făcut depășit mesajul Vechiului Testament. De fapt, a separa Noul Testament de Vechiul Testament, înseamnă a-l separa pe Hristos de rădăcinile sale și a-i goli învățătura de orice sens. [...] Uităm că doar cu condiția cunoașterii Vechiului Testament putem profita pe deplin de învățătura lui Hristos. [...] Ceea ce vine nu suprimă ceea ce s-a produs deja, ci manifestă capacitatea de reînnoire și deschide un viitor. Este același Dumnezeu care ne vorbește prin cele două Testamente, iar Cuvântul său este mereu actual”¹⁷.

Noul Testament nu afirmă niciodată că Israel ar fi fost respins. „*Darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău*” (Rm 11,29). Temă centrală în Vechiul Testament, pe care Biserica l-a primit în întregime ca text inspirat, alegerea lui Israel rămâne fundamentală în Noul Testament. Ea este atestată de la nașterea lui Isus, „fiu al lui David, fiu al lui Avraam” (Mt 1,1), tăiat împrejur în ziua a opta (Lc 2,21), care vine „să mântuiască poporul său de păcate” (Mt 1,21). Simeon, în momentul prezentării copilului Isus la Templu, desemnează mântuirea adusă de Dumnezeu ca „*mărirea poporului Tău Israel*” (Lc 2,32); „*israeliții, ale căroră sunt înfierea și slava și legămintele și Legea și închinarea și făgăduințele, ai căroră sunt părinții și din care, după trup este Hristos*” (Rm 9,4-5).

Însuși Sfântul Irineu mai indică armonia între primul și cel de-al doilea Legământ: „pentru că în Lege, la fel ca și în Evanghelie, prima și cea mai mare poruncă este aceeași, adică să-L iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima, iar a doua, la fel, adică să-l iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși, este dovedit faptul că nu există decât unul și același Legiuitor. Poruncile esențiale ale vieții, din faptul că ele sunt aceleași de o parte și de alta, arată de fapt, pe același Domn: pentru că dacă El a dat unele porunci deosebite, potrivite unuia și altuia dintre Legămintele, în ce privește poruncile universale și cele mai importante, fără de care nu este mântuire, acestea sunt aceleași, pe care le-a așezat de-o parte și de alta”¹⁸ (cf. Mt 22,37-40; Rm 13,10).

Nu este vorba de a șterge noutatea Evangheliei, nici dorința de a trăi această noutate, pentru că Domnul „le face noi pe toate” (Ap 21,5). Să ne păzim

¹⁵ Conciliul Vatican II o folosește de două ori (*Lumen Gentium* 9; *Ad Gentes* 5).

¹⁶ Cf. M. REMAUD, *Chrétiens devant Israël, serviteur de Dieu*, Cerf, Paris, 1983, p. 20.

¹⁷ Cf. S. MUNTEANU, *Comment lire l'Ancien Testament aujourd'hui*, SOP nr. 326- Martie 2008, p. 33-34.

¹⁸ Cf. IRINEU DIN LYON, *Adversus Haereses*, IV 12,3, SC 100, Paris, 1965, p. 515.

însă, să nu ne dezrădăcinăm, pentru că Hristos și toți cei care au format Biserica primară sunt evrei. „Nu trebuie spus că Israel nu l-a recunoscut pe Mesia, pentru că prima Biserică a fost o Biserică evreiască”¹⁹.

„Alegerea lui Israel trebuie să ajungă, prin el și în funcție de el, la toate popoarele. (...) Templul trebuie să devină casă de rugăciune pentru toate neamurile”²⁰. „Trebuie puternic subliniat faptul că niciodată împlinirea biblică nu distruge figura. Hristos este desigur, centrul luminos al interpretării Scripturilor. Însă lectura iudaică a Bibliei rămâne o lectură posibilă, validă și chiar fructuoasă”²¹. Documentul Comisiei Biblice Pontificale despre *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină*, afirmă: „Scrierile Noului Testament recunosc că Scripturile poporului evreu au o valoare permanentă de revelație divină (...) Interpretarea nouă nu anulează sensul original”²².

Iată câteva fragmente din gândirea Părintelui Serghei Bulgakov, teolog ortodox, despre permanența lui Israel: „Va veni o vreme când «întregul Israel se va mântui» (Rm 11,26). Există un început și un sfârșit, o alegere și o chemare a lui Israel, precum și o nouă restaurare după învârtoșare, pentru că «darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău» (Rm 11,29) și toate făgăduințele lui Dumnezeu făcute lui Avraam, își păstrează forța lor intrinsecă. (...) [Israel] nu a devenit străin, nu este deoparte de întruparea lui Hristos; păstrează însă o legătură încă necunoscută și tainică cu El. Dacă «lumina care s-a arătat neamurilor și mărirea poporului tău Israel» a fost dată dreptului Simeon, care ținea în brațe pe Hristos prunc, care se născuse deja, atunci aceasta înseamnă că ea se răspândește peste Israel și după nașterea sa. O astfel de mărire însă, nu este un privilegiu gratuit oferit acestui popor, ci este o alegere pentru participarea la răscumpărarea omenirii. Iar această participare este, în mod precis, misterul destinului său care se împlinește în istorie”²³.

Un alt teolog contemporan precizează că Israel, păzitor al Torei, ne ferește de derive în istorie: „Evreii sunt distrugători de idoli, ei vor o dreptate omenească, trupească, chiar și în istorie. Ei împiedică creștinătatea să se imobilizeze, să se închidă, să înlocuiască tensiunea eshatologică fie printr-o sacralizare statică, fie printr-o evaziune în ceresc și liturgic. Într-un sens mod larg, ei împiedică istoria să se închidă asupra ei înșiși, doar în imanența sa. (...) Evreii ne împiedică să ne complăcem în cântece de triumf și de iubire, cât timp nu se face dreptate”²⁴.

„Aceste două realități, evreiască și creștină, de fapt, nu se opun; ele nici nu se adaugă una alteia; ele recunosc și depășesc ordinea cronologică a uneia în raport cu cealaltă; continuitatea evreiască este, desigur, o continuitate, mereu actuală și vie. Astfel abordate împreună, ele permit manifestarea unității, ordinii, armoniei, a coerenței

¹⁹ Cf. J.-M. LUSTIGER, *Le choix de Dieu*, ed. de Fallois, Paris, 1987, p. 91.

²⁰ Cf. F. MANN, *Un père avait deux fils. Judaïsme et christianisme en dialogue*, Paris, 2004, p. 371.

²¹ *Ibid.*, p. 379.

²² COMISIA BIBLICĂ PONTIFICĂLĂ, *Poporul evreu și sfintele sale Scripturi în Biblia creștină*, § 8.19, București, 2007, p. 28.47.

²³ S. BOULGAKOV, *Les persécutions contre Israël*, 1942, în *Le Messager Orthodoxe*, nr. 71, 1976/1, p. 1.16.

²⁴ O. CLÉMENT, *Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I*, Sibiu, Deisis, 1997, p. 170-171.

planului lui Dumnezeu, care înglobează într-o aceeași dragoste Alegerea lui Israel și Neamurile, însă, în derularea istorică a acestui plan, Israel mai întâi, apoi Neamurile²⁵.

Charta œcumenica ne amintește că „o comuniune de un gen unic ne leagă de poporul Israel, cu care Dumnezeu a încheiat un Legământ veșnic. În credință știm că frații și surorile noastre evrei sunt iubiți de Dumnezeu, iar aceasta, datorită Părinților. Pentru că *darurile și chemarea lui Dumnezeu sunt fără părere de rău*”²⁶.

Imnurile slujbei bizantine care au fost compuse între secolul al IV-lea și al X-lea, sunt de o foarte mare bogăție spirituală și teologică. Pe de altă parte, aceste imnuri au fost scrise într-un anumit context istoric, în condiționările culturale ale unei epoci. Imnografiile sunt tributari ai controverselor cu evreii din primele secole ale erei creștine²⁷. De exemplu, cuvintele Sfântului Ioan Gură de Aur din cele opt predici pronunțate în 386-387, care trebuie restituite contextului lor²⁸, sunt însă lipsite de măsură și atârna greu în istoria creștină, până în zilele noastre²⁹. În secolul al XXI-lea, după șocul exterminării evreilor în cursul celui de-al doilea război mondial (shoah), se impune o revizuire a textelor liturgice care vehiculează expresii antiiudaice.

Se cunoaște influența textului rugăciunilor asupra credinței creștinilor: «Legem credendi statut lex orandi»³⁰. Biserica catolică a modificat astfel, rugăciunea universală din Vinerea Mare. Ea avea, încă din secolul al VII-lea o rugăciune “pro perfidies Judaeis” care, începând cu secolul al VIII-lea nu a mai fost precedată nici de o îngenunchiere, nici de o rugăciune în tăcere, contrar altor intenții ale acestei rugăciuni universale. După cel de-al doilea război mondial, ca urmare a cererii lui Jules Isaac cu ocazia unei audiențe private în 1949, Pius XII restabilește îngenunchierea și rugăciunea în tăcere, prin decretul *Maxima Redemptoris nostrae mysteria* din 1955. Apoi, în 1959, pentru prima Vinere Mare din pontificatul său, Ioan XXIII a suprimat adjectivul incriminat. Cartea de rugăciuni promulgată de Paul VI în 1965 conținea o altă nouă rugăciune care a fost

²⁵ A. AVRIL, *La bénédiction d'Éphésiens 1,3-14 à la lumière de la tradition rabbinique*, în *Cahiers Ratisbonne* nr. 3, Déc 1997, p. 78.

²⁶ *Charta Oecumenica* 10. Ea a fost semnată de către Mitropolitul Ieremia, președinte al KEK, și de către Cardinalul Miloslav Vlk, președinte al CCEE, le 22 Aprilie 2001, la Strasbourg.

²⁷ Cf. O. CLÉMENT, *Mémoires d'espérance, Entretiens avec Jean-Claude Noyer*, Paris, DDB, 2003, p. 166: „Trebuie citit Vechiul Testament renunțând la orice tipologie care ar duce la o respingere sau la o ignorare a iudaismului. Ceea ce presupune, de fapt, o muncă de purificare a gândirii Părinților Bisericii”.

²⁸ Cf. M. REMAUD, *Creștini și evreii între trecut și viitor* (trad. în l. română C. Dîrle), Iași, Sapiența, 2009.

²⁹ Cf. J. DUJARDIN, *L'Église catholique et le peuple juif. Un autre regard*, Paris, 2003, p. 515, nota 25.

³⁰ Formula lui Prosper din Aquitania, care a fost preluată de către Celestin I (*De gratia Dei Indiculus* 11, Denzinger 139), citată de către Pius XI (Denzinger 2200), precizată de către Pius XII în *Mediator Dei* (în 1947) și *Munificentissimus* (în 1950). Acest adagiu este, de altfel, o convingere farisaică (cf. P. LENHARDT, *À l'écoute d'Israël, en Église. « Car de Sion sort la Torah et de Jérusalem la Parole de Dieu » Isaïe 2,3*, Parole et Silence, Paris, 2006, p. 165, nota 26)

iarși îmbunătățită în ediția definitivă din 1970.³¹ Un alt exemplu liturgic reușit, este cel al rugăciunii ce urmează celei de a treia lecturi din Vigilia pascală: «Fă ca toți oamenii să fie primiți între fiii lui Abraham și să aibă parte de demnitatea poporului ales (*Israelitica Dignitas*)»³².

Iată câteva textele din liturghia bizantină care opun Vechiul Legământ, celui Nou, care înlocuiesc alegerea poporului evreu cu cea a Bisericii.

*Ca unii ce suntem fii după Legea darului, primim binecuvântarea, lăudându-te pe tine, fericite, și evreilor le dăm acum cu călcâiele, ca odinioară Iacov lui Isav*³³.

*Vino Israele, cel împietrit la inimă, leapădă norul cel pus pe sufletul tău; cunoaște pe Ziditorul, Cel născut în peșteră! Acesta este așteptarea neamurilor; Acesta va strica prăznuirile tale; că nu te supui a striga: Împăratul lui Israel, Hristos vine!*³⁴

*Sâmbăta, tăierea împrejur și înfumurarea evreilor au încetat, cu bunăvoința lui Hristos, Cel ce S-a arătat și a strălucit primăvara harului*³⁵.

*Când ai fost înălțat pe locul Căpățânii, socotit fiind între cei fără de lege, luminătorii s-au ascuns, pământul s-a cutremurat și podoaba Templului s-a rupt, arătând căderea iudeilor*³⁶.

*Acestea zice Domnul către iudei: Poporul meu, ce am făcut vouă? Sau cu ce v-am supărat? Pe orbii voștri i-am luminat, pe cei leproși i-am curățit, pe bărbatul cel ce era în pat l-am îndreptat. Poporul meu, ce am făcut vouă? Și cu ce Mi-ați răsplătit? În loc de mană, cu fierre; în loc de apă, cu oțet; în loc ca să Mă iubiți, pe Cruce M-ați pironit. De acum nu voi mai răbda; chema-voi neamurile Mele, și acelea Mă vor preaslăvi împreună cu Tatăl și cu Duhul; și Eu le voi dărui viață veșnică*³⁷.

*Acum limbile s-au făcut tuturor spre semn, în chip vădit; că iudeii dintre care este după trup Hristos, fiind răniți de necredință, au căzut din harul lui Dumnezeu; iar noi, cei dintre neamuri, ne-am învrednicit de lumina cea dumnezeiască, întărindu-ne prin cuvintele Ucenicilor, care au vestit slava lui Dumnezeu, Binefăcătorul tuturor; cu care plecând inimile și genunchii, cu credință să ne închinăm, Mântuitorului sufletelor noastre, întărindu-ne prin Duhul Sfânt*³⁸.

³¹ Cf. P. DE CLERCK, « Antisemitisme dans les prières catholiques ? Évolutions malheureuses et fermes corrections », *Sens*, 2004/1-2, p. 20-27. Iată textul utilizat din 1970: «Să ne rugăm pentru evrei, cei dintâi cărora le-a vorbit Dumnezeu: Fie ca ei să sporească în iubirea Numelui Său și în respectarea Legii». *Toți se roagă în tăcere. Apoi preotul spune*: «Dumnezeule veșnic și atotputernic, care l-ai ales pe Avraam și urmașii lui pentru a face din ei fiii promisiunilor Tale, condu la deplină mântuire pe cel dintâi popor al Legii, după cum te roagă Biserica Ta. Prin Isus Hristos, Domnul nostru. Amin».

³² Cf. *Catehismul Bisericii catolice* § 528: «Epifania manifestă că „plinătatea paginilor intră în familia patriarhilor” (Leon cel mare, *Sermon* 23) și dobândește demnitatea israelită (Vigilia Pascală, rugăciunea de după cea de a treia lectură).

³³ 4 septembrie, pomenirea Sfântului proroc Moise, Canon, de Clement, cântarea a 6-a, tr. 4.

³⁴ 24 decembrie, Înainte-prăznuirea Nașterii lui Hristos, Laude, st. 2.

³⁵ 1 ianuarie, Tăierea împrejur a Domnului nostru Isus Hristos, Canon, de Ștefan, cântarea a 6-a, tr. 2.

³⁶ În Octoih, vers 7, duminica, cântarea a 5-a, canon 2, tr. 1.

³⁷ Vinerea mare, Utrenia, antifonul al 12-lea; text reluat la ora a șasea.

³⁸ Luni după Rusalii, Vecernia, stihoavna, st. 1.

Această prezentare a lui Israel nu se împacă cu Sfânta Scriptură. Ca ecou la declarația ortodoxă privitoare la anumite expresii ale liturghiei care pot fi citite într-un sens ostil evreilor de astăzi³⁹, editorialistul revistei ortodoxe *Contacts* nu ezită să scrie: „Nu există nicio îndoială că problema inmografiei cu tonalitate antiudaică a slujbelor bizantine din Săptămâna Mare nu a fost abordată în suficientă măsură. Este puțin binevoitor să mergi la următorul sinod panortodox pentru a eluda problema revizuirii textelor polemice, care nu mai pot fi citite cu nevinovăție după Auschwitz”⁴⁰. În Biserica Ortodoxă s-au ridicat de multă vreme voci pentru efectuarea acestei schimbări: „Se consideră că textele liturgice din Vinerea Mare exprimă cu exactitate doctrina Bisericii. Or, autoritatea lor nu se bazează decât pe utilizarea lor de secole. Aceste texte nu au fost niciodată sancționate la Sinoade ecumenice; pentru a le modifica sau a le suprima, nu este deci nevoie de aprobarea unui nou Sinod. Reforme de acest gen s-au propus de mai multe ori deja, de exemplu în 1960 de către teologul grec Hamilcar Alivizatos⁴¹. Totuși, nimic nu s-a întreprins până acum și noi continuăm să ne dăm consimțământul la aceste texte prin prezența noastră la slujbe”⁴².

Sarcina noastră nu este oare aceea de a asuma întreaga bogăție a primului mileniu al creștinătății, recunoscând în acesta devierile, pe care și noi le-am moștenit, pentru a deschide cel de-al treilea mileniu unei noi evanghelizări, într-o perspectivă escatologică? „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt căile Lui de necercetat și judecățile Sale de nepătruns!”⁴³.

Traducere Pr. Cornel Dîrle

³⁹ Cea de-a patra consultare dintre creștini ortodocși și evrei, de la Ierusalim (15-17 decembrie 1998), în *Istina*, 1999, p. 247-248.

⁴⁰ Cf. Liminar, *Contacts*, Paris, 2006/4, p. 393.

⁴¹ Cf. de asemenea, interviul profesorului Hamilcar Alivizatos, procuror de Stat pe lângă Sfântul Sinod al Bisericii grecești, în *Documentation Catholique* 1966, col. 1311-1312.

⁴² S. HACKEL, « „Je suis Joseph, votre frère”. L’Église orthodoxe et le judaïsme », *SOP* supliment nr. 226 B, martie 1998, p. 6 (articolul Pr. Serge Hackel, preot la Parohia ortodoxă din Lewes - East Sussex, Marea Britanie, apărut în hebdomadarul *Russkaia Mysl* nr. 4209, 12-18 februarie 1998, p. 20 și tradus din limba rusă).

⁴³ Rm 11,33.

NICOLAE STEINHARDT SAU PARADOXUL UNEI VIEȚI

DORINA POPESCU

SUMMARY. *Nicholas Steinhardt or the Paradox of a Life.* A life begun under the sign of Judaism and ended under the tent of Orthodoxy, a dramatic experience tied to the jail, seen, finally, as a happiness, a straight intellectual, training himself in examining the basis of the constitutional law and, equally, released of any constraint when it comes about culture, a not at all canon monastical existence, knitted to the several exits in the society, and especially in the world of culture beyond the walls of the monastery – all of these make us right to consider Nicholas Steinhardt as a paradoxal spirit.

Keywords: Nicholas Steinhardt, monastery, culture, life, Diary of Happiness.

O viață începută sub semnul iudaismului și încheiată sub cupola ortodoxiei, o experiență dramatică legată de încarcerare, văzută, în final, ca o fericire, un intelectual riguros, exersându-se în examinarea temeiurilor dreptului constituțional și, în egală măsură, eliberat de orice constrângere când vine vorba de cultură, o existență monahală deloc „canonică”, împletită cu dese ieșiri în lume, în special în lumea culturii de dincolo de zidurile mănăstirii – toate acestea ne îndreptățesc să-l socotim pe Nicolae Steinhardt ca un spirit paradoxal.

Cei doi poli ai existenței sale devin scrisul și mănăstirea. Între aceștia se situează experiența detenției, crucială pentru evoluția sa în plan spiritual.

În interviul realizat de Zaharia Sângeorzan cu Nicolae Steinhardt, acesta din urmă lămurește și problema mult disputată a apartenenței lui la cele două „branșe”: a scriitorilor și a călugărilor: „După cum nu sunt un adevărat scriitor, nu sunt, vai, niciun adevărat călugăr. Din care pricini? Mai întâi că sunt prea ocupat, împrăștiat, cu prea multe treburi (Uitai să adaug la programul meu zilnic faptul că dau lecții de limbi străine ucenicilor mănăstirii și că-i pregătesc-cu sau fără succes-pentru examenul de admitere la Seminarul Teologic.). Apoi, simt încă- ceea ce nu-i deloc conform cu spiritul monahal-nevoia de afecțiune, de nițică atenție, de o vorbă bună când și când. Nu mă pot descotorosi întru totul de această lumească și ridicolă nevoie de puțină simpatie și căldură¹”.

O altă „poveste²”, cu semnificație în planul vieții religioase (căci aceasta este dimensiunea steinhardtiană asupra căreia vom poposi noi), este cea despre

¹ Zaharia Sângeorzan, *Monahul de la Rohia. Nicolae Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Editura Humanitas, București, 2003, p. 108.

² Povestea” este preluată de la Octavian Paler, dar interpretările celor doi sunt polemice ;*apud* Zaharia Sângeorzan, *op. cit.*, pp. 103-104.

niște călugări care se aflau în timpul rugăciunii. Brusc, s-a întrerupt curentul electric. Unul dintre călugări s-a ridicat și s-a dus la tabloul de siguranță, ceilalți continuând să se roage pentru lumină. Octavian Paler (căci de la el este preluată „povestea”) îi elogiază pe aceștia din urmă ca pe niște adevărați credincioși, intrând în polemică cu Steinhardt, pentru care singurul credincios rămâne cel ce s-a deplasat la tabloul electric spre a verifica siguranțele: „Ceilalți sunt falși evlavioși, care-l ispitesc cu nerușinare pe Dumnezeu. Ce-ar fi vrut ei? Să coboare Hristos cu liță din cer și să le rezolve mica lor problemă gospodărească³?” Avem, așadar, o altă viziune asupra vieții religioase: aceasta nu înseamnă pasivitate, ci activitate, nu lenevie, ci acțiune.

Această nouă abordare a domeniului canonic a fost surprinsă și de către exegeții operei lui Steinhardt. Virgil Ierunca făcea aprecierea următoare: „...creștinul Steinhardt nu *aderă*-copleșit de duioșia locurilor și a oamenilor-, ci *decide* cu toată ființa, credința însemnând pentru el o opțiune personală înglobând însă pe toate celelalte și orientând altfel decât până atunci câteva energii de existență: conștiința și voința, libertatea și vecinătatea cu lumea. De fapt, e vorba de o vecinătate reîntemeiată: dacă înainte N. Steinhardt încerca să și-o reprezinte sau să și-o explice, acum se implică în lume nădăjduind că prin *har* și *act* va contribui, cât de cât, la vrednicia ei. Fără semeție sau ifos: se consideră doar *un impostor al binelui*⁴”.

Ca și în cazul lui Augustin, drumul lui Steinhardt până la conversiunea ortodoxă a fost unul plin de încercări, dintre acestea cea mai grea și, poate, de aceea, decisivă, fiind detenția. *Jurnalul fericirii*, e, cel puțin în punctul de plecare, jurnalul unei convertiri⁵.

Prima ediție a *Jurnalului* a apărut în 1991, la editura Dacia din Cluj-Napoca, fiind un autentic eveniment editorial. Cartea a devenit în scurtă vreme un *best-seller*, provocând în rândul cititorilor și lectura textelor anterioare ale autorului.

Prima versiune⁶ a fost încheiată la începutul anilor '70, manuscrisul, despre care apucaseră să afle doar câțiva prieteni, fiind confiscat de Securitate (1972)⁷. Steinhardt purcede la redactarea celei de-a doua versiuni, mai amplă și mai amănunțită. Multe pasaje din *Jurnal* au ajuns în Occident, fiind făcute publice la Radio Europa Liberă⁸. După căderea regimului comunist, Virgil Ciomoș publică prima ediție a cărții, pe baza primei versiuni, se pare, care i-a fost restituită autorului în 1975, manuscrisul fiindu-i încredințat de către Steinhardt într-un

³ Idem, *Ibidem*, p. 104.

⁴ Virgil Ierunca, *N. Steinhardt și „dreapta socotință”*, în vol. *Subiect și predicat*, Editura Humanitas, București, 1993, reluat în prefața vol. *Dumnezeu în care spui că nu crezi...*, Editura Humanitas, 2000, apud. George Ardeleanu, *Nicolae Steinhardt. Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Editura „Aula”, 2000, Brașov, Colecția „Canon”(coordonată de Alexandru Cistelean), p. 108.

⁵ George Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății. O perspectivă monografică*, Editura Humanitas, București, 2009, p. 176.

⁶ http://ro.wikipedia.org/wiki/Nicolae_Steinhardt.

⁷ Olivier Clément, *Préface*, dans : Nicolae Steinhardt, *Journal de la Félicité*, Traduit du roumain et annoté par Marily le Nir, Arcantère à Éditions, Éditions Unesco, 1995.

⁸ Idem, *Ibidem*, p. 7.

pachet sigilat, care conținea mențiunea *Testament literar*⁹. Opera obține, în 1992, premiul pentru cea mai bună carte a anului.

Jurnalul se apropie, ca formulă epică, de ceea ce în secolul al XIX-lea se numea memorial. În el, autorul prezintă o experiență capitală-detenția și temeierile convertirii sale religioase. Rezultă astfel o situație paradoxală: un jurnal scris *après coup*, dar în baza unei experiențe temeinice și vii, și, apoi, rescris, reconstituit, amplificat, la distanță de prima variantă¹⁰.

Jurnalul fericirii nu are o cronologie strictă și nici nu stă mereu „în sfera evenimentului¹¹”. Unele fragmente sunt date din 1924, altele din 1937 (și acțiunea se petrece la Paris sau Londra); cele mai multe notații trimit la Jilava, Gherla și Aiud (1959-1964), dar apar și date ulterioare (1971). Există și afirmații nepersonalizate, din folclorul închisorii, pe care autorul le reproduce sub titlul *Bughi Mambo Rag*.

În *Prefața (Préface)* la ediția franceză a *Jurnalului (Journal de la Felicité)*¹², Olivier Clément vorbește despre structura și compoziția operei astfel: în ciuda unei dezordini aparente, avem de a face cu o subtilă compoziție, în manieră muzicală sau chiar culinară; fiecare mișcare (fluctuație de idei, din celulă), adesea foarte amplă, este ironic anunțată prin trei nume de dansuri moderne condamnate de estetica regimului: *Boogie (Bughi) Mambo Rag*.

Urmează zarva iscată de conversațiile pe care ocazii le poartă pe un ton scăzut, frânturi referitoare la domeniile cele mai diverse ale spiritului, ca niște rețete de bucătărie. Autorul francez face analogia dintre opera lui Steinhardt și compoziția unei prăjituri cu griș, care trece prin mai multe etape până la cea finală, când prăjitura va fi glazurată cu ciocolată.

După acest zgomot incredibil de sugestiv („Après bruitage incroyablement suggestif¹³”), memoria intersectează trei perioade ale vieții autorului pentru a introduce în fiecare moment reflecțiile cele mai actuale¹⁴.

Olivier Clément segmentează viața lui Steinhardt în trei etape: I. Etapa dinaintea detenției (1912-1959); II. Etapa detenției (a unui „ocnaș convertit”) (1959-1964); III. Etapa post-detenție. Monahismul (1964-1989; *Jurnalul* consemnează doar evenimentele vieții autorului până în 1971).

⁹ Virgil Ciomoș, *Notă asupra ediției*, în vol.: Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ediția a II-a, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 5.

¹⁰ Eugen Simion, *Ficțiunea jurnalului intim*, vol. III: *Diarismul românesc*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 364.

¹¹ Idem, *Ibidem*, p. 366.

¹² Cf. Olivier Clément, op. cit. „L e journal de la Felicité, malgré un desordre apparent, est en réalité fort subtilement composé, d'une manière à la fois musicale et, qu'on me permette l'expression, culinaire! [...] Or, chapitre après chapitre, si l'on peut employer ce terme ici assez impropre, c'est la recette du gâteau à la semoule qui se précise et l'on va ainsi du choix de la semoule aux étapes de la cuisson, jusqu'au chocolat dont on finit par napper le gâteau!”, p. 7.

¹³ Idem, *Ibidem*, p. 7.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 7.

Din nevoia de sistematizare, vom urma și noi această periodizare, insistând doar asupra acelor elemente biografice care devin relevante pentru metamorfoza spirituală produsă odată cu conversiunea creștină.

Ca și în cazul altor *conversi*, și la Steinhardt există *semne* ale convertirii cu mult înainte. În paginile *Jurnalului*, întâlnim o reflecție a autorului în legătură cu metamorfoza lui spirituală: „Nimeni nu se face creștin, măcar de primește botezul, ca mine, târziu în viață. Gândesc că nu-i altfel nici în conversiunile cutremurătoare. Chemarea e mereu anterioară-oricât de adânc, de subtil, de iscusit ar fi tăinuită. Pascal: Tu ne me chercherai point. Mereu logica răstălmăcită: cauți ceea ce ai găsit, găsești ceea ce ți s-a pregătit, ți s-a și dat”. (*Jurnalul fericirii, titlu abreviat, în continuare, J.F., p. 18*)

Nicolae (Nicu-Aurelian) Steinhardt s-a născut la 12 iulie 1912, în comuna Pantelimon, unde tatăl său (Oscar Steinhardt), inginer (fost coleg la Politehnica din Zürich cu Albert Einstein), conducea o fabrică de cherestea. Spațiul copilăriei conține-după propria mărturisire- primele semne ale convertirii creștine: „Pentru mine creștinarea se confundă cu o poveste de dragoste: o dublă îndrăgostire de biserica creștină și de neamul românesc. La început a fost Pantelimonul meu natal, comună suburbană a Bucureștilor în care tatăl meu era inginer al unei fabrici de cherestea. M-au atras și fermecat clopotele apropiatei biserici Capra de îndată ce le-am putut desprinde individualitatea din amalgamul zgomotului de fond ce mă înconjură. Clopotele au fost așadar primul semnal (și-l binecuvântează pe Sf. Paulin de Nola, despre care se spune că le-ar fi introdus în ceremonialul noii religii.). Alături de clopote-declanșatorul inițial al ursitei mele duhovnicești-a stat și satul Pantelimon însuși, cu salcâmi săi modești (copacii nerăzbătătorilor) și căsuțele-i scunde, cu oamenii săi împăcați cu viața și convingși că nimic cu adevărat tragic nu li se poate întâmpla” (*Primejdia mărturisirii, titlu abreviat, în continuare, P.M., p. 163*).

Apelând la termenii introduși de Rudolf Otto în legătură cu credința-*mysterium fascinans* și *mysterium tremendum*-, se poate spune (de altfel, Steinhardt însuși o spune undeva) că fascinația a început din copilărie, în Pantelimonul natal. „*Tremendum* a venit mai târziu, mult mai târziu, pe căi negingăse”. (J.F., p.49)

La Liceul „Spiru Haret” din București, este singurul dintre elevii de confesiune mozaică care a urmat cursurile de religie creștină, „privit cu bunăvoință de un preot jovial și bonom (G. Georgescu-Silvestru), posesor de frumoasă barbă roșcată, statornic liberal, care nu numai o dată a declarat clasei: *decât să văd ministru al cultelor pe un papistaș de-al lui Maniu, mai bine pe un jidan de-al nostru, băiat de treabă cum e-și rostea numele meu.*” (P.M., p.164, J.F., p. 113).

Un moment marcant pentru Nicolae Steinhardt l-a constituit prietenia cu Manole (Emanuel Neuman): „Dacă stau să mă gândesc bine, până la botez, evenimentul cel mai de seamă pentru mine a fost admirativa prietenie pe care i-am purtat-o lui Manole” (J.F., p.118, P.M., p. 165 sqq)

Cu acesta a început pentru autorul *Jurnalului* scurta experiență ebraică. Convins de raționamentul lui Manole de a fi ceea ce sunt de fapt, „de a avea bunul

simț și nesfiala de a fi evrei”(P.M., p.166), pentru că-zicea prietenul său-„societatea românească nu rabdă oameni nenumiți, niște fantome vag ateiste care nu știu ce sunt și ce vor, care se vor și cu brânză și cu carne”(P.M., p.166), Steinhardt începe să meargă la sinagoga rabinului Z. Gutman, își cumpără veșminte și accesorii necesare efectuării solemne a rugăciunilor. După ebraică a trecut la aramaică, după alfabetul comun, la cel al învățatului Rași, apoi la unul „supraesoteric”.:„Acestea erau floare la ureche, apăsător îmi era pustiul din suflet, praful și cenușa din inimă” (P.M., p.166). Această experiență este astfel descrisă în jurnal:„Cu ebraica n-a mers prea rău, aramaica mi s-a părut mai armonioasă” (J.F., p.120); „cu frecventarea sinagogii m-am împăcat însă mai puțin. Credeam că sinagoga e o biserică. Nu, e un locaș de recitare a unor texte, de exegeză și de îndeplinire a unor rituri. Religia evreiască e o religie în *suspensie* și lipsită de cult, iar sinagogile nu-s decât *case memoriale*. În esență, Templul fiind dărâmat și jertfele de animale cu neputință, totul se reduce la citirea sau rostirea regulilor și a prescripțiilor. E o memorizare și un tip de structură absolută, unde virtualitățile nu se configurează” (J.F., p.120).

După ce l-a auzit pe rabinul-șef Niemirower pronunțând Catalina în loc de Catilina, plictisit de polemica presei din Sărindari cu ziarul *Universul*, Manole a decis să o rupă cu sinagoga, spre eliberarea prietenului său.„Am încercat-va spune memorialistul mai târziu-, de bună credință, cu bună credință. Pentru Manole a fost mai ales o experiență, să-i spun, psiho-socială, pentru mine o trudă mai din inimă, mai febrilă. Am încercat”(J.F., p.120).

A urmat o „perioadă de mlaștină”, caracterizată prin dezorientare, vid, regrete, „dibuiiri”, eșecuri și „ispite ale deznădejdi”. Dar „vocea îndepărtată” s-a făcut din nou discret auzită. Mulțumită unui tânăr savant istoric ortodox (care a luat, după război, și licența în Teologie), a avut acces la o vastă bibliotecă istorică, filosofică și teologică. Un alt prieten i-a împrumutat cartea *Spovedaniile unui pelerin rus*, iar o prietenă, femeie credincioasă, l-a convins să meargă regulat pe la mănăstiri pentru găsirea liniștii necesare. În *Primejdia mărturisirii*, Steinhardt făcea următoarea confesiune legată de această perioadă:„Nu, n-am mers spre creștinism și până la capătul *Spovedaniilor pelerinului rus* pe căi istorice, exegetice, arheologice, comparatiste: nu intelectualizând, nu raționând, comparând, studiind, reflectând selectiv; ci numai pe calea fermecată a dragostei. Mi-au fost totuși spre ajutor, spre liniște și luminare, spre întărire în dragoste cărțile din biblioteca lui Virgil Cândea și a lui Paul Simionescu[...] ori peregrinările prin bisericile bucureștene și mănăstirile din jur (Cernica, Plumbuita, Căldărușani...) cu răposata Viorica Constantinide¹⁵”(p. 167).

¹⁵ Cf. N. Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, ed. cit., p. 194 sqq. „Dar sunt alte trei (persoane) pe care le socotesc legate de minunea încreștinării mele, transpunând în termeni mai accesibili lumea harului.” Este vorba despre Paul Simionescu, istoric, cercetător la Institutul de Istorie („De la el mi-au venit lucrări consacrate ortodoxiei sudice”-de exemplu: Ioan Scărarul, Ioan Damaschin, Maxim Mărturisitorul, Grigore Pallama, Nicolae Cavasilla, *Viețile Sfinților, Filocalia*) – p. 195, despre Virgil Cândea, care îl aproviziona cu cărți din biblioteca personală, dar „dovedea și o fermitate ca de duhovnic”, călăuzindu-i lecturile-p. 195, despre Tanti Veronica/Viorica Constantinide, sora mai mare a kolegei de birou a lui Steinhardt, care, în acei ani agitați, „m-a dus pe la biserică, pe la mai toate”.-p.196.

Creștinismul și-a exercitat asupra lui Steinhardt fascinația (*mysterium fascinans* al lui Rudolf Otto) și prin intermediul civilizației engleze (vezi *P.M.*, p.168). În vara lui 1938, aflat la Interlake, asistă, cucerit, la ședințele *Grupului de la Oxford*; nu îl interesa ce urmărește grupul, dar este prima dată când ia contact zilnic cu oameni „a căror principală preocupare e credința în Dumnezeu și grija de mântuire” (*J.F.*, p.71). În plus, englezii i se par fascinanți, sinceri, binedispuși: „lumea pentru ei reîncepe în fiecare zi proaspătă ca-n prima-mai bine zis a șasea” (*J.F.*, p.71).

Un englez îi povestește un vis premonitoriu în legătură cu el, față de care Steinhardt are o atitudine ambiguă: pe de o parte, este înclinat să creadă că acesta se va împlini într-o viață viitoare, pe de altă parte, continuă să viziteze, în Londra, biserici și mănăstiri, așteptând „ceva ce nu vine” (*J.F.*, p.74).

Traseul său intelectual (1934-publică, sub pseudonimul Antisthius, volumul parodic *În genul...tinerilor*; în 1935 îi apare, în colaborare cu Emanuel Neuman, *Éssai sur une conception catholique du Iudaisme*; 1936 este anul apariției volumului *Illusions et réalités juives*, în colaborare cu același Neuman; continuă studiile în Franța și în Anglia, colaborează la *Revista Fundațiilor Regale*, la *Viața Românească* etc.) este dublat de unul spiritual. Pe acest plan, lucrurile stăteau, după mărturisirea autorului, astfel: „Din ce în ce îmi căutam mai dârz refugiul în biserici, în cărți creștine, în rugăciune, în nădejdi care părăseau meleagurile neprecisului și se conturau treptat în fermitate” (*P.M.*, p.169), „mă simțeam din ce în ce mai atras de creștinism” (*Ibidem*, p.169)¹⁶.

După cum aflăm din mărturisirile sale, Steinhardt îi este recunoscător-iar în mod paradoxal pentru simțul comun- lui Noica, de a cărui arestare (1958) se leagă propria detenție. Contextul relațiilor sale cu filosoful era următorul: El află de la o prietenă, Trixi, că Noica are domiciliu forțat la Câmpulung, unde îi face o vizită celui cu care fuseese coleg la același liceu, înnodând o prietenie care va spori în timp: „Am făcut parte din cei ce l-au vizitat la domiciliul său obligatoriu de la Câmpulung, m-am întâlnit cu el când venea (clandestin) la București și l-am și găzduit” (*P.M.*, p.169).

Noica a fost arestat în 1958. Au urmat câțiva prieteni acuzați de complicitate cu acesta (care sunt cunoscuți sub numele de *lotul Noica-Pillat*): Dinu Pillat, Al. Paleologu, Vladimir Streinu, Sergiu Al. –George, Păstorel Teodoreanu, Dinu Ranetti, Th. Enescu, Marieta Sadova etc. După mai bine de un an, la 31 decembrie 1959, este convocat și Steinhardt la Securitate, cerându-i-se să fie martor al acușării în cazul Noica și punându-i-se în vedere că, dacă refuză, va fi arestat pentru complicitate. I-au fost acordate trei zile de gândire înainte de a da un răspuns definitiv. Lipsa unei poziții ferme l-a iritat pe tatăl său, care ar fi fost în stare să-l trimită chiar atunci înapoi spre a se preda, fără să mai aștepte ziua de luni. Ezitarea, de frică în fața pericolului intuit, dar și de teamă că tatăl său ar putea să

¹⁶ Nicolae Steinhardt, *Autobiografie*, în vol. :George Ardeleanu, *Nicolae Steinhardt, Monografie, antologie comentată, receptare critică*, ed. cit., p. 89.

fie lipsit de sprijin la bătrânețe, a fost risipită de vorbele părintelui: „E adevărat, zice tata, că vei avea zile foarte grele. Dar nopțile le vei avea liniștite [...], vei dormi bine. Pe când dacă accepți să fii martor al acușării vei avea, ce-i drept, zile destul de bune, dar nopțile vor fi îngrozitoare[...].De altfel, chiar dacă apari acum ca martor al acușării, nu fi prost, după șase luni tot te ia” (J.F., p.23-24).

Este evocat în *Jurnal* momentul despărțirii dintre tată și fiu: tatăl, în pijama, mititel, voios, zâmbește și-i dă sfaturi fiului ca antrenorul înainte de meci sau ca însoțitorul de gară care a tăcut în fața vagonului până în ultima clipă. Apoi urmează ordinul, al cărui caracter imperativ este atenuat de emoția aproape perfect controlată: -”Ți-am spus să nu mă lași să mor ca un câine? Ei bine, dacă-i vorba așa, n-am să mor deloc. Te aștept și vezi să nu mă faci de răs, zice. Să nu fii jidan fricos și să nu te caci în pantaloni” (J.F., p.25).

În celulă, la Securitate, când i s-a comunicat sentința (13 ani de muncă silnică), „orice dubiu, șovăială, teamă, lene, descumpănire au dispărut”(P.M., p.170).

În acest episod al vieții, care abia începe, trebuie văzut acel *mysterium tremendum* despre care vorbea Rudolf Otto. Se trece în altă etapă...

Steinhardt ia hotărârea de a se boteza:„Hotărârea de a mă boteza am luat-o numaidecât, acolo chiar, la Malmaison, unde colegul meu de celulă, un om cu experiența închisorii, m-a asigurat că voi găsi preoți îndeajuns prin pușcării, dar că treaba nu va fi usoară, căci e periculoasă și va trebui să găsec un cleric curajos” (P.M., p.98).

Din acest moment, toate lucrurile „au stat și s-au interconexat sub semnul minunilor” (P.M., p.170); „Minunile există, Dumnezeu lucrează mereu” (J.F., p.78). În prima celulă de la Jilava (celula 18), întâiul om care i s-a adresat a fost un preot-călugăr ortodox, Mina Dobzeu, condamnat pentru gestul său de a protesta împotriva desființării schitului unde trăise, un om „blajin, cu gesturi domoale și tăcut” (J.F., p.78). Acesta s-a declarat imediat de acord cu săvârșirea botezului, după câteva lecții de catehizare. În celulă se mai aflau doi preoți greco-catolici: Părintele Nicolae, din Alba, „tânăr”, „zglobiu”, „agitat, glumeț și amator de palavre” (J.F., p.78) și Părintele Iuliu, „mare, voinic, sfătos și cât se poate de retras”(J.F., p.78). Botezul, fixat pentru 15 martie, urmează a fi săvârșit de Părintele Mina Dobzeu, iar ceilalți doi preoți vor asista la eveniment, cu o condiție: Steinhardt să fie botezat în numele ecumenismului.

Este ales pentru botez momentul în care deținuții sunt aduși de la plimbare în celule, când „caralii” sunt ocupați și agitația devine maximă. Steinhardt, care din cauza unei afecțiuni la picior, nu este scos la „aer”, rămâne singur un sfert de oră, timp în care se reculege în camera care „ ia un aspect și mai ciudat, ca o scenă goală în care grămezile de recuzite își găsec sălașul la nimereală. Dar mai ales deosebirea sonoră față de camera plină este atât de izbitoare, încât am impresia unei tăceri absolute-tăcerea devine, vorba lui Cervantes, un spectacol-și mă pot liniști, reculege nițel” (J.F., p.82).

Când„ puhoiul” se întoarce, părintele Mina „dă buzna” la singura căniță din celulă-„e o căniță roșie, cu smalțul sărit, năclăită și respingătoare” (J.F., p.82) și o

umple cu apă „viermănoasă”. Se apropie de patul lui Steinhardt cei trei preoți și nașul ales în închisoare-Em. V. (Emanuel Vidrașcu), fost avocat și profesor, bun cunoscător de latină și greacă, trimis în judecată pentru faptul de a fi redactat ordinul de zi al lui Antonescu: „Vă ordon, treceți Prutul!”. Doi dintre deținuți, complici, trec în dreptul vizetei pentru a împiedica orice privire indiscretă din exterior. Rapid, dar „cu acea iscusință preoțească unde iuțea nu stânjenește dicția deslușită” (J.F., p.83), Părintele Mina Dobzeu rostește cuvintele consacrate, face semnul crucii, îi toarnă pe cap și pe umeri conținutul ibricului și îl botează în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Urmează o spovedanie rapidă a celui botezat, căci „botezul șterge toate păcatele. Mă nasc din nou, din apă viermănoasă și din duh rapid” (J.F., p.83).

Botezul este momentul apoteotic al jurnalului; el ia, în circumstanțele de mai sus, caracter de *hold-up*¹⁷.

George Ardeleanu, în cartea *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, analizează episodul conversiunii/botezului prin prisma categoriei sublimului, dat de seriile opozitive¹⁸: pe de o parte, sacralitatea momentului opusă precarității ritualului (ibric bont, apă „viermănoasă”, gesturi rapide), pe de altă parte, spectacolul tăcerii oferit de camera 18 în opoziție cu agitația maximă de afară.

Convertirea lui Nicolae Steinhardt este precedată de ceea ce Nancy Gauthier numea „angoasă metafizică¹⁹”, care ia sfârșit doar în momentul în care convertitul află răspunsuri la marile întrebări existențiale. Acea stare este metaforizată ca fiind „pustiul din suflet, praful și cenușa din inimă”, „perioada de mlaștină” (P.M., p.166).

Autorul *Jurnalului*, în interviul luat de Zaharia Sângeorzan, vorbește despre momentele de criză pe care matematicianul R. Thom le definește ca „puncte de catastrofă”: „atunci și acolo se realizează convertirile, se dobândesc competențele, se deschid zorile²⁰”. Psihologii americani numesc momentele de ruptură, care întrerup cursul obișnuit, cotidian, monoton al vieții „*breaking points*²¹”.

Autorul adaugă celor două sintagme de mai sus pe cea de *șoc*, afirmând că descoperirile au loc, „atunci și acolo unde cumpăna dintre bine și rău, neant și ființă, știut și imprevizibil ș.a.m.d. e în opoziția cea mai precară, mai primejduită, mai pe muchia cuțitului care desparte hăul de zidire²²”.

Detenția a fost pentru N. Steinhardt un „punct de catastrofă”, un „*breaking point*”, un „șoc” care a provocat conversiunea.

¹⁷ George Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, ed. cit., p. 179 :*Hold-up*: literal: atac banditesc, jaț, tâlhărie la drumul mare; în text: acțiune rapidă, clandestină, cu caracter conspirativ.

¹⁸ Idem, *Ibidem*, p. 180.

¹⁹ Nancy Gauthier, *Povestiri autobiografice despre convertire în Imperiul Roman*, în vol. *Convertirea religioasă* (sub coord. lui Emmanuel Godo), Editura Anastasia, București, 2002, Traducere de Nicoleta Petuhov, p. 41.

²⁰ Zaharia Sângeorzan, *op. cit.*, p. 125.

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 125.

²² Idem, *Ibidem*, p. 126.

Scena botezului este văzută de convertit ca izvor al fericirii, marcându-i atât viața cât și opera. Ea confirmă spusele lui Virgil Ierunca, după care închisoarea a constituit pentru autor nu mai un „altar”, ci și o „academie”, căci aici se discutau literatură, filosofie, teologie, politică, se învățau limbi străine etc.

Louis Massignon, în *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, aduce în prim-plan incongruența dintre emoția întâlnirii cu divinul și limitele limbajului, când este vorba să o exprime: „(Convertiții) ar vrea să strige, pur și simplu, coborârea mângâierii divine care i-a tulburat profund; și cum aceasta este în mod esențial inteligibilă, onomatopeele nu le servesc la nimic; de aceea sunt nevoiți să redea în mod aproximativ și inadecvat, în termeni discursivi și complecși, o trăire indescriptibil de simplă și directă. Sunt dezarmați²³”.

Credem că Nicolae Steinhardt reușește să depășească barierele limbajului poate și datorită transcrierii *post factum* a faptelor, a stărilor: „Va să zică este adevărat: este adevărat că botezul este o sfântă taină, că există sfinte taine. Altminteri fericirea aceasta care mă împresoară, mă cuprinde, mă îmbracă, mă învinge n-ar putea fi atât de neînchipuit de minunată și deplină. Liniște. Și o absolută nepăsare. Față de toate. Și o dulceață. În gură, în vine, în mușchi. Totodată o resemnare, senzația că aș putea face orice, un zâmbet îngăduitor care se împrăștie pretutindeni, nu localizat pe buze. Și un fel de strat de aer blând în jur, o atmosferă asemănătoare cu aceea din unele cărți ale copilăriei [...] și noutatea: nou, sunt un om nou (J.F., p.84).

Iluzia transmiterii faptelor în imediatul lor este creată de tehnica decupării sintactice, de ritmul narativ ori al descrierii psihologice, de gradația ascendentă a frazei steinhardtiană²⁴.

Evident că starea de fericire nu caracterizează *timpul trăirii*, ci este legată de cel *al mărturisirii*, al confesiunii, iar acea metamorfoză de care vorbea Steinhardt în jurnal-*metanoia*- s-a produs în timp. Relevantă, credem noi, din acest punct de vedere, este „povestea” despre filmul *Generalul de la Rovere*, a cărui acțiune îi fusese prezentată în închisoare, de către un deținut: O „pușlama” din Roma ajunge a fi pus în situația de a juca rolul unui general-conte, care este șeful Rezistenței italiene din sudul țării, în vremea ocupației germane. Treptat, se îndrăgostește de rol, ca și de mediul deținuților politici, unde onoarea și jertfa sunt la ele acasă. Deși germanii îl folosesc numai pentru a afla identitatea șefului Rezistenței din Nord, el nu se poate hotărî să îl trădeze pe omul asupra căruia este edificat din primul moment. Pungașul intră în pielea personajului și, deși somat să dezvăluie numele celui urmărit de germani, fostul „escroc”, „proxenet” și „măsluitor”, luându-și falsă identitate în serios, acceptă să plătească impostura cu prețul sângelui: directorul închisorii, un ofițer german, îl trimite în fața plutonului

²³ Louis Massignon, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, apud George Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, ed. cit., p. 181.

²⁴ George Ardeleanu, *Ibidem*, p. 182.

de execuție, mut de admirație.; astfel, falsul general-conte își încheie viața în mod,, solemn”, „tragic” și „cavaleresc”.

Această „poveste” a eroului, pentru care jocul devine realitate, substituindu-se adevăratei naturi, îl impresionează pe Steinhardt, datorită „răscolitoarei posibilități a transformării”. El ajunge să afirme:„Eu sunt generalul de la Rovere! Oricine se poate face pe sine, oricând, samurai!” (J.F., p. 45).

În același context, autorul face trimitere și la textul *La response du Seigneur* al lui Alphonse Châteaubriand, în care mesajul constă în faptul că devenirea este regula generală, că oricine poate deveni orice: „pasărea poate deveni trandafir, omul: sfânt, erou” (J.F., p.45).

Reflecția cu care se încheie consemnările din 31 decembrie 1959 (prima; data apare de două ori) este despre creștinism ca „transmutație”, ca *metanoia*: „Aceasta e minunea cea mare a lui Hristos Dumnezeu[...]: transformarea făpturii” (J.F., p.45).

Regăsim data de 31 decembrie 1959 - după cum spuneam - de două ori în cuprinsul *Jurnalului*: în prima consemnare este rememorat momentul plecării la Securitate, urmat de „povești” despre metamorfoze și reflecții pe marginea lor; a doua începe cu interogatoriul și se continuă cu referirea la cele două etape ale credinței numite de Rudolf Otto *mysterium fascinans* și *mysterium tremendum*, pe care autorul le raportează la propria-i viață: prima etapă este legată de Pantelimonul natal, a doua este pe cale de a se produce pe căi „neningașe”.

Suntem tentați să credem că faptul de a introduce data de 31 decembrie 1959 de două ori în *Jurnal* nu este întâmplătoare. Consemnările vizează, cum am văzut, viața dinainte și viața de după momentul arestării, precum și ruptura, trecerea, acel *tremendum* care se anunță. Nu este, așadar, doar sfârșitul unui an, ci și al unei etape a vieții: va începe un nou an, o *vita nuova*...

Consemnarea retrospectivă a faptelor îi permite autorului să ofere și o interpretare lucidă a fenomenului convertirii. Constatării lui Nae Ionescu că „cine nu are sânge românesc poate fi *bun Român*, dar cu niciun preț și orice s-ar petrece nu poate fi *Român*” (J.F., p.17), Steinhardt îi dă replica din interiorul ortodoxiei:„Biologic, etnic, da. Mistic problemele se pun însă cu totul altfel și ceea ce nu e cu puțință pe un plan devine cu totul posibil, degrabă, pe celălalt (*Matei* 19, 26: *Dar Isus, privind la ei, le-a zis:La oameni aceasta e cu neputință, la Dumnezeu însă toate sunt cu puțință* ș.a.:*Marcu* 10, 27, *Luca* 18, 27)”(J.F., p.17).

Asupra considerațiilor steinhardtienne despre creștinism, dar și asupra imputărilor care i s-au adus vom reveni.

Să ne întoarcem la drumul lui Steinhardt. Eram la perioada detenției.

În august 1964, deținuții politici sunt amnistiați. Steinhardt își redobândește libertatea.„A treia etapă a destinului său se va contura încetul cu încetul:aceea a unui monah și a unui scriitor, a unui monah-scriitor²⁵”.

²⁵ Olivier Clément, *Journal de la Felicité, Préface*, p. 10: „La troisième étape de son destin va peu à peu se préciser: celle d'un moine et d'un écrivain, d'un moine-écrivain.”

Botezul din închisoare urmează să fie săvârșit și în libertate, cu respectarea ritualului. Proaspătul eliberat uitase numele indicat de Părintele Mina al preotului care să-l boteze la ieșire. O prietenă, Mariana V., îl trimite la duhovnicul ei, de la Schitul Dărvari, la părintele George Teodorescu, al cărui nume și-l reamintește. Are parte de o primire memorabilă: „Preotul mă primește fără a-mi pune multe întrebări și-mi fixează data de 12 septembrie. La 14, Ziua Crucii, mă va împărtăși. Sunt miruit într-o sâmbătă după-amiază” (*J.F.*, p.175).

Consemnarea este datată în *Jurnal* „septembrie 1964” (p. 175). Aceeași dată revine peste câteva zeci de pagini; acum nu mai sunt prezentate fapte, ci stări: „Deși am experiența fericirii de după botez, aștept cu mare curiozitate prima împărtășanie în biserică. Nu sunt decepționat. Am mers tremurând spre altar și m-am înapoiat năpădit de bucurie și liniște[...]. Dar și o îngrijorare. Te simți mult mai răspunzător, îndatorat” (*J.F.*, p.235).

Nicolae Steinhardt începe să ducă o viață creștină autentică, iar după moartea tatălui său, în 1967, își caută o mănăstire, deoarece își dorea o asemenea experiență încă din închisoare. Se simte liniștit, împăcat cu lumea și cu sine, dar mărturisește că starea de fericire, de libertate absolută și de exaltare din detenție a început să descrească: „Cugetam prin urmare că-mi este îngăduit să îndrăznesc a intra în tagma călugărească nu din resentimente, ură față de lume, îmbufnare sau teamă de viață. Fusesem prea cutremurat de cele trăite și văzute în închisoare, mi se dezvăluseră prea multe adevăruri despre ființa cuvântătoare și gânditoare, învățasem prea limpede că totul în viață e reprezentat de treimea curaj-noblețe-demnitate, înțelesesem prea nemijlocit și necocoloșit versetul 22 din *Psalmul 72* al craiului David (*Că eram fără de minte și nu știam: ca un dobitoc eram înaintea Ta*)” (*P.M.*, p.174).

Mărturisirea continuă: muzica despre care vorbea F. Mauriac, pe care omul o aude în momente de eroism, de euforie, de entuziasm, de sfințenie și legătură cu Absolutul, nu mai avea intensitatea din închisoare, dar putea fi generată încă din forțe și rezerve proprii: „Ori mai mult spus: mă lămurisem cum e cu lumea; doream să o privesc nu cu animozitate, dar de la distanță” (*P.M.*, p.174).

În anii '70, Steinhardt face două călătorii în Belgia, la mănăstirea Chevetogne, vizitând și Zürich-ul, Parisul, Bruxelles-ul. E perioada de noviciat, după ce se convertise de puțin timp la ortodoxism²⁶.

În 1973, Constantin Noica i-a găsit din nou calea spre Absolut: mănăstirea Rohia, din Maramureș. Steinhardt pleacă imediat, împreună cu Iordan Chimet într-acolo, unde sunt întâmpinați de starețul Serafim Man. Face timp de șapte ani pelerinaje tot mai dese la Rohia, iar pe 16 august 1980 se călugărește, dându-i-se spre îngrijire biblioteca mănăstirii. În această perioadă, reintră în viața literară, publicând traduceri, eseuri, cronici; participă la diferite festivaluri literare, colocvii, prelegeri etc; are legături cu intelectualii din exil (Monica Lovinescu, Virgil Ierunca, Emil

²⁶ Lucian Boz, *Scrisori din exil*. Lucian Boz în corespondență cu Ștefan Baciu, Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica și Nicolae Steinhardt, Ediție îngrijită și note de Mircea Popa, Traduceri de Doru Burlacu, Călin Teuțișan și Rozalia Groza, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 228.

Cioran, Mircea Eliade etc.); intră în vizorul Securității, care îi va confisca manuscrisul primei versiuni a *Jurnalului*.

Nu rezultă de aici că Steinhardt nu s-ar fi supus dogmei. Dimpotrivă, ține post sever, participă la toate slujbele (inclusiv la miezonoptică), se roagă, îi ascultă pe enoriași, se ocupă de bibliotecă, uneori este ghidul mănăstirii, alteori trage clopotele. „Viața monahală-mărtirisește autorul- nu-i deloc una de trândăvie și huzur. Sunt foarte activ și nu mai puțin stresat de lipsa de timp decât orice american cu a *full time job* [...]. Sunt, după cum cred că știi (fi scria lui Virgil Nemoianu), bibliotecarul mănăstirii, nu lipsesc de la slujbe, iau mereu parte la activitatea stranei, sunt lector din cărți sfinte la masa de amiază (aici se zice „gustare”), nu lipsesc de la nicio miezonoptică (o consider slujba călugărească specifică) și am și activitate literară... colaborez din când în când la câte o revistă²⁷...”

Rugăciunile sale erau incandescente, cutremurându-i pe cei care le ascultau. Avem în acest sens mărturie rândurile scrise de Ioan Pinte, care l-a auzit uneori rugându-se :„De multe ori l-am însoțit la miezonoptică și rugăciunile lui erau zguduitoare, pur și simplu vorbea cu Dumnezeu[...]. Avea un fel de disperare în felul de a se ruga. Impresionați și uimiți, frații mai tineri din mănăstire spuneau: Dacă nici pe părintele Nicolae nu-l aude Dumnezeu, atunci pe cine să audă²⁸?”

Deși nu a fost preot, Nicolae Steinhardt a primit dispensă de la autorități, spre a ține predici. Acestea erau mai degrabă atipice, dar nu nonconformiste în raport cu dogma, ci sincronizate cu problematica veacului, actualizate. După cum el însuși spunea, dogma este imuabilă, însă „imagistica” și „captarea” trebuie să stea sub semnul flexibilității²⁹.

Părintele Nicolae de la Rohia ajunge să înțeleagă și să trăiască acea stare paradisiacă a omului, despre care spunea Dostoievski că este mai fericită de data aceasta „dat fiind că risipitorul își va aduce aminte de greșeala sa, de hăul din care a ieșit și va cunoaște o beatitudine superioară celei a raiului inițial³⁰.”

Steinhardt se stinge din viață în martie 1989, cu speranța într-o judecată la care „Judecătorul să înșele cât mai fără de sfială la cântar” (*P.M.*, p.176).

Contestat de unii³¹ pentru incapacitatea de a da o justificare mai convingătoare gestului său de a trece de la iudaism la creștinism, pentru absența unei dispoziții filosofice de a-și pune întrebări în legătură cu convertirea, acuzat de

²⁷ N. Steinhardt în *interviuri și corespondență. Caietele de la Rohia*, III, Editura Helvetica, Baia Mare, 2001, pp. 142-143 (corespondență reprodușă din *Adevărul literar și artistic*, 19 aprilie, 26 aprilie și 4 mai), *apud* George Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, ed. cit., p. 227.

²⁸ *Apud* George Ardeleanu, *Ibidem*, p. 231.

²⁹ Idem, *Ibidem*, p. 232.

³⁰ Nicolae Steinhardt, în vol. *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan*, Joachim Jeremias, Marko Ivan Rupnik, Jean-Luc Mariou, Vasilios Gondikakis, Nicolae Steinhardt, Constantin Noica, ediția a II-a (îngrijită de Diac. Ioan I. Ică jr.), Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 152.

³¹ *Vezi* Alexandru Sever, *Epistolă despre convertire*, în *Apostrof*, nr. 9\1997, p. 19, *apud* George Ardeleanu, *N. Steinhardt și paradoxurile libertății*, ed. cit., p. 182 și următoarele.

alții³² că s-a convertit, la cererea cercurilor evreiești, spre a putea pătrunde, în scopuri informative, în ierarhia Bisericii Ortodoxe Române, noi credem - ca și mulți alții - că Nicolae Steinhardt este mărturisitorul unei convertirii care nu înseamnă fugă de *ceva*, ci spre *ceva*, iar acest *ceva* este spiritualitatea ortodoxă, care conferă pace, liniște, odihnă, „un trapez la mare înălțime și nicio plasă dedesubt” (J.F., p.171). Întreaga sa viață și operă depun mărturie despre faptul că „cel mai teribil paradox al libertății creștine este că a fi ales de Dumnezeu înseamnă a fi părăsit de el” (J.F., p.247).

BIBLIOGRAFIE

1. Ardeleanu, George, *Nicolae Steinhardt. Monografie, antologie comentată, receptare critică*, Editura „Aula”, Brașov, 2000, Colecția „Canon” (coordonată de Alexandru Cisteleanu).
2. Ardeleanu, George, N, *Steinhardt și paradoxurile libertății. O perspectivă monografică*, Editura Humanitas, București, 2009.
3. Boz, Lucian, *Scrisori din exil*. Lucian Boz în corespondență cu Ștefan Baciu, Emil Cioran, Anton Dumitriu, Mircea Eliade, Eugen Ionescu, Constantin Noica și Nicolae Steinhardt, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
4. *Cartea fiului risipitor. O parabolă biblică în șase lecturi pentru omul contemporan*, Editura Deisis, Sibiu, 2005, Ediție îngrijită de Diac. Ioan I. Ică jr.
5. *Convertirea religioasă* sub coordonarea lui Emmanuel Godo, Editura Anastasia, București, 2002, Traducere de Nicoleta Petuhov.
6. *Internet*, http://ro.wikipedia.org/wiki/Nicolae_Steinhardt
7. Sângeorzan, Zaharia, *Monahul de la Rohia. N. Steinhardt răspunde la 365 de întrebări*, Editura Humanitas, București, 2004..
8. Simion, Eugen, *Ficțiunea jurnalului intim*, I-III, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.
9. Steinhardt, Nicolae, *Journal de la Felicité*, Traduit du roumain et annoté par Marily le Nir, Arcantère Éditions, Éditions Unesco, 1995.
10. Steinhardt, Nicolae, *Jurnalul fericirii*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, Ediție îngrijită și postfață de Virgil Ciomoș (ediția a II-a).
11. Steinhardt, Nicolae, *Primejdia mărturisirii. Convorbiri cu Ioan Pinte*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1993.

³² ACNSAS, *Fond Informativ*, Dosar nr. 207, vol. VII, ff. 63-64, apud George Ardeleanu, N. Steinhardt și paradoxurile libertății, ed. cit., p. 22

REUNIUNILE MARIANE ÎN ARHIEPISCOPIA DE BLAJ (1900-1948)

RUS ANTON

RIASSUNTO. *Le Riunioni Mariane nell'Arcidiocesi di Blaj (1900-1948).* Il nostro studio è un approccio storiografico e teologico a un tema poco studiato: la presenza, lo statuto ecclesiastico e il ruolo delle Riunioni Mariane nell'Arcidiocesi di Blaj della Chiesa Greco-Cattolica Rumena. Si tratta di associazioni laicali che nel ambiente greco-cattolico romeno hanno inizio alla fine del XIX secolo e si sviluppano in modo fiorente nella prima metà del XX secolo. Apparse come risultato dell'influenza della Chiesa Cattolica di rito latino questa forma di religiosità popolare mariana prende valore per la vita spirituale dei fedeli, però con sfumature caritatevoli, sociali e cultural-nazionali.

Keywords: Virgin Mary, bishop, reunion, Greek-Catholic.

O expresie aparte a devoțiunii mariane¹ în Biserica Catolică sunt așa numitele Reuniuni Mariane, asociații ale credincioșilor înființate cu scopul de a cultiva o deosebită devoțiune față de Maica Domnului prin imitarea virtuților ei și prin rugăciunile de mijlocire adresate acesteia.

Reuniunile Mariane au luat ființă în sec. al XVI-lea, la 1563. Prima Reuniune Mariană a fost fondată de părintele belgian Leunis, profesor de limba latină la Colegiul Iezuiților din Roma. Din dorința de a avea elevi evlavioși, sânguincioși și cu moravuri curate, a ridicat într-o sală a Institutului Roman un altar în cinstea Maicii Domnului, unde zilnic îi aduna pe cei mai buni băieți, unde cântau imnuri mariane, cultivând o devoțiune deosebită față de Preacurata. Roadele acestor întruniri regulate ale acestei celei dintâi societăți mariane de la Colegiul Roman al Iezuiților din Roma, care avea șaptezeci de membri, este urmat și de alte Colegii din Roma și din Italia. Peste doi ani, în 1565, Colegiul German avea reuniunea proprie. Aceste reuniuni s-au răspândit în întreaga lume catolică unde se aflau iezuiți. În anul 1586 Papa Sixt al V-lea extinde Reuniunile Mariane și pentru persoane de alte profesii bărbătești. Papa Benedict al XIV-lea, un mare admirator al Reuniunilor Mariane, care a emis o Bulă privind Reuniunile Mariane numită «Bula de Aur», «*Gloriosae Dominae*», în anul 1751, le propune iezuiților dreptul de a agrega

¹ Noi pledăm pentru noțiunea de „marială”, concept care la începutul mileniului III tinde să substituie noțiunea de „mariană”. Întrucât în studiul nostru ne referim la o perioadă în care se utilizează cea de-a doua variantă, o vom folosi pe aceasta.

Reuniunii din Roma, care era numită «Prima Primaria» și Reuniuni Mariane pentru femei. După anul 1825, când educarea celor de sex feminin primește un caracter public, Reuniunile Mariane se dezvoltă uimitor, încât le depășesc în număr și zel pe cele bărbătești. În anul 1864, când s-a ținut al treilea centenar, această strălucită instituție era formată din douăzeci și cinci milioane de membri care au intrat de la fondarea celei dintâi Reuniuni. La începutul anului 1924 Reuniunile Mariane, peste cincizeci de mii la număr, erau răspândite peste întreg pământul².

Papii au aprobat înființarea acestora. Mai mult, Suveranii Pontifi au manifestat întotdeauna un viu interes pentru răspândirea și înflorirea Reuniunilor Mariane în Biserică. Papa Leon al XIII-lea este primul care imprimă un avânt inițial Reuniunilor Mariane, recunoscându-le canonicitatea, iar în Enciclica sa «Nihil adeo» din 8 ianuarie 1886 afirmă despre Reuniunile Mariane că «sunt școala cea mai bună pentru deprinderea blândității și cel mai sigur mijloc pentru păstrarea curăției». Îndeamnă poporul creștin să se organizeze în astfel de asociații. Sfântul Alfons de Liguori declară că Reuniunile Mariane sunt o corabie a lui Noe, în care omul se mântuiește de păcatele și ispitele lumii, iar Sf. Francisc de Sales consideră Reuniunile Mariane ca fiind cel mai bun mijloc pentru înaintarea în sfințenie.

În Biserica Greco-Catolică din România Reuniunile Mariane au apărut în două momente, în două reprize. Prima rundă, primul val, prima mișcare religioasă în acest sens a apărut la sfârșitul secolului XIX, când s-au înființat primele reuniuni ale femeilor române unite. Așa, spre exemplu, la 22 mai 1887 s-a înființat *Reuniunea «Sf. Maria» a femeilor române unite din Sibiu*, care credem că este cea mai veche reuniune mariană din cuprinsul Arhidiecezei Blajului, iar în 1890 a fost înființată Reuniunea Femeilor Române Unite din Blaj și, desigur, multe altele. A doua perioadă a apariției Reuniunilor mariane este la începutul secolului XX³. Prin anii 1903 ia ființă Reuniunea Femeilor Române greco-catolice din Cluj. În 1906 Reuniunile mariale au intrat în mod masiv și în practica religioasă greco-catolică românească, prin stăruințele a doi preoți zeloși: Constantin Lucaciu și Ștefan Roșianu. Chiar dacă la început a fost o pătrundere firavă, sporadică, locală⁴, presa religioasă greco-catolică din primul deceniu al sec. XX înregistrează aproape în fiecare număr anunțuri despre activitatea diferitelor reuniuni mariane din centrele episcopale sau din parohii, despre adunările generale, despre activitățile desfășurate, care se sintetizează în principiu în recitarea Paraclisului la sărbătorile mariane, la imitarea virtuților Fecioarei Maria, la rostirea zilnică a *Născătoareii*, la înfrumusețarea bisericii, la spovedirea și împărtășirea în sărbătorile mariane etc.⁵.

² *Statutele Congregațiilor Mariane*, București, 1934, p. 7. Vezi și Pr. Bernard Ștef A.A., *Reuniunile Mariane. Manula-Ghid*, Ed. Buna Vestire, Blaj 2009, 188 p.

³ Ion Agârbiceanu, *Societățile Mariane*, în «Unirea», Blaj, 1904, pp. 252-253.

⁴ Iuliu Căpâlneanu, «*Reuniunile Mariane*» la noi, în «Unirea», Blaj, an. LIV, nr. 31, 1944, p. 2-3; Tot aici se redau unele sugestii practice în organizarea Reuniunilor Mariane.

⁵ *Reuniunea St. Maria*, în «Unirea», Blaj, 1909, an. XIX, nr. 38, p. 330.

Episcopul Vasile Hossu al Gherlei, în 27 iunie 1914, cu adresa nr. 5515, trimite clerului diecezan Statutele *Reuniunii femeilor greco-catolice române din dieceza Gherlei «Cumuna Prea Curatei Vergure Maria»* din adunarea generală a Reuniunii femeilor ținută în Gherla la 21 decembrie 1913 și aprobate de Ministerul de Interne la 29 aprilie 1914⁶. Tot în 1914 a luat ființă *Reuniunea Mariană a credincioșilor gr. cat. din Oradea*.

