

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

1

EDITORIAL OFFICE: Gh.Bilașcu no. 24, 3400 Cluj-Napoca ♦ Phone 064-40.53.52

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE - SOMARIO - INHALT

I. TEOLOGIE

- C. DÎRLE, Omul făcut «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu» în sinteză teologică ♦ *The man created «in God's own image and after his likeness» in theological synthesis* 3
- AL. BUZALIC, Omul - homo religiosus - dimensiunea religioasă a existenței ♦ *L'homme - homo religiosus - la dimension religieuse de l'existence* 17
- C. BARTA, Atributele divine, fundamente ale Providenței ♦ *Gli attributi divini - fondamenti della Provvidenza* 29
- F. PILLONI, Bisericile și modernitatea ♦ *Les Églises et la modernité* 37
- C. DÎRLE, «Anakefalaiôsasthai» (Ef 1, 10) în interpretare patristică ♦ *«Anakefalaiôsasthai» (Eph 1, 10) in patristic interpretation* 49
- C. BARTA, Evanghelizare și prozelitism în relațiile dintre Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică și Biserica Ortodoxă Română ♦ *Evangelizzazione e proselitismo nei rapporti tra la Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Catolica e la Chiesa Ortodossa Romana* 59

II. FILOSOFIE

- AL. BUZALIC, Postmodernismul, dezintegrarea unității Creștinismului contemporan și refacerea comuniunii spirituale a omenirii ♦ *Le postmodernisme, la désintégration de l'unité du Christianisme contemporain et la communion spirituelle de l'humanité* 65

D. ȚUPLEA, Pensare. Il dibattito di Heidegger ♦ <i>A gândi. Disputa lui Heidegger</i>	73
S. BORZA, Între o politică a imaginii și imagine politică ♦ <i>Entre une politique de l'image et l'image politique</i>	95

III. ISTORIE

S. A. LUCA, C. ILIEȘ, S. BULZAN, Noi cercetări arheologice la Oradea – Salca ♦ <i>De nouveaux recherches archéologiques à Oradea – Salca</i>	109
R. CÂMPEANU, Perfecționarea administrativă a Bisericilor române din Transilvania. Consolidarea spiritului pragmatic în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea ♦ <i>Le parachèvement administratif de l'église Roumaine de Transylvanie - Le renforcement de l'esprit pragmatique du clergé supérieur dans la deuxième moitié du XVIII-ème siècle</i>	165
D. DUMITRAN, <i>Das Fogarascher Bistum am Anfang des josephinistischen Jahrzehntes. Politische und konfessionelle Richtlinien</i> ♦ <i>Episcopia de Făgăraș la începutul deceniului iosefin. Direcțiile politice și confesionale</i>	179
I. MÂRZA, Istorie la “Lyceum episcopale Balasfalvense” în Vormärz. Două documente din 1843-1844 ♦ <i>Geschichte am “Lyceum episcopale Balasfalvense” im “Vormärz” (Zwei Urkunden aus 1843-1844)</i>	201
O. H. POP, Papa Pius IX și problema libertăților moderne - Poziția arhiepiscopului de Paris Georges Darboy (1813-1871) față de enciclica <u>Quanta Cura</u> și <u>Syllabus</u> ♦ <i>Papa Pio IX e il problema delle libertà moderne - La posizione dell'arcivescovo di Parigi Georges Darboy (1813-1871) di fronte all'enciclica <u>Quanta Cura</u> e al <u>Sillabo</u></i> ...	213

IV. RECENZII - BOOK REVIEWS

BORYS A. GUDZIAK, <i>Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest</i> , Harward University Press, Cambridge – Mass., 1998, 489 p. (Gh. GORUN).....	223
ADRIAN ANDREI RUSU, <i>Ioan de Hunedoara și românii din vremea sa. Studii</i> , Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, 367 p. (Gh. GORUN).....	224
REMUS CÂMPEANU, <i>Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea</i> , Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, 325 p. (Gh. GORUN).....	226
EVA MÂRZA, <i>Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia 1577-1702</i> , Editura Imago, Sibiu, 1998, 218 p (Gh. GORUN).	227

I. TEOLOGIE

OMUL FĂCUT «DUPĂ CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA LUI DUMNEZEU» ÎN SINTEZĂ TEOLOGICĂ

CORNEL DÂRLE

**SUMMARY. THE MAN MADE «IN GOD'S OWN IMAGE AND
AFTER HIS LIKENESS» IN THEOLOGICAL SYNTHESIS.**

The article synthesized an ancient anthropological theme, but which only during the present Pontificate of John Paul II entered, in an explicit and significant form, among the contents of pontifical magisterial documents. The impulse came from the II Vatican Council, whose theme proposed for the Church's dialogue with the contemporary world, it's quite the man. The article covers summing up results of biblical and patristic studies and magisterial statements of the Church concerning the anthropological theme. On the last part it pays more attention on the present pontifical teaching on what concerne the article's title, like: God's image and conception of person; God's image and corporality; the relation between «image» and «likeness»; the relation between «nature» and «grace».

În dialogul pe care Biserica, prin glasul Conciliului Vatican II, îl propune lumii contemporane, tema predilectă este omul și demnitatea sa. Ne propunem să sintetizăm aici o veche temă antropologică - a omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu -, însă care doar în decursul actualului pontificat al lui Ioan Paul II a intrat, în mod explicit și semnificativ, în conținutul documentelor magisteriale pontificale. Vom parcurge, sintetizând, rezultatele studiilor biblice, patristice și afirmații magisteriale ce vizează tema antropologică, pentru a ne opri în cele din urmă asupra magisterului pontifical actual în ceea ce privește titlul articolului nostru.

1. STUDIILE ASUPRA SFINTEI SCRIPTURI

1.1. Vechiul Testament¹

În traducerea greacă a Vechiului Testament² (LXX) termenul «chip/imagie» (*eikon*) apare de 43 de ori și traduce cinci cuvinte ebraice, printre care, cel mai frecvent este *selem*. Semnificația sa merge de la «chip cioplit» (cfr. Dt 4, 16) la «nebunii mincinoase», însă uzul cel mai frecvent este cu genitivul a ceea ce imaginea exprimă; de exemplu, «Să-l facem pe om după chipul nostru (al lui Dumnezeu)» (Gen 1, 26). Termenul implică un raport între ceea ce trebuie exprimat prin imagine, imaginea în sine și/sau destinatarul imaginii.

Din contextul creației în care se găsește expresia «chip și asemănare» (Gen 1) se pot extrage următoarele semnificații:

1) **omul este culme a creației** și ca atare se află într-o condiție de superioritate față de celelalte făpturi, un salt de calitate legat de transcendența lui Dumnezeu (Gen 2, 7: suflarea divină), Care, precum monarhii orientului antic, se face prezent în Imperiul său prin intermediul imaginii sale și se face astfel oarecum vizibil. Chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu implică deci, o stăpânire a omului asupra creaturilor, însă nu în sensul unei posedări a lor, ci a unei responsabilități și îngrijiri a lor, care face prezentă grija lui Dumnezeu pentru creația sa. Faptul este subliniat de comentariul pe care Dumnezeu îl face referitor la noua Sa lucrare, din faptul că omul dă nume ființelor create și din singularitatea omului printre animale (Gen 2, 21). În plus, demnitatea omului este evidențiată de gravitatea uciderii și motivația pedepsei legată de ea (Gen 9, 6).

2) Chipul și asemănarea indică faptul că **Dumnezeu îl crează pe om pentru a instaura un raport personal** direct cu el; înseamnă că omul este capabil să dialogheze cu Dumnezeu sau, în alți termeni, «natura» sa este de a fi persoană: nu este vorba de o calitate, ci de un mod radical de a fi, o relație care implică o ascultare și un răspuns liber. Și din acest motiv, o posibilă interpretare a faptului de a fi după chipul lui Dumnezeu, este constituirea omului ca «persoană».

3) În plus, faptul că Dumnezeu l-a creat pe om bărbat și femeie, implică **o dimensiune socială a creerii sale după chipul și asemănarea lui Dumnezeu**, care face trimitere imediată la misterul Sfintei Treimi, adică o comuniune de Persoane care se dăruiesc reciproc, în mod liber și integral una alteia în iubire.

¹ Cfr. mai ales Gen 1, 26-27; Gen 2, 7 și urm.; 5, 1 ș.u.; 9, 6; Sir 17, 1-3

² H. Wilberger, *Immagine*, în *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. 2, col. 500-506.

4) În cărțile sapiențiale apare conceptul de **chip și asemănare în relație cu nemurirea** (cfr. Înț 2, 23: «Dumnezeu a zidit pe om spre nesticăciune și l-a făcut după chipul ființei Sale»). Aceasta probabil stă la originea atașării «chipului» de «suflet», care este nemuritor.