Importanța reuniunilor mariane a recunoscut-o și arhiereul Orăzii, viitorul mitropolit, IPSS Dr. Victor Mihaly de Apșa, când în ordinul emanat din Oradea-Mare, din ședința ținută în 16 mai 1917 sub nr. 1911, spune între altele protopopilor arhidiecezani că a aflat de bine încă din anul 1916 să facă primul pas pentru organizarea forțelor caritative, religios-morale și culturale ale femeilor, hotărând înființarea unei reuniuni de femei arhidiecezane din reuniunile parohiale existente deja și din acelea care speră că se vor înființa în fiecare parohie. Spre realizarea acestui scop, cu data de 10 martie 1916 nr. 1521/1916 a publicat un proiect de statute în mai multe exemplare, ce urma să fie comunicat membrilor din veneratul cler districtual, și cărora le era solicitată părerea relativ la acestea, urmând ca observările respectivilor să fie împărtășite la centrul eparhial. Părerile solicitate de arhiereu au și sosit de la cei mai mulți capi ai districtelor protopopești, astfel că se speră înființarea centralei reuniunilor mariane de femei cu sediul în Blaj, și care va avea secțiuni euharistice, caritative, a misiunilor etc.⁷.

În primul Congres al preoțimii greco-catolice române ținut la Cluj în zilele de 14-16 mai 1919 s-a constatat, printre altele, că preoțimea e dornică de întruniri. S-a hotărât înființarea de reuniuni mariane etc.⁸.

Reuniunile Mariane sunt societăți de pietate care, pe lângă scopul principal pe care îl au, renașterea vieții creștine, implică și trei obligații ale membrilor: o devoțiune specială către Maica Domnului; desăvârșirea caracterului în lumina principiilor creștine; implicarea în opere de caritate⁹. Membrele Reuniunilor Mariane trebuie să fie conștiente că sunt chemate să ducă o viață autentic creștină, să înfrunte ispitele, să dea pildă bună altora prin exemplul lor, urmând calea virtuților Mariei¹⁰. «Să se strângă bărbații, ca mai ușor să poată sta contra puhoiului răutăților moderne. Să-și dea mâna femeile, ca mai cu râvnă să-și împlinescă marea și greaua chemare de soții și mame. Să se însoțească în Reuniuni Mariane soți mai mulți, ca prin organizare, învățatură să se formeze luptători creștini în contra relelor morale, sociale, economice și chiar politice ale zilelor rele în care trăim»¹¹.

⁶ Victor Bojor, *Episcopii diecezei greco-catolice române de Gherla, acum Cluj-Gherla (1856-1939)*, Târgu-Mureș, 1939; ed. a II-a, Ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 2000, p. 469.

⁷ Alex. Nicolescu, *Reuniuni mariane*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. VII, nr. 14-15, 1917, pp. 425-433.

⁸ Ștefan Roșianu, *Dela congresul preoțimii gr.-cat. române*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. VIII, nr. 9-10, 1919, pp. 211-213.

⁹ Aloisie Ludovic Tăutu, *Ce sunt și cum trebuie organizare Reuniunile Mariane*, Tip. Ateneul, Oradea, 1929, pp. 11-15.

¹⁰ Nicolae Brînzeu, *Despre Reuniunile Mariane ale femeilor. Îndemnuri*, Ed. Reuniunii pentru Misiuni, Lugoj, 1927, pp. 6-11.

¹¹ Iuliu Căpâlneanu, *Reuniunile Mariane*, în «Unirea», Blaj, an. LIV, nr. 25, 28, 1944, p. 2-3.

Părintele Ștefan Roșianu, viitorul duhovnic al Seminarului Teologic de la Blaj, pe vremea când era capelan și catehet pentru elevii greco-catolici la institutele de învățământ din Cluj, fără să fi făcut studii în străinătate, a sesizat curentul nou ce a pătruns în Biserica Greco-Catolică dinspre biserica apuseană privitor la viața spirituală, și, printre altele „inovații”, a pus început Misiunilor Poporale (1903) și Reuniunilor de femei (Cluj, 1902)¹².

Acest curent a fost asumat și de ierarhii Bisericii Greco-Catolice. Astfel, Valeriu Traian Frențiu, după 1922, când a fost numit episcop în scaunul Orăzii, a îndemnat preoții să înființeze în parohii Reuniunile Mariană pentru femei și a Sfântului Pavel pentru bărbați¹³.

Reuniunile Mariene s-au dezvoltat desfășurând o activitate bogată și rodnică până în anul 1948. Prigoana comunistă a oprit dezvoltarea Reuniunilor Mariene, dar nu le-a distrus; în unele localități au funcționat clandestin grupuri restrânse de marianiști. După 1989 s-au reînființat Reuniuni Mariene în diferite localități, mai întâi la Blaj cu tineretul greco-catolic, băieți și fete, cu denumirea de «Bunavestire», la data de 25 martie 1991, de către păr. Bernard Ștef AA, cu binecuvântarea IPSS Alexandru Todea. De asemenea, s-a reorganizat Reuniunea Mariană a Femeilor din Blaj «Adormirea Maicii Domnului», la data de 13 octombrie 1991. După redeschiderea Academiei de Teologie din Blaj păr. Bernard Ștef redeschide și aici Reuniunea Mariană.

După schimbările survenite în Biserica Catolică după Conciliul Vatican II, Reuniunile Mariene nu mai există sub forma lor de altădată, păstrându-se însă spiritul și orientarea mariană sub denumirea de «Comunități de viață creștină», sub conducerea Societății lui Isus. În Biserica Greco-Catolică reînființarea Reuniunilor Mariene s-a făcut după vechile statute. Codul Canoanelor Bisericilor Orientale prevede că asociațiile religioase publice se înființează și se aprobă de autoritatea ecleziastică (Can. 573 § 1,1-2). Îmbinând vechiul cu noul, în spiritul Conciliului Vatican II și cu aprobarea autorității competente, Reuniunile Mariene își continuă activitatea benefică în Biserica Greco-Catolică.

Dintre toate organizațiile creștine, acelea ale femeilor au prins rădăcină mai întâi la românii uniți. Sinodul Arhidiecezan de la Blaj din anul 1869 și-a exprimat dorința de a se înființa asociații ale femeilor pentru înfrumusețarea bisericilor; Conciliul Provincial III din 1900 (Tit. III, cap. II, 17) și-a însușit această dorință pentru întregă Provincia mitropolitană. S-au și înființat asemenea reuniuni: la Blaj, în 1889, cu scopul primordial de a construi un internat pentru fete, la Sibiu (1891), Orăștie, Cluj, Zlatna etc. Pentru a se ușura înființarea acestora s-au elaborat Statute-tip¹⁴. În dieceza Lugojului s-au introdus Statute-tip proprii prin consistorul plenar din 1912, în dieceza Gherlei Statutele unei Reuniuni generale pentru dieceză, numită «Cununa Prea Curatei Fecioare Maria» datează din 1913. Ulterior s-a hotărât centralizarea acestor reuniuni, punându-le sub conducerea unor comitete centrale la reședința eparhiei. Pentru

¹² Cristian Barta, Anton Rus, *Dicționarul teologilor greco-catolici români*, în pregătire.

¹³ Iacob Radu, *Istoria diecezei române-unite a Orăzii-Mari (1777-1927)*, Oradea, 1932, p. 194.

¹⁴ Asemenea Statute a publicat Senior în revista «Cultura Creștină», Blaj, 1911, pp. 600-602.

arhieceză s-a hotărât centralizarea acestora în 1916, s-a decretat prin Circularul din 16 martie 1924 și s-a revenit în Sinodul arhiecezan din 1927. Centralizarea lor se va efectua pe deplin în perioada interbelică¹⁵.

1. Reuniunile Mariane din Arhieceza Blajului

1.1. Reuniunile Mariane din Blaj

Așa cum am precizat la începutul acestui studiu, Reuniunile Mariane au început la sfârșitul secolului XIX să se organizeze și în Arhieceza Blajului. Prima dintre toate acestea de care ne ocupăm este Reuniunea Femeilor Române Unite din Blaj, care a fost înființată în spiritul Reuniunilor Mariane în anul 1890 și a ajuns să activeze, până în perioada interbelică, în șapte secții: 1) Secția pentru intensificarea vieții religioase: a) aranjează exerciții spirituale pentru membrele sale; b) în săptămâna Patimilor se îngrijește zilnic de conferințe religioase ce se țin în catedrală; c) de Sărbători împodobește catedrala, iar în Vinerea Mare, Mormântul Domnului; 2) Secția pentru propaganda religioasă: a) în fiecare duminică din Postul Mare se îngrijește de cuvântări religioase-instructive pentru tinerele meseriașe, în capela Institutului Recunoștinței; b) face donații de rozare, iconițe, cărți de evlavie și cultură religioasă; c) în Postul Mare poartă grijă de pregătirea sufletească a servitoarelor; d) adună banii pentru misiunile externe, 3) Secția săracilor: a) la Crăciun, Paști, Rusalii și când e nevoie distribuie ajutoare: medicamente, lemne, alimente, cheltuieli spitalizare bolnavi sau înmormântări; 4) Secția națională: a) a aranjat expoziții de artă românească; b) a vândut măștișoare pentru Mărășești; c) a trimis Lei înfometăților din Basarabia etc.; 5) Secția socială: a) aranjează concerte, tombole și ceaiuri dansante în care se adună bani pentru cei defavorizați social; 6) Secția pentru ajutorarea elevilor săraci; 7) Secția pentru îngrijirea mormintelor, care s-a manifestat prin grija de mormintele personalităților Blajului¹⁶.

Prima președintă a Reuniunii Femeilor Române Unite din Blaj, adică din 1890, a fost Rozalia Munteanu născută Bugner, soția canonicului mitropolit Gh. Munteanu¹⁷. Rozalia Munteanu (1852-1937), născută în Blaj, a urmat cursurile școlii primare în Blaj urmând apoi școala pedagogică de la Brașov. În 1868, după ce termină studiile, revine în Blaj și este numită învățătoare la Școala de Fetițe, în locul germanei Ana Kassov, funcționând până în 1893, când a fost pensionată de minister cu adresa nr. 13.255, după un serviciu ”conștiencios” de douăzeci și șase de ani. În timpul procesului Memorandului ea a purtat buchete cu flori în onoarea d-nei Dr. I. Rațiu, din care cauză a trebuit să părăsească total viața publică, părăsind și președinția Reuniunii Femeilor Greco-Catolice din Blaj¹⁸. La începutul sec. XX

¹⁵ Dr. Nicolae Brînzeu, *Teologia pastorală: vol. I. Păstorul și turma (Hodegetica)*, Lugoj, 1930, p. 626.

¹⁶ P. Grigore, *Reuniune vie*, în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 8, 1937, p. 4.

¹⁷ Despre Canonicul George Munteanu vezi Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului (1754-1948)*, Ed. Demiurg, București, 1994, p. 100 și în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 7, 1937, p. 4.

¹⁸ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului*, *op. cit.*, p. 100; vezi și «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 7, 1937, p. 4; «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 8, 1937, pp. 2-3.

președinta Reuniunii Femeilor Române din Blaj a fost profesoara Eliza Bodocan (1875-1947)¹⁹.

În 1914, tot în vederea propagării ideii de asociație mariană, se publică textual un model de Statute al unei dorite *Reuniuni de rugăciuni «Cununa sfintei Mării» a femeilor gr. cat.* La paragraful 2 se prezintă scopul reuniunii: dezvoltarea cultului Mariei, dobândirea ajutorului Preacuratei, creșterea religioasă-morală a membrilor familiei, stârpirea credințelor deșarte, cultivarea simțului de pietate în popor, înfrumusețarea bisericii, ajutorarea sufletelor din purgator și alte lucruri în funcție de necesitățile locale²⁰.

În perioada interbelică președintă a Reuniunii femeilor greco-catolice din Blaj a fost Emilia Hopârtean (1894-1969). S-a născut la 25 august 1894 în Blaj, în familia tipografului Coltor. A urmat școala la Blaj și Beiuș. Studiile universitare le-a urmat la Universitatea din Cluj, specialitățile istorie și geografie. După examenul de licență a fost numită profesoară la catedra de istorie a Școlii Normale de Fete din Blaj, iar în anul 1937 a fost numită directoare la Școala Comercială Superioară de Fete, care va deveni Liceul Comercial de Fete. În afară de munca la catedră a desfășurat o bogată activitate social-culturală, fiind aleasă președintă a Reuniunii femeilor greco-catolice din Blaj și vicepreședintă a Crucii Roșii din localitate. În cadrul Reuniunii a organizat cursuri de gospodărie și lucru de mână pentru tinere de la sate. Cu ocazia aniversării a 75 de ani de la întemeierea Astei, în anul 1936, a organizat o expoziție de obiecte casnice. De asemenea, a organizat colecte, în bani și obiecte, pentru ajutorarea copiilor săraci. În timpul războiului a ajutat pe soldații răniți, cazați în spitalul blăjean. S-a stins din viață în ziua de 16 februarie 1969 și a fost înmormântată în cimitirul mare al orașului Blaj²¹.

Reuniunea Femeilor Române Unite din Blaj își ținea adunarea generală în fiecare an. Astfel, spre exemplu, luni 19 mai 1942 a avut loc adunarea generală anuală a Reuniunii Femeilor Române Unite din Blaj, în cancelaria Liceului Comercial de Fete. A vorbit președinta Emilia Hopârteanu, secretara Dșoara Veturia Popa²² și casiera Georgina Munteanu²³, aceste adunări generale anuale fiind recenzate pe scurt în presa blăjeană²⁴.

Dintre activitățile Reuniunii, menționăm aici doar câteva. În 1934 Reuniunea Femeilor române unite din Blaj protestează împotriva art. 480-483 ale noului proiect de cod penal care deschid calea avortului, și trimit o adresă ministerului justiției²⁵. UMFUR din Blaj organizează în 7-28 august 1938 un mare

¹⁹ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului, op. cit.*, p. 125; «Unirea Poporului», Blaj, nr. 7-8, 1947.

²⁰ *Statutele Reuniunii de rugăciuni «Cununa sfintei Mării» a femeilor gr. cat. din X*, în «Unirea», Blaj, 1914, an. XXIV, nr. 44, p. 6.

²¹ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului, op. cit.*, p. 167.

²² *Ibidem*, pp. 223.210.

²³ *Ibidem*, p. 127.

²⁴ *Dela «Reuniunea Femeilor Române Unite» din Blaj*, în «Unirea», Blaj, an. LII, nr. 22, 1942, p. 4.

²⁵ *Să nu ucizi! Reuniunea femeilor din Blaj protestează contra avortului*, în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 23, 1934, p. 2-3.

pelerinaj la Lourdes, sub conducerea Prof. Ovidiu Hulea²⁶ directorului liceului din Aiud²⁷. Soția acestuia, sora lui Liviu Rebreanu, scrie despre faptul că marianistele participă și la exerciții spirituale, care s-au ținut la Blaj, în anul 1930, cu Episcopul Lugojului Dr. A. Nicolescu²⁸.

În 1944 Reuniunea mariană a femeilor, de sub conducerea dnei canonic I. Maior, continuă să desfășoare o activitate rodnică. Împreună cu Agru, de sub conducerea dnului Nicolae Negruțiu, directorul Agrului blăjean, a adus la Blaj mai mulți conferențieri din diferite centre bisericești și universitare, a dat mai multe ajutoare materiale (bani, cărți, haine și ghetete) copiilor săraci din Blaj, a tipărit broșura *Biserica și muncitorul* a pâr. Ioan Vultur secretar agrist, broșură dedicată muncitorilor, va pune sub tipar broșura *Creștinism și patriotism* a lui D. Neda, a obținut prin bunăvoința directorului Iuliu Maior, soțul său, o coloană specială pentru agriști în «Unirea poporului», susține presa bună, organizează în catedrala din Blaj reculegeri sufletești pentru publicul blăjean etc.²⁹.

1.2. Reuniunile Mariane de la Școlile din Blaj

În 1905 părintele spiritual al Seminarului Teologic Arhiepiscopesc din Blaj a înființat Reuniunea mariană a clericilor din Blaj, clerici care, la rândul lor, au înființat reuniuni mariane în parohii. E drept, au existat reuniuni de femei și mai înainte, înființate cu scopul înfrumusețării bisericii; acest scop a rămas și la noile Reuniuni, dar unul secundar, căci accentul cade acum pe pietate³⁰.

Și la Gimnasiul Superior (din 1918 numit Liceul de Băieți, iar din 1928 Liceul de Băieți român-unit «Sf. Vasile») din Blaj a funcționat o Reuniune Mariană a elevilor. În primăvara anului 1909, profesorul de teologie Alexandru Nicolescu, a înghebat la Liceul de Băieți din Blaj o «Societate mariană» căreia i-a făcut un steag. Următorul conducător al Asociației a fost profesorul de teologie și catehetul de la gimnaziu, Dr. Alexandru Rusu, care a fost președintele acestei Asociații în perioada 1912-1918, căreia prin 1913 i se spunea «Reuniunea mariană» și avea 150 membrii. În capela seminarială se cânta lunar Paraclisul, mărturisirile și cuminecările erau mai dese decât prevedea Regula, pe piept se purta medalionul reuniunii³¹. Din 1933 președinte este pâr. Vasile Cristea AA, catehet la Liceu și preot la Casa Domnului. Toți trei acești conducători ai Reuniunii Mariane de la Liceul Sf. Vasile au devenit episcopi ai Bisericii Greco-Catolice. Un alt conducător al acestei Reuniuni a fost Pâr. Septimiu Tudoran. Deși înființarea acestor reuniuni

²⁶ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului*, op. cit., p. 137.

²⁷ *Pelerinajul dela Lourdes*, în «Unirea Poporului», Blaj, an. XX, nr. 43, 1938, p. 2-4; în *Ibidem*, an. XX, nr. 44, 1938, pp. 2-4.

²⁸ Livia Rebreanu-Hulea, *Exercițiile spirituale dela Blaj. Amintire*, în «Unirea», Blaj, an. XLII, nr. 36, 1932, p. 2.

²⁹ *Dela A.G.R.U. blăjean*, în «Unirea Poporului», Blaj, an. XXVI, nr. 14, 1944, p. 5.

³⁰ Teodor Lazăr, *Un congres al Reuniunilor Mariane*, în «Unirea», Blaj, 1914, an. XXIV, nr. 62, p. 1.

³¹ Pr. Gheorghe Șomlea, *Sub steagul Mariei*, în «Unirea», Blaj, an. XLI, nr. 21, 1931, p. 2; Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plăianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai Bisericii Române Unite cu Roma*, Casa de Editură Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 53.

mariane este recentă, funcționarea lor și contribuția la viața religioasă este rodnică, după modelul celor din biserica apuseană. Astfel, în cadrul ședinței festive a marianiștilor de la Liceu din 1915, s-a celebrat Sf. Liturghie de către secretarul mitropolitan Dr. Alexandru Nicolescu și s-au cuminecat toți membrii Reuniunii³².

La Blaj în anul 1935 existau: Reuniunea Mariană a Școlii Superioare Comerciale de Băieți, Reuniunea Mariană a Școlii Normale de Fete, sub conducerea Pr. Dr. Leon Sârbu, Reuniunea Mariană a Liceului de Fete, sub conducerea Pr. Dr. Gavril Pop, Reuniunea Mariană a liceenilor, sub conducerea Pr. Vasile Cristea AA³³. În după-amiaza duminicii din 23 iunie 1935 în capela școlii Normale de băieți din Blaj au fost promovați, cu fastul ritual obișnuit, 8 membri candidați și 3 membri ordinari în reuniunea mariană «Maica Luminii» de la Școala Comercială Superioară de băieți, de sub conducerea Pr. Dr. Ioan Suciu³⁴. Existau Reuniuni Mariane în toate școlile din oraș, atât de fete cât și de băieți. Se țineau ședințe publice la două săptămâni, în care se prezenta un subiect religios de către părintele îndrumător, apoi elevii prezentau lucrări, poezii, cântece dedicate Maicii Domnului etc.

Un rol deosebit de important în promovarea Reuniunilor Mariane l-a avut părintele apoi episcopul Ioan Suciu, care i-a antrenat pe marianiști în apostolat, cateheză și opere de caritate. A editat la Blaj, pentru hrana tuturor Reuniunilor Mariane din oraș și din alte localități, revista «Marianistul» (noiembrie 1933 - august 1934) transformată apoi în «Tinerimea Nouă» (septembrie 1934 - august 1940).

Un autor sintetizează: «Ne bucurăm din inimă de mișcarea tot mai pronunțată în rândurile tinerimii noastre pentru a se grupa sub flamura Maicii Sfinte. Numărul impozant de membri ai congregațiilor mariane dela școalele de băieți și de fete din Blaj și din alte centre culturale-religioase îndrituiește cele mai mângâietoare nădejdi. Mai ales că toată mișcarea se bucură de încurajare specială din partea căpeteniilor bisericesti»³⁵.

1.3. Reuniunile Mariane din Arhidieceză

Credem că Reuniunea «Sf. Maria» a femeilor române unite din Sibiu este cea mai veche reuniune mariană din cuprinsul Arhidiecezei Blajului, fiind înființată la 22 mai 1887, și având ca primă președintă pe Dna Elena Dr. Popp, iar ca secretar pe cooperatorul parohial, ulteriorul protopop al Sibiului, N. Togan. Între inițiatorii și sprijinatorii acesteia este și Gheorghe Barițiu. Așa cum se prevede în statutele publicate³⁶, Reuniunea a desfășurat o rodnică activitate pentru «decorarea și provederea cu celea de lipsă a bisericii», intensificarea practicii creștine de către membre și ajutorarea celor năpăstuiți. În aprilie 1933 numără 300 membre. Se

³² *Reuniunile mariane*, în «Unirea», Blaj, an. XXV, nr. 44, 1915, p. 1.

³³ în «Unirea», Blaj, an. XLV, nr. 14, 1935, p. 4.

³⁴ *Momente mișcătoare*, în «Unirea», Blaj, an. XLV, nr. 25, 1935, p. 4.

³⁵ *Sub steagul Mariei*, în «Unirea», Blaj, an. XLII, nr. 23, 1932, p. 2.

³⁶ în *Unirea*, an. I, nr. 7, p. 53. și statutele în «Unirea», an. I, nr. 14, p. 109; în *Ibidem*, an. I, nr. 15, p. 116.

organizează conferințe religioase. Președintă e A. Togan³⁷. Duminică 28 nov. 1937 Reuniunea Mariană din Sibiu și-a sărbătorit jubileul de 50 de ani³⁸.

Reuniunea St. Maria a credincioșilor gr. cat. din Dumitra și-a ținut a 4-a adunare generală în 28 august 1909. După vorbirea de deschidere în care se reamintesc membrilor îndatoririle pe care și le-au asumat, se citește darea de seamă despre activitatea depusă în decursul anului, și anume: la sărbătorile Preacuratei Vergure Maria s'a citit rugăciunea Paraclisului și s'au ținut membrilor conferințe cu îndemnul de a urma virtuțile alese și frumoase ale Mariei, și de a se abține în cinstea ei de la înjurături și vorbe necurate, de a rosti zilnic *Născătoarea* în cinstea Ei. Scopul de a înfrumuseța biserica și l-a urmărit Reuniunea în anul acesta cumpărând un potir și aparținătoarele, un sfeșnic, perdele la ușile altarului și o frumoasă candelă, toate în preț de 130 cor. După adunare unii membri s'au mărturisit și în ziua următoare s'au cuminecat³⁹. Reuniunea «Sf. Maria» a femeilor române greco-catolice din Turda Veche împlinește, la 25 martie 1933, zece ani de existență, desfășurând o frumoasă activitate religioasă și culturală. A împodobit biserica, a confecționat odăjdii, aranjează conferințe religioase, membrele duc o viață religioasă elevată: se mărturisesc și cuminecă des, unele chiar zilnic, citesc Paraclisul, recită Rozarul. Președintă e dna Zenovia Suci⁴⁰. Felicia Popa, sora protopopului Ariton Popa, este secretara Reuniunii Mariane a femeilor române unite din Reghin⁴¹. Multe preotese au înființat și condus Reuniuni Mariane. Se constată că sunt mulți preoți care țin altarul în dezordine; Reuniunile mariane vor aduce preotului pânzeturi albe și le vor curăța pe cele existente. Astfel reuniunile mariane își propun să aducă un nou avânt al cultului euharistic în Biserica GrecoCatolică din Transilvania⁴².

Referindu-se în general la asociațiile religioase din Arhidieceza Blajului, din *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei pe anul 1937*, reiese, comparativ cu cel din anul 1932, următoarele cifre: față de 338 asociații cu 22.886 membri (6650 bărbați și 16.236 femei) în 1932, în 1937 avem nu mai puțin de 738 organizații, cu 42.679 membri⁴³.

1.4. Reuniunile Mariane din București și Vechiul Regat

Deși încă nu avem acum date sistematice despre începutul Reuniunii Mariane din București și Vechiul Regat, putem afirma cu certitudine că în perioada interbelică și-a atins apogeul activității. Presentăm în câteva rânduri mențiuni

³⁷ *Pe răbojul Reuniunilor mariane*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 16-17, 1933, p. 6.

³⁸ în «Unirea Poporului», an. XIX, nr. 51, 1937, p. 5.

³⁹ *Reuniunea St. Maria*, în «Unirea», Blaj, 1909, an. XIX, nr. 38, p. 330.

⁴⁰ Nicolae Drumariu, *Un jubileu*, în «Unirea», Blaj, an. XLIII, nr. 5, 1933, p. 3.

⁴¹ Cf. Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și mărturisitori ai Bisericii din România (1948-1989)*, ediția II-a, Ed. Patmos, 1998, p. 148.

⁴² Ioan Belu, *Reuniunile mariane și altarul*, în «Unirea», Blaj, an. XXV, nr. 48, 1915, pp. 2-3.

⁴³ *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane Greco-Catolice de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1932*, Tip. Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj, 1932, p. 40; 232; *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei pe anul 1937*.

sporadice despre aceasta, dar care ilustrează dinamismul asociației. Spre exemplu, Adunarea Generală a Societății Femeilor române unite din București din 12 oct. 1934 și-a ales un comitet nou: Președintă a rămas Dna Cornelia Dr. Pop ca președintă de onoare; Dna Hortenisa Dr. Pâclișanu ca președintă activă și Dna Gabriela Dr. Banciu ca vicepreședintă, toate soții de preoți și intelectuali. Noul comitet își propune să lărgescă cadrele activității în capitală; a înființat un subcomitet pentru îndrumarea vieții sufletești a membrilor, unul pentru sprijinul și ajutorarea studentelor unite care studiază în București și strângerea fondurilor pentru ridicarea unui cămin, unul pentru îngrijirea bisericilor și a săracilor, deschiderea unui birou de plasare și ocrotire a fetelor ce vor să-și găsească serviciu în București, deschiderea unei școli primare pusă sub conducerea călugărițelor din Congregația Maicii Domnului. Reuniunea exprimă mulțumirile sale Directorului spiritual, și cel mai activ membru al Reuniunii, păr. G. Dănilă, care pleacă la Blaj și este înlocuit, tot ca director spiritual, de Pr. Dr. Vasile Aftenie, noul protopop al Bucureștilor⁴⁴. În 1937, organizația religioasă culturală a femeilor române unite din București se numea «Sf. Elena». Secretară generală era dna Mia Angelescu, iar Comitetul de conducere este compus din dna Gabriela Dr. Banciu președintă, dna M. Caliani vicepreședintă, H. Pâclișanu etc.⁴⁵.

1.5. Centralizarea Reuniunilor Mariane din Arhidieceză

«Reuniunile mariane sunt acel factor puternic care va da bisericii noastre sprijinul cel mai eficace pentru realizarea visului atât de mult visat: reînnoirea tuturor în Hristos»⁴⁶, iar acest sprijin va fi mai puternic dacă forțele vor fi unitare. De aceea se impune necesitatea convocării unui Congres al Reuniunilor Mariane, fie arhidiecezan, fie provincial, și înființarea unui organ publicistic al Reuniunilor Mariane⁴⁷.

Organizarea Reuniunilor Mariane din arhidieceză a fost una dintre preocupările lui Alexandru Rusu, în perioada sa blăjeană. Într-un editorial în «Cultura Creștină» intitulat *Centrala reuniunilor noastre mariane*⁴⁸, amintește un proiect de statute al doritelor reuniuni mariane care s-a trimis protopopilor și parohilor care au deja în parohii astfel de organizații pentru a-și aduce astfel propriile observații sau adăugiri pentru o redactare definitivă corespunzătoare a statutelor reuniunilor mariane «în cadrele căreia pulzul de viață al mișcării noastre marianiste va trebui să bată cu mai multă putere, și să producă mai multă roadă ca până acum»⁴⁹. Autorul pledează pentru centralizarea acestor reuniuni, centralizare

⁴⁴ *Hărnicie pilduitoare*, în «Unirea», Blaj, an. XLIV, nr. 42, 1934, p. 3.

⁴⁵ în «Unirea», Blaj, an. XLVII, nr. 45, 1937, p. 2.

⁴⁶ Teodor Lazăr, *Un congres al Reuniunilor Mariane*, în «Unirea», Blaj, 1914, an. XXIV, nr. 62, p. 1.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Alexandru Rusu, *Centrala reuniunilor noastre mariane. Din prilejul publicării «proiectului de statute» a reuniunii femeilor gr.-catolice române din arhidieceză*, în *Ibidem*, an. VI, nr. 10, 1916, pp. 289-291.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 290.

susținută și de ierarhii Bisericii. Se menționează scrisoarea adresată către toate oficiile protopopești a Mitropolitului de Blaj, Victor Mihali, în care acesta afirmă că «apreciind noi binele spiritual ce rezultă pe urma lor (a reun. mariane de femei) în singuraticile noastre parohii, am hotărât în interesul unei activități și mai intensive și uniforme a acestora să le dăm o organizație mai sistematică, centralizându-le într'o reuniune matre arhidiecezană»⁵⁰. Importanța reuniunilor mariane a recunoscut-o din nou și IPSS Dr. Victor Mihaly de Apșa, mitropolitul de la Blaj, când în ordinul emanat din Oradea-Mare, din ședința ținută în 16 mai 1917 sub nr. 1911, reamintește, printre altele, protopopilor arhidiecezani că încă din anul 1916 a dorit organizarea forțelor caritative, religios-morale și culturale ale femeilor, hotărând înființarea unei reuniuni de femei arhidiecezană din reuniunile parohiale existente deja și din acelea care se speră că se vor mai înființa în fiecare parohie. Spre realizarea acestui scop, cu data de 10 martie 1916 nr. 1521/1916 a trimis un proiect de statute în mai multe exemplare, ce se va comunica membrilor din veneratul cler districtual, cărora li se va solicita părerea relativ la acestea, iar observările respectivilor să fie prelucrate. Părerile solicitate de arhieru au sosit de la cei mai mulți șefi ai districtelor protopopești, astfel că se speră înființarea centralei reuniunilor mariane de femei cu sediul în Blaj, care va avea secțiuni euharistice, caritative, a misiunilor etc.⁵¹. În perioada interbelică se reușește centralizarea Reuniunilor Mariane, Prof. Emilia Hopârtean, președinta Reuniunii Femeilor Române Unite din Blaj, fiind și președinta Uniunii Mariane a Femeilor Române Unite (U.M.F.R.U.) din Arhidieceza de Alba Iulia și Făgăraș. Pe baza datelor Șematismului din 1932, reiese că la sfârșitul anului 1932 în arhidieceză sunt 248 Reuniuni mariane cu 16.297 membri⁵².

În fiecare an, în conformitate cu art. 18 din Statute, Uniunea Mariană a Femeilor Române Unite din Arhidieceza de Alba-Iulia și Făgăraș, convoacă Congresul Arhidiecezan al Uniunii Mariane a Femeilor Române Unite din Arhidieceză. Astfel, spre exemplu, printr-un apel semnat de președinta Emilia Hopârtea și publicat în presa religioasă, acesta este convocat pentru ziua de duminică, 8 noiembrie 1936, la Mediaș, deodată cu sfințirea bisericii și a drapelului Reuniunii Sfânta Maria din Mediaș⁵³, tot în presă apărând și o scurtă dare de seamă după evenimentul respectiv⁵⁴.

Așadar, din studiul prezent – un studiu introductiv și orientativ în istoricul Reuniunii Mariane din Biserica Greco-Catolică română – reiese faptul că acest tip de asociație a laicilor a intrat în cultura și spiritualitatea greco-catolicilor români la sfârșitul secolului al XIX și începutul secolului al XX-lea; că a desfășurat activități

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Alex. Nicolescu, *Reuniuni mariane*, în «Cultura Creștină», Blaj, an. VII, nr. 14-15, 1917, pp. 425-433.

⁵² *Șematismul Veneratului Cler al Arhidiecezei Mitropolitane greco-catolice române de Alba-Iulia și Făgăraș pe anul 1932*, Blaj, 1932, apud rubrica «Bibliografie» (Recenzii), în «Cuvântul Adevărului», Bixad, an. XI, nr. 5, mai 1933, p. 239. Se pot consulta și alte șematisme.

⁵³ în «Unirea», Blaj, an. XLVI, nr. 43, 1936, p. 8.

⁵⁴ *Mediașul unit în sărbătoare*, în «Unirea», Blaj, an. XLVI, nr. 46, 1936, p. 3.

principale precum dezvoltarea pietății și ornamentarea lăcașurilor de cult, dar și aspecte precum acțiunea caritativă, socială sau națională. Reuniunile Mariane sunt un element al identității greco-catolice românești caracteristic primei jumătăți a secolului XX, o formă de religiozitate populară mariană, o expresie a asumării expresiilor devoționale catolice-apusene, în fine încă o modalitate de intensificare a pietății și vieții spirituale a credincioșilor.

**INGINERIA GENETICĂ ȘI MANIPULAREA CORPULUI UMAN:
DE LA PROIECTAREA VIITOARELOR GENERAȚII LA
NEMURIREA TRUPEASCĂ**

ANDREI-CLAUDIU HRIȘMAN

RIASSUNTO. *L'ingegneria genetica e la manipolazione del corpo umano: dalla progettazione dei bambini all'immortalità terrena.* In questo articolo abbiamo cercato di presentare molto brevemente i principali problemi di bioetica messi dallo sviluppo della genetica, e più precisamente dall'ingegneria genetica, cioè il problema della terapia genica che potrà condurre nel futuro alla nascita delle cliniche specializzate nella progettazione dei bambini e del potenziamento umano, fino ad arrivare al desiderio di trovare l'elisir per l'immortalità terrena. Dopo la presentazione succinta delle principali tecniche di ingegneria genetica abbiamo presentato i benefici dell'uso di queste tecnologie nell'ambito medico, dopo di che, facendo la distinzione tra la terapia genica somatica e la terapia genica germinale, siamo andati ad analizzare in modo succinto i principali problemi messi da queste pratiche, facendo un accenno anche alla selezione genetica (coscienti che non cura il paziente, ma aiuta il medico ad eliminarlo). Per la terapia genica germinale abbiamo concluso che in principio non mette dei problemi etici speciali quando viene usata con un vero scopo terapeutico. La terapia genica germinale mette invece tanti problemi etici correlati sia al modo in quale si dovrebbe procedere (manipolazione extracorporea dell'essere umano), sia ai rischi e alle incertezze connesse dell'intervento stesso (e tanti altri motivi). Poi, presentando il desiderio di progettazione del bambino abbiamo presentato le principali obiezioni per quali non sarebbe lecito farlo, ma anche il compito della Chiesa e del sistema di istruzione pubblica per risanare la nostra società. Come ultimo punto del nostro articolo abbiamo scelto il potenziamento umano che partendo dal desiderio di miglioramento delle caratteristiche fisiche o psichiche arriva al desiderio di immortalità terrena. Abbiamo concluso l'articolo facendo vedere il fatto che tutti questi problemi bioetici inaccettabili hanno come fondamento la mentalità eugenetica e il mito dell'uomo perfetto: il mondo sta dimenticando che l'essere umano ha una dignità intrinseca, per quale motivo non deve fare niente di più per conquistare la sua perfezione innata.

Keywords: personalist bioethics, genetic engineer applied to human being, genic therapy, genetical selection, the myth of the perfect human being.

I. Introducere

I.1. Definirea geneticii

Genetica este știința care studiază fenomenele eredității și variabilității în organismele vii. Inițial se limita la observarea modului în care sunt transmise caracteristicile de la un individ la generațiile viitoare, vorbindu-se de factori „dominanți” și „recesivi”, însă ulterior a fost descoperită existența cromozomilor, a genelor, a ADN-ului, a codului genetic etc.¹.

I.2. Definirea ADN-ului

ADN-ul, prescurtarea acidului dezoxiribonucleic, este o substanță chimică în formă de spirală dublă și conține informația codificată necesară pentru diviziunea celulară (transmițând același cod genetic noilor celule formate) și pentru producerea de enzime necesare funcționării celulei/organismului. În organismul uman ADN-ul este organizat în 23 de perechi de cromozomi care conțin aproximativ 25000 de gene ce se găsesc în toate celulele corpului, cu excepția globulelor roșii. ADN-ul se găsește în nucleul celulelor și are ca unitate de bază nucleotidul care la rândul lui e format dintr-o nucleobază, un zahăr și un fosfat. Informația genetică este codificată în ADN prin variația a patru nucleobaze: adenină, citozină, guanină, timină (în ADN-ul uman există aproximativ 3 miliarde de variații). Informația codificată în ADN este transmisă din generație în generație, jumătate de la mamă, jumătate de la tată².

I.3. Definirea ingineriei genetice și a tehnicilor de inginerie genetică

Ingineria genetică include orice tehnică care modifică ADN-ul, indiferent care ar fi scopul acestei intervenții³. Aceleași tehnici de inginerie genetică sunt cunoscute și sub denumirea de „manipulare genetică”, „modificare genetică”, „tehnologie genetică”, „biotehnologie modernă” etc.⁴

Micro-injecția este operațiunea în care gene exogene sunt introduse în nucleul unei alte celule și integrate în ADN-ul său cu scopul de a modifica funcționarea respectivei celule sau/și a întregului organism.

Fuziunea celulară este operațiunea prin care două celule sunt contopite, rezultând o singură celulă în care materialul genetic provenit de la cele două celule se exprimă în totalitate.

Transferul de ADN este o procedură pentru care se pot folosi mai multe tehnici: o primă tehnică presupune folosirea unei bacterii sau a unui virus pentru a

¹ Cf. M. Milani-Comparetti, *Introduzione alla nuova genetica*, în E. Sgreccia – V. Mele (edd.), *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, Milano: Vita e Pensiero 1992, 3-23, 4-5.

² Pentru informații suplimentare puteți consulta D. Allis, *Epigenetics*, New York: Cold Spring Harbor 2007, 24; J.M. Butler, *Forensic DNA Typing: Biology, Technology, and Genetics of STR Makers*, Burlington – London: Academic Press 2005, 17-23.

³ Cf. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica*, Milano: Giuffrè 2003, 176.

⁴ Cf. M.J. Reiss, R. Straughan, *Improving Nature? The science and ethics of genetic engineering*, Cambridge: Cambridge 2001, 2.

transfera o porțiune de ADN într-o celulă/în toate celulele unui organism/doar în anumite celule dintr-un organism; cea mai cunoscută tehnică de transfer de ADN este cea de „recombinare a ADN-ului și presupune fragmentarea și reasamblarea unor fragmente de ADN provenite de la celule diverse”⁵.

II. Ingineria genetică și manipularea corpului uman

II.1. Terapia genică

Scopul utilizării tehnicilor de inginerie genetică în medicină este acela de a preveni sau trata anumite boli, dar în același timp aceleași tehnici pot fi folosite pentru „proiectarea” unei noi ființe umane sau pentru „îmbunătățirea” unei persoane adulte printr-un așa-zis „tuning uman” cunoscut în literatura engleză sub numele de „enhancement” iar în cea italiană sub numele de „potenziamento umano” și presupune mărirea capacităților senzoriale sau fizice dincolo de „normalitatea înăscută”⁶.

Posibilitatea de a citi codul genetic și de a-l manipula ar putea însemna începutul unui noi ere, o eră în care ne vom putea cunoaște într-o oarecare măsură „destinul” și eventual îl vom putea schimba: „Idea că destinul nostru poate fi influențat de gene este fascinantă. Mii de ani umanitatea a trăit convinsă că viitorul era imprezvizibil. Puteai trăi 100 de ani sau muri de tânăr din cauza vreunei boli. Te încredințai norocului sau lui Dumnezeu. Cunoașterea genelor noastre începe să schimbe totul. Atunci când cercetăm compoziția genelor noastre este ca și cum am privi un glob de cristal. Diferența este că genetica modernă nu doar că ne lasă să prevedem viitorul, dar ne dă și posibilitatea de a-l schimba. Acesta este rezultatul ultimilor 100 de ani de cercetări și următorii 100 de ani sunt abia la început!”⁷

Astăzi, utilizând ingineria genetică, medicina contemporană nu poate citi viitorul, însă reușește să trateze anumite categorii de tumori, diverse boli infecțioase, dar o serie de boli genetice⁸; suntem însă abia la început de drum, în viitor folosirea acestor metode complexe ar putea evolua foarte mult, putând conduce la descoperirea de noi tratamente prin manipularea directă a genelor umane⁹.

Acest inovator tratament poartă numele de „terapie genică” pentru că acționează la nivelul genelor (pentru a înlocui, a introduce, a activa/dezactiva o genă etc.)¹⁰ și

⁵ Cf. S. Leone, *Manuale di Bioetica*, Acireale: Istituto Siciliano di Bioetica 2003, 114-115.

⁶ Cf. W. Glannon, *Genes and Future People. Philosophical Issues in Human Genetics*, Cambridge: Westview 2001, 79; nu suntem de acord cu exemplul de prevenție amintit de autor, adică acela al uciderii unui embrion care a fost diagnosticat cu o boală genetică gravă pentru că în acest caz putem vorbi de omucidere („testarea și eliminarea selectivă a embrionilor cu mutații vătămătoare pentru sănătate, care altfel s-ar dezvolta într-o persoană umană cu o boală sau handicap sever, este o formă de prevenție” - traducerea ne aparține); acest exemplu se încadrează de fapt în așa numita „selecție genică” despre care vom vorbi puțin mai încolo.

⁷ M. Brookes, *La genetica*, Trieste: Scienza 2001, 189; traducerea ne aparține.

⁸ Cf. V. Mele, Geneterapia e dignità della persona umana in *Dignitas Personae*, in: G. Russo (ed.), *Dignitas Personae. Commenti all'istruzione su alcune questioni di Bioetica*, Messina-Torino: Coop. S. Tom. & Elledici 2009, 194-203, 196.

⁹ Cf. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica*, 185.

¹⁰ Cf. P. Merlo, *Fondamenti & temi di Bioetica*, Roma: LAS 2009, 282.

poate fi aplicat atât celulelor adulte („terapie genică somatică”), cât și celulelor germinale - ovul și spermatozoizi - („terapie genică germinală”).

Modificările genetice survenite în cadrul terapiei genice somatice nu modifică informația genetică ce urmează a fi transmisă generațiilor viitoare¹¹, sau cel puțin nu ar trebui să o modifice, pentru că nu există certitudinea științifică a acestui fapt, ci doar presupunerea teoretică că intervenția asupra celulelor somatice nu afectează celulele germinale¹². Această precizare este importantă pentru evaluarea etică a celor două categorii de terapie genică întrucât posibilitatea de a modifica informația genetică a generațiilor viitoare, implicat a unei alte ființe umane, fără consimțământul exprimat în mod liber și responsabil, poate pune serioase probleme etice, dar și legale.

Un prim aspect ce nu trebuie pierdut din vedere este acela că terapia genică presupune intervenția directă asupra unor persoane umane, motiv pentru care trebuie să evaluăm foarte atent impactul pe care aceste modificări îl au nu doar asupra ecosistemului, ci mai ales asupra omului ca individ și ca specie umană¹³.

Un alt aspect pe care nu îl putem neglija este acela că există posibilitatea ca anumite gene care provoacă anumite disfuncționalități să fie în același timp extrem de utile corpului nostru în anumite circumstanțe¹⁴, iar pe viitor anumite boli genetice s-ar putea dovedi absolut necesare pentru supraviețuirea noastră¹⁵, deci eliminarea lor ar putea cauza alte probleme, uneori mai grave.

Pentru evaluarea etică a intervențiilor genetice asupra omului trebuie să ținem cont de finalitatea intrinsecă (*finis operis*), scopul ultim pentru care este efectuată respectiva intervenție (*finis operantis*), circumstanțele în care este efectuată (pe celule somatice sau embrionare, înainte de naștere sau după naștere, în copilărie sau la maturitate), precum și consecințele respectivei intervenții¹⁶.

Evaluarea etică a tehnicilor de inginerie genetică trebuie însă să țină cont și de faptul că dincolo de posibilele sale aplicații terapeutice există și aplicații non-terapeutice („proiectarea” copiilor, „îmbunătățirea” corpului uman sau chiar hibridizarea acestuia cu animale)¹⁷ pe care vom încerca să le abordăm succint.

II.1.1. Terapia genică somatică

Terapia genică somatică presupune o intervenție cu ajutorul ingineriei genetice asupra celulelor somatice (adulte) ale unui individ cu scopul de a „trata” / înlocui genele bolnave, implicând în același timp riscuri considerabile (cum ar fi introducerea

¹¹ Cf. M.J. Reiss, R. Straughan, *Improving Nature?*, 202.

¹² Cf. A.S. Moraczewski, J.B. Shea, Genetic Medicine, în E.J. Furton (ed.), *Catholic Health Care Ethics. A manual for practitioners*, Philadelphia: The National Catholic Bioethics Center 2009, second edition, 237-242, 238.

¹³ Cf. V. Mele, *Geneterapia e dignità*, 194.

¹⁴ J. Baron, *Contro la Bioetica*, Milano: Raffaello Cortina 2008, 72.

¹⁵ Cf. V. Mele, *Geneterapia e dignità*, 197.

¹⁶ *Ibidem*, 198.

¹⁷ Cf. M. Aramini, *Introduzione alla Bioetica*, 183.

în mod involuntar de material genetic care să provoace mutații imprevizibile) și costuri ridicate¹⁸.

Un aspect foarte important pe care nu trebuie să îl neglijăm este acela că există tratamente convenționale pentru anumite bolile genetice¹⁹, deci nu trebuie să privim la acest tip de tratament ca fiind unicul salvator al unei lumi care suferă, ci trebuie să cântărim bine lucrurile înainte de alegerea soluției optime.

În linie de principiu, terapia genică somatică cu scop terapeutic este din punct de vedere moral acceptabilă, însă nu fără a vedea dacă respectiva intervenție nu presupune riscuri disproporționate față de boala care se tratează și consecințele ei, cerând întotdeauna pacientului sau reprezentantului legal consimțământul informat²⁰.

II.1.2. Terapia genică germinală

Terapia genică germinală presupune modificarea informației genetice prezente în celulele germinale înainte de a avea loc fecundarea²¹ (aceste celulele pot fi modificate în cadrul procesului de fertilizare artificială, deci în afara corpului uman, dar ar putea fi modificate, cel puțin în linie de principiu, și în interiorul organismului uman, chiar dacă astăzi acest lucru nu este posibil), cu scopul de a corecta defectele genetice sau de a îmbunătăți caracteristicile viitoarei ființe umane²².

Acest tip de tratament ar putea avea efecte neașteptate care se pot manifesta în timp atât asupra individului, cât și asupra întregii specii umane²³, fără a exista posibilitatea unei previziuni clare și sigure.

Pentru unii autori principalele obiecții aduse terapiei genice sunt următoarele: este prea periculoasă, nu este necesară, este greșită/îmorală²⁴, ar putea fi folosită de unii dictatori pentru a crea anumite categorii de persoane²⁵.

Alții în schimb consideră că această terapie este ilicită pentru că riscul pe termen lung și scurt este mult prea ridicat, lipsește consimțământul informat al celui implicat în mod direct (al noii ființe umane ce se va naște cu un patrimoniu genetic modificat), costurile sunt prea mari, este violată integritatea patrimoniului genetic (generațiile viitoare au dreptul să moștenească în mod integru patrimoniul

¹⁸ Cf. S. Leone, *Manuale di Bioetica*, 124.

¹⁹ Cf. M.J. Reiss, R. Straughan, *Improving Nature?*, 208.

²⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di Bioetica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2008, § 26.

²¹ Cf. S. Leone, *Manuale di Bioetica*, 125; autorul consideră ca fiind terapie genică germinală și modificarea genetică a embrionilor aflați în prima fază a dezvoltării, în laboratoarele de fertilizare artificială care ar putea manipula embrionul înainte de a-l transfera în uter, însă în acest caz vorbim de terapie genică embrionară, asemănătoare cu terapia genetică somatică, pentru că este efectuată asupra unui nou individ uman, dar și diferită de aceasta, datorită stadiului precoce de dezvoltare a noii ființe umane.

²² M. Lappé, *Ethical issues in Manipulating the Human Germ Line*, în H. Kuhse, P. Singer (edd.), *Bioethics – an anthology*, Oxford: Blackwell Publisher 1999, 155-163, 157.

²³ Cf. V. Mele, *Geneterapia e dignità*, 197.

²⁴ Cf. M.J. Reiss – R. Straughan, *Improving Nature?*, 216.

²⁵ *Ibidem*, 219.

genetic al generațiilor precedente), este o profanare a unei realități asupra căreia nu are autoritate decât Dumnezeu, dar și pentru că ar putea conduce la practici eugenetice²⁶.

În încercarea de a controla dorința de a modifica informația genetică umană în scop eugenetic, ultima obiecție adusă împotriva terapiei genice germinale, genomul uman a fost declarat patrimoniu comun al întregii umanități²⁷, însă acest lucru nu oferă o garanție absolută protejării umanității de eventualele abuzuri eugenice, chiar dacă este o decizie importantă pentru crearea unui cadru legislativ care să interzică anumite practici eugenice.

Joaca de-a Dumnezeu este în schimb problematică pentru că nu putem susține în toate circumstanțele că modificarea informației genetice este ilicită sau că aceasta vine să-l înlocuiască pe Dumnezeu, ci, în anumite circumstanțe, această modificare este licită sau chiar necesară pentru a răspunde în mod pozitiv responsabilității cu care am fost înzestrați. Din punctul nostru de vedere ar trebui reevaluată această obiecție sau cel puțin ar trebui evitată aplicarea ei în mod absolut (rămâne însă valabilă în cazul în care dorim să ne „comandăm copilul”).

Obiecția conform căreia există un drept inviolabil al generațiilor viitoare de a avea același patrimoniu genetic ca al generației precedente ni se pare absolut nefondată. În primul rând pentru că ori de câte ori există posibilitatea ca o boală genetică să fie eradicată din patrimoniul genetic al umanității odată pentru totdeauna, fără a implica în același timp riscuri disproporționate sau folosirea de mijloace ilicite, ar fi absurd să considerăm că generațiile viitoare au dreptul să moștenească aceeași boală. În al doilea rând pentru că generațiile viitoare nu au niciun drept, pentru că nu există încă, însă libertatea oferită de Creator, care trebuie să fie una responsabilă, ne „obligă” să ne gândim la generațiile viitoare care nu sunt niște străini, ci proprii noștri copii.

Costurile ridicate pe care le implică astăzi astfel de proceduri medicale complexe vor putea fi reduse în mod semnificativ odată cu evoluția (potențială) respectivei terapii genice germinale și cu răspândirea ei, motiv pentru care această obiecție nu este una imuabilă.

În privința consimțământul informat lucrurile sunt puțin confuze pentru că, dacă adulților le este recunoscut aproape în toate circumstanțele dreptul de a fi informați în mod corespunzător asupra bolii/tratamentului/riscurilor, în cazul copiilor nenăscuți, la fel ca și în cazul persoanelor inconștiente sau al persoanelor bolnave mintal, în anumite circumstanțe, consimțământul informat poate fi presupus. În cazul terapiei genice germinale acest consimțământul informat ar putea fi presupus în cazul în care se intervine asupra patrimoniului genetic cu scop terapeutic, făcând diferența categorică între genetica negativă, menită să elimine malformațiile genetice, și genetica pozitivă, menită să îmbunătățească anumite

²⁶ Cf. S. Leone, *Manuale di Bioetica*, 125.

²⁷ Cf. A. Mauron, *Genetica e ripercussioni intergenerazionali*, în S. Leone, S. Privitera (edd.), *Il contesto culturale dell'etica della vita*, Roma: Armando 1994, 125-142, 134.

caracteristici corelate informației genetice²⁸. În orice caz, distincția dintre cele două categorii este foarte greu de trasat, deci impune cel puțin o zonă gri în care este foarte dificil de presupus respectivul consimțământ informat.

Dacă manipularea genetică la nivelul celulelor germinale este sau nu necesară este foarte greu de spus astăzi. Multe boli genetice sunt incurabile, neexistând nici un tratament „convențional” sau genic, fie el somatic sau germinal. Teoretic, un tratament genic germinal nu ar fi necesar în momentul în care ar exista un alt tratament, genic somatic sau „convențional”, care să fie cel puțin la fel de eficient, să păstreze o proporționalitate mult mai bună între riscuri – beneficii – costuri sau să fie unul moral pe când cel germinal să fie categoric imoral.

A spune că această terapie genică este imorală în toate circumstanțele și pentru totdeauna este puțin periculos pentru că ingineria genetică progresează continuu și cu o viteză greu de preconizat, motiv pentru care trebuie să analizăm moralitatea sau imoralitatea acestei practici în funcție de noile descoperiri, actualizând mereu această evaluare.

Pentru moment cel mai solid argument împotriva terapiei genetice germinale este acela al riscurilor elevate și al faptului că este o tehnică impredictibilă care presupune apelarea la tehnici de fertilizare artificială care la rândul lor pun o mulțime de probleme etice inconciliabile (despărțirea rolului unitiv de cel procreativ în actul conjugal licit, manipularea unor ființe umane în laborator etc.).

Chiar dacă astăzi terapia genică germinală este nesigură, acest lucru s-ar putea schimba în viitor, motiv pentru care unii autori sunt contrari interzicerii acesteia în toate circumstanțele²⁹. Și noi considerăm că în anumite circumstanțe, fără a manipula celulele germinale în afara corpului uman, fără a presupune riscuri disproporționate și, probabil, folosind o tehnică încă nedisponibilă astăzi, este licită manipularea celulelor germinale, mai mult, este de datoria noastră morală să facem acest lucru pentru binele copilului ce se va naște. Totuși, în contextul actual, considerăm această practică inadmisibilă³⁰.

II.1.3. Selecția genică

Selecția genică presupune eliminarea embrionului (încă netransferat în uterul femeii în cadrul tehnicilor de fertilizare artificială) sau a fătului care a fost diagnosticat cu o boală genetică, fără a presupune tratarea lor. Această eliminare este foarte asemănătoare cu practica nazistă de epurare a umanității de tot ceea ce este „imperfect”, „inferior”, cu singura diferență că astăzi nu mai este considerată o practică ilicită, ci una de drept. Din păcate în cazul regimului nazist condamnarea unanimă a venit abia *a posteriori*³¹, motiv pentru care este de datoria fiecăruia dintre noi să luăm atitudine pentru ca selecția genică să nu rămână necondamnată,

²⁸ Cf. J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino: Einaudi 2002, 21.

²⁹ Cf. M. J. Reiss, R. Straughan, *Improving Nature?*, 223.

³⁰ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas*, § 26.

³¹ Cf. S. Leone, *Manuale di Bioetica*, 123.

mai mult să fie ea însăși eliminată pentru că este o practică intrinsec imorală ce nu respectă dreptul fundamental la viață al unei noi ființe umane căreia trebuie să i se recunoască demnitatea de persona umană³². Această „selecție” se încadrează în rândul practicilor moderne de eugenetică, o eugenetică „privatizată” care a renunțat la natura sa coercitivă de acum câteva decenii în favoarea unei „eugenetici familiale” în care fiecare familie este liberă să își aleagă, respingă sau „proiecteze” copilul cu ajutorul geneticii și a biotehnologiei³³.

II.2. Comandarea copilului dorit („Baby Design”)

„Probabil în viitor părinții vor putea alege caracteristicile copiilor precum aleg un automobil, compunând rețeta genetică plecând de la opțiuni diverse. Ochi căprui? Nu. Albaștri? Da. Păr blond? Nu. Negru? Da, câtă armonie! Pomeți ca și ai lui David Bowie? Poate și o genă donată de Einstein? Foarte bine, 40 de milioane, vă rog³⁴.”

Astăzi încă nu sunt disponibile astfel de servicii genetice pentru a putea comanda caracteristicile copiilor, însă dezvoltarea biotehnologiei și a ingineriei genetice ne promet rezultate uimitoare în această direcție.

Din câte putem anticipa astăzi există cel puțin două posibilități pentru a crea astfel de copii, odată ce genetica va înțelege cum să facă acest lucru: cu ajutorul terapiei genice germinale sau cu ajutorul terapiei somatice (în care putem include și terapia genică embrionară), cea dintâi fiind cea mai probabilă formă de manipulare genetică cu ajutorul căreia să se încerce „crearea de copii la cerere”. Dacă această intervenție nu va avea ca obiectiv tratarea vreunei boli ea nu ar mai putea fi numită terapie și, cel puțin din punctul nostru de vedere, ar trebui exclusă din agendele medicinei contemporane.

Pe lângă probleme etice corelate folosirii terapiei genice și deja prezentate succint mai sus, mai există și posibilitatea ca în aceste condiții copilul să își dea în judecată părinții acuzându-i de neglijență genetică pentru că nu au apelat la serviciile de inginerie genetică pentru a-i corecta gena defectuoasă sau toți părinții ar putea fi supuși în mod obligatoriu la un test genetic înainte de a avea copii.

Genetica ar putea schimba în mod radical societatea și deciziile pe care va trebui să le luăm în viitor. Va trebui să stabilim dacă un simplu test genetic poate decide destinul unui embrion (acesta fiind aruncat „la gunoi” în cadrul tehnicilor de fecundare artificială dacă ar fi depistat ca fiind purtătorul unei anomalii genetice) și dacă da, societatea va trebui să decidă care anomalii genetice trebuie eliminate (doar cele grave sau și prezența unor gene care conduc la caracteristici nedorite de societate, cum ar fi o înălțime neadecvată sau un metabolism leneș), precum și cine va trebui să decidă ce teste trebuie efectuate (statul sau individul). Ingineria genetică

³² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas*, § 1.

³³ Cf. D.J. Kevles, *Eugenetics. Historical Aspects* in W.T. Reich (ed.), *The Ethics of Sex and Genetics*, New York: Macmillan 1998, 174-179, 179.

³⁴ M. Brookes, *La genetica*, 186; traducerea ne aparține.

poate oferi multe avantaje pentru sănătatea umană, dar dacă nu va fi reglementată de o legislație precisă ar putea conduce la o maree de probleme etice³⁵.

Din punctul nostru de vedere legislația nu este capabilă să gestioneze toate problemele etice puse de aceste tehnici, cel puțin nu singură, și ar trebui acționat în mod sistematic pentru „însănătoșirea” mentalității societății care să își clădească noua existență pe fundamente solide și profunde, respectând demnitatea persoanei umane și abandonând mentalitatea moral-capitalistă pentru care profitul are prioritate și poate justifica atrocități precum așa-zisele „avorturi terapeutice” care nu tratează noua ființă umană, ci o distruge pentru că are nenorocul să fie purtătoarea unei boli de neacceptat pentru comoditatea societății.

De această reînsănătoșire nu trebuie să se preocupe doar Biserica, ci fiecare dintre noi, pentru că doar dacă se va porni din sânul familiei - celula societății umane - se va reuși construirea unei societăți trainice. Bineînțeles, în condițiile în care familia contemporană nu mai este întotdeauna o familie autentică, ci uneori este doar o asociere de doi parteneri, chiar și de același sex, pentru a trăi o anumită perioadă într-o comoditate financiară și psihologică, misiunea pare una foarte grea, dacă nu chiar imposibilă.

Aici trebuie să intervină Biserica pentru ca formând preoți capabili să răspundă noilor provocări puse de societatea mileniului al treilea să dea un impuls pozitiv comunităților de credincioși și implicit întregii societăți, însă fără a renunța la adevărata doctrină a Bisericii sau făcând compromisuri inacceptabile (pentru mulți preoți, fie ei catolici sau ortodocși, un compromis acceptabil ar fi acela de a sta împreună la aceeași masă pentru a dezbate în mod civilizată noile provocări, poate invitând și membrii altor confesiuni sau chiar ateii).

Nu este însă doar rolul Bisericii de a ne ghida prin negura societății, care de altfel nu este întotdeauna așa de neagră pe cât o vedem, ci și al sistemului educativ care nu ar trebui să primească „stimulente” ideologice sau/și financiare pentru a se transforma în propovăduitorul unei mentalități capitaliste, ci ar trebui să rămână cu adevărat ancorat în realitatea obiectivă. De exemplu, în cazul educației sexuale nu ar trebui să susțină sus și tare „sexul sigur” prezentându-le elevilor/studentilor valoarea inestimabilă a „prezervativelor mântuitoare” care te ajută să eviți o sarcină nedorită sau o boală fatală, ci ar trebui să arate și avantajele fidelității, ale curăției – propovăduite de Biserică de două milenii - iar dacă pentru profesori Biserica este o habotnică depășită, să țină cont de studiile care spun că „prezervativele din latex sunt foarte eficiente, dar nu sunt bariere virale absolute”³⁶, deci nu sunt dumnezeii „sexului sigur”. În cazul ingineriei genetice sistemul educațional ar trebui să introducă pe lângă materiile de biologie sau fizică și cursuri de etică sau bioetică care să poată pregăti viitoarele generații. Bineînțeles, intervine

³⁵ *Ibidem*, 187.

³⁶ P.J. Feldblum, Pregnancy and STD Prevention, în: E.T. McNeill (et. all.), The Latex Condom: Recent Advances, Future Directions, <http://www.fhi.org/en/RH/Pubs/booksReports/latexcondom/pregandstdprev.htm>.

o altă problemă: care etică sau bioetică trebuie predată în școli? Înainte să răspundem la această întrebare considerăm că ar trebui să luăm prima dată decizia de a implementa ore de etică/bioetică independente față de orele de religie, nu pentru că în cadrul acestor ore nu se pot trata astfel de subiecte, ci pentru că într-o societate pluriculturală și plurireligioasă toți trebuie să beneficieze de o astfel de pregătire etică pentru că „încrederea în știință nu poate înlocui primatul eticii atunci când în joc este viața umană”³⁷.

II.3. Tratamente genice non-terapeutice („Tuning corporal”)

După cum am spus deja, tehnicile de manipulare genetică pot fi utilizate și pentru a îmbunătăți caracteristici fiziologice sau psihologice naturale înnăscute (enhancement/potenziamento umano/tuning corporal) folosindu-se de această dată doar terapia genică somatică care, la rândul ei, folosită cu scopul de a depăși limitele „naturale” impuse pentru a se îndrepta spre „perfectiune”, își pierde scopul terapeutic și justificarea etică aferentă unui tratament.

Înainte de a evalua moralitatea unor astfel de practici trebuie să ne întrebăm dacă într-adevăr putem vorbi de existența unei gene a inteligenței, a frumuseții, a preferinței sexuale pentru ca mai apoi să le putem influența într-un mod sau altul?

Bineînțeles, o anumită influență genetică asupra caracteristicilor umane există, chiar dacă încă nu am ajuns să înțelegem acest mecanism complex, dar trebuie să fim foarte atenți pentru a nu cădea în capcana „ideologiei contemporane” care caută³⁸ în genomul uman „genele criminale” sau „homosexuale”, gene care odată descoperite nu ar crea nimic altceva decât un nou motiv pentru discriminare³⁹, să nu mai vorbim că odată cu descoperirea acestor gene ar trebui să modificăm radical întregul fundament al societății contemporane, de la legislație până la credințele cele mai profunde.

Personal nu credem că aceste gene există, cel puțin nu în modul în care sunt prezentate aceste gene „minune”, chiar dacă o anumită influență comportamentală ar putea fi indusă de patrimoniul genetic, însă în niciun caz o influență necontrolabilă de voința respectivului individ: „Ideea că genele pot influența comportamentul și personalitatea provoacă mari emoții. Sexualitatea, agresivitatea, anxietatea, înfracționalitatea și alcoolismul au fost puse în raport cu genele. Acest lucru nu semnifică că noi suntem cu desăvârșire dependenți de genele noastre (așa cum vrea să ne facă să credem societatea câteodată)”⁴⁰.

Revenind însă la problema „tuningului corporal” trebuie să fim atenți pentru a nu cădea în alte capcane la fel de dezastruoase pentru societatea contemporană. O primă pistă greșită pe care o apucă unii autori este aceea de a considera că inclusiv vaccinurile și medicamentele pe care le folosim pentru ajutarea organismului

³⁷ Benedetto XVI, *Ad Plenariam Sessionem Pontificiae Academiae pro Vita*, in *AAS CI/3* (6.03.2009), 178-181.

³⁸ Din păcate cu fervoare revoluționară și fără rigoare științifică.

³⁹ Cf. M.J. Reiss, R. Straughan, *Improving Nature?*, 211-212.

⁴⁰ M. Brookes, *La genetica*, 182; traducerea ne apăsine.

nostru în lupta împotriva bolilor pot fi considerate tot o formă de „tuning corporal”⁴¹. O alta este aceea ca odată cu tratamentul justificabil din punct de vedere etic (pentru că vine să restabilească anumite funcții pierdute sau nedezvoltate într-un individ) să fie depășită „limita normală” a respectivei funcții pentru a reda o capacitate fizică sau psihică net superioară celei pierdute sau nedezvoltate, schimbând în acest fel întreaga evaluare etică a tratamentului medical care își depășește atribuțiile.

Susținătorii acestei practici de „îmbunătățire” a corpului uman aduc în favoarea „tuning corporal” diverse argumente dintre care amintim doar câteva: 1. nu există nici o diferență între „îmbunătățirea” acceptabilă și cea inacceptabilă; 2. limita între aceste două tipuri de „tuning corporal” este trasată în mod arbitrar; 3. fiecare trebuie să fie liber să decidă; 4. orice rezistență împotriva acestei practici este inutilă; 5. suntem „self-makers”, deci fiecare trebuie lăsat să-și proiecteze propria formă⁴².

Unele dintre aceste propuneri de „tuning corporal” au la bază „insatisfacția sau chiar refuzul de a vedea ființa umană ca fiind o creatură și persoană limitată”. Și dincolo de dificultățile tehnologice și de riscurile corelate lor, aceste tehnici de manipulare genetică favorizează o mentalitate eugenetică și stigmatizează toate acele persoane care nu se încadrează în anumite standarde de calitate impuse în mod arbitrar și care nu sunt în mod absolut specific umane. Practicarea „tuningului corporal” „s-ar opune adevărului fundamental al egalității între toate ființele umane”, iar „în afirmarea negativității etice a unei astfel de practici, care ar implica o *dominare injustă a omului asupra omului*, Biserica face apel și la necesitatea de a ne întoarce la perspectiva de a trata persoanele și la educarea acceptării vieții umane în finalitatea istorică concretă”⁴³.

Alți autori, precum Glannon, sunt împotriva unei astfel de intervenții genetice nu pentru că ar fi contrare demnității umane intrinsece, ci pentru că societatea noastră, o societate bazată pe competiție, ar crea un avantaj nedrept în defavoarea tuturor celor care nu și-ar putea permite să apeleze la astfel de tehnici de „îmbunătățire”. Și chiar dacă am putea trece peste acest obstacol și am face accesibile aceste practici la întreaga populație, ar interveni alte probleme, cum ar fi costurile ridicate pentru tratarea efectelor adverse cauzate de aceste tehnici⁴⁴.

Această dorință de a căuta perfecțiunea corporală și de a căuta mereu progresul de dragul progresului, uitând de existența și demnitatea ființei umane, nu poate conduce decât la dorința de a căuta cu orice mijloace nemurirea pământească:

„Avem astăzi cunoștința și instrumentele pentru a trăi în eternitate? Dacă toată știința și dezvoltarea tehnologică s-ar opri la stadiul actual, răspunsul ar trebui să fie «nu». Avem mijloacele pentru a încetini în mod semnificativ bolile și procesul de

⁴¹ Până la un anumit punct toate terapiile pot fi considerate ca fiind o formă de „tuning corporal” – Cf. T.H. Murray, *Enhancement*, în B. Steinbock (ed.), *The Oxford Book of Bioethics*, New York: Oxford University Press 2009, 491-515, 494.

⁴² Pentru o analiză aprofundată al acestor argumente: T.H. Murray, *Enhancement*

⁴³ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas*, § 27.

⁴⁴ Cf. W. Glannon, *Genes and Future People*, 101.

îmbătrânire mai mult decât și-ar putea imagina majoritatea oamenilor, dar nu avem încă toate tehnologiile necesare pentru a extinde în mod nedeterminat viața umană. Totuși, este clar că, departe de a se opri, descoperirile științifice și tehnologice evoluează. [...] Deci, răspunsul la întrebarea noastră este, în realitate, un decisiv «da»⁴⁵.

În acest articol nu ne-am propus să analizăm și legislația națională sau internațională corelată acestor probleme, ci am dorit să expunem, chiar dacă în mod succint, câteva probleme bioetice legate de universul molecular uman și ingineria genetică care poate fi folosită atât pentru a eradica boli incurabile astăzi, cât și pentru a manipula corpul uman, dictând naturii umane cum ar trebui să se exprime în generațiile viitoare, iar pentru generația noastră să dobândească puterea de a-și îmbunătăți „caracteristicile” până într-acolo încât omul să devină nemuritor pe pământ.

III. Concluzii

Fiecare subcapitol al acestui articol poate fi mult dezvoltat și aprofundat, probabil vom face acest lucru pe viitor, însă scopul nostru nu a fost acela de a epuiza subiectul manipulării genetice în câteva pagini, ci acela de a deschide porțile unei o dezbateri mature și responsabile care să ne ajute să luăm deciziile juste atunci când serviciile de genetică vor fi propuse și în clinicile din România la scară largă.

După cum am văzut, terapia genică somatică, chiar dacă oferă soluții medicale eficiente pentru tratarea anumitor boli incurabile, promițându-ne o medicină mai eficientă, dar nu mântuitoare (întrucât rămân mereu deschise porțile pentru tratamentele tradiționale), în același timp poate fi folosită și cu alte scopuri non-terapeutice nejustificabile din punct de vedere etic; terapia genică germinală, cel puțin momentan, ne promite multe probleme etice fără a ne oferi în schimb nimic sigur.

Fundamentul utilizării improprii a ingineriei genetice, dincolo de dorința noastră înnăscută de a căuta mereu ceva nou, dincolo de iresponsabilitatea și ignoranța caracteristică multor categorii sociale contemporane, își regăsește rădăcinile în mitul omului perfect care trebuie să se încadreze în limite impuse arbitrar de societate, un mit sub care se ascunde de fapt întreaga mentalitate eugenică condamnată acum câteva decenii în urma atrocităților naziste.

Încheiem citând-o pe profesoara Brambilla care a surprins foarte bine această realitate: „Mi se pare că imaginea lui Ahile și vulnerabilitatea sa dincolo de aparenta perfecțiune poate reprezenta în cel mai bun mod posibil paradoxul ideii de perfecțiune închis în mentalitatea eugenică. [...] Adevărata perfecțiune a ființei umane nu constă în suma calităților sale. A spune persoană este ca și cum ai spune perfecțiunea de a fi persoană. Toate caracteristicile pe care le poate avea [...] nu îi câștigă omului ceea ce el a primit în mod natural: demnitatea sa”⁴⁶.

⁴⁵ R. Kurzweil, T. Grossman, *Fantastic Voyage: Live Long Enough to Live Forever*, New York: Rodale Books 2004, 3 citat în A. Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2009, 12

⁴⁶ G. Brambilla, *Il mito dell'uomo perfetto. Le origini culturali della mentalità eugenetica*, Roma: If 2009, 188-189.

BIBLIOGRAFIE

1. Allis, D., *Epigenetics*, New York: Cold Spring Harbor 2007.
2. Aramini, M., *Introduzione alla Bioetica*, Milano: Giuffrè 2003, ediția a doua.
3. Baron, J., *Contro la Bioetica*, Milano: Raffaello Cortina 2008.
4. Benedetto xvi, Ad Plenariam Sessionem Pontificiae Academiae pro Vita in AAS CI/3 (6 Martii 2009), 178-181.
5. Brambilla, G., *Il mito dell'uomo perfetto. Le origini culturali della mentalità eugenetica*, Roma: If 2009.
6. Brookes, M., *La genetica*, Trieste: Scienza 2001.
7. Butler, J.M., *Forensic DNA Typing: Biology, Technology, and Genetics of STR Makers*, Burlington – London: Academic Press 2005, ediția a doua.
8. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione Dignitas Personae su alcune questioni di Bioetica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2008.
9. Feldblum, P.J., Pregnancy and STD Prevention, în: E.T. McNeill (et. all.), *The Latex Condom: Recent Advances, Future Directions*, <http://www.fhi.org/en/RH/Pubs/booksReports/latexcondom/pregandstdprev.htm>.
10. Glannon, W., *Genes and Future People. Philosophical Issues in Human Genetics*, Cambridge: Westview 2001.
11. Habermas, J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino: Einaudi 2002.
12. Kevles, D.J., Eugenetics. Historical Aspects in: W.T. Reich (ed.), *The Ethics of Sex and Genetics*, Macmillan, New York 1998, 174-179.
13. Lappé, M., Ethical issues in Manipulating the Human Germ Line, în: H. Kuhse – P. Singer (edd.), *Bioethics – an anthology*, Oxford: Blackwell Publisher 1999, 155-163.
14. Leone, S., *Manuale di Bioetica*, Acireale: Istituto Siciliano di Bioetica 2003.
15. Mauron, A., Genetica e ripercussioni intergenerazionali, în: S. Leone – S. Privitera (edd.), *Il contesto culturale dell'etica della vita*, Roma: Armando 1994, 125-142.
16. Mele, V., Geneterapia e dignità della persona umana in Dignitas Personae, in: G. Russo (ed.), *Dignitas Personae. Commenti all'istruzione su alcune questioni di Bioetica*, Messina-Torino: Coop. S. Tom. & Elledici 2009, 194-203.
17. Merlo, P., *Fondamenti & temi di Bioetica*, Roma: LAS 2009.
18. Milani-Compagnoni, M., Introduzione alla nuova genetica, în: E. Sgreccia – V. Mele (edd.), *Ingegneria genetica e biotecnologie nel futuro dell'uomo*, Milano: Vita e Pensiero 1992, 3-23.
19. Moraczewski, A.S. – Shea, J.B., Genetic Medicine, în: E.J. Furton (ed.), *Catholic Health Care Ethics. A manual for practitioners*, Philadelphia: The National Catholic Bioethics Center 2009, ediția a doua, 237-242.
20. Murray, T.H., Enhancement, în: B. Steinbock (ed.), *The Oxford Book of Bioethics*, New York: Oxford University Press 2009, 491-515.
21. Reiss, M.J. – Straughan, R., *Improving Nature? The science and ethics of genetic engineering*, Cambridge: Cambridge 2001, ediția a patra.
22. Vaccaro, A., *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna 2009.

PENTRU O ART-TERAPIE FENOMENOLOGICĂ

DANIELA IANOȘI

RÉSUMÉ. *Pour un art-thérapie phénoménologique.* Nous proposons de comprendre, du point de vue phénoménologique, comment est-il possible que des névroses comme la dépression et l'anxiété se produisent et que la vie intérieure de quelqu'un devienne prisonnière dans le monde fermé du symptôme. Nous allons montrer que dans le monde, le désir de posséder l'objet dans la perception, d'avoir un pouvoir sans limite d'agir, de dominer la volonté de l'autre ou d'avoir une relation avec lui, sans distance, est voué à l'échec. L'incapacité d'accepter la finitude de nos expériences mondaines se trouve à l'origine du symptôme.

Dominé par la fascination des attentes et de ses projets, le psychotique remplace la réalité avec les phantasmes selon le désir et le névrotique la vit douloureusement en tant qu'angoisse. La métaphore thérapeutique, de même que l'œuvre d'art, a le rôle d'éviter la défense psychique et par la réinterprétation symbolique du monde du symptôme, nous en délivre en rendant possible le rapport authentique à nous-même et au monde.

Keywords: Maurice Merleau-Poty, Michel Henry, Henri Maldiney, Sigmund Freud, the body, phenomenological life.

1. Eșecul dorinței și dominarea lui în expresie

Tradiția fenomenologică, mai ales lucrările lui Maurice Merleau-Poty pe care le vom lua aici drept punct de plecare, ne-a arătat cum este posibil ca în calitate de oameni să ne raportăm la lume, prin experiențe specifice, prin exercitarea puterilor trupului (puterea de a mișca, a atinge, a vedea, a auzi etc.) și puterilor minții (puterea de a forma reprezentări, imagini, puterea de a înțelege, de a vorbi).

Percepția presupune luarea în stăpânire a impresiilor corporale, de către intenționalitatea reflexivă. Prin ea ne confirmăm că lucrurile sunt acolo, în câmpul nostru perceptiv, integrate lumii pe care o știm, în felul în care o știm, o lume spre care ne proiectăm, în activitatea cotidiană și în raporturile noastre cu ceilalți. Relația cu ceilalți confirmă, în mod tacit sau explicit, faptul că și ei percep într-un mod asemănător, faptul că acționăm "de-a lungul aceleiași lumi". Pe de altă parte, lumea pe care o configurăm este irepetabilă, nu numai prin faptul ea este expresia unor experiențe diferite de ale celorlalți dar, în primul rând, prin faptul fundamental că, fiecare este un sine transcendental unic, o viață ce rămâne ireductibilă la a celorlalți deși, în Viața absolută, așa cum arată Michel Henry în lucrarea *Întrupare*, originea noastră este comună. Această origine transcendentală comună, fundamentează faptul că, prin intermediul limbajului, putem împărtăși celorlalți experiențele pe care le avem.

Cu toate acestea, sunt experiențe care se petrec în singurătate, sunt lumi închise, subiective, în care trăirile, nu numai că nu mai sunt împărtășite de ceilalți, dar uneori, nu le putem reconfirma nici pentru noi înșine. Ne putem întreba atunci, cum devine posibil ca cineva să perceapă total diferit, mai mult, cum se poate ca cineva să vadă lucruri pe care ceilalți nu le văd și nu le pot confirma? Cum este posibil ca trupul nostru să ne înșele, să ajungem să credem că vedem, atunci când nu vedem, că auzim, atunci când nu auzim? Care este originea fantasmei, a halucinației?

Atunci când luăm cunoștință de noi înșine, viața trăiește deja, în noi, dorința de a se diversifica năzuind, în mod indefinit, spre lume și spre ceilalți. Odată ce vederea a fost inaugurată, chiar și refuzul de a vedea este tot o manifestare a vederii, căci nu putem refuza raporturile cu vizibilul decât pentru că suntem, în mod original, văzători. “Chiar dacă sunt absorbit în experiența corpului meu și în singurătatea senzațiilor, nu reușesc să suprim toate referințele vieții mele la o lume și în fiecare moment există o intenție care țâșnește din mine, fie și doar spre obiectele care îmi sunt aproape și îmi cad sub ochi, sau spre momentele, care vin și împing în trecut ceea ce tocmai am trăit. Nu devin niciodată, în întregime, un lucru în lume, îmi lipsește plenitudinea existenței ca lucru, propria mea substanță fuge de mine în interior și întotdeauna se schițează o intenție”¹

Năzuința vieții de a se perpetua și diversifica, se manifestă prin nevoile primare și cele senzoriale (în a căror deprivare ne este imposibil să trăim) dar și prin nevoia de a acționa, de a se manifesta ca putere, în activitate. În senzație, puterea sensibilă a trupului nostru se încearcă pe sine îmbrățișând lucrul simțit. Dar, conștiința reflexivă nu are acces la momentul original în care viața vine în sine, ca impresie. Percepția conștientizată nu este decât o imagine secundă, o sinteză a obiectului, realizată prin intermediul structurilor intenționalității.

În lume, ceea ce ni se oferă în percepție, ni se oferă prin punerea la distanță, în extaza timpului. Pe baza structurilor intenționale, ceea ce avem în raza privirii, conținutul impresional, este ”reținut la distanță” adică reprodus, pentru a fi pus în legătură cu ceea ce este proiectat, prefigurată ca fiind conținutul impresional imediat următor. Obiectul perceptiv prezent nu este decât o simplă imagine, o sinteză între un trecut retențional și un viitor protensional, dintre care primul nu mai este iar al doilea nu este încă. Ceea ce lipsește acestei imagini este tocmai prezentul viu, prezentul în care impresia se oferă pe sine, fără distanță. Din acest punct de vedere, intenționalitatea nu ne oferă accesul la realitate, ci mai degrabă de-realizează, transformă realitatea în imagini, în reprezentări create pe baza unor structuri obiectuale predeterminate.

De fiecare dată, percepția angajează câmpuri obiectuale deja structurate care permit conștientizarea aparițiilor. Știm acest lucru, așa cum știm că me-am născut sau că vom muri, dar nu putem înțelege, în ele însele, momentele inaugurale ale existenței sau ale istoriei perceptivă. În lucrarea *Vizibilul și invizibilul* Merleau-Ponty arată că, cel care vede și atinge, corpul nostru fenomenal, este el însuși vizibil și

¹ Maurice-Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, Trad. I. Câmpeanu G. Vătăjelu, Editura Aion, Oradea, 1999, p.207

tangibil. Împrumutând carnea sa tuturor celorlalte lucruri care se constituie, corpul rămâne printre lucruri. Atingând însă corpul nostru, care atinge, nu putem străbate distanța dintre corpul fenomenal (cel ce atinge) și corpul obiectiv (cel care este atins); dintre corpul simțitor și corpul simțit. Între cele două putem spune că “este mai mult decât o distanță, abisul care separă. În Sinele de Pentru Sine”².

Nu putem reduce această distanță pentru că, de fapt, în momentul în care atinge, mâna, ca putere de a atinge, nu atinge, în cealaltă mână, puterea ei de a atinge. Departe de a atinge o putere în exercițiu, mâna atingătoare simte, din interior, limita puterii sale, o limită încercată la întâlnirea cu un corp fizic, un corp care, în calitatea sa de atins, nu poate deveni niciodată atingător. Aceasta pentru că, după critica făcută de Michel Henry celebrului pasaj al atingătorului/atins, un corp fizic, obiectiv, nici măcar al nostru, nu poate atinge cu adevărat. Cel care atinge este corpul nostru transcendent ca putere de a simți. El rămâne însă, în sine, de neatins. Căci nimeni nu a văzut vreodată vederea, n-a atins atingerea sau așa cum spunea Michel Henry: ”nimeni nu a văzut vreodată un trup, și nimeni nu a văzut vreodată un om”.

De aceea, percepția nu este niciodată încheiată. Ea păstrează urma eșecului dorinței de a accede către lucruri, urma faptului că, posesia obiectului nu este niciodată totală. Există un invizibil de fapt, care semnifică imposibilitatea noastră de a vedea lucrurile din toate unghiurile în același timp (existența este situată); un invizibil care semnifică imposibilitatea accesului la punctul de vedere al celuilalt (niciodată nu voi putea experimenta albastrul celuilalt, acolo unde trupul său viu trăiește impresia) un invizibil care înseamnă imposibilitatea accesului total la ceea ce este (nu putem accede la lucruri fără intermedierea intenționalității, a spațiului și a timpului) și un invizibil originar, care ne împiedică accesul la locul în care viața vine în sine ca vedere, accesul la originea vizibilității înseși. Ca ființe în lume, nu vom înțelege niciodată modul în care am devenit ființă văzătoare, nu vom avea niciodată acces la momentul originar al percepției, de fapt, al transcendenței noastre.

Cât despre nevoia de acțiune, experiența trăită, posibilitățile intenționale deja create, ne permit să reprezentăm conștient acțiunile viitoare, să proiectăm viitorul activității noastre, așa cum ni-l dorim. Ceilalți sunt incluși ei înșiși în proiectele noastre sub aspectul comunicării, al colaborării sau cel al supunerii în relația de putere. Nevoile vieții noastre se manifestă ca proiecte reprezentate, ca dorințe. Indiferent dacă proiectele se confirmă sau nu, dacă dorințele se împlinesc sau nu, ne dorim și nu putem decât să o facem.

Experiența puterii în raport cu lucrurile sau cu ceilalți este un eșec sau o reușită parțială, care nu face decât să camufleze o neputință originară. Căci orice experiență a dominării lucrurilor, oricât de spectaculoasă, presupune o încercare, din interior, a unei limite, dincolo de care nu putem trece și aceasta, nu pentru că lucrurile ni se opun, căci puterea de a acționa nu se află în ele, ci pentru că, puterea nu ne aparține, ea ne este dată și ne este dată, de la început, în mod limitat. La fel

² Maurice-Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, p.180

se întâmplă și în relația de dominare în raportul cu celălalt. Cu cât încercăm să anulăm, în celălalt, propria sa putere, cu cât dorim mai mult să-l subordonăm voinței noastre, cu atât resimțim, mai acut, frustrarea lipsei noastre de putere.

Numai o acceptare a limitelor puterii noastre și o recunoaștere a faptului că puterea aparține celuiilalt, atât cât ne aparține și nouă, ne face cu adevărat puternici. Devenim puternici, nu în măsura în care obținem o putere nelimitată, ci în măsura în care, abstenenți, nemandorindu-ne o putere determinată, devenim receptivi la donarea originară a puterii care vine în noi, ne facem expresia puterii vieții care ne transcende în calitate de ego, a vieții pe care nu noi înșine am creat-o, în care nu noi înșine am hotărât să venim.

Există un obiect și o intenție privilegiată din punctul de vedere al manifestării dorinței. Acest "obiect" este trupul celuiilalt, iar intenția este cea erotică. Modul nostru de a fi în lume presupune o schemă corporală în care, structurile senzoriale se împletesc structurii sexuale. Corpul are o fizionomie sexuală marcată de zone erogene. Aceasta reclamă anumite intenții prin care individul vizează, în celălalt, o structură asemănătoare. "Percepția erotică nu este o *cogitație* care vizează un *cogitatum*, ea vizează un alt corp, prin intermediul corpului subiectului, *se face în lume* și nu într-o conștiință"³ – spunea Merleau-Ponty. Nu într-o conștiință, cu siguranță, dar nici în lume, unde nici măcar obiectele nu se ating, ci în viață, singurul loc în care se manifestă puterea de a atinge, am spune aici, după Michel Henry.

Fără îndoială, dorința nu se reduce la sexualitate dar nici nu putem spune că aceasta din urmă este doar o funcție psihologică, "un automatism periferic". Așa cum ființa noastră corporală se proiectează asupra lucrurilor prin modalități senzoriale, ea se raportează la celălalt și prin intenții ce conotează un comportament sexual (dorința, eschivarea, așteptarea, cucerirea, acceptarea). Dar ce vizează dorința sexuală în raportarea sa la celălalt? Cu siguranță nu un corp obiectiv ci un corp senzual, locuit de un trup. Acest trup este străbătut de puterea unui trup asemănător și totuși diferit de al său. Ceea ce își dorește cel străbătut de fiorul erotic este suscitarea dorinței celuiilalt. Ori dorința celuiilalt nu se naște în corpul său fizic, nici în corpul senzorial constituit ci, ca orice intenție, se naște în trupul său originar, trup în care, viața se oferă pe sine ca dorință. Întâlnirea erotică vizează deci întâlnirea a două trupuri, fiecare locuit de sinele său originar, irepetabil.

Dar ce șansă de reușită are această întâlnire, în consumarea dorinței erotice? Așa cum am mai arătat, atingerea propriei mâini nu presupune atingerea puterii trupului prin intermediul mâinii atinse ci dimpotrivă, simțirea din interior a mâinii atingătoare. Mâna care atinge își încercă limitele puterii de atingere, prin raportare la mâna atinsă, ca la un continuum corporal rigid, dincolo de care atingerea numai poate trece. Așa se întâmplă și în atingerea corpului celuiilalt. Ceea ce simte cel care atinge este experiența interioară a propriei dorințe și limita puterii sale de a atinge. În atingerea erotică dorința eșuează din nou, "fiecare pulsione, în alternanța modalităților

³ Maurice-Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, p.198

ei active și pasive, nu se cunoaște niciodată decât pe ea însăși, propria ei mișcare, precum și senzațiile resimțite la limita propriului său corp organic invizibil.”⁴

Erotismul devine autoerotism, spune Michel Henry, căci atingerea erotică nu întâlnește viața celuilalt acolo unde această viață se simte pe sine, nu întâlnește trupul celuilalt acolo unde acesta își încearcă puterea senzorială, ratează întâlnirea cu sinele autentic al celuilalt. Nu mai vorbim de situația în care, așa cum se întâmplă de multe ori în societățile noastre, trupul celuilalt este înțeles ca un corp obiectiv, iar relația sexuală este redusă la întâlnirea a două corpuri aproape neînsuflețite, la două mecanisme care produc mișcări, proiectate special ca să aducă plăcere și relaxare, celor care le manevrează. Nu este de mirare că relațiile erotice devin, la acest nivel, surse de frustrare, de nefericită căutare, a unor oameni ce schimbă partenerii și repetă schimbarea iar și iar, fără să-și mai dea seama că, ceea ce e nevoie să schimbe nu este atât partenerul, cât maniera neinspirată, prin care se raportează la celălalt, ca la un corp golit de spirit. Căci este o formă de umilință această anulare a sinelui celuilalt și ea duce la anularea propriului sine.

Pentru a contracara eșecul dorinței, soluția poate fi recunoașterea celuilalt ca un trup viu, locuit de un sine. Este vorba de un sine care constituie propria lume, diferită de a noastră, un sine către care îndreptăm, nu intențiile noastre proiective ci, ascultarea noastră receptivă. ”Relația erotică se dublează atunci cu o relație afectivă pură, străină de acuplarea trupească, relație de recunoaștere reciprocă, de iubire poate, deși aceasta poate foarte bine să preceadă, ba chiar să suscite întregul proces erotic și nu să rezulte din el”⁵.

Prin urmare, am văzut că dorința, atât ca intenție perceptivă cât și ca exercițiu al puterii sau al experienței erotice se confruntă, la limita sa, cu o lipsă, cu un eșec. Acest eșec nu este unul accidental ci dimpotrivă, unul esențial, unul care ține de finitudinea noastră. La limita dintre noi și celălalt, acolo unde lumea sa nu coincide cu lumea noastră, unde sinele său se află într-o proximitate ireductibilă cu sinele nostru, se naște limbajul.

În eseu *Dincolo de principiul plăcerii* Freud interpretează jocul prin care un copil “articulează absența și prezența [mamei] într-un contrast semnificativ”. Este vorba despre un copil de un an și jumătate care, deși atașat de mama sa, nu plânge dacă aceasta îl părăsește, chiar pentru mai multe ore. Copilul domină însă evenimentul neplăcut al plecării mamei printr-un joc în care reinterpretează și pune singur în scenă întâmplarea. Micuțul devine activ față de neplăcerea pe care o suportă, aruncând el însuși, cât mai departe obiectele din jur, pentru ca apoi să le recupereze cu bucurie. Aruncarea și recuperarea obiectelor semnifică, ne spune Freud, plecarea și revenirea mamei.⁶ Această modalitate de a domina simbolic, printr-un joc al apropierii și depărtării obiectului, lipsa ființei de care este atașat, permite copilului să nu mai sufere absența ca pe o panică.

⁴ Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, trad. I.Ică Jr, Editura Deisis 2003, Sibiu, p. 301

⁵ *Ibidem*, p. 303

⁶ Sigmund Freud, *Psihologia inconștientului*, trad. V. Lepădatu, Ed.Trei, București, 2000, pp.171-173

În mod analog jocului, limbajul permite omului dominarea: imposibilității de a poseda lucrurile în percepție; a imposibilității de a controla puterea celuilalt, acolo unde această putere se exercită pe sine; a neputinței experienței erotice de a atinge viața celuilalt, acolo unde ea se afectează pe sine. Prin cuvânt, lucrul este evocat în lipsă, este prezent ca absență, iar aceasta face ca frustrarea lipsei sau a eșecului să nu mai fie trăită cu aceeași intensitate. Nu mai suntem dominați de eșec ci, prin exprimare, ne luăm distanță față de el.

Atunci când ne dorim ceva, dorința determinată domină lumea noastră. Prin intermediul ei interpretăm realitatea. Aceasta înseamnă că, filtrăm ceea ce este, cu scopul de a reține ceea ce ne interesează, cu scopul de a ne împlini dorința. Lumea noastră se îngustează, sărăcește, ca să spunem așa. Ea devine un fond indistinct pe care apar, precis conturate, doar elementele ce au legătură cu împlinirea sau neîmplinirea dorinței. Îngustarea receptivității duce, în mod paradoxal, de multe ori, la eșec. Cine nu-și amintește să fi fost prea implicat într-un proiect și tocmai datorită acestei implicări fără distanță, să fi ratat oportunități importante, care duceau la împlinirea lui. Proiectul a fost ratat pentru că persoana a fost prea preocupată să construiască, în mod detaliat, așteptări care nu s-au împlinit, în loc să diversifice posibilitățile, fructificând oportunități neașteptate. Este ca și atunci când vrem să rezolvăm o problemă și nu reușim, pentru că suntem prea atașați de o anumită strategie de rezolvare. Soluția este ieșirea din cadrul acelei strategii, repunerea problemei dintr-o perspectivă nouă, care să determine diversificarea posibilităților rezolutive.

Proiectele, ideile, interpretările noastre cu privire la realitate sunt forme limitate ale exprimării de sine. Transformate în locuri privilegiate, în adevăruri definitive și indestructibile, ele nu fac decât să ne sărăcească lumea, să ne închidă în raport cu sinele nostru originar, în raport cu viața înseși. Singura șansă la absolut, a unor ființe cu un corp și o gândire limitate ca ale noastre este aceea de a ne delimita în raport cu ideile și proiectele noastre și de a ne re-crea, de fiecare dată, în orizontul vieții, într-un cuvânt, de a transcende propriul ego. Exprimând în limbaj dorința sau eșecul dorinței, putem să dislocăm lumea îngustă a unor așteptări determinate, să ne eliberăm din închisoarea acestui proiect, să reconfigurăm lumea noastră, în orizontul vieții, ca posibilitate nedeterminată a oricărui proiect.

Acest lucru nu se poate petrece însă automat, prin simpla exprimare conștientă a dorinței sau a neîmplinirii. De ce? Pentru că, la nivel cotidian, limbajul și gândirea sunt deja instituite, astfel încât, nu orice exprimare își are originea într-o trăire autentică, nu orice gând conștient atinge nevoia originară, a cărei reflectare este dorința determinată. De cele mai multe ori, schimbăm vorbe care nu cer nici un efort de reelaborare, nici un efort de comunicare sau de înțelegere autentică din partea noastră. Aproape, am putea spune, nu gândim ci vehiculăm gânduri gata elaborate, nu exprimăm ci preluăm și transmitem, impersonal, expresii deja constituite.

Actele de gândire anterioare, sintezele deja realizate, confirmă structura unei lumi care ne este familiară, care nu ne pune probleme. Esențele de limbaj, ca

sinteze încheiate, în care un anumit mediu cultural a înțeles să închidă lucrul, permit ancorarea noastră într-o lume comună, prin articularea intenționalității antepredicative cu o intenționalitate explicită. “Esența triumphiului nu este nimic altceva decât presupunerea unei sinteze încheiate, prin care am definit lucrul”⁷. Vizăm lucrurile prin intermediul structurilor perceptive, al structurilor spațiale și temporale, al gândirii și al semnificațiilor verbale deja instituite. La capătul acestui act, regăsim obiectele, ca entități ale unei structuri a lumii, pe care o împărtășim împreună cu ceilalți, ca pe un de la sine înțeles. Ne angajăm în vorbire pentru a confirma sensurile pe care limbajul și modalitățile comune de acțiune le-au statuat.

Vehicularea sensurilor instituite, cantonarea în impersonal, nu face decât să camufleze problema, menținând-ne în același proiect eșuat care, pe deasupra, acum este raționalizat⁸. Nu suntem noi înșine, în această exprimare impersonală, nu este un sens trăit de sinele autentic, ci o încercare de a ne integra unei categorii, de a scăpa de problemă, printr-o explicație la îndemână, print-o expediere în impersonal a trăitului. ”Eu întotdeauna mă îndrăgostesc de cine nu trebuie” sau ”Eu întotdeauna îmi impun punctul de vedere” spunem, iar aceste generalizări ne ascund în impersonal, ne îndepărtează, cu atât mai mult, de originea lumii închise a dorinței noastre și prin urmare, de posibilitatea dislocării ei.

Cu toate acestea, punând între paranteze sensurile deja instituite, avem posibilitatea de fi promotorii unor noi sensuri. Putem exprima trăirile noastre unice, în moduri care să nu le închidă în semnificații prestabilite ci, dimpotrivă, să le facă prezente prin expresii care să mențină deschisă, posibilitatea accesului la originea sensului. Chiar limbajul oferă această posibilitate căci, ”sensul operat” este mai mult decât cel ”proferat”, sensul trăit este mai mult decât sensul exprimat conștient. Se naște o pendulare între prezență și absență, între apariție și ocultare, între explicit și implicit. Acest joc este interior limbajului, căci sensul nu este predefinit ci creat de context. O parte a încărcăturii de sens a cuvântului este ocultată de către context, fără a putea fi complet eliminată. În acest fel, fiecare nou context inițiat, prilejuiește un joc al trimiterilor, în care sensul este de fiecare dată atins, fără a fi în întregime captat. Așa cum spunea P. Ricoeur, într-una din interpretările sale, “[...] intrarea în limbaj este, global, un mod pentru om, de a deveni absent față de lucruri și de a le desemna *in vid*, precum și, corelativ, de a face prezente lucrurile prin chiar vidul semnului.”⁹

La nivelul vorbirii, între semnat și semnificant nu există corespondență de la termen la termen. Lanțurile semnificațiilor glisează pe cele ale semnificanților fiind, în fiecare moment, posibilă realizarea unui nou decupaj, a unor exprimări inedite. Esențele de limbaj nu sunt perfect închise, limba vie nu se reduce la definiții de genul conceptelor utilizate de știință și nici la expresii încremenite, de genul celor utilizate în bavardajul cotidian. Un cuvânt are mai multe semnificații,

⁷M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepției*, p.457

⁸ Folosim aici termenul *raționalizare*, cu sensul dat de psihanaliză și anume, de mecanism de apărare.

⁹ Paul Ricoeur, *Despre interpretare-Eseu asupra lui Freud*, trad. M. Popescu, V. Protopopescu, Editura Trei. 2002, p.410

iar o semnificație poate fi exprimată prin mai multe cuvinte diferite. Semnificațiile se întrepătrund unele cu altele, își intersectează domeniile, putând da naștere unor combinații încă nerostite, unor noi modalități de a deschide către sensul originar.

Efortul depășirii ”de la sine înțelesului”, prin exprimarea autentică a trăirii, sparge coaja aparențelor, deconstruiește reprezentările despre noi înșine. El poate prilejui de-situarea noastră în raport cu proiectul eșuat, distanțarea față de dorința determinată, care ne ține prizonieri, închizându-ne posibilitatea de a ne re-crea, în orizontul sinelui autentic. Reinterpretând un proiect limitat, un proiect în care viața a rămas captivă, expresia ne face liberi pentru existență, ne permite să transcendem raportarea noastră limitată la lume. A reinterpretă dorința sau proiectul eșuat înseamnă a fi receptivi față de noi înșine și față de sensul care a generat, în noi, expresia lor.

Ca într-un joc în care actori străini ne-ar pune în scenă drama, locul cuvintelor în care am închis proiectul sau dorința ar fi luat de expresii noi. Astfel, ar deveni posibil ca, la trecerea între cele două posibilități de exprimare, să se redeschidă accesul la sensul care le-a generat. Traducerea unui text nu se poate face prin simpla echivalare, pe orizontală, a fiecărui cuvânt, dintr-o limbă în alta, ci numai prin înțelegerea sensului și reexprimarea lui, de către un traducător (un sine viu), în cealaltă limbă. Tot așa, dedublarea expresiei, s-ar putea produce, nu printr-o simplă echivalare, pe orizontală, a expresiei inițiale cu o alta, ci printr-o resemnificare, pe verticală, trecând prin trăirea originară care a făcut-o posibilă.

Putem astfel, prin resemnificarea dorințelor sau proiectelor noastre, să redeschidem accesul la noi înșine, în calitate de sine transcendental viu, putem să ne re-locăm în viața care le precede și le generează, în viața autentică pentru că, citând din același text al lui Ricoeur, ”problema fenomenologică a limbajului se deschide cu adevărat atunci când spunerea este prinsă în planul unde ea stabilește un sens, unde face ca un sens să existe în chip manifest, în afara oricărei apofantici explicite, adică dincoace de enunțul sau de sensul proferat; problema pe care percepția o suscită, aceea de a regresa de la reprezentare până la raportul trăit efectiv, se reînnoiește în cazul limbajului; trebuie să redescoperim împreună cu Hegel că limbajul este un a fi aici al spiritului [...]”¹⁰

Dorința sau frustrarea este indisociabilă de raportarea la celălalt. În relația cu celălalt se nasc dorințele, eșecurile și justificările noastre. Tot relația, este cea care face posibilă reinterpretarea și depășirea lumii închise a proiectului. Prin limbaj, se instituie între noi și celălalt o lume comună. Deși nu vom putea niciodată avea acces la lucruri așa cum le percepe celălalt, cuvântul permite mai mult decât dominarea imposibilității comunicării. Datorită puterii de expresie a cuvântului, gândurile noastre și ale celuiilalt pot să se împletească, să se evoce reciproc, modelând o lume comună, la întrepătrunderea dintre lumile noastre subiective. Din perspectiva lumii comune, schițate în dialog, resemnificarea dorinței și prin aceasta, accesul la originar, are mai multe șanse de a se realiza.

¹⁰ *Ibidem*, p.409

2. Lumea fantasmei și imposibilitatea transcendenței

Există însă, situații în care eșecul dorinței nu este acceptat, în care un proiect nu mai poate fi resemnificat și înlocuit cu un altul, situații în care, persoana nu se mai poate de-situa în legătură cu lumea unei dorințe determinate. Nu dorința este cea care cedează în fața vieții, a transcendenței sau a lumii cu celălalt, ci tocmai realitatea, mai precis, capacitatea persoanei de a accede la ea. Aceasta se întâmplă în cazul existenței maladeive, în nevroză și psihoză. “[...] nevroza nu neagă realitatea, ea nu vrea să știe nimic despre aceasta, psihoza o neagă și încearcă s-o înlocuiască [...] nici în nevroză nici în psihoză nu lipsesc tentativele de a înlocui nedorita realitate cu una pe potrivă dorinței. Această posibilitate dă existență unei lumi a fantasmei, unui tărâm care a fost separat de lumea reală, exterioară, atunci când a fost introdus principiul realității [...]. Din această lume a fantasmei își ia nevroza materialul pentru noile ei configurații de dorință și îl găsește în mod obișnuit pe calea regresiei într-un trecut îndepărtat, satisfăcător”¹¹ spune S. Freud în eseu *Pierderea realității în nevroză și psihoză*.

Cum se poate explica această “pierdere a realității și înlocuire a ei cu fantasma”? Când percepem, receptivitatea față de lucruri se exercită prin orientarea structurilor noastre intenționale în funcție de impresia senzorială. Acestea captează impresia dar în acest act, ele însele se orientează și restructurează, în funcție de ea. Suntem centrați în actul al receptivității astfel încât, ne simțim pe noi înșine în simțirea lucrului. Atunci când dormim, ne retragem intențiile îndreptate spre lucruri, încetăm să ne mai proiectăm asupra lor. Doar câteva simțuri, semi-active, pot fi suscitare rapid. Fără să o știm, corpul nostru rămâne capabil să răspundă la câțiva stimuli și, privat de obiectivitate, aproape închis în sine, se folosește de orizonturile sale perceptive, pentru a crea crâmpie de viață privată, visele. Retrasă din lume, profitând de resturile acesteia, existența se proiectează într-un spațiu al proximității.

Într-un mod asemănător, bolnavul psihic se retrage din realitate, pe care o resimte străină, ostilă dorințelor și intențiilor ego-ului său (dorințe care nu se mai confirmă). Corpul nu mai are acces la prezență, nu mai suscită dimensiunea prezentului viu ci, cantonat în posibilitățile sale intenționale, confecționează din resturile lumii, un spațiu privat. “Existența bolnavului este descentrată, ea nu se mai realizează în schimbul cu o lume rezistentă și neascultătoare, care ne ignoră, ci se epuizează în constituirea solitară a unui mediu fictiv”¹². Acest spațiu privat se eschivează față de obiectivitate căci, subiectul refuză transcendența, refuză depășirea lumii sale solipsiste, către întâlnirea cu celălalt sau cu lucrurile, se închide pentru sinele său originar și pentru viața ca sursă a schimbării a re-creării de sine.

Corpul ca putere senzorială nu se mai lasă impresionat, nu mai modelează lucrurile în carnea sa, rămâne captiv unor dorințe și așteptări, a căror nerealizare este negată și al căror proiect se repetă fără variație. În locul resemnificării dorinței și

¹¹ Sigmund Freud, *Psihologia inconștientului*, Trad. G. Lepădatu, Ed.Trei, 2000, p.280

¹² Maurice-Merleau Ponty, *Fenomenologia percepției*, p.406

prin aceasta, al de-situării în raport cu ea și al re-locării în viața autentică, ego-ul ”alege”¹³ să se centreze în lumea dorinței, să închidă raportul său cu realitatea, să-și bareze posibilitatea de a transcende. “Detașat de mediul efectiv, corpul rămâne capabil să evoce, prin propriile sale montaje, o pseudoprezență a mediului”¹⁴. Corpul, prin câmpurile sale senzoriale, prin carnea sa, oferă materia fantasmei. Carnea nu mai face să transpară lucrurile, nu mai este textura lumii cu ceilalți ci, a unei lumi închise, lumea halucinației.

Dorința încetează să mai fie o simplă posibilitate, ea devine efectivitate la nivel imaginar. Ceea ce o deosebește de fantezie este faptul că în fantasmă (halucinație) imaginea nu mai este însoțită de conștiința existenței sale, doar ca imagine, ci este confundată cu realitatea. Viața încetează să mai vină în sine ca impresie, să se mai îmbogățească, să-și mai crească nivelul acțiunii, capacitatea sa de a se diversifica în relația cu celălalt sau în receptivitatea față de lucruri. Ea se retrage ca putere de a transcende rămânând să anime, aproape exclusiv, funcțiile primare.

Pentru schizofrenic, adesea corpul nu mai este o unitate structurală intersenzorială, corelativă unei structuri unitare a realității, ci, un compositum de organe care funcționează separat. Dacă viața se retrage, atunci corpul nu mai este în întregime străbătut de puterea unificatoare a trupului viu. Rupt de sinele său autentic, corpul, își dispersează puterile senzoriale. Realitatea care transpare prin el își pierde unitatea, se destructurează. Senzații disparate încearcă zadarnic să constituie o lume, existența se dezagregă. În momentele de remisie, bolnavul simte dureros această pierdere a realității. «Un schizofrenic spune: “O pasăre cântă în grădină. Aud pasărea și știu că ea cântă, dar să existe o pasăre și să cânte o pasăre sunt lucruri atât de diferite unul de altul... Există o prăpastie... Ca și cum pasărea și ciripitul nu ar avea de-a face una cu alta”»¹⁵.

Fragmente de realitate se constituie, sporadic permițând subiectului o minimă ancorare în lumea comună. Într-un spațiu-peisaj, paralel, neintegrat realității, se interpun fantasmele. Ele nu au consistența nepuizabilă a lucrului perceput, sunt semnificații epuizabile, rupte de context. Mai degrabă, așa cum arată psihanaliza, ele se integrează unui lanț semnificativ ce invocă trecutul uitat (inconștient) al individului. Halucinația nu are textura realității, prin fondul corporal (senzorial) nu transpare obiectivitatea. Ea este doar suprafață, nu are caracteristica de a fi percepută și de către celălalt, iar subiectul realizează diferența, fără însă a se putea desprinde de fascinația ei, fără a putea decide pe care dintre ele, fantasmă sau percepție să le integreze modului său de a se manifesta.

«“Nu-mi auziți vocile?” spune o bolnavă, înseamnă ca sunt singura care le aude”»¹⁶ Percepția și fantasma sunt produse de aceeași forță care ne ancorează în

¹³ Nu este bineînțeles vorba de o alegere conștientă explicită ci mai degrabă de un atașament disproporționat față de anumite așteptări, o persistență în

¹⁴ *Ibidem*, p.403

¹⁵ *Ibidem*, p.338

¹⁶ *Ibidem*, p.348

lume, corpul nostru. În percepție, avem întotdeauna certitudinea că ceea ce ni se oferă există cu adevărat, este realitate. Încrederea în lumea pe care o constituie trupul este anterioară oricărei certitudini noționale, oricărei distincții între real și ireal, între adevăr și fals. Fundamentul certitudinii este viața înseși, puterea ei de a se încerca pe sine. Primitivul trăiește într-o lume în care mitul și realitatea au aceeași consistență, spiritul copacului sau al ploii sălășluiește efectiv în acestea. Distincția nivelurilor de realitate este ulterioară și ține de o modalitate culturală de a institui o lume comună. Fantasma se bucură de încrederea celui care o trăiește, ea își ascunde irealitatea.

Totuși această încredere diferă de încrederea în realitate. Cele două nu au aceeași textură, aceeași consistență. Subiectul ignoră, ceea ce face ca fantezmele să se deosebească de imaginile perceptivă. Dacă celui ce halucinează i se creează, în mod real, scenariul propriei halucinații, el își dă seama că este vorba despre altceva, fără ca prin aceasta, simptomul să dispară. Unei bolnave care halucinează că are făină în propriul pat, i se creează această realitate. Imediat, ea face distincția între "făina" din halucinație ("care era uscată") și făina reală (pe care o apreciază ca "umedă"). Cu toate acestea, ea nu încetează să "vadă" făina din halucinație (exemplul este preluat tot de Merleau-Ponty) și să reacționeze în funcție de ea.

Pentru psihanaliză, ca și pentru fenomenologie, tot ceea ce se petrece în psihic sau în eu, are un sens, chiar dacă acest sens nu este conștient. Admitem, urmându-l pe Merleau Ponty, o intenționalitate prerenflexivă, preconștientă, cea a corpului senzorial cu posibilitățile sale de receptivitate și mișcare. Istoria constituirii acestor posibilități intenționale trimite la geneze pasive, la acte de receptivitate fără prealabil, la limita dintre noi și lucruri, la limita dintre constituant și constituit. Freud vorbește despre pulsuni, dorințe, reprezentări și chiar gânduri inconștiente.

Inconștientul fenomenologic, viața ca putere de a simți, ca venire în sine sub forma unei ipseității irepetabile, care sunt suntem noi înșine, în calitate de sine transcendental este altceva decât inconștientul psihanalizei. Pulsunile vieții, despre care vorbește Freud, sunt forțe impersonale oarbe, nu pot fi echivalate cu viața în sensul în care o consideră fenomenologia. P. Ricoeur arată că, în fenomenologie, nu există o cenzură un baraj de netrecut, asemănător celui dintre preconștient și inconștientul freudian. Cu toate acestea uitarea ființei sau iluzia transcendentală a ego-ului așa cum o definește fenomenologia, uitarea vieții a sinelui nostru autentic și persistența în impersonal, poate fi o ruptură care, asemenea cenzurii din psihanaliză, pune în act gestul repetitiv, indiferent care este simptomul. Psihanaliza ca tehnică și practică terapeutică nu se poate identifica unei discipline teoretice, reflexive, cum este fenomenologia, deși baza teoretică a fenomenologiei este folosită cu succes pentru a fundamenta practici psihoterapeutice.

Fantasma și visul au un sens pentru psihic sau pentru existență chiar dacă, pentru nici unul dintre noi, conștiința nu leagă toate faptele psihice sau toate intențiile într-un unic sens al subiectivității care suntem. Dar care este sensul fantezmei? În lucrarea sa, *Introducere în psihanaliză*, Freud expune mecanismul de

formare a viselor. Somnul face ca investițiile noastre conștiente să fie retrase. Cenzura dintre inconștient și preconștient slăbind, psihicul derulează imagini și trăiri afective care, departe de a fi lipsite de sens, dezvăluie o parte dintre gândurile și dorințele noastre, ascunse conștiinței. Visele copiilor sunt aproape *ad litteram*, satisfacerea halucinatorie a unor dorințe. În visele adulților, dorințele se satisfac într-un mod deghizat, ele sunt ocluate de imagini ce le dezvăluie indirect. În somn, eul eliberat de cenzura conștientului, cedează tuturor tendințelor și gândurilor inacceptabile din punct de vedere moral, social sau estetic. Conținutul manifest al visului trimite la un conținut latent, ale cărui semnificații sunt dezvăluite în urma procesului de interpretare analitică.

Travaliul de ocultare a semnificațiilor autentice ale visului, comportă mai multe etape. Conținuturile inconștiente suportă mai întâi un proces de *condensare*. Unele elemente ale visului latent sunt eliminate, altele sunt comprimate, astfel încât, un singur element al visului manifest, poate trimite la mai multe idei latente, dar și invers, un element latent poate participa la mai multe idei manifeste. “Efectele condensării pot fi absolut extraordinare. Ea face posibilă reunirea într-un vis manifest a doua serii de idei latente cu totul diferite, în așa fel încât, putem obține o interpretare aparent satisfăcătoare a unui vis, având prin aceasta și posibilitatea unei interpretări de ordin superior”¹⁷.

Al doilea procedeu al elaborării visului este *deplasarea*. Un element latent este înlocuit prin ceva îndepărtat, care face aluzie la acesta. De asemenea, accentul visului este deplasat, în așa fel încât, atenția să fie atrasă de ceea ce este ne semnificativ pentru conținutul latent. Transformarea ideilor în imagini vizuale este un alt procedeu care face ca visul să pară absurd, neinteligibil, deoarece cuvintele de legătură sau cuvintele abstracte nu pot fi transpuse în imagini, decât apelând la artificii surprinzătoare. *Prelucrarea secundară* este ultima parte a elaborării visului. Ea organizează într-un tot, aproape coerent, conținutul manifest al visului.

Într-un mod analog visului, are loc “elaborarea” simptomului nevrotic. Reprezentanții pulsioniilor (afecte sau reprezentări) care nu pot fi acceptați de către conștient, sunt refuțați în sistemul inconștient. Aici, ei suportă o “refulare secundară”, prin condensare și deplasare. Dacă refularea nu reușește total și în schimb, reprezentanții pulsioniilor au suferit transformări așa de mari, încât nu mai pot fi recunoscuți, de către conștient, ei pot depăși cenzura, manifestându-se ca simptome. “Simptomele nevrotice sunt derivați ai refulatului care și-au câștigat, în cele din urmă, [...] accesul la conștient”¹⁸. Halucinațiile sunt astfel de simptome. ”Halucinația - scrie Freud - este o investire a sistemului conștient care nu se petrece normal, din exterior (realitate) ci din interior, și ea are drept condiție faptul că regresia trebuie să meargă atât de departe încât ea poate atinge acest sistem însuși, trecând peste *testarea realității*.”¹⁹

¹⁷ S.Freud, *Introducere în psihanaliză*, trad. L. Gavrilu, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1992 p.173

¹⁸ S.Freud, *Psihologia inconștientului*, p.84

¹⁹ *Ibidem*, p.141

Testarea realității este pentru Freud, capacitatea sistemului conștient de a deosebi “interiorul de exterior”, impulsurile care vin dinspre Eu, de stimulările care vin din afară. O imagine care poate fi făcută să dispară, prin acțiune, este o imagine din afară, o percepție. O imagine în cazul căreia acțiunea nu schimbă nimic, provine din interiorul eului este o halucinație. Pentru a dezvălui sensul inconștient al simptomelor sau viselor, Freud propune, în cadrul metodei analitice, tehnica *asociațiilor libere*. Pacientul, ajutat de medic, pune în evidență acele amintiri, idei, care în experiența sa interioară, se înlănțuie regresând astfel la originea refuzării.

Pacientul este încurajat să vorbească, să exprime cât mai mult din gândurile sale, chiar, și poate mai ales, pe cele care îi par absurde, pentru ca procesul invers elaborării simptomului să se poată produce, pentru ca pacientul împreună cu terapeutul să meargă pe urmele reprezentanților refuzatului care, în urma deplasărilor și condensărilor repetate nu mai este de recunoscut. Astfel, întrebarea pe care terapeutul și-o pune pe parcursul ședințelor, ”oare ce repetă acest pacient?” sau cu alte cuvinte, ”care este refuzatul original care se ascunde sub acest simptom?”, își va găsi răspunsul la capătul travaliului de interpretare. În cazul pacientului interpretarea se traduce prin trăire și resemnificarea simptomului, din perspectiva relației cu terapeutul. Simptomul va fi astfel înlocuit cu un comportament echilibrat, în care pacientul poate să aleagă și să trăiască propriile alegeri, fără a mai fi tulburat de repetiția (simptomului), care până acum îi confisca viața.

Cura psihanalitică este un dialog. Ea se desfășoară la nivelul limbajului. Dar cum este posibil ca, prin limbajul conștient, să se ajungă la inconștientul care lucrează cu imagini? Visele sunt povestite, există un schimb permanent între imaginile obiectelor (reprezentări) și semnificații. Cuvântul nu este format numai din semnificație și substanță fonică. Rostirea este pusă în legătură cu imagini perceptivă la care se referă cuvântul și de asemenea, cu grafeme, imagini ale cuvântului scris. Freud însuși, rezervă preconștientului travaliul asupra cuvintelor și semnificațiilor, pentru ca inconștientul să aibă de-a face cu ”regresul spre figurare”, spre imagine. Visul vehiculează de fapt imagini, reprezentări ale obiectelor. Cuvintele diurne sunt înlocuite cu reprezentări ale obiectelor, ceea ce dă naștere unor jocuri bizare, dat fiind că uneori cuvintele sunt folosite cu sens figurat, iar imaginea nocturnă folosește sensul lor propriu. Spre exemplu, expresia diurnă ”a trage mâța de coadă” se poate transforma în imaginea sensului propriu la care bineînțeles, nu ne gândim niciodată când folosim expresia.

Un alt aspect neobișnuit al fenomenului de limbaj, apare în schizofrenie unde, ”cuvintele sunt tratate ca obiecte”. Este singura situație în care procesele primare, inconștiente, întâlnesc fapte de limbaj. Bolnavul își retrage investiriile obiectuale și investește în reprezentările cuvintelor, ”relația lingvistică” predomină asupra ”relației factice”.²⁰ Pacienta schizofrenică a lui Tausk relatează că, stătea în biserică și deodată, a simțit o smucitură de parcă cineva ar fi vrut ”s-o pună într-o

²⁰ *Ibidem*, p.118

altă poziție”. Simptomul se manifestă, ca și în nevroza de transfer, la nivelul expresiei corporale. Apoi bolnava se lansează în acuzații la adresa iubitului ei, cu care avusese cearta care îi declanșase o criză. Ea îl acuză că ”a pus-o într-o poziție” proastă, dezonorantă.

Iată deci cum, o expresie cu sens figurat și o atitudine corporală, se condensează la nivelul unei alte exprimări lingvistice, care devine simbolul unui întreg lanț de situații. Sunt modalități în care se manifestă relația amoroasă a pacientei, lumea senzualității sale. ”În cazul schizofreniei, cuvintele sunt supuse aceluiași proces care transformă gândurile latente ale viselor în imagini din vis, proces pe care noi l-am numit *proces psihic primar*. Ele sunt condensate și își transferă unul altuia întreaga investiție, prin deplasare, procesul poate merge atât de departe încât *un singur cuvânt, adecvat acestui fapt datorită multiplelor sale relații, preia re-prezentarea unui întreg lanț de gânduri.*”²¹ Acest fenomen al împletirii, în limbaj, a aspectelor figurale cu semnificațiile, face posibilă elaborarea simptomului, dar și reinterpretația sa în cadrul curei psihanalitice.

”Asociațiile libere ale psihanalizei nu sunt altceva decât fascicule de timp și de lume”²², spune Merleau Ponty. În introducerea la lucrarea sa *Phenomenes, temps et etres*, M. Richir explică această echivalență. Metoda ”asociațiilor libere” freudiană poate fi apropiată de metoda ”variațiilor eidetice” hesserliană. Ambele metode sunt regresive, încercând să dezvăluie acte originare ale constituirii Ego-ului. Pentru ultimul Merleau-Ponty nu mai există, ca pentru Husserl, ”esențe” transcendente lumii fenomenale, care să poată fi descoperite ca atare de către conștiință. Esențele sunt ”puncte de susținere”, ”nervuri”, ”puncte de întâlnire”, unde se împletesc fenomenalul și nonfenomenalul, vizibilul și invizibilul; vizibilul și văzătorul, carnea corpului și cea a lumii.

Așa cum se poate vorbi despre esență la nivelul limbajului, spune Merleau Ponty, se poate vorbi despre ”esențe la nivelul Naturii”²³. Așa cum un simț (văzul, tactul) devine metaforă, condensare a tuturor celorlalte simțuri (prin sinestezie) și a lumii înseși (prin câmpul pe care îl deschide către aceasta) un lucru sensibil poate deveni metaforă a celorlalte (”Esență la nivelul Naturii”). O culoare, fără să înceteze să fie vizibilă, devine ”culoare de ecleraj”, ”fascicol de lume”(rayon de monde), putere de variație a tuturor lucrurilor lumii. Roșul strălucește alături de celelalte culori, sublimând în tonurile sale întreaga lume, făcând ca totul să se coloreze în nuanțe și străluciri calde, pasionale. El devine ”un existențial” în sens heideggerian, o modalitate de a ne proiecta asupra lumii. Esența roșului nu este o calitate abstractă, o semnificație de limbaj, fiind culoare aparentă, ea nu încetează să fie putere de fenomenalizare a tuturor aparițiilor, ”rayon de l’etre de monde et du tempes”²⁴. Ca o lumină colorată, care face ca toate lucrurile care apar în ea să se

²¹ *Ibidem*, p.117, ultima subliniere ne aparține.

²² Maurice-Merleau Ponty, *Le visible et l’invisible*, p.293

²³ *Ibidem*, p.273

²⁴ *Ibidem*, p.275

transfigureze, ca un tablou ce re-crează atmosfera unei lumi, astfel încât ”nu îl privim pe el ci privim prin intermediul lui”, culoarea face ca lucrurile să apară în atmosfera sa, creând specificitatea unei lumi.

Pentru a face legătura între aceste “*rayon de l’etre*” și “asociațiile libere”, M. Richir reia exemplul din *Omul cu lupii* (S. Freud) pe care Merleau Ponty îl adusese în discuție în *Notes de travail*. Este vorba despre o “amintire ecran” a unui fluture cu aripi în dungii galbene, care provoacă pacientului o teamă inexplicabilă. În cursul analizei, pacientul leagă imaginea fluturului, de cea a unei pere cu irizații de galben care, în limba rusă, se numește grușa. Dar Grușa este numele bonei pe care pacientul a avut-o în copilărie. El își amintește o scenă infantilă în care, privind picioarele desfăcute ale bonei care spăla pe jos, a urinat murdărind podeaua. Bona i-a adresat, în glumă, amenințarea pedepsei cu emasculara. Picioarele desfăcute ale bonei, din copilărie, se pun în legătură cu aripile deschise ale fluturului. Nu este vorba despre trei elemente distincte: fluturele, para (grușa) și bona (Grușa) ci despre o singură *înlănțuire de imagini* și esențe de limbaj, care stau sub semnul aceluiași *tonalități afective*, teama. Există aici o supradeterminare.

Toate aceste elemente dezvăluie modul contradictoriu (temător și fascinat) de a se raporta la feminitate, al pacientului. Teama de castrare se deplasează asupra imaginii fluturului. Aceeași imagine a fluturului condensează, trecând prin imaginea pereii, căreia i se asociază gustul dulce și deci plăcerea, imaginea bonei cu picioarele desfăcute. Această ultimă imagine trimite, la rândul ei, la scena primitivă a mamei, surprinse în timpul actului intim. «Spunem Wesen “Groucha” căci ea luminează totodată asupra pereii și asupra bonei, este o emblemă a feminității, punând în evidență, nu numai aspectul femeii originare (mama) dar, de asemenea, ca raportare (existențială) la femeia în general (raportare ca seducție și ca fixare a alegerii amoroase) la originile vieții sexuale a subiectului, raportare, care, prin ambiguitatea sa, pune în joc spaima de castrare»²⁵. Amintirea ecran a aripilor de fluture condensează comportamentul sexual al pacientului, contactul său cu lumea ca senzualitate.

Simptomul se repetă fără variațiuni, el este o trăire sau un comportament care, fără ca pacientul să o știe sau să o recunoască, pune în scenă o traumă. Pacientul nu are o simplă amintire a evenimentului, ci retrăiește iar și iar, aproape la fel de intens, un eveniment penibil sau înfricoșător. Existența este pusă în joc, în acel moment. El își pierde receptivitatea față de lume și față de sinele său autentic. Nu mai transcende, se închide în lumea temătoare și sufocantă a simptomului. Prezentul nu face să survină nimic, prezența este sufocată de un trecut fără variație, viitorul nu se mai proiectează din perspectiva prezenței, nu se mai diferențiază de trecutul plin de teamă. Simptomul este semn al captivității vieții într-o lume subiectivă, într-o interpretare angoasantă a realității. Dacă interpretarea este comunicată prea devreme de către terapeut, simptomul se poate agrava, căci se activează rezistențele psihice. Pacientul nu încetează să fie pradă unui trecut care, sub forma fantasmei,

²⁵ Marc Richir, *Phenomenes, temps et etres*, Ed. Jerome Million, Grenoble, 1990, p.101

obsesiei, lămăntăriei sau angoasei, urzește neîncetat simptome, ca structuri simbolice care fac imposibilă trăirea prezentului și proiectarea viitorului, angajarea în altceva.

3. Creativitatea în joc, în depresie și în viața cotidiană

Cheia vindecării este reinterpretarea de către pacient a lumii închise a simptomului, dintr-o perspectivă diferită, anume aceea a relației cu terapeutul. Resemnificat, dedublat în sine, simptomul este dis-locat. Locul său este luat de o trăire autentică, de un *prima oară*, care face ca prezentul să fie viu, în el să survină o nouă modalitate de raportare la lume. Folosind metoda asociațiilor libere, ședința de psihanaliză, nu numai că pune în evidență originea simptomului în trecutul uitat, dar face ca pacientul să retrăiască trecutul dintr-o perspectivă nouă, anume cea a comunicării sale cu medicul. Astfel, dând un nou sens trecutului, pacientul reușește să se elibereze de simptom, sau să-l depășească, să-l dis-loce, să dezvolte în locul acestei trăiri temătoare și inhibante, un comportament sexual matur și asumat.

Trecutul transpare și el din perspectiva noii lumi. Viitorul se proiectează de acum, din perspectiva prezentului viu. Pacientul nu mai repetă sub diverse forme, evenimentul angoasant sau schema de gândire care generează simptomul. Acest eveniment se transformă, din retrăire dureroasă invazivă, în amintire, în simplă imagine desensibilizată (mai puțin activă din punct de vedere afectiv). Eliberarea de simptom, presupune puțința de a fundamenta o nouă tradiție personală, modificând, din perspectiva prezenței, fondul de viață care ne făcea prizonieri ai trecutului. Vindecarea, eliberarea de simptom este această capacitate de a transforma structurile lumii noastre, din perspectiva transcendenței, a survenirii noului, a depășirii lumii închise, printr-o nouă organizare a relației dintre trecut și viitor.

Maniacul proiectează neîncetat un viitor imaginar care pare să nu aibă nici o legătură cu trecutul și care nu se confirmă niciodată în prezent, protensiile nu se mai transformă în retenții. Melancolicul țese o “anti-lume”, reluând neîncetat un trecut pe care nu-l mai poate schimba, decât în mod iluzoriu, în cadrul lămăntăriei. Timpul se sparge într-un amalgam de retenții, nedând posibilitatea trăirii prezentului. O pacientă, despre care vorbește Maldiney, și a cărei boală a fost declanșată de moartea într-un accident al soțului, își repetă într-una că ea este singura care poartă vina acestei morți, pentru că ea l-a lăsat să plece în călătorie.

Prezentul nu este decât o cădere dureroasă, imposibil de oprit, într-un trecut pe care, pacienta nu numai că nu-l poate schimba dar nici nu-l poate transforma în simplă amintire. Astfel încât, viața, puterea sa de a trăi, nu se consumă decât în retrăirea regretului și a vinovăției. Lumea întregă e filtrată prin regret și autoblamare. Pacienta nu mai întâlnește, în raportarea la lucruri sau la ceilalți, nimic altceva decât ceea ce-i confirmă vinovăția, ceea ce o închide față de altceva. În prezent nu mai survine nimic, viața e confiscată de o semnificație închisă, acordată unui eveniment trecut. Pacienta nu-și mai permite să existe decât în regret și vinovăție.

În anxietate, existența este confiscată de îngrijorare, de teama că ceva rău s-ar putea întâmpla cu familia, cu situația profesională sau financiară a individului.

Prezentul ca transcendență, ca receptivitate față de celălalt, sau față de propria viață ce se autoafectează ca impresie senzorială este ratat. Tot ceea ce ar putea să survină este transfigurat prin intermediul îngrijorării. Pentru anxios, aproape nimic bun nu este de așteptat, pentru că așteptarea nu este receptivitate, ci proiect determinat, al unor situații înțelese ca neplăcute, chiar înainte să se producă. Persoana anxioasă nu este centrată în prezent, ci în proiectul unui viitor plin de teamă. Trecutul nu face decât să furnizeze experiențe angoasante, căci totul este interpretat ca amenințator ca provocator de suferință.

Chiar situații percepute de majoritatea oamenilor ca pozitive, cum este avansarea profesională, se transformă în panică și îngrijorarea de a nu putea face față noilor solicitări. În terapia cognitivă pacienții cu anxietate și nu numai, sunt învățați să-și identifice și să-și reinterpreteze ”gândurile automate”. Este vorba de gânduri care se impun spontan, fără ca persoana să își propună conștient să se concentreze asupra lor. Gândurile sunt însoțite de trăiri emoționale puternice care, cel puțin pentru moment, scot pacientul din preocupările sale. Cum am spune noi, este vorba de o lume a îngrijorării și temerii, o lume în care pacientul este închis fără ca simpla sa voință să-i permită ieșirea.

Este de ajuns să citim o listă a gândurilor automate (de exemplu ale agorafobilor în situații în care emoțiile lor sunt foarte puternice: ”Voi face atac de cord.”, ”Voi muri sufocat.”, ”Voi reacționa ridicol.”, ”Îmi voi pierde controlul.”, ”Voi avea un atac cerebral.”²⁶) pentru a ne da seama că, toate verbele sunt la viitor. Ceea ce lipsește este tocmai prezentul, trăirea, receptivitatea față de lume. Cu alte cuvinte, ceea ce produce spaima, tahicardia, senzația de sufocare și toate aspectele somatice ale anxietății, nu este ceea ce se întâmplă, ci ceea ce persoana își imaginează că s-ar putea întâmpla. Schimbarea și vindecarea înseamnă, în aceste condiții schimbarea modului în care pacientul se raportează la lume, a cadrelor sale perceptive, intelectuale și afective, a modului în care pacientul se proiectează asupra realității.

Depresivul nu găsește un punct de sprijin, ceva care să-l intereseze și către care să-și îndrepte receptivitatea. Timpul său este golit de trăire, lumea se derulează în indiferență ca un spectacol la care el, nu se simte tentat să ia parte. Nu este vorba că depresivul nu poate anticipa, sau nu poate proiecta ce se va întâmpla, dimpotrivă el își reprezintă viitorul, însă și-l reprezintă ca pe ceva care nu-l privește, ca pe ceva dinainte știut și care, nu poate oferi nici surpriză, nici atracție. Pacientul despre care vorbește Maldiney mărturisește că nu mai simte nimic, ”nici corporal nici sexual nici pentru soția sa nici pentru copilul său care în curând se va naște” nici pentru activitățile care altă dată îi făceau plăcere. ”Este un vid înfricoșător în jurul meu. Și eu însumi sunt atât de gol”²⁷ spune el. Este mai ușor de îndurat inexistența, moartea, decât această aneantizare.

Pacientul nu mai este capabil să se deschidă către sine însuși și către ceilalți, să se lase impresionat, surprins. Trăirea este aceea a lipsei trăirilor, tonalitatea sa

²⁶ Cottraux Jean, *Terapiile cognitive*, Editura Polirom, Iași, 2000, p.111

²⁷ Henri Maldiney, *Panser l'homme et la folie*, Editura L'age d'homme Lausanne, p.107

afectivă este cenușie, el este cineva care a devenit aton, astenic, indiferent. În depresiile mai ușoare este ușor de sesizat că pacientul s-a retras progresiv din lumea cu ceilalți, pentru a se închide într-o lume ce se proiecta ca eșec, în activitate sau în relație. Interviurile terapeutice pun în evidență gândurile automate: ”Nu o să reușesc niciodată”, ”Sunt un perdant”, ”Mă dezamăgesc singur”, ”Asta nu merită osteneala”, ”Nu o să mă mai suport multă vreme” etc.²⁸ Captiv unei lumi ce se prefigurează ca ratare, ca neîncredere în sine și în puterea sa de a acționa eficient, pacientul sfârșește prin a renunța să mai acționeze, tăindu-și astfel șansa de a-și infirma sau confirma așteptările (cu excepția bineînțeleș a așteptării că nu are sens să aibă așteptări), de a transcende, de a depăși proiectul, fie în direcția realizării și eliberării de el, fie în direcția irealizării și deconstruirii lui.

În fiecare din aceste cazuri este în joc transcendența, existența înseși ca putere de a depăși lumea închisă a simptomului, vinovăției, temerii sau indiferenței. Evenimentul survenirii a ceva nou este imposibil. Individul trăiește într-o lume închisă, în care orice impresie este luată în stăpânire de intenții predeterminate și înțeleasă ca ceva deja cunoscut, în care viitorul este proiect, realizat prin intermediul unor posibilități ce vin din trecut. Viitorul este așteptare, ce se confirmă, într-un prezent care nu face astfel decât să repete trecutul. ”Ceea ce lipsește aici este receptivitatea, aceea care nu este de ordinul proiectului ci de al primirii, de al deschiderii, așteptare care nu admite nici un a priori, și care, așteptând *fără să se aștepte la ceva anume*, se ține deschisă dincolo de orice anticipare posibilă”²⁹

Am luat aici în discuție, lumi ale unor subiecți care simt propria viață ca pe o povară. E vorba de existențe precare, aflate la limita patologicului. Dar ce putem spune, în acest registru, despre lumea noastră, lumea existenței cotidiene, pe care o realizăm împreună, care nu este alta decât, cum ar spune Heidegger, lumea impersonalului ”se”? Aici, toate alegerile noastre sunt predeterminate. Ne înscriem, cu fiecare dintre aceste alegeri, într-un sistem economic în care îndeplinim funcții întotdeauna predefinite, într-un sistem social, în care de la familie și până la celelalte grupuri din care facem parte, statuturile și rolurile noastre sunt (de la actele de căsătorie și contractele premaritale și până la regulile cluburilor și sălilor de gimnastică) din ce în ce mai bine, prescrise și reglementate.

Timpul și resursele noastre sunt, în întregime, acaparate de preocuparea permanentă de a ne integra în sistemul economic și social, iar cele mai mari temeri ale noastre sunt acelea de a deveni marginali în raport cu el, de a deveni deficitari în raport cu vreuna dintre funcțiile, pe care le îndeplinim în cadrul său. Ne alegem profesia, urmăm cele mai eficiente studii care ne permit să ne specializăm, stima de sine crește cu atât mai mult cu cât, suntem mai eficienți. Să fim eficienți înseamnă să mobilizăm cât mai puține resurse pentru a ne atinge scopurile, să reușim, în studiul nostru, o specializare cât mai strictă, fără prea multe întrebări sau implicații în alte domenii.

²⁸ Cottraux Jean, *op.cit.*, p.57

²⁹ Henri Maldiney, *Panser l'homme et la folie*, p.114

Urmăm apoi o carieră pe care o apreciem cu atât mai mult cu cât, ea ne permite să lucrăm mai mult și să câștigăm mai bine. Ne alegem apoi o relație de cuplu, în care este preferabil ca schimburile să se desfășoare conform proiectului. Dacă eventual, nu se întâmplă așa, se află întotdeauna la dispoziție un nou statut, cuplurile consensuale sau de alt tip, tinzând să fie la fel de apreciate în sistem. Important e ”să ne integrăm”. Cei care au ratat cumva, vreuna dintre etapele agreeate de sistem, se grăbesc cu atât mai mult să se integreze, pentru a ascunde etapa eludată.

Îndeplinirea funcțiilor ne lasă bineînțeles un timp liber, un timp pe care alegem să-l investim în sănătatea noastră (industria care vinde longevitate și tinerețe are întotdeauna produse disponibile) sau în activități care ne refac aspectul exterior, ori ne consolidează prestigiul (e de dorit să fim văzuți în anumite locuri sau să putem spune celorlalți, pe care dintre locurile dezirabile le-am frecventat). În orice caz, ceea ce ni se pare preferabil, este să facem întotdeauna o alegere ”în cunoștință de cauză”, adică să alegem una dintre posibilitățile deja existente.

Acceptând toate aceste alegeri predefinite, lumea noastră devine impersonală deși, parcă de nimic nu se vorbește mai mult decât de originalitate în societatea noastră în care, în fiecare sezon industria modei schimbă vestimentația, pentru ca, străduindu-ne să fim unici, să sfârșim prin a fi îmbrăcați, cu toții la fel. Așa cum la Heidegger funcția ustensilului devine inteligibilă abia atunci când acesta nu și-o mai poate îndeplini, un accident de parcurs, oboseala, anxietatea sau depresia ne pot face să ne întrebăm, ce nu este în regulă cu lumea pe care ne-am străduit să ne-o constituim.

Căci, e o lume cvasi-depresivă³⁰, o lume în care nimic nu are loc, pentru că totul este deja plin cu proiecte împrumutate, cu idei pe care ne-am străduit să le preluăm și să le justificăm pentru a le face numai bune să ne închidă față de noi înșine, să bareze drumul oricărei surveniri, să facă imposibilă transcendența. Pentru că știm întotdeauna deja, cum ”trebuie” să procedăm, ce ”trebuie” să alegem, orice fisură, orice defect, orice neconcordanță a vieții noastre cu acest ”trebuie” este prelucrată comportamental sau discursiv și ”camuflată”. Aceasta pentru că, nimic nu este mai puțin comod pentru noi, decât să punem în suspans sistemul de credințe și intențiile în virtutea cărora acționăm, decât să ne distanțăm în raport lumea noastră, pentru a-i pune în evidență limitele și eventual, a ne simți obligați să le reconsiderăm.

Psihanaliza numea încercările sistemului conștient de a contracara atacurile inconștientului, mecanisme de apărare. De la Freud și până în zilele noastre aceste mecanisme au fost regândite, explorate, puse în evidență și luate în considerare, de aproape toate școlile de psihoterapie. O simplă lectură a acestor mecanisme, dublată de o minimă observație a modului în nostru de a reacționa este de ajuns, pentru a ne da seama cât de mult suntem atașați de intenții și modalități de răspuns, care nu numai că nu au nici o legătură cu sinele nostru original, dar ne împiedică să fim noi înșine, până la a deveni aproape complet lipsiți de creativitate.

³⁰ așa cum ne spune tot Maldiney, *Panser l'homme et la folie*, p.115

Privim în jur și criticăm, cu pasiune, ceea ce ni se pare a fi lumea lipsită de corectitudine în care trăim, corupția, fără excepție, a funcționarilor publici, a personalului din sistemul de învățământ și din cel medical. Ne consolidăm discursul critic și filtrăm, în fiecare zi, realitatea prin prisma dihotomiei corect/incorect. Lumea noastră este cea a preocupării pentru corectitudine, o lume în care incorectitudinea aparține întotdeauna celorlalți. Dacă un moment de luciditate ar putea să disloce, în noi, această modalitate reductivă de a ne raporta la ceilalți, am înțelege că realitatea e mult mai nuanțată și mai ales, că sub preocuparea de a *proiecta* asupra celorlalți impostura și corupția, se află propria noastră incorectitudine, pe care ne este și acum, dificil să o recunoaștem.

Este de mirare câtă energie alocăm, încercării de a ne justifica eșecurile sau neputințele. Un singur moment în care să recunoaștem că suntem ființe finite, că pentru noi greșelile sunt inevitabile, dar că le putem accepta și ne putem ierta pe noi înșine atunci când greșim, ar fi poate de ajuns pentru a ne distanța de filtrul perfecțiunii, prin care ne-am obișnuit să ne gândim pe noi înșine. Cât de ușor ne-ar fi ca, suspendând intenția de *raționalizare* să ne situăm în receptivitate față de noi înșine și față de nevoile noastre originare? Se pare că nu atât de ușor...