1.2. Noul Testament³

În Noul Testament, referirile la chip și asemănare, exceptând 1 Ioan 3, 2-3 («vom fi asemenea Lui pentru că îl vom vedea așa cum este») și Iac 3, 9 («... cu ea [limba] binecuvântăm pe Domnul și Tatăl și cu ea blestemăm pe oamenii făcuți după asemănarea lui Dumnezeu) în care apare «asemănarea», toate celelalte se găsesc în *Corpusul* paulin și privesc în principal *Persoana lui Hristos, chip al Dumnezeului nevăzut sau omul nou, chip al lui Hristos*⁴. Această perspectivă hristocentrică face în așa fel, încât «chipul și asemănarea» să exprime nu atât fundamentul originar și indestructibil al existenței umane prezent din momentul nașterii, cât mai degrabă ținta către care existența omului trebuie să tindă⁵. Sf. Pavel de fapt, vorbește despre Adam ca despre omul din pământ în care a pătruns omul ceresc, adică Hristos: vorbește despre un om vechi îngropat odată cu Botezul și în favoarea unui om nou altoit în Hristos. În centrul teologiei pauline a imaginii stă versetul din 2 Cor 3, 18: «noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, gloria lui Dumnezeu, ne prefacem în același chip din glorie în glorie, ca de la Spiritul Domnului».

Ce trebuie înțeles prin «glorie (*doxa*)», se poate deduce din Rom 1, 23 și 8, 28-30 alături de Gen 1, 26 și Ps 8 unde, «chipul lui Dumnezeu» și «gloria lui Dumnezeu» pe pământ sunt strâns legate, ba chiar sunt un singur lucru⁶. Și la nivel antropologic există unitate între chip și glorie; păcatul oamenilor în fond, constă în faptul că au schimbat gloria lui Dumnezeu cu «asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor» (Rom 1, 23), iar astfel făcând, omul devine asemenea făpturii căreia îi dă glorie, devenind deci «bestial» și in-uman, atât în fire cât și în comportament.

Un detaliu destul de important de remarcat, este că pentru Rom 1, 23 ș.u. gloria lui Dumnezeu este «pervertită» de către păcătos, în timp ce pentru Rom 3, 23, păcătosul o pierde: «toți au păcătuț și sunt lipsiți de gloria lui

³ Cfr. mai ales 2 Cor 3, 18; 4, 4; Col 1, 15; 3, 10; 1 Cor 11, 7; 15, 49; Rom 8, 28-30

⁴ G. von Rad, G. Kittel, G. Kleinknecht, *Eikon*, în *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. III, p. 139-184

⁵ Cfr. M. Flick, Z. Alszhegy, *Il tema dell'immagine*, în *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria editrice fiorentina, Florența 1981, p. 64

⁶ J. Moltmann, *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia, 1986, p. 264

Dumnezeu». Acest dublu sens, explică disputa intervenită apoi în istoria dogmelor: între cei care cu păcatul vedeau pervertit (umbrit, întinat) chipul lui Dumnezeu în om și alții, care îl considerau pierdut.

2. TRADIȚIA PATRISTICĂ

Două mari curente teologice au marcat interpretarea chipului și asemănării: **școala alexandrină**, urmând un dualism (de tip platonice) între suflet și trup ca elemente constitutive ale omului, spune că doar sufletul este după chipul lui Dumnezeu. Chipul este Fiul fiind Logosul veșnic și deci, netrupesc, precum "rațiunea" omului. Acest curent, în plus, distinge două momente în creație: un prim moment în care a fost «făcut» omul după chipul lui Dumnezeu, adică sufletul său invizibil, spiritual, nemuritor, iar într-un al doilea moment, în care a fost «plăsmuit» omul din lutul pământului, care corespunde creației trupului vizibil, material și muritor (Filon, Clemente din Alexandria, Origen).

Școala antiohiană în schimb, nu separă sufletul de trup, ci îl vede ca o unitate (de tip aristotelic) și afirmă faptul că întreg omul (inclusiv trupul) este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Lucrul este posibil întrucât termenul de referință îl constituie Fiul ca și Cuvânt ce trebuia să se întrupeze. Creația este considerată ca un singur act în care omul este «făcut și plăsmuit». Adam, de fapt, este tip, figură a celui ce trebuia să vină pentru a-l mântui (Sf. Clemente Romanul, Sf. Iustin, Sf. Irineu)

Sf. Atanasie insistă asupra caracterului ontologic al participării la divin. «Chipul» este constitutiv în așa măsură, încât «creația» înseamnă «participare». **Sf. Vasile**, pe aceeași linie, afirmă că «omul este o făptură care a primit porunca să devină Dumnezeu», tocmai prin această constituție a sa, după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Pentru **Sf. Gregorie de Nyssa**, omul este «înruit cu Dumnezeu»: calitățile omului sunt după chipul puterilor lui Dumnezeu⁷, iar creștinismul se definește în funcție de chip, ca «imitare a firii lui Dumnezeu». **Sf. Gregorie de Nazianz** face faimos termenul «îndumnezeire»; prin acest cuvânt, subliniază mai mult conceptul ontologic de a fi după chipul lui Dumnezeu, adică de a primi ca dar firea lui Dumnezeu. Pentru **Sf. Chiril din Alexandria** chipul este «suflarea» din creație; omul este liber «pentru că dumnezeirea după al cărei chip este, este liberă». **Sf. Gregorie Palamas** acordă

⁷ «Dumnezeirea este plinătatea bunurilor; că omul este după chipul său, stă în faptul de a fi plin de toate bunurile, după chipul și asemănarea Arhetipului ... orice virtute, înțelepciune și ce se poate gândi mai bun»: cfr. Sf. Gregorie de Nyssa, *De hominis opificio*, XIV: PG 44, 184 B.

o așa importanță corporalității omului, încât prin ea explică superioritatea omului, care este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, față de îngeri care, deși sunt "lumină secundă", răsfrângere pură a luminii lui Dumnezeu, vestitori ai valorilor spirituale, totuși nu pot deveni ei înșiși «lumină», făcând să iasă aceste valori din materie, precum face omul sfânt, după chipul Creatorului său și, din acest motiv, sunt îngerii cei care servesc omului și nu invers. **Sf. Macarie Egipteanul** vede chipul sub un dublu aspect: pe de o parte, libertatea omului de a alege și de a se autodetermina, care nu poate fi distrusă nici măcar de păcat; pe de altă parte, este «chipul ceresc» pe care-l deținea înainte de păcat, în comuniunea sa cu Tatăl prin intermediul Cuvântului și al Spiritului Sfânt. Pentru **Tertullian**, omul a fost făcut după chipul lui Hristos care ar fi trebuit să vină în trup. În aceeași termeni se exprimă **Sf. Nicolae Cabasila**, conform căruia⁸, Dumnezeu a creat firea omenească pentru un scop precis: și anume pentru ca în momentul în care el trebuia să se nască, să poată avea o mamă cu o astfel de fire. Și după ce a stabilit această finalitate precisă, Dumnezeu l-a creat pe om. Pentru **Sf. Augustin**, pluralul «după chipul și asemănarea noastră» înseamnă că omul, în spiritul său, este după chipul (analogia) celor trei Persoane divine: memorie, intelect, iubire adică, în știință, în cunoaștere și în voință, pe care, fiecare om le experimentează în sine, în diferența lor, însă în unitatea lor inscindibilă (metoda inductiv-fenomenologică). Pentru el, imaginea-«oglinză», nu este în mod exclusiv o asemănare nici doar o participare la lumina veșnică, ci și o relație de prezență reală: Dumnezeu este prezent în imagine, astfel că omul, regăsind imaginea, îl poate regăsi pe Dumnezeu care se reflectă în ea⁹. Pentru **Sf. Toma de Aquino**, asemănarea cu Dumnezeu nu exclude deosebirea dintre creatură și Creator, de aceea este scris «după chipul lui Dumnezeu», în timp ce Fiul «este» chip al Tatălui. Chipul lui Dumnezeu se găsește în orice persoană, însă se dezvoltă în mod dinamic crescând până la o anumită desăvârșire. Sf. Toma distinge trei moduri în care este imprimat chipul lui Dumnezeu în om: a) omul în mod natural capabil (potențial) de a cunoaște și iubi pe Dumnezeu; b) omul care «prin har» cunoaște și iubește (în act), deși cu o imperfecțiune datorată condiției pământești; c) omul care cunoaște și iubește pe Dumnezeu în mod desăvârșit «în glorie». Deci, primul chip este în toți oamenii, al doilea în cei drepecți, al treilea, în fericiții din cer.