Prin *introiecție* preluăm la nivel superficial, valori și modalități de a reacționa disponibile la nivel social. Valorile părinților noștri sau cele pe care le împrumutăm de la ceilalți, fără a le recepta și sub aspectul originii lor, a nevoii care le-a generat, alcătuiesc o platoșă rigidă, un barieră inflexibilă care ne împiedică accesul la noi înșine și la realitate, împiedică restructurarea modului nostru de a ne raporta la lume. ”Consecința majoră este diminuarea sau dispariția creativității, prestigiul și eficiența socială fiind jalnice compensări pentru aceste pierderi fundamentale”³¹ remarcă just, și surprinzător de potrivit, ceea ce vroiam să demonstrăm aici, A. Nuță într-o analiză a mecanismelor de apărare, din perspectiva psihoterapiei experiențiale.

Complementară proiecției și raționalizării, *negarea* este mecanismul care, ne spun psihologii, ne împiedică să ne recunoaștem defectele sau emoțiile și sentimentele care devin incomode, în dezacord cu o stimă de sine pozitivă. Cu cât negăm mai mult, părănd că ne situăm la distanță, față de ceea ce ne împiedică să fim noi înșine, cu atât devenim, prizonierii din umbră, ai comportamentului sau atitudinii pe care o negăm. Viciul și virtutea excesivă, perversitatea și excesiva pudoare, dominarea și supunerea, sunt fețe ale aceleiași medalii. A te situa de o parte înseamnă a oculta pe cealaltă și a rămâne, din umbră, sub dominația ei, a fi prins fără să o știi în mrejele unei lumi vrăjite care împiedică schimbarea, re poziționarea în raport cu propria lume închisă... și în cele din urmă, creativitatea.

4. Metafora și efectul terapeutic al artei

Așa cum am mai spus, dacă interpretarea este comunicată prea devreme pacientului, acesta își activează rezistențele și demersul terapeutic poate să eșueze. Inutil să explicăm faptul că, pacientul nu numai că nu este conștient de refuzările

³¹ Adrian Nuță, *Comunicarea. Chipuri, umbre, măști*, Editura Sper, București, 2005, p. 124

sale, dar tocmai refulatul este cel pe care vrea să-l uite, să-l respingă în inconștient. Orice confruntare abruptă, fățișă cu refulatul activează mecanismele de apărare. Pentru a contracara mecanismele de apărare, una dintre metodele folosite de școlile de psihoterapie este metafora terapeutică.

Metafora este o figură de stil prin care, pe baza unei asemănări, un semnificat vine să înlocuiască un altul, făcându-l pe acesta să decadă la rangul de semnificat. Totuși, semnificantul înlocuit nu este complet uitat, el se păstrează ca semnificat latent, prin condensare. Între metaforă și refulate, ne spune P. Ricoeur, există o incontestabilă asemănare, refulările nefiind decât metafore și invers. Cu toate acestea, adaugă autorul, aspectul economic, adică investirea și dezinvestirea de energie pulsională, nu poate fi suplinit de aspectul lingvistic, ceea ce face ca cele două să se deosebească, în cele din urmă, fundamental³². Freud utiliza metafore pentru a denumi fenomene psihice: complexul Oedip, complexul castrării etc. De asemenea, folosea metafore pentru a comunica pacienților interpretările sale, așa cum procedează și psihoterapeuții de astăzi.

Metafora, ca expresie ce condensează, pe baza asemănării, mai mulți semnificanți este folosită nu numai în literatură sau în filosofie dar și în limbajul cotidian. În condițiile în care, preceptele religioase se transformă în dogme, care încep să fie repetate în mod automat, la nivelul simțului comun, expresiile limbii se golesc de sens, ajungând să transforme comunicarea, într-un schimb impersonal de replici de la sine înțelese, metafora și celelalte figuri de stil, devin indispensabile pentru a o reînvia.

Metafora terapeutică, nu este chiar procedeul stilistic așa cum este el înțeles de către retorică sau lingvistică. Ea este mai degrabă, ceea ce în teoria literară se numește alegorie sau parabolă, adică o poveste care exprimă în mod simbolic, problema pacientului, conflictul interior pe care acesta îl trăiește. Retrăind, la nivel simbolic, problema, pacientul are posibilitatea de a se re-poziționa în raport cu ea, de a se distanța de lumea conflictuală în care se situează și revenind la sinele său autentic să-și re-creeze lumea, modul de a exista.

Când suntem în dificultate, de cele mai multe ori, nu vedem soluția, suntem prinși în situație. Ne străduim atunci să ”gândim la rece”, să vedem situația oarecum din afară, să luăm distanță față de ea. Acest rol de a ne pune la distanță și de a ne arăta situația din afară, din altă perspectivă, îl are metafora terapeutică. De multe ori, pacientului i se spune o poveste, care o repetă simbolic pe a sa. I se pune astfel problema și i se cere să continue povestea gășind o rezolvare, care va putea fi, în mod indirect, rezolvarea la problema sa. ”Realizând un transfer de sens, de la subiectul secundar către subiectul principal (cei doi termeni ai comparației), metafora devine un *instrument logic ce restructurează modul nostru de gândire și interpretare a lumii*”³³ spune I. Dafinoiu, analizând funcțiile metaforei.

Funcția terapeutică a poveștii este cunoscută și utilizată din cele mai vechi timpuri. Miturile sunt povești care aveau rolul de a restructura ordinea socială și

³² Paul Ricoeur, *Despre interpretare Eseu asupra...*, p.428

³³ Ion Dafinoiu, *Elemente de psihoterapie integrativă*, Editura Polirom, Iași, 2003, p.150

ordinea interioară, unele dintre ele fiind destinate utilizării în perioadele de criză, schimbare la nivel individual, cum ar fi pubertatea, adolescența, căsătoria. Fondatorii marilor religii se adresau, adesea, poporului și discipolilor prin parabole. Această modalitate asigura o păstrare intactă a încărcăturii de sens a mesajului, realizarea în practică a prescripțiilor, (căci se știe cât de reticenți sunt oamenii în a primi sfaturi și prescripții și cât de receptivi sunt la povești) de asemenea, o reinventare a lumii celor cărora li se predica și nu în ultimul rând, convertirea acestora.

Tot I. Dafinoiu relatează, după A. Pellowski, că băștinașii din America Centrală utilizau, în mod simbolic, niște păpuși într-un ritual de vindecare. Când cineva se îmbolnăvea psihic era dus la un vindecător. Acesta reconstitua povestea vieții și a bolii, utilizând păpușile ca personaje ce reprezentau membrii familiei celui bolnav³⁴. Întâmplările, astfel resemnificate, deveneau mai puțin traumatizante. Am spune noi că, prin repetarea lui în mod simbolic, protagonistul reușea să se distanțeze de trecut, să-l transforme în simplă amintire și prin aceasta, să nu-l mai repete simptomatic, putând astfel să se deschidă pentru prezentul viu, din perspectiva căruia să proiecteze un viitor, detașat de boală și alienare.

În psihanaliza copilului sunt utilizate uneori scenarii pe care pacientul le propune și apoi le interpretează. M. Erickson utiliza metafora terapeutică pentru a construi relația cu pacientul, pentru a-i propune acestuia o reinterpretare a simptomelor sau comportamentelor sale repetitive, dar și pentru a prescrie teme simbolice, care erau îndeplinite ca niște ritualuri. ”Utilizând poveștile, acțiunea interpersonală și prescripțiile, el [Erickson] lucrează în cadrul oferit de metaforă pentru a provoca o schimbare, evitând transformarea mesajului ori a acțiunii metaforice într-un discurs rațional conștient, fapt care ar putea dăuna rapidității și profunzimii schimbării”³⁵.

Astăzi, sub o formă sau alta, toate școlile de psihoterapie folosesc metafora. Uneori, terapeutul imaginează începutul unei povești ce resemnifică problema pacientului, iar acesta din urmă este rugat să o continue, imaginând soluția. Învingând rezistențele pacientului, ocolind mecanismele de apărare, prin ineditul ei, povestea terapeutică face posibilă dis-locarea comportamentului repetitiv, eliberând creativitatea pacientului, creativitate utilizată în acest caz în schimbarea terapeutică, în restructurarea modului său de a fi în lume, a existenței sale.

O altă modalitate de resemnificare, de traducere la nivel simbolic a lumii închise care împiedică schimbarea o reprezintă tehnicile expresiv creative. Pacientul își exprimă trăirile afective, puternice, distructive sau problemele de relaționare cu sine însuși și cu ceilalți prin desene sau scenarii dramatice. Spre exemplu, un copil cu probleme de stabilitate afectivă, care au ca efect simptome la nivel corporal (căderea părului) despre care scrie Iolanda Mitrofan³⁶, își exprimă furia, în raporturile cu tatăl și sora sa, desenând niște copaci în flăcări.

³⁴ *Ibidem*, p.153

³⁵ *Ibidem*, p.157

³⁶ Iolanda Mitrofan, *Cursa cu obstacole a dezvoltării umane*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp.254-263

La începutul terapiei copilul desenează copaci care ard până când se transformă în cenușă, apoi, pe măsură ce terapia înaintază, din cenușa copacilor apar rămurele cu muguri pentru ca, la sfârșitul terapiei, copilul să deseneze copaci cu flori și păsări. Între timp, lumea sa nu mai era una a frustrării și agresivității, copilul începuse să aibă relații pozitive cu familia și să se implice în activități constructive, fapt reflectat și de îmbunătățirea performanțelor sale școlare. Exprimarea prin linie și culoare, resemnifică trecutul pacientului, permițându-i acestuia să nu-l mai repete, face posibilă schimbarea re-crearea lumii pacientului.

Eliberarea de simptom, vindecarea, înseamnă deschiderea către sinele autentic și către lume, inaugurarea unei noi interpretări a trecutului din perspectiva prezentului viu, fundamentarea unei noi tradiții, a unui “prima oară” în raport cu care se va proiecta existența. Pacientul nu va mai fi prizonier al unui trecut personal, sufocat de dorințe nerealizabile, care face ca prezentul să fie invadat de obsesii, fantezme, angoase iar viitorul să nu se poată deschide către altceva... Cura este regresul la originea simptomului și eliberarea de acesta.

O modalitate de a accede la libertate, de a se purifica de pasiuni, de trecut, de rezidurile vieții personale, s-a spus încă din antichitate, este arta. Operele de artă sunt, în viziunea lui Freud, prin analogie cu visul și fantasma, “derivați psihici ai reprezentărilor pulsionale”, ele sunt realizate din același material ca și visul și fantasma. Operele sunt însă “derivați creați”³⁷ care presupun, din punct de vedere economic, sublimarea energiei psihice destinate satisfacerii pulsionale, în energie destinată elaborării tehnice a lucrării artistice. Ca și copilul, din exemplul lui Freud, care inventează un joc pentru a domina angoasa despărțirii de mamă, reprezentându-și fantezmele, artistul scapă de angoasa lor, eliberându-se de trecut pentru a-și putea proiecta viitorul din perspectiva prezentului viu.

”Opera de artă este astfel, totodată simptomul și *cura*”³⁸ – spune P. Ricoeur în comentariul său asupra lui Freud. Și aici se află marea deosebire care face ca opera să fie cu totul altceva decât visul sau fantasma, cu care părea să semene, sub aspectul provenienței sale din străfundurile inconștientului, din intențiile noastre care nu mai ajung la conștiință, decât în mod indirect și cu totul insidios, rupând coerența acesteia. Accentul în opera de artă este pus, nu pe trecutul simptomatic pe care îl repetă, ci pe dislocarea acestuia, pe transcendență, pe ieșirea de sub dominația trecutului, pe vindecare. Căci, dacă artistul își reprezintă fantezmele, angoasele sau dorințele neîmplinite în limbajul artistic, nu o face decât pentru a se debarasa de ele, pentru a inaugura traseul spre transcendență, spre acel altceva care este viața cu varietatea indefinită a modalităților de existență pe care le poate genera.

”Dacă *Moise* de Michelangelo, *Oedip* de Sofocle, *Hamlet* de Shakespeare sunt creații, ele sunt în măsura în care nu reprezintă simple proiecții ale conflictului artistului, ci schițarea soluțiilor lor; pentru că, în vis, deghizarea predomină asupra dezvăluirii, visul privește mai degrabă înapoi, spre trecut, spre copilărie. Deoarece

³⁷ Paul Ricoeur, *Despre interpretare-eseu asupra lui Freud*, p.190

³⁸ *Ibidem*

în opera de artă predomină dezvăluirea, ea este mai curând simbolul prospectiv al sintezei personale și al viitorului omului și nu doar un simptom agresiv al conflictelor sale nerezolvate.”³⁹

Sigur, desenele pacienților sunt și ele trasee către eliberarea de trecut, către vindecare, dar este vorba de experiențe cu totul personale, exclusive. Ele nu au nici pe departe unitatea unei opere, sunt încercări parțiale, reluate în relația cu terapeutul și care, aproape că nu pot fi comunicate decât acestuia. Spre deosebire de vis și fantasmă sau de încercările expresive ale pacienților, opera de artă este comunicabilă celorlalți. Ea intră în patrimoniul cultural al umanității, este mai mult decât aducerea la lumina zilei a unor dorințe neîmplinite ale autorului său. Autorul se folosește de propriile conflicte cu sine, de propriile neîmpliniri, pentru a crea o imagine ce are forța să reinterpreteze și să deconstruiască, nu doar propriile proiecte eșuate, dar și ideile impersonale, luate ca valori, de către contemporani, realizând traseul complex al opereii, care poate prilejui calea de acces către viața autentică, și prin aceasta, spre “o nouă înțelegere a omului de către el însuși” (P. Ricoeur).

”Penelul lui Leonardo nu re-crează amintirea mamei, el o creează ca operă de artă. În acest sens a putut spune Freud, *Leonardo a renegat și depășit, prin puterea artei, nefericirea vieții lui amoroase în figurile pe care le-a creat*”⁴⁰. *Medeea* de Euripide este operă de artă. Tragedia personajului exprimă pasiunea și chinurile unei anumite femei, dar o pasiune și un zbucium care, fără să înceteze să fie ale unei femei individuale, au forța de a se impune la scară universală, făcând cu puțință ca, fiecare dintre noi să regăsească în acest chin și acest zbucium, trecutul său conflictual, să identifice în el însuși, confruntarea cu latura întunecată a feminității.

Pentru cel a cărui lume se centrează în imaginar, într-un loc și un timp al dorinței, pentru cel ce se refugiază în lumea fantastică, refuzând viața autentică a sinelui, refuzând asumarea trecutului, ca trecut și situarea în prezentul receptivității față de survenirea realului (și într-o oarecare măsură pentru noi toți, întrucât alegem să trăim reveria dorințelor) romanul *Doamna Bovary* de Flaubert are rolul metaforei terapeutice. Autorul romanului, apoi și noi cititorii, retrăim semnificativ propriul refugiu din fața realității și astfel, ne putem distanța de această modalitate de a fi în lume, dându-ne șansa să reinstituim modul nostru de a fi, să transcendem propria subiectivitate, să facem posibilă schimbarea.

Artistul deconstruiește lumea de la sine înțelesurilor, denunță mecanismele de apărare, simptomele și dorințele în lumea cărora ne-am închis și prin care ne-am barat poarta către noi înșine. El resemnifică toate acestea în limbajul opereii și astfel, luând distanță față de ele, se eliberează devenind disponibil pentru sinele său autentic. Exprimat în operă, acest drum al suspendării tendințelor repetitive și al regăsirii de sine, devine traseu, în sens heideggerian, cale pe care o putem urma, prin receptarea opereii. În felul acesta, experiența de contemplator, poate deveni drumul spre eliberarea propriei vieți, a propriului sine, în raport cu lumea închisă a proiectelor eșuate.

³⁹ *Ibidem*, p.550

⁴⁰ *Ibidem*, p.190

ESTETICA LUI HEGEL ȘI INTUIȚIILE LUI PLOTIN

ANGELA KUN

SUMMARY. *The Aesthetics of Hegel and the Intuitions of Plotin.* Hegel treats the problem of the art at the end of *The Phenomenology of the Spirit* and in *The Lectures of Aesthetics*, in the first one more concentrated and more deeply, and in the second more developed and pedagogical. Generally, we must read Hegel in comparison with Immanuel Kant, because the aesthetics that he develops is meant to complete or to overturn some solutions of Kant. Anyway, the problems are mainly the same. After presenting the doctrine of Hegel and a short comparison with Kant, we shall try – a more difficult thing to do – to remark some similitude with the work of Plotin.

Keywords: Aesthetics, Hegel, Phenomenology of the Spirit, Plotin.

Hegel tratează problema artei în finalul *Fenomenologiei Spiritului* și în *Prelegerile de Estetică*, în prima scriere mai concentrat și mai profund, în a doua mai dezvoltat și mai pedagogic.

În general trebuie să îl citim pe Hegel în comparație cu Immanuel Kant, deoarece estetica pe care el o dezvoltă vine să completeze sau să răstoarne anumite soluții kantiene. În orice caz, problemele sunt în mare măsură aceleași.

După prezentarea doctrinei lui Hegel și a unei scurte comparații cu Kant, vom încerca – lucru mai dificil – să sesizăm câteva similitudini cu opera lui Plotin.

1. Sensul unei estetici

În acel moment, după *Critica facultății de judecată*, estetica era încă ceva de câștigat, rostul ei ca și ramură a filosofiei era contestat mai ales de un iraționalism care contesta sensul aplicării rațiunii la ceva care cuprindea atâta sensibilitate.

1. *Frumosul artistic și frumosul natural.* Denumind „estetica” o filosofie a artei, Hegel debutează printr-o strictă delimitare a frumosului artistic de frumosul natural.

„Frumosul artei stă mai presus decât natura. Deoarece frumusețea artistică e frumusețea născută și renăscută din spirit, și cu cât spiritul și producțiile lui sunt superioare naturii și fenomenelor ei, tot pe atât este și frumosul artei superior frumuseții naturii. Da! Formal considerat, un prost capriciu – dintre acelea care, desigur, îi trec prin cap omului – e superior unui produs oarecare al naturii, căci într-un astfel de capriciu spiritualitatea și libertatea sunt întotdeauna prezente. Evident, după conținut, soarele, de

pildă se înfățișează ca un moment absolut necesar, în timp ce o toană stranie dispăre ea fiind întâmplătoare și trecătoare. Dar considerată pentru sine, o existență a naturii cum este soarele, este indiferentă, nu e liberă în sine și conștientă de sine”¹

Dar simpla calificare a artei ca superioară frumosului naturii este încă relativă, deoarece lasă impresia unei diferențe de grad între cele două. În realitate chiar și frumosul naturii devine experimentabil tot prin forma spiritului – astfel că frumosul naturii participă la frumos tocmai ca un reflex al frumuseții spiritului.

2. *Obiecții împotriva esteticii.* Hegel înlătură la începutul drumului două obiecții împotriva esteticii care izvorăsc însă dintr-o eronată și limitată concepere a artei.

a) arta ar aparține mai degrabă momentelor de răgaz ale vieții, divertismentului, agreabilului, destinderii. Ea ar fi „un lux al spiritului”, acela al unui joc cumva frivol. În consens cu gândul lui Palton, chiar dacă arta ar îndeplini scopuri serioase, deoarece utilizează aparența, arta ar fi în contradicția de a folosi iluzia în vederea adevărului. Dar, spune Hegel, a socoti arta ca fiind pur ornamentală echivalează cu a aeri arta unor scopuri mărginite. Artă se eliberează de astfel de scopuri, spre a se ridica până la adevăr – ea este artă liberă numai când devine un mod de expresie a divinului.

În ce privește aparența, Hegel îi răspunde indirect lui Platon că aparența nu e ceva ce nu trebuie să fie – din contra, este tocmai în natura esenței să apară. Și aparența este tocmai modul esenței de a apărea. Astfel arta înlătură de fapt înșelăciunea acestei lumi, „haosul accidentalităților”, pentru a revela conținutul veridic al fenomenelor.

b) apoi, tocmai *libertatea* este ceea ce place în artă. Producerea formelor artistice ne descătușează de reguli. Ea nu ar fi altceva decât simț, senzație, imaginație, intuiției – și total separată de domeniul gândului. Astfel, conceptul nu are ce să caută în artă, el fiind incapabil să cuprindă bogăția formelor artei.

După ce apără arta de acuza că ar fi o aparență nedemnă, Hegel spune totuși că ea nu este forma proprie cea mai înaltă a spiritului. Tocmai faptul că arta lucrează cu forme determinate înseamnă că ea va avea un conținut determinat. Ea urcă sus, dar numai până la o anumită sferă a revelației. Astfel, conceptul poate cuprinde sferele inferioare lui.

2. Arta, Religie și Filosofie.

Una din tezele cele mai populare, dar și contestată, îndeosebi de artiști și teologi, este ierarhizarea modurilor spiritului. Hegel crede că toate trei au ca obiect comun Absolutul, dar diferă în puterea lor de aprofundare a adevărului datorită facultăților diferite pe care le folosesc. Dincolo de egalitatea lor de *conținut*, ele se deosebesc – și se ierarhizează – în funcție de *formele* prin care exprimă și încearcă să cuprindă acest conținut.

¹ G.W.F. Hegel, Prelegeri de Estetică, Ed. Academiei, 1965, pg.8.

- a) „Prima formă a acestei cuprinderi este o cunoaștere nemijlocită și tocmai de aceea cunoaștere sensibilă, o cunoaștere în *forma și figura sensibilului* și obiectivului însuși, cunoaștere prin care absolutul este perceput de intuiție și de sentiment”
- b) „A doua formă este apoi conștiința care-și *reprezintă* (spiritul absolutul) și în sfârșit
- c) „A treia este gândirea liberă a Spiritului Absolut”²

Arta înfățișează conștiinței adevărul în forma plăsmuirii sensibile care, tocmai prin asta este elevată la statutul unei semnificații mai adânci. Astfel, frumosul nu este doar forma plastică, ci *uniunea* conceptului universal și abstract cu fenomenul individual concret. Dacă obiectul artei este adevărul, spiritualul, este clar că formele naturii nu îi vor fi suficiente, și că arta nu poate fi folosită în slujba unor alte scopuri, conținuturi, interese inferioare.

Artiștii greci au fost cei care au așezat inspirația lor în serviciul unei viziuni religioase, prin care activitatea și conținutul vieții divine a fost prezentat în amănunt. Dar pe alte trepte ale conștiinței spiritului, Platon, Moise sau Mahomed s-au opus activității concretizatoare a artei pe care au acuzat-o de idolatrie.

Astfel arta fiind precedată de ceva, ea a fost și *succedată* de ceva, de o conștiință mai purificată a divinului. Elementele istorice ale creștinismului au dat o nouă șansă de afirmare artei, dar când impulsul unei spiritualități interioare s-a reafirmat, religia s-a dezbrăcat din nou de elementul sensibil, fiind reconcentrată în interioritatea gândirii. Religia este primul teritoriu care depășește, prin *reprezentare*, împărăția artei.

*„Absolutul e transferat din obiectivitatea artei în interioritatea subiectului fiind dat acum pentru reprezentare în mod subiectiv, astfel încât inima și sufletul și în general subiectivitatea interioară devin moment principal. Această înaintare de la artă la religie putem să o designăm spunând că arta e pentru conștiința religioasă numai o latură. Anume: dacă opera de artă înfățișează în chip sensibil adevărul, spiritul ca obiect și recurge la această formă a absolutului ca la cea adevărată, religia adaugă aici devoțiunea interiorului care se raportează la obiectul absolut. Aceasta ia naștere tocmai pentru faptul că subiectul lasă să patrundă în suflet tocmai ceea ce arta reprezintă obiectiv identificându-se cu aceasta”*³.

Filosofia însă depășește ambele forme precedente, sub forma unei sinteze. Religia reprezintă încă divinul ca ceva exterior, străin ea asumă obiectivitatea artei (eliminând desigur elementul sensibil) și subiectivitatea credinței care e purificată de reprezentare. Obiectivitatea pură a gândirii libere a aceluiași conținut este deci măreția filosofiei.

² Op.cit., pg 109.

³ Op.cit., pg. 111.

4. *Arta depășită*. Datorită acestui fapt, Hegel crede că arta nu mai oferă epocii noastre aceeași satisfacție pentru nevoile spirituale pe care o oferea grecilor de pildă. Cultura intelectului din timpurile mai noi a adus necesitatea stabilirii unor puncte de vedere generale, conform unor reguli care nu corespund puterilor de pătrundere ale artei.

3. Formele artei

Criteriul prin care Hegel clasifică formele artei nu este unul formal sau stilistic, așa cum ne-a obișnuit estetica recentă. El analizează de fapt trei raporturi ale *ideii* cu *forma*, adică trei raporturi posibile ale conținutului de semnificație cu forma de expresie. Rezultă o morfologie ternară de forme care sunt posibile dar care, *de facto*, s-au și actualizat în istorie. La Hegel, formele spiritului apar în istorie *succesiv* doar deoarece ele erau virtuale și nu se puteau actualiza împreună. Ele apar astfel sub forma unor epoci care sunt *Gestalten*: forme, figuri ale spiritului. El împarte după un criteriu *ontologic* cele trei mari epoci ale artei.

1. *Arta simbolică* (aproximativ superpozabilă cu arta popoarelor orientale). Este acea poziție a ideii încă nedeterminate, indistincte, care devine în mod originar conținut al plămuirii artistice. Astfel, ideea supremă nefiind încă individualizată, formele exteriorizării ei sunt accidentale, într-un fel de febră a căutării figurative greu de stabilizat pe un conținut determinat. Astfel, arta care aspiră să traducă în formă acest Absolut abstract, este deocamdată doar o *căutare*, o *tindere*.

Astfel, ideea găsește o formă artistică în afara ei, anume în materia sensibilă naturală – care, deși limitează ideea, trebuie cumva depășită pentru ca astfel să releve ideea ca *semnificație* a lor. Dar deoarece semnificația depășește radical formele naturale chemate să o exprime, ea se dezvăluie ca absolut străină – și astfel ea nu se oprește la nici una din aceste forme limitate, dovedindu-se „*lipsită de măsură*”:

„negăsindu-le însă adecvate ei, ideea amplifică atunci formele naturii și fenomenele realității până în nedeterminat și în nemăsurat, aleargă în cuprinsul lor încolo și încoace, se zbate și se frământă în ele, le violentează, le desfigurează în chip nenatural și încearcă prin risipă, lipsă de măsură și fastul formațiilor să ridice fenomenele până la propria sa înălțime. Căci aici ideea este încă ceea ce e mai mult sau mai puțin nedeterminat și nesusceptibil de a primi formă; obiectele naturii sunt absolut determinate în forma lor”⁴.

Aceasta este și caracteristica „panteismului artistic” al Orientului, unde formele sunt sau luate cu totul, până la cea mai nedemnă, ca expresii ale ideii, sau sunt complet devalorizate, deoarece „semnificația nu poate fi complet încorporată în expresie.

2. *Arta clasică*. Ea avansează și rezolvă deficiențele și dezechilibrul artei simbolice. Ea conferă o încorporare corespunzătoare a idealului în formă. Ea produce

⁴ Op.cit., pg. 83.

realizarea adecvată a conținutului, înfățișându-l ca împlinit. Dar nu e vorba de orice conținut (de pildă natural, cum ar fi floarea) ce își găsește executarea în planul artei. E vorba de un conținut spiritual concret, care este un chip al Ideii – și anume o spiritualitate individualizată, figura omenească.

Hegel – pe jumătate de acord cu Platon, pe jumătate interesat să găsească totuși justificări artei clasice – spune că personificarea, antropomorfismul au fost dur criticate, pe drept cuvânt de partizanii purificării de sensibil. Dar arta este chemată să înfățișeze spiritualul în chip sensibil. Și ea nu are cum să ocolească tocmai *figura umană*, deoarece ea este cea mai proprie corporalizare a spiritului însuși. Ea este „unicul fenomen adecvat spiritului”.

Greșeala –și totodată limita- artei clasice a fost aceea de a lua forma sensibilă *privilegiată* corporal-umană a spiritului drept formă *naturală* a spiritului. Astfel, fenomenului uman îi este scăzută accidentalitatea, perisabilitatea (zeii au figuri umane, dar sunt nemuritori). Însă, totodată și conținutul este diminuat pentru ca el să încapă în formă, și spiritul devine particular, în loc să rămână Spirit pur, absolut – acesta fiind prețul plătit formei.

3. *Arta romantică*. Pentru Hegel forma clasică, cu uniunea ei desăvârșită dintre conținut și formă este maximul pe care Spiritul îl poate realiza prin sensibilizare, plasticizare. Limitele clasicismului sunt limitele artei. Arta romantică vine să judece aceste limite, fiind expresia caracterului limitat al artei dar și a imposibilității de a rămâne calm așezați în aceste limite.

În contopirea formei și conținutului din arta clasică, spiritul nu ajunge să fie reprezentat conform conținutului său pur, și acest adevăr strigă. El va separa din nou forma de conținut, dar la un nivel superior.

„Căci spiritul e subiectivitatea înfinită a ideii, care, ca interioritate absolută nu-și poate lua liber pentru sine formă exterioară atunci când este nevoită să rămână turnată în corporal ca existență ce i-ar fi adecvată. Plecând de la acest principiu, forma romantică a artei va suprima din nou neseperata unitate a artei clasice, fiindcă ea a obținut un conținut care depășește forma clasică a artei și modul de exprimare al acesteia”⁵.

Diferența dintre acest nou conținut al artei romantice și cel vechi al artei clasice este diferența dintre Absolutul creștin și politeismul grec. Uniunea naturii divine și umane nu mai este aici doar în sine, ci este și o uniune conștientă de sine.

4. Conceptul frumosului

Hegel refuză din start „autonomia estetică” la care s-a oprit Immanuel Kant. El o spune foarte clar:

„Frumusețea nu este decât un anumit mod al exteriorizării și reprezentării adevărului (s.n), și din acest motiv este accesibilă gândirii care operează cu

⁵ Op.cit., pg. 85.

conceptul (...). Căci frumosul absolut nu este nici ideea logică, cugetul absolut așa cum se dezvoltă acesta în elementul pur al gândirii, și, invers, nu este nici ideea naturală, ci frumosul artei aparține spiritului, fără ca totuși să se oprească la cunoștințele și faptele spiritului finit. Împărăția artelor frumoase este imperiul spiritului absolut”⁶

Frumosul nu mai este deci pur formal, ci el câștigă un conținut. Există deci trei elemente ale conceptului frumosului:

- a) el este mai întâi un scop, un conținut, o semnificație.
- b) el este apoi expresia, realizarea acestui conținut.
- c) în fine, frumosul este conjuncția și întrepătrunderea acestor două laturi, prin care exteriorul particular apare ca reprezentare a interiorului universal.

5. Kant și Hegel. Estetici comparate.

A. *Kant*. Pentru Kant, natura și omul sunt ambele teleologice, deși există o prăpastie (*Kluft*) între necesitatea naturii și libertatea omului, adică între fenomenul supus cunoașterii și libertatea transcendentă chemată la acțiunea etică. Artă ține de o mediere, de *sentimentul* (general): *Gefühl* și *Billigungsvermögen*. Estetica: de un fel de facultate a aprecierii. Aceasta folosește un fel de „judecăți ale sentimentului” care a) aprobă cele agreabile sau b) dezaprobă pe cele dezagreabile.

Există două feluri de judecăți care ne interesează:

a) *Bestimmend Urteil* (Judecată determinatoare), care subsumează subiectul unui predicat.

b) *Reflektierende Urteil* (Judecată reflexivă), care subsumează un caz particular unui scop. Ea este de două feluri:

1. judecăți reflexive teleologice (prin care așez obiectul sub scopul lui gândit, organismul și finalitatea).

2. judecăți reflexive estetice, de gust (în fața frumosului natural și artistic, prin care așez formele lor ca subordonate unui scop, tratând armonia lor *ca și când* ea ar corespunde unui scop). Frumosul este *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*, finalitate fără scop, o adecvare a lucrului la structura noastră sufletească.

Cam acestea ar fi, sintetic, principalele diferențe între cei doi filosofi.

Kant	Hegel
formă	Formă + Conținut
Autonomia esteticului	Esteticul + Ideea
Static	Dinamic
Transcendental (apreciază adecvarea formei exterioare la forma interioară)	Transcendent + Transcendental (gradul de întrupare al Ideei Absolute în materie).
Antropologic	Teologic
Sublimul: ceea ce trezește contemplarea Ideii de infinit din noi, care ne relevă demnitatea Omului	Sublimul: manifestarea Spiritului absolut în lume, de la piramide la simfonii, care atestă demnitatea Absolutului.

⁶ Op.cit., pg. 99, 102.

6. Plotin și Hegel

Trecem acum, la final, într-un univers spiritual foarte diferit, unde s-ar părea că nu este posibilă o comparație. Totuși, există puternice legături între Hegel și Plotin datorită dimensiunii mistice a ambelor filosofii. Acestea au efecte similare în aplicația lor la estetică.

a. Noi ne delectăm prin sufletul din noi, numai el e frumos. Lucrurile materiale sunt frumoase numai pe măsura participării lor la Intelect. De aceea, Plotin nu recomandă *mimesis*-ul, imitația materiei. Materia este rea, și imitarea celor materiale, chiar dacă prin formă sunt smulse din *informatatea* materiei, ele păstrează în ele tot atâta rău câtă materie rămâne în ele.

«Sufletul creeaza si corpurile, toate cate sunt considerate <frumoase>, deoarece pe cate le atinge el le ia in stapanire si le face frumoase, pe cat pot ele sa participe <la frumos>, pentru ca el are o natura divina si este o parte a frumosului» (E, I, 6(1)7)

b. Frumosul depinde de *strălucire*, fiind de neconceput fără ea. Astfel nu *simetria* este sursa frumosului, ci ceea ce luminează simetria, adică sufletul. Pentru Plotin, frumosul nu depinde de simetrie și pentru că, dacă ar fi așa, atunci ar rezulta că frumoase sunt doar obiectele complexe. Dar frumosul este viu și-n lucrurile *simple*, (de pildă culoarea, un anumit sunet, fulgerul, aurul sau soarele. De asemenea, dacă frumosul ar depinde de *proporții*, atunci chipul uman ar fi întotdeauna frumos, ceea ce însă nu este adevărat. Frumoasă însă este *expresia* care ține de suflet, mai mult decât de materia sufletului. Expresia nu-i neapărat produsul simetriei și proporției, ci ea este reflex al formei interne. Frumosul nu este deci armonia și corespondența între părți și tot, respinge orice reprezentări *figurative*, pentru a sesiza *Unul*, transcendent formelor.

c. În fine, Frumosul nu poate consta în *potrivire*, deoarece există și „potrivire în rău”. Or, potrivirea în rău nu-i niciodată frumoasă.

Deasemenea Plotin crede că Frumosul nu este ceva care pur și simplu este la îndemâna oricui. Există condiții spirituale care purifică receptivitatea noastră astfel ca ea să devină capabilă de contemplație:

“căci este nevoie ca cel care vede să se facă asemănător și identic cu lucrul văzut pentru a putea purcede la contemplare. Căci nu va putea vreodată un ochi să vadă soarele, dacă n-a devenit asemănător soarelui și nici Sufletul n-ar putea vedea Frumosul, dacă n-ar deveni el însuși Frumosul. Prin urmare, orice Ființă să devină mai întâi divină la chip și frumoasă, dacă are de gând să contemple Divinul și Frumosul”.

Foarte aproape de Hegel, care considera că Frumosul (deci arta) nu sunt ultima formă a Spiritului, Plotin determină și el limitele și locul Frumosului:

«Ceea ce este dincolo de frumusețe este Binele; iar Frumosul vine înaintea lui» «Frumosul este strălucirea Adevărului» (Eneade I, 6;9).

Așa cum la Hegel, religia și filosofia depășesc puterea de revelare a artei, tot astfel, Plotin observă că Frumosul este doar o treaptă către Adevăr și Bine. Artă prin urmare poate să ajute căutarea filosofică sau religioasă, dar ea nu își este suficientă. Frumosul nu este lipsit de conținut. Ceea ce el revelează este tocmai Adevărul, fiind un chip privilegiat al lui.

«Ce am putea crede, dacă vreun < suflet > ar fi reușit să contemple frumosul însuși, pur în sine, neîmpovărat nici de carne, nici de corp, < nesituaat > nici pe pamant, nici în cer, ca să poată fi pur? Și, de fapt, toate acestea sunt frumuseti venite din afara, sunt amestecate și nu sunt primordiale, ci < provin > de la acela. Dacă asadar, < acel suflet > l-ar vedea pe cel care distribuie < frumosul > tuturor și daruiește din sine, deși rămâne < întreg >, și care nu primește nimic în el, persistând în contemplarea unui astfel de zeu, și bucurându-se de el, îi devine asemanător, ce frumos i-ar mai lipsi?» (E, I, 6(1)7)

Frumosul e *Lumina*, iar lumina iluminează formele, și le face posibile, dar ea nu e *totuna* cu formele pe care le iluminează. În fond, formele sunt *umbrele Intellectului*. Și sensul inițiativ al artei este tocmai depășirea acestor umbre înspre Lumina neînserată (dacă pot folosi această expresie aici).

În limbajul idealismului german, putem spune că, respingând *imitația* formelor concrete, a *armoniei* ca și criteriu suprem al esteticului, Plotin respinge de fapt arta clasică și frumusețea în favoarea a ceea ce va deveni la Hegel *sublimul*.

Unul debordează în sensibil – adică în forme. Deci nu Frumosul este *vizibil* în prima instanță, ci gândul trebuie să urce către el. Ca și la Hegel, forma se dovedește incapabilă să suporte un conținut plener, și ea trebuie depășită în experiența sublimului, care ne afectează tocmai datorită puterii prin care nedeterminarea ne afectează. Sublimul hegelian și frumosul plotinian au împreună această respingere a formei finite, și o fascinație a informalului care nu suportă limitarea și închiderea în formă.

«Trebuie să admitem că natura primă a Frumosului este absența formei».

S-a vorbit la Plotin despre o estetică a informalului, dar să nu uităm că și materia fără forme este amorfă, și că arta nu avea legătură cu această amorfitate a materiei, ci cu ceea ce este ascendent dincolo de forme. Frumosul reflectă Unul prin această depășire a formelor încă prea multiple și prea determinate.

Concluziv, putem spune că ambele estetici au o atitudine similară față de artă, ridicată la un statut cvasi-mistic, dar coborâtă sub nivelul filosofiei și religiei.

1. arta este demnă de a fi considerată artă doar în măsura în care reflectă ceva cu totul superior formelor determinate, deci accede la Frumosul inteligibil, prin materie, deși dematerializat.

2. arta este totuși doar o cale către Adevăr respectiv Bine, ea nefiind o formă finală a Spiritului.

3. Ceea ce Hegel privilegiază împotriva frumuseții formale clasice sub numele de *Sublim* este foarte aproape de ceea ce Plotin numește *Frumosul de dincolo de forme*.

BIBLIOGRAFIE

Bibliografie principală:

1. Hegel *Estetica*, vol I, Ed Academica, Bucuresti, 1966
2. Plotin, *Enneade* I-II, Ed. Iri, Bucuresti, 2003

Bibliografie secundară:

1. Noica, C., *Două introduceri și o trecere spre idealism*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943, București
2. Croce, Benedetto, *Estetica*, Ed. Univers, 1970
3. Gilbert, K. E. și Kuhn, H., *Istoria Esteticii*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1972
4. *Autonomie der Kunst?: zur Aktualität von Kants Ästhetik*, Andrea Esser (Hg.), Akademie Verlag, Berlin, 1995
5. Biemel, Walter, *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*, Kölner Universitäts Verlag, Köln, 1959
6. Bäumler, Alfred, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18 Jahrhunderts*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967
7. Lyotard, Jean-Francois, *Lecons sur l'Analytique du sublime*, Editions Galilee, 1991
8. Hartmut Böhme *Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des "Menschenfremdesten"* In: Christine Pries (Hg.): *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*; Weinheim, 1989, S. 160-192.

STUDIA PAEDAGOGICA

**DRUMUL ÎNȚIERII ÎN *PILDA FIULUI RISIPITOR* DIN
NOUL TESTAMENT ȘI ÎN *POVEȘTEA LUI HARAP-ALB*
DE ION CREANGĂ**

CSABA BEKE

RIASSUNTO. *Il percorso d'iniziazione specificato nella "Parabola del figlio prodigo" del Nuovo Testamento e nella favola "La storia di Harap-Alb" scritta da Ion Creangă* La parabola de *Figlio prodigo* (Luca 15, 11-32), una delle più belle parabole e nello stesso tempo carica di sensi, ci commuove profondamente perché ci mostra l'amore infinito e la bontà di Dio per tutti noi peccatori. Nello stesso tempo ci presenta le tappe della vita, come per esempio il cambiamento, l'iniziazione, la morte e risurrezione del figlio che si considerava perso in un paese straniero, però alla fine ritorna alla casa paterna. *La favola di Harap-Alb*, scritta da Ion Creangă è una della più nota favola dalla letteratura popolare rumena. Il cammino di Harap Alb non rappresenta solo un viaggio geografico, ma soprattutto rappresenta un viaggio spirituale, che supporre un passaggio da un modo di vita ad un altro. A prima vista il cammino potrebbe essere percepito come un'avventura di un giovane principe nella ricerca della sua felicità terrena, ma in realtà rappresenta il viaggio del giovane principe nello spazio microcosmico interno, dove le persone, gli animali e gli oggetti sono rappresentati simbolicamente tramite le virtù, allo scopo di superare il peccato e purificandosi ottiene lo stato finale di *iniziato*. Tanto nella parabola del *Figlio prodigo* quanto nella *Favola di Harap-Alb* si nota il fatto che tanto l'uno quanto l'altro, arrivati alla fine del *proprio viaggio* sono iniziati nella vita e dalla vita e conoscendo meglio loro stessi si integrano nell'armonia dell'Universo.

Keywords: initiation, "death and resurrection", the "path" of initiation.

Pilda fiului risipitor (Luca 15,11-32), una dintre cele mai frumoase parabole, și totodată pline de sensuri, ne mișcă inimile profund, deoarece ne arată dragostea nemărginită și bunătatea lui Dumnezeu pentru noi, păcătoșii. În același timp arată schimbarea, *inițierea, moartea și învierea* fiului care a plecat într-o țară străină, dar apoi s-a reîntors la casa părintească.

Un om avea doi fii. Astfel începe *Pilda fiului risipitor* pe care Mântuitorul a spus-o mulțimii de oameni care-l înconjură. Parabola este spusă, pe de o parte vameșilor și păcătoșilor, care-L ascultau, sorbindu-I cuvintele, simțindu-se mângâiați că Cineva nu le ignoră existența nefericită, în care ajunseseră datorită păcatelor lor, iar pe de altă parte fariseilor și cărturarilor, adică aceluia care pretindeau că împlinesc Legea lui Dumnezeu, pe care o foloseau doar ca pe un instrument de manipulare a celor din popor, având un singur motiv: puterea. Așadar, Isus imaginează povestea a doi fii: unul tânăr și nehibzuit, și altul cuminte, având o viață virtuoasă. În cele ce urmează, vom încerca să-l „însoțim” pe fiul cel tânăr în călătoria sa *inițiatică*, văzând în câteva etape *moartea* și *învierea* sa.

1. *A avea*

Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine (Luca 15, 12) – în felul acesta este expusă de către Sf. Luca pilda în care fiul risipitor în care tânărul nu depășește orizontul omenesc al termenilor posesiunii singulare, ci el vrea omenește o parte care să fie numai a lui. În loc să se bucure de întregul care-l poate avea, el se mulțumește doar cu *o parte*, pe care în final o pierde. Astfel, parabola ajunge să fie o lecție a lui „a avea”, privit dincolo și dincoace de cădere: perspectiva deplină a Tatălui și perspectiva trunchiată a omului după *cădere*, Adam cel căzut fiind reprezentat de fiu care nu mai înțelegea starea de a avea întregul, tocmai pentru că el avusese asta, o pierde apoi, căci nu fusese în stare s-o aprecieze.¹

2. *Departele*

Din clipa dureroasă a despărțirii, urmează ani lungi și grei, atât pentru fiul risipitor, cât și pentru tatăl rămas acasă cu o mare rană în suflet. Nicio veste de la fiul plecat. Era ca și *mort*. Cu siguranță, tatălui i-ar fi făcut bine măcat câteva cuvinte din partea fiului plecat, să știe ce se întâmplă cu el. Dar nimic.

Depărtarea de care vorbește parabola nu este doar una spațială, ci și una spirituală. Cu fiecare nou păcat săvârșit ne îndepărtăm de lumina dumnezeiască tot mai mult și ne cuprinde întunericul păcatelor. Amintirea luminilor din casa părintească se întunecă tot mai mult, până la uitarea deplină. Sensul depărtării este și acela de scufundare, de prăbușire.²

Toate patimile lumii acesteia duc la goliciunea sufletului nostru, fiecare scufundare în păcat ne lipsește de la un dar divin și ne însingurează dureros. Pustiul se întinde tot mai înspăimântător în jurul celui care a considerat că lumea îi aparține, spaima îl cuprinde și el se adâncește în viciu fără să se mai poată opri, îngrozit de propria-i singurătate și insatisfacție. Unei astfel de ființe, care se rostogolește pe panta abruptă a viciului îi rămâne doar să recurgă la cele mai

¹ Vezi www.observatorul.com

² www.predici.cnet.ro

josnice resurse din el, socotind că acolo va găsi locul pe care să se simtă în siguranță, să-și consume ultimile instincte – roșcovele porcilor.³

Omul autonom, odată ce și-a luat „ce-i al lui” de la Părintele său, nu se mai raportează la nimic. Personalitatea lui orbecăiește în bezna existenței, una din dorințele sale fiind un miraj: o lume în care nu are oponenți. De dragul acestui miraj i-a rănit sufletește pe tatăl și pe frate, îndreptându-se orb, către Nimic. A plecat de acasă în dorința sa de a merge către sine, însă n-a prevăzut că acest *sine* i-ar fi insuficient. Ținta sa are o substanță incertă: „departe” presupune doar dorința îndepărtării, iar acest „departe” are ca substanță doar neantul. De aceea, în acea țară foamea e inevitabilă: neantul e incapabil să hrănească pe cineva, neantul se hrănește doar pe sine⁴.

Fiul risipitor poartă în el libertatea aparentă, pribegia cu petrecerile, foamea, umilința, adevărata robie și amintirile de acasă. În străfulgerarea unei clipe de conștiință, zărește chipul tatălui care îl cheamă și îl așteaptă acasă. Își vine în fire și își recunoaște căderea. E lucid acum și-și dă seama de adâncul prăpastiei în care a ajuns. Acum este momentul *morții interioare* pentru el. Analizându-se, a văzut ca într-o oglindă decadența în care ajunsese, i s-a făcut scârbă de el însuși și s-a înfricoșat. În acea clipă și-a adunat amintirile, și-a adus aminte de tot ce-a avut în casa părintească, de toate darurile primite. A conștientizat faptul că în clipa în care a părăsit casa părintească și-a pierdut pacea și bucuria sufletească, alergând după desfătări închipuite. Belșugul și bunăstarea nu l-au putut reține în casă. Foamea și lipsurile sunt cele care îi vor deschide drumul către casă.⁵

Fără să știe încă, dar perioada de „ucenicie” s-a terminat pentru el, acea „ucenicie” pe care însăși Viața i-a dat-o. Și-a venit în fire, *s-a ridicat* din propria-i moarte: *Mă voi ridica, mă voi duce la tatăl meu [...]* (Luca 15, 18). Fiul cel mic a trecut prin toate chinurile pierzării, prin chinurile *inițierii*. Dar tocmai trecând printr-o serie de încercări, de suferințe, atunci când s-a reîntors, era alt om, unul *găsit*. Unul *înviat*. Dacă am urmat fiul risipitor în cădere, trebuie să-l urmăm și în ridicare, și astfel să vedem că în momentul reînțoarcerii sale, el *este un alt* om.

Chiar dacă este departe, fiul nu știe că iubirea tatălui său îl poate ajunge oriunde, că este în fața lui, dincolo de el, oricât de departe ar fi. „Departele” e neputincios în fața Iubirii.

3. Trezirea

Iubirea îi dă fiului puterea să se trezească. Natura divină a iubirii tatălui o face atotputernică. Iubirea nu este vulnerabilă la neantul lacom al Departelui. Iubirea continuă să sălășluiască în fiu, și în momentul în care are totul, și în momentul când pierde totul, deoarece acest sentiment este tot ce i-a rămas: purgatoriul

³ Ibidem.

⁴ www.observatorul.com

⁵ www.predici.cnet.ro

depărtării l-a adus din nou în fața ei. Sentimentul filiației nu s-a pierdut, căci a sălășluit în tot acest răstimp și în tatăl.⁶

Trezirea și *inițierea* fiului are loc între doi poli: căderea și smerenia. Căderea și smerenia îl fac pe fiu să-și simtă condiția căzută – evită să se gândească la propria sa întoarcere ca fiu, și astfel se compară cu argații tatălui său, la a căror hrană tânjește. Trezirea sa înseamnă conștientizarea nevredniciei sale.⁷

4. *Învierea și viața*

Dacă s-ar putea descrie imaginea tatălui rămas acasă, probabil s-ar putea afirma că acesta ar fi avut chipul unui bătrân cu fața vlăguită, care ieșea zilnic la poartă, scrutând distanțele, mistuit de dorul fiului plecat în lume și nădăjduind în întoarcerea lui. Iubirea tatălui nu are nimic de-a face cu distanțele: fiul lui a venit de pe un tărâm unde iubirea sa l-a vegheat permanent. Tatăl a parcurs alături de el drumul inițierii, îl vede, așadar, de la orice distanță, așa cum în fiecare clipă l-a văzut și l-a însoțit.⁸ Ochii părintelui, oboșiți de așteptare și lacrimi se luminează, văzându-și fiul. Precum regretul fiului a fost totală și sinceră, așa și iertarea tatălui a fost desăvârșită. Puterea iubirii nu caută numărul păcatelor. De aceea, tatăl își îmbrățișează fiul, alinându-i în același timp rănila sufletului.

Și pentru a-și manifesta, teofanic vorbind, deplinătatea iubirii sale, tatăl îi redăruiește fiului însăși Viața: *Aduceți repede haina cea dintâi* (Luca 15, 22). În limba greacă, *înviere* se numește *anastasis* (*ana-stasis*, *ana*=cel, *cea dintâi*, inițial(ă), *stasis*=stare). Sensul major al ideii de înviere este acela de re-aducere la starea *cea dintâi*. Tatăl știe că Fiul trebuie înviat, și numai El, ca Tată, este deținătorul Vieții. La El a rămas haina *cea dintâi* a fiului, care *era mort și a revenit la viață* (Luca 15, 24).⁹

Apare un nemulțumit care nu gustă bucuria întoarcerii fiului risipitor, și acesta este chiar fratele lui. El își judecă tatăl, considerând că lui nu i s-au apreciat virtuțile, iar fratelui său mai mic i s-a făcut o așa mare sărbătoare. Dar tatăl, cu multă blândețe, îl învață în câteva cuvinte ce îi mai lipsea: iubirea.

Astfel se încheie lecția inițierii. O lecție despre întunericul, însingurarea și moartea în păcat, ca o singură alternativă a existenței în cele ale Tatălui. Tânărul și-a învățat lecția. Drumul inițierii a luat sfârșit. Știa că după ce a parcurs drumul plin de singurătate și suferință, iertarea și iubirea tatălui îl așteaptă. La fel ne așteaptă și Tatăl ceresc. El stă Acasă, așteptându-ne cu haina noastră *cea dintâi* și cu toate cele ale petrecerii pregătite.

Considerat de Garabet Ibrăileanu ca fiind o *epopee a poporului român*, *Povestea lui Harap-Alb* este cel mai reprezentativ basm al lui Creangă, o plasmuire artistică a realității cu multiple valențe psihologice, estetice, fiind considerată o

⁶ www.observatorul.com

⁷ Ibidem

⁸ www.observatorul.com

⁹ Ibidem

sinteză a spiritualității românești ce cuprinde o întreagă filosofie asupra vieții, un mic roman de aventuri cu un subiect fabulos în care sunt valorificate teme și motive de circulație universală.

Drumul lui Harap-Alb trece prin mai multe trepte de inițiere, reprezentate alegoric în basm prin cele trei încercări la care e supus eroul de către Spân (obținerea salatei din Grădina Ursului, a cerbului de aur și a fetei lui Roșu împărat). La capătul acestui șir de inițieri și purificări, eroul atinge starea de inițiat, de *sfânt*, reprezentată în basm prin încoronarea sa și căsătoria cu fata lui Roșu împărat.

Harap-Alb pleacă la drum trimis de tatăl său, pentru a deveni împărat. Dar condiția de împărat era peste tot (chinezi, indieni, egipteni, incași, greci) o condiție sacră. Drumul lui Harap-Alb nu este un drum fizic, geografic, ci unul spiritual, de perfecționare și purificare, un drum de inițiere, către un centru: un drum de la starea de profan la cea de sacru (echivalată alegoric în basm cu cea de împărat).

Un lucru ce atrage atenția încă de la început este titlul neobișnuit al basmului. Conform opiniei lui Vasile Lovinescu, alăturarea negrului (Harap) cu albul, ar însemna unirea celor două principii care se află în tradițiile orientale, Yin și Yang: fiu al Craiului și nepot al lui Verde Împărat, Harap-Alb este ales de soartă să îi reunească pe cei doi frați, așa cum două jumătăți ale cercului formează întreg mitul androgenului, căci în plan mitologic, cei doi împărați reprezintă două principii subordonate unul altuia ce guvernează o lume primitivă. Însă, principiile Yin și Yang, nu sunt singurele care pot explica denumirea eroului, faptul că fiul de Crai este numit *Harap*, adică rob, corespunde din punct de vedere epic, planului logic: el devine sclavul Spânului. În plan spiritual, el devine sclavul propriului său păcat, propriilor sale greșeli.¹⁰

La începutul operei, aflăm că Verde-Împărat, ajuns la bătrânețe, și fără să aibă descendenți, îi scrie fratelui său, Craiul, cerându-i unul dintre feciori ca urmaș la tron: *Amu cică împăratul acela, aproape de bătrânețe, căzând la zăcare, a scris carte frăține-său craiului, să-i trimită grabnic pe cel mai vrednic dintre nepoți, ca să-l lase împărat în locul său după moartea sa.*¹¹ Această cerere determină parcurgerea drumului inițiativ de cel mai bun dintre fiii craiului, pe lângă motivul împăratului fără urmași, întâlnindu-se acum și motivul superiorității mezinului.

Luând astfel, ca premisă caracterul primordial al călătoriei, se poate interpreta *inițierea* ca fiind drumul pe care eroul îl parcurge de la starea de profan la cea de *inițiat*, trecând prin mai multe etape prezentate alegoric în basm sub forma unor probe, fiecare superioară celeilalte. Aceste trei probe sunt precedate însă de o minimă probă de curaj pusă la cale de crai.¹²

Marele inițiat, devine acum inițiator. El își supune fiii la o probă fundamentală, esențială în procesul de inițiere: îmbrăcat în haină de urs, îi sperie pe feciorii săi cei

¹⁰ Vasile Lovinescu, *Creangă și Creanga de aur*, Ed. Cartea Românească, București, 1989, p. 281

¹¹ Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 1

¹² www.didactic.ro/files

mari, care mândri și orgolioși, pleacă în călătorie fără niciun fel de pregătiri și se întorc după primul obstacol întâlnit în cale.

După ce o întâlnește pe Sfânta Duminecă și ia seama de vorbele acesteia, eroul ia calul, hainele și armele pe care tatăl său le avusese în tinerețe, acesta simbolizând nu numai patrimoniul strămoșesc, ci și calitățile spirituale ereditare pe care craiul, la rândul său inițiat, le-a transmis fiului său. Găsirea calului ține de metamorfoza sub semnul focului, care reînnoiește, reînvie, purifică acest conținut al lucrurilor esențiale, având scopul de a dezvălui esența dincolo de aparență.¹³

Podul, locul unde se desfășoară încercarea pusă la cale de crai leagă sfârșitul împărăției de începutul unui spațiu enigmatic, ce sugerează în cod mitologic obstacolele și labirintul. Despărțirea tatălui de fiu se face la pod, și este una ritualică. Craiul le verifică într-un fel fiilor săi sentimentele, caracterul, capacitatea de a face față unei asemenea probe pentru a vedea dacă vreunul din ei se dovedește vrednic de a pătrunde tainele necunoscutului ce îi așteaptă dincolo de pod.¹⁴

Simbolismul podului sau punții, care îngăduie trecerea de pe un mal pe celălalt, este unul dintre cele mai larg răspândite. Această trecere înseamnă și trecerea de la pământ la cer, de la starea omenească la cea supraomenească, de la contingentă la nemurire, de la lumea sensibilă la cea suprasensibilă.¹⁵

Proba podului este una crucială în desfășurarea procesului de inițiere al fiului de crai, deoarece este o primă verificare fără de care el nu ar fi putut demonstra că este capabil să-și ducă misiunea până la sfârșit. Tatăl este martorul acestui fapt, el este acela care afirmă cu multă siguranță că fiul lui va fi demn de a săvârși această menire: *Fătul meu, bun tovarăș ți-ai ales: de te-a învățat cineva, bine ți-a priit, iară de-ai făcut-o din capul tău, bun cap ai avut. Mergi de-acum tot înainte, că tu ești vrednic de împărat.*¹⁶

După ce trece podul, urmează rătăcirea eroului în pădurea labirint. Simbolul pădurii, un simbol larg răspândit, se opune micului univers al ținutului desțelenit. În legende și basme, pădurea este locuită de făpturi misterioase, chiar amenințătoare, care întruchipează pericolele pe care omul tânăr trebuie să se confrunte atunci când, în perioada inițierii sale, vrea să devină un om pe deplin responsabil. Pe de altă parte, pentru oamenii care sunt elevați spiritual, ea poate deveni locul în care își pot apăra singurătatea de agitația și frământările lumii.¹⁷ Codrul sau pădurea sacră este un centru de viață, o rezervă de răcoare de apă și de căldură, asociate între ele ca un soi de matrice. De aceea pădurea este un simbol matern, fiind sursa unei regenerări.¹⁸

¹³ Ibidem

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *Dicționar de simboluri, volumul III*, Ed. Artemis, București, p. 118

¹⁶ Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 9

¹⁷ www.didactic.ro/files

¹⁸ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *Dicționar de simboluri, volumul III*, Ed. Artemis, București, p. 36-37

Se pare că eroul lui Creangă nu se dovedește capabil să ducă la bun sfârșit călătoria sa inițiativă, fiind înșelat de puterea de convingere a Spânului. Încă naiv, *boboc de felul său la treburi aieste*¹⁹, Harap-Alb cade în capcană, nu doar datorită capcanei făcute de Spân, ci și neîncrederii în forțele proprii.

Spânul poate fi socotit *Diavolul*, ființa de dincolo. El pune stăpânire pe fecior și se folosește de toate armele întunericului.

Spânul mai poate fi considerat ca fiind *Dragonul*, *Păzitorul Pragului*, pentru că îl găsim la cele două capete, la cele două porți ale traiectoriei inițiatice a eroului: prima oară la gura fântânii, când acesta primește numele sacru de *Harap-Alb*. A doua oară, la capătul superior, când suferă din partea Spânului a doua moarte, care-l face să treacă de Micile Mistere peste pragul Marilor Mistere. În toate tradițiile, conferirea unui nou nume înseamnă moartea vechii individualități, și nașterea unei noi individualități, iar dreptul de a-l conferi aparține exclusiv maestrului spiritual.²⁰ În plan simbolic, această fântână este o veritabilă cristelniță în care fiul e botezat cu forța. Spânul îl depozitează de identitatea sa crăiască. Din clipa aceea, el pierde cartea, armele ca simboluri ale puterii, hainele, devine slugă și primește un nou nume, o nouă formă de indentitate. Spânul își însușește originea nobilă și destinul de mire a lui Harap-Alb.

Copil fiind, fiul craiului nu auzise de Spân, așadar era pur și nevinovat, necunoscând păcatul. La pubertate, el află despre Spân de la tatăl său, care-l previne că e un om primejdios, prin urmare să se ferească de el cât poate. În viață, părinții sunt aceia care încearcă să-și țină propriii copii departe de păcat. În timpul călătoriei, Spânul devine sluga tânărului, dar peste puțin timp situația se răstoarnă, fiul craiului devenind rob, alegorie a faptului că a ajuns robul propriilor sale păcate. La sfârșitul basmului, după ce inițierea s-a săvârșit, Spânul este ucis de calul năzdrăvan. Aceasta ar reprezenta ideea că după trecerea treptelor de inițiere, Harap-Alb obține starea de *puritate*, înfrângându-și definitiv păcatul.²¹

Drumul lui Harap-Alb nu este doar un drum geografic, ci și unul spiritual, de perfecționare, presupunând o trecere de la un mod de viață la altul. Deși toată călătoria ar putea fi percepută ca fiind o aventură a unui fecior de crai, plecat în căutarea fericirii sale lumești, de fapt, ea este o purcedere a tânărului în spațiul microcosmic interior, în care oamenii, animalele și obiectele sunt reprezentate simbolic prin virtuți, cu scopul de a învinge întunericul și păcatul, purificându-se și obținând starea finală de *inițiat*.²²

Prima probă a feciorului este să aducă salăți din Grădina Ursului, acesta constituind prima piedică în drumul său. Orice călătorie presupune și un popas, eroul oprindu-se la o căsuță singuratică, aptă pentru un ritual, unde o găsește pe

¹⁹ Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 13

²⁰ Vasile Lovinescu, *Creangă și Creanga de aur*, Ed. Cartea Românească, București, 1989, p. 309

²¹ www.didactic.ro/files

²² Ibidem

Sfânta Duminecă, *singura care știe ce-i de făcut*.²³ Harap-Alb stă în casa inițierii o zi și o noapte, în timp ce Sfânta Duminică prepară o licoare magică ce îi va aduce ursului somnul cel lung. Se face aici o ieșire din universul normal și o trecere prin perdeaua de foc timpului, adormirea ursului în basm corespunzând cu intrarea în hibernare a ursului mitic, simbol a vegetației pe timpul iernii.²⁴

Însă, când efectul dispare, ursul se repede la Harap-Alb, care e nevoit să fugă, îmbrăcat în haina de urs primitivă de la tatăl său. Această îmbrăcare a eroului în blana animalului simbolizează moartea și pătrunderea sa în „lumea de dincolo”. De asemenea, această moarte este urmată de o *înviere*, căci odată obținută salata, eroul trebuie să-și continue călătoria inițiatică, de această dată însă, beneficiind de puterea magică a obiectului căutării. Astfel, în basm, prima probă se termină în momentul în care eroul aruncă blana de urs și se întoarce la coliba inițiatică, unde i se spune ce să facă în continuare, fiind pregătit pentru probele următoare.²⁵

Următoarea încercare este constituită din vânarea Cerbului Mirific. Acțiunea se petrece în pădure, unde eroul primește fructul din copacul cunoașterii binelui și răului. De la Statu-Palmă-Barbă-Cot primește arma cu care va vâna cerbul năzdrăvan. Astfel, drumul cosmic spre inițiere este continuat, eroul fiind din ce în ce mai aproape de statutul de inițiat.

Ieșind învingător și din această probă, Harap-Alb își continuă drumul, fiind pus în fața unor încercări esențiale. Deși până acum maestrul său spiritual a fost Sfânta Duminecă, acum se face simțită prezența unor altfel de creaturi, pe care eroul le ajută și care, la rândul lor îl vor ajuta, traseul său de acum încolo fiind lipsit de ostilitate. Animalele, simboluri ale vieții instinctuale, sunt proiectate în numeroase sectoare ale existenței: unele sunt benefice, altele sunt amenințătoare.²⁶

Cele cinci aparențe bizare reprezintă întruchipări ale forțelor cosmice: Gerilă, Flămânzilă, Setilă, Ochilă – este ciclopul din epopeea homerică, iar Păsări-Lăți-Lungilă este un săgetător coborât pe Pământ. Portretele acestor prieteni sunt realizate grotesc, trăsătura dominantă căpătând dimensiuni fantastice. Ei reprezintă, de fapt, obstacolele pe care omul trebuie să le învingă în drumul său spre fericire: propriile limite, datorită trupescului, simțurilor (frigul – Gerilă, foamea – Flămânzilă), dar și limitele materiale, obiective (timpul – Ochilă, spațiul – Păsări-Lăți-Lungilă). În ciuda înfățișării lor hidoase, trăsătura comună este reprezentată de bunătate față de eroul aflat pe drumul inițierii.²⁷

Apogeul drumului inițiatic este atins abia în momentul în care Harap-Alb atinge Absolutul în manieră transcendentală, ignorând moartea ca act fizic și alegând apropierea sa de Centru, prin învingerea păcatului.

²³ Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 17

²⁴ www.didactic.ro/files

²⁵ Ibidem

²⁶ Ibidem

²⁷ Ibidem

*Iară fata împăratului Roș, în vălmășagul acesta, răpede pune capul lui Harap-Alb la loc, îl încunjură de trei ori cu cele trei smicele de măr dulce, toarnă apă moartă, să steie sângele și să se prindă pielea, apoi îl stropește cu apă vie, și atunci Harap-Alb îndată învie [...].*²⁸ După ce este omorât de Spân, el este readus la viață de fata împăratului Roș, cu ajutorul apei moarte și apei vii.

Semnificațiile simbolice ale apei pot fi reduse la trei teme dominante: origine a vieții, mijloc de purificare și centru de regenerescentă.²⁹ Ea poate fi generatoare de moarte (așa cum apa a adus moartea omenirii odată cu Potopul lui Noe), dar ea poate fi generatoare de viață, precum se poate remarca și în cuvintele Mântuitorului: *Dacă îi este sete cuiva, să vină la mine și să bea* (Ioan 7, 37).

Apa moartă dăruiește defunctului moartea definitivă și sufletului acestuia dreptul de a intra în împărăția umbrelor. Apa vie, însă, pe lângă virtutea purificatoare, capătă și o putere soteriologică.³⁰

Călătoria lui Harap-Alb devine deci o călătorie inițiativă, care, cu cât este mai dificilă, cu atât obstacolele sunt mai numeroase. Transformarea *eului* care se operează de-a lungul drumului și care se va afirma la capătul călătoriei de întoarcere, la sfârșitul trecerii de la întuneric la lumină, va însemna victoria spiritualului asupra materialului, al veșnicului asupra efemerului. Astfel, prin unirea sa definitivă cu Divinitatea atinge starea de inițiat, fiind acum demn de a-și primi cununa, încheind un ciclu al vieții și începând un altul.

Numele personajului central ar putea să aibă mai multe semnificații. Primul termen, *Harap*, înseamnă slugă, și caracterizează „fața” cunoscută a personajului, care, după jurământul din fântână, devine servitorul Spânului. Al doilea termen, *Alb*, desemnează „fața” ascunsă a eroului, și ar putea indica nemuirea. La această idee conduce și finalul basmului, punct în care Harap-Alb poate fi asimilat cu Făt-Frumos.³¹ În ultima fază, autorul sugerează că nunta se prelungește în etern, iar cei care ajung acolo, se împărtășesc în vecie: *Și a ținut veselie ani întregi, și acum mai ține încă.*³²

Basmul a fost considerat dintotdeauna miraculos. Venind dintr-un trecut foarte îndepărtat, el conservă diferite elemente, fiind un păstrător de nebanuite frumuseți ale cugetului. De aceea, în structura sa au fost încorporate diferite forme de formule, precum și modalități de reflectare metaforică a realității.³³

²⁸ Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 52

²⁹ Jean Chevalier, Alain Gheerbrandt, *Dicționar de simboluri, volumul I*, Ed. Artemis, București, p. 107.

³⁰ www.didactic.ro/files

³¹ www.referate-romana.com

³² Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb (texte commentate)*, Ed. Albatros, București, 1983, p. 53

³³ Al. Andrei, *Valori etice în basmul fantastic românesc*, Societatea literară ”Relief românesc”, București, 1979, p. 29

Concluzie

Dacă se face o comparație între parabola Mântuitorului și basmul lui Ion Creangă, în ceea ce privește drumul inițiativ, se poate remarca faptul că eroii au parcurs un drum care pentru ei a însemnat drumul maturității, nu doar fizic, ci mai ales spiritual. Cei doi aparțin unor condiții diferite. Unul pleacă în lume într-un mod egoist, primindu-și partea cuvenită, dorind să scape de acasă, considerând că este capabil să rămână pe propriile picioare. Pentru acesta, drumul singurătății a fost un adevărat calvar, ajunge slugă la străini, dar reîntoarcerea acasă a însemnat *moarte și înviere*. Valoarea parabolei vizează relația noastră adevărată cu Tatăl Divin.

Celălalt personaj, Harap-Alb, părăsește casa părintească cu dorința de a ajuta, de a merge într-o altă împărăție, pentru a o conduce. Lecția lui este mult mai dură. Naiv fiind, dar curajos și hotărât, el pornește la drum cu năzuința că va fi urmașul unui împărat, care are nevoie de cineva la tron. Însă, din cauza faptului că vrea binele altuia și este credul, își pierde viața, pe care apoi o recâștigă într-un mod miraculos. Din necunoaștere, tânărul este amăgit de Spân, fiind folosit slugă, iar finalul și pentru el a fost *moartea și învierea*. Dacă pentru fiul risipitor, moartea și învierea a fost în mod simbolic, în cazul lui Harap-Alb a avut loc cu adevărat. La sfârșit, eroul primește puterea și cunoașterea, depășind astfel starea de profan și apropiindu-se de sacru, de eternitatea spirituală, care se împlinește, însă în momentul când unitatea primordială este refăcută.

Atât în *pilda fiului risipitor*, cât și în *Povestea lui Harap-Alb*, remarcăm că și unul, și celălalt, ajunși la sfârșitul *călătoriei* proprii, sunt deja *inițiați* în viață și de către viață, și cunoscându-se pe sine, se întregesc astfel în armonia Universului.