⁸ N. Cabasila, *Omilie la slăvita Naștere a Preasfintei Maici a lui Dumnezeu*, în *Trei Omilii la Nașterea, la Bunavestire și la Adormirea Presfintei Maici a lui Dumnezeu*, Editura Icos, București 1999, p. 48

⁹ H. Sommers, *De homine ut imagine Dei apud S. Augustinum* (Teză de doctorat), Univ. Pont. Gregoriana, Roma, 1961, p. 5

2.1. «Deosebirea» dintre «chip» și «asemănare»

În Sfânta Scriptură nu pare să existe vreo deosebire remarcabilă între «chip» și «asemănare»; cei doi termeni apar deseori împreună, uneori în ordine inversă (cfr. Gen 1, 27; 5, 6), iar în ebraică au, mai mult sau mai puțin, aceeași semnificație¹⁰.

Imagine/chip, totuși, pare să aibă un sens mai accentuat decât asemănare: interzicerea de a-și face chipuri cioplite se explică tocmai prin faptul că acestea sugerează o prezență reală a celui reprezentat, ceea ce este în contrast cu absoluta transcendență a lui Dumnezeu. Chiar și reprezentarea oamenilor este interzisă din acest motiv, omul purtând în sine chipul lui Dumnezeu. Unii exegeți susțin că «asemănarea» ar fi fost introdusă pentru a modera acest sens de «portret» sau de «identitate» care ar rezulta doar din termenul «imagine/chip». «Asemănare», de fapt, face trimitere într-un mod mai imediat la o diversitate a obiectelor.

Sfinții Părinți și scriitori bisericești s-au îndreptat mai mult spre deosebirea dintre cei doi termeni, inclusiv dintr-un simțământ de respect față de Sfânta Scriptură, prin conștiința inspirației divine. Dacă Spiritul Sfânt a inspirat fiecare *iotă* a Scripturii, nu se poate ca cei doi termeni folosiți în pasaje atât de importante, să fi fost o simplă repetare, fără o semnificație mai profundă. În general deci, «imaginea» (a fi după chipul) este văzută ca un «fundament obiectiv» care cere, ca necesară evoluție dinamică a sa, o «asemănare subiectivă», adică personală (a exista ca și chip). În alte cuvinte, cu *imago* se exprimă participarea ontică (*methexis*), iar cu *similitudo* corespondența morală (*mimesis*).

Pentru Sf. Ioan Damaschin, «după asemanarea» înseamnă tocmai asemanarea în virtuți; pentru Sf. Gregorie Palamas, omul, în ființa sa «după chip» este superior îngerilor, în timp ce în «asemănarea» sa, este inferior acestora. La fel, Sf. Irineu vede chipul ca ceva ce omul îl deține încă din creație, însă pe care, doar cu venirea lui Hristos îl înțelege ce vrea să însemne; și este Hristos cel care restituie asemanarea pierdută prin păcat. În timpul crizei ariene, faptul că omul este chip al lui Hristos (considerat de arieni inferior Tatălui), a făcut necesară sublinierea a ceea ce unește Persoanele divine; Sf. Augustin deci, interpretează «după chipul ... *nostru*» ca referindu-se la Sfânta Treime. Dacă apoi, omul este făcut după chipul și asemanarea lui Dumnezeu Întreit, privind la misterul omului, se poate ajunge, în mod analogic, adică prin imagini, la misterul lui Dumnezeu (de unde decurge analogia sa psihologică: minte, intelect, iubire).

¹⁰ «După chipul» = *betsalmenu* = *Kat'eikona* = *imago*; «după asemanarea» = *kidumutenu* = *kath'homoiosin* = *similitudo*.

Părinții răsăriteni în schimb, adoptă, în general, procedeul contrar, prin care, doar pornind de la ceea ce Revelația spune despre Dumnezeu se poate deduce cum este omul. Astfel, pentru Sf. Gregorie de Nyssa, Chipul lui Dumnezeu în om nu poate fi cunoscut, pentru că poartă în sine desăvârșirea și misterul Ființei divine. Deci, nu se poate defini «chipul lui Dumnezeu» decât ca un mod sintetic de afirma toată bunurile nemărginite prezente în natura lui Dumnezeu și care sunt împărtășite omului creat la sfârșitul drumului său de îndumnezeire. Spune Sf. Gregorie de Nyssa: «Dumnezeu este prin natură toată bunătatea ce se poate gândi sau, mai degrabă, depășește toată bunătatea ce se poate gândi (...) Dumnezeu a făcut *firea omenească* părtașă la tot binele (...) deosebirea este aceasta: Cel dumnezeiesc este necreat, în timp ce omul există prin creație. Aceasta aduce cu sine *asemănarea divină*»¹¹. Alături de alți sfinți Părinți el vorbește de o umbră a chipului după păcat, care implică pentru om adaosul la firea sa, a ceea ce constituie «îmbrăcămintea de piele» (cfr. Gen 3, 21), referindu-se la modul istoric al existenței umane, cu patimile și slăbiciunile sale, față de care, libertatea omului este chemată să se elibereze și să le ia locul virtuțile.

2.2. Sinteză a diferitelor soluții posibile

1) **Între chip și asemănare nu există nici o deosebire.** Aceasta este, de exemplu, poziția Sf. Atanasie¹², care nu atribuie omului chipul propriu-zis, ci faptul de a fi «după chip». Omul nu deține proprietatea chipului, ci doar este părtaș acestuia, care este în fond, o Persoană divină, adică Logosul. În linia școlii alexandrine, nu admite nici un element corporal în faptul de a fi după chipul lui Dumnezeu și nu se găsește în scrierile sale ideea unui progres de la a fi după chip, la asemănare (precum la Clemente și la Origen). Răscumpărarea este văzută în mod exclusiv ca o restaurare a chipului primitiv. Claritatea asupra aspectului ontologic devine prioritară, iar logica ce decurge de aici nu lasă spațiu unor reflexii ulterioare asupra temei specifice: acțiunea Chipului (Fiul Unul născut) absoarbe atenția sa mai mult decât eforturile de îmbunătățire ale sufletului creat după chipul Fiului.

2) **Între chip și asemănare există deosebire și aceasta este în relație cu Întruparea.** Este poziția ce poate fi atribuită Sf. Irineu, conform căruia, «chipul» este ceea ce se menține după păcat și constă în posedarea rațiunii, a voinței și a libertății, în timp ce este pierdută «asemănarea» cu Dumnezeu.

¹¹ Cfr. Sf. Gregorie de Nyssa, *De hominis opificio*, XIV: PG 44, 185-204

¹² R. Bernard, *De doctrina Imaginis S. Athanasii*, Roma, 1952, p. 27-28

Aceasta este restituită prin Întruparea Cuvântului care semnează începutul sfârșitului timpurilor; în acest caz, «imagine» îmbracă o conotație de staticitate, în timp ce «asemănarea» devine ceva dinamic și privește întreg planul istorico-salvific al lui Dumnezeu. Subiectul implicat de fapt, în atingerea asemănării este nu doar persoana individuală, ci întreg neamul omenesc (persoană corporativă).

3) **Între chip și asemănare există deosebire și aceasta este în relație cu Botezul.** Este poziția lui Clemente din Alexandria. Imaginea, întrucât este acel *humanum*, îi revine fiecărui om, asemănarea în schimb, este acordată doar creștinului prin intermediul Botezului. Sfinții vor fi numiți la sfârșitul drumului lor de sfințire, «cei foarte asemănători».

În aceste ultime două interpretări, «imaginea», deoarece rămâne după păcat, este legată de «natura» omului, «asemănarea» în schimb, de «harul» pierdut; de fapt, cu păcatul, se continuă a rămâne liberi, inteligenți, etc., însă nu se mai reușește a trăi ca adevărați fii ai lui Dumnezeu, unirea și asemănarea cu El în iubire. Libertatea este considerată în cadrul imaginii și deci, mai mult ca o proprietate a naturii umane: este vorba despre o libertate care este liberul arbitru.

4) **Între chip și asemănare există deosebire și aceasta este în relație cu Arhetipul.** O astfel de poziție s-ar putea atribui Sf. Grigorie de Nyssa. Punându-se accentul pe Logos ca și Chip al lui Dumnezeu (Arhetipul) și asupra omului ca și chip al Chipului, «natura omenească» îmbrățișează și ceea se numește viața «supranaturală» a omului, însă fără să se confunde sau să se dizolve în ea. Se menține, de aceea, distincția între chip și asemănare în termeni de realitate creată pentru primul termen și tensiune dinamică spre propria desăvârșire, pentru al doilea; însă fiind acest termen ultim de realizare tocmai Arhetipul, adică natura umană și cea divină unite în mod hipostatic în Hristos, putem atașa chipului conceptul de natură (natural/supranatural, uman/divin merg împreună, însă fără să se confunde), iar asemănării, pe cel de persoană. În acest caz, cu păcatul noi mergem «contra naturii», întunecând chipul, pentru că renunțăm să mai fim adevărați oameni (și de aceea, și dumnezei, Arhetipul fiind Hristos: Dumnezeu adevărat și Om adevărat); se mai poate spune că odată cu păcatul nu ne realizăm ca «persoană» (nu dobândim «asemănarea») pentru că împiedicăm pe Spiritul Sfânt să dezvolte în noi Personalitatea lui Hristos, după chipul Căruia și în virtutea Căruia fiecare dintre noi este persoană. Libertatea, în cazul afirmativ este o libertate deplină, o libertate pentru a iubi, adică pentru a intra într-o relație de comuniune (care este tocmai o posibilitate/însușire a ființei personale), libertate care poate vrea doar binele, așa cum este libertatea lui Dumnezeu. Conform unei astfel de viziuni, libertatea omului de a alege între bine și rău, este o imperfecțiune datorată păcatului, unei neconformări cu chipul, care este întunecat de acesta.

5) **Între chip și asemănare există deosebire și aceasta este în raport cu relația personală.** Cu păcatul se păstrează asemănarea cu Dumnezeu, adică o anumită capacitate de a dialoga cu El, însă este distrus chipul Său în om. Acest chip este recreat cu Botezul, ca scufundare în Paștile recreatoare ale lui Hristos răstignit în Vinerea Sfântă (a șasea zi a Creației, ziua în care a fost făcut omul). Conform acestei interpretări, «asemănarea» indică faptul de a fi persoană; «imagine/chip» constituie, în schimb, natura de «fiime»¹³ ca participare la cea a lui Hristos, prin Botez. Asemănării, adică *persoanei*, i se atribuie libertatea ca și conștiință de sine, autodeterminare, autostăpânire a propriei corporalități (=natura biologică); imaginii, adică *naturii de fii*, îi revine «necesitatea» de a se supune în mod liber, de renunța la autoafirmarea «eu»-lui.

3. OMUL FĂCUT «DUPĂ CHIPUL ȘI ASEMĂNAREA LUI DUMNEZEU», ÎN ÎNVĂȚĂTURA BISERICII

Definițiile magisteriale asupra omului, inițial, provin din definițiile hristologice împotriva apolinariștilor care susțineau că Isus nu era om adevărat pentru că nu asumase toate elementele constitutive ale omului. Găsim astfel, la al treilea *Conciliu ecumenic, din Efes*, anul 431: «Cuvântul, unindu-și în mod hipostatic un trup însuflețit de un suflet rațional, s-a făcut om (...) asumând nu doar voința și nici doar persoana (*prosôpon*). Sunt diferite adică, naturile care se unesc, însă unul singur este Hristosul și Fiul care rezultă din ele; deosebirea naturilor nu este ștearsă de unire, ci mai degrabă firea dumnezeiască și cea omenească formează pentru noi un singur Domn și Hristos și Fiu, cu întâlnirea lor tainică și de negrăit în unitate»¹⁴.

Cel de al patrulea **Conciliul ecumenic din Calcedon**, din anul 451, îl definește pe Hristos: «... perfect în dumnezeirea sa și perfect în omenirea sa, Dumnezeu adevărat și om adevărat (alcătuit) din suflet rațional și din trup, consubstanțial Tatălui prin dumnezeire și consubstanțial nouă prin omenire, asemenea întru totul nouă, în afară de păcat»¹⁵.

Sinodul din Constantinopol (anul 543) condamnă unele teze extrase din scrierile lui Origen printre care și preexistența sufletelor în sensul de minți și puteri sfinte și căderea lor în trupuri sub forma de suflete (*psychê*) ale acestora, ca pedeapsă pentru răcirea (*psychô*) iubirii lor pentru Dumnezeu¹⁶.

¹³ Cfr. Gen 5, 1: «(lui Adam) i s-a năcut un fiu după asemănarea sa și după chipul său».

¹⁴ H. Denzinger, R. Schönmetzer (editori), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Dehoniane, Bologna 1995³⁷, nr. 250: DS 250

¹⁵ *Ibidem*, DS 301

¹⁶ *Ibidem*, DS 403.

Sinodul din Braga (anii 561-574) condamnă afirmația că sufletul ar fi ieșit din substanța lui Dumnezeu, cum afirmaseră mai în trecut Maniheu și Priscillian¹⁷.

Conciliul Lateran IV (anul 1215) vorbește despre om constituit din substanță materială și spirituală: «(Creatorul)... încă de la începutul timpului a creat din nimic una și cealaltă ordine a făpturilor: cea spirituală și cea materială, adică îngerii și lumea pământească, iar apoi omul ca părtaș la una și la cealaltă, compus din spirit și din trup»¹⁸.

Conciliul din Vienne (anul 1312) reluând doctrina Sf. Toma de Aquino, afirmă unitatea omului, pentru că: «sufletul rațional sau intelectual este forma corpului omenesc»¹⁹. Aceasta, împotriva lui Giovanni Olivi care susținea o pluralitate a formelor cu scopul de a explica trupul lui Isus lipsit de suflet în timpul celor trei zile în care a zăcut mort în mormânt. Sufletul vegetativ și cel senzitiv sunt forme ale trupului, în schimb sufletul rațional sau intelectual este unit trupului omenesc doar în mod indirect, adică doar prin intermediul primelor două. Aceasta implică, că odată cu Întruparea, Cuvântul ar fi asumat doar sufletul rațional în mod direct și, compromisă fiind, printre altele unitatea ființei umane în componentele sale, Isus nu ar fi fost pe deplin om.

Conciliul Lateran V (anii 1513-1521) definește nemurirea sufletului condamnând pe Pietro Pomponazzi, care afirma că sufletul rațional este muritor, fiind unit materiei sau, dacă este nemuritor, este un singur suflet prezent în toți oamenii. În acest al doilea caz, nu ar exista o mântuire personală. «(Sufletul) ... nu doar că este, într-adevăr, în sine și în mod esențial forma trupului omenesc (...) dar este și nemuritor și, dată fiind multitudinea trupurilor în care se găsește în mod individual, el poate fi, trebuie să fie și este multiplicat»²⁰.

În **Scrisoarea enciclică *Humani generis*** a papei Pius XII (anul 1950), Biserica învață că fiecare suflet spiritual este creat în mod direct de Dumnezeu, nu moare în momentul separării sale de trup și se va uni din nou trupului în momentul învierii finale²¹.

Conciliul Vatican II în Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană - *Gaudium et spes*, la nr. 12, pentru prima dată în mod explicit într-un document conciliar, apare formula «după chipul lui Dumnezeu» pentru a-l defini pe om: «Dar ce este omul? (...) Sfânta Scriptură ne învață că omul a fost

¹⁷ *Ibidem*, DS 455 și urm.; de asemenea, în Epistola *Congratulamur vehementer* către Patriarhul Petru al Antiohiei din partea papei Leon IX (anul 1053): DS 685

¹⁸ *Ibidem*, DS 800; afirmație reluată și în Constituția dogmatică *Dei Filius* despre credința catolică, a Conciliului Vatican I (anul 1870): DS 3002.

¹⁹ *Ibidem*, DS 902.

²⁰ *Ibidem*, DS 1440.

²¹ *Ibidem*, DS 3896; redate afirmațiile și de *Catehismul Bisericii Catolice* (CBC), nr. 363-368.

creat "după chipul lui Dumnezeu", capabil să-l cunoască și să-l iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate făpturile pământului pentru a le stăpâni și a le folosi mărimdu-l pe Dumnezeu (...) Însă Dumnezeu, creându-l pe om, nu l-a lăsat singur: încă de la începuturi "bărbat și femeie i-a creat", iar însoțirea lor constituie prima formă a comuniunii dintre persoane. Căci omul, din natura sa intimă, este o ființă socială și, fără relații cu ceilalți nu poate nici să trăiască nici să-și dezvolte calitățile». De remarcat că această capacitate a omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu, conciliul nu o reduce la o capacitate a sufletului rațional sau intelectual, ci aparține omului întreg.