**ACTIVITATEA BISERICII GRECO-CATOLICE DIN BANAT ÎN
PERIOADA 1920-1945**

SERGIU SOICA

SUMMARY. *The Activity of the Greek-Catholic Church of Banat between 1920 and 1945.* The United Church searched to improve its ecclesial organization, adapting to a created situation by the union of 1918. It wanted that the residence of Metropolitan seat should be in future at Bucharest, and the Greek-catholic believers of the northern Transylvania, for their own good, to have their diocese. The congress of the Romanian United priesthood of May, the 14th and 16th, 1919 remarked the necessity of the setting up of two dioceses for the United believers. Based on the memories of the United Church, in the first project of Concordat, they wished from the Romanian Government a new United Metropolitan seat in Bucharest, a diocese for the United Romanian believers in Cluj and another one in Suceava for the Ukrainian United believers.

Keywords: activity, Greek-catholic, Banat, Metropolitan seat, diocese.

Introducere

În cele mai bine de două secole de viață în cadrul Imperiului austro-ungar, se poate spune că Biserica Unită a urmat o continuă linie ascendentă. Avusese în frunte în clipa Unirii (1700) un episcop, care era abia scos din dependența superintendentului calvin ajungând în secolul al XX-lea să fie organizată într-o provincie mitropolitană, condusă de un Mitropolit cu patru episcopi sufragani.

A). Cadrul istoric

Biserica Unită a căutat să-și perfecționeze organizarea bisericească, adaptând-o situației create prin unirea din 1918. A dorit ca sediul Mitropoliei să fie pe viitor la București, iar greco-catolicii din nordul Transilvaniei, spre mai buna lor păstorire, să aibă o episcopie proprie. Congresul preoțimii române unite din 14-16 mai 1919 constatare necesitatea înființării a două episcopii noi pentru credincioșii uniți. Pe baza memoriilor înaintate de Biserica Unită, în primul proiect de Concordat, se dorea de la guvernul român o Mitropolie unită în București, o episcopie pentru românii uniți la Cluj și alta la Suceava pentru ucrainenii uniți¹.

¹ Octavian Bârlea, *Perspective*, Anul XXIV, Ianuarie 2000, Nr. 74, p. 289.

Guvernul român, în tratativele pentru încheierea Concordatului, a insistat să se renunțe la această delimitare teritorială. Așa s-a ajuns ca prin Concordat guvernul să aprobe crearea unei noi dieceze unite pentru Maramureș, cu sediul la Baia Mare, care să aibă sub jurisdicție și pe ucrainenii uniți din Bucovina; însă Mitropolia a rămas și pe mai departe la Blaj.

În acest context Sfântul Scaun, prin bula din 5 iulie 1930, a înființat Episcopia Maramureșului. Episcop a fost numit Dr. Alexandru Rusu, fostul rector al Academiei de teologie din Blaj. Instalarea în dieceză s-a făcut la 2 februarie 1931².

Episcopia de Gherla, prin bula din 5 iunie 1930 primise Clujul și regiunea din jur sub păstoria sa. Și-a mutat reședința în acest oraș, purtând de atunci titlul de Episcopia de Cluj-Gherla. Mutarea s-a făcut în toamna anului 1930. Mitropolitul Vasile Suci, s-a adresat Papei Pius XI să doneze Bisericii Greco-catolice biserica și proprietățile călugărilor Minoriti din Cluj.³

La Oradea, în primii ani după înfăptuirea României Mari, păstoria Episcopul Demetriu Radu, în perioada 1897 – 1903 a condus Episcopia de Lugoj apoi a fost transferat la Episcopia din Oradea. El a adus însemnate servicii atât Bisericii Unite, cât și Neamului, prin contribuția sa la stabilirea raporturilor diplomatice dintre România și Sf. Scaun și la pregătirea Concordatului. A murit în atentatul din Senat, din 8 decembrie 1920⁴. Succesorul lui, Episcopul Valeriu Traian Frențiu, a păstoria dieceza de Oradea din 3 mai 1922, înainte de a conduce această dieceză a păstoria și condus timp de aproape 10 ani dieceza Lugojului.

Pentru Biserica Unită se impunea, în a doua decadă a României Mari, și problema păstoririi românilor uniți din Vechiul Regat. În scop pastoral Mitropolitul Vasile Suci în 1932 i-a grupat în protopopiatul Bucureștilor, iar pentru o mai bună îngrijire sufletească s-a propus înființarea unei administrații apostolice la București; sau a unui vicariat apostolic, sau chiar a unei episcopi: „Dacă frații noștri ortodocși țin mereu la suprafață chestiunea unei episcopii ortodoxe orientale în Maramureș... ce o cer pentru cei 2-3000 credincioși ce-i au acolo, cum nu vom pretinde noi cu toată energia înființarea neîntârziată a unei episcopii române unite la București?” – afirma *Vestitorul* din Oradea în 1932⁵. Mitropolitul Alexandru Nicolescu în 1940 a găsit potrivită soluția numirii unui episcop auxiliar, cu reședința în București, în persoana Episcopului Vasile Aftenie⁶.

În această perioadă arhieriei în dieceza Lugojului, au fost episcopii: Valeriu Traian Frențiu 1913 – 1922, (transferat la Episcopia de Oradea), Dr. Alexandru Nicolescu între 1922 – 1935, (devenit Mitropolitul Bisericii Române Unite) și Episcopul Ioan Bălan 1935 – 1959.

² Ioan Bota, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii Românești de la origini până astăzi*, Cluj-Napoca, Ed. Viața creștină, 2003, p. 476.

³ *Idem*, 425.

⁴ Vasile Marcu, *Episcopul Demetriu Radu Viața și Opera*, Cluj-Napoca, ed. Eikon, 2005, p. 39.

⁵ *Vestitorul*, Anul VIII, 1932, nr. 20, p. 5.

⁶ Ioan Bota, *Op. cit.*, p. 473.

Alături de acești ierarhi, Biserica Unită a mai avut pe Episcopul Vasile Aftenie (1899-1950), numit episcop auxiliar al Mitropolitului Nicolescu consacrat la 6 iunie 1940, Episcopul Ioan Suciu (1907-1953) numit auxiliar de Episcopul Valeriu Traian Frențiu consacrat la 20 iulie 1940.

În centrul Bisericii Greco-catolice, între cele două războaie mondiale, a stat desigur figura Mitropolitului Vasile Suciu. Mitropolitul Victor Mihaly de Apșa mergând la Domnul, locul întâi între cei trei candidați, la sinodul electoral din 9 mai 1918, l-a obținut vicarul capitular Vasile Suciu, care a și fost numit de Roma Arhiepiscop și Mitropolit, după ce consimțise la aceasta și Regele Ferdinand. Întru Arhieru a fost sfințit la 1 ianuarie 1920.

Dr. Vasile Suciu a urmat studiile secundare la Făgăraș și Blaj, iar cele teologice la Roma în Colegiul Sf. Atanasiu (5 ani) și Colegiul de Propaganda Fide (1 an). A fost om de profundă cultură teologică⁷.

În cadrul României Mari, timp de 15 ani, noul Mitropolit a condus Biserica Română Unită cu multă înțelepciune. A înțeles că Blajul, în sfera românească, are o nouă misiune și de aceea s-a străduit să ridice o serie de școli care i-au conferit titlul de „al doilea ctitor al Blajului”⁸. A fost ales membru de onoare al Academiei Române și i s-au recunoscut meritele naționale și culturale prin numeroase decorații.

Mitropolitului Vasile Suciu i-a urmat Episcopul Lugojului Alexandru Nicolescu (1936-1941), ales în sinodul electoral din 7 mai 1935, și instalat în 19 septembrie 1936.

B). Cadrul Legislativ

Noua viață a Banatului, inițiată de Adunarea din Alba Iulia, a adus după sine și o nouă ordine juridică. Adunarea Națională din Alba Iulia de la 1 Decembrie 1918, inspirată de largi principii democratice, în art. III, 2 a proclamat „egală îndreptățire și deplină libertate autonomă confesională pentru toate confesiunile din Stat”. A respectat faptul că în Transilvania și Banat sunt mai multe confesiuni, acordându-le tuturor drepturi egale⁹.

Decizia de la Alba Iulia oglindea situația reală din Transilvania și Banat, nu însă legislația din Vechiul Regat. Și acolo, e adevărat, libertatea religioasă era recunoscută, însă Biserica „românească” era considerată doar Biserica Ortodoxă, care, în Constituția din 1866, primise titlul de „dominantă”.

Constituția României

Simțindu-se nevoia refacerii Constituției din 1866, în urma întregirilor teritoriale, guvernele României Mari au căutat să așeze Biserica Unită în locul în care meritele ei îi dădeau dreptul. Episcopii ei au fost primiți de la început, printre

⁷ *Idem*, p. 468.

⁸ *Vestitorul*, Anul XI, 1935, pp. 22-23.

⁹ Cf. Daniela Cosma, *Clujenii și Marea Unire, Cluj-Napoca*, Bibliotheca musei Napocensis XVII, 1998, p. 41.

senatorii de drept. O recunoaștere verbală a importanței ei se făcuse deja cu ocazia consacării întru arhieru a Mitropolitului Vasile Suci (1 ianuarie 1920), când Principele *Carol*, în calitate de reprezentant al Regelui Ferdinand, între altele a spus: „Primiți pe lângă scaunul mitropolitan și moștenirea celui mai puternic izvor de cultură românească... Dar pe lângă această moștenire culturală, predecesorii v-au lăsat și toată munca de a păstra și a dezvolta până în cele mai tainice colțuri ale sufletului poporului credincios, această bogăție și sfântă moștenire”¹⁰.

În proiectul de Constituție din 1923, prezentat de guvernul liberal, Biserica Unită, ca și cea ortodoxă, era recunoscută Biserica românească. De o „Biserică dominantă” nu se vorbea. În dezbaterile care au avut loc la acest proiect, clerul ortodox a cerut ca Biserica ortodoxă să fie și în noua Constituție „dominantă”, și a pretins chiar să fie decretată Biserica de Stat. Reprezentanții Bisericii Unite au pledat în schimb pentru egalitatea ambelor Biserici. Între aceste două tendințe, Guvernul și-a asumat rol de mijlocitor. Arhierii uniți au cedat. Astfel, după ce în art. 5 al Constituției s-a recunoscut libertatea religioasă, în art. 22 s-a stabilit: „Biserica creștină ortodoxă și cea greco-catolică sunt biserici românești”. Biserica ortodoxă era recunoscută și de Biserica „dominantă” dar nu în înțelesul unei Biserici de Stat, ci al Bisericii „majorității”, cum s-a căutat să se interpreteze acest cuvânt de pe banca ministerială. Tot în acea Constituție s-a păstrat obligația, pentru Principele moștenitor, de a fi educat în religia ortodoxă¹¹.

În Constituția votată în 24 februarie 1938 prin plebiscit, art. 22 al vechii Constituții a fost preluat aproape neschimbat în art. 19, unde se spunea: „Biserica ortodoxă creștină și cea greco-catolică sunt Biserici românești. Religia creștină ortodoxă fiind religia mării majorități a românilor, este dominantă în Statul Român, iar cea greco-catolică are întâietate față de celelalte culte”¹².

Concordatul României cu Sfântul Scaun

De necesitatea unui Concordat a fost conștient însuși ministrul *Ionel Brătianu*. Acesta a deschis în 1919 la Paris discuții cu Mons. Ceretti, reprezentantul Sfântului Părinte la Conferința de pace. Persoana care purta, în numele lui Ionel Brătianu, discuțiile cu cercurile catolice era canonicul Ioan Coltor de la Blaj. Acesta fusese autorizat să dea asigurări că, îndată după semnarea păcii, guvernul român va încheia concordatul. Însă atunci totul s-a oprit la acest punct, deoarece Ionel Brătianu s-a retras de la guvern înainte de semnarea tratatului de pace¹³.

Alexandru Vaida, îmbrățișând și el ideea încheierii concordatului, a trimis în 1920 la Roma pe părintele Vasile Lucaciu, ca să ia contact cu cercurile vaticane. La București, pentru realizarea unui acord, căuta să-și dea contribuția Episcopul

¹⁰ *Cultura Creștină*, Blaj, IX 1920, pp. 1-3.

¹¹ Nicolae Brînzeu, *Culte în România*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1925, p. 9.

¹² *Sionul Românesc*, Anul XXV, 5 martie 1938, Nr. 5, p. 16.

¹³ Catherine Durandin, *Istoria Românilor*, București, Ed. Institutului European, 1998, p. 133.

Oradiei Demetriu Radu. Ducerea tratativilor însă cerea un schimb de reprezentanțe diplomatice. De aceea, Duiliu Zamfirescu, ministrul de externe, a cerut Vaticanului să agreeze numirea d-lui Demetriu Pennescu ca ministru plenipotențiar pe lângă Sfântul Scaun. Iar succesorul lui Zamfirescu, Take Ionescu - sub guvernul generalului Averescu - a căutat să accelereze încheierea concordatului, insistând în același timp la Roma pentru grabnica trimitere a unui Nunțiu Apostolic¹⁴.

În urma acestor intervenții, legăturile oficiale ale României cu Sf. Scaun au fost stabilite în 29 iulie 1920, zi în care Sf. Părinte Benedict XV l-a primit în audiență pe ministrul plenipotențiar al României, Dr. Demetriu Pennescu, pentru prezentarea credențialelor. Iar Roma, la rândul ei, a trimis în România pe Nunțiul Apostolic Francesco Marmaggi, care a sosit la București în 17 octombrie 1920.

Părerea Episcopilor uniți, referitoare la proiectul Părintelui Lucaci și la notele Mons. Benedetti, a fost prezentată Nunțiului Apostolic Marmaggi în 7 decembrie 1920 de către Episcopul Demetriu Radu. Ea exprima dorințele Greco-catolicilor și ale Catholicilor latini din România, manifestate în congrese bisericești și în conferințe episcopale.

În urma notelor Mons. Benedetti și a memoriului Episcopilor uniți, urma să se formeze din partea guvernului român al *doilea proiect* de concordat.

În vara anului 1921 s-a alcătuit un nou proiect de Concordat. Însă căzând în scurt timp după aceea guvernul Averescu și cabinetul Take Ionescu, au luat conducerea din nou liberalii, care au spus că preferă să voteze mai întâi noua Constituție (1923) și pe urmă să reia tratativele pentru Concordat. Acestea au fost reluate în 1924, prin trimiterea la Roma a lui D.C. Banu și a lui Zenovie Pâclișanu. De data aceasta s-a ajuns la un acord, în linii mari, însă înainte de-a fi semnat Concordatul, guvernul Ionel Brătianu s-a retras de la cârmă.

Tratativele duse de guvernul liberal au fost perfecționate apoi de guvernul generalului Averescu. La 10 mai 1927, *Vasile Goldiș* a semnat la Roma textul Concordatului. A fost însă ratificat numai în 7 iulie 1929, sub guvernul *național-tărănist* condus de Iuliu Maniu, timp în care România era condusă de Regentă și semnat de Caius Brediceanu și de Card. P. Gaspari.

I. Organizarea Ierarhică

Biserica Greco-catolică din Banat, cu sediul Episcopiei la Lugoj. Pe lângă Episcop era formată din: Capitlul Catedral; Casa Centrală Diecezană, 3 membrii, Cancelaria Diecezană, 3 membrii, Tribunalul Matrimonial, 3 membrii, plus întreg Capitlul, Examinatorul prosinodal 4 membrii, Esactorul Dicezan Capitlul Catedral plus 3 membrii.

Învățământul Greco-catolic din Banat pe lângă școlile confesionale mai deținea: Seminarul Teologic cu Rector, Prefect Economic, Spiritual și Prefect;

¹⁴ Vasile Marcu, *Op. cit.*, p. 32.

Facultatea Teologică cu Director și 5 profesori; Institutul Pedagogic de Fete cu 10 profesori și Școala de Praxă.

Episcopia Greco-catolică de Lugoj cuprindea județele: Timis, Caras-Severin, Arad, Hunedoara și o parte din Alba-Iulia. În perioada interbelică era împărțită în cinci Decanate, care la rândul lor aveau în subordine districte. Cele cinci decanate cu cele 15 Districte Protopopiale cuprindea 14 protopopi; 161 parohii, 92 preoți parohi, 49 administratori parohiali (în total 141 preoți), 5 capelani, 61 învățători și 3 catiheti.

Decanatul Catedral era compus din 3 Districte: Districtul Protopopesc al Lugojului, Districtul Protopopesc al Buziașului, Districtul Protopopesc al Vermeșului. Decanatul Catedral avea 22 parohii, 16 preoți parohi, 5 administratori parohiali, 11 învățători și 2 capelani. Districtul Protopopesc al Lugojului era compus din 9 parohii, 5 preoți parohi, 3 administratori parohiali, un capelan, 8 învățători, și un loc de preot vacant. Districtul Protopopesc al Buziașului era compus din 6 parohii cu 6 preoți parohi, un capelan și 3 învățători. Districtul Protopopesc al Vermeșului era compus din 7 parohii, 5 preoți parohi, 2 administratori parohiali, 5 învățători.

Decanatul Timișoarei era compus din 3 Districte: Districtul Protopopesc al Timișoarei, Districtul Protopopesc al Ciacovei, Districtul Protopopesc al Torontalului; (22 parohii; 10 preoți parohi; 11 administratori parohiali; 10 învățători). Districtul Protopopesc al Timișoarei cuprindea 9 parohii, 5 preoți parohi, 4 administratori parohiali, 3 învățători. Districtul Protopopesc al Ciacovei 7 parohii, 3 preoți parohi, 4 administratori parohiali, 4 învățători. Districtul Protopopesc al Torontalului compus din 6 parohii, 2 preoți parohi, 3 administratori parohiali, 3 învățători.

Decanatul Oraviței era compus din 3 Districte: Districtul Protopopesc al Oraviței, Bocșei și Vărădiei; (cu 21 parohii; 10 preoți parohi; 9 administratori parohiali; 14 învățători). Districtul Protopopesc al Oraviței compus din 8 parohii, 5 preoți parohi, 3 administratori parohiali, 7 învățători. Districtul Protopopesc al Bocșei Compus din 6 parohii, 2 preoți parohi, 3 administratori parohiali și 3 învățători. Districtul Protopopesc al Vărădiei compus din 7 parohii, 3 preoți parohi, 3 administratori parohiali și 4 învățători.

Decanatul Hunedoarei era compus din 4 Districte: Hunedoara, Bobâlna, Cugir, Hălmațiu; acest decanat cuprindea 40 parohii; 21 preoți parohi, 11 administratori parohiali, un învățător și un capelan. Districtul Protopopesc al Hunedoarei era compus: din 11 parohii, 5 preoți parohi, 3 administratori parohiali și un catihet. Districtul Protopopesc al Bobâlnei era compus din: 9 parohii, 3 preoți parohi și 4 administratori parohiali. Districtul Protopopesc al Cugirului compus din: 14 parohii, 11 preoți parohi, 4 administratori parohiali și un învățător. Districtul Protopopesc al Hălmațiuului compus din: 6 parohii cu 2 preoți parohi.

Decanatul Hațegului era format din 2 Districte protopopiale Ulpia-Traiana și Jiu precum și Vicariatul Hațegului. Acest Decanat avea cele mai multe parohii 56, cu 35 preoți parohi, 13 administratori parohiali, 20 învățători. Vicariatul

Hațegului era compus din 27 de parohii, 16 preoți parohi, 8 administratori parohiali și 7 învățători. Districtul Protopopesc al Jiului era format din 15 parohii, 9 preoți parohi, 4 administratori parohiali și 4 învățători. Districtul Protopopesc al Ulpiei-Traiana cuprindea: 14 parohii, 10 preoți parohi, un administrator parohial, 9 învățători¹⁵.

A). Episcopii Bisericii Greco-Catolice din Banat

În prezentarea de față ne vom opri asupra activității desfășurate de către patru episcopi greco-catolici ai Banatului: episcopul Valeriu Traian Frențiu (1913 – 1922), episcopul Ioan Boroș (1922 – 1937), episcopul Alexandru Nicolescu (1922 – 1936) și episcopul Ioan Bălan (1936 – 1959).

1). Episcopul de Lugoj Dr. Valeriu Traian Frențiu

Episcopul Valeriu Traian Frențiu, episcop de Lugoj, apoi episcop de Oradea figurează printre marii arhieri ai Bisericii Române Unite. Activitatea sa de păstor depășește cu mult linia unei vieți obișnuite, cincizeci de ani a purtat cu cinste hainele ecleziale, indiferent de podoaba distincțiilor avute.

Valeriu Traian Frențiu în parohie, protopop, sau episcop s-a străduit înainte de toate să fie preot, folosind toate mijloacele pentru apărarea și îndestularea turmei sale. Tânărul Valeriu Traian Frențiu când a fost hirotonit preot afirma următoarele: „Când am intrat în cler mi-am propus să fiu ascultător de mai marii mei și unde mă vor trimite să mă duc, fără de a judeca eu, că unde ar avea sfânta biserică lipsă de serviciul meu. și azi dau mulțumită lui Dumnezeu că mi-a dat darul său și m-a ajutat să rămân totdeauna credincios acestui propus și să ascult de arhierul meu, chiar și atunci când mi s-a oferit un trai mai ușor și mai bine dotat și am slujit unde am fost trimis, fără de-a alege sau cere cândva vreo parohie sau un beneficiu...”¹⁶.

Date biografice

Valeriu Traian Frențiu provine dintr-o familie preotească, din județul Caraș. S-a născut la Reșița la 25 Aprilie 1875. Tatăl său Ioachim Frențiu născut în anul 1836, hirotonit în anul 1863, apoi administrator parohial în Valea-Lungă, urmând paroh și asesor consitorial. Mama Rozalia Demeter era o femeie energică și hotărâtă¹⁷.

Crescut într-un mediu familiar spiritual și plin de bunătate, devine absolvent al gimnaziului superior de la Blaj, apoi își îndreaptă pașii spre teologia din Budapesta. La sfârșitul celor patru ani de studii teologice tânărul Valeriu Traian

¹⁵ Statutul Personal al diecezei Greco-catolice de Lugoj la începutul anului 1919, Fond Episcopia Lugoj 1920 Diverse, Foia Oficioasă a Diecezei Lugoșului, Lugoj, 1 Mai 1919.

¹⁶ Eugeniu Potoran, „Bunul Păstor” *Înalt Presfinția Sa Dr. Valeriu Traian Frențiu*, ed. Don-Star, Galați, p. 11.

¹⁷ Silvestru Augustin Prunduș, Clemente Plaianu, *Cei 12 Episcopi Martiri ai bisericii Române Unite cu Roma*, ed. Viața Creștină, Cluj-Napoca, 1998, p. 11.

Frențiu este hirotonit preot celib în 20 septembrie 1898. Din acest moment avea de ales între a activa ca preot sau a-și continua studiile. Va studia încă patru ani la „Augustinaeum” din Viena, terminând studiile cu un doctorat în teologie¹⁸.

Revenind după studii în țară lucrează în cancelaria eparhiei de Lugoj ca arhivar, bibliotecar, vice-notar consistorial, iar în anul 1904 la 29 de ani este numit paroh și protopop în Orăștie. Protopopiatul avea după datele din 1903, 14 parohii cu 7 filiale, 14 preoți, 5651 de credincioși, 978 de elevi. În parohia Orăștie erau: 859 greco-catolici, 2815 ortodocși, 1100 romano-catolici precum și 207 evrei¹⁹.

Dr. Valeriu Traian Frențiu, protopop greco-catolic al Orăștiei (1904-1912)

La 2 aprilie 1904, Consistoriul episcopal din Lugoj hotărâra numirea lui Valeriu Traian Frențiu în funcția de administrator provizor al oficiului parohial-protopopesic al Orăștiei.

Parohia greco-catolică a Orăștiei era una dintre cele mai vechi fiind înregistrată în conscripția din 1730 cu 214 familii, 1 biserică, casă parohială cu porțiune canonică și 3 preoți, David, Enarie și Marian²⁰.

Cu prilejul numirii episcopul Vasile Hossu își exprima speranța că tânărul preot va lua măsurile corespunzătoare pentru ca acolo să se zidească, cu timpul, biserică și casă parohială corespunzătoare. În același timp, consistoriul era convins că Valeriu Traian Frențiu își va păstra zelul său preoțesc manifestat în trecut, și în viitor față de biserică, școală și de parohia Orăștiei.

La Orăștie cea mai grea sarcină de realizat era construcția unei noi biserici în locul celei vechi. Primele demersuri pentru strângerea fondurilor necesare au fost făcute de predecesorul lui Valeriu Traian Frențiu, parohul și protopopul Iuliu Rațiu²¹. Astfel în anul 1902 banca "Ardeleana" din Orăștie donează pentru construcția Bisericii Greco-catolice din oraș, suma de 314,91 florini²². Construcția noii biserici depășea posibilitățile materiale ale credincioșilor greco-catolici din parohia Orăștiei și protopopiatul Cugirului.

Conștient de dificultățile pe care le ridica o asemenea lucrare, Valeriu Traian Frențiu cere Mitropoliei Blajului să intervină la guvern pentru a aproba efectuarea de colecte în toate episcopiile greco-catolice din Transilvania. După obținerea aprobărilor sunt tipărite formularele pentru înscrierea binefăcătorilor care contribuie cu bani sau cereale și le înaintează protopopiatelor pentru a fi trimise de

¹⁸ Ioan Bota, Cicerone Ionițoiu, *Martiri și Mărturisitori ai Bisericii din România, Biserica română Unită cu Roma, Greco-Catolică; Biserica Romano Catolică*, ed. Patmos, Cluj-Napoca, 1998, p. 27.

¹⁹ Cf. *Sematismul Istoric al Diecesei Lugojului*, publicat sub auspiciile Episcopului Dr. Demetriu Radu, ed. Ioan Virányi, Lugoj, 1903, p. 389.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Idem*, p. 554, Iuliu Rațiu, născut în anul 1864, era absolvent al teologiei din Roma. Hirotonit în anul 1886, a funcționat ca actuar diecezan, vice-notar consistorial și capelan de Lugoj. Între anii 1896-1904 a îndeplinit funcția de protopop al Cugirului și preot în Orăștie.

²² Arhiva Episcopiei Greco-catolice de Lugoj, *Fond Istoric Parohii, Parohia Greco-catolică Orăștie*, 1934.

către acestea parohiilor greco-catolice din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș, după ce obținuse permisiunea episcopilor.

Protopopul Valeriu Traian Frențiu manifestă preocupări pentru buna păstorire a credincioșilor încredințați și pentru sporirea resurselor financiare ale parohiei. În folosul bisericii se înființează "Fundațiunile Iosif Kis și Marina Popa". Ana Kis n. Staicu, din Sibiu, dona bisericii greco-catolice din Orăștie două acțiuni, de 100 și respectiv 50 de coroane, care prin valoarea lor vor forma o fundațiune pie care va purta numele "Fundațiunea Iosif Kis"²³. La 18 februarie 1909 se puneau bazele și "Fundațiunii liturgice Marina Popa".

În aceeași misiune de bună păstorire protopopul Valeriu Traian Frențiu trebuie să apere preoții din protopopiat împotriva persecuțiilor autorităților statului dualist ungar. Pe fondul crizei care se accentua la începutul secolului al XX-lea, guvernele ungare au continuat cu o și mai mare asiduitate politică de deznăționalizare îndreptată în primul rând împotriva românilor²⁴. La 4 martie 1907, ministrul Albert Apponyi a prezentat în parlament legea privind școlile elementare care nu erau de stat, adică cele confesionale sau întreținute de fundații, societăți, etc. Legea prevedea printre altele ca „în sălile de învățământ se mai pot admite afișarea portretelor episcopilor respectivei confesiuni, însemne religioase, icoane despre pietatea creștină și rechizitele de învățământ necesare la instrucțiune”²⁵. Învățătorii confesionali erau declarați funcționari ai statului și în consecință erau supuși măsurilor disciplinare care se puteau aplica de către organele de justiție și nu de cele bisericești.

Preoții în predarea religiei erau obligați să folosească limba maghiară. În protocolul ședinței parohiale Orăștie din 17 noiembrie 1908, se face cunoscut faptul că Ministerul Cultelor, prin ordinul nr. 106247 din 23 octombrie 1908, cerea ca toți „preoții care nu propun religiunea în limba maghiară să fie denunțați ca să li se retragă remunerațiunea pentru catehizare”²⁶. În cadrul ședinței protopopul Valeriu Traian Frențiu informa participanții că „peste tot, în timpul din urmă parohul e expus la nenumărate neplăceri și șicanări din cauza catehizării în limba română”. Pentru a feri preoții din oraș de astfel de neplăceri, Valeriu Traian Frențiu propune „a se înființa un post separat de catihet, mai ales fiind în Orăștie 17-19 ore de religiune la săptămână”²⁷. Prin munca sa plină de zel situația financiară a parohiei începe să se redreseze. Se poate trece la realizarea proiectelor de construcție încredințate de către Episcopia Lugojului încă de la numirea sa în această funcție. Preliminarul financiar pe anul 1912 prevedea la capitolul reparații suma de 141,45 coroane, iar fondul de zidire era de 1882,23 coroane.

²³ Ibidem *Fond Parohia greco-catolică Orăștie*.

²⁴ Eugeniu Potoran, *Op. cit.*, p. 31.

²⁵ Fond Arhiva Episcopiei Greco-catolice de Lugoj, *Fond Istoric Parohii, Parohia Greco-catolică Orăștie 1934*.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Dar protopopul Valeriu Traian Frențiu nu mai dispune de timpul necesar pentru ridicarea bisericii din Orăștie. La 8 martie 1912, el semna un ultim act al parohiei. Încă de la 1 februarie 1912 Valeriu Traian Frențiu era numit vicar foraneu al Hațegului. La 22 mai, același an, actele erau semnate de către preotul Romul Crișan, în calitate de administrator parohial în Orăștie. În funcția de vicar al Hațegului Valeriu Traian Frențiu a slujit doar un singur an, după care este înălțat la demnitatea de episcop al Lugojului.

Dr. Valeriu Traian Frențiu Episcop de Lugoj

Dieceza românească unită de Lugoj, după o scurtă văduvie, a salutat în fruntea sa pe noul său ocrotitor, în persoana Sfinției Sale vicarul de Hațeg, fost protopop al Orăștiei. Se exprima părerea unanimă că noul episcop, aflat în floarea vârstei, este un bărbat înzestrat cu înalte pregătiri științifice, preot zelos, cu un trecut curat și bogat în zelul pentru vestirea cuvântului Evangheliei și preamărirea cultului dumnezeiesc, va ridica activitatea episcopiei la noi culmi. Cât pentru sentimentele naționale ale noului arhieru, nu există nici o îndoială, dovadă fiind trecutul lui și creșterea la școlile românești din Blaj. La numirea lui Valeriu Traian Frențiu revista „Cultura Creștină” din Blaj creiona: „Viața de până acum a părintelui Frențiu, care nu a înscris pe paginile istoriei noastre prestațiuni care să-l impună în chip deosebit, a putut cu drept cuvânt să provoace unele nedumeriri privitor la viitoarea sa activitate arhierescă. Noi credem însă, că aceste nedumeriri, oricât ar fi de generale, sunt nejustificate și neîntemeiate. Părintele Frențiu poate să ajungă unul din cei mai de frunte Arhierii români, și avem nădejdi întemeiate, că va și ajunge. Temeiul acestei credințe a noastre este împrejurarea, că ajunge la cârmă, în cea mai frumoasă vârstă a bărbăției un om care cunoaște din experiență proprie neajunsurile, cărora va trebui să facă față, și un preot cu viața nepătată, care s-a impus poate tocmai prin împlinirea fără zgomot, dar cu atât mai conștientioasă a datorințelor sale”.²⁸

Valeriu Traian Frențiu la 4 noiembrie 1912 a fost consacrat Episcop de Lugoj. În timpul episcopatului de la Lugoj a reușit să realizeze numeroase fapte de o însemnătate deosebită pentru Biserică.

A stăruit pentru celebrarea zilnică a sfintei Liturghii, lucru care l-a făcut și ca preot (apoi ca episcop). Episcopul Frențiu a fost între cei dintâi care au adoptat această practică. A luat măsuri pentru ținerea regulată a predicilor în duminici și sărbători. A introdus exercițiile spirituale pentru preoți, a avut un interes deosebit pentru catehizările școlare, obligând preoții să prezinte spre aprobare planuri de lecții și a inițiat o întregă operă de studiere și aranjare a chestiunii catehetice. A început trimiterea pastoralelor arhieresti către credincioși la sărbătorile mari, ceea ce nu s-a întâmplat până acum decât foarte rar și atunci pastoralele erau de natură istorică²⁹.

²⁸ *Cultura Creștină*, Blaj, 1912, nr. 12.

²⁹ Ioan Ploscaru, *Lanțuri și Teroare*, ed. Signata, Timișoara, 1994, p. 160.

Tot referitor la catehizare a deschis Seminarul teologic, a cărui înființare și edificare fusese obținută de antecesorul său Episcopul Vasile Hossu. A format școala normală de fete fiind prima școală de acest gen în fosta Ungarie.

Pentru asigurarea intereselor materiale ale diecezei, mai ales pentru institutele ei de învățământ a cumpărat o moșie de la Găvojdia pe care după primul război mondial a vândut-o și a instituit „Fondul Disponibil al Diecezei Lugojului”, fond dotat și cu altă avere economisită de Episcop.

Episcopul a sprijinit presa și propaganda culturală pentru popor, înființând la Lugoj Librăria Diecezană. Pentru crearea unei clase mijlocii a deschis la Lugoj un atelier de unici dotat cu internat. Episcopul. Frențiu a pus mare accent pe Acțiunea catolică, în special pe organizarea reuniunilor parohiale, misiunile și pelerinajele pentru credincioși³⁰.

La 25 februarie 1922 Episcopul Valeriu Traian Frențiu este transferat la Oradea în scaunul rămas vacant prin tragica moarte în Senatul României a episcopului Demetriu Radu.

Activitatea lui Valeriu Traian Frențiu la Lugoj (1912-1922) și apoi la Oradea (1922-1948), va cântări greu în alegerea sa în funcția de administrator apostolic al Mitropoliei Blajului pe care o va administra între anii 1941-1946. El va continua tradiția glorioasă de patron al școlilor din cetatea de lumină a Blajului istoric, pentru ca aceste școli să poată adăuga la trecutul lor falnic, un falnic viitor.

Înalt Preasfințitul Valeriu Traian Frențiu a fost arestat pe 28 octombrie 1948, și dus în lagărul de la Dragoslavele, apoi, în februarie 1949 la Mănăstirea Căldărușani. În 1950 a ajuns în Penitenciarul de la Sighet, unde, după 2 ani, nemaiputând suporta duritatea regimului de exterminare a murit la 11 iulie 1952. Asemenea și celorlalți Episcopi morți la Sighet, a fost înhumat într-o noapte, fără sicriu, într-o groapă comună din Cimitirul Săracilor.

În istoria Bisericii Române Unite cu Roma numele episcopului Dr. Valeriu Traian Frențiu ocupă un loc important, situându-se în galeria personalităților marcante ale românilor. El face parte dintre marii ierarhi ai Bisericii Greco-Catolice Române.

2). *Episcopul Ioan Boroș*

Reverendisimul Ioan Boroș a fost una din personalitățile de seamă a Episcopiei Greco-Catolice de Lugoj dar și a Bisericii Române Unite, personalitate aparte a Banatului, prin adopție, de la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea.

Activitatea sa istorică și pastorală nu s-a bucurat până acum de o atenție specială, dar lucrările sale, bazate pe îndelungi cercetări de arhivă, au fost apreciate și folosite de unii istorici consacrați. Dintre aceștia putem menționa pe Nicolae Bocșan³¹, D. Prodan, I. D.

³⁰ Nicolae Brînzeu, *Memoriile unui preot bătrân*. Ed. Marinesa, Timișoara, 2008, p. 284.

³¹ Nicolae Bocșan, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, ed. Facla, 1986.

Suciu, Vasile V. Muntean³², Gabriela și Ioan Mircea. Unii i-au creionat activitatea în scurte articole din timpul vieții³³ iar alții în necroloage sau comemorări: I. Moga, D. Neda³⁴, Aurel Bugariu, Virgil Țurcan, Nicolae Brînzeu ca în cele din urmă să-i fie recunoscută recent prodigioasa activitate de către Mircea Păcurariu, într-o lucrare de circulație³⁵.

Eiscopul Boroș a urcat treptele cele mai înalte din biserică și a adus Bisericii și Neamului serviciile sale prețioase. Personalitatea lui merită să fie relevată.

Valorificarea mai consistentă a operei sale s-a început prin reeditarea lucrării *Unirea românilor din Lugoj. Istoria parohiei în anii 1836–1860*, apărută inițial la Lugoj în anul 1926, ediție sprijinită de Fundația Europeană Drăgan³⁶. Această lucrare care i-a fost reeditată nu poate oferi, din păcate, o imagine coerentă pentru cititorul de azi, despre activitatea prodigioasă a lui Ioan Boroș.

Datele biografice ne spun că Ioan Boroș s-a născut la 20 Octombrie 1850 în Carei (Careii mari), efectuându-și studiile gimnaziale la Carei, este absolvent al liceului din Beiuș terminând cu „eminență”. Nu este primit în Seminarul de la Oradea³⁷, astfel a cerut și a fost primit la Lugoj, fiind trimis la Universitatea din Viena 1869–1873, în seminarul Sf. Barbara. Studiile la Viena le-a terminat în anul 1873 făcând „rigurosul” din morală și pastorală. Aici s-a inițiat în jurnalistică, prin colaborarea la “Sionul Românesc”, în care îi vor apărea primele lucrări³⁸. Nu putem trece cu vederea că la Viena, alături de alți tineri, tânărul Boroș a găsit un mediu academic elevat, cu ziare și reviste românești, cu diferite societăți de lectură, cu mentori remarcabili precum Grigore Silași³⁹, profesor la Colegiul "Sfânta Barbara" din metropola Imperiului. Prin “Sfânta Barbara”, promovarea culturii naționale de către Biserica Greco-Catolică a fost rodnică încă de la început și a constituit un real sprijin în formarea și educarea noilor generații de români care, nemijlocit, vor duce la emanciparea poporului din care au ieșit. Boroș fiind un om slab de constituție a fost numit imediat cancelar diecezan, dar nu a mai putut continua studiile teologice la Viena.

În scurt timp ajunge vicenotar consistorial. La Rusaliile din anul 1877 e hirotonit preot celib și numit paroh la Zăbrani în 1880. Funcționează aici până la 1897 și găsește un teren prielnic cercetărilor sale istorice, întocmind de altfel și monografia

³² Vasile V. Muntean, *Contribuții la Istoria Banatului*, Timișoara, editura Mitropoliei Banatului 1990.

³³ *Șematismul istoric al diecezei Lugojuului*, Lugoj, 1903, p. 141–142.

³⁴ D. Neda, *Moartea arhiepiscopului Ioan Boroș, în “Cultura creștină”, XVII, 1937, nr. 2–3, p. 179–180.*

³⁵ Mircea Păcurariu, *Dicționarul teologilor români, București, 2002, p. 60.* Tot aici apar și trimerile pentru celelalte enciclopedii care îl menționează pe I. Boroș: *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p. 69; *Bibliografia românească modernă. 1831–1918, I, București, 1984, p. 423.*

³⁶ Ioan Boroș, *Unirea românilor din Lugoj. Istoria parohiei în anii 1836–1860*, Lugoj, Ed. Dacia Nova, 2001, ediție îngrijită de Rodica Banu și Marius Schiopotă.

³⁷ În acel an Episcopul de Oradea i-a fost interzis să primească bacalaureați de la Beiuș, deoarece câțiva elevi din clasele superioare au rupt tricolorul unguresc.

³⁸ *Sionul Românesc*, cu subtitlul “Foaie besericească, literară și școlastică”, editat de Grigore Silași la Viena, între 1 iulie 1865 – 15 octombrie 1867; 15 ianuarie – 15 septembrie 1872.

³⁹ Grigore Silași, 23 Ianuarie 1836 – 17 Ianuarie 1897, profesor la Sfânta Barbara din Viena.

parohiei. În paralel, desfășoară o activitate jurnalistică intensă, iar în 13 noiembrie devine asesor consistorial. În perioada septembrie 1880 până în 1897 noul Episcop, Dr. Demetriu Radu îl cheamă ca secretar episcopal, și directorul cancelariei diecezan. În același an e numit canonic-prebendat, iar în 1911 canonic prepozit⁴⁰.

A primit încredințări importante cum ar fi inspector școlar diecezan. Activitatea literară și munca extraordinară în administrația Eparhiei, face ca în anul 1903, să primească titlul de Prelat Papal și ajunge Vicar general Episcopal, iar în vacanța scaunului episcopal este ales de două ori Vicar Capitular.

Odată cu instalarea Episcopului Alexandru Nicolescu, în anul 1922, la cererea acestuia, ca o răsplătă a multelor și marilor merite ce le avea prepozitul Ioan Boroș pentru Biserică, Sfântul Părinte Papa Pius al XI-lea îl face Episcop titular, cu numele de „al Tesbiei”, însă nu a fost consacrat nici odată. A depus jurământul în 8 decembrie 1922, la Nunțiatuara Apostolică reprezentată prin monseniorul Vittorio Cavagnis, asistat de părintele Huber și de martorii Zenovie Pâclișanu și George Dănilă de la Blaj. Se consemnează cu această ocazie mulțumirea Bisericii Române Unite față de Papa Pius XI, care "a înțeles să dea răsplata cuvenită unei activități preoțești de o frumusețe rară", referirea fiind desigur la Ioan Boroș.

Trebuie amintit că pe lângă activitatea pentru Biserică a mai avut numeroase funcții și decorații cum ar fi: membru pe viață al Asociației Transilvania pentru literatura și cultura poporului român, președinte al Consiliului județean Caraș-Severin, membru al Consiliului municipiului Lugoj, președinte, responsabil, membru a numeroase comitete, consilii și societăți culturale, patriotice și economice, decorat cu Răsplata Muncii pentru Biserică cl. I⁴¹ și cu Coroana României în grad de Comandor⁴². Mai trebuie spus că între anii 1923 – 1924, din inițiativa Episcopului Greco-Catolic de Lugoj, Ioan Boroș, este numit președinte al Comisiei Monumentelor filiala Banat care și-a avut sediul la Lugoj și mai apoi la Timișoara, când sunt întreprinse cercetări arheologice împreună cu G.G. Mateescu, conferențiar la Universitatea din Cluj. Rezultatele cercetărilor indică poziția castrului Tibiscum (Jupa Caras-Severin) și a așezării civile, acestea rămânând nepublicate până în prezent, cu excepția unor inscripții aflate la Muzeul din Lugoj⁴³. Pe lângă toate acestea mai trebuie amintit că Ierarhul, a citorit biserica cu hramul Nașterii Sfântului Ioan Botezătorul din cimitirul Lugojului, care este și cripta sa. Arhiepiscopul Ioan Boroș nu numai că a cercetat cu pasiune istoria neamului său, dar a și făcut-o, aflându-se printre cei 359 de delegați

⁴⁰ Gheorghe Luchescu, Victor Lăzărescu, *Spiritualitate Lugojană*, ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 104.

⁴¹ Medalia a răsplătit meritele avute în domeniul artelor, științelor, literaturii, vezi Ștefan Catone, Neculae Șerbănescu, Bedivan Dumitrașcu - *România - Decorații 1859-1991*, București: Editura Cover, 1992.

⁴² Ordinul Coroana României a fost înființat de regele Carol I în 14 martie 1881, după ce România a fost proclamată regat. Coroana României – în grad de cavaler– ordin ce avea menirea de a răsplăti servicii deosebite aduse statului, se conferea atât militarilor, cât și civililor, vezi Ștefan Catone, Neculae Șerbănescu, Bedivan Dumitrașcu - *România - Decorații 1859-1991*, București, Ed. Cover, 1992, p. 34.

⁴³ <http://www.caransebes.ro/tibiscum/index.htm>, (27.02.2010).

oficiali participanți la Adunarea de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918⁴⁴. Odată România Mare realizată, el activează cu pasiune sporită pe trenul investigării trecutului național. Din 1922 până în 1936 este implicat substanțial – un capitol important din viața lui – în Comisia Monumentelor Istorice, filiala Banat, alături de Gh. Mateescu, Constantin Daicoviciu și Ioachim Miloia, susținând cercetări arheologice și de istoria artelor. Poartă o corespondență extrem de valoroasă cu somitățile timpului, printre care chiar Vasile Pârvan, pe teme de istorie locală.

Din toamna anului 1936 cancerul avut la stomac i-a luat puterile văzând cu ochii. Arhiepiscopul a mers la Domnul în 29 Ianuarie 1937 la orele 11.30, în etate de 87 de ani⁴⁵. Funeraliile au fost făcute în 31 Ianuarie. Pe lângă Episcopul Ioan Bălan al Lugojului au mai participat Canonicii: Nicolae Muntean, Dr. Nicolae Brînzeu, Dr. Marianescu, Teofan Crișan și I. Ienea de la Lugoj, Dr. I Georgescu de la Oradea, Nicolae Zugrav de la Lupeni; Vicarii foranei: George Muntean de la Timișoara, Ionașiu de la Heteg; Protopopii: R. Stoica Lugoj, Iosif Popa Arad, Augustin Radu Deva Val. Paveloiu Orăștie; diaconi: Dr. Iuliu Rațiu și Tufescu. Pe lângă aceștia a mai participat Corul Lyra al Catedralei Greco-Catolice din Lugoj, precum și autoritățile Lugojene: D. P. Goanța, președintele Consiliului Județean, Pr. Valeriu Sasu reprezentantul Reuniunii învățătorilor din Banat⁴⁶.

Scrierile Ierarhului Ioan Boroș (1850–1937)

Activitatea de creație a lui Ioan Boroș cuprinde două laturi fundamentale, cea *teologică* și cea *istorică*. Lucrările sale teologice cuprind în special comentarii sau explicații de natură liturgică, aproape o sută de predici și polemici pe teme bisericești în multe volume și numeroase recenzii. Este suficient să amintim că una din aceste recenzii are ca obiect celebra carte „*Symbolae...*” a profesorului iezuit de la Universitatea din Innsbruck, Nicolaus Nilles⁴⁷, pe care l-au ajutat cu documente și informații învățați români ca George Bariț, Ștefan Moldovan, Ioan Boroș și alții.

Preocuparea sa pentru istorie s-a concretizat, după ani de cercetări, în mai multe volume apărute în limbile română și maghiară, ca și în articole publicate în presa vremii. L-au interesat cele mai importante momente din istoria poporului român, plecând chiar de la perioada romană, cu consemnarea cercetărilor efectuate la Tibiscum, pe care le-a publicat. S-a oprit asupra unor teme esențiale privitoare la continuitatea și vechimea românilor în Transilvania și Banat. Dar partea de substanță a operei sale istorice se referă la secol XIX, la lucrurile și întâmplările locale, în special la trecutul Bisericii Române Unite din Banat.

⁴⁴ Vezi Vasile V. Muntean, *Artă și cultură*, Timișoara, Ed. Învierea a Arhiepiscopiei ortodoxe române a Timișoarei, 1996, p. 132.

⁴⁵ Anunț deces Ioan Boroș, Fond Episcopia de Lugoj Diverse, 1937.

⁴⁶ *Sionul Românesc*, Anul XXIV, 12 februarie 1937, Nr. 3.

⁴⁷ Titlul întreg al cărții lui Nilles: *Symbolae ad illustrandum historiam ecclesiae orientalis in terris Coronae S. Stephani, I-II, Oeniponte*, 1885.

De bun nume se bucura și în rândul istoricilor maghiari. Elemér Jakabffy îi apreciază eforturile pentru cercetarea istoriei comitatului Caraș, în prefața la cartea din 1928 despre evenimentele anului 1848 în acest comitat. Jakabffy reproduce chiar o replică a Episcopului Boroș: "Am 78 de ani, trebuie să mă grăbesc, fiindcă foarte multă muncă m-ar aștepta, dacă aș avea putere și timp"⁴⁸.

Redăm o enumerare a principalelor lucrări teologice și istorice a Episcopului Ioan Boroș:

1. *Liturghierul*, 1880.
2. *Ritual sau explicarea riturilor sacre ale Bisericii grecești catolice*, Lugoj, 1881.
3. *Ierachia Bisericească sau Explicarea Ceremonielor sacre prescrise*, Gherla, Tipografia „Aurora”, 1894.
4. *Diecesa Lugoșului-Șematism istoric, publicat sub auspiciile Episcopului Dr. Demetriu Radu, Episcop greco-catolic. de Lugoj pentru jubileul de la Sânta Unire de 200 ani, de la înființarea aceleași dieceze de 50 ani*, Tipografia Ioan Virányi, Lugoj, 1903.
5. *Conscrierea preoților și docenților din Județul. Caraș*, 1907.
6. *Monografia parohiei românești unite din Timișoara*, Tipografia lui Iacob Csendes, Timișoara, 1907.
7. *Történeti feljegyzések Lugos városáról és Udria Konstantin nevű birájaról az 1848/9 évi szabadságharcra kapcsolatban (Însemnări istorice despre orașul Lugoj și despre judele său Constantin Udrea, în legătură cu războiul de libertate din 1848–1849)*, Lugoj, 1917.
8. *Unirea românilor din Lugoj. Istoricul parohiei între anii 1836-1860*, Editura „Sionul Românesc”, Tipografia Husvéth & Hoffer, 1926. Reeditată, ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.
9. *Evenimentele revoluției de libertate din anii 1848–1849 desfășurate la Lugoj*, Tipografia Națională, Lugoj, 1927.
10. *Constituția*, tipografia Minerva, Lugoj, 1928.
11. *Az 1848-év eseményei Krassó vármegyében (Evenimentele anului 1848 în comitatul Caraș)*, ediție îngrijită de Elemér Jakabffy, Lugoj, 1928.
12. *Repertoriu istoric despre orașul Lugoj și districtul Lugoj, respectiv vechiul județ al Carașului din ani 1332-1800*, 31 iulie 1931.
13. *Registru de evidență a meseriașilor și a negustorilor din Lugoj*, Lugoj, 1937.
14. *Meseriași și comercianți din Lugoj*.
15. *Biografia lui Eftimie Murgu*.
16. *Lugosi színház építése (Construcția teatrului Lugojan)*.
17. *Trecutul istoric al evreilor din Lugoj (Trecutul istoric al evreimilor din județul Caraș respective din Lugoj-documente)*.

⁴⁸ Boroș János, *Az 1848-év eseményei Krassó vármegyében (Evenimentele anului 1848 în comitatul Caraș)*, ediție îngrijită de Dr. Jakabffy Elemér, Lugoj, 1928, p. 3.

18. *Deținuții politici din 1848-1851 din județul Caraș.*
19. *Din trecutul școlilor și instituțiilor culturale și de binefacere din Lugoj.*
20. *Registrul meseriașilor și negustorilor din Lugoj de la 1808 respectiv de la 1821.*
21. *Incorporarea Banatului la Ungaria.*
22. *Schiță istorică peste 25 ani ai Diecezei. Lugojului.*
23. *Regularea comunelor din Județul Caraș 1796.*
24. *Municipiu Tibisc (Jupa).*
25. *Biserica Greco-catolică română (Hunedoara).*
26. *Monografia parohiei Zăbrani.*
27. *Predici de sărbători de peste an.*
28. *Biserica românilor din Transilvania și Ungaria, de la 1053-1301.*
29. *Biserica românilor din Transilvania și Ungaria, de la 1332-1759.*
30. *Tipic Bisericesc.*
31. *Mănăstirea Prislopului din județul Hunedoarei cu toate documentele cca 200.*
32. *Conscrierea parohiilor gr. or. din județul Caraș 1792.(manuscrite ce urmasă să fie publicate,dintre acestea unele au fost prezentate prin diferite articole).*

Articole:

Activitatea jurnalistică a lui Ioan Boroș a fost de asemenea prodigioasă. Fără a putea menționa totalitatea revistelor și ziarelor la care a colaborat, lucru care ar necesita o cercetare sistematică, sunt de amintit aici numele celor mai importante.

1. *Tárca, Az „Unió” (Hitegyesülés) kezdetete Lugoson és Jakabffy Miklós táblabíró működése,* mai multe seriale în *Krassó-Szorenyi Lapok,* Caransebeș, 1916.
2. *A Lugosi városháza építése* (Constructia casei orasului Lugoj), *Krassó-Szöreanyi Lapok,* Caransebeș. 30 iulie 1916.
3. *Történeti feljegyzések-Lugos városáról és Udria Konstantin nevü birájáról az 1848-1849 évi szabadságharccal kapcsolatban* mai multe seriale in ziarul *Krassó-Szorenyi Lapok* Caransebeș, iunie 1916 – februarie 1917.
4. *Ioaniciu Endrödi (1765–1775), călugăr basilitan apostat de la Mănăstirea Sf. Treime din Blaj,* *Cultura creștină,* X, nr. 7–8, p. 230–233, 1921.
5. *Răscoala lui Tudor Vladimirescu și refugiații în județul Caraș-Severin, Transilvania,* nr. 5 1921.
6. *Revoluția lui Horea și comitatul Caraș, Transilvania,* nr. 1, 1921.
7. *Familii române nobilitatea din județul Severin oare când Caraș (I), Răsunetul,* an V, nr. 37, 1926, (II) *Răsunetul* an V, nr. 38, 1926; (III) *Răsunetul,* an V, nr. 39, 1926.
8. *Deținerea lui Eutimiu Murgu, Răsunetul,* supliment, an II, nr. 11, 1926.
9. *Ungurii în județul Caraș-Severin la anul 1784, Răsunetul,* supliment, an II, nr. 12, 1926
10. *Exundările Timișului în Lugoj,* în ziarul *Răsunetul,* anul V, nr 27, 4 iulie 1926.

11. *Mănăstirea călugărilor minoritari și coloniști românii din Lugoj (I) Răsunetul*, supliment II nr 2 1926, (II) *Răsunetul*, supliment an II, nr 3, 1926, p. 2, (III) *Răsunetul*, supliment an II, nr. 4, 1926.
12. *Date referitoare la fundațiunea și familia lui Gavril Gureanu din Lugoj, Răsunetul* supliment an II, nr. 6, 1926.
13. *Lugojul cu 265 (1661) respectiv 142 ani (1785,) Răsunetul*, an V, nr. 31, 1926.
14. *Înființarea și prima constituire a județului Caraș 1779 (I) Răsunetul*, an VI, nr. 21, nr. 23, 1927.
15. *Recensământul poporal făcut în județul nostru de azi, Severin în anii 1786 – 1927*. Articol apărut în revista *Semenicul* an II, nr. 11-12, p. 27-28, 1927.
16. *Notițe despre numărul și naționalitatea locuitorilor din Lugoj la anul 1849, Răsunetul*, an VI, nr. 18, 1927.
17. *Jidovii în județul Caraș la 1782 (I), Răsunetul* an VI, nr. 27, 1927 și (II), *Răsunetul* an VI, nr. 28, 1927.
18. *Epistola autografă a lui Eutimiu Murgu către primarul Constantin Udrea din Lugoj, Răsunetul*, an VI, nr. 35, 1927.
19. *Constituția, societate secretă a românilor din Lugoj 1830-1834*, începând cu *Răsunetul* An VII nr.38, 1928 până la ultimul serial din *Răsunetul* An VIII, nr. 27, 1929 (fragmente publicate cu ocazia editării broșurii dedicate societății secrete Constituția).
20. *Evenimente în Lugoj și în județul Caraș (vechiu) din ultima perioadă a revoluției anului 1848-1849 de sub stăpânirea maghiară*, în *Răsunetul*, an VIII, Nr. 37, 1929 pag. 1, 2 (I) *Răsunetul* an VIII, nr. 38, 1929, (II) în *Răsunetul* Nr.39 din 1929,(III) în *Răsunetul* Nr.40 din 1929.
21. *Detențiunea a doua a lui Eftimie Murgu, Curierul Banatului*, V, nr. 1, p. 8–11, 1929.
22. *Regularea comunelor în județul Caraș 1784-1796, Analele Banatului* An III, nr. 2, Timișoara, 1930.
23. *Excursiuni în parohiile greco-orientale române din părțile bănățene. Cercetarea arhivelor parohiale, Analele Banatului* An III, nr. 3, Timișoara, 1930.
24. *Lugojul în anul 1780 – 1785 după notițele călătorului Lehmann, Acțiunea*, An I, nr. 5, 10 iunie 1934.
25. *Mișcarea populației din Lugoj în ultimele două secole, Acțiunea*, an II, nr. 1, 2, 3, 4/1934.

Articole cu subiecte religioase în: *Cultura creștină, Foaia bisericească, Unirea*, Blaj; *Preotul Român*, Gherla; *Sionul Românesc*, Lugoj; *Telegraful Român*, Sibiu.

Articole cu subiect istoric în: *Școala Bănățeană, Krasso- Szörényi Lapok* Caransebeș; *Deșteptarea, Drapelul, Foaia Diecesană, Răsunetul, Semenicul*, Lugoj; *Transilvania*, Sibiu; *Analele Banatului, Curierul Banatului*, Timișoara.

Articole apărute despre activitatea lui Ioan Boroș :

1. Daniel Neda, *Moartea arhiereului Ioan Boroș*, în *Cultura creștină*, an XVII, nr. 2–3, pp. 179–180, 1937.
2. Ioan Moga, *Ioan Boroș. 1850–1937*, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, an VII, p. 871–872, 1938.
3. Aurel Bugariu, *Bibliografia Banatului 1918–1944*, în *Revista Institutului Social Banat-Crișana*, an XIII, nr. mai-august, pp. 663–664, 1944.
4. Virgil Țurcanu, *Arhiereul Ioan Boroș (1850-1937)*, în *Mitropolia Banatului*, an VII, nr. 1–3, pp. 160–161, 1957.
5. Pr. Gheorghe Naghi, *Correspondența lui Ioan Boroș cu George Bariț (1879-1883)* în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” Cluj-Napoca XLII, Series Historica*, pp.121-143, 2003.

3). *Episcopul Dr. Alexandru Nicolescu*

Episcopul Alexandru Nicolescu a fost 14 ani episcop al Eparhiei de Lugoj din 25 februarie 1922 până la 29 august 1936 dată la care este numit Mitropolit al Bisericii Române Unite.

Alexandru Nicolescu s-a născut la 6 iulie 1882 în comuna Tulgheș, județul Ciucului (astăzi județul Harghita), din părinții Ioan Nicolescu și Elena născută Dobreanu. Tânărul Nicolescu la vârsta de numai 7 ani își pierde tatăl, iar la vârsta de 14 ani rămâne orfan și de mamă.

Studiile le începe la Liceul german din Reghin, iar după ce a ajuns orfan de ambii părinți s-a mutat la Blaj. Aici datorită purtării exemplare și studiilor sale excelente a atras asupra sa atenția mitropolitului Dr. Victor Mihaly de Apșa, care îl trimite în anul 1898 să studieze la Colegiul Urban de Propaganda Fide, din Roma unde a luat doctoratul în filozofie și în teologie.

Reîntors la Blaj în anul 1904 este hirotonit preot celibatar. În primul an al preoției lucrează în cancelaria arhidiecezană, apoi a fost numit prefect al seminarului teologic și profesor de studii morale creștine. Ca prefect s-a impus cu viața exemplară preoțească devenind model pentru mulți iar ca profesor a fost admirat pentru cunoștințele sale.

În viața tânărului preot anul 1907 aduce o schimbare. Părăsind Transilvania, ajunge să păstorească, timp de 2 ani, românii din America de Nord. Reîntorcându-se în Blaj din anul 1909 s-a ocupat iar de predarea teologiei, fiind profesor până în anul 1913 când este numit secretar mitropolitan și notar consistorial, iar în anul 1916 a fost ales canonic. În timpul primului război mondial, în 1916 când mitropolitul Victor Mihaly a fost obligat să meargă la Oradea, părintele Nicolescu rămâne la Blaj ca vicar general substituit.

În anul Unirii de la Alba-Iulia, 1918, a fost trimis la Roma ca procurator al Bisericii Române Unite pe lângă Scaunul apostolic, apoi ca sfetnic al Legațiunii române pe lângă Vatican. În această perioadă Sfântul Părinte Papa Benedict al XV-

lea la numit camerar secret al său, tot în această perioadă a fost membru în primul parlament al României întregite reprezentând cercul Blajului.

După reîntoarcerea de la Roma, în anul 1921 Mitropolitul Vasile Suciuc îl numește duhovnic al mănăstirii de călugărițe și al orfelinatului de la Obreja (județul Alba-Iulia), iar de aici este ales Episcop al diecezei de Lugoj, în al 18-lea an al preoției, la vârsta de 40 de ani.

Preotul Alexandru Nicolescu s-a remarcat și prin scrierile sale:

1. *Spicuiuri din istoria bisericii răsăritene*, Cleveland Ohio, 1908.
2. *Impresii. Schițe despre Natură*, Blaj, Tipografia Seminarului Greco-Catolic, 1911.
3. *Colecțiunea Pseudoisidoriană (I)*, *Cultura Creștină*, Vol. I, Blaj, Nr. 5, 1911.
4. *Colecțiunea Pseudoisidoriană (II)*, *Cultura Creștină*, Vol. I, Blaj, Nr. 7, 1911.
5. *Impedimentul fricei și silei*, *Cultura Creștină*, Vol. I, Blaj, Nr. 10, 1911.
6. *Nemurirea Sufletului I*, *Cultura Creștină*, Vol. I, Blaj, Nr. 14, 1911.
7. *Nemurirea Sufletului I*, *Cultura Creștină*, Vol. I, Blaj, Nr. 15, 1911.
8. *Blasfemia*, *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 11, 1912.
9. *Cuvântul Domnului*, *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 8, 1912.
10. *Deosebirea numerică a păcatelor*, *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 3, 1912.
11. *Deosebirea numerică a păcatelor II*, *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 5, 1912.
12. *Nădejdea noastră* *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 6-7, 1912.
13. *Doctrina despre uciderea ereticilor*, *Cultura Creștină*, Vol. II, Blaj, Nr. 9, 1912.
14. *Adevăruri eterne. Predici și meditații*. Blaj, Tipografia Seminarului greco-catolic, 1915.
15. *Teologie Morală*, Vol. 1. Manual pentru academiile de teologie. Blaj, Tipografia Seminarului greco-catolic, 1918.
16. *Graiul Naturii. Studii și schițe din natură*.

A publicat numeroase articole fiind un colaborator fidel al revistelor Blajului, „Unirea” și „Cultura Creștină”.

Episcop de Lugoj

Când a început activitatea la Lugoj, Episcopul Alexandru Nicolescu în cuvântarea lui a afirmat că cel mai presus cuvânt este „dragostea”: "Da, iubiților fii, dragostea trebuie să se sălășluiască mai vârtos în pieptul unui episcop. De ce poartă episcopul o cruce pe pieptul său? Pentru că episcopul trebuie să se pironească el însuși pe aceeași cruce, substituind pe Mântuitorul și continuând durerile și amărăciunile patimilor Mântuitorului..."⁴⁹.

Numirea ca episcop al Diecezei Lugojuului a fost în 25 februarie 1922 la vârsta de 39 ani a fost un important moment din viața Episcopiei de Lugoj se poate observa și din telegramele de felicitare primite de Alexandru Nicolescu de la

⁴⁹ *Sionul Românesc*, Anul XXIII, Lugoj, 1 octombrie 1936, nr. 19 – 20, p. 78.

diferite personalități: Dr. Iosif T. Bodea Episcopul Caransebeșului; Cornel Pincu, subprefectul județului Timiș-Torontal; Dr. Valer Braniște, Caius Brediceanu, Dr. Alexandru Vaida Voievod, Direcțiunea Minelor din Lupeni, Francisco Monay ministru provincial O.S.F.M., Capitlul Catedral Gherla, Victor Bujor, Canonic Gherla, Ludovic Vida preot în Carei (județul Satu Mare), Episcopul Iuliu Hossu Gherla, Dr. Iuliu Maniu, Capitlul Catedral Oradea, Prefectul județului Hunedoara, Dr. Aurel Cosma, Ministrul Comunicațiilor și de la Prefectul județului Timiș-Torontal⁵⁰.

În cei 14 ani de episcopat Alexandru Nicolescu a reușit edificarea a peste 50 de biserici, pe toată întinderea eparhiei, iar cele în curs de construcție ajung la numărul 60. Pe lângă construcția bisericilor, a restaurat pictura catedralei din Lugoj.

Episcopul Alexandru Nicolescu vizitează toate parohiile din întreaga Episcopie, trimite regulat pastorale de sărbători, pune în funcțiune Reuniunea de Misiuni astfel să ajungă Cuvântul Domnului în toate colțurile diecezei. În activitatea acestei Reuniuni mai adăugăm și acțiunea literară „Să fie lumină” începută în anul 1920, urmând seria „Mântuiește-ți sufletul”, la care se mai adaugă „Publicațiunile istorice” și „Biblioteca pentru casa cultă” redactată în totalitate de episcop. Episcopul Nicolescu devine publicist: din anul 1927, fiecare număr al „Sionului Românesc” are un articol al episcopului. Prin toate aceste Episcopul Alexandru Nicolescu dorea să fie în legătură permanentă cu clerul și credincioșii Episcopiei.

Grija pentru perfecționarea clerului o observăm prim permanentizarea exercițiilor spirituale pentru cler, ținând personal o serie de exerciții la Lugoj și 3 serii la Blaj. Tot la Lugoj a hotărât reînființarea „Asociației Preoților Adoratori” și sub patronajul episcopului s-a început popularizarea cultului euharistic, publicând pentru acest scop broșura „Biblioteca euharistică”, devoțiunea cu Binecuvântarea euharistică și adorațiile colective.

În plan politic se pot observa intervențiile făcute în jurul Constituției, a legilor învățământului, a cultelor, asupra Concordatului, a Codului penal și altele. Despre situația politică a țării afirma: „Sunt o mulțime de partide, vechi și noi și mai-nou, cu rădăcini mai mult sau mai puțin adânci în solul Patriei. Fie, că au drept program sau ideologie: salvarea țării prin mijloacele cele mai potrivite, sau pe care dănsle le cred a fi cele mai potrivite, preconizând garantarea liniștii și ordinii publice pentru pacifică dezvoltare a țării, - fie, că au drept ideologie complectă răsturnare a ordinii sociale de astăzi, având deci un program revoluționar, - au totuși o trăsătură comună, că se dușmănesc de moarte între sine, socotind iertat orice mijloc pentru dobândirea adversarului și acapararea puterii. În alte țări se mai pot înfăptui o uniune sacră națională între partide. La noi egoismul sacru de partid și interesele specifice, meschine, dictate de rezoane de partid, împiedică orice apropiere între reprezentanții dubioși ai națiunii. Și astfel în fața primejdiilor grave

⁵⁰ Arhiva Episcopiei Greco-catolice de Lugoj, *Fond Act răspuns la felicitări cu ocazia instalării Episcopului Alexandru Nicolescu*, 1922, Fond neordonat.

care ne amenință țara de jur împrejur și a dezvățului financiar, în care ne zbatem înlăuntrul țării, ne simțim izolați și părăsiți, parcă ne-am fi pierdut busola. Nimic nou sub soare! Dacă ar fi să ne luăm după jurnalele și revistele și publicațiile periodice ale partidelor, nu am mai găsi în această țară oameni de omenie, cu tragere de inimă pentru neam și pământul strămoșesc. Totul ar părea corupt, putred și mortăciune. Constatând însă aceste lucruri dureroase, pe care le încrustăm și noi cu durere la răbojul anelor zilei de astăzi, nu ne-am pierdut nădejdea, că până la urmă se vor atenua totuși aceste lupte fratricide, care nu pot dura fără a pune în pericol existența Neamului, și se va ajunge la mult dorita uniune sacră a celor mai buni fii ai Neamului, pentru ca să ieșim cu un ceas mai curând din haosul moral și material de astăzi”⁵¹.

Mai amintim aici, decorarea Episcopului Dr. Alexandru Nicolescu, prin recomandarea Ministerului Instrucțiunii Publice și al Cultelor și a propunerii făcute de Ministerul Afacerilor Străine, de către Majestatea Sa Regele a Înaltului Decret Regal Nr. 4178 din 18 decembrie 1929, a conferit P.S. Sale Dr. Alexandru Nicolescu, Episcopul diecezan a ordinului „Coroana României” în grad de Mare Cruce⁵².

Pictura Catedralei din Lugoj

Catedrala episcopală din Lugoj, cu hramul „Coborârea Spiritului Sfânt” a fost construită între anii 1843 – 1854, stilul edificiului fiind baroc. Pictura originală a catedralei a fost inițiată de Episcopul Alexandru Nicolescu, care a încredințat această lucrare pictorului Virgil Simionescu, fiu al Banatului, absolvent al Școlii de Belle Arte din München. Lucrările s-au realizat între anii 1928 – 1932, realizarea artistică fiind în stil neo-bizantin.

Pictura catedralei simbolizează Liturghia, traseul inițiativ înaintând treaptă cu treaptă în miezul misterului însuși. Drumul recuperării noastre din istorie, relația dintre Cruce ca simbol fundamental (Noul Testament) și simbolul Centrului care este cel al creștinului cosmic precreștin (Vechiul Testament), linia de unire între primul om al Vechiului Testament și viața lui Cristos petrecută în același loc a făcut posibilă unirea Ierusalimului terestru cu Ierusalimul ceresc.

Cromatică bisericii este cromatică vechilor bizantini și este legată mai mult de simbolistică – magia cerului înstelat, unde din noaptea eternă, cosmică, se deschide aura plină de vraja albastrurilor siderale, a ultra-marinelor profunde punctate cu irizări, a unor pietre scumpe ce ne amintesc de grădinile fermecate ale unui paradis pierdut⁵³.

Preasfinția Sa Episcopul Alexandru afirma despre pictura catedralei că: „mulțumește îndeosebi pictorului pentru că nu mi-a zugrăvit nicăieri picioare lungi

⁵¹ Alexandru Nicolescu, *O privire asupra situației politice*, în *Sionul Românesc*, Foaițe oficială a Diecezei Lugojului, anul XIX, nr. 9 – 10, Lugoj, 15 Mai 1932.

⁵² Arhiva Episcopiei Greco-catolice de Lugoj, *Fond Acte Diverse* 1930, Fond Neordonat.

⁵³ Alexandru Mesian, *Pictura Catedralei Române Unite din Lugoj*, Ediția a II-a, ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001, p. 24.

și subțiri ca fusul, sucite și strâmbе, fioroase, cu păr vâlvoi și barbă încâlcită, figuri rigide și bătoase, cum vedem în arta bizantină firește decadentă Aici totul e armonie, proporție, măsură și figurinele au suflet, au viață superioară ierarhică. Omul a ieșit frumos din mâinile Creatorului. Sfinții în felul lor sunt o desăvârșire a acestei frumuseți prin altoirea supranaturalului. Toată arta e să știi a reda această frumusețe și pictorul nostru cred că a reușit⁵⁴.