Tot în *Gaudium et spes*, la nr. 22, se vorbește mai pe larg despre chipul și asemănarea omului cu Dumnezeu, în relație cu Hristos, cu păcatul, cu dinamismul iubirii, cu finalitatea omului. «De fapt, numai în misterul Cuvântului Întrupat se luminează cu adevărat misterul omului. (...) Hristos, noul Adam, prin însăși revelarea misterului Tatălui și al iubirii Acestuia, îl dezvăluie pe deplin omului pe om și îi descoperă măreția chemării proprii. (...) El este "chipul nevăzutului Dumnezeu" (Col 1, 15), El este Omul desăvârșit care a redat fiilor lui Adam asemănarea cu Dumnezeu, deformată începând cu primul păcat. (...) Creștinul devenit asemenea chipului Fiului, care este Întâiul născut dintre mulți frați, primește "pârğa Spiritului" (Rom 8, 23), prin care devine în stare să împlinească legea nouă a iubirii (...) până la "răscumpărarea trupului" (Rom 8, 23) (...) Acest lucru este valabil nu numai pentru creștini, ci și pentru toți oamenii de bunăvoință, în a căror inimă, harul lucrează în mod invizibil. (...) Hristos a murit pentru toți, iar chemarea ultimă a omului este în mod efectiv una, și anume divină».

În cele din urmă, tot în *Gaudium et spes*, la nr. 24, pe lângă dimensiunea iubirii și a raportului omului cu Dumnezeu, se consideră și caracterul comunitar al vocației omului: «... Domnul Isus, atunci când îl roagă pe Tatăl ca "toți să fie una... precum și Noi una suntem" (Ioan 17, 21-22), deschizând perspective ce nu pot fi atinse de mintea omenească, sugerează o anumită asemănare între unirea dintre Persoanele divine și unirea dintre fiii lui Dumnezeu în adevăr și iubire. Această asemănare arată limpede că omul, singura făptură de pe pământ pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăși, nu se poate găsi deplin pe sine decât prin dăruirea dezinteresată de sine».

3.2. «Chipul și asemănarea» în Magisterul lui Ioan Paul II

3.2.1. Chip al lui Dumnezeu și persoană

Niciodată până la acesta, nu a existat vreun document pontifical care să fi tratat într-un mod atât de amplu tema omului făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Motivul acestui interes al Papei Ioan Paul II pentru antropologie, se explică, desigur, prin formația și prin activitatea sa didactică

filozofică, anterioară pontificatului său. Provenind, din punct de vedere filozofic, din școala neo-tomistă, a grefat pe acest fundament preocupările școlii personaliste, utilizând ca metodă, cea inductivă, pentru a putea comunica cu un număr cât mai mare posibil de interlocutori, chiar necredincioși. În magisterul său, noțiunea de *chip al lui Dumnezeu* coincide cu cea de *persoană*; vedem în continuare deci, ce anume înțelege Papa prin acest termen²².

Noțiunea de «persoană» a lui Ioan Paul II presupune doctrina Sf. Toma de Aquino, conform căreia, omul este făcut din spirit și materie, însă nu este nici una, nici cealaltă, nici suma celor două, ci este o nouă realitate, în care materia este ca și asumată de către spirit: este persoană²³. Deoarece a fi persoană este propriu lui Dumnezeu, are un caracter de transcendență care-i explică demnitatea, este izvor de drepturi ale omului și se reflectă în libertate și în capacitatea de autodeterminare. Cu alte cuvinte, în viziunea Papei, transcendența omului este datorată creației sale după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și, în același timp, omul este chip al lui Dumnezeu mulțumită transcendenței sale: omul a fost creat după chipul și asemănarea (transcendenței) lui Dumnezeu²⁴. Sunt de remarcat două chestiuni de fond în scrierile sale pe această temă: 1) el îl definește pe om pornind de la raportul său cu Dumnezeu; arată că noțiunea de persoană include, pe lângă transcendența, și relaționalitatea.

În miezul conceptului de *persoană* al Papei, stă de fapt, cel de «autodăruire». A fi persoană creată «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», pentru el înseamnă a fi creat sub formă de dar și de a exista în relație cu un alt «eu», în comuniunea persoanelor. Fiind *persoană*, un individ simte nevoia de face schimb de daruri și de a deveni el însuși dar, chemat să existe pentru alții. În acest sens, se poate remerca originalitatea prin care Papa leagă acest aspect și, totodată, structura sa ontologică, de Dumnezeu însuși. Ce anume înseamnă persoană pentru el, este evident în mod particular în Spiritul Sfânt. Prin Spiritul Sfânt, Dumnezeu există ca Dar; El este expresia personală a unei astfel de dăruiri, este Persoană-Dar²⁵. De aici provine și legătura cu *dimensiunea socială a faptului de a fi după chipul Sfintei Treimi*.

²² D. Hranic, *L'uomo immagine di Dio nell'insegnamento di Giovanni Paolo II* (Teză de doctorat), Univ. Pont. Gregoriana, Roma, 1993, p. 43-99

²³ Sf. Toma de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 29. 93

²⁴ Cfr. Ioan Paul II, Enciclica *Redemptor hominis*, nr. 14; Enciclica *Dominum et vivificantem*, nr. 36; Enciclica *Laborem exercens*, nr. 4. 6; Scrisoarea apostolică *Mulieris dignitatem*, nr. 6-7; Îndemnul apostolic *Familiaris consortio*, nr. 11. 22, etc.

²⁵ De exemplu, în Enciclica *Donum et vivificantem*, nr. 10: «În viața sa intimă Dumnezeu "este iubire", iubire esențială, comună celor trei Persoane divine: iubire personală este Spiritul Sfânt, ca Spirit al Tatălui și al Fiului (...) Se poate spune că în Spiritul Sfânt viața intimă a lui Dumnezeu Unul și Întreit, se face toată dar, schimb de iubire reciprocă între Persoanele divine și că prin Spiritul Sfânt, Dumnezeu "există" sub formă de dar. Este Spiritul Sfânt expresia personală a unei astfel de dăruiri, a acestei ființe-iubire. Este Persoană-iubire. Este Persoană-dar».

3.2.2. Chip al lui Dumnezeu și corporalitate

Ioan Paul II este primul papă care introduce în mod explicit în magisterul Bisericii expresia «teologia corpului» și tratează în mod sistematic acest argument, în particular, analizând bisexualitatea umană și analogia raportului bărbat-femeie cu raporturile care există în intimitatea Sfintei Treimi. Conform lui, corpul este *sacramentul persoanei*; el tratează corpul uman ca parte integrantă a omului chip al lui Dumnezeu. Cum de fapt, nu se poate separa omul de corpul său, la fel nu se poate separa corpul de calitatea de chip al lui Dumnezeu și de personalitatea și de subiectivitatea cu care este dotat prin faptul de a fi creat după chip. Noutatea constă în tocmai în a atribui calitatea de chip al lui Dumnezeu corpului omenesc și nu doar dimensiunii spirituale a omului, precum era și concepția tomistă, din care Karol Wojtyła se inspiră. Chipul lui Dumnezeu, afirmă Papa, este imprimat în corpul omenesc; comuniunea treimică este imprimată în comuniunea bărbatului și a femeii, care exprimă dăruirea sinceră de sine prin intermediul masculinității și al feminității, adică prin dăruirea lor reciprocă în unitatea trupurilor lor. Continuitatea teologiei papale cu linia antiohiană este evidentă; deosebirea și noutatea, față de prezentarea patristică este că la Sfinții Părinți, teologia corpului era întemeiată pe Întrupare, în timp ce Ioan Paul II dezvoltă teologia corpului pornind de la afirmația: «corpul este sacrament al persoanei». Actualul succes al Apostolului Petru deci, în felul său de a proceda, susține o *analogie a ființei*, complementară unei *analogii a credinței*. Analogia ființei, înrădăcinată în creație, permite o asemănare, însă în același timp pune în relief transcendența lui Dumnezeu, adică infinita sa diversitate față de cum îl pot descrie conceptele și cuvintele noastre. Analogia credinței în schimb, subliniază Revelația, în care Dumnezeu se îndreaptă spre omenire vorbind un limbaj omenesc și permițând a fi descoperit în el așa cum El este. Merită a cita la acest punct un fragment din noul Catehism al Bisericii Catolice, care în paragraful nr. 370, spune: «Dumnezeu nu este nicidecum după chipul omului. El nu este nici bărbat, nici femeie. Dumnezeu este spirit pur, în care nu există loc pentru diferențele de sex. Însă "perfectiunile" bărbatului și ale femeii reflectă ceva din infinita perfecțiune a lui Dumnezeu: ale unei mame și ale unui tată și soț».

3.2.3. Deosebirea dintre «chip» și «asemănare»

Ioan Paul II deși nu face vreo distincție formală între «chip» și «asemănare», totuși, el o recunoaște în unele cazuri și de fapt, în mod implicit o afirmă, chiar dacă din modul în care acești doi termeni sunt folosiți, se vede că nu acordă o atenție particulară problemei.

În Enciclica *Redemptor hominis*, nr. 13, se vorbește de omul rănit de păcat «în care rămâne intact chipul și asemănarea cu Dumnezeu însuși»: deci, nu există deosebire. În schimb, în Scrisoarea apostolică *Mulieres dignitatem*, nr. 9, vorbește despre «"ne-asemănarea" cu Dumnezeu, în care consistă păcatul»: pare că vrea să distingă între un chip care în ciuda a toate, se menține și, o asemănare care se pierde după păcat. Apoi însă, în același număr, citând cuvintele din Gen 3, 19 («pământ ești și în pământ te vei întoarece»), Papa spune că ele «nu înseamnă că chipul și asemănarea cu Dumnezeu în ființa omenească, bărbat și femeie, a fost distrusă de păcat; înseamnă în schimb, că a fost "umbrită" și, într-un oarecare sens, "diminuată"», expresie care, așa cum se va vedea, pare din nou să conducă spre o nediferențiere a celor doi termeni biblici.

Totuși, în Catehismul Bisericii Catolice găsim la nr. 2566: «Chiar după ce și-a pierdut asemănarea cu Dumnezeu datorită păcatului, omul rămâne după chipul Creatorului său».

3.2.4. Deosebirea dintre «natură» și «har» (supranatură)

Ioan Paul II își elaborează învățătura asupra chipului și asemănării cu Dumnezeu pornind de la o altă distincție: cea dintre natură și har. El distinge întotdeauna *natura creată* (structura ontologică personală și relațională «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», care rămâne și după păcat), de dinamismul harului (prin care omul este părtaș vieții intime a lui Dumnezeu și îl face capabil să se realizeze în coerență cu propria natură ontologică mai sus amintită). Față de pericolul latent de a gândi o dihotomie între natură și har, ca și cum acesta ultimul ar fi un *accident* (în sens metafizic) al naturii, adică un element extrinsec ei, și oferit ca posibilitate facultativă omului, Papa depășește acest risc de reificare a harului, netrătându-l niciodată în afara raportului personal. Caută însă, în mod clar, să păstreze «distincția» între natură și har, autonomia naturii, gratuitatea harului, transcendența harului asupra naturii. Natura nu implică deci, harul, ci este harul care presupune creația omului cu anumite însușiri, precum transcendența personală «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu», în vederea raportului dialogic cu El.

În acest context, de natură și har, Papa face apoi o altă distincție: între «a fi după chip» și «a fi deja chip». Prin structura sa ontologică creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu-dar, omul este «după chipul lui Dumnezeu». Același om însă, contaminat de păcat, își dă seama de a nu fi încă, la nivelul existenței sale concrete, chip al lui Dumnezeu. Această distincție, care corespunde celei a Sf. Toma de Aquino, dintre chip în ordinea creației și chip în ordinea harului, pare să corespundă și diferenței mai sus amintite, dintre «chip» și «asemănare».

OMUL – HOMO RELIGIOSUS – DIMENSIUNEA RELIGIOASĂ A EXISTENȚEI

ALEXANDRU BUZALIC

RÉSUMÉ. L’homme – homo religiosus – la dimension religieuse de l’existence. L’ouvrage constitue une présentation de l’être humain dans la perspective de la religion, ce qui est la manifestation spirituelle la plus caractéristique de l’homme. La religion est l’élément antropogénétique le plus important et elle devient un élément unificatrice de l’homme dans ses relations interpersonnelles, familiales, culturelles et sociales. Grâce à la religiosité personnelle, l’espace, le temps, l’Univers et la vie de l’homme celle-même acquiert un sens et devient intelligible. On ne peut comprendre l’existence humaine que si la naissance, la vie et la mort ont une signification qui la mette en relation avec l’Absolu.

Punctul de plecare

Odată cu apariția omului pe pământ, comportamentul specific uman și spiritual începe să fie caracterizat de fenomenul *religiei*, fenomen care a însoțit și va însoți existența umană pe parcursul întregii sale istorii. Altfel spus, mai înainte de a fi catalogat drept *sapiens*, *faber*, *habilis*, mai înainte de a avea o existență ca *ens cogitans* sau chiar *ens amans*, omul a fost, este și va rămâne *homo religiosus*. Trezindu-se “aruncat” într-o lume pe care nu o înțelege și nu o poate pătrunde în profunzime, a simțit armonia lumii care reflectă Înțelepciunea Creatorului; acesta este adevărul pe care îl caută acum omul contemporan cu mijloacele mărginite ale observației empirice și încearcă să-l expună cu orice preț prin limbajul științelor pozitive. În ordinea firească a lumii omul se descoperă *pe sine* ca receptorul lumii, unicul capabil să perceapă pe un plan superior ceea ce îl înconjoară și formează *realitatea*. Lumea este creată pentru om și este așa cum este pentru că există această ființă numită om, capabilă să o perceapă. Omul se descoperă pe sine ca pe un element important, în jurul său se află lumea – cosmosul, care depășește experiența empirică și care are o față nevăzută, transcendentă, însă atât de aproape și în mod intim unită cu sinele

său. Datorită acestei realități transcendente și complementare realității experimentabile empiric, omul poate în ultimă instanță să-și dea un răspuns la profundele întrebări privind lumea și propria existență: cine este, de unde vine, încotro se duce, care este sensul existenței sale istorice pe care o experimentează ca pe o trecere *de undeva* înspre *ceva* care să-l elibereze de o existență absurdă și lipsită de sens. Răspunsul vine numai din partea religiei și doar în legătură cu religia și manifestarea unei religiozități putem vorbi despre ființarea umană, în consecință omul este mai înainte de orice *homo religiosus*.

Putem să admitem următoarele teze ca punct de plecare:

-Religia și religiozitatea însoțesc omul încă din momentul apariției sale în istorie, din momentul când omul se percepe pe sine ca om, religia fiind principalul factor antropogenetic.

-Sfera religiozității se regăsește în psihicul uman indiferent dacă omul recunoaște sau nu legitimitatea unei religii; în acest context nu există un ateism real, cu excepția manifestărilor patologice.

-Spațiul și timpul capătă un sens datorită relaționării lumii vizibile, experimentabilă și reductibilă la categoriile cunoscute, cu lumea transcendentă, situată mai presus de cunoașterea profană, însă perceptibilă prin intermediul experienței transcendente de care spiritul uman este capabil. În acest caz vorbim despre o experiență religioasă care include experiența transcendentă.¹

-Lumea experimentată în sens profan este numai o parte din *realitate*, înțelegerea și perceperea ei fiind în strânsă legătură cu acceptarea unei *cosmologii spirituale* aflată în strânsă legătură cu poziția omului în acest univers spiritual (inspirat sau nu de științele pozitive).

-Viața umană devine inteligibilă și are un sens numai în legătură cu o finalitate care se ascunde dincolo de bariera transcedenței; moartea este astfel nu un sfârșit ci o *trecere* dincolo, într-o altă dimensiune a realității.

În sensul acceptat de Eliade, sacrul și profanul fac parte din experiența omului², experiență posibilă datorită sferei religiozității și deschiderii transcendente pe care spiritul uman o posedă și care îi permite să intre în legătură cu Transcendentul. După cum subliniază și alți autori, sacrul nu se confundă cu divinul. Divinul crează realitatea în mod ontologic, arhetipal, în timp ce sacrul crează realul în mod repetat³, mai bine spus îl recrează în conștiința umană. Plecând de la aceste observații introductive putem pătrunde în profunzimea unei concepții antropologice clădite pe *homo religiosus*.

¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Editions du Seuil, 1970, art. "expérience", p.183

² M. Eliade, *Sacrul și profanul*, Humanitas, București, 1992, p. 16-18

³ V. Dancă, *Mircea Eliade - 90 de ani de la naștere*, în *Mesagerul Sf. Anton*, nr.22 (mai-iunie) 1997, p.20-21

Religie și antropogeneză

Indiferent de poziția pe care știința o adoptă față de apariția omului ca subiect al unei posibile analize fenomenologice, trebuie amintit rolul antropogenetic al religiei. Adepții evoluționismului au susținut “non-religiozitatea” paleoantropilor, ceea ce ar fi completat tabloul general al evoluției pe toate planurile. Mircea Eliade afirmă în legătură cu analogia dintre primate și paleoantropi că: “[...] e vorba de o neînțelegere, deoarece, în acest caz, ceea ce contează nu este structura anatomo-osteologică a paleoantropilor (similară, desigur, celei a primatelor) ci operele lor; și acestea demonstrează activitatea unei inteligențe care nu poate fi definită altfel decât omenească.”⁴

Omul apare atunci când manifestarea tipic umană, legată de exprimarea spiritului uman începe să existe din punct de vedere fenomenologic. Religia este inseparabilă de viața umană atât în ceea ce privește universul spiritual interior cât și manifestarea exterioară. Mai trebuie să ne gândim că 99% din timp era ocupat de activitățile necesare subzistenței, doar 1% din timp fiind “liber” pentru activități pur spirituale; din punctul de vedere al religiozității paleoantropilor putem afirma că 100% din timpul lor liber este consacrat “religiei” ca activitate superioară a spiritului. Prin manifestarea spiritului se nasc relații complexe cu lumea înconjurătoare, iar muzica, dansul, arta primitivă în general, slujește exprimării acestor relații având funcție simbolică și mai puțin estetică. Cu cât prevalează esteticul și arta devine artă, ne aflăm într-un proces de desacralizare a vieții și de pierdere a semnificațiilor primordiale.