O zi cu totul deosebită pentru Biserica Greco-catolică din Banat a fost 11 septembrie 1934, ziua în care Regele Carol al II-lea prin actul oficial nr. 463 din 11 septembrie 1934 își anunța vizita la Lugoj la participarea inaugurării picturii catedralei lugojene și a congresului Agru de la Lugoj.

Pregătirile pentru acest eveniment din 5 octombrie au fost făcute de Episcopul Nicolescu și de primarul orașului Alexandru Bireescu, luându-se toate măsurile organizatorice: s-a împodobit catedrala, s-au împodobit străzile orașului, dând Lugojului o haină de sărbătoare. Prefectura s-a ocupat cu aducerea oamenilor de la sate, episcopul luând măsuri și pentru banchetul din saloanele prefecturii (împărțindu-se cheltuielile fiecare suportând 50 la % din totalul costului).

În după-masa zilei de 5 octombrie sosește în gara Lugojului, Ministrul minorităților Vale Pop se Președintele Agru-lui și cu ceilalți membri. Primirea este făcută de Dr. Fabius Geleşian, avocat diecezan, președintele Agru-lui local, împreună cu prefectul județului Severin, Victor Curuțiu, deputații din județ precum și autoritățile locale.

La orele 16.30 se deschide ședința comitetului central la Cazinoul civilo-militar, în cuvântul de început rostit de Valer Pop prezintă activitatea Agru-lui și roadele acestuia în decursul celor 5 ani. În paralel a avut loc ședința federalei reuniunilor de femei condusă de canonicii Ștefan Roșian – Blaj și Dr. Nicolae Brînzeu, în care au discutat modalitatea federalizării tuturor reuniunilor mitropolitane sub o conducere unică, cu o activitate îndreptată spre o țintă unitară.

Ziua următoare 6 octombrie pe lângă ședințele Agru-lui și a reuniuni de femei, la orele 19.45 sosesc cu trenul episcopii români uniți. ei sunt așteptați la gară de Episcopul Nicolescu, subsecretarul de stat Valer Roman, în numele Agru-lui, și multă mulțime. De aici episcopii sau îndreptat spre episcopie pentru cina festivă. Au mai participat și episcopii romano-catolici Augustin Pacha de Timișoara, Mons. Fiedler de la Oradea-Satu Mare, Mons. Robu episcopul de Iași.

Regele Carol al II-lea a venit la Lugoj în 7 octombrie, însoțit de Generalul Ilasievici, mareșalul Palatului, comandorul Fundățeanu, col. Râmniceanu, Mocioni, maestru de vânătoare. În gară așteptau următorii: Prim Ministrul Tătărescu, Dr. Angheliescu, ministrul Instrucțiunii, Inculeț ministru de Interne, Lapedatu ministrul Cultelor; Valer Pop, ministrul Minorităților; Mitiță Constantinescu subsecretar de stat, Valer Roman subsecretar de stat și Primarul orașului Dr. Alexandru Bireescu.

⁵⁴ *Ibidem.*

De la gară Regele s-a îndreptat spre biserica ortodoxă, ascultând oficiul religios și cuvântul Episcopului Lăzăreascu, iar de aici suita s-a îndreptat spre catedrala română unită, unde îl așteptau cei patru episcopi români uniți, împreună cu cei 12 canonici. Episcopul Alexandru Nicolescu în discursul omagial adresat regelui. îi mulțumește pentru prezența la Lugoj de a asista la inaugurarea picturii catedralei.

La oficiul divin au participat corurile: corul catedralei Lira, corul Maestrului Caranica din Cluj și corul maestrului Hubic din Oradea. După Liturghie Episcopul Nicolescu citește rugăciune de binecuvântare a picturii sfîntînd iconostasul și pictura bisericii.

După terminarea acestor ceremonii, clerul și episcopii ies din biserică, urmați de Suveran pentru procesiunea euharistică. Sânta Euharistie e purtată într-un ciboriu de argint de Episcopul Valeriu Traian Frențiu al Oradiei.

În fruntea cortegiului era crucea purtată de un cleric, urmată de 12 clerici, apoi 60 de copii în costum național din parohia Coșteiul Mare, iar după aceștia 100 de fetițe în costum alb însoțite de călugărițe. Urmau 50 de clerici încadrați de fanfara militară, 120 preoți îmbrăcați în ornate albe, după care veneau prelații romano-catolici, urmați de arhieriei uniți și de episcopul Oradiei cu sânta Taină. Regele Carol al II-lea a participat la procesiunea de pe străzile orașului însoțit de Curtea Regală și de autoritățile civile și militare.

La orele 13, după terminarea procesiunii, a început banchetul regal, unde au luat cuvântul Ministrul Valer Pop și Regele. După banchet a urmat concursul corurilor sâtești, onorat de prezența Regelui, iar la orele 18 Regele a plecat la gară, însoțit de membrii guvernului și de episcopii greco-catolici, luându-și rămas bun de la toți și mulțumind-ui episcopului Alexandru Nicolescu pentru frumoasa primire și pentru serbări.

Ziarele din acea perioadă au avut aprecieri asupra acestui eveniment de la Lugoj. Ziarul „Curentul” afirma următoarele: „P.S. Episcop de Lugoj Alexandru Nicolescu, acela care a stat treaz ca biserica să fie ridicată ca un moment mai de vreme, și să poată fi până la sfârșit ridicată, a făcut un gest de deosebită frumusețe morală, punându-și salariul său garanție pentru terminarea operei.

Este aceasta un gest de prinț al bisericii și de umil membru al ei. Salarul reprezintă fie măcar prin simbolul lui, pâinea zilnică a cuiva și dacă acest gaj, în loc de altul, este oferit unei opere, el este mai de preț decât o donație.

P.S. Episcopul Alexandru Nicolescu prezidând, va simți împăcarea de sine a aceluia asupra căruia se răsfrânge evlavia constructivă și meritul solemnității creștine de la Lugoj”⁵⁵.

Ziarul Vestitorul din Oradea afirma: „Zilele de 5, 6 și 7 Octombrie 1934 vor rămâne înscrite cu litere de aur în istoria tinerei asociații generale a Românilor uniți.

⁵⁵ Dragoș Vrănceanu, *Curentul*, București 1934.

Sub impresia evenimentelor desfășurate într-un cadru de grandoare unică, nu putem aprecia după cuviință însemnătatea lui⁵⁶.

În timpul păstoririi Diecezei de Lugoj Alexandru Nicolescu a publicat următoarele lucrări:

1. *Dumnezeu în natură*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1923.
2. *Cum m-am Convertit, Cultura Creștină*, Vol. XIII, Blaj, Nr. 2, 1924.
3. *Despre Rugăciune, Lugoj*, Ed. Reuniunii pentru Misiuni din Dieceza Lugojului, 1924.
4. *Din trecutul Bisericii Răsăritene cu reflexii la timpul de față*, Lugoj, Ed. Autorului, 1925.
5. *Pictura Catedralei române unite din Lugoj*, Lugoj, Tipografia Națională, 1935.
6. *Natura*, Lugoj, Tipografia Husveth et Hoffer, 1925.
7. *Papii și opera lor*, Lugoj, Tipografia Husveth et Hoffer, 1926.
8. *Noi meditații și practice pe toate zilele anului* (prelucrate din nou de Ioan Baptista Lohmann), (traducere), Lugoj, 1927.
9. *Dragostea dumnezeiască*, Lugoj, Ed. pentru misiuni din Dieceza Lugojului, 1927.
10. *Stropi de rouă, Povește sufletești date cu prilejul SS. Exerciții Spirituale*, Blaj, Ed. Societății „Sfânta Unire”, 1929.
11. *Paserile*, Biblioteca pentru casa cultă Nr. 5, Lugoj, Tipografia Națională 1930. În această broșură „se observă spiritul de observație și vioiciunea stilului, care prin conținutul ei ridică cititorul în sferile înalte ale naturii de unde să admire Creatorul în făpturile sale”⁵⁷.
12. *Biserica Unită în cadrul Bisericii Catolice universale*, (Biblioteca pentru casa cultă), Lugoj, Tipografia Națională, 1930. *Familia*, Lugoj, 1930
13. *Familia*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1934.
14. *Chestiunea avortului*, București, Ed. Monitorul Oficial și Imprimeria Centrală, 1935.
15. *Din natură*, Lugoj 1935.
16. *Galinacee*, Lugoj, Ed. Librărie Diecezane, 1936.
17. *Epistolă pastorală din prilejul înscăunării Arhiepiscopului și Metropolitului de Alba Iulia și Făgăraș către clerul arhidiecezan*, Blaj, Tipografia seminarului Greco-catolic, 1936.
18. *Educația Femeii*, Revista Transilvania, Vol. 68, 1937.
19. Alexandru Nicolescu, *Sfinții și animalele*, Blaj, Tipografia Seminarială, 1939.

A publicat alte peste 200 de studii și articole în: *Unirea* (Blaj), *Cultura Creștină* (Blaj), *Răvașul* (Cluj), *Sionul Românesc* (Lugoj), *Observatorul* (Beiuș), *Vestitorul* (Oradea), *Transilvania*.

⁵⁶ *Vestitorul*, Anul X, 15 octombrie 1934, Nr. 20, p. 4.

⁵⁷ *Sionul Românesc*, anul XVII, Lugoj, 15 februarie 1930, nr. 3 – 4, p. 16.

Traduceri

1. *Noi meditații și practice pe toate zilele anului* (prelucrate din nou de Ioan Baptista Lohmann) (traducere din Bruno Vercurysse), Lugoj, 1927.
2. *Predici de Advent*, (Bourdaloue Louis S.I., traducere), Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1920.
3. *Predici din paresimi*, Traducere din Louis Bourdaloue S.J.
4. *Meditații pentru toate zilele anului*. 2 vol. Traducere din Bruno Vercurysse S.J. *Manual pentru noviciat*, Traducere din B. Schuster

Mitropolitul Dr. Alexandru Nicolescu

Sinodul electoral pentru alegerea noului mitropolit a fost convocat pentru data de 7 mai 1935. Rezultatul a fost următorul: Alexandru Nicolescu, episcopul Lugojului, a obținut 48 de voturi, Iuliu Hossu, episcopul de Cluj-Gherla, 27 voturi, Valeriu Traian Frențiu, episcopul de Oradea, 12 voturi și Alexandru Rusu, episcopul Maramureșului, 10 voturi. După numirea și confirmarea, la 6 septembrie 1935, Alexandru Nicolescu a fost înscăunat la Blaj.

Ca mitropolit la Blaj e surprins de zbuciumul evenimentelor care au precedat și au dus la izbucnirea celui de-al doilea război mondial. Multe din planurile arhiepiscopului vor rămâne nerealizate. Între ele și dotarea catedralei blăjene cu o pictură asemănătoare celei din Lugoj. Pe de o parte, boala care i-a ros fizicul atât de delicat, iar pe de alta, conflagrația mondială începută în 1939 și pierderea Transilvaniei de Nord în vara anului 1940, i-au grăbit sfârșitul.

Două sunt caracteristicile care au definit personalitatea Mitropolitului Alexandru Nicolescu: deosebita evlavie determinată de marele imperativ al Sacerdoțului Catolic și o cultură deosebită, exprimată atât în scris cât și oral, prin lucrări proprii și prin traduceri – fiind un adevărat poliglot – prin pastorale scrise sau prin predici.

Înalt Preasfințitul Alexandru Nicolescu Arhiepiscop și Mitropolit de Alba-Iulia și Făgăraș a deținut numeroase funcții importante: Prelat domestic al Sfinției Sale Papa Pius al XII-lea, Asistent la Tronul pontifical, Senator de drept și consilier regal, membru al Asociației pentru literatura română și cultura poporului român, Președinte de onoare al Agrului, membru al Ordinului Ferdinand I, în gradul de Mare-Ofițer și decorat cu: Steaua României în gradul de Mare Cruce, cu Coroana României în gradul de mare Cruce, cu Răsplata Muncii pentru Biserică clasa I, Meritul Cultural clasa I⁵⁸.

S-a stins din viață în 5 iunie 1941, joia înaintea Rusaliilor. Deplângându-i sfârșitul într-un necrolog publicat în "Curierul Creștin", ziarul oficial al Episcopiei de Cluj-Gherla, Episcopul Iuliu Hossu, reținut la Cluj de granița impusă pe Feleac la 30 august 1940, îl numește: "Vrednic urmaș al marilor luceferi care au luminat

⁵⁸ Date preluate din Anunțul de deces, Archivum Dioecesanum Timisoarensis, Fond „De Unione” Unionsbestrelungen), Fond neordonat.

cărarea strămoșilor în cursul veacurilor, s-a dovedit mare arhiereu al Domnului în episcopie și mitropolie, stâlp de lumină și de viață pentru credincioșii și păstoririi lui încredințați și departe peste hotarele eparhiei și mitropoliei, suflet sacerdotal, suflet mare a cuprins în dragostea sa pe toți, fără deosebire, plinind legea supremă a Domnului Isus într-o care toți una sunt”⁵⁹.

Dr. Nicolae Brînzeu canonic al Eparhiei de Lugoj a afirmat despre Mitropolitul Alexandru Nicolescu: „Iată pentru ce: când la 1935 trebuia ales urmaș marelui mitropolit Vasile Suci, demn între cei demni a fost găsit Episcopul Nicolescu al Lugojului. A primit marea sarcină. Și când în după masa zilei de 30 septembrie 1936 își lua rămas bun de la fiecare colț al grădinii, de la florile lui dragi și de la noi toți: în ochii lui parcă se reoglindeau gândurile sfântului Pavel la plecarea din Efes: <<Și acum... iată merg în Ierusalim, și nu știu cele ce mi-se vor întâmpla acolo...>> (Fapte: 20, 22). Cu sufletul gata, dar cu trupul firav, a trecut la noua sarcină; nu mult i-a trebuit să se mistuiască. Și s-a dus. Îi rămâne scumpă pomenirea între noi! Îi rămâne numele, alături de numele marilor ierarhi care au ilustrat istoria Bisericii unite. Și când vor anunța glasurile celor ce l-au cunoscut, pietrele și zidurile bisericilor, în primul rând ale bisericii catedrale, vor vesti că Lugojul a avut un episcop ca Alexandru Nicolescu.”⁶⁰

4). *Episcopul Dr. Ioan Bălan*

Episcopul Ioan Bălan este unul dintre prelații de seamă ai Bisericii Greco-Catolice din Banat și a Bisericii Române Unite. A condus Episcopia de Lugoj între anii 1936 – 1959.

Ioan Bălan s-a născut la Teiuș, județul Alba, în 11 februarie 1880. Studiile le-a urmat la Blaj, apoi a fost trimis la studii teologice la Budapesta și Viena, unde a obținut doctoratul în teologie la anul 1906 cu o teză despre dipticele liturgice: „Die kirche Dyptichen. Ihr Wesen und Gebrauch”⁶¹.

În 24 iunie 1903 este hirotonit preot celib, numit apoi subprefect la Internatul de băieți (Vancean) din Blaj și notar consistorial, tot în acest an își începe activitatea de colaborator la gazeta blăjeană Unirea, cu studii și articole din sfera problematicii Bisericii Române Unite. Peste un an își continuă studiile la Viena. În această perioadă fiind prieten cu Iuliu Maniu, candidează în alegeri pe listele Partidului Național Român, este ales deputat, dar părăsește politica.

Datorită calităților intelectuale ale preotului Ioan Bălan, după mai multe discuții cu episcopul romano-catolic Raimund Netzhammer și cu alți fruntași din Transilvania, domiciliați în București, s-a ajuns la ideea de a construi o biserică greco-catolică în Capitala țării, pe strada Polonă nr. 48, teren proprietate, atunci, a Bisericii

⁵⁹ *Sionul Românesc* Anul XXXVIII, Lugoj, 15 iunie 1941, Nr. 11.

⁶⁰ Nicolae Brînzeu, +*Mitropolitul Alexandru Nicolescu*, în *Sionul Românesc*, Foaițe oficiale a Diecezei Lugojului, anul XXVIII, nr. 11, Lugoj, 15 iunie 1941.

⁶¹ *Studiu Isotric și liturgic asupra dipticelor*.

Romano-catolice. S-a întocmit un plan de construcție al bisericii. În anul 1909, de ziua Sfinților Constantin și Elena, preotul Ioan Bălan, cu participarea arhiepiscopului romano-catolic din București, au sfințit piatra fundamentală a viitoarei biserici, iar din partea Mitropoliei greco-catolice din Blaj a fost prezent Ioan Micu Moldovan.

Din acest moment Bucureștii a avut nevoie de un confesor greco-catolic. Datorită faptului că preotul Ioan Bălan era deosebit de activ la Blaj, atât pe plan cultural, cât și în pastorație, unii dintre fruntașii Mitropoliei s-au opus plecării lui definitive în București. A fost sprijinit de canonicul Augustin Bunea și, astfel, preotul Ioan Bălan, pleacă, în anul 1909, la București, cu pașaport maghiar. Pentru a-i ușura întreținerea materială, episcopul romano-catolic l-a numit pe Ioan Bălan profesor de Limba română și Limba latină la micul seminar al arhiepiscopiei bucureștene, unde beneficia și de locuință.

După instalare, preotul Ioan Bălan a început recenzarea credințioșilor greco-catolici din București, ținând o evidență clară a lor, iar biserica a fost sfințită în ziua de Sfântul Nicolae, pictura bisericii a fost sprijinită financiar de către Ioan Bianu. În anul 1911 preotul Ioan Bălan a fost ridicat la rangul de protopop.

Dat fiind faptul că preotul Ioan Bălan era cetățean al statului austro-ungar, a fost arestat în anul 1916 și dus la fortul Domnești, împreună cu alți clerici catolici și laici. A fost mutat apoi la Huși, unde existau multe călugărițe romano-catolice, și de acolo la Iași, unde a început să poarte discuții cu I.G. Duca. Dat fiind faptul că Ioan Bălan vorbea curent limba franceză, a lucrat la Spitalul Militar București – refugiat pe atunci la Iași – ca traducător sau în alte servicii.

Un merit însemnat are protopopul Ioan Bălan și în construirea bisericii „Maica Domnului” din București, de pe strada Aquila, pentru care Papa Pius al X-lea a donat suma de 20.000 franci francezi. După anul 1919 Ioan Bălan revine la Blaj și devine în anul 1920 canonic mitropolitan, iar din 1921 rector al Academiei de Teologie. În această perioadă este secretar și președintele Reuniunii arhidiecezane pentru misiuni, președintele societății de editură „Sfânta Unire”, președinte al tribunalului matrimonial pentru diecezele sufragane, directorul asociației „Sfântul Nichita” a preoților din arhidieceză, pentru care a compus statutele, secretar, apoi președinte al Astei, superiorul călugărițelor din ordinul Sfânta Maria din Blaj. În anul 1929 a fost delegat al Provinciei Mitropolitane greco-catolice românești în comisia pentru codificarea dreptului canonic oriental cu sediul la Roma, sub conducerea cardinalului Petru Gaspari. La Roma a petrecut 6 ani, rămânând și după plecarea sa mai departe consultator al comisiei pentru redactarea Codului.

Canonicul Ioan Bălan afirma că o bună pastorație nu se poate realiza decât cu preoți de o înaltă ținută intelectuală și spirituală. În acest scop înființează Asociația Sfântul Nichita, al cărui președinte a fost. Publică, în 1934, la Blaj, o broșură tocmai în acest scop, intitulată Rostul Asociației preoțești Sfântul Nichita al Remesianeii, ce cuprinde statutele de funcționare; organizație bisericească a cărei menire este desăvârșirea creștinească a preoților, îndeosebi a celor celibatari.

Episcop de Lugoj

Sfântul Scaun de la Roma odată cu numirea Episcopului Alexandru Nicolescu ca Mitropolit la Blaj, în data de 30 august 1936 a numit și noul Episcop de Lugoj în persoana Canonicalui Ioan Bălan. Mitropolitul Nicolescu și Episcopul Bălan au depus jurământul în fața Regelui Carol al II-lea, în ziua de 15 septembrie 1936 în castelul Peleş, iar martori ai acestui jurământ din partea mitropolitului au fost Dr. Victor Macavei și Iacob Popa de la Blaj, iar ai episcopului au fost Dr. Nicolae Muntean și Dr. Nicolae Brînzeu de la Lugoj.

Cu această ocazie Episcopul Ioan Bălan a rostit un discurs spunând următoarele: „Sire, prezentându-mă în fața augustei persoane a Majestății Voastre spre a face jurământul ce mi-l impune atât legea bisericii cât și legea țării, primul meu cuvânt este de adâncă recunoștință și de profundă mulțumire pentru Majestatea Voastră, care a binevoit să-și dea asentimentul la numirea mea în Scaunul episcopal al Lugojului. Dat fiindcă episcopii celor două biserici românești nu ocupă numai un rol bisericesc, ci mai au și o importantă chemare față de țara și neamul lor, sunt fericit, Sire, că mai înainte de a-mi ocupa scaunul, pot să asigur pe Majestatea Voastră, prin jurământul solemn de fidelitate ce o voi păstra Majestății Voastre și scumpei noastre țări...”⁶².

Consacrarea întru Episcop a Dr. Ioan Bălan a avut loc la catedrala din Blaj în 18 octombrie 1936. La liturghie, în cadrul căreia s-a desfășurat ceremonia consacrării, Mitropolitul Alexandru Nicolescu a fost asistat de episcopii Dr. Iuliu Hossu de Cluj – Gherla, și Dr. Alexandru Rusu Baia Mare, au concelebrat Capitulum Mitropolitan, precum și reprezentanți ai Eparhiei de Lugoj: Dr. Nicolae Brînzeu, Canonical Ioan Ienea, Pr. George Muntean vicarul Timișoarei, Pr. Romulus Stoica protopopul Lugojului și Dr. Iuliu Rațiu primnotar consistorial.

Episcopul Bălan a sosit la Lugoj în 1 noiembrie cu trenul. Pe parcursul drumului Episcopul a avut excelente primiri în diferite gări, la plecarea din Blaj în gară se aflau: studenții Academiei Teologice și profesorii săi, călugărițele de la Sf. Maria cu superioarele lor, Școala Normală de fete. Mitropolitul Alexandru Nicolescu și membrii Capitulum Blăjean l-au condus pe PS Ioan Bălan la gară. În gara Teiuș, locul de naștere al episcopului, a fost așteptat de autoritățile locale, parohul locului Pr. Gruia, care cu o delegație de 30 de persoane îl însoțesc până la Lugoj. Alte opriri au fost la Șibot unde episcopul a luat contact cu teritoriul eparhiei Sale. La Orăștie protopopul districtului împreună cu toți preoții și numeroși credincioși îl salută. Episcopul s-a mai oprit la Simeria, Deva, Părul, Nevrincea și Coșteiul Mare.

În gara din Lugoj, Episcopul a fost așteptat de: canonicul Nicolae Muntean, primarul Dr. Alexandru Birescu, subprefectul Dr. Daminescu, protopopul ortodox Dr. Mihăiescu, ofițeri din Garnizoana Lugoj, Dr. Nicolae

⁶² *Sionul Românesc*, Anul XXIII, 1 octombrie 1936, Nr. 19 – 20.

Proșteanu președintele Tribunalului Lugoj cu mulți magistrați, directorii de școli împreună cu profesorii de la cele cinci școli din Lugoj împreună cu elevii lor. De aici episcopul porni într-un convoi spre catedrală, unde a fost așteptat de Capitlu și corul „Lira”. Noul Arhiereu a fost întâmpinat și salutat de vicarul capitular Dr. Nicolaie Brînzeu. La catedrală într-un cadru solemn s-a oficiat vecernia. După terminarea vecerniei, înainte de a se îndrepta spre reședința Episcopiei, Ioan Bălan vizitează casa Prepozitului Capitular Ioan Boroș în etate de 86 de ani fiind bolnav și neputându-se deplasa la catedrală.

La Liturghia solemnă de instalare, din 1 noiembrie 1936 au mai participat directorul general de la Ministerul Cultelor, Stancu Brădișteanu, reprezentanți ai Capitului Mitropolitan, protopopul Bucureștiului Dr. Vasile Aftemie, Ministrul Instrucțiunii Valer Pop, precum și autoritățile locale.

După liturghie la reședința episcopală Episcopul Augustin Pacha a vorbit în numele biserici latine, Pr. Nicolae Sintescu și Pr. Suru din partea biserici ortodoxe, Protopopul Nemeș din partea cultului evanghelic, precum și un delegat din partea cultului mozaic Din partea autorităților locale au vorbit: Victor Curuțiu, prefect pentru județul Severin, Dr. Octavian Jucu, subprimar al municipiului Lugoj, Colonelul Panait Boitan din partea armatei, Primprocurorul Dr. Fabius Rezei din partea Tribunalului Lugoj.

Episcopul Ioan Bălan în primul său discurs din 1 noiembrie 1936 la instalarea sa, afirma că dorința lui de episcop este: „vestirea învățaturii Domnului și să fac pe oameni să o îmbrățișeze cu atâta dragoste, încât după ea să-și îndrepte toată viața”⁶³.

Ioan Bălan în timpul episcopatului său se străduiește să trimită în străinătate (Roma, Viena, Strasbourg) la studii, cât mai mulți clerici, deoarece pentru Episcopul Bălan era foarte importantă cultura clerului și formarea unui cler superior. În același timp, sprijină ordinele călugărești, o continuare a activității de la Blaj, unde i-a ajutat mereu pe călugării asumpționiști francezi în misiunea lor educativă.

În anul 1940, cu ocazia jubileului de 60 de ani Episcopul Ioan Bălan este decorat de către Directorul Ministerului Cultelor, Daniel Pepa cu decorația „Coroana României” în grad de Mare Ofițer, acordată de Regele Carol al II-lea.

O perioadă grea pentru episcopul Ioan Bălan a fost perioada 1940 – 1942, din cauza unei boli la ochi (cataractă dublă). Această boală i-a cauzat orbirea. Operația nu se putea face decât până la evoluția deplină a cataractei. Operația la care a fost supus Ioan Bălan a reușit. La un ochi s-a operat în Lugoj, iar la celălalt în București. După ce și-a recăpătat vederea episcopul a afirmat: „Dumnezeu mi-a redat vederea ca să pot tălmăci cuvântul Lui”⁶⁴.

⁶³ Ioan Bălan, Discursul de instalare 1 noiembrie 1936, *Spre culmile Sionul*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1937, p. 38.

⁶⁴ Ioan Ploscaru, *Op. cit.*, p. 39.

Scrierile Episcopului Bălan

Ioan Bălan a fost un om cu o temeinică pregătire intelectuală, o strălucită cultură umanistă. Vorbea curent mai multe limbi, a cunoscut bine limbile maghiară, germană, franceză, italiană latină, greacă și ebraică, ceea ce i-a permis să se documenteze temeinic asupra problemelor capitale ale Bisericii Greco-catolice și ale celei Catolice. A fost colaborator al revistei Convorbiri Literare și în comitetul de redacție la principala revistă a Bisericii Române Unite, Cultura Creștină; la revista Unirea din Blaj devine corespondent încă din Viena, unde a apărut prima scrisoare în nr. din 29 octombrie 1904 sub semnătura Iob. Aceste corespondențe vor continua regulat până la terminarea studiilor din Viena.

Episcopul Ioan Bălan este autor a mai multor volume, de o reală importanță pentru Biserica Română Unită. Prima sa lucrare de anvergură este teza de doctorat de la Viena din anul 1906: „Wesen und Gebrauch der kirchlichen Diptychen” (Ființa și uzul dipticilor bisericești), studiu istoric și liturgic asupra dipticelor.

Preocupându-se de problema limbii liturgice românești, a cercetat temeinic subiectul și, la sugestia lui Alexandru Rusu, pe atunci redactor-responsabil al Culturii Creștine din Blaj, a redactat prima lui carte sub titlul „*Limba Cărților Bisericești. Studiu istoric și liturgic*”. Acest studiu istoric, filologic și liturgic a apărut la Blaj în anul 1914 la Tipografia Seminarului. Foarte multe capitole au fost inserate inițial în revista blăjeană. Studiul se referea la cărțile de ritual bisericesc de rit bizantin, în limba lor veche românească, precum și la modificările ulterioare aduse acestor texte în spirit de modernizare grăbită, care, după opinia lui Ioan Bălan a alterat puritatea originală. Tematica studiului este complexă: traducerile Sfintei Scripturi, autorii cărților liturgice, cuvântările bisericești, activitatea lui Roman Melodul, Biblia lui Samuil Clain și latinizarea, uneori cam exagerată, a terminologiei unor cărți. Volumul se susține pe o temeinică și riguroasă documentare, o interpretare în spirit hermeneutic, o lucrare ce are în vedere nu numai aspectul filologic și lingvistic, ci mai cu seamă cel dogmatic, religios⁶⁵.

La București apare în anul 1915, cartea „*Antimisul*”, studiu istorico-liturgic despre antimisele liturgice⁶⁶. În 1916 Ioan Bălan publică un studiu „*Eminescu și teologia români uniți de la Viena*”, apărut la Blaj, Tipografia Seminarului. În acest studiu autorul vorbește despre prezența lui Eminescu la Viena.

În anul 1922, publică „*Viața lui Isus pe înțelesul tuturor*”, tipărită la Blaj. A doua ediție a apărut în 1945, la Lugoj, o carte ce propovăduiește învățămintele evanghelice. Cu ocazia tipării ediției de la Lugoj, autorul ei scrie: „Poporul românesc poate niciodată nu a avut o așa de mare lipsă să fie dus la Isus, ca în aceste zile foarte grele”⁶⁷.

⁶⁵ *Cultura Creștină*, Blaj, nr. 18, 1911, p. 588.

⁶⁶ Antimis (-se), s.n. – Pânză pusă în altar pentru a așeza pe ea discul cu pâinea sfințită și potirul. DEX

⁶⁷ Ioan Bălan, *Viața lui Isus pe înțelesul tuturor*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1945, p.3

Peste numai trei ani de la prima ediție a *Vieții lui Isus*, tipărește „*Noul Testament*” (Oradea, 1925) din prefața căruia reținem: „Scumpă ne este Scriptura, dar mai scumpe ne sunt Evangheliile, căci după însemnarea lor, ele ne aduc cea mai bună veste, arătându-ne viața și învățătura a însuși Mântuitorului. Când le citim parcă umblăm cu Dânsul și chiar de pe sfintele lui buze primim cuvintele de mângâiere”⁶⁸. Menționăm faptul că toate cheltuielile pentru tipărirea Noului Testament au fost suportate de Episcopul Valeriu Traian Frentiu.

Între anii 1932-1933 tipărește la Vatican două volume cu texte de Drept canonic: „*Fontes juris canonici ecclesiae romanae*” (Istoria izvoarelor dreptului canonic românesc) și „*Fonti rumeni*” (Izvoarele dreptului românesc), Roma, 1932, Tipografia Poliglotă Vaticană. Aici Ioan Bălan arată originea dreptului canonic în Biserica Românească din Transilvania⁶⁹.

În anul 1934 la Tipografia Seminarului din Blaj, apare „*Rostul Asociației Preoști Sf. Nichita al Remesiane*” Aici sunt prezentate statutele asociației, îndrumări în special pentru preoții celibi.

O utilă contribuție la istoria Bisericii Române Unite este și broșura „*Un sinod diecezan de sub episcopul Rednic*”, Blaj, Tipografia Seminarului 1934.

Cu prilejul consacrării ca Episcop, s-a pregătit sufletește în mănăstirea călugărilor bazilitani din Bixad, județul Satu Mare și a fost sfințit în catedrala mitropolitană în noiembrie 1936, ocazie cu care a rostit cuvântarea intitulată „*Spre culmile Sionului*”, (Lugoj, Tipografia Diecezană, 1937) ce s-a tipărit inițial în paginile revistei *Sionul românesc*, foaia diecezană a Episcopiei Lugojului, iar în anul următor în volum.

În vremea episcopatului a publicat volumul „*Îndrumări pentru organizarea și conducerea Congregațiilor mariane*”, Lugoj 1942. Aceste cincizeci de pagini ale lucrării au fost publicate inițial în *Sionul românesc*, după care, la dorința multor preoți, s-au tipărit în volum. Suntem în perioada în care reuniunile mariane cunoșteau o mare dezvoltare în Biserica Română Unită; se consemnează rezultatele fructuoase, după ce se definește statutul Congregației mariane, istoricul și modalitatea de constituire în fiecare parohie. Se publică și statutele de funcționare, după o lucrare mai veche a canonicului orădean Aloisie Tăutu, din care s-a luat rânduiala primirii în congregație. Volumul Episcopului Ioan Bălan a fost de o maximă utilitate preoților parohi, fapt observat și de gazeta blăjeană *Unirea*, care scrie: „E o tipăritură lucrată cu temei și bine venită”⁷⁰.

În anul 1943 pentru bunul mers al Bisericii Episcopul publică: „*Statutele Administrației Capitulare a Diecezei Lugojului*”, la Tipografia Națională Constantin Danciu din Lugoj.

⁶⁸ Ioan Bălan, *Noul Testament*, Oradea, Tipografia Seminarului, 1925, p. 5.

⁶⁹ Remus Mircea Birtz, Manfred Kierein-Kuenring, *Dr. Ioan Bălan Sfaturi pentru urmașii în Hristos*, Cluj-Napoca, Ed. Napoca Star, 2009, p. 24.

⁷⁰ *Unirea*, 1942, nr. 25, 20 iunie, p. 4.

O altă carte a Episcopului Lugoșului este „*Logodna solemnă*”, tipărită la Blaj în 1945, un studiu istoric bazat pe prescripțiile canoanelor bisericești, răsăritene și latine, cu privire la ceea ce ar trebui să fie logodna, o promisiune pentru căsătorie.

În anul 1946 publica la Tipografia Națională Constantin Danciu din Lugoș: „*Sfatul Parohial*”, o pastorală publicată și în *Sionul Românesc*. În *Sfatul Parohial* Episcopul Ioan Bălan propune ca fiecare preot în parohie să formeze un sfat parohial cu membri din parohie pentru a discuta problemele parohiale. Episcopul Bălan de la această organizație aștepta foarte mult pentru care invită la Lugoș în 15 august 1946, toți Protopopii să raporteze cum s-a pus în practică „*Sfatul Parohial*”⁷¹.

Ultima publicație identificată a Episcopului Ioan Bălan este: „*Primul Sinod al Unirii cu Roma*”, Tipografia Națională Lugoș, 1947. În introducerea acestei cărți afirmă că Mitropolitul Teofil nu a fost învrednicit măcar cu o broșură. Când a apărut această broșură („*Primul Sinod al Unirii cu Roma*”) se împlinise 250 de ani de la marele sobor ținut la Alba-Iulia. Episcopul Ioan Bălan afirmase: „Cred că e lucru folositor, dacă reamintesc Veneratului Cler lucrurile, care s-au petrecut în acele zile însemnate pentru viitorul întregului neam românesc, nu numai pentru biserica noastră”⁷².

Nu putem să nu amintim aici traducerea enciclicei Papei Pius al X-lea „*Exhortațiunea lui către cler*” și enciclica Papei Pius al XI-lea, „*Ad catolici sacerdoti*” (Despre preoția catolică) din 1936, text fundamental cu privire la vocația preoțească. Pe lângă acestea a mai publicat „*Les martyrs de l'Eucharistie dans l'Eglise Roumaine-Unie*” Tunis, 1931, Tipografia Weher & Co. Aici sunt prezentați martiri greco-catolici din sec. XVIII, și „*Leges Iustiniani de haereticis*”, Roma, 1935, Tipografia Poliglotă Vaticană. Studiu despre legile anti-eretice din timpul lui Iustinian⁷³.

În perioada domiciliului obligatoriu de la Curtea de Argeș Episcopul Ioan Bălan își scrie Autobiografia, care este adresată rudelor. Acest manuscris de 103 pagini format A5 cuprinde toate etapele importante din viața episcopului⁷⁴.

Trebuie menționată, în mod deosebit, activitatea lui Ioan Bălan la revista *Cultura Creștină*, la amândouă seriile ei de apariție fiind în comitetul de redacție. Studiile publicate se referă la viața lui Ieremia Valahul, atunci încă puțin cunoscut, probleme de codificare a Dreptului Canonic Oriental, sinoade bisericești, martirii creștini, problemele de liturgică și o cercetare Eminescu și teologii români uniți din Viena 1919. O colaborare majoră a Episcopului Ioan Bălan a fost și la revista oficială a Episcopiei Lugoșului *Sionul Românesc*. Aproape în fiecare număr al revistei Episcopul a contribuit cu articole sau cu pastorale⁷⁵.

Pentru Episcopul Ioan Bălan au urmat evenimentele din 28 octombrie 1948 care aduc la arestare. Este închis la Lugoș, iar de acolo este dus la București apoi, împreună cu ceilalți episcopi greco-catolici, purtați pe la diferite mănăstiri, în final

⁷¹ Ioan Bălan, *Sfatul Parohial*, Lugoș, Tipografia Națională Constantin Danciu, 1946, p. 22.

⁷² Ioan Bălan, *Primul Sinod al Unirii cu Roma*, Lugoș, Tipografia Națională, 1947, p. 4.

⁷³ Remus Mircea Birtz, *op. cit.* p.24.

⁷⁴ Autobiografia Manuscris arhiva familiei Episcopului Ioan Bălan.

⁷⁵ Remus Mircea Birtz, *op. cit.*, o. 25.

la închisoarea din Sighet. În 1955 episcopii care au supraviețuit detenției, între care și Episcopul Ioan Bălan, au fost transferați la Curtea de Argeș cu domiciliu obligatoriu.

Episcopul Ioan Ploscaru afirma următoarele: „Episcopul Ioan Bălan era îmbătrânit și adus de spate, dar spiritul îi era mereu viu și curat ca înainte”⁷⁶. În anul 1959 Ioan Bălan a decedat într-un spital din București, după ce a fost internat la Mănăstirea Curtea de Argeș și Ciorogârla între anii 1955-1959.

În anul 1959 Episcopul Ioan Ploscaru este deținut pentru aceeași credință, la închisoarea din Dej. El l-a comemorat pe fostul Episcop al Lugojului în fața colegilor preoți din temniță, făcându-i următoarea caracterizare: „Dumnezeu îi va tripla coroana de dascăl, de feciorelnic și de martir, pentru munca de evanghelizare, pentru viața curată și pentru suferințele ce le-a îndurat în închisoare”⁷⁷.

B). Capitlul Diecezei Lugojului

Dieceza de Lugoj s-a întemeiat la 26 noiembrie 1853 prin Bula pontificală „*Apostolicum Ministerium*” a Papei Pius al IX-lea, care a dat un edict pentru parohiile care intrau sub jurisdicția Episcopiei Lugojului și tot odată a hotărât înființarea Capitlului Catedralei. În decretul de înființare al diecezei Papa Pius al IX-lea afirma: „Pentru ca Episcopul Lugojului să-și poată îndeplini mai ușor și fără târăgăneală datorințele lui episcopale, întemeiem în Catedrala Lugojului Prezbiteriul sau Capitlul”⁷⁸.

Instituția capitulară în forma în care există și funcționează în Biserica Greco-Catolică este preluată din Biserica Catolică. Cu excepția Bisericii Catedrale Mitropolitane, unde Capitlul s-a fondat în anul 1807 prin Episcopul Ioan Bob, Capitlurile de la Oradea Gherla și Lugoj s-au înființat odată cu întemeierea Episcopiiilor.

Capitulul catedral al Lugojului era prevăzut cu următoarele posturi capitulare: Canonic Lector sau Archidiacon, Canonic Custode sau Ecclesiarcha, Canonic Scolastic sau Profesor de rit, Canonic Cancelar sau Carthophilace și Canonic Prebendat, Canonic Arhiprezbiter (Prepozit) șeful Capitlului⁷⁹.

Membri Capitlului începând din anul 1920 au fost: Ioan Dreghici paroh Cugir, Aurel Iechim, paroh pensionar. George Murariu, paroh Izgar, Dr. Iosif Siegescu, prelat papal, Atanasiu Bologa, paroh Sibiușel, Pr. Leon Ioan Man, egumenul mănăstirii Prislop. Iacob Nicolescu, protopop onorar, directorul institutului „Poporul”, Dr. Felician Bran, arhidiacon, profesor de teologie, Alexandru Gera, canonic onorar protopop emerit Domenial în Beiuș, Canonicul Nicolae Nestor, Ioan Boroș, canonic prepozit, Dr. Danil Fireza, canonic. În Capitlul Catedral au mai fost toți protopopii: Ioan Madincea din Districtul Protopopesc al Lugojului, George Muntean din Districtul protopopesc al Buziașului, Administratorul Protopopesc Iosif Petean Districtul

⁷⁶ Ioan Ploscaru, *Op. cit.*, p 113.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Bulla *Apostolicum ministerium* Decembrie 1853, cf. *Șematismul Istoric al Diecezei Lugojului*, 1903, p. 59.

⁷⁹ cf. *Șematismul Istoric al Diecezei Lugojului*, 1903, p. 123.

protopopesc al Vermeșului, Dr. Laurean Luca, Districtul protopopesc al Timișoarei, Mihail Jivanca, Districtul protopopesc al Ciacovei, Administratorul protopop Dr. Nicolae Brînzeu, Districtul protopopesc al Torontalului, Administratorul protopopesc Silviu Poșiar, Districtul protopopesc al Oraviței, Administratorul protopopesc Iosif Popa, Districtul protopopesc al Bocșei, Victor Poruț, Districtul protopopesc al Vărădiei, Ioan Pop, Districtul protopopesc al Hunedoarei, Iosif Stupinean, Districtul protopopesc al Bobâlnei, Administratorul protopopesc Ioan Ienea, Districtul protopopesc al Cugirului, Nicolae Bolboca, Districtul protopopesc al Halmagiului, Nicolau Zugrav, Districtul protopopesc al Jiului, Nicolau Muntean, Districtul protopopesc al Ulpiei-Traiana precum și Vicariul Foraneu al Hațegului, (Vicarul foraneu) Teofil Crișan.

Capitul catedral se ocupa în special de cultul divin, de administrarea fondurilor și fundațiilor diecezane și în special pentru întra-ajutorarea Episcopului la bunul mers al Diezezei.

II. Organizarea sinodală

Urmând firul tradiției, Biserica Unită a ținut și între cele două războaie mondiale mai multe sinoade: diecezane protopopiale, și electorale. Sinoade provinciale în această perioadă nu s-au ținut.

A). Sinoade eparhiale – diecezane

Biserica Greco-catolică din Banat a avut patru sinoade eparhiale. În perioada 1920 – 1945, la Lugoj s-a desfășurat al IV-lea sinod al diezezei, în perioada 17 – 18 mai 1921, sub prezidiul Episcopului Valeriu Traian Frențiu, la care au participat 37 de persoane, întreg Capitulul, precum preoți și protopopi. Acest sinod s-a desfășurat în trei ședințe publice și a dezbătut problemele de organizare și activitate spirituală cerute de noile împrejurări⁸⁰.

Sinodul eparhial al diezezei române unite a Lugojuului în ședința publică din marți 17 mai 1921 în conformitate cu rezoluțiunile emise de adunările parohiale și protopopești ale diezezei, cu unanimitate au decis următoarele: sinodul cere factorilor hotărâtori ai țării, ca în interesul neamului și în conștiința răspunderii față de țară, să ia toate măsurile pentru asigurarea drepturilor bisericii greco-catolice, prin încheierea cât mai grabnică a Concordatului cu Sfântul Scaun. În cadrul acestui concordat se cere înființarea acelor instituții, a căror ființă constituie o condiție primordială pentru existența și validitatea Bisericii Române Unite. Sinodul roagă pe Episcopul diezezan, ca moțiunea de față să binevoiască a o prezenta guvernului român, corpurilor legiuitoare și să binevoiască a interveni până la treptele Tronului! Roagă înaltul Cor episcopal, ca să facă toți pașii necesari pentru asigurarea drepturilor, pe care biserica le reclamă nu în temeiul unor tratate internaționale, ci în temeiul frățietății, a dreptății și a viitorului acestui neam⁸¹.

⁸⁰ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Prezidial*, 1921, Fond neordonat.

⁸¹ *Ibidem*.

În a doua ședință publică Sinodul protestează contra încercărilor de statificare a școlilor române unite primare și secundare, pretinde cu insistență, ca statul și guvernul român să respecte hotărârea Națiunii Române, luată la Alba-Iulia în 1 Decembrie 1918, să de-a sprijinul susținerii școlilor române unite, în consecință, să pună capăt oricărei tendințe contrare, menite a tulbura pacea dintre biserică și stat; tendințe diametral opuse Tratatului de pace de la Trianon art. 67 și 68 și care servesc numai la scăderea autorității.

Sinodul a hotărât susținerea pe mai departe a școlilor sale, în forma de până acum, adică cu întregirea salariului învățătorului prin ajutorul dat de stat. Sinodul roagă guvernul român fără amânare, să binevoiască a semna adăugirile salariale învățătorilor confesionali la suma de care se bucură învățătorii de la școlile de stat.

Sinodul la această ședință publică cere, ca pe lângă școlile inferioare de meserii și agricultură, statul să înființeze și câte o catedră de cânt bisericesc și tipic, prin care tinerii să fie instruiți în ale cântului și ceremoniilor bisericești. Din acest studiu, la finele cursului, tinerii vor da examen înaintea unei comisii, care va fi delegată din partea episcopiei, pe a cărei teritoriu se află școala. Cei care cu succes au trecut examenul, vor primi diplomă, și vor putea ocupa posturi de cantori⁸².

La a treia ședință Sinodul cere ca conciliul provincial să formeze o comisie permanentă compusă din câte doi reprezentanți din arhidieceză și din fiecare dieceză, să redacteze chestionarul întrebărilor oportune; să afirme precis, ce se cântă în duminici și sărbători și ce se omite; să facă o nouă redactare a cărților liturgice; tot viitorul sinod provincial să aleagă o comisie pentru codificarea dreptului nostru bisericesc. Sinodul a mai cerut cu insistență editarea din nou a Biblii de la Blaj.

Tot la această ședință sinodul a mai dezbătut următoarele teme: probleme pastorale, prin care sinodul recomandă preoților o pastorație individuală cât mai intensivă; problema presei, sinodul obligă toți preoții la sprijinirea presei. Toți preoții sunt obligați să se aboneze la ziare, bisericești. Sinodul anunță necesitatea înființării reuniunilor religioase, culturale și economice, în parohii, iar până la finele anului 1921 să fie înființate în toate parohiile reuniunile de femei, decretate în Consistoriul plenar din 1912.

O altă problemă dezbătută la această ședință a fost cea a sectelor religioase, în care sinodul a dispus să se țină catehizarea regulată în parohii din partea preoților, sub controlul protopopilor, precum și editarea de broșuri, care pe scurt și la înțelesul poporului, să trateze câte un adevăr de credință – combătând direct aserțiunile sectarilor⁸³.

În încheierea ultimei ședințe s-a discutat despre viața clerului. Sinodul Diecezan aduce aminte întregului cler diecezan, că demnitatea preotului este prima

⁸² *Ibidem*. A II-a ședință publică, II Școlile confesionale.

⁸³ Idem, *Fond Prezidial*, Deciziunile Sinodului IV Diecezan Lugoj, Fond neordonat.

și cea mai însemnată datorință ce trebuie susținută și cultivată; impune tuturor preoților să-și împlinească datoria; viața preoților să fie model de viață creștinească, urmând exemplul Domnului Nostru Isus Hristos în toate virtuțile⁸⁴.

Cel de al IV-lea Sinod Diecezan al Episcopiei Greco-Catolice de Lugoj, a fost ultimul sinod al Bisericii Greco-Catolice din Banat.

B). Sinoadele protopopești

Sinoadele protopopești merită denumirea de sinoade numai în sensul larg al cuvântului. Erau întrunirile preoților dintr-un protopopiat, pentru a discuta probleme referitoare fie la credincioșii de sub păstorirea lor, fie despre ei înșiși. Aceste sinoade se țineau în Banat de două ori pe an. Sinoadele protopopești în Eparhia Greco-Catolică de Lugoj au început din anul 1929 prin ordinul circular Nr. 3202/1928 prin care s-a hotărât ca de două ori pe an să se desfășoare sinoade protopopești de primăvară cu temă pastorală – hodegetică și de toamnă cu temă catehetică. S-a mai hotărât ca neparticiparea preoților la aceste sinoade se va pedepsi aspru, iar preoții care nu vor face temele vor fi amendați cu 500 de lei, amenzi care intrau în favoarea fondului diecezan⁸⁵.

Primul sinod din primăvara anului 1929 a avut ca temă „Care sunt cauzele neparticipării credincioșilor noștri la serviciile divine publice și cum se pot remedia?” Din rapoartele sinoadelor trimise la Episcopie putem observa că preoții s-au achitat bine față de primul sinod⁸⁶. Fiecare Protopopiat a pregătit câte un raport de către un referent. Din aceste acte putem observa că tema a fost privită cu mult interes și s-au tras anumite concluzii cum ar fii: necurătenia și dezordinea lăsată de preoți; indiferentismul intelectualilor; problema cântului și a corurilor; durata prea lungă a serviciilor divine. Protopopul Gheorghe Medoia din Comloșu Mare a propus să se dezbată într-un sinod protopopesesc tema apostolatul laic⁸⁷.

Sinoadele din anul 1930 au avut ca temă chestiunea posturilor. Putem observa din rapoarte că în unele parohii (cele miniere) nu se postește de loc. Altă temă dezbătută a fost fondul de pensii, prin care sinoadele au hotărât să ceară Episcopiei să intervină în favoarea trecerii clerului la fondul de pensii al statului⁸⁸.

Temele pentru sinoadele protopopești din anul 1931 au fost: pentru sinodul de primăvară „Credințele deșarte la poporul nostru și combaterea aceloră”⁸⁹. Aici trebuiau arătate ce credințe se manifestă în parohii, cum sunt văzute sacramentele,

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Acte Intrări – Ieșiri 3000 – 3400*, 1928, Fond neordonat.

⁸⁶ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de primăvară, 1929*, Fond neordonat.

⁸⁷ Cf. *Fond Sinod de primăvară, 1929*.

⁸⁸ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod protopopesesc, 1930*, Fond neordonat.

⁸⁹ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod protopopesesc de primăvară, 1931*, Fond neordonat.

sărbătorile, posturile, întreaga viață religioasă, precum și ce superstiții sunt în parohii. Pentru sinodul de toamnă tema propusă a fost Sfânta liturghie⁹⁰.

Sinoadele protopopești ale anului 1932 au avut ca temă: „Căsătoria creștinească la poporul nostru” pentru sinodul de primăvară. La această temă ca bibliografie a fost Enciclica Papei Pius al XI-lea despre căsătoria creștină din 31 decembrie 1930. Fiecare preot era obligat să citească această Enciclică. La acest sinod fiecare preot trebuia să expună concepția poporului referitoare la căsătorii, concubinaj, căsătorii mixte, avorturi și divorțuri⁹¹. Pentru sinodul de toamnă tema a fost Sacramentul căsătoriei. Preoții trebuia să propună teme catehetice referitoare la Sacramentul căsătoriei⁹².

Pentru anul 1933 sinoadele protopopești din dieceza Lugojului au avut următoarele teme: pentru sinodul de primăvară a fost „Preotul și Agru”. La acest sinod trebuia atins: ce este Agru, scopurile și activitatea lui; organizarea Agru-lui în parohie; dificultăți întâmpinate la funcționarea lui. Temele trebuiau trimise oficiilor protopopești până în 15 februarie 1933⁹³. Pentru sinodul de toamnă tema catehetică propusă a fost: „Facerea lumii” Fiecare preot trebuia să prezinte tema scrisă la sinod⁹⁴.

Tema sinoadelor protopopești din anul 1934, pentru sinodul de primăvară a fost „Istoricul parohiei”⁹⁵. La această temă fiecare preot trebuia să dea istoricul parohiei pe care o păstrează ținând cont de următoarele: în ce împrejurări s-a făcut unirea în parohie; cum s-a înființat parohia; cine au fost preoții parohiei; ce activitate a dezvoltat fiecare preot; când și cum s-a construit biserica, casa parohială, școala; ce asociații există în parohie; numărul credincioșilor. Pentru sinodul de toamnă tema propusă a fost „Unirea Românilor la 1700”, această temă catehetică este lecție de istorie la clasa a 5-a⁹⁶.

În anul 1935 temele pentru sinoadele protopopești au fost „Despre Indulgente” pentru sinodul de primăvară, iar pentru cel de toamnă a fost aceeași temă „Despre Indulgențe”⁹⁷. În sinodul de primăvară trebuiau arătate următoarele: ce sunt indulgențele; felurile lor; indulgențele speciale.

Sinoadele protopopești din anul 1936 au avut ca temă pentru sinodul de primăvară „Despre restituție”. La această temă trebuia expuse păcatele împotriva poruncii a VII-a, datoria de a restitui paguba materială făcută cuiva, măsura restituției precum și motivele pentru care acest obligament încetează parțial s-au

⁹⁰ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de toamnă, 1931*, Fond neordonat.

⁹¹ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1932*, Fond neordonat.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1933*, Fond neordonat.

⁹⁴ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de toamnă, 1933*, Fond neordonat.

⁹⁵ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de primăvară, 1934*, Fond neordonat. De la acest fond important al Arhivei Episcopiei de Lugoj, Episcopul Alexandru Nicolescu a dorit scrierea unui Șematism de Lugoj.

⁹⁶ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de toamnă, 1934*, Fond neordonat.

⁹⁷ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1935*, Fond neordonat.

integral. Aceste lucrări trebuiau terminate până la 15 februarie 1936. Pentru sinodul de toamnă tema propusă a fost „Creștinarea popoarelor”⁹⁸, lecție de istorie bisericească pentru clasele V – VII primare.

Pentru anul 1937 tema propusă la ambele sinoade protopopești a fost Enciclica Sfântului Părinte: „Despre preoția catolică”⁹⁹, urmând să se dezbată enciclica din punct de vedere al bisericii orientale. La acest sinod fiecare preot trebuia să se prezinte cu enciclica citită. Pe lângă această temă au mai fost propuse următoarele: la sinodul protopopesesc de primăvară s-a propus „Datoriile cetățenești”, această chestiune a fost tratată după indicațiile moraliştilor (exemplu Aloisie Tăutu), avându-se în vedere importanța exercitării unor drepturi cetățenești în raport cu vremurile de atunci. Pentru sinodul de toamnă tema catehetică a fost „Despre Dumnezeu”¹⁰⁰, lecție pentru școlile primare.

Temele pentru sinoadele protopopești ale anului 1938 au fost: pentru sinodul de primăvară „Procese matrimoniale”. Această temă a pornit de la Conciliul Provincial II trebuind să atingă următoarele: cine judecă cauzele matrimoniale, cum se începe procesul, instruirea cauzei (ancheta preliminară, proba), judecarea și apelul¹⁰¹. Pentru sinodul de toamnă tema propusă a fost „Timpurile sfinte”. Temă catehetică pentru lecția de Liturgică¹⁰² pentru școala primară.

Pentru sinoadele din anul 1939 clerul trebuia să lucreze la următoarele teme: pentru sinodul de primăvară a fost propus „Despre rugăciune în general; preotul și rugăciunea în special” La această tema trebuia plecat de la noțiunea de rugăciune, felurile ei, eficacitatea și necesitatea rugăciunii. Tot la această temă s-a mai tratat rugăciunea din punctul de vedere al vieții preoțești. Pentru sinodul de toamnă a fost propusă tema „Despre rugăciune”¹⁰³.

Sinoadele protopopești în anul 1940, au avut următoarele teme: pentru sinodul de primăvară: „Rolul clerului la operele pentru propagarea credinței”¹⁰⁴. La acest sinod s-a arătat pe baze dogmatice importanța activității preotului; pentru sinodul de toamnă tema catehetică propusă a fost „Sfânta Biserică și propagarea ei”¹⁰⁵.

Anul 1942 a avut ca teme pentru sinoadele protopopești: „Indisolubilitatea căsătoriei” pentru sinodul de primăvară, în care s-au atins următoarele: Sacramentul căsătoriei, căsătoria validă, indisolubilitatea căsătoriei din punct de vedere dogmatic, juridic și practic; s-a mai dezbătut urmările nefaste ale

⁹⁸ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1936*, Fond neordonat.

⁹⁹ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1937*, Fond neordonat.

¹⁰⁰ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Plan Catehetic (Despre Dumnezeu), 1937*, Fond neordonat.

¹⁰¹ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de primăvară, 1938*, Fond neordonat.

¹⁰² Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Buget Lucrări Catehetice, 1938*, Fond neordonat.

¹⁰³ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1939*, Fond neordonat.

¹⁰⁴ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de primăvară, 1940*, Fond neordonat.

¹⁰⁵ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Teme Sinod de toamnă, 1940*, Fond neordonat.

divorțurilor. La sinodul de toamnă lecția propusă a fost „Despre Îngeri”¹⁰⁶, temă catehetică pentru clasele I-îi și a II-a primare.

Sinoadele protopopești din anul 1943, au avut ca temă pentru sinodul de primăvară „Motivul pentru care Biserica împiedică matrimoniile mixte”; ca punct de pornire s-au dat referințele următoare: Geneză 6, 1-7; 28, 1-2; Exod 34, 15 - 16; Isaia 22, 12; 2 Cor. 6, 14; Tit 10, 11¹⁰⁷. Pentru sinodul de toamnă tema propusă a fost: „Persecuțiile Bisericești”, lecție de Istoria Bisericii, pentru clasa a VII-a primară¹⁰⁸.

Sinodul de primăvară din anul 1944 a avut ca temă „Caz de conștiință”, această temă dezvoltată pe larg trebuia să cuprindă: „Să se arate, care este obligativitatea votului și cum poate înceta acesta? (votul pentru preoți)”, „Obligativitatea predicii în biserică”, „Reguli disciplinare pentru preoți, despre simneala și păcatele străine”¹⁰⁹. Sinodul de toamnă a avut ca temă catehetică „Potopul” lecție pentru clasa a III-a primară și tema „Despre facerea lumii” lecție pentru clasele a IV-a – VII-a primare¹¹⁰.

C). Sinoade electorale

În această perioadă s-a ținut un sinod electoral pentru alegerea de Mitropolit. Modalitatea alegerii de Mitropolit, așa după cum era moștenită, în cadrul României Mari s-a considerat nesatisfăcătoare. Episcopul Valeriu Traian Frențiu a spus în 1935 că: „din 1919 conferințele noastre episcopale, în fiecare an, au cerut convocarea unui sinod provincial. Împrejurările au făcut să se amâne mereu ținerea acestui sinod. Astfel, moartea regretatului Mitropolit Vasile Suciu ne-a surprins fără ca să avem legiferată modalitatea alegerii de mitropolit”. Roma recunoscuse principial acest privilegiu în timpul Mitropolitului Vasile Suciu, și aprobase și participarea tuturor diecezelor unite, nu numai a arhidiecezei, la alegerea de mitropolit, păstrând însă pentru sinodul electoral proporția de 3/5 din diecezele sufragane. „Cu o săptămână înainte de moartea Mitropolitului Suciu, a sosit și proiectul de Regulament pe care conferința episcopală l-a dezbătut abia după moartea Mitropolitului Vasile Suciu. Acest Regulament cu aproape toate modificările cerute de Episcopii noștri, a fost aprobat de Sf. Părinte în 11 martie 1935, însă numai în mod provizoriu, rămânând ca să fie definitiv revăzut după numirea mitropolitului”¹¹¹.

În urma acestor pregătiri, *Sinodul electoral* a fost convocat pentru 7 mai 1935 la Blaj. Alegătorii au fost 100, toți din cler, dintre care 60 din arhidieceză, iar 40 din diecezele sufragane (câte 10 din fiecare dieceză). În vederea acestui sinod s-a dispus ca, în întreaga provincie mitropolitană, între 29 aprilie și 6 mai, în fiecare

¹⁰⁶ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1942*, Fond neordonat.

¹⁰⁷ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de primăvară, 1943*, Fond neordonat.

¹⁰⁸ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinod de toamnă, 1943*, Fond neordonat.

¹⁰⁹ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Sinoade protopopiale, 1944*, Fond neordonat.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Cuvântarea I.P.S. Sale Valeriu Traian Frențiu în Sinodul pentru alegerea de Mitropolit în Blaj, la 7 mai ctr. Vestitorul organ al Eparhiei Române Unite de Oradea și revistă de cultură religioasă, Anul XI, 15 mai 1935, Nr. 11, p. 74.

seară să se cânte Paraclisul, iar în 7 mai să se celebreze Sf. Liturghie cu invocarea Sfântului Spirit. Rezultatul alegerii secrete a fost: pentru Alexandru Nicolescu 48 voturi, Iuliu Hossu 27 voturi, Valeriu Traian Freñțiu 12 voturi, Alexandru Rusu 10, Victor Macaveiu 1 sau 2, Iuga 1. Numirea Mitropolitului Alexandru Nicolescu s-a făcut după ce persoana a fost notificată guvernului¹¹².

La moartea Mitropolitului Alexandru Nicolescu (1941), fiind împărțită Biserica Unită în două prin arbitrajul de la Viena, și durând încă războiul, nu s-a putut face alegere de mitropolit. După război, însă, fiind iarăși reîntregită Transilvania în Statul Român, în martie 1945, a fost convocat *Sinodul electoral*, la care au participat 60 de votanți. Însă din cauza dificultăților făcute de guvernul filocomunist, nu s-a ajuns la numirea unui mitropolit din partea Romei.

III. Organizarea clericală, laică și monastică

A. Asociații

Credincioșii Bisericii Unite, Greco-Catolice s-au organizat în mai multe tipuri de asociații: asociații patronate ecleziastic, asociații clericale asociații laice.

1. Asociații patronate ecleziastic

O mobilizare a laicilor în diferite organizații s-a făcut în România atât din partea Bisericii Greco-Catolice, cât și din partea Bisericii Ortodoxe și celei Catolice. Ea corespundea dorinței de trăire mai intensă a vieții religioase și tendinței de combatere atât a laicismului și indiferentismului din clasa cultă, cât și a sectelor religioase din lumea de la sate. Îndepărtarea intelectualilor de biserică era un reflex al indiferentismului din unele cercuri ale Occidentului european, iar sectele prinseseră rădăcini printre țărani, în această perioadă, fie prin activitatea protestanților, fie prin cărți și broșuri de propagandă, fie prin influențe din Răsărit.

Organizarea credincioșilor uniți în reuniuni de evlavie începuse înainte de unirea Transilvaniei cu România. Se făcuse însă numai un început, prin crearea câtorva Reuniuni mariane, fără să se ajungă la o înflorire a lor. Ele au ajuns la o mare dezvoltare în perioada interbelică.

Biserica Română Unită din Banat a avut următoarele asociații: Congregația mariană, Reuniunea Mariană, Societatea Sf. Pavel (pentru bărbați), Societatea Preasfintei Inimi a lui Isus, Reuniunea Rozarului, Reuniunea Sfântului Anton, Societatea slujnicilor Domnului Isus, înființată în 1939 de Episcopul Ioan Bălan, cu scopul de a îngriji bisericile.

2. Asociații clericale

Pentru sprijinirea colaborării în activitatea pastorală a preoților și în efortul de perfecționare sufletească și intelectuală, din inițiativa câtorva preoți, cu binecuvântarea și ajutorul arhierilor, s-au născut mai multe asociații preoțești:

¹¹² După alegerea de la Blaj, *Sionul Românesc Foaie oficială a Diecezei Lugojului*, Anul XVII, Nr. 9 – 10, Lugoj, 15 Mai 1935.

- 1) *Reuniuni de misiuni* au existat între cele două războaie mondiale în toate diecezele. Cea dintâi Reuniune de misiuni fusese întemeiată sub Mitropolitul Victor Mihali. Scopul îi era de a ajuta preoții din parohii în opera de ridicare morală a credincioșilor, prin așa zisele misiuni populare (predici, mărturisiri)¹¹³.
- 2) *Asociația preoților adoratori* a fost aprobată întâia dată de Episcopul Valeriu Traian Frențiu al Lugojului în 25 iulie 1915. Episcopul s-a străduit să o încetățenească în toate provinciile mitropolitane. Ea urmărea întărirea vieții sufletești prin cultul Sf. Împărtășanii. Tot Valeriu Traian Frențiu pare a fi fost întâiul arhieru care l-a îndemnat Papei Pius al X-lea de a promova „apropierea deasă” de Sf. Împărtășanie, de aceea stăruia printre preoți pentru celebrarea zilnică a Sf. Liturghii¹¹⁴.
- 3) *Asociația Sf. Apostol Petru* a fost înființată la Blaj în anul 1936, din inițiativa Părintelui Liviu Chinezu viitorul episcop. Era destinată preoților căsătoriți și văduvi. Ca program prescria membrilor citirea zilnică a unei ore canonice, 15 minute de meditație, studiu teologic, citirea unui capitol din Sf. Scriptură, examinarea zilnică a conștiinței, mărturisirea lunară, celebrarea Liturghiei, exerciții spirituale anuale etc. Asupra comportării clerului din parohii și asupra îndeplinirii obligațiilor pastorale, vegheau în primul rând protopopii. Aceștia trebuiau să viziteze în fiecare an parohiile din districtul lor, și să raporteze episcopului¹¹⁵. În 1943 această Asociație activa și în dieceza Clujului, iar în 1946 a pășit la organizarea preoțimii unite de pretutindenii, bucurându-se de încurajarea arhierilor. E de notat că această Asociație se adresa mării majorități a preoților uniți, întrucât circa 80% erau căsătoriți¹¹⁶.

3. Asociații laice

Cea mai puternică asociație a laicilor a fost AGRU (*Asociația Generală a Românilor Uniți*). Gânduri de organizare a laicilor existau din 1926 în Biserica Unită,¹¹⁷ însă realizarea acestei dorințe a avut loc numai în 1929. AGRU s-a constituit în 23-24 noiembrie 1929 la Blaj, cu binecuvântarea arhierilor Bisericii Unite și cu sprijinul material atât al Mitropolitului Vasile Suci, cât mai ales al Episcopului Valeriu Traian Frențiu.

Activitatea Asociației Generale a Românilor Uniți (A.G.R.U.) se vede din Statutele ei. La Art. 3, se spune că A.G.R.U are ca scop: a) Susținerea, apărarea și realizarea intereselor Bisericii Române Unite cu Roma; b) adâncirea vieții sufletești

¹¹³ Luminița Wallner Bărbulescu, *Zorile modernității Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihaly de Apșa*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 197.

¹¹⁴ Eugeniu Potoran *Op. cit.*, p. 13.

¹¹⁵ Arhiva Episcopiei de Lugoj, *Fond, Episcopia Greco-catolică Lugoj, Intrări Ieșiri 4001 – 4500, 1943*, Act 4400 din 1943.

¹¹⁶ *Sionul Românesc* Anul XXX, 31 Decembrie 1943 Nr. 24, p. 93 – 94.

¹¹⁷ Cf. *Sionul Românesc*. Anul XXI, Nr. 7, 1934, p. 3.

și intensificarea educației religioase; c) îndrumarea vieții publice și private potrivit eticii creștine în sentimentul iubirii de neam și de patrie; d) combaterea curentelor sociale cu caracter sectant distructiv, antinațional și anticreștinesc¹¹⁸.

Papa Pius al XI-lea, numit Papa Acțiunii Catolice, îndemna cu deosebită insistență pe laici să se angajeze în opera de apostolat a Bisericii, „pentru a aduce omenirea iarăși la Cristos... pentru a face să pătrundă spiritul creștin în toate fibrele și manifestările vieții omenești, publice și particulare... pentru reîncreștinarea societății cu toate elementele și cu toți factorii ei”, precizează părintele Aloisie Tăutu, asistentul ecleziastic de atunci al AGRU¹¹⁹.

AGRU cuprindea întreaga Biserică Unită, având o organizație centrală (Asociația Generală), care se ramifica apoi în organizații diecezane, ca să se termine în AGRU parohial. La patru ani de la fondare (1933), AGRU număra 793 organizații cu 55.000 membri, având sediul central la Cluj. Pentru un lung timp (1927-1937) a avut de președinte pe Augustin Popa, iar mai apoi pe Generalul Dănilă Pap și secretar Iacob Crișan din Cluj. Conducerea efectivă, în această a doua fază, a îndeplinit-o Prof. Alexandru Borza, vicepreședintele Asociației. Ca director spiritual a avut, între anii 1934 – 1937, pe Canonul orădean Dr. Aloisie Tăutu, iar mai apoi pe Părintele Dr. Avram Cosma¹²⁰.

Din anul 1931, AGRU a avut și o secție pentru tineret (Federala ASTRU = Asociația Studenților Români Uniți), cu sediul la Cluj, care din 1933 a funcționat separat pentru studenți și separat pentru studente, dezvoltând în unele centre universitare o frumoasă viață sufletească. Primul congres general al ASTRU-lui s-a ținut la Blaj în 20-22 decembrie 1935. Din 1933, sub egida AGRU-lui, s-a format și *Federația Asociațiilor femeilor române unite* (UMFRU = Uniunea Mariană a Femeilor Române Unite), care s-a remarcat atât prin zelul pentru progresul sufletesc, cât și prin acțiuni caritative.

Organizația centrală a AGRU-lui și-a analizat activitatea îndeosebi în congresele anuale, care au avut loc în următoarele localități:

- 23-24 noiembrie 1929 - Blaj (constituirea);
- 24-26 octombrie 1930 - Sighet;
- 21-22 noiembrie 1931 - Oradea;
- 26-27 noiembrie 1932 - Aiud;
- 21-23 noiembrie 1933 - Dej;
- 5-7 octombrie 1934 - Lugoj;
- 25-27 octombrie 1935 - Carei;
- 20-22 noiembrie 1936 - Târgu Mureș;
- 6-8 noiembrie 1937 - Satu-Mare;
- ? - 1938 - Cluj¹²¹.

¹¹⁸ A.G.R.U. *Asociația Generală a Românilor Uniți, Regulamentul General*, Cluj, Tipografia Ardealul, 1932, p. 6.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Comitetul Central A.G.R.U. *Vestitorul*, Anul XV, 1 septembrie 1939, nr. 15, p. 3.

¹²¹ Aloisie Tăutu, *Ce este și ce vrea să facă A.G.R.U. Vestitorul*, Anul XV, 1 septembrie 1939, nr. 15, p. 9.