Conștiința de sine și conștientizarea lumii reale este imposibil de realizat fără ajutorul percepției sacralului, a divinului și a realității transcendente față de experiența cotidiană. Eliade afirmă: “[...] este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume; și este cu neputință să ne închipuim cum ar putea să apară conștiința, fără a conferi o semnificație impulsivă și experiențelor omului. Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacralului. Prin experiența sacralului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelă ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ, și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor, aparițiile și disparițiile lor fortuite și vide de sens. Pe scurt, *sacralul* este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe. La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, *a trăi ca ființă umană* este în sine un *act religios*, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi sau mai degrabă a deveni om înseamnă a fi *religios*.”⁵

⁴ M.Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Editura Științifică și Enciclopedică, București 1981, p.3-4

⁵ Idem, *Cuvânt înainte*, p. IX.

Religia este cel mai important factor antropogenetic și în ultimă instanță putem afirma faptul că este *unica* acțiune care devine motorul tuturor celorlalte manifestări din domeniul spiritualității arhaice: pictura, muzica, dansul. Omul devine om pe măsura aprofundării trăirii religioase; implică relaționarea subiectului uman cu Transcendentul, fapt care se manifestă prin acte religioase. Manifestarea tipic umană este caracterizată de *relație*, realizată interpersonal, care îl implică pe om atingându-se profunzimile ființei sale. Relația dezvoltată pe plan orizontal conduce la realizarea unei unități bazată pe raporturi ierarhice interdependente, care se concretizează la nivelul interpersonal “eu-tu”, apoi trece la nivelul familiei, se amplifică la nivel de comunitate ca să ajungă în cele din urmă la structuri bazate pe complexe relații și interdependențe manifestate la nivelele subculturilor, culturii, societății. Acest lucru este evidențiat și de G.L.Engel, care extinde modelul biopsihosocial într-un raport ierarhic interdependent care începe cu planul biologic, psihologic, individual și continuă prin familial și comunitar, pentru a se ajunge la cultural și social.⁶ Spre deosebire de viziunea monoaxială a lui Engel, relația interpersonală poate fi realizată și în plan vertical-ascendent atunci când ținem cont de Transcendent, exprimat în cultura europeană ca o Persoană, ori ca un Absolut filosofic.

Transcendent

+

↑

→+

persoană↔interpersonal↔familie↔comunitate↔subcultură/cultură↔societate

Deschiderea transcendentă se realizează atât la nivel personal cât și la nivelul relațiilor și sistemelor din ce în ce mai complexe din plan orizontal. Astfel, religia devine, dintr-o legătură intimă, interpersonală, dintre un “eu” cu existență condiționată în spațiu/timp și un “Tu” transcendent, în afara spațiului și timpului - însă mereu prezent în istorie - o relație dintr-o realitate interpersonală sau metapersonală cu Absolutul. În aceasta constă funcția creatoare a religiei care se concretizează prin cultură.⁷ Legătura dintre persoanele umane și același Transcendent este în același timp și un liant care conduce la unitate, la o comuniune spirituală exprimată atât în plan vertical cât și orizontal.

⁶ G. L. Engel, *American Journal of Psychiatry*, nr.137, pp.535-544 apud McDaniel S, Hepworth J, Doherty W, Mihăescu V, *Psihoterapia ca sistem*, Polirom, Iași, 1996, p. 19-20

⁷ Cf. Krapiec M.A., *Dziela. Ja człowiek*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin, 1991, p. 379

Religia se concretizează în plan cultural prin patru elemente constitutive: 1. doctrina, care formulează principalele adevăruri în legătură cu Transcendentul, cosmosul, omul, soteriologia; 2. morala, care devine un ghid practic în privința atitudinii pe care trebuie să și-o asume omul care aderă la o anumită doctrină; 3. cultul religios – totalitatea practicilor care caracterizează actul religios rerespectiv (devine un semn vizibil al manifestării religiozității); 4. organizația, care constituie modul în care omul se manifestă organizat în plan social.

Religia este astfel un factor antropogenetic indispensabil procesului de umanizare și exprimare a spiritului uman, factor care devine în ultimă instanță izvorul culturii și liantul care conduce la manifestarea unității spiritului uman. Ca factor de umanizare poate fi considerat și astăzi un important factor care revine în actualitate într-o societate aflată într-un proces de desacralizare a vieții și dezumanizare a relațiilor interpersonale.

Religiozitatea

Religiozitatea este prezentă în psihicul uman ca o componentă a psihismului, indiferent dacă individul se consideră credincios sau nu. Religiozitatea se manifestă ca “trăire”, ca implicare profundă a întregii personalități față de ceea ce înseamnă realitatea transcendentă și se subordonează unei anumite relaționări. Noțiunea de *sacru* există în psihicul oricărui om și este în legătură cu valorile transcendente (Unul, Adevărul, Binele, Frumosul), uneori fiind înlocuite de anumite elemente din universul cognitiv care, pentru respectivul individ, îmbracă atributele acestor valori. Sacrul se manifestă în legătură cu lumea transcendentă, coexistând conștiința existenței Divinului.

Putem vorbi astfel despre religiozitate în sens de fenomen al vieții psihice care însoțește ființarea umană, dar putem să abordăm și religiozitatea unei anumite categorii de oameni sau să o concretizăm în funcție de conținutul religiozității, de Subiectul care ocupă cea mai înaltă poziție în ierarhia valorilor.

Încă din momentul apariției omului pe pământ omul se manifestă ca *homo religiosus*, astfel încât despre posibilitatea lipsei sferei religiozității putem să discutăm numai ținând cont de modificările din cultura contemporană care are o atitudine sceptică față de posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și pragmatică în ceea ce privește atitudinea față de lume, observându-se o tendință de fugă față de ceea ce este speculativ. Începând cu sec.XIX putem vorbi despre apariția sistemelor filosofice ateiste prin pozitivismul inițiat de August Comte (1798-1857), apariția empirismului radical susținut de John Stuart Mill (1806-1873), apoi a materialismului lui Ludwig Feuerbach (1804-1872) și a

materialismului dialectic susținut de Karl Marx (1818-1883) și Friedrich Engels (1820-1895). Ateismul promovat de aceste sisteme filosofice este o formă puțin întâlnită în religiozitatea oamenilor tocmai pentru că dă naștere unei suprastructuri logice, cu o argumentare a “creдинței” individului în lipsa Divinului. Argumentația este însă lipsită de profunzime metafizică și se bazează pe argumente antropologice sau pur și simplu pe refuzul unei abordări a problemei existenței divinului și a sacralului. Religiozitatea unui astfel de “ateu” este caracterizată prin negarea valorilor religiilor tradiționale; locul realităților transcendente este ocupat de alte valori din lumea imanentă care împrumută atributele categoriilor transcendente de *unum, res, aliquid, bonum, verum* și mai ales a ceea ce tomiștii au numit *pulchrum*. Materia, de exemplu, devine în accepția materialiştilor un *arhe* al lumii, fiind unică, veșnică, neschimbabilă, ceea ce aparține în fapt spiritului în accepția filosofiei clasice și a religiei. Comportamentul unui individ care se declară ateu este caracterizat de conținutul religiozității; probleme pot apare atunci când în locul lui Dumnezeu sau al Absolutului este pusă o altă componentă a vieții cotidiene care chiar dacă nu îmbracă caracterul valorilor transcendente, ocupă în sfera religiozității individuale valoarea de *mister*. Sexualitatea, moartea, o ideologie, pot fi tratate cu religiozitate și să satisfacă nevoia de mister și transcendent.

În practică întâlnim în epoca contemporană doar forme de pseudoateism, reprezentate de *ateismul emoțional* - irațional, însoțit de tulburări din sfera emoțională, ca o dorință nevrotică ca Dumnezeu să nu existe, *ateismul imatur* - verbal și formal, fără argumente și mai ales *ateismul aparent* - care coincide cu indiferentismul religios, o fugă de responsabilitate și de obligațiile care decurg din acceptarea existenței lui Dumnezeu și a unei practici care să fie un semn vizibil al unei religiozități cu un conținut explicit.