La aceste congrese participau și arhieriei. Se oficia Liturghia arhierescă cu multe cuminecări, avea loc procesiune euharistică, se țineau conferințe și discuții asupra problemelor mai importante din viața Bisericii Române Unite. Congreșele diecezane, care se țineau anual, erau în general o copie a congreselor generale. AGRU parohial a dezvoltat un program compus din conferințe, șezători, exerciții spirituale și ajutorare a celor săraci. Când prin dispoziția lui Armand Călinescu a fost interzisă organizarea unui congres general, AGRU și-a continuat activitatea prin congrese diecezane și prin activitatea parohială, ținându-se până în 1940 în mod regulat ședințele Comitetului de direcție. Deși Dictatul de la Viena a sfârșit organizația în două, totuși AGRU-l și-a continuat activitatea și în timpul celui de-al doilea război mondial. [60]

AGRU în dieceza Lugojului a luat ființă în ianuarie 1930, cei ce s-au ocupat de AGRU au fost: Asistent Ecleziastic Dr. Nicolae Brînzeu canonic; Președinte: Dr. Vasile Lohan director de liceu, Dr. Augustin Bardosy; Secretar, Dr. Iuliu Rațiu; Casier, Ioan Văcărescu. Membrii: Dr. Fabius Geleşan, Dr. Iuliu Vicaș, Ioan Vucu-Secoșan, Paul Nica, Alexandru Papp, Eugen Cigăreanu, Ioan Danciu, Dr. Romul Dobo, Dr. Iustin Pop, Dr. Eugen Rusu, Dr. Ioan Stupariu, Iova Drăgălina, Doamna Aurelia Dobrin; Membrii supleanți: Dr. Iosif Cătană, Dr. Augustin Deac, Iuliu Cadarcea.

Comitete parohiale: Lugoj, Timișoara, Arad, Arad-Șega, Belotint, Cârnești, Hunedoara, Hațeg, Lonea, Visag, Vulcan, Zăinești¹²².

Episcopul Alexandru Nicolescu a ținut un discurs cu această ocazie a constituirii AGRU în eparhie.

DISCURS¹²³

ținut cu ocazia constituirii comitetului diecezan al „Agru”-lui în eparhia unită a Lugojului, din partea episcopului Alexandru al acestei eparhii.

Ilustru Congres!

Sfântul Părinte de la Roma, Vâlva domniei glorioase a căruia a umplut lumea întregă, a declarat într-unul din discursurile sale atât de strălucite ca fond și ca formă, că Acțiunea Catolică îi este scumpă ca lumina ochilor; ea este pupila pupilei ochilor săi. Cred că acest interes al Sfântului Părinte față de Acțiunea Catolică din lungul și largul lumii, se răsfrânge, deci, și asupra Acțiunii Catolice din România, în special asupra „Agru”-lui nostru, care se identifică în definitiv cu scopurile urmărite de numita Acțiune Catolică.

Pilda Sfântului Părinte, exemplu viu al dragostei sale față de apostolatul mirenilor, este numai o zală din munca neobosită pentru reînnoirea tuturor și a toate în Hristos, și ea nu putea să nu se răsfrângă și supra episcopatului român, care

¹²² Cf. *Vestitorul*, Anul XV, 1 septembrie 1939, nr. 15, Comitete Diecezane AGRU, p. 5.

¹²³ Alexandru Nicolescu, *Discurs Agru, Sionul Românesc Foaie oficială a Diecezei Lugojului*, Anul XVII, Nr. 1 – 2, Lugoj, 15 Ianuarie 1930.

la Blaj, în ziua de 24 noiembrie a. c. și-a dat binecuvântarea asupra lucrărilor de organizare a mirenilor noștri.

După acel strălucit congres, ce a aflat răsunet atât de viu în toate părțile, cred că e de datoria noastră a organiza în cadrele diecezelor comitetele diecezane, protopopești și parohiale, care vor trebui să muncească în legătură organică cu directivele comitetului central de La Cluj ales la Blaj.

Mă bucur că v-ați prezentat în număr atât de frumos și îmi țin de datorință sfântă să vă întrețin nițel asupra Acțiunii Catolice.

Acțiunea Catholică este absolut necesară. Astăzi nu mai este suficientă acțiunea preotului între cei patru pereți ai Bisericii, nu mai este suficient numai amvonul și altarul. Ne-a dat sfatul și Leo XIII, să părăsim sacristiile și să ieșim la larg, să ne arătăm lumii. Mulți doară din fiii Bisericii fug de ea, fug de amvon și altar, văzându-și de afacerile lor mărunte și meschine, și-i întorc spatele Bisericii, mamei bune care le-a alintat copilăria și tinerețea nevinovată. E nevoie deci ca preoții să iasă la răspântia drumurilor, în mijlocul piețelor și acolo să cheme pe toți la banchetul mistic al Domnului. Și nu e destul nici atâta, atât de mult a progresat răul, o întindere așa de mare a luat cangrena nepăsării și a necredinței maselor. E nevoie să se realizeze, ca pe vremea apostolilor, toți cei buni, devenind apostoli toți cei ce-l iubesc pe Domnul și legea lui, și să sară în ajutorul preoțimii pentru-ca să se reclădească zidurile Ierusalimului creștin în mijlocul celor răscumpărați cu mare preț. Episcopii preoții sunt generalii și căpitani armatei lui Hristos, dar mireni noștri, cu toții, sunt soldații curajoși care ajută și datori sunt să ajute să ducem flamura Crucii la izbândă. Noi fi-vom dacă vreți, ca să vă citez pe cardinalul din Pisa, Marele Maffi, legiunea morții oastei creștine, un fel de gardă napoleonică de la Waterloo, sau ca și bravii, adunați în jurul lui „Carroccio” Carul Victorie din evul mediu, care purta Crucea Domnului și sfânta Euharistie drept garanță a victoriei sigure, dar în definitiv, dacă aripa largă din dreapta și din stânga a armatei creștine, a gregarilor inimoși, nu-și va face datoria, noi preoții vom sucomba pe câmpul de onoare cu scutul în mână apărând scumpa moștenire a Domnului. Veți pricepe, deci, de ce a fost și este necesară organizarea „Agru”-lui și la noi, mai ales la noi.

Un eveniment deosebit în Episcopia de Lugoj pentru AGRU a fost congresul ARGU din 5 – 7 octombrie 1934, acest congres a coincis cu perioada sfințirii catedralei Lugojuului și cu vizita Regelui Carol al II-lea. Comitetul AGRU a decis la Lugoj o moțiune de 10 puncte citită de Dr. Aloisiu Tăutu:

„1. Congresul general al Agrului, ținut la 5 – 7 Octombrie 1934 la Lugoj, ia act cu satisfacție de activitatea dezvoltată de organizațiunile sale de pe teritoriul Provinciei Mitropolitane de Alba-Iulia și Făgăraș, pentru adâncirea vieții religioase morale, astăzi atât de necesară asanării morale a neamului.

2. Sesizându-se de doleanțele exprimate din partea diferitelor delegații prezente la congres, privitoare la permanenta pretare și umilire ce sa aduce Bisericii Române Unite cu ocazia serbărilor naționale, hotărăște a cere energic forurilor

competente soluționarea urgentă a acestui neajuns, pe baza principiului parității și al demnității ierarhice.

Congresul socotește că Biserica Română Unită eminentamente națională, în baza serviciilor prestate neamului în trecut și în prezent, are dreptul de a înălța cu ocazia sărbătorilor naționale rugăciuni la Cer, onorate cu prezența autorităților de stat pentru prosperarea statului, a țării și a dinastiei.

De asemenea pentru apărarea libertății de conștiință religioasă a elevilor greco-catolici, congresul cere liberarea lor de sub obligamentul impus lor pe nedreptul de unii directori și directoare de a participa cu ocazia începutului și sfârșitului anului școlar și alte ocaziuni, la serviciile divine (feștani, liturghii, Tedeumuri) ale altor confesiuni.

3. Considerând necesitatea unei armonioase colaborări a bisericii și a școlii, în scopul educației temeinice morale a școlarilor și a cetățenilor, congresul cere autorităților în drept ca toate comunele cu credincioși uniți să se aplice și învățători de confesiunea lor, care, îndeplinind și funcțiunea de cântăreți, să poată da preotului trebuinciosul concurs în această operă de mare însemnătate națională.

În această ordine de idei congresul înfiază cu toată energia produsele literaturii și ale filmelor pornografice, dăunătoare în mare măsură sănătății morale a tineretului și îndrumă organele sale la cea mai energică combatere și boicotare a acestor produse.

4. Considerând marile primejdii morale la care este expusă tinerimea universitară română unită, AGRU va aviza la măsurile trebuincioase pentru a deschide pentru această tinerime căminuri în centrele universitare, mai ales în capitala țării, căminuri în care tinerimea amenințată să poată primi adăpost și îndrumare sănătoasă viitorilor cetățeni intelectuali ai Țării.

În acest scop, congresul cu rezerva ulterioarei aprobări a Înălților Ierarhi, cere să se pună la dispoziția bisericii catolice fondurile școlar și religionar, provenitoare de la fostul stat austro-ungar, deținute astăzi de Statul Român în dauna adevăratului lor proprietar, biserica catolică de ambele rituri din România.

5. Ca un deziderat general, Congresul hotărăște a aviza asupra mijloacelor trebuincioase zidirii unei catedrale române în capitala Țării drept simbol al unității naționale pe veci înfăptuite și al demnității sale de biserică națională românească.

6. Congresul constată cu regret insuficiența îngrijirii și a asistării religioase a soldaților români uniți din glorioasa armată română ai cărei devotați fii sunt, insuficiență datorită lipsei aproape totale de confesori militari români uniți. Cere celor în drept instituirea unui număr corespunzător de confesori militari, care să contribuie la alimentarea sentimentului religios, moral și național al soldaților uniți, în spiritul tradiției bisericii unite.

7. Congresul ascultând cu durere expunerea făcută de delegații Agrului și ai credincioșilor noștri din secuime, asupra tristelor împrejurări naționale și religioase ce bântuie în această regiune, hotărăște a pune în funcțiune toate organele și mijloacele

sale de care dispune; hotărăște a sesiza autoritățile în drept să ia cele mai puternice măsuri ca această stare dureroasă și rușinoasă să înceteze cât mai de grabă.

8. În preajma legiferării codului penal unificat, congresul hotărăște a veghea prin organele sale, ca dispozițiile ce se vor înscrie în acel cod să corespundă întru totul concepției morale a religiei creștine. Face apel îndeosebi la membrii săi puși în situații conducătoare, să considere ca o chestiune de conștiință a veghea ca răul mare și păgubitor pentru sănătatea și vitalitatea neamului, legiferarea avortului și a divorțului, să nu devină sub nici o formă, fapt vreodată.

9. Congresul înnoiește hotărârile aduse de congresul anului trecut în materie de presă, solicitând comitetele presei a le pune în aplicare în toată întinderea lor.

10. Congresul își exprimă sentimentele sale de cel mai cald și nețărmurit omagiu și devotament față de M. Sa Regele Carol al II-lea, iubitul nostru suveran, pentru regalul gest cu care a onorat prin prezența sa înaltă sărbătorile mărețe ale Bisericii noastre Române Unite, gest prin care a confirmat și subliniat străduințele spre bine ale acestei biserici în folosul neamului și a țării¹²⁴.

B). Clerul Bisericii Greco-Catolice din Banat

Între dificultățile mari pe care Episcopatul unit le-a întâmpinat în promovarea spiritualității și a culturii, trebuie considerată, în primii ani ai epocii noastre și lipsa de cler suficient.

După 1 decembrie 1918, mulți preoți au părăsit Biserica. Intrarea Banatului în Statul Român, cu schimbarea unei întregi administrații și crearea de școli românești pentru care nu era în acel timp personal suficient, au oferit largi posibilități tuturor celor care au dorit să obțină, după un curs sumar, un post de profesor la o școală secundară, sau un post în administrație. Asupra românilor bănățeni, în acel timp, viața statală și funcțiile civile exercitau o fascinație deosebită. Acum, căzând aceste bariere, mulți, s-au îndreptat spre Stat, deoarece salariile erau mai bune, iar cei care erau la sat puteau să emigreze la oraș¹²⁵.

La scăderea entuziasmului pentru preoție a contribuit și viața politică. La sate se făcuse politică națională, care onora pe preot în fața credincioșilor. După primul război mondial au apărut mai multe partide românești. Dacă preotul arăta alipire față de un partid sau om, cei din partidul contrar, în setea lor de succes, nu se sfiau să-l atace prin cuvinte spuse uneori fără scrupule. Situația aceasta creată prin depopularea parohiilor se poate vedea foarte ușor la Lugoj, seminarul a trebuit să fie închis, din cauza puținelor vocații¹²⁶.

Numărul preoților uniți a început din nou să se ridice simțitor în jurul anului 1930, când Academii de teologie s-au populat din nou, având chiar mai mulți candidați decât locuri libere. Astfel, parohiile vacante s-au împuținat în mod simțitor.

¹²⁴ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Prezidial, 1934*, Fond neordonat.

¹²⁵ Radu Păiușan, *Mișcarea Națională din Banat și marea Unire*, Timișoara, Ed. de Vest, 1993, p. 153.

¹²⁶ Ioan Ploscaru *Op. cit.*, p. 15.

Criza de cler a izbucnit din nou în preajma celui de al II-lea război mondial, când obligațiile serviciului militar și frământările politice au spulberat multe vocații.

Dificultățile create în anii de după primul război mondial de lipsa preoților n-a împiedicat Episcopatul să lucreze pentru cler din punct de vedere spiritual și intelectual. În vederea desăvârșirii sufletești, mijlocul cel mai eficient l-au oferit exercițiile spirituale. Cel dintâi care a introdus acest sistem în Biserica Unită a fost PS Valeriu Traian Frențiu, care în 1915, în calitate de Episcop al Lugojului, și-a obligat clerul să participe la exercițiile spirituale, în serii, odată la trei ani (lucru care înainte era cunoscut numai în seminarii), pentru timp de trei zile (de obicei atât durau exercițiile)¹²⁷. Din cauza primului război mondial când orice adunare de preoți se făcea foarte greu, exercițiile spirituale au fost întrerupte. Odată cu venirea Episcopului Alexandru Nicolescu la Lugoj exercițiile spirituale s-au ținut anual, reluându-se în anul 1923. Din această perioadă cu excepția anului 1931, din cauza reparațiilor la internatul școlii de băieți, an în care nu s-au ținut exerciții, în fiecare an în Episcopia de Lugoj au fost exerciții spirituale. În această perioadă retragerea spirituală a preoților a durat o săptămână.

Episcopul Nicolescu afirma că exercițiile spirituale sunt cele mai fericite clipe din viață, deoarece meditațiile, rugăciunile și lectura spirituală răscoleau tot sufletul, dorind ca exercițiile spirituale să fie an de an, fără întreruperi, participând tot clerul eparhial¹²⁸.

Recunoscându-i bunele roade, această obligație a fost menținută în dieceza Lugojului și de Episcopul Ioan Bălan. Congresul preoțimii române unite din Cluj (14-16 mai 1919), ținut sub președinția lui Dr. Elia Dăianu, a cerut ca exercițiile spirituale să fie prescrise întregului cler unit. În Arhidieceză Mitropolitul Vasile Suciș și-a obligat clerul să le facă din 1925. În dieceza Oradiei exercițiile spirituale pentru cler au început sub IPSS Valeriu Traian Frențiu în 1926¹²⁹.

Clerul avea obligația de a predica. Era și înainte obiceiul de a se predica în fiecare duminică și sărbătoare, acum însă arhieriei au accentuat în mod deosebit această obligație. La predică se deprindeau preoții încă din seminar, și din întâlnirile sinoadelor de toamnă¹³⁰.

Catehizarea copiilor din școlile primare și din școlile secundare, de asemenea era considerată ca o strictă obligație a preoților. Aceasta cu atât mai mult, cu cât școlile primare nu mai erau confesionale. În vederea uniformizării învățământului catehetic, o Comisie catehetică mitropolitană a stabilit programa analitică și planul de lecții, publicându-le la Blaj în 1923. Pentru școlile primare au fost scrise manuale de religie de către Nicolae Brînzeu, Augstin Popa, Ștefan

¹²⁷ Arhiva Episcopiei Greco-catolice Lugoj, *Fond Acte Intrări - Ieșiri, 1915*, Fond neordonat.

¹²⁸ *Sionul românesc*, Anul XIX, 15 august 1932, Nr. 15 – 16, p. 61.

¹²⁹ *Vestitorul*, Anul VII, 1931, nr. 13-14, p. 14.

¹³⁰ Cf. Iuliu Rațiu, *Structura unei predici*, *Sionul Românesc*, Anul XXIII, 30 August 1936, Nr.17, p.65 – 68.

Roșianu, Ioan Suciuc; pentru școlile secundare au compus manuale: Cerghizan, A. Ciplea, Nicolae Brînzeu, Augustin Tătaru, Ioan Georgescu, Ioan Suciuc¹³¹.

C). Ordine și Congregații călugărești

La începutul secolului al XX-lea exista în Biserica Greco-catolică din Banat o mănăstire la Prislop. Pentru reînvierea mănăstirii Prislopului, Episcopul Valeriu Traian Frențiu a căutat să încurajeze (dezvolte și să ridice nivelul) pelerinajul la această mănăstire. În acest scop în anul 1912 a adus în procesiune de la Blaj icoana veche, făcătoare de minuni, a Maicii Domnului¹³². Cu toate eforturile depuse după primul război mondial și această mănăstire s-a stins.

Intrarea Bisericii Unite în România Mare a adus - alături de alte inițiative pentru aprofundarea vieții sufletești - și o renaștere a vieții călugărești. Aceasta s-a făcut într-un spirit întrucât-va deosebit de cel din vechile mănăstiri.

1. Ordinul Bazilitan.

Călugării de mai înainte din România urmau, în viața spirituală, regulile Sf. Vasile, însă nu aparțineau "Ordinului" Sf. Vasile. Ei trăiau independenți de Bazilitanii din alte țări, și depindeau de Episcopii locali, fiind exempti. Între cele două războaie mondiale s-a introdus în Biserica Unită *Ordinul bazilitan*, adus de câțiva călugări români, care părăsind mănăstirea Prislopului, și-au făcut noviciatul la bazilitanii ucraineni și de acolo s-au întors în România, în frunte cu Pr. Augustin Pop, instalându-se în 1923 - cu binecuvântarea Episcopul Iuliu Hossu, Episcopul Gherlei -, la mănăstirea *Bixad*. Această mănăstire bazilitană a prosperat și a devenit focar de viață spirituală și loc de numeroase pelerinaje. În această mănăstire s-au tipărit multe cărți și s-au întreprins multe misiuni pastorale prin călugării ei care cutreierau parohiile. Activitatea lor a avut roade îndeosebi în diecezele de Cluj și Maramureș¹³³.

2. Asumpționiștii.

După primul război mondial au venit din Franța în România câțiva Părinți Asumpționiști, îmbrățișând ritul oriental român. Au fost invitați în România de arhieriei uniți. La Blaj au sosit în 1923, invitați din partea Mitropolitului Vasile Suciuc și au deschis acolo mănăstirea „Casa Domnului”, ocupându-se cu predarea orelor de limba franceză, cu educarea tinerimii școlare și cu pastorația. În 1924 au trecut și în Beiuș, chemați de Episcopul Valeriu Traian Frențiu, pentru a prelua conducerea Internatului Pavelian al Liceului de băieți. În 1926 le-a fost încredințată conducerea internatului de băieți din Lugoj, sub Episcopul Alexandru Nicolescu¹³⁴.

¹³¹ Soica Sergiu, *Eparhia Greco-catolică de Lugoj în anul 1948*, Oradea, Ed. Primus, 2009, p.79.

¹³² *Vestitorul*, Anul XI 1935, nr. festiv, p. 8.

¹³³ Cf. *Calendarul de la Bixad*, anul al XV-lea, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1947.

¹³⁴ *Sionul Românesc*, Anul XIII, mai 1926, nr 6 – 7, p. 24.

3. *Societatea lui Isus (Iezuiții).*

Pe teritoriul României, după primul război mondial, erau Părinți iezuiți de origine germană și de rit latin. Însă prin intrarea în acest ordin călugăresc a Părintelui Gheorghe Fireza, vicarul general al diecezei Lugojului, în anul 1926 s-a înființat o ramură românească a Ordinului Iezuiților. Amândouă ramuri ale Ordinului din România au format o provincie. Părinții Iezuiți au deschis o casă la Totești (care a devenit centru de pelerinaj), iar mai târziu au primit o nouă parohie în București (din încredințarea Mitropolitului Alexandru Nicolescu)¹³⁵.

IV. Biserica Unită și viața publică

Biserica Unită a avut o mare influență asupra vieții publice românești. Episcopii ei, care erau senatori de drept, ori de câte ori se iveau probleme care priveau Biserica sau viața religioasă, interveneau pentru îmbunătățirea proiectelor de legi și pentru îndreptarea situației de fapt. La această activitate au contribuit, pe lângă Episcopi, și credincioșii laici.

A). *Biserica unită în centrul agorei*

Cea mai viguroasă acțiune din partea Bisericii Unite (exceptând acțiunea provocată de proiectul de lege a cultelor din 1928) a fost dusă cu ocazia proiectului de cod penal din 1934, care tolera avortul sub aspect eugenic și etic. Perspectiva legiferării unei astfel de practici imorale a stârnit proteste. Episcopii uniți au arătat în Senat eroarea ce s-ar comite și au cerut să nu se legifereze împotriva voinței lui Dumnezeu. Când proiectul a trecut apoi la Cameră pentru votare, lupta Episcopilor a fost continuată de asociațiile religioase laice. AGRU-ul a trimis memorii guvernului și corpurilor legiuitoare cu privire la avort și adulter. Reuniunea femeilor române unite din Blaj a trimis la rândul ei Ministerului de justiție o moțiune prin care a repudiat omuciderea deghizată din articolul 480-483, secț. III a Codului penal. Proteste s-au trimis și din partea altor organizații unite¹³⁶. Publicațiile unite s-au ridicat toate contra acestei măsuri¹³⁷. În urma acestei acțiuni, proiectul de lege a fost modificat: s-a admis avortul medical, însă s-au retras dispozițiile pentru încuviințarea avortului etic și eugenic.

Lupta s-a dus în această perioadă și împotriva reducerii orelor de religie în școlile secundare, spre care tindea Ministerul Instrucțiunii,

B). *Pelerinaje Bisericii Unite*

Pentru înviiorarea vieții sufletești s-a continuat în toată provincia mitropolitană să se țină misiuni populare. Acestea începuseră printre români în anul 1904, din

¹³⁵ *Calendarul de la Bixad*, anul al IX-lea, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1941, p. 81.

¹³⁶ *Vestitorul*, Anul, X 1934, nr. 11-12, pp. 14, 19; XI 1935, pp. 58-59; Sionul rom. XXI 1934, p. 56.

¹³⁷ *Vestitorul*, Anul XI 1935, nr. 1, pp. 7-9.

inițiativa a trei preoți: Iacob Radu, Valeriu Traian Frențiu și Elie Dăianu¹³⁸. Fiind întrerupte în timpul primului război mondial, ele au fost reluate îndată după sfârșitul ostilităților. Există în fiecare dieceză o Reuniune de misiuni care, la cerere, se îngrijea să trimită preoți cu talent oratoric și vocație spirituală. Merite deosebite pe acest teren și-au câștigat canonicii, profesorii de la Academii de teologie, călugării bazilitani, franciscani și iezuiți. Poporul participa în masă la aceste misiuni care se terminau cu mărturisiri și cuminecări. Au fost chiar parohii care petreceau câteva zile la mănăstiri pentru reînnoire sufletească.

Notă nouă, în perioada noastră, a fost introducerea *predicilor* speciale în Săptămâna Mare la Catedrala din Lugoj, ca o pregătire mai apropiată a poporului pentru Paști; de asemenea se introduseseră predici (încă înainte de 1936) în fiecare Miercuri și Vineri din Postul Mare.

Pentru viața spirituală a contribuit și pelerinajele la mănăstirile din țară. Datorită reînnoirii vieții călugărești la îndemnul arhierilor, acestea au fost puse din nou la loc de cinste. Arhierii îndeosebi în zile de mari sărbători participau cu toții la aceste pelerinaje, celebrând în fața mulțimii Liturghia arhierescă, predicând și cuminecând poporul. Importante centre de pelerinaj au devenit: *Mănăstirea Bixad* din dieceza Maramureșului, unde erau Părinții Bazilitani; *Mănăstirea Nicula*, îngrijită tot de Părinții Bazilitani, în dieceza Clujului; *Mănăstirea Moisei* din Maramureș, *Mănăstirea Strâmba* din dieceza Clujului; *Mănăstirea Lupșa* (Munții Apuseni); *Drăgești* (Bihor); biserița din *Cărbunari* (lângă Blaj), ridicată de Părinții Asumpționiști, sfințită în iunie 1938, care la fel a devenit loc de pelerinaj¹³⁹.

Pentru Biserica Greco-catolică din Banat un loc de pelerinaj a fost Mănăstirea Prislop, din județul Hunedoara lângă Silvașul Hunedorean, datorită vechimii și mai ales pentru harurile Fecioarei Maria. La pelerinajul din 13 mai 1934 la această mănăstire a luat parte Episcopul Alexandru Nicolescu, însoțit de Corneliu Zasloți (secretarul episcopal) precum și gazda mănăstirii Preacucernicul Augustin Pop O.S.B.U. La acest pelerinaj au participat aproximativ 2500 de pelerini, oficiindu-se cinci liturghii la care s-au cuminecat 500 de pelerini¹⁴⁰.

În anul 1937 a fost aleasă zi de pelerinaj sărbătoarea 14 septembrie (Înălțarea sfintei Cruci), Liturghia solemnă a fost oficiată de Vicarul foraneu al Hațegului Septimiu Ionaș, în calitate de legat al Episcopului, preoți concelebranți au fost: Ioan Bodocan, Mihai Soporni, S. Chira, S. Cornea, C. Mihuț, S. Blentea, G. Bolchiș, I. Simeria¹⁴¹.

La această mănăstire, la pelerinaje, a participat și Episcopul Ioan Bălan. În 8 mai 1938, episcopul a fost în pelerinaj și vizită canonică la 21 de parohii din

¹³⁸ *Vestitorul*, Anul XI 1935, nr. festiv (25 apr.), p. 8

¹³⁹ Cf. *Calendarul de la Bixad*, anul al VII-lea, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1939, p. 13.

¹⁴⁰ *Sionul Românesc*, Anul XXI, 15 mai 1934, Nr. 9 – 10, p. 44.

¹⁴¹ *Sionul Românesc*, Anul XXIV, 31 octombrie 1937, Nr. 19 – 30, p. 102.

Vicariatul Hețegului și districtul protopopesc al Ulpiei-Traiana. În 8 mai episcopul a celebrat la mănăstire Liturgia, la un număr restrâns de credincioși.

Tot în ziua de 8 mai Episcopul Ioan Bălan a început vizitele canonice, însoțit de canonicul Victor Deciu, preotul Patriciu Tufescu și arhivarul diecezan Nicolae Vescan, îndreptându-se spre parohiile Silvașul de Sus și cel de Jos. În 9 mai Episcopul a fost la Hațeg, unde a fost primit de vicarul Septimiu Ionașiu și primarul orașului Col. Alexandru Ioan. În după amiaza zilei a plecat la Totești unde a fost găzduit la mănăstirea călugărilor iezuiți. De aici a vizitat parohia Pâclișa și Cârnești, unde Arhiepiscopul a fost întâmpinat de protopopul Sarmisegetuzei, Iustin Bora cu o parte din preoții districtului. Zilele următoare Episcopul a vizitat: Valea Dâljii, Ohaba Sebeșel, Rîu de mori, Ostrovel, Gureni, Clopotiva, Ostrov, Păucinești, Zeicani, Breazova, Hobița Grădiștei. Acest itinerariu a durat 4 zile. În 16 Mai Episcopul a oficiat Liturghie Arhierescă la Bucova, iar după aceasta a vizitat parohiile Bouțarul de Sus și de Jos. În seara aceleiași zile Episcopul, împreună cu suita sa, a plecat cu trenul spre Lugoj.

În aceste localități Episcopul a celebrat Liturghie, iar în unele a rostit rugăciunile de la Litie și rugăciuni pentru răposații din respectiva parohie. La aceste servicii divine Ioan Bălan a ținut predică. Prezența episcopului în aceste parohii vizitate a creat în rândul credincioșilor multă bucurie și entuziasm, precum și edificare sufletească¹⁴².

Un alt loc de pelerinaj a fost Mănăstirea romano-catolică Maria Radna din județul Arad. Aceste pelerinaje se desfășoară în data de 15 August (Adormirea Maicii Domnului) și 8 septembrie (Nașterea Preasfintei Fecioare Maria) în fiecare an. În anul 1930 în 15 august au participați numeroși credincioși veniți de la Lugoj, Belotinț, Bârzava, Minișul de Sus (a participat cu fanfară). Preoți participanți au fost: Dr. Nicolae Brînzeu, Ioan Țiacu din Lugoj, Iacob Nicolescu paroh la Zăbrani, Dr. Iuliu Rațiu la Lugoj, Alexandru Ghelner paroh la Părul, Ieronim Hangea, paroh la Belotinț, Aurel Birou, paroh la Bârzava, Vasile Sas, paroh la Șușanovița, Traian Chira, paroh la Booș, Alexandru Târnoveanu, paroh la Hisiaș, S. Sântoma, paroh la Crivobara, I. Tămaș, paroh la Minișul de Sus¹⁴³. La pelerinajul din 15 august 1941 au participat aproximativ o mie de credincioși, remarcându-se comunitățile din Lugoj, Chizdia, Timișoara, Chereluș-Morcea. Serviciile divine au fost oficiate de Dr. Nicolae Brînzeu calea crucii, iar la Liturgia solemnă a predicat Ioan Vezoc. Preoții participanți la acest pelerinaj au fost: Gheorghe Suci, Dr. Iuliu Rațiu, Liviu Pop, Ioan Socol, Ioan Erdei, Ioan Hălmăjan și Daniel Bandiciu¹⁴⁴.

Biserica greco-catolică din Racovița a fost sfințită în 20 iulie 1931, de Episcopul Alexandru Nicolescu. La sfințirea bisericii pe lângă episcop au mai participat: Dr. Nicolae Brînzeu canonic, Protopopul Carașului, Romul Stoica, Dr.

¹⁴² *Sionul Românesc*, Anul XXV, 21 mai 1938, Nr. 10, p. 51.

¹⁴³ *Sionul Românesc*, Anul XVII, 25 august 1930, Nr. 15 – 16, pp. 63 – 64.

¹⁴⁴ *Sionul Românesc*, Anul XVIII, 30 septembrie 1941, Nr. 17 – 18, p. 17.

Iuliu Rațiu, primnotar consistorial, Ștefan Bălan, actuar. Au mai participat la acest eveniment: Ștefan Caminski, șeful jandarmilor Buziaș, Dr. Constantin Stupariu, primarul localității Buziaș, Dr. Ioan Stupariu, primarul Timișoarei, Ioan Văcariu, notar în Lugoj, A. Popovici prof. la Arad, Dr. Pinte din Timișoara, Nicolae Stoia controlor silvic în Lugoj, Ing. agronom Popa din Buziaș, Brasch Er. notar în Racovița și preoții: Șandru, Degan, Domșia, Elsner, Muyart, M. Traian, I. Suci, Jurca, Aurel Birou Bârzava, Lugojan¹⁴⁵.

În anul 1931 s-a ales ziua de 8 septembrie zi de pelerinaj la Racovița. La primul pelerinaj a participat diferite parohii care au mers în procesiune de la Lugoj condusă de Reverendisimul Corneliu Zasloți, secretar episcopal, cea din Ohaba-Forgaci condusă de parohul Ioniță Pop, cea din Coșteiu condusă de preotul Basiu, cea din Budinți condusă de preotul Degan. Sfânta Liturghie a fost oficiată de Episcopul Alexandru Nicolescu asistat de preoții: Reverendisimul Nicolae Muntean canonic, A Atanasie Pantea, parohul localității precum și preoții: Cismaș, Degan, Covrig, Târnovean, I Pop, Sas, Corneliu Zasloți și Marcu. Mai remarcăm că la acest prim pelerinaj de la Racovița pentru o deosebită amploare au fost hirotoniți trei clerici: Ioan Oltean, Popovici Flaviu și Virgil Bârbulețiu. Mai amintim că în această zi la Liturghie s-au împărțit 286 de persoane; după terminarea Sfintei Liturghii s-a oficiat Sfântul Maslu iar după prânz pelerinii au asistat la Binecuvântarea Euharistică¹⁴⁶.

La acestea se poate adăuga *Mănăstirea Plosca* (Hunedoara) loc de pelerinaj fixat pentru data de 6 august (Schimbarea la Față a Domnului) Pelerinajul din anul 1934 de la această mănăstire a fost prezidat de Episcopul Alexandru Nicolescu, asistat de Dr. Nicolae Brînzeu canonic, Protopopul Augustin Radu și preoții: Virgil Pop, A. Mărilă, S. Câmpean, Ioan Ordean, T Chira, Gheorghe Bolchiș, V. Pleșug. De la acest pelerinaj Episcopul Nicolescu s-a îndreptat la Sarmisegetuza, vizitând săpăturile arheologice¹⁴⁷.

Acest pelerinaj a fost întrerupt o perioadă de timp, dar s-a reluat în anul 1942, datorită Episcopului Ioan Bălan, pentru a ridica moralul credincioșilor fiind în acea perioadă al doilea război mondial. În acest scop episcopul a trimis un delegat special, vicarul general al Episcopiei Victor Deciu să prezideze și să îndrume acest pelerinaj care se dorea să devină anual. Pelerinajul a fost propus pentru prima duminică după sârbătoarea Schimbarea la Față a Domnului (6 august). La acest pelerinaj au participat aproximativ 500 de credincioși, Oficiile divine, din această zi, pe lângă Liturghia solemnă au fost: după liturghie s-a făcut parastas în amintirea mitropolitului Dr. Ioan Vancea de Buteasa și pentru eroii neamului, apoi s-a oficiat Sfințirea Apei și Maslu pentru cei bolnavi. Au participat la acest pelerinaj preotul mănăstirii Vasile Pleșiug, parohul Gheorghe Himăruș de la Nădăjdia, pr. Marcu Petru din Hunedoara, Primpretorul

¹⁴⁵ Cf. Act sfințire Biserica Racovița, Act din masa altarului Bisericii.

¹⁴⁶ *Sionul Românesc*, Anul XVIII, 15 septembrie 1931, Nr. 17, p. 70.

¹⁴⁷ *Sionul Românesc*, Anul XXI, 15 august 1934, Nr. 15 – 16, p. 68.

Gheorghe Pop delegatul prefectului Hunedoarei, primarul Ioan Modălea din Teliucul Superior. Potrivit tradiției locale această dată a coincis și cu hramul mănăstiri, prilej de horă țărănească. Veniturile acestei hore țărănești au fost de 6522 Lei, bani care au intrat în întregime în fondul bisericii¹⁴⁸.

Alte locuri de pelerinaje au fost la Totești, loc unde se afla o Mănăstire a călugărilor iezuiți. Acest pelerinaj se desfășura în fiecare a treia duminică după Rusalii. Un alt loc de pelerinaj a fost în Scăiuș comună situată la 25 de kilometri de Lugoj, unde în anul 1934, icoana Sfintei Fecioara Maria a lăcrimat¹⁴⁹.

Prilej de sărbătoare pentru parohiile unite ofereau și vizitele *pastorale* făcute de arhieriei. De obicei sosirea lor era precedată de misiuni. Vizitele acestea erau benefice pentru credincioși în special pentru întărirea credinței.

Un loc deosebit în această perioadă îl ocupă și pelerinajele la Roma:

- 1) 1931 mai 1925, sub conducerea Episcopilor Frențiu, Hossu și Nicolescu¹⁵⁰;
- 2) august-septembrie 1929
- 3) 1933 cu prilejul Anului Sfânt (150 români, inclusiv corul Hubic)¹⁵¹;
- 4) 7 – 22 mai 1936, sub patronajul Episcopului Frențiu, organizat de canonicul Al. Tăutu din Oradea (62 pelerini)¹⁵²,
- 5) 24 aprilie - 15 mai 1937, la inaugurarea Colegiului *Pio Romeno*, organizat de AGRU¹⁵³.

C). Fonduri și Fundații greco-catolice bănățene

Reforma agrară din România din anul 1922 a depozat Biserica Unită de multe terenuri. Devalorizarea după primul război mondial a privat-o și de multe posibilități financiare, reducând în mod considerabil fundațiile moștenite de la mecenajii de mai înainte. Pentru exproprieri, Statul a dat rente, cărora, din cauza inflației, le-a scăzut valoarea cu 75%¹⁵⁴. Cu toate acestea, nici acțiunea culturală n-a fost oprită, nici caritatea n-a fost neglijată.

Fondurile și Fundațiile Bisericii Greco-catolice din Banat erau administrate de Casa Centrală Diecezană. Fonduri și Fundații au fost:

Fondul Viduo-orfanal (Fond pentru ajutorarea văduvelor și orfanilor de preoți). Fondul Preoților deficienți, Fondul „Bobian”, Fondul Bisericii Catedrale, Fondul „Casa diecezană”, Fondul de Convinct diecezan, Fundațiunea „Rudolfiană”, Fundațiunea „Jova și Ecaterina Popovici”, Fundațiunea „Mateiu Kiss”, Fundațiunea „Pavel Breca”, Fundațiunea școlastică „Petru Pop”, Fundațiunea „Petru Stoina”, Fundațiunea „Sofroniu Popa”, Fundațiunea „Andrieu Pop Liviu”,

¹⁴⁸ *Sionul Românesc*, Anul XXIX, 25 august 1942, Nr. 17, p. 65.

¹⁴⁹ Cf. Ioan Ploscaru, *Icoana Maicii Sfinte de la Scăiuș*, Timișoara, Ed. Helicon, 1998, p.111.

¹⁵⁰ *Vestitorul*, Anul XI 1935, Nr. 14, p. 8.

¹⁵¹ *Calendarul de la Bixad*, anul I, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1933, p.56.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Vestitorul*, Anul VII, 1932, nr. 19, p. 4.

Fundațiunea „Nicolae Braia”, Fundațiunea „Nicolau Munteanu”, Fundațiunea „Prepozitul Ștefan Moșdovan”, Fundațiunea „Ioan Boroș”, Fundațiunea „Avram Maxim”. Dieceza Lugojului s-a bucurat de asemenea de dania Episcopul Frențiu, căci, pe când era Episcop la Lugoj, a lăsat o fundație de 2 milioane coroane Succesorul în dieceză, Episcopul Alexandru Nicolescu, și-a cheltuit toate posibilitățile materiale pentru scopuri culturale și pentru pictarea catedralei din Lugoj, care a costat 1.600.000 lei¹⁵⁵.

V. Învățământul Greco-Catolic din Banat

Până în ziua unirii Transilvaniei și a Banatului, cu România, viața culturală a românilor bănățeni crescuse sub aripile Bisericii. Sub îngrijirea Bisericii unite și ortodoxe stăteau atât școlile românești, cât și școlile confesionale. Sistemul acesta corespondează vechii tradiții a imperiului austro-ungar, conform căreia educația era în primul rând opera Bisericii. E adevărat că în secolul al XIX-lea, din motive în primul rând naționaliste, au crescut alături de școlile confesionale multe școli statale. Totuși educația maselor a rămas încă în mâinile Bisericii¹⁵⁶.

În Vechiul Regat întregul învățământ era controlat de Stat, care dirija educația după propriile principii. Statul a avut în aceasta succes, însă a lăsat și Bisericii câmp larg de activitate. De fapt Biserica Unită a dezvoltat și în cadrul României Mari o bogată activitate culturală.

A). Învățământul primar

După 1 Decembrie 1918, în primii ani, au funcționat în Banat școli primare, statale și confesionale. Statul însă proteja în mod vădit pe cele statale, salarizând mai bine personalul didactic.

Învățătorii școlilor confesionale, fascinați de avantajele oferite de Stat, n-au arătat aversiune față de ideea trecerii lor în rândul funcționarilor de Stat. Mai mult chiar, în congresul lor, ținut la Sibiu la 24 februarie 1919, ei au cerut statificarea întregului învățământ primar. Au fost, e adevărat, din partea unor învățători, și proteste, însă acestea priveau mai mult salarizarea lor inferioară decât demnitatea de învățători confesionali¹⁵⁷.

Problema fiind adusă în fața Corpurilor legiuitoare, atât Mitropolitul ortodox Nicolae Bălan al Sibiului cât și Episcopul unit al Lugojului, au vorbit în Senat în favoarea școlilor confesionale. Cu toate acestea, ministerul instrucțiunii, bazat pe „voința poporului”, a anunțat în octombrie 1921 statificarea lor¹⁵⁸. Toți învățătorii confesionali au devenit prin aceasta învățători de Stat, iar edificiile școlare, împreună cu terenurile școlilor parohiale, au fost și ele rechiziționate fără indemnizare.

¹⁵⁵ *Sionul Românesc*, Anul XVI, 1929, p. 78.

¹⁵⁶ Ioan Munteanu, *Banatul Istoric 1867 – 1918. Ocupații. Economia*. Vol II, Timișoara, Ed. Excelsior Art, 2007, p. 147.

¹⁵⁷ *Vestitorul*, Anul VIII 1932, nr. 21, pp. 1-2.

¹⁵⁸ Cf. *Cultura Creștină*, Anul X, 1921, p. 301.

Biserica Unită a tolerat statificarea, căci motivele naționale nu mai pledau pentru rezervă față de Stat și în același timp Legile Statului păreau că garantează educația religioasă a copiilor: art. 61 din legea învățământului primar declara învățământul religios obligatoriu și lăsa pe seama autorităților bisericești stabilirea materiei de studiu, iar art. 64 cerea ca elevii, în duminici și sărbători, să fie duși la biserică¹⁵⁹.

Cu trecerea anilor, noul sistem școlar s-a dovedit în multe cazuri a fi în dauna educației religioase. Înainte, învățătorul era și cantor al bisericii, dar noii învățători n-au mai cultivat cântările bisericești în școală, fapt care a dat motiv să se vorbească de o decădere a cântărilor bisericești. Școlarii nu mai frecventau regulat Biserica, ba de multe ori chiar învățătorul, când era străin de confesiunea satului (ceea ce arareori se întâmpla, căci în numirea învățătorilor nu se ținea cont de confesiunea copiilor), nu participa la slujbele religioase. Considerându-se acest regres s-a scris în 1937: „Ne-am avut școlile confesionale ca să ni se ia fără să le fi apărât până în extremis, cum s-ar fi căzut. Cu o credulitate puerilă am luat de bani buni asigurările că și în noua școală se va purcede sub raportul instrucției și educației creștine pe urmele celei răpite. Ca să ne trezim cu o sumedenie de „luminători” care sunt așa cum îi vedem”¹⁶⁰.

Acțiunea de reînființare a școlilor confesionale a fost dusă concomitent și în România. În iarna anului 1941, cu ocazia unei conferințe ținute la Casa școlilor, reprezentanții Bisericii Unite au pus problema reînființării lor în Transilvania. Mitropolitul Bălan al Sibiului la fel a trimis un memoriu bine documentat, referitor la ortodocși. Au fost acțiuni din partea sinoadelor și consistoarelor episcopale. Dar și acestea au rămas fără roade. Mitropolitul Bălan a susținut teza școlilor confesionale cu argumente de ordin național. Statul însă, tot pentru motive naționale, susținea statificarea. Mitropolitul Nicolescu a prezentat latura pedagogică în favoarea școlilor confesionale¹⁶¹.

B). Școlile secundare

Atât Biserica Unită, cât și cea ortodoxă din Banat au intrat în România Mare și cu școlile confesionale. În dieceza Lugojului Episcopul Valeriu Traian Frențiu a deschis în 1914 o *Școală normală de fete* (întâia școală normală română de fete în Austro-Ungaria). Însă în primii ani ai României Mari a încetat să funcționeze. Sub grija episcopiei a continuat să funcționeze la Lugoj un *Internat de băieți* înființat în 1910, care la început era într-o casă modestă, iar în 1919 s-a mutat într-o clădire corespunzătoare. Din 1926 a fost încredințat conducerii Părinților Asumpționiști. Episcopul Frențiu a deschis și un *atelier de ucenici* la Lugoj.

Tinerii din Episcopia Lugojului puteau continua studiile și în alte centre mari cum ar fii: *Liceul de băieți Sf. Vasile*, Blaj. A avut toate clasele duble, reprezentând un

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ *Sionul Românesc*, Anul XXIV, 15 septembrie 1937, Nr. 17, p. 78.

¹⁶¹ Cf. *Unirea*, Blaj, Nr. 24, 1941.

tip evoluat de astfel de școală, și număra mereu între 500-800 elevi. Era bine înzestrat cu bibliotecă, muzeu de științe naturale, grădină botanică etc. Elevilor silitori și săraci, li se dădeau ajutoare din fonduri diecezane sau li se împărțeau burse ministeriale; *Liceul de fete*, înființat în 1919 din fosta școală de fete, creată în 1855 și devenită în 1902 „Școala civică” cu 4 clase gimnaziale; *Școala normală de băieți* s-a dezvoltat din vechea "preparandie", care pregătise tinerii destinați a fi învățători în școlile primare confesionale; *Școala normală de fete*, înființată după primul război mondial de către Mitropolitul Vasile Suciș; *Școala comercială de băieți*, ctitoria Mitropolitului Vasile Suciș, în 1935 a devenit Liceu comercial; *Școala comercială de fete* creată de același Mitropolit; *Școala de arte și meserii*, înființată în 1923 de către Mitropolitul Suciș, avea 5 secții: tâmplărie, rotărie, fierărie-mecanică, croitorie și cizmărie. În 1938 - sub Mitropolitul Nicolescu - a devenit gimnaziu industrial; *Școala de menaj*, devenită mai apoi Școală urbană de gospodărie gr. I, întemeiată de Mitropolitul Suciș și mărită de Mitropolitul Nicolescu¹⁶².

În dieceza de Oradea funcționau: *Liceul de băieți Samuil Vulcan* din Beiuș. *Liceul român unit de fete* din Beiuș, (înainte fusese „Școală românească superioară” de fete 4 clase secundare întemeiată în 1896 de Episcopul Mihail Pavel), devenit liceu, cu 8 clase, în 1919/1920, datorită Episcopului Demetriu Radu. *Școala normală de băieți* din Oradea, dezvoltată la 8 clase din vechea școală normală prin grija Episcopului Valeriu Traian Frențiu.¹⁶³

C). *Institutede teologice*

Pentru formarea tinerilor candidați la preoție, Episcopia Greco-catolică de Lugoj putea trimite tinerii la cele trei Academii teologice: la Blaj, Oradea și Gherla-Cluj. Doritorii de a studia teologia trebuiau să prezinte, între altele, diploma de bacalaureat (sau, mai târziu, și diploma de absolvire a școlii normale). Studiile durau 4 ani (la Oradea, într-un timp, 5 ani)¹⁶⁴.

În toamna anului 1913 Episcopul Valeriu Traian Frențiu a deschis la Lugoj un seminar, în frumosul edificiu pregătit pentru aceasta de Episcopul Vasile Hossu. Permișiunea deschiderii seminarului fusese obținută tot de Episcopul Hossu. La început erau în acest seminar 45 clerici. Institutul a trebuit însă în 1920, din cauza lipsei de vocații pentru preoție de la sfârșitul primului război mondial, să-și suspende activitatea. Clericii diecezei Lugojului au fost trimiși de atunci pentru educație la Blaj și la Oradea, sau în diferite seminarii (Roma, Viena, Lemberg, Budapesta, Strigoniș, Blaj, Gherla, Uzhorod, Satu-Mare, Oradea la seminarul latin).

În cadrul României Mari s-a căutat să se creeze un centru de educație superioară pentru clerul unit, cerându-se înființarea unei facultăți de teologie. Nu se

¹⁶² Ioan Buzăși, Ioan Mitrofan, *Omagiu Școlilor Blajului 1754 – 1954*, Blaj, 2004, pp. 37 – 45.

¹⁶³ Petru Tămăian, *Istoria Seminarului și a educației clerului Diecezei Române-Unite de Oradea*, Oradea, Tipografia și Litografia Românească S. A. 1930, p. 67.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 13.

renunța prin aceasta la gândul trimerii unor tineri în străinătate, în vederea studiilor mai înalte, însă se tindea la înmulțirea clerului cu pregătire aleasă, care pe lângă cunoștințele vaste în domeniul teologiei, să-și însușească și o cât mai adecvată cunoștință a realităților societății românești. Facultatea aceasta, așa cum era plănuită, ar fi trebuit să servească atât pentru uniți, cât și pentru romano-catolicii din România, contribuind astfel la netezirea asperităților dintre grupele etnice din țară¹⁶⁵.

Înființarea unei facultăți de teologie a fost cerută de Congresul preoțimii române unite ținut la Cluj în 14-16 mai 1919, care spune că „aderă la ideea prefacerii seminariilor diecezane într-un seminar central... Dar cere în același timp, să se înființeze o facultate teologică greco-catolică... Facultatea aceasta dorim să se înființeze la universitatea din Cluj, sau la cea din București. Unde va fi facultatea teologică, acolo are să fie și seminarul central”. De facultatea de teologie s-a ocupat și sinodul arhidiezean întrunit la Blaj în 11-13 iunie 1919. A format obiect de discuții și în sinoadele protopopești din anul 1920.

Ministerul instrucțiunii în 12 august 1932 a acordat Academiei de teologie din Blaj dreptul de a elibera diplome de licență în teologie, rămânând însă și pe mai departe academie. Problema a fost discutată în conferința episcopală ținută la Blaj în 24-25 octombrie 1932, iar după alcătuirea regulamentului pentru acordarea licenței, în 1933, s-a putut obține de la Blaj acest titlu. Doctoratul în teologie însă nu a putut fi acordat¹⁶⁶.

Încă din secolul al XVIII-lea, la câteva decenii după Unire, Roma a fost educatoarea tinerilor Bisericii Unite. La început, studenții trimiși acolo erau călugări din Mănăstirea Sf. Treimi din Blaj, dar mai apoi au fost trimiși și clerici.

Pentru întreținerea acestor tineri în timpul studiilor se îngrijea, în secolul al XVIII-lea, mănăstirea Sf. Treimi din domeniul său. Mai târziu, chiar Roma și-a luat sarcina întreținerii lor. Pius al IX-lea a înființat în anul 1859, 4 burse pentru clerici români uniți care să fie întreținuți gratuit în Colegiul Sf. Atanasie. După primul război mondial, Benedict al XV-lea, purtând grija sporirii studenților români în Roma, a făcut o fundație de 1.000.000 lire it. Pius al XI-lea a adăugat alte 3 locuri pentru clerici români. Astfel în Colegiul Sf. Atanasie (Colegiul grec) au studiat 76 români între anii 1919-1936, iar în Colegiul de Propaganda Fide au fost 41 de tineri între anii 1909-1939¹⁶⁷.

Cel mai mare dar al Romei făcut Bisericii Române Unite îl constituie însă *Colegiul român*, situat pe colina Gianicolo. El e ctitoria Sf. Părinte Pius al XI-lea (de aici și numele de *Collegio Pio Romano*).

Punerea pietrei fundamentale a Colegiului român s-a făcut în primăvara anului 1930. Pentru săvârșirea acestei ceremonii au fost invitați Episcopii uniți.

¹⁶⁵ Cf. *Sinodul Diecezei de Lugoj*, vezi anexe și documente, Document Nr. 2.

¹⁶⁶ *Vestitorul*, Anul VIII, 1932, nr. 20, p. 8; IX 1933, nr. 22, p. 1.

¹⁶⁷ *Calendarul de la Bixad*, anul al VIII-lea, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1940, p.43.

Solemnitatea a avut loc în 12 mai. Înainte de ceremonia religioasă, toți cei 4 Arhieri uniți de atunci (Mitropolitul Suceiu, Episcopii Frențiu, Hossu, Nicolescu) au fost în vizită la Sf. Părinte.

Acest Colegiu, care a costat circa 50 milioane lei, a fost deschis în noiembrie 1935. În 17 mai 1936 a avut loc binecuvântarea bisericii Colegiului, iar inaugurarea lui solemnă s-a făcut în 9 mai 1937¹⁶⁸.

VI. Publicații sub patronajul Bisericii Greco-catolice din Banat între 1920 – 1948¹⁶⁹

Scrierile publicate de Biserica Greco-catolică din Banat în această perioadă au fost variate, extinzându-se de la cărți de teologie, istorie bisericească, rugăciuni, până la literatură beletristică.

Lista lucrărilor publicate nu poate fi decât incompletă, împrejurările din anul 1948 a făcut ca unele scrieri să se piardă.

A). *Lucrări*

- 1) Nicolescu, Alexandru, *Predici de Advent*, (Bourdalous Loius S.I., traducere), Blaj, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, 1920.
- 2) Brînzeu, Nicolae, *Religia și democrația*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1920.
- 3) Fireza, George, *Unirea de la 1700 și cum s-au învrăjbit iarăși românii?*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1921. Ediția a III, Timișoara, Ed. Solness, 2006.
- 4) Fireza, George, *Apologetica Religiei creștine catolice. Manual pentru clasa a VIII-a a școlilor secundare*. Lugoj, Tipografia Națională, 1921.
- 5) Pop, Virgil, *Glasul Unirei*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, ediția a IV-a, 1921.
- 6) Marianescu, Ioan, *Neunirea cea mare cum s-a urzit între creștini?*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1921.
- 7) Brînzeu, Nicolae, *Noțiuni de istorie liturgică și constituție*, Lugoj, 1921, ediția a II-a, 1927.
- 8) Bălan, Ioan, *Viața lui Isus*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1922.
- 9) Brînzeu, Nicolae, *Despre misiuni. De știut pentru preoți*, Lugoj, Ed. Reuniunii pentru Misiuni din Dieceza Lugojului, 1922.
- 10) Brînzeu, Nicolae, *Unirea la Ticvaniul Mare*, Lugoj, 1922.
- 11) Fireza, George, *Biserica Sobornicească. Ce mărturisește ea despre Papa?*, Lugoj, Tipografia Națională, 1922.
- 12) Marianescu, Ioan, *Creștini rătăciți*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1922.
- 13) Nicolescu, Alexandru, *Dumnezeu în natură*, Lugoj, Ed. Librăriei Dicezane, 1923.
- 14) Măgureanu, P. *Petru Maior și Unirea*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1923.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cf. Arhiva Episcopiei Lugoj, Arhiva Episcopiei Romano-catolice Timișoara, Arhiva Mitropoliei ortodoxe a Banatului, *Sionul Românesc, Vestitorul*, Catalog Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj Napoca, Catalog Biblioteca Centrală Universitară „Eugen Todoran”, Timișoara.

- 15) Pop, Augustin, *Mănăstirea Prislopului un loc de închinare, povestea ei pentru popor*, Lugoj, Ed. Reuniunii de Misiuni, 1923.
- 16) Pop, Iuliu, *Credința mea*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1924.
- 17) Fireza, George, *Despe Misuni. De știut, pentru popor*. Lugoj, ed. Reuniunii pentru Misiuni din Dieceza Lugojului, 1924.
- 18) Nicolescu, Alexandru, *Despre Rugăciune*, Lugoj, Ed. Reuniunii pentru Misiuni din Dieceza Lugojului, 1924.
- 19) *Bălan, Ioan Noul Testament* Oradea Tipografia Seminarului, 1925.
- 20) Nicolescu, Alexandru, *Natura*, Lugoj, Tipografia Husveth et Hoffer, 1925.
- 21) Nicolescu, Alexandru, *Din trecutul Bisericii Răsăritene cu reflexii la timpul de față*, Lugoj, Ed. Autorului, 1925.
- 22) Fireza, Gheorghe, *Armele credinței*, Lugoj 1925 (ediția a II-a revăzută și completată de Brînzeu, Nicolae Lugoj, Ed. Reuniunea de misiuni, 1933).
- 23) Fireza, George, *Ține minte*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1925.
- 24) Brînzeu, Nicolae, *Culte în România*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1925.
- 25) Brînzeu, Nicolae, *Masul, căsătoria, Sfânta Scriptură și tradițiunea*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1925.
- 26) Popa, Octavian *Sinodul dela Nichea*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1925.
- 27) Brînzeu, Nicolae, *Sfintele Taine, Botezul, Mirul Pocăința*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1926.
- 28) Brînzeu, Nicolae, *Unirea în Ticvanul Mare în 1852 – cu 4 anexe –*, Lugoj, Ed. „Sionul Românesc”, 1926.
- 29) Nicolescu, Alexandru, *Papii și opera lor*, Lugoj, Tipografia Husveth et Hoffer, 1926.
- 30) Boroș, Ioan, *Unirea românilor din Lugoj. Istoricul parohiei între anii 1836-1860*, Editura „Sionul Românesc”, Tipografia Husveth & Hoffer, 1926. Reeditată, ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.
- 31) Bichigean, Gavril, *Sărbătorile băbești sau Feriți-vă de a prăznui sărbători nealese și nelegate*, Lugoj, Tipografia Husveth și Hoffer, 1926.
- 32) Boroș, Ioan. *Evenimentele revoluției de libertate din anii 1848–1849 desfășurate la Lugoj*, Lugoj, Tipografia Națională, 1927.
- 33) Brînzeu, Nicolae, *Despre reuniunile mariane ale femeilor*, Lugoj, Tipografia națională, 1927.
- 34) Nicolescu, Alexandru, *Noi meditații și practice pe toate zilele anului (prelucrate din nou de Ioan Baptista Lohmann)*, Lugoj, Ed. Autorului, 1927.
- 35) Nicolescu, Alexandru, *Dragostea dumnezeiască*, Lugoj, Ed. pentru misiuni din Dieceza Lugojului, 1927.
- 36) Boroș, Ioan, *Constituția*, Lugoj, Tipografia Minerva, 1928.
- 37) Boroș, Ioan, *Az 1848-év eseményei Krassó vármegyében (Evenimentele anului 1848 în comitatul Caraș)*, ediție îngrijită de Elemér Jakabffy, Lugoj, Tipografia Husveth et Hoffer, 1928.

- 38) Fireza, George, *Maria modelul fecioarelor creștine*, Lugoj, Tipografia Națională, 1928.
- 39) Fireza, George, *Viața Sfintei Varvara: culeasă din mai multe izvoare*, Lugoj, Ed. Reuniunii de Misiuni, 1928.
- 40) Nicolescu, Alexandru, *Stropi de rouă, Povește sufletești date cu prilejul SS. Exerciții Spirituale*, Blaj, Ed. Societății „Sfânta Unire”, 1929.
- 41) Bran, Felician, *Dreptul canonic oriental*, vol. I, *Prolegomene*, Lugoj, Ed. Autorului, 1929.
- 42) Pop, Ioan, *Cum s-a făcut Unirea la Ohaba-Forgaci în 1899*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1929.
- 43) Nicolescu, Alexandru, *Paserile*, (Biblioteca pentru casa cultă Nr. 5), Lugoj, Tipografia Națională, 1930.
- 44) Nicolescu, Alexandru, *Biserica Unită în cadrul Bisericii Catolice universale*, (Biblioteca pentru casa cultă), Lugoj, Tipografia Națională, 1930.
- 45) Brînzeu, Nicolae, *Desenul în instrucția catehetică*, Lugoj, 1930. Această broșură este similară celor editate în Franța sub titlul: „*Catechisme en images și Histoire sainte*.” de înțeles că nu de proporția acestora, dar fiind cea dintâi publicație de acest gen pentru Biserica Greco-catolică ea devine importantă¹⁷⁰.
- 46) Brînzeu, Nicolae, *Acțiunea Catolică*, Lugoj, Ed. Sionul Românesc, 1930.
- 47) Brînzeu, Nicolae, *Păstorul și turma. Hodegetica*, Lugoj, Ed. Autorului, 1930.
- 48) Fireza, George, *Calea Crucii*, Lugoj, Editura Reuniunii pentru Misiuni din dieceza Lugojului, (5 ediții, ediția a V-a 1943, revizuită de Dr. Nicolae Brînzeu), 1930.
- 49) Boroș, Ioan, *Repertoriu istoric despre orașul Lugoj și districtul Lugoj, respectiv vechiul județ al Carașului din ani 1332-1800*, Lugoj, 1931.
- 50) Nicolae, Brînzeu, *Catehismul primei cuminecări*, (traducere), Bixad 1933.
- 51) Fireza, George, *Acatistul Preasfintei inimi a lui Isus*, Ed. Societatea Sf. Ioan Gură de aur, Oradea, 1933.
- 52) Fireza, George, *Acatistul Preasfintei inimi a lui Isus*, Ed. Chiriașii tipografiei românești, Oradea, 1933.
- 53) Brînzeu, Nicolae, *Instrucțiuni pastorale pentru prima împărtașanie a copiilor*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1934.
- 54) Sălăgian, Mihai, *Preotul în școală, lecții practice din Micul catehism*, Oradea, Tipografia Românească, 1934.
- 55) Nicolescu, Alexandru, *Familia*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1934.
- 56) Nicolescu, Alexandru, *Chestiunea avortului*, București, Ed. Monitorul Oficial și Imprimeria Centrală, 1935.
- 57) Nicolescu, Alexandru, *Din natură*, Lugoj, Ed. Autorului, 1935.

¹⁷⁰ Cf. *Sionul Românesc*, anul XVII, Lugoj, 15 decembrie 1930, nr. 23 – 24, P.96

- 58) Nicolescu, Alexandru, *Pictura Catedralei române unite din Lugoj*, Lugoj, Tipografia Națională, 1935.
- 59) Fireza, George, *Acatistul Preasfintei inimi a lui Isus*, Oradea, Tipografia românească, 1935.
- 60) Nicolescu, Alexandru, *Epistolă pastorală din prilejul înscăunării Arhiepiscopului și Metropolitului de Alba Iulia și Făgăraș către clerul arhidiecezan*, Blaj, Tipografia seminarului Greco-catolic, 1936.
- 61) Nicolescu, Alexandru, *Galinacee*, Lugoj, Ed. Librărie Diecezane, 1936.
- 62) Crișan, Ioan, *Patimile Domnului evanghelii gânduri și învățături*, (traducere din limba engleză Richard Clarke), Lugoj, Ed. Reuniunii de Misiuni, 1936.
- 63) Fireza, George, *Cele trei flori ale societății lui Isus*, (Fridric Rouvier, traducere din limba italiană), Lugoj, Ed. Provinciei române, 1936.
- 64) Bălan, Ioan, *Un sinod diecezan de sub episcopul Rednic*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1936.
- 65) Brînzeu, Nicolae, *Semănătorul Catehetica*, Lugoj, Ed. Autorului, 1936.
- 66) Brînzeu, Nicolae, *Teologie pastorală*, Lugoj, Ed. autorului, 1936.
- 67) Brînzeu, Nicolae, *Micul catehism cu elemente de biblie pentru clasele I – II ale școlii primare*, Blaj, Tipografia seminarului teologic, 1936.
- 68) Bălan, Ioan, *Enciclica Preafericitului Părinte Piu al XI-lea Despre Preoția Catolică (Ad catholici sacerdotii)*, Blaj, Tipografia Seminarului Teologic, Greco-catolic, 1936.
- 69) Boroș, Ioan, *Registru de evidență a meseriașilor și a negustorilor din Lugoj*, Lugoj, 1937.
- 70) Bălan Ioan, *Spre culmile Sionului*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1937.
- 71) Rațiu, Iuliu, *Humorul Sfinților*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1937.
- 72) Iobagu, I. R., *Cântări religioase (armonizate pe 4 voci mixte pentru corurile de la sate)*, Timișoara, 1937.
- 73) Țenchea, Ioan, *Pe drumul unei credințe*, Timișoara, Ed. Cartea Românească, 1937.
- 74) Quinet, Charles, *Unitatea Bisericii cum s-au dezbinat bisericile orientale disidente și Reunirea bisericilor*, (traducere din limba franceză), Săbăoani Roman, Tipografia „Serafică”, 1937, (apărut cu aprobarea Episcopiei Lugojului).
- 75) Bălan, Ioan, *Noul Testament al Domnului Nostru Isus Christos*, Lugoj, Ed. Institut de Arte Grafice, Tipografia Națională – Const. Danciu, 1938.
- 76) Nicolescu, Alexandru, *Noi meditații și practice pe toate zilele anului (prelucrate din nou de Ioan Baptista Lohmann)* (traducere din Bruno Verduyssen), Lugoj, 1927.
- 77) Vezoc, Iosif, *Meditații euharistice*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1939.
- 78) Vezoc, Iosif, *Unitatea bisericii*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1939.
- 79) Nicolescu, Alexandru, *Sfinții și animalele*, Blaj, Tipografia Seminarială, 1939.
- 80) Brînzeu, Nicolae, *Catehism pentru clasa a IV-a primară*, Lugoj, Tipografia Națională, 1939.

- 81) Brînzeu, Nicolae, *Cremațiunea*, Lugoj, Tipografia Națională, 1940.
- 82) Marianescu, Ioan, *Gema Galgani*, Lugoj, Tipografia Națională, 1940.
- 83) Fireza, Gheorghe, *Sfinții și fericiții din Societatea lui Isus*, București, Ed. Provinciei Române S.I., 1940.
- 84) Brînzeu, Nicolae, *Domnului să ne rugăm*, Lugoj, Tipografia Națională, 1942.
- 85) Brînzeu, Nicolae, *Capitulurile catedrale*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1943.
- 86) *Binecuvântarea euharistică*, Ediția a VII-a, Lugoj, Ed. Reuniunii de Misiuni din Dieceza Lugojului, 1943.
- 87) Bălan, Ioan, *Statutele administrației capitulare a Diecezei Lugojului*, Lugoj, Tipografia națională – Constantin Danciu, 1943.
- 88) Tătar, Eugen, *Însemnări privind Parohia română unită din Deva*, Deva, Imprimeria județului Hunedoara, 1943.
- 89) Brînzeu, Nicolae, *Semănătorul II. Omiletica modernă*, Lugoj, Ed. Diecezană, 1944.
- 90) Brînzeu, Nicolae, *Ne piere neamul... Triste povești din Petrești*, Timișoara, Ed. Arte Grafice, 1944.
- 91) Ploscaru, Ioan *Rugăciunile Creștinului*, Lugoj, Tipografia națională – Const. Danciu, 1945.
- 92) Ploscaru, Ioan, *Flori de In, Lugoj*, Ed. Diecezană, 1945.
- 93) Bălan, Ioan, *Logodna Solemnă*, Blaj, Tipografia Seminarului, 1945.
- 94) Bălan, Ioan, *Sfatul Parohial, (Pastorală retipărită din „Sionul Românesc”)*, Lugoj, Tipografia Națională Constantin Danciu, 1946.
- 95) Brînzeu, Nicolae, *Catehism pentru clasa a III-a de liceu și școli normale*, Lugoj, Tipografia Națională, 1946.
- 96) Brînzeu, Nicolae, *Catehism, (Despre darul lui Dumnezeu) cu Liturgica pentru clasa a IV-a*, Lugoj, Tipografia Națională, 1947.
- 97) Ploscaru, Ioan, *Biblia răspunde*, Lugoj, Ed. Diecezană, 1947.
- 98) Bălan, Ioan, *Primul Sinod al Unirii cu Roma*, Lugoj, Tipografia Națională, 1947.
- 99) Brînzeu, Nicolae, *Micul Catehism clasa a II-a primară*, Lugoj, Tipografia Matei Marianov, 1947.
- 100) Fireza. Geroge, *Viața preacuratei Fecioare Maria*, Autor secundar: Ploscaru. Ioan, Ediția a II-a, Timișoara, Ed. Helicon, 1997.
- 101) Brînzeu, Nicolae. *Istoria școalelor din Blaj*, Autori secundari: Popa, Ioan; Buzași, Ioan, Blaj, Ed. Astra, 2000.
- 102) Brînzeu, Nicolae, *Memoriile unui preot bătrân*, Autor secundar Brînzeu, Pia, Timișoara, Ed. Marineasa, 2008.
- 103) Fireza, George, *Pildele lui Isus* (traducere), Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane.

B). Reviste

S-a discutat mult în Biserica Greco-catolică, în perioada 1920 - 1945, problema unui cotidian. Problema cotidianului a reapărut și după constituirea

AGRU-lui (1929). Înființarea lui s-a cerut aproape în toate Congreșele generale ale acestei Asociații. Dificultatea cea mai mare în calea creării unei publicații a fost de natură financiară. De aceea, unii au propus într-un timp formarea unui fond pentru cotidian, iar alții un apostolat al presei, pentru ca în cele din urmă Corul episcopal în 1938, la propunerea AGRU-lui, să decidă ca, în duminica a treia din Păresimi preoții de pe amvon să arate credincioșilor în fiecare an însemnătatea presei bune, și astfel să se cultive terenul pentru apariția cotidianului¹⁷¹. În tot acest timp, publicațiile Bisericii Greco-catolice din Banat identificate au fost:

- 1) *Cuvântul adevărului*, revistă omiletică, tipărită în 1913 – 1940 la Prislop, iar din 1918 la Bicsad, sub îngrijirea Ordinului Sfântul Vasile cel Mare.
- 2) *Foaia oficioasă a diecezei Lugojului*, Lugoj 1914-1920.
- 3) *Sionul Românesc, Foaie oficială a Diecezei Lugojului*, 1920 - 1948.
- 4) *Misionarul organ al Operei pentru propagarea credinței, Lugoj*, 1936-1942
- 5) *Misionarul vieții creștine, Foaie săptămânală pentru folosul tuturor creștinilor*, 1939-1940.

VII. Arta bisericească – arhitectură, pictură și muzică

În aceste decenii în Biserica Unită din Banat atât arhitectura, cât și pictura și muzica, au fost onorate în proporții diferite, după posibilități.

- 1) Arhitectura, Bisericii Unite se rezuma la zidirea de biserici parohiale. În dieceza Lugojului, sub Episcopul Nicolescu, s-au edificat peste 50 biserici, iar în 1936 erau în curs de edificare circa 60. Astfel s-a căutat să se ridice și nivelul satelor. Stilul acestor edificii n-a fost cu severitate prescris de arhiereu¹⁷².
- 2) În domeniul picturii, cea mai de seamă lucrare a fost pictarea catedralei din Lugoj de către pictorul Virgil Simionescu, din încredințarea Episcopului Nicolescu. Pictorul, păstrând canonul artei bizantine, a urmat și sugestiile Episcopului, creând o capodoperă. Catedrala a fost inaugurată, după pictare, cu ocazia Congresului AGRU-lui de la Lugoj, în 7 octombrie 1934¹⁷³.
- 3) Îmbunătățiri sensibile s-au creat în domeniul muzicii, prin compoziții orale, prin fixarea pe note a melodiilor bisericești existente și prin introducerea muzicii instrumentale în biserică.

Fiind Biserica Unită într-o sferă aparte în Biserica catolică, datorită ritului său, și în același timp păstrând și o independență față de Orientul ortodox, în decursul timpului s-au creat melodii proprii bisericești în sânul ei. A păstrat melodiile orientale, însă întrucât erau cântate de generații de „cantori” fără „formație” muzicală, nici răsăriteană nici apuseană, a lăsat poarta larg deschisă

¹⁷¹ *Vestitorul*, Anul XIV, nr. 12, 15 iunie 1938.

¹⁷² *Sionul Românesc*, Anul XXIII, 15 septembrie 1936, nr. 18, pp. 71 – 72.

¹⁷³ Cf. Mario – Raimondo Rupp, *Catedrala Greco-catolică „Pogorârea Spiritului Sfânt”, Lugoj, Descoperiți Banatul*, Timișoara, ed. Waldpress, 2009, p.152.

pentru introducerea elementelor populare. Astfel muzica bisericească în Biserica Unită a primit o pronunțată notă românească, fiind mai ales îmbibată de elemente împrumutate din doine.

Considerându-se aceste melodii elemente culturale de valoare și dorindu-se a se înlătura particularitățile de puțin gust, prof. Celestin Cherebețiu a cules la Blaj, sub patronajul Mitropolitului Vasile Suciuc și sub controlul unei comisii și a fixat pe note vechile melodii bisericești, așa cum se cântaseră de cântăreții vestiți de mai înainte. La fel s-a procedat și la Oradea, unde din îndemnul Episcopul Frențiu și sub controlul unui comitet, prof. Mihai Sălăgian a cules pe note melodiile rămase. În dieceza Clujului se încetățeniseră melodiile de la Blaj. Dieceza Lugojului avea melodii proprii, dar nu știm să fi fost fixate pe note.

Pentru cultul divin, Biserica Unită nu s-a jenat să folosească compozițiile corale ale Bisericii Ortodoxe. Cu toate acestea, a dat și ea compozitori de muzică bisericească: la Blaj Celestin Cherebețiu (cor bărbătesc) și Sigismund Toduța; la Cluj, Lucian Mureșianu (fiul vestitului compozitor de la Blaj Iacob Mureșianu, mort în 1911); iar la Oradea Francisc Hubic Vertileanu¹⁷⁴.

Episcopia Greco-catolică de Lugoj a avut în această perioadă corul „Lira”. Data întemeierii acestui cor este în perioada primul Episcop Greco-catolic de Lugoj, Alexandru Dobra. Activitățile corale importante în perioada 1920 – 1945 sunt: 22 mai 1921 Corul Catedralei Lugojului primește denumirea de Societatea corală „Lira”; 18 iunie 1922 Corul „Lira” participă la consacrarea Episcopului Alexandru Nicolescu la Blaj. 15 octombrie 1922 Corul participă la festivitățile încoronării Regelui Ferdinand I; 1932 corul participă la un concert omagial dedicat lui George Enescu.¹⁷⁵

VIII. Sfântul Scaun și Biserica Greco-catolică din Banat

Sfântul Scaun a avut față de poporul român o continuă atitudine de generozitate. Papa Benedict XV a dat românilor biserica din Piazza delle Coppelle din Roma (1919). Apoi, distribuind ajutoare pentru copiii din Europa, a onorat România cu circa 400.000 lire, din care 100.000 lire au fost încredințate doamnei Cl. Averescu pentru invalizii de război. De la același Sf. Părinte, de Paști, în 1921, Mitropolitul Suciuc a primit 150.000 lire pentru orfelinat, bani din care s-a cumpărat castelul din Obreja. Tot atunci, același mecena a destinat 2 milioane lire italiene pentru un colegiu român la Roma, și un milion lire pentru alumni români¹⁷⁶.

Dărniceii Papei Pius al XI-lea (1922 – 1939) i se datorează Școala normală de băieți din Blaj. De la același binefăcător au venit în anul 1926 fonduri pentru Institutul Recunoștinței din Blaj. Catedrala Schimbării la Față din Cluj, reședința

¹⁷⁴ *Vestitorul*, Anul XIII 1937, pp. 198-200.

¹⁷⁵ Cf. Constantin Tufan Stan, *Societatea corală „Lira” din Lugoj*, Timișoara Ed. Marineasa, 2005.

¹⁷⁶ *Sionul Românesc*, Anul XXIV, 31 noiembrie 1937, Nr. 21 – 22, p. 87.

episcopală de acolo și averea Minorităților (sunt tot din generozitatea acestui Papă). Tot de la acest Sfânt Părinte avem Colegiul român din Roma, clădit de dânsul (a costat circa 50 milioane lei)¹⁷⁷.

Aceste ctitorii - și îndeosebi ultima - îl așează pe Papa Pius al XI-lea printre marii binefăcători ai națiunii române. Nutrind o vie simpatie pentru români, în 1938 a lăsat să fie executate copiii de pe columna lui Traian, pe care le-a așezat în grădinile Vaticanului spunând că, printr-o inscripție, să se indice importanța ce-o au pentru poporul român. Iar cu ocazia pelerinajului din 1936¹⁷⁸ a spus: „Ne face bucurie ori de câte ori putem vedea români. După cum arată și numele vostru: Români – Romani, între țara voastră și Roma sunt legături vechi, nepieritoare. Cetatea eternă e leagănul naționalității și al credinței religioase a românilor. Când au plecat ostașii lui Traian... să cucerească Dacia și să o aducă în lumina istoriei, odată cu ei au plecat și cei dintâi creștini în România de astăzi. De aceea suntem încredințați că voi încă ați venit să venerați nu numai monumentele originii voastre glorioase, ci să vă închinați și amintirii Sfântului Petru care nu poate fi înlăturat din tradițiile și din viața neamului vostru. În aceste privințe nădejdi îndreptățite ne dă prezența unui număr din ce în ce mai frumos de tineri în Colegiul vostru și al nostru”¹⁷⁹.

Biserica Greco-catolică din Banat a fost vizitată de Nunțiul papal¹⁸⁰ Angelo Maria Dolci, Nunțiu în România în perioada 30 mai 1923 – 13 martie 1933. Acesta a vizitat Episcopia de Lugoj în calitate de Cardinal al Bisericii Catolice, chiar în 13 martie 1933 în drumul său spre Roma.

Cardinalul Angelo Maria Dolci în dimineața zilei de 14 martie a fost așteptat la gară de Episcop, Capitulul Catedral, Primarul Dr. Alexandru Bireescu și alți. Cardinalul a fost însoțit pe întreg drumul de la București la Lugoj de Episcopul Augustin Pacha. De aici Cardinalul Dolci a fost dus la sediul Episcopiei, apoi la catedrală.

Episcopul Alexandru Nicolescu la acest eveniment a mai invitat: Episcopul de Timișoara Augustin Pacha, Prepozitul Ioan Boroș, Prefectul Dr. Titus Olariu, Primarul Orașului Lugoj Dr. Alexandru Bireescu, Canonicul Dr. Nicolae Brînzeu, Vicarul Timișoarei Gheorghe Muntean, Protopopul Lugoșului Canonicul Ioan Țiucu, Dr. Vasile Lohman, Dr. Virgil Simonescu, Senatorul Dr. Victor Bârlea, Protopopii: Mihai Jivanca, Atanasiu Pantea. Preoții Leon O. M., Leandru Gayraud, Cornel Andrea, Cornel Basiu, Ladislau Teglașiu Cornel Zasloți Titus Todoran, Valer Nicola, contabilul diecezan Ioan Pantea¹⁸¹.

La acest eveniment Episcopul Alexandru Nicolescu a rostit următoarele: „Mergeți numai, Eminentissime Principe, și apropiați-Vă de aceea inimă de părinte ce mistuie toate inimile, – și de acolo Vă rugăm să revărsați raze de lumină și peste

¹⁷⁷ *Calendarul de la Bixad*, anul al IX-lea, Bixad, Ed. Ordinului Sf. Vasile, 1941, p. 32.

¹⁷⁸ Pelerinajul la Roma al Episcopilor Greco-catolici români.

¹⁷⁹ *Vestitorul*, Anul XII 1936, p. 91.

¹⁸⁰ Nunțiu Apostolic este reprezentantul diplomatic permanent al Sfântului Scaun pe lângă un stat.

¹⁸¹ *Sionul Românesc*, Anul XX, Nr. 5 – 6, Lugoj, 15 martie 1933, p. 18.

regiunile noastre, nițel reci și părăsite. Fiți și în Roma îngerul păzitor al Bisericii române, cum a-ți fost și în timpul petrecerii între noi! Noi nu Vă vom uita niciodată, – să nu ne uite nici Eminența Voastră!”¹⁸².

Nunțiul Apostolic Andrei Cassulo a vizitat Dieceza Lugojului în 24 – 26 iunie 1937. Prima întâlnire cu Dieceza Lugojului a avut loc în Șimand (județul Arad), în ziua de 21 iunie 1937, deoarece Nunțiul a vizitat înainte Dieceza Oradea. La Șimand nunțiul a fost așteptat de preotul greco-catolic Ioan Fântânar din localitate, precum și de autoritățile locale.

În aceeași zi Nunțiul a sosit la Arad, unde a fost așteptat de Episcopul Ioan Bălan. Nunțiul a sosit la Arad însoțit de Episcopul Iosif Fiedler episcop de Satu Mare și Oradea. La biserica din Arad Nunțiul a fost întâmpinat de primarul Orașului Dr. Romul Coțioiu, Dr. Iuliu Rațiu primnotar consistorial, Dr. Nicolae Brînzeu prepozit capitular, Ioan Ienea canonic, Episcopul de Timișoara Augustin Pacha. Din partea bisericii ortodoxe de Mihail Păcățian prim consilier eparhial și Dr. Teodor Botiș, rectorul Academiei Teologice. I-au mai adus salutul Olga Vicaș din partea reuniunii diecezane de femei, Anuța Birtolon din partea femeilor din Arad¹⁸³.

În ziua următoare, 22 iunie, Nunțiul a vizitat cele două parohii greco-catolice din Timișoara, întâmpinat de Vicarul general Ioan Marianescu, Vicarul foraneu Gheorghe Muntean și șapte preoți.

În 23 iunie Nunțiul împreună cu Episcopul Augustin Pacha au vizitat mănăstirea Maria Radna (județul Arad), după aceea a vizitat parohia greco-catolică Zăbrani. Ziua de 24 iunie a fost ziua vizitării centrului episcopal de la Lugoj. Nunțiul Apostolic a fost așteptat la gară de autoritățile locale în frunte cu primarul Dr. Alexandru Birescu, subprefectul județului Octavian Daminescu, prepozitul capitular Dr. Nicolae Brînzeu și canonicul Victor Deciu, iar de la biserica ortodoxă de Dr. Aurel Mihăescu și din partea armatei de Colonelul Alferd Brusescu. Nunțiul a sosit însoțit de Episcopul Augustin Pacha, de canonicul Lotar Unterweger și Dr. Iuliu Rațiu din partea Episcopiei Greco-catolice de Lugoj.

La Lugoj Nunțiul a vizitat Catedrala, biserica romano-catolică din localitate. La reședința Episcopiei, Nunțiul a vorbit despre Regele și regatul României. În seara zilei de 24 iunie în fața Episcopiei s-au adunat cele patru coruri ale orașului Lugoj: „Ioan Vidu”, „German”, „Maghiar” și „Lira” care au susținut un concert în onoarea Nunțiului.

În dimineața zilei următoare 25 iunie Nunțiul însoțit de Episcopul Ioan Bălan, secretarul episcopal Ștefan Bălan și profesorul Corneliu Zasloți au plecat în Țara Hațegului. La intrarea în județul Hunedoara Înălții Prelați au fost întâmpinați de Subprefectul județului Dr. Gheorghe Drăgan și tineri călăreți. De aici Nunțiul a fost condus în comuna Bouțarul de Jos.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Sionul Românesc*, Anul XXIV, 10 August 1935 Nr. 15, pp. 64 – 69.

În acest itinerar Nunțiu împreună cu suita a vizitat următoarele parohii: Bouțarul de Sus; Bucova, Sarmisegetuza (aici Nunțiu vizitează și muzeul arheologic, săpăturile de la Aedes Augustalium și amfiteatrul roman, însoțiți de Dr. Octavian Floca Directorul Muzeului care a prezentat muzeul arheologic). De aici Nunțul a continuat cu Totești, Peșteana, Densuș, Hațeg unde Nunțul și suita sa a rămas peste noapte¹⁸⁴.

Ziua următoare 26 iunie au plecat spre Valea Jiului în parohiile: Băiești (comuna a fost împodobită pe distanța de un kilometru cu crengi de stejar și un arc de triumf), Galați, Pui, Livada de Câmp, Barul Mare, Petros, Merișor, Petroșani (aici Nunțul a vorbit despre problemele muncitorimii amintind enciclicele *Rerum Novarum*¹⁸⁵ și *Quadragesimo anno*¹⁸⁶). A mai vizitat parohiile: Petrila, Lonea, Iscroni, Vulcan, Paroșeni, Lupeni, Bărbătenii de Sus și Uricani.

După acest itinerariu Nunțul împreună cu Episcopul în 27 iunie 1937 trec prin defileul Surducului luând drumul spre Filiași, de unde Nunțul a urcat în tren spre București. Vizita Nunțului Apostolic Andrei Cassulo a făcut o impresie deosebită credincioșilor Bisericii Greco-catolice din Banat.

O vizită cu totul deosebită pentru Eparhia de Lugoj a fost vizita Cardinalului Tisserant¹⁸⁷ în septembrie 1937. Cardinalul a răspuns invitației făcute de Corul Episcopal în anul 1936 la inaugurarea Colegiului Român din Roma.

Această vizită a avut un caracter particular, dar guvernul român i-a pus la dispoziție, din momentul intrării în țară un tren (vagon salon), ce a stat tot timpul la dispoziția Cardinalului. Cardinalul Tisserant a vizitat toate centrele bisericesti: Lugoj, București, Sinaia (unde a fost primit în audiență de către Regele Carol al II-lea), Blaj, Cluj, Baia Mare, Satu Mare și Oradea¹⁸⁸.

Înainte să plece din țară Cardinalul Tisserant, a mulțumit tuturor Episcopilor pentru primirile avute la fiecare episcopie în particular cât și pentru avântul vieții religioase de aici. Cardinalul a mai afirmat ca papa Pius XI, pe lângă cele 16 burse existente până acum pentru studenții teologi români de la Roma, a mai creat 16, în total 32 de burse. Noile burse s-au repartizat: patru, pentru Arhiepiscopia de Alba Iulia și Făgăraș și câte trei pentru celelalte patru eparhii: Lugoj, Cluj-Gherla, Oradea și Baia-Mare.

După ultima conferință de la Oradea Cardinalul Tisserant, a fost însoțit la Timișoara de Secretarul Nunțiatului Apostolice, iar de aici a fost condus până la Jimbolia de Episcopul Ioan Bălan al Lugojului și Augustin Pacha Episcopul de Timișoara¹⁸⁹.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Enciclică scrisă de Papa Leon al XIII-lea, 1891.

¹⁸⁶ Enciclică scrisă de Papa Pius al XI-lea, 1931.

¹⁸⁷ Eugène-Gabriel-Gervais-Laurent Tisserant, Cardinal și Secretarul Congregației pentru Biserica Orientală, 1938 – 1946.

¹⁸⁸ *Vestitorul*, Organ al Eparhiei Române Unite de Oradea și Revistă de Cultură Religioasă, Anul XIII, Nr. 19, 1 octombrie 1937p. 13 – 16.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

Cardinalul Eugen Tisserant a ținut o conferință la Institutul Oriental din Roma în 13 aprilie 1938 despre: „România și Românii Uniți”. La această conferință Cardinalul a vorbit despre: Numele României, graiul românesc, începuturile creștinismului la români, schisma, calvinismul, unirea cu Roma, Blajul mica Romă, renașterea culturală, situația actuală a bisericii și perspective¹⁹⁰.

Concluziile acestei conferințe au fost că Românii Greco-catolici până acum au făcut multe, dar mai au de făcut mai multe: „Trebuie să înființeze școli, să zidească multe biserici, fiindcă în multe părți nu sunt decât biete bisericuțe de lemn, foarte mici și absolut nepotrivite nevoilor populației; trebuie să intensifice Acțiunea Catholică și să dezvolte operele specializate, ca de pildă asistența studenților universitari, operă de mare însemnătate într-o țară unde știința e atât de prețuită. Toate vor fi, dacă clerul, reținându-se scrupulos de orice acțiune politică, cu o conștiință tot mai vie a răspunsurilor sale, se va dedica cu totul muncii apostolice; și, pentru a atinge acest scop, Sfântul Părinte care cârmuiește cu slavă a întemeiat și înzestrat Seminarul românesc din Roma”¹⁹¹.

BIBLIOGRAFIE

1. Izvoare inedite și surse documentare

a). Arhiva episcopiei Greco-catolice de Lugoj.

1. Fond *Episcopia Lugoj Diverse* 1920.
2. Fond *Episcopia Lugoj Nr. 1020 – 2028*, 1921.
3. Fond *Prezidial, Deciziunile Sinodului IV Diecezan Lugoj* 1921.
4. Fond *Act răspuns la felicitări cu ocazia instalării Episcopului Alexandru Nicolescu*, 1922.
5. Fond *Episcopia Lugoj Nr. 801 – 1100*. 1922.
6. Fond *Episcopia Lugoj Nr. 1 – 800*. 1922.
7. Fond *Acte Intrări – Ieșiri 3000 – 3400*, 1928.
8. Fond *Sinod de primăvară*, 1929.
9. Fond *Sinod de primăvară*, 1929.
10. Fond *Acte Diverse* 1930.
11. Fond *Sinod protopopesc*, 1930.
12. Fond *Sinod protopopesc de primăvară*, 1931.
13. Fond *Sinod de toamnă*, 1931.
14. Fond *Sinoade protopopiale*, 1932.
15. Fond *Sinoade protopopiale*, 1933.
16. Fond *Sinod de toamnă*, 1933.

¹⁹⁰ *Sionul Românesc*, Foaia oficială a Diecezei Lugojului, Anul XXV, Nr. 10, Lugoj, 31 mai 1938.

¹⁹¹ *Ibidem*.

17. Fond *Sinod de primăvară*, 1934.
18. Fond *Sinod de toamnă*, 1934.
19. Fond *Istoric Parohii, Parohia Greco-catolică Orăștie*, 1934.
20. Fond *Prezidial*, 1934.
21. Fond *Sinoade protopopiale*, 1935.
22. Fond *Sinoade protopopiale*, 1936.
23. Fond *Acte Intrări – ieșiri nr. 3001 – 3200, 1936, Nr. 3153 din 1936*.
24. Fond *Sinoade protopopiale*, 1937.
25. Fond *Plan Catehetic (Despre Dumnezeu)*, 1937.
26. Fond *Episcopia de Lugoj Diverse*, 1937.
27. Fond *Sinod de primăvară*, 1938.
28. Fond *Buget Lucrări Catehetice*, 1938.
29. Fond *Sinoade protopopiale*, 1939.
30. Fond *Sinod de primăvară*, 1940.
31. Fond *Teme Sinod de toamnă*, 1940.
32. Fond, *Episcopia Greco-catolică Lugoj, Acte Intrări – ieșiri nr. 1000 – 1499*, 1940.
33. Fond *Sinoade protopopiale*, 1942.
34. Fond *Sinod de primăvară*, 1943.
35. Fond, *Episcopia Greco-catolică Lugoj, Intrări Ieșiri 4001 – 4500, 1943, Act 4400 din 1943*.
36. Fond *Sinod de toamnă*, 1943.
37. Fond *Sinoade protopopiale*, 1944.
38. Fond *Poze Arhiva Episcopiei de Lugoj*.

b). Archivum Dioecesanum Timisoarensis.

1. Fond „*De Unione*” (*Unionsbestrelungen*).

c). Arhiva Mitropoliei Banatului, Arhiepiscopia Ortodoxă Română Timișoara,

1. Fond *Episcopul Ioan Boroș*, Nr. 41 – 52, Dosar nr. 46, *Ioan Bălan, Curs teologie pastorală*.
2. Fond *Episcopul Ioan Boroș*, Nr. 40 – 52.
3. Fond *Episcopia Lugoj, Diplome, Pap Gabor, Ioan Boroș*.
4. Fond *Personale, Ioan Boroș*.
5. Fond *Episcopul Ioan Boroș*, Nr. 1 – 40.

d). Arhiva familiei Episcopului Ioan Bălan.

1. *Autobiografia Manuscris Episcopului Ioan Bălan*.

2. Lucrări generale

1. Bota, Ioan, *Istoria Bisericii universale și a Bisericii Românești de la origini până astăzi*, Cluj-Napoca, Ed. Viața creștină, 2003.
2. Bota, Ioan; Ionițoiu, Cicerone, *Martiri și Mărturisitori ai Bisericii din România, Biserica română Unită cu Roma, Greco-Catolică; Biserica Romano Catolică*, Cluj-Napoca, ed. Patmos, 1998.

3. Bocșan, Nicolae, *Contribuții la istoria iluminismului românesc*, Timișoara, ed. Facla, 1986.
4. Buzași, Ioan; Mitrofan, Ioan, *Omagiu Școlilor Blajului 1754 – 1954*, Blaj, 2004.
5. Durandin, Chaterine, *Istoria Românilor*, București, Ed. Institutului European, 1998.
6. Luchescu, Gheorghe; Lăzărescu, Victor, *Spiritualitate Lugojană*, Timișoara, ed. Mitropoliei Banatului, 1993.
7. Munteanu, Ioan, *Banatul Istoric 1867 – 1918. Ocupații. Economia*. Vol II, Timișoara, Ed. Excelsior Art, 2007.
8. Muntean, V. Vasile, *Contribuții la Istoria Banatului*, Timișoara, ed. Mitropoliei Banatului 1990.
9. Muntean, V. Vasile, *Artă și cultură*, Timișoara, Ed. Învierea a Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Timișoarei, 1996.
10. Păiușan, Radu, *Mișcarea Națională din Banat și marea Unire*, Timișoara, Ed. de Vest, 1993.
11. Prunduș, Augustin, Silvestru; Plaianu, Clemente, *Cei 12 Episcopi Martiri ai bisericii Române Unite cu Roma*, Cluj-Napoca, ed. Viața Creștină, 1998.

3. Lucrări de specialitate

1. A.G.R.U. *Asociația Generală a Românilor Uniți, Regulamentul General*, Cluj, Tipografia Ardealul, 1932.
2. Bălan, Ioan, *Noul Testament*, Oradea, Tipografia Seminarului, 1925.
3. Bălan, Ioan, *Discursul de instalare 1 noiembrie 1936, Spre culmile Sionul*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1937.
4. Bălan, Ioan *Viața lui Isus pe înțelesul tuturor*, Lugoj, Ed. Librăriei Diecezane, 1945.
5. Bălan, Ioan, *Sfatul Parohial*, Lugoj, Tipografia Națională Constantin Danciu, 1946.
6. Bălan, Ioan, *Primul Sinod al Unirii cu Roma*, Lugoj, Tipografia Națională, 1947.
7. Bărbulescu, Wallner, Luminița, *Zorile modernității Episcopia greco-catolică de Lugoj în perioada ierarhului Victor Mihaly de Apșa*, Cluj-Napoca, Ed. Presa Universitară Clujeană, 2007.
8. Birtz, Remus, Mircea; Kierein-Kuenring, Manfred, *Dr. Ioan Bălan Sfaturi pentru urmașii în Hristos*, Cluj-Napoca, Ed. Napoca Star, 2009.
9. Boroș, Ioan, *Unirea românilor din Lugoj. Istoria parohiei în anii 1836 – 1860*, Lugoj, Ed. Dacia Nova, 2001, ediție îngrijită de Rodica Banu și Marius Șchiopotă.
10. Brînzeu, Nicolae, *Culte în România*, Lugoj, Editura „Sionul Românesc”, 1925.
11. Brînzeu, Nicolae, *Memoriile unui preot bătrân*. Timișoara, Ed. Marinesa, 2008.
12. Cosma, Daniela, *Clujenii și Marea Unire*, Cluj-Napoca, Bibliotheca musei Napocensis XVII, 1998.
13. Catone, Ștefan; Șerbănescu, Neculae; Dumitrașcu, Bedivan, *România - Decorații 1859-1991*, București, Ed. Cover, 1992.
14. Marcu, Vasile, *Episcopul Demetriu Radu Viața și Opera*, Cluj-Napoca, ed. Eikon, 2005.
15. Mesian, Alexandru, *Pictura Catedralei Române Unite din Lugoj*, Ediția a II-a, ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.
16. Ploscaru, Ioan, *Lanțuri și Teroare*, ed. Signata, Timișoara, 1994.

17. Ploscaru, Ioan, *Icoana Maicii Sfinte de la Scăiuș*, Timișoara, Ed. Helicon, 1998.
18. Potoran, Eugeniu, „*Bunul Păstor*” *Înalt Preșfinția Sa Dr. Valeriu Traian Frențiu*, ed. Don-Star, Galați.
19. Soica, Sergiu, *Eparhia Greco-catolică de Lugoj în anul 1948*, Oradea, Ed. Primus, 2009.
20. Tămăian, Petru, *Istoria Seminarului și a educației clerului Diecezei Române-Unite de Oradea*, Oradea, Tipografia și Litografia Românească S. A. 1930.
21. Tufan, Constantin, Stan, *Societatea corală „Lira” din Lugoj*, Timișoara Ed. Marineasa, 2005.

4. Periodice

1. Cultura Creștină, Blaj, 1912, nr. 12; *XVII*, 1937, nr. 2–3, p. 179–180; nr. 18, 1911, p. 588.
2. Foia Oficioasă a Diecezei Lugojului (nr. 1 an 1920).
3. Perspective, Anul XXIV, Ianuarie 2000, Nr. 74.
4. Sionul Românesc, Foaia oficială a Diecezei Lugojului (nr. din anii 1921 – 1947).
5. Vestitorul, Organ al Eparhiei Române Unite de Oradea și Revistă de Cultură Religioasă (nr. din anii 1930 – 1940).
6. Calendarul Mănăstirii de la Bixad

5. Studii și articole în reviste de specialitate sau în volume colective

1. Rupp, Mario –Raimondo, *Catedrala Greco-catolică „Pogorârea Spiritului Sfânt”*, Lugoj, *Descoperiți Banatul*, Timișoara, ed. Waldpress, 2009.

6. Dicționare, enciclopedii

1. Dicționarul explicativ al limbii române, București, ed. Univers Enciclopedic, 2009.

7. Surse Electronice

1. <http://www.caransebes.ro/tibiscum/index.htm>, (27.02.2010).

RECENZII – BOOK REVIEWS**Radu Ciuceanu, Ion Constantin, *Masacrele de la Katyń*, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București, 2008**

Niciun regim nu va fi vreodată în stare să ascundă cu totul o crimă în masă și, mai devreme sau mai târziu, întreaga lume va afla adevărul despre ea și va judeca chiar și post factum atât pe cei care au ordonat-o, cât și pe executorii acesteia. Așa sună textul aflat pe ultima copertă a cărții *Masacrele de la Katyń*, textul care este de fapt un citat al domnului Wojciech Materski, istoric, directorul Institutului de Studii Politice al Academiei de Științe al Poloniei.

Atunci când vorbim de Katyń, vorbim de fapt de una din cele mai negre pagini ale celui de-al doilea război mondial. Nu ca și cum cel de-al doilea război mondial ar fi avut vreo pagină „albă”, căci un război nu aduce niciodată vreun lucru pozitiv omenirii, însă, așa cum afirmă autorii, masacrele comise în pădurea de la Katyń în primăvara anului 1940 împotriva prizonierilor polonezi (în mare măsură, dar nu numai polonezi) reprezintă *una dintre cele mai tragice experiențe ale secolului al XX-lea, în urma căreia o mare parte a elitei națiunii poloneze a fost distrusă* (p. 3). Structurată în 8 capitole, însumând 262 pagini, cu 68 de fotografii, conținând totodată cronologia masacrelor, lucrarea *Masacrele de la Katyń* a celor doi autori de la Institutul pentru Studiul Totalitarismului din București este una extrem de reușită, fiind o analiză obiectivă și corectă a evenimentelor celui de-al doilea război mondial, dar și a evenimentelor petrecute după acea tragică perioadă.

Odată cu ocuparea Poloniei de către Germania și URSS în 1939, comisarul poporului pentru Afacerile Interne, Lavrenti Beria, a semnat ordinul cu nr. 00308,

privind crearea în cadrul N.K.V.D. a Direcției pentru problemele prizonierilor de război constituirea de lagăre speciale pentru transportul acestor prizonieri. Așadar, în septembrie 1939, sovieticii iau în prizonierat aproximativ 250.000 cetățeni polonezi, dintre care 10.000 erau ofițeri activi sau unii dintre ei erau în rezervă (p. 29). În data de 5 martie 1940, Beria înainta lui Stalin o notă cu caracter strict secret, prin care cerea examinarea „cazurilor” a 14.700 prizonieri polonezi (militari, oficiali ai guvernului, intelectuali, industriași, membri ai diferitelor „organizații contrarevoluționare de spioni și sabotori”) aflate în lagărele sovietice, precum și a 11.000 deținuți aflate în închisorile din Bielorusia și Ucraina de Vest. Pedepsa propusă era cea supremă: împușcarea. Se presupune că inițiativa de a rezolva „problema” într-un asemenea fel i-a aparținut de fapt lui Stalin, cunoscut fiind aversiunea lui față de militarii polonezi care luptaseră cu forțele bolșevice ruse în 1920-1921, în timpul căruia el a avut funcția de comisar politic. Conform istoricului Andrzej Paczkowski, Stalin a avut „contribuția” lui la eșecul Armatei Roșii, în urma căruia a fost blocat drumul comunismului spre Europa. Prin urmare, aversiunea conducătorului sovietic era „întemeiată” față de cei care și-au adus contribuția la redobândirea independenței: nobilimea, armata și Biserica Poloniei. Ca o ironie tragică a sorții, decizia de execuție a prizonierilor polonezi a fost luată în aceeași zi, de 5 martie 1940, cu hotărârea Biroului Politic al Partidului Comunist Sovietic de examinarea a problemei construirii unui nou sarcofag pentru Lenin (pp. 43-45).

Biroul politic al C. C. al Partidului Comunist Sovietic a acceptat Nota Comisariatului Poporului pentru Afacerile Interne și a decis să aplice pedeapsa prin împușcare a prizonierilor. Înainte de începerea operațiunilor, între 15-17 martie, pentru a fi „mai bine motivați”, cei care urmau să înfăptuiască masacrele împotriva prizonierilor au fost avansați în grad, printr-un ordin dat de L. Beria. Între timp, s-au întocmit listele cu aceia care urmau să fie deportați. La 22 martie, Beria a dat ordin să se „descarce” închisorile din Ucraina și Bielorusia (pp. 47-49). Ordinul de execuție al prizonierilor a fost dat în ultimele zile ale lunii martie. Până în aceeași perioadă au fost gata și listele cu cei care trebuiau executați.

Timp de șase săptămâni, între 3 aprilie și 13 mai 1940, prizonierii au fost organizați în grupuri de câteva sute de persoane și preluați de secțiile N.K.V.D. din regiunile Smoleńsk, Voloșilovgrad și Kalinińsk. 4404 persoane din lagărul de la Koziol'sk au fost îmbarcate, câte treizeci, în autobuze cu geamurile vopsite, transportate la Katyń, duse în pădure, cu mâinile legate la spate, împușcate cu un glonț în ceafă și azvârlite în gropi comune. 3896 prizonieri de la Starobelsk au fost uciși în localurile N.K.V.D. de la Harkov, iar trupurile lor au fost îngropate în alte locuri. 6287 prizonieri de la Oștakov au fost executați în sediile N.K.V.D. de la Kalinińsk și înhumați în localitatea Miednoje. În total au fost ucise 14.587 de persoane, dar potrivit unor informații din anii 1941-1943 au fost ucise 15.131 persoane. Peste 7300 persoane au fost omorâte în alte închisori sau lagăre de pe teritoriul sovietic. Pe lângă un amiral, generali, ofițeri, au fost executați intelectuali, medici, avocați, scriitori, preoți, ziarști, piloți de aviație. În pădurea de la Katyń și-au găsit moartea peste 4000 de intelectuali polonezi (pp. 50-51).

Printr-un ordin secret semnat de Beria în octombrie 1940, un număr de 125 funcționari ai N.K.V.D. – ului, care au fost implicați direct în execuția prizonierilor de război, erau răsplățiți cu premii pentru „îndeplinirea cu eficacitate a unor sarcini speciale” (p. 51).

Dispariția a peste 15 000 de ofițeri și intelectuali polonezi a provocat o mare îngrijorare în rândul familiilor acestora. Scrisorile acestor familii sunt mărturia zguduitoare referitor la proporțiile acestor tragedii. Întreaga corespondență care venea în acele lagăre, a fost dirijată către N.K.V.D., în scopul de întreprinderi de măsuri împotriva familiilor. Multe familii au fost deportate în Kazahstan. Pentru ștergerea urmelor masacrelor comise multe din documentele incriminatoare au fost distruse încă din acea perioadă, pe motiv că „nu sunt utile din punct de vedere operativ” (pp. 51-52).

În anii ce au urmat s-au făcut descoperiri chiar de germani, și nu numai, legate de atrocitățile comise de sovietici. Însă acestea au fost negate cu vehemență de către URSS. În Polonia de după război, Katyńul era un subiect interzis, orice referire la acesta fiind considerată un atac la adresa sistemului socialist și a alianței cu Uniunea Sovietică. Deși „a trebuit” să dispară din istoria oficială a Poloniei, acest moment tragic a fost de neșters din memoria istorică și a conștiinței naționale poloneze. Potrivit unor note secrete din 3 martie 1959 semnate de șeful K.G.B. din acea vreme, Aleksandr Șelepin, și adresată lui Hrușciov, numărul total al polonezilor uciși în primăvara anului 1940 a fost de 21.857, din care 4421 au fost omorâți la Katyń. Tot el a fost cel care a propus lui Hrușciov distrugerea celor 21.857 dosare personale ale deținuților și prizonierilor de război

polonezi asasinați în primăvara anului 1940 (p. 112).

După destrămarea URSS a devenit posibil accesul la arhivele statului. Primele cercetări au fost făcute de Comisia Militară Poloneză a Arhivelor, care a realizat copiile xerox a aproximativ 165.000 file de documente, referitoare la soarta prizonierilor de război din al doilea război mondial. Însă cercetarea destinului a mii de polonezi de pe teritoriul fostei URSS este împiedicată și în prezent de o serie de factori și restricții, necunoscute nici până în ziua de azi.

Remarcabil este faptul că regizorul Andrzej Wajda a făcut un film artistic în 2007, intitulat *Katyń*, despre evenimentele petrecute acolo. Filmul urmărește destinul a câtorva persoane executate acolo, și a familiilor acestora, care trăiau fără să știe ce s-a întâmplat cu cei dragi. Mi s-a părut remarcabil „drumul” unui jurnal, deținut de un ofițer, jurnal care printr-o întâmplare nefericită (sinuciderea

unui ofițer rus), dar poate ca decizie a Providenței pentru ca familia să afle adevărul, a ajuns în mâinile soției acestuia. Jurnalul descrie zilele petrecute de soț, care era condamnat fără să știe motivul și unde era dus, până ce el să ajungă la Katyń. Neștiind unde erau duși și neînchipuindu-și ce era să se întâmple cu ei, ultimele rânduri ale jurnalului se încheie cu întrebarea: *Ce-o să se întâmple cu noi?*

Volumul *Masacrele de la Katyń* coordonat de Radu Ciuceanu și Ion Constantin își propune să răspundă la această întrebare. Cei doi autori au folosit surse, documente, memorii, studii, surse ilustrate apărute atât în țară, cât și în străinătate. Demersul domniilor lor este unul lăudabil, căci aduc în prim plan o filă tragică a evenimentelor din cel de-al doilea război mondial, evenimente care s-ar cuveni să fie cunoscute de o gamă mai largă de persoane. Katyń aparține în primul rând istoriei Poloniei. Însă aparține totodată și istoriei noastre, a tuturor.

CSABA BEKE

Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisorul, mediator între Răsărit și Apus* [traducere din franceză de Daniela Cojocariu după *Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident*, Les Éditions du Cerf, Paris 1998], *Doxologia*, Iași 2010, 239 p.

Autorul este cunoscut cititorului român prin remarcabila *Terapeutica bolilor spirituale* (trad. Marinela Bojin, 2001; ediția a 3-a franceză, 1997; prima ediție, 1991). Alte traduceri din operele sale au apărut sau urmează să apară, fiind cunoscut mai ales ca autor al unor studii dedicate Sfântului Maxim Mărturisorul. Însă publicarea cărții sale *Saint Maxime le Confesseur* (2003), apărută în colecția *Initiations aux Pères de l'Église* a editurii Du Cerf, a avut parte de o recenzie deloc favorabilă într-o revistă de specialitate precum *Vigiliae Christianae* (nr. 4/2004).

Volumul de față include trei studii asupra unor probleme, așa cum se reflectă ele în scrierile Sfântului Maxim, probleme pe care autorul le consideră ca „rămânând încă și astăzi, în grade diferite, obstacole în calea realizării unirii Bisericii” (cf. *Cuvânt înainte*, p. 9), respectiv: 1. *Problema Filioque* (p. 13-80); 2. *Problema moștenirii adamice* (p. 81-131); 3. *Problema primatului roman* (p. 133-215). Subtitlul – *mediator între Răsărit și Apus* – este încurajator pentru cititorul sensibil la eforturile dialogului ecumenic actual.

Totodată, este bine venit avizul făcut în Cuvântul înainte asupra sensurilor diferite pe care aceste noțiuni – „*Filioque*”, „păcat original” și „primat” – le puteau avea în timpul lui Maxim. Îndeosebi structura primului capitol pare să confirme această preocupare de natură epistemologică, ceea ce incită odată în plus curiozitatea cititorului.

Primul capitol, deci, are în atenție textul din scrisoarea pe care Maxim o adresa preotului Marinos din Cipru (în *Opuscule teologice și polemice* X: PG 91, 133A-137C), prin care el lua apărarea afirmației papei de la Roma (probabil, Teodor I), în scrisorile sale sinodale, că „Sfântul Duh purcede și de la Fiul”, și criticată de teologii de la Constantinopol. Autorul studiului menționează într-o notă că respectivul text al lui Maxim a fost citat de curând în Clarificarea Consiliului Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor – *Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit*, în *La Documentation catholique*, 2125 (5 noiembrie 1995), p. 941-945 –, drept pentru care, consideră utilă o analiză aprofundată a textului patristic. Mai întâi, cu privire la problema autenticității, el pledează în favoarea sa; semnalează apoi contextul istoric în care se găsea Maxim la acea dată, și anume cel al controversei monoenergiste și monoteliste, în care papa și teologii romani erau singurii care îl susțineau; analizează poziția lui Maxim în apărarea intenției papei în acea afirmație – „nu de a stabili originea Sfântului Duh și de a vorbi despre cauza Sa, ci de a sublinia «conexiunea și non-diferența esenței»” (p. 25); la fel pentru poziția Părinților latini, nementionați în textul sinodal, după care papa și-ar fi justificat expresia și intențiile, dar foarte probabil fiind vorba de Ilarie din Poitiers, Ambrozie al Milanului, Leon

cel Mare și Grigorie cel Mare; gândirea lui Augustin în materie de triadologie este considerată ca fiind în disensiune cu cea a Părinților latini care l-au precedat și de aceea, foarte probabil, a fost omisă și de Maxim; urmează analizarea poziției Sfântului Chiril al Alexandriei, menționat și el alături de genericul „Părinții latini”; este semnalată și problema diferențelor lingvistice (gr. *proïenai* și *ekporeuesthai*, față de ambivalentul lat. *procedere*) de care Maxim era conștient; în cele din urmă, ne este prezentată interpretarea lui Maxim în lumina propriei sale triadologii; studiul se încheie cu o recapitulare a datelor și cu formularea concluziilor.

Primele obiecții: în mod prea expeditiv este înlăturată triadologia lui Tertulian din atenție, știut fiind faptul că afirmarea, în scrierile sale, a consubstanțialității Persoanelor divine nu e cenzurabilă doctrinar (doar distincția dintre Persoane e problematică), iar o parte apreciabilă din vocabularul teologic latin i se datorează; apoi, cu toată ingeniozitatea argumentării, e greu de crezut că Maxim ar fi ignorat sau în mod voluntar ar fi făcut abstracție doctrina lui Augustin.

O prima surpriză o întâlnim în concluzia secțiunii dedicate scrierilor lui Ilarie din Poitiers, mai precis concluzia la două fragmente citate din *De Trinitate* VIII și IX, imediat după care autorul conchide: „Textul apare ca o dezmințire netă a afirmației că Duhul purcede de la Fiul, în sensul că Fiul ar fi cauza sa” (p. 29), afirmație urmată de o argumentare în 6 puncte. Dacă dezmințirea se referă la conținutul Clarificării menționate în introducerea capitolului, citim în schimb, în partea sa introductivă: „...cele două tradiții [grecă și latină] recunosc că «monarhia Tatălui» implică faptul că Tatăl este singura Cauză trinitară ([gr.] *Aitia*) sau principiul ([lat.] *principium*)

Fiului și al Duhului Sfânt”. Aceeași surpriză în debutul secțiunii dedicate Sfântului Ambrozie, după citarea unui scurt fragment din *De Spiritu Sancto*: „Nimic nu denotă că ceea ce Duhul ia de la Fiul prin unitatea de natură ar fi existența sa ipostatică sau esența divină” (p. 31). Cităm din aceeași Clarificare, din paragraful imediat următor celui care se referă la episodul și la textul vizat și aici din scrisoarea Sfântului Maxim: „Faptul că în teologia latină și alexandrină Duhul Sfânt purcede ([gr.] *proeisi*) de la Tatăl și de la Fiul în comuniunea lor consubstanțială nu înseamnă că esența sau substanța divină este aceea care purcede în Duhul Sfânt, ci că îi este comunicată pornind de la Tatăl și de la Fiul, care o au în comun”. Dar rămânând încă la citatul din începutul secțiunii „Ambrozie al Milanului”, acesta continuă: „Este vorba, cum am văzut și mai înainte la Ilarie, de bunătăți atribuite naturii divine comune celor trei persoane, de energii sau lucrări care sunt comunicate Sfântului Duh de la Tatăl prin Fiul” (p. 31). Asupra acestei idei revine spre final, unde citim: „Că este vorba de bunătăți ale naturii divine și nu de firea însăși reiese chiar din afirmația lui Ambrozie: «ceea ce *are* [s.a.] Tatăl este și al Fiului, ceea ce *are* Fiul *are* și Duhul», iar nu ce *este* Tatăl *este* și Fiul” (p. 36). O astfel de interpretare, pentru noi, presupune, desigur, unitatea de natură între Cei Trei. O afirmă chiar autorul, imediat anterior acestui citat: „Vedem, de altfel, că unitatea firii este presupusă înaintea comunicării dinspre o Persoană spre Cealaltă a bunurilor sau energiilor atribuite acestei naturi”. Dar așa cum pentru Ambrozie sau pentru Ilarie nu *Filioque* era problema cu care se confruntau, la fel pentru adversarii lor unitatea de natură nu era ceva scontat. Astfel că, *mutatis mutandis*, putem considera că aceștia din urmă nu ar fi obiectat împotriva unei astfel

de interpretări. Faptul este semnalat deja de teologul rus B. Bolotov într-un articol în limba germană, semnat anonim „un teolog rus”, în *Revue internationale de Théologie*, VI, 1898 (când încă nu fusese [re]deschis „dosarul” energiilor divine), însărcinat, la acea dată, cu discuțiile teologice cu vechii-catolici (text reluat de revista *Istina* în 1972, nr. 3-4 [„Thèses sur le «Filioque»”], într-un „dosar” destinat problemei purcederii Spiritului Sfânt: mai precis, în finalul Preambulului [p. 280] la cele 27 de teze ale sale, potrivit cărora *Filioque* putea fi considerat drept un *theologoumenon*). Revenind la studiul lui Larchet, în concluzia seriei de texte citate din scrierile Sfântului Ambrozie, autorul consideră că Maxim s-ar fi referit la el „în încercarea sa de a demonstra întrebuițarea afirmației potrivit căreia Duhul purcede și de la Fiul, cu scopul de a arăta că Tatăl și Fiul sunt de o natură” și întrucât teologia lui Ambrozie corespunde criteriului ortodoxiei emis de Maxim: „Ambrozie nu vede în Fiul cauza sau principiul existenței Duhului, iar în privința existenței Sale ipostatice, Sfântul Duh purcede doar din Tatăl” (p. 37). Înțelegem, așadar, că autorul se situează pe poziția monopatrismului (neo)palamit. Din această perspectivă sunt parcurse și celelalte texte patristice. Și mai înțelegem de ce este omisă orice referire la acel *principaliter* augustinian care rezumă conștiința pe care această tradiție o are despre monarhia Tatălui, în același timp cu afirmarea purcederii Spiritului *ab utroque*, și pe care Clarificarea îl explicitează în plus printr-o referință la sinteza tomistă: *principaliter vel propter et immediate* (nu suntem siguri dacă francezul *premièrement*, prin care e tradus de obicei în această limbă, îi redă în mod fidel sensul).

O remarcă se cuvine în apărarea autorului față de o eroare de tehnoredactare care, altfel, ar crea o confuzie gravă: în secțiunea intitulată „Problema diferențelor lingvistice”, în cuprinsul celui de-al doilea paragraf al textului (p. 57), în textul românesc a fost inversată ordinea termenilor *ekporeuesthai* și *proienai*, cum apare în ediția franceză (p. 52), și implicit, explicațiile care urmează sunt inversate. Dar întorcând pagina, suntem frapați de o altă afirmație: „Voind să exprime în acest caz al doilea fapt (lucrarea sau trimiterea Sfântului Duh), ei [latinii] doar au tradus latinescul *procedit* prin echivalentul său grecesc *ekporeuesthai* fără a se gândi că acest verb va fi imediat înțeles de bizantini ca făcând referire la originea Duhului din punct de vedere al existenței Sale ipostatic. Pentru a exprima ceea ce voiau să spună, respectând terminologia bizantină curentă, ei ar fi trebuit să spună: *proeisi di'Hyiou* (sau chiar *kak* [sic! inclusiv în ediția franceză, și nu doar aici] *tou Hyiou*) *to Pneuma*, în loc să spună: *ekporeusthai kak tou Hyiou to Pneuma*” (p. 57-58). Cităm, în schimb, din nou, din Clarificarea menționată în introducere, din prima parte a sa (p. 942, b): „Din acest motiv [cel evocat și de Larchet în paginile secțiunii dedicate problemelor lingvistice] Răsăritul Ortodox a refuzat întotdeauna formula *to ek tou Patros kai tou Hyiou ekporeumenon*, iar Biserica Catolică a refuzat să fie adăugat *kai tou Hyiou* la formula *ek tou Patros ekporeumenon* în textul grec al simbolului Niceeo-Constantinopolitan, chiar și în folosirea sa liturgică de către latini.” Iar din partea a doua a documentului (p. 943, a): „În secolul al IX-lea, totuși, în opoziție cu Carol cel Mare, Papa Leon al III-lea, preocupat să păstreze unitatea cu Răsăritul în mărturisirea de credință, s-a opus acestei dezvoltări a Simbolului,

care se răspândise spontan în Occident, păstrând, în același timp, adevărul pe care îl comporta *Filioque*. Roma l-a acceptat în versiunea liturgică latină a Crezului abia în 1014.”

Dar imediat după citatul de mai sus din studiul lui Larchet întâlnim o obiecție de natură metodologică, reluată ulterior prin alte cuvinte: „Trebuie totuși să ne ferim a elabora, pe baza acestei diferențe de terminologie dintre Latini și Greci o teorie sistematică”, unde face referire, în notă, ca exemplu, la articolele lui J-M. Garrigues, din care s-ar fi inspirat în mod direct *Clarificarea Consiliului pontifical* (menționată, astfel, pentru prima oară după introducere). Obiecția, chiar dacă doar aluzivă, merită un *excursus*. Ea pare a fi inspirată de criticile aduse de A. de Halleux (amintit în nota 128, p. 59 ca „un patrolog catolic eminent”, cu articolul său – „Du personalisme en pneumatologie” –, publicat în 1975) la un articol al lui Garrigues publicat în „dosarul” *Istinei* din 1972, critică ce s-ar putea rezuma într-unul din subtitlurile articolului lui de Halleux: „O nouă încercare de anexare” (teologică, în acest caz). Într-adevăr, competența teologică și atitudinea ecumenică a Părintelui André de Halleux au fost exemplare, motive pentru care a fost numit, în 1979, membru în Comisia teologică mixtă internațională pentru dialogul catolic-ortodox. Dar în concluziile aceluiași articol al său (în care rezumă, pe de-o parte, critica lui V. Lossky la *Filioque*, iar pe de alta, una din piesele principale ale „dosarului” din *Istina*, semnat M.-J. Le Guillou), scrie: „Întorcând în mod diametral imaginea oarecum caricaturală pe care Lossky o trasase despre filioquismul latin, el suferă de același viciu redhibitoriu: avem de-a face, în acest caz, cu două teologii ale schismei

în mod egal valabile în pledoaria lor apologetică, dar în mod egal false prin deformările lor polemice. Este timpul pentru teologia ecumenică să renunțe la facilitatea anatemelor, ca să se deschidă exigențelor dialogului autentic” (cf. art. cit., reluat în *Patrologie et œcuménisme*, Louvain, 1990, pp. 396-423; 422). Amintim un fapt magistral în acest sens, anterior cu câteva luni publicării articolului P. de Halleux: cu ocazia aniversării celui de-al VII-lea centenar de la celebrarea Conciliului II din Lyon, Papa Paul VI, în scrisoarea adresată cardinalului Willebrands (cf. *Istina*, 20, 1975, p. 298-302), Președinte, atunci, al Secretariatului pentru Unitatea Creștinilor, și delegat al papei la celebrările din Lyon cu acea ocazie, se referea la respectivul conciliu ca fiind „cel de-al șaselea dintre Sinoadele generale ținute în Apus”, și nu ca cel de-al XIII-lea Conciliu ecumenic, iar despre rezultatele eforturilor sale unioniste („...formule și texte concepute și exprimate conform unei eclesiologii maturizate în Apus și prezentate împăratului și Bisericii grecești pentru o simplă aprobare, fără nicio discuție”), spre deosebire de celelalte obiective propuse conciliului, scria că „o astfel de unire, oricât de sinceri ar fi fost autorii ei, în mod real nu putea fi acceptată de către mentalitatea creștinilor răsăriteni”. Părintele de Halleux a murit anterior publicării Clarificării citate (1995). Lăsăm cititorului, care are posibilitatea, să compare textul Clarificării și explicația „La Clarification sur la procession du Saint-Esprit”, semnată J.-M. Garrigues (în *Irénikon* 68, 1995, p. 501-506), cu articolele aceluiași teolog din anii '70.

În concluzia capitolului I, soluția la problema Filioque este sugerată în direcția doctrinei energiilor divine, autorul exprimându-și totodată rezervele față de receptivitatea latinilor la această

deschidere manifestată de răsăriteni. Pentru depășirea acestui impas, ne permitem să amintim sugestiile lui A. de Halleux din finalul articolului citat: „Trei puncte se găsesc a fi propuse de acum cercetării patristice și ecumenice asupra purcederii sau ekporesei Spiritului Sfânt: personalismul Părinților și problema «ordinii» treimice; apofatismul părinților și raportul dintre iconomie și teologie; conexiunile interne care leagă doctrina energiilor divine de dogma pneumatologică” (p. 423). Rămâne ca cititorul să se pronunțe dacă J.-Cl. Larchet a dat curs acestei invitații în recent apăruta sa carte, *La théologie des énergies divines. Des origines à saint Jean Damascène* (2010), a cărei traducere românească presupunem că nu se va lăsa mult așteptată.

Conținutul capitolului 2, „Problema moștenirii adamice”, este mai bogat în texte maximiene, acestea fiind repertoriate în cuprinsul a nouă secțiuni tematice adiacente temei directoare. Nu lipsesc, în introducerea și în concluzia capitolului, sublinierile dezacordurilor între cele două tradiții teologice. Dezacordul major este indicat de autor în ceea ce a transmis Adam, prin păcatul său, descendenților săi. Însă considerăm că modul în care autorul rezumă tradiția occidentală pe această temă este caricatural: „moștenirea căderii coincide cu cea a păcatului adamic însuși și a vinovăției care îi este inerentă (toți oamenii devenind păcătoși și vinovați în Adam, meritând pentru asta, chiar din cea mai fragedă pruncie, aceeași pedeapsă ca și el)” (p. 85). Concluzia studiului începe cu afirmația: „Concepția Sfântului Maxim prezintă, fără nici un dubiu, mai mult decât concepția oricărui Părinte grec, similitudini tulburătoare cu concepția occidentală de origine augustiniană” (p. 127). Dar surprinde apoi prin insistența de a demarca gândirea

acestui de orice influență augustiniană, despre care autorul scrie că nu a suportat-o sau că „a respins-o, așa cum confirmă și poziția sa în chestiunea *Filioque*” (cf. n. 181, p. 129). În final, gândirea Sfântului Maxim se plasează „într-un loc median care exclude tendințele extreme pe care le-ar putea avea pozițiile occidentale și răsăritene” și, de aceea, putând constitui „un loc privilegiat de dialog și întâlnire” (p. 131).

Scopul celui de-al treilea capitol – „Problema primatului roman” – este expus în finalul introducerii: „Vrem aici să precizăm, să completăm și să rectificăm anumite analize ce au fost deja făcute referitor la gândirea Sfântului Maxim asupra acestui punct și să reliefăm, în măsura posibilului, principiile fundamentale ale eclesiologiei maximiene care, până în prezent, a fost puțin studiată” (p. 136). Conținutul este structurat în două subcapitole: I. Analiza cronologică, care parcurge unele episoade eclesiale cu care Maxim a fost contemporan și relevante pentru tema studiată aici; II. Sinteza doctrinală. Precizările, completările și rectificările menționate vizează prerogativele Bisericii Romei și mai precis ale papei.

Autorul recunoaște că „Aceste poziții ale Sfântului Maxim, recapitulate aici schematic, sunt totuși susceptibile de interpretări diferite” (p. 190). Într-adevăr, limitându-ne chiar doar la episoadele evocate, nu vedem de ce trebuie gândit raportul primat/colegialitate în manieră disjunctivă, pentru ca apoi, în cazul nefuncționării colegialității pentarhiei, cum a fost cel al crizei monoteliste, să se apeleze la o conștiință eclezială sublim evocată în ultimele pagini ale capitolului. Rezumând apoi principiile fundamentale ale eclesiologiei maximiene în patru aspecte, expuse sub titlul „Mărturisirea credinței ortodoxe ca și criteriu esențial”, care încheie a doua secțiune a capitolului, la fel ne surprinde modul în care este explicat termenul de „catholic/catolicitate” (204-215): ceea ce autorul prezintă acolo în maniera *...aut...aut...*, cititorul care va răsfoi *Catehismul Bisericii Catolice* va avea surpriza (sperăm, plăcută) să găsească termenii respectivi raportați printr-un *et*.

În încheiere nu putem decât să facem trimitere la îndemnul citat din articolul Părintelui André de Halleux.

CORNEL DÎRLE

Vahan S. Hovhanessian (ed.), *The Old Testament as Authoritative Scripture in the Early Churches of the East* [col. *Bible in the Christian Orthodox Tradition* – vol.1], Peter Lang Publishing, New York 2010, VIII+137p.

Acest volum deschide o nouă serie de publicații – „Biblia în tradiția creștină ortodoxă” – în cadrul editorial cu caracter științific Peter Lang. Seria aceasta urmărește să exploreze și să evalueze diferitele aspecte ale tradițiilor biblice așa cum au fost studiate, înțelese, predate și trăite în comunitățile creștine de limbă aramaică, arabă, armeană, coptă, georgiană, română, siriacă și în alte limbi ale familiei Ortodoxe

a Bisericilor. Atenția se îndreaptă îndeosebi asupra încorporării diferitelor metodologii și hermeneutici folosite de veacuri în aceste comunități creștine, în cadrul abordărilor critice contemporane, cu scopul de a aduce o lumină în înțelegerea mesajului biblic. Editorul general al acestei noi serii este cel care îngrijește și acest prim volum, Vahan S. Hovhanessian: profesor de studii biblice la Seminarul Armean Sf. Nerses din New

Rochelle, New York și totodată președinte al unității „Biblia în tradițiile Ortodoxe Orientale și Răsăritene [engl. *Eastern and Oriental*]” din cadrul Societății de Literatură Biblică. În prefața pe care o semnează, aflăm că volumul de față ne oferă studii selectate și prezentate la Întâlnirea anuală din 2008 a menționatei unități a acestei Societăți. Titlul volumului de față a constituit tema acelei întâlniri, cu intenția de a evidenția rolul Vechiului Testament în teologia, liturgia și spiritualitatea Bisericilor din Orient (cf. Prefața, p. vii). Sub acest titlu tematic sunt reunite un număr de 11 comunicări într-un spectru geografic-ecclesial și teologic destul de vast, dar circumscris tradițiilor Bisericilor Orientale și Răsăritene. Iată autorii, titlurile și conținuturile lor, în rezumat.

J. Edward Walters, în „Son of Man, Son of God: Aphrahat’s Biblical Christology” (p. 9-17) se detașează de concluziile interpretărilor moderne la scrierile „Înțeleptului Persan” din sec. IV, interpretări care deși nu coincid, converg în afirmația că cristologia acestui autor nu ar fi niceeană și de aceea, ar fi defectuoasă. Citind, însă, scrierile sale în contextul semitic al propriei expresii, și nu în cel greco-roman apusean, autorul conchide că cristologia lui Afraat este „contextuală, biblică și ortodoxă” (p. 17).

Merja Merras ilustrează cu referințe textuale și tematice titlul contribuției sale: „Ephraem the Syrian and the Authority of the Old Testament Writings” (p. 19-23).

Bryan A. Stewart, în „Levitical Paradigms for Christian Bishops: The Old Testament Influence on Origen of Alexandria” (p. 25-33) infirmă tezele unor teologi contemporani care neagă intenția lui Origen de a se referi, alături de alte semnificații, la un *ordo sacerdotalis* atunci când acesta folosește termenul *hieruus/sacerdos*.

Tot pe marginea cărții Leviticului, de data aceasta o prezentare diacronică a interpretărilor sale în ambient siriac, este cea a lui Mark W. Elliott, intitulat „Leviticus between Fifth-Century Jerusalem and Ninth-Century Merv” (p. 35-41), începând cu cea a lui Hesichie din Ierusalim († 452), de la care ne-a parvenit singurul comentariu complet și extins din antichitatea creștină la această carte biblică, apoi referiri mai largi sau mai punctuale în scrierile lui Philoxenus din Mabbug, Iacob din Sarug, Anastasie Sinaitul, Isho bar Nun și Ishodad din Merv (sec. IX), episcop de Hedatha.

David Kneip abordează o scriere patristică ca neglijată, consideră el în contribuția sa, „The Holy Spirit in Cyril of Alexandria’s Commentary on Isaiah” (p. 43-50) și surprinde locul pe care Chiril îl discerna ca fiind ocupat de către Spiritul Sfânt în sânul Sfintei Treimi, iar pe de altă parte, rolul Spiritului Sfânt cu privire la Botez și la Scriptură.

Titlul comunicării lui Robert A. Kitchen – „Winking at Jonah Narsai’s Interpretation of Jonah for the Church of the East” (p. 51-56) – pare mai enigmatic. Despre autorul pe care-l studiază, mai întâi, Iona Narsai (399-ca. 502), spune că este, probabil, cel mai puțin cunoscut, dar cu certitudine nu cel mai puțin important dintre poeții exegetici sirieni majori, în spiritul și în tradiția lui Teodor din Mopsuestia. În acest spirit, el introduce în comentariul său – *mēmṛā* – la cartea lui Iona, „semnul lui Iona” într-o formă personificată în trama biblică. Tocmai asupra traducerii termenului „semn” (*rēmzā*), frecvent folosit în literatura siriacă și îndeosebi de către Narsai, se desfășoară conținutul prezentului studiu, autorul propunând termenul (engl.) *wink* (a face cu ochiul), care „nu este o simplă involuntară clipire de ochi, ci o mișcare

conștientă și intenționată, nu fără umor chiar” (cf. p. 53) și subliniind astfel raportul imediat între semn și act al lui Dumnezeu.

Jonathan Loopstra, în „A Syriac Tract for the «Explanation» of Hebrew and Foreign Words” (p. 57-64), analizează această *masora* siriacă – un gen de manual frecvent în literatura siriacă între secolele IX-XIII –, pentru a discerne sursele din care s-a inspirat compilatorul său; și concluzionează că studierea acestor liste de cuvinte dificile pentru interpreții sirieni ai Bibliei poate constitui un domeniu de studiu pentru o mai bună înțelegere a tradiției exegetice și siriene ulterioare.

Foarte interesantă, prin abordarea unei problematici încă de actualitate, este comunicarea lui Nicolae Roddy – „Does the Orthodox Lectionary Subvert de Gospel? The Pericope of the Parable of the Wicked Husbandmen (Matt 21:36-46)” (p. 65-71) –, care pornind de la constatarea lecturii trunchiate a unității literare ce include parabola lucrătorilor infideli ai viei (fără versetele finale, 44-46) cum este citată în Duminica a 13-a după Rusalii în Evangheliarul bizantin, îi evaluează consecințele „tradiționale” nefaste în raportarea creștinilor din această tradiție la iudaism, fiind, de fapt, în contradicție cu spiritul autentic al Evangheliei, care are rădăcini în Biblia ebraică.

Studiul lui Timothy Scott Clark – „A Question for the Audience: The *Prokeimenon* and Poetics in Eastern Liturgy” (p. 73-78) – reprezintă o aplicație particulară în cadrul interesului său mai general față de mecanismele interpretării biblice și a modului în care acestea sunt promovate în cadru liturgic și în alte ritualuri comunitare, atenția sa îndreptându-se în exclusivitate asupra textelor rituale ale Vechiului Testament. În cazul de față, el consideră că textele sacre creștine s-au găsit și ele la un moment dat în

necesitatea unei autorizări publice similare pe fundalul Vechiului Testament, un rol special în acest sens jucându-l lecturile responsoriale psalmodice în context liturgic.

Tot de actualitate este și interesul care se află în spatele comunicării intitulate „Grand Entrance: Entrance into Worship as Rethorical Invitation and Liturgical Precedent in the Older Testament” (p. 79-89) a autoarei Edith M. Humphrey, care declară în introducere că studiul ei reprezintă o primă etapă într-un proiect ce privește natura activității culturale în comunitățile ecleziale nord-americane. Ipoteza sa de lucru este că recente manifestări culturale din Apus trebuie să recupereze ideea, veche și obligatorie, potrivit căreia cultul este ceva în care se intră, și nu ceva creat după dorință. Punctul de plecare îl constituie analiza unor texte-cheie din Vechiul Testament, și îndeosebi Isaia 6. Deși de confesiune anglicană, autoarea ilustrează cu ecouri liturgice răsăritene acest text biblic.

În fine, Rajkumar Boaz Johnson, în „The Use of the Old Testament in the Syrian Christian Traditions of India” (p. 91-106) ne oferă mai întâi o panoramă asupra teologiilor creștine indiene contemporane, iar apoi o focalizare asupra unei vechi Biserici din Malabar, ieșită din comun în multe privințe: cea a creștinilor sfântului Toma Knanaya (din Cana), care-și revendică origini semitice, înrudite cu cele ale comunității evreiești locale, evreii negri din Kochin, cu particularități la fel de notabile. Originile lor apropiate, dar și situația lor îndelungată de minorități într-o majoritate hinduistă cel mai adesea ostilă, au dus la situația cu totul particulară a numeroase similitudini rituale, dar și o teologie creștină care valorizează din plin istoria biblică. Implicit, avem în acest caz un dialog iudeo-creștin existențial, diferit de cel propus de

obicei, în deceniile din urmă, sub sintagma „al celor două căi”.

În concluzie la acest prim volum din seria „Biblia în tradiția creștină ortodoxă”, varietatea și calitatea contribuțiilor pe tema

aleasă, ne face să apreciem inițiativa editorială și să sperăm într-o valorificare cât mai eficientă din punct de vedere ecumenic a acestei oportunități.

CORNEL DÎRLE

**André Glucksmann, *Discursul urii*
(Humanitas, București, 2007, 227 pp.)**

Teza pe care autorul o apără în această carte este că ura există, că „patima de a agresa și a nimici nu se lasă gonită prin magia verbului” și pretențiile rațiunii de a îmblânzi sau măcar de a controla această pornire reprezintă încercarea de auto-liniștire a celor feriți de contactul direct cu manifestările urii. Această teză contrazice poziția considerată de autor a fi în vogă, conform căreia ura capitală nu există, iar manifestările de violență ale unor oameni sunt rezultatul frustrărilor de care individul nu este, în fond, vinovat. El nu a făcut decât să reacționeze la ceea ce a resimțit ca nedreptate, iar societatea este datoare să-i îmbunătățească situația sau să-l ajute să o suporte.

Cartea are șase capitole, în primul (*De la bomba H la Bomba Umană*) actele terorismului contemporan sunt prezentate ca manifestări doar ale urii, nu și ale revoltei unor nedreptățiți fără apărare, argumentare continuată în cel de-al doilea capitol (*În atelierul bombelor umane*) cu prezentarea modului în care se construiește motivația teroriștilor sinucigași. Următoarele trei capitole (*De ce frizerii?*, *Spectrul hiperputernicului*, *Căutați femeia!*) prezintă obiectele urii (evreul, America și femeia), iar al șaselea (*Bună dimineața, domnule Montaigne*) propune o reacție față de forma contemporană de manifestare a urii.

De la bomba H la Bomba Umană arată cum distrugerea unor popoare sau

state, exercitată până în secolul al XX-lea doar de către state, este, după 11 septembrie, la îndemâna unui grup de indivizi, astfel încât supraviețuirea planetei depinde în mare măsură de hazard. Planeta era amenințată de un război atomic și în timpul războiului rece, dar bomba morții nu era accesibilă oricărui nebun, în timp ce acum, orice exaltat poate să se arunce cu avionul asupra unei centrale nucleare. De asemenea, războaiele nu au fost accidentale sau consecințe (doar) ale intereselor geopolitice, ci manifestări ale urii, ale violenței umane intrinseci. Izbucnit între cele mai civilizate națiuni ale Europei, într-o perioadă numită *Belle Epoque*, primul război mondial este una dintre cele mai potrivite și triste exemplificări a *impulsului către moarte* teoretizat de Freud. Ura este contagioasă, iar naiva încredere în eradicarea ei nu face decât să-i faciliteze răspândirea. Ea se manifestă fie prin grupuri mici (WTC, Atocha), fie la nivel de stat (Cecenia), comună fiind dorința de a distruge, „de a învinge, nu de a convinge”. Teroristul nu vrea să dea de gândit, ci să provoace o spaimă care să paralizeze, care să împiedice gândirea.

Al doilea capitol prezintă anclanșarea unei bombe umane, traseul prin care un om se încarcă cu ură. Aceasta „nu este nici un accident, nici o eroare de parcurs. Este o sete fundamentală de a distruge, este dovada prezenței unei

genuni ușor de perceput”. Teza ce mai puternică a acestui capitol (preluată de la Seneca) este că ura presupune asentimentul persoanei care urăște și că este nevoie de o auto-„educație” metodică pentru a ajunge să te simți bine în rău. Această „educație” începe cu *dolores* (jalea de sine), continuă cu *furor* (jalea de ceilalți) și culminează cu *nefas* (jalea universală). Sunt trei etape ale complicității cu distrugerea sau ale supunerii față de ea. Mai întâi, omul se distruge pe sine și nu-și recunoaște altă identitate decât ura, o ură care crește din ea însăși, ură care este autoreferențială. Din această cauză omul iubirii este neputincios în fața omului urii, fiindcă iubirea este întotdeauna iubire a cuiva sau a ceva, pe când omul urii (care nu este nebul, dar îi înnebunește pe ceilalți) a rupt legătura cu exteriorul, care nu există decât ca să-i dea satisfacție. Când această mânie se dezlănțuie, identitatea unei astfel de persoane se confirmă prin distrugerea celorlalți (*furor*). Ultimul stadiu este *nefas*, care desemnează o profanare inimaginabilă, atât de grozavă, încât depășește orice tribunal și orice pedeapsă, chiar și pedeapsa capitală (Atreu, care nu se mulțumește să-și învingă fratele, ci îl face să-și mănânce copiii).

Următoarele trei capitole prezintă obiectele manifestării urii contemporane. În primul rând evreul (străinul din cetate, cel care le amintește europenilor că au comis crime abominabile, un trecut pe care civilizații europeni vor să-l facă uitat), America (Superstatul, urât pentru că le amintește europenilor că răul există,

că nu poate fi împlânzit și că America a salvat de două ori Europa din conflictele pe care singură le-a generat) și femeia (care amintește bărbatului slăbiciunea condiției umane). Fiecare capitol prezintă exemplificări din istoria recentă, dar și din tragediile antice, fiindcă toate sunt declanșate de același mecanism al urii de sine, însă de fiecare dată răul propriu este atribuită altcuiva.

Bună ziua, domnule Montaigne reamintește învățăturile *Eseurilor*: războaiele zise religioase (de azi și de ieri) nu sunt războaie între religii sau între credincioși și necredincioși, ci forme de manifestare ale unei voințe de putere care se revendică de la cer pentru a domina pământul. Soluția ar fi cea care a pacificat Europa după războaiele religioase: în spațiul public, preocuparea pentru nevoile terestre să primeze față de preocuparea pentru nevoile lumii de sus.

André Glucksmann scrie această carte pentru a atrage atenția asupra unui pericolului terorismului contemporan, formă de manifestare a urii intrinseci omului, pericol care justifică și chiar obligă, în opinia autorului, statele democratice să intervină militar oriunde în lume unde sunt încălcate grav drepturile omului. Dincolo, însă, de justificările intervențiilor politice sau militare, lectura cărții îi este foarte folositoare oricărui cititor pentru descrierea procesului prin care individul se supune răului (sinonim cu voința de a distruge), iar teologului îi adresează o provocare implicită: cum ar putea *omul iubirii* să deschidă auto-referențialitatea *omului urii*?

IONUȚ MIHAI POPESCU