Se pot depista și alte tulburări de religiozitate care sunt prezente în contemporaneitate și care au fost până acum neglijate în diagnosticarea religiozității patologice sau a pseudoreligiozității întâlnite în cazul indivizilor cu un psihism patologic.⁸

Țările care au aparținut comunismului totalitar au avut ca obiectiv programatic formarea unei concepții despre lume ateiste, bazată pe științele pozitive, însă se observă în perioada posttotalitară o revenire la credința religioasă. Datorită necunoașterii - în majoritatea cazurilor - a conținutului doctrinei ortodoxe susținută de Biserică, în religiozitatea contemporană coexistă superstiția, credința în paranormal, amestecul elementelor ortodoxiei doctrinare cu pseudoștiințe care susțin *energii pozitive sau negative, lumină spirituală și*

⁸ Cf. *Probleme spirituale și de religiozitate în practica pastorală conform DSM IV*, p.327-333, în *Revista Medicală Orădeană*, vol.6, Nr.1,1999

iubire universală sau elemente împrumutate din teozofie, antropozofie sau curente religioase din hinduismul contemporan. Adevărul unic este astfel relativizat și dă naștere unui *sentiment al absurdului* vis a vis de sensul existenței individului, o *debusolare* a omului în istorie, care nu mai percepe în ultimă instanță sacralitatea existenței sale.

Religiozitatea individului trebuie să se concretizeze pe valorile Adevărului, Binelui, Unicului și Frumosului, căci numai așa spiritualitatea omenirii va fi sănătoasă, generatoare de valori adevărate pe scară axiologică, căci numai printr-o religiozitate adevărată putem vorbi despre ființa umană.

Sensul spațiului și timpului

Pentru omul religios spațiul nu este omogen ci prezintă rupturi, falii, porțiuni de spațiu calitativ diferite de celelalte⁹ sau un timp care nu este omogen¹⁰ atât în ceea ce privește calitatea sa cât și percepția sa de către individ. Percepția spațiului și timpului este direct influențată de concepția despre lume a individului, de sensul pe care spațiul și timpul, în ultimă instanță istoria, începe să o semnifice.

Spațiul sacru este diferit de spațiul profan prin aceea că devine un semn vizibil al realității transcendente în care se găsește Absolutul. Spațiul sacru este în același timp consacrat unei activități care să fie subordonată religiozității pe care o manifestă individul. Spațiul profan este tridimensional în timp ce spațiul sacru posedă o *a patra dimensiune*, spirituală și transcendentă, perceptibilă doar de către spiritul uman care are o deschidere spre transcendent și devine capabil de a primi Revelația.

Spre deosebire de spațiu, care se încadrează în sacru sau profan, timpul a fost perceput în mod diferit pe parcursul istoriei. Pentru omul societăților de vânători sau agricultori timpul este *ciclic*, supus unor transformări periodice care se succed cu aceeași cadență. Cadența ciclurilor timpului face parte din armonia lumii, din mersul normal al istoriei și arată înțelepciunea și purtarea de grijă a Creatorului care supraveghează creația sa. Timpul sacru se suprapune peste “pliurile” sau “meandrele” timpului profan, având menirea de a produce spărturi care aliniază evenimentul cotidian la un eveniment trecut sau viitor, prin retrăirea unui timp mitologic sau actualizarea unei realități eshatologice. Spiritul uman percepe timpul sacru ca un semn al realității transcendente, care se manifestă în afara spațiului și timpului, ca o realitate metaistorică, veșnică. Pentru *homo religiosus*, timpul sacru și profan perceput ciclic are însă un sens,

⁹ M. Eliade, *Sacral și Profanul*, Humanitas, București 1992, p.21

¹⁰ *Ibidem*, p.64

de la creație care devine t_0 până la atingerea perfecțiunii creației, la desăvârșirea ei, care este finalitatea, scopul ultim al istoriei. Un eventual om lipsit de credință în această realitate ar fi capabil să perceapă ciclicitatea manifestărilor spiritului uman în istorie și după calendarul anual, ceea ce l-ar face să se simtă un rebel printre contemporani, un individ rupt în ultimă instanță de umanitate.

Pentru omul epocii moderne timpul profan începe să devină liniar-ascendent; se scurge uniform, este ireversibil, *mâine* fiind mai elevat în sens evolutiv decât *ieri*. Timpul perceput ciclic nu are nevoie de trăirea *acum* și *aici* pentru că istoria este reversibilă chiar dacă aceasta se petrece pe o altă spirală sau pe un alt sinus al istoriei, însă perceperea unui timp liniar-ascendent face prezentul unic și irepetabil. Acum discrepanța dintre omul religios și nereligios devine marcantă: pentru necredincios timpul profan se scurge haotic, fără să marcheze o finalitate, în timp ce pentru *homo religiosus* timpul este o curgere unidirecțională de la t_0 al creației spre finalitate. De acum înainte timpul sacru nu mai este doar o aliniere a pluriilor timpului ci este un timp petrecut în istorie (s/t) și “trăit” într-o realitate transcendentă. Timpul sacru este “experiență” a sufletului, este o actualizare a religiozității. Devine clar faptul că imanența este supusă spațiului și timpului iar tot ceea ce este transcendent se află dincolo de istorie, în veșnicie.

Pentru omul contemporan timpul a devenit o funcție exponențială. Cu cât trece timpul, cu atât viteza cu care se succed evenimentele se mărește. Este vorba despre “accelerarea istoriei”. Nu timpul își precipită cursa – ceea ce nu ar avea nici o semnificație ci însuși “conținutul” timpului devine mai dens, într-o singură perioadă se petrec transformări tot mai numeroase și profunde.¹¹ Postmodernismul încurajează manifestarea *sentimentului*, a ceea ce este individual și fuga de sistemele de gândire, de orice ar mărgini – în accepția individului – libertatea. Religiozitatea începe să se manifeste într-un mozaic de grupări care prin doctrină sau practică exprimă un anume tip sistem al așteptărilor. Accelerarea istoriei și perceperea unui Adevăr dincolo de relativismul generat de coexistența pluralității credințelor, pe fondul “experienței” transcendente va duce în cele din urmă la redescoperirea sacralității existenței umane, atât de încercate de consumpționismul contemporan. Bombardat de informații și prins în relații sociale din ce în ce mai impersonale, omul contemporan este chemat să redescopere sensul sacru al timpului, care este dirijat spre finalitatea istoriei, spre spiritualizarea creației care se va realiza prin intermediul omului, intermediar între lumea materială și spirituală.

¹¹ Gaston Berger, *Omul modern și educația sa*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1973, p.54

Timpul poate fi abordat și prin intermediul introspecției, ceea ce arată că perceperea timpului, timpul psihologic, nu este omogen și nici continuu. Dacă timpul capătă sau nu o valoare, aceasta depinde numai de descoperirea sensului istoriei și al sacralității vieții umane.

Universul

Lumea, imanentă și transcendentă, nu poate fi cunoscută în întregime de individ. Sfera cognitivă care încadrează individul are întotdeauna o limită, depășește însă limita observațiilor empirice și experiența personală a individului prin asimilarea unor cunoștințe despre structura Universului, cunoștințe care sunt primite doar pe baza autorității care le proclamă. O anumită cosmologie este necesară omului în procesul de ontogeneză a personalității sale, pentru că aceasta, alături de antropologia și soteriologia asumată, îl încadrează pe individ în Univers și îi formează împreună cu religiozitatea asumată o concepție despre lume.

Începând cu Preistoricul și terminând cu Evul Mediu, autoritatea care deține cunoștințele din domeniul cosmologiei este Biserica, pentru ambientul cultural european, și religiile tradiționale în general. *Homo religiosus* știe că ocupă un loc important în Univers, loc conferit de Creator și de demnitatea pe care o are în calitate de entitate materială și spirituală.

Cunoașterea empirică a reușit să facă unele progrese și să modifice imaginea despre lume. Geocentrismul ca model cosmologic cade prin înlocuirea sa cu modelul heliocentric propus de Copernic în anul 1543 în lucrarea “De revolutionibus”. Este vorba despre detronarea pământului și nu despre sfârșitul geocentrismului în sensul așteptărilor umane. F.W.Herschel (1738-1822) contribuie la descoperirea deplasării soarelui împreună cu sistemul solar, mișcare la scară restrânsă, explicată prin legile mecanicii – în 1783 – după ce modificase imaginea despre cosmos prin înlăturarea firmamentului, care era considerat până atunci ca o sferă a stelelor fixe aflată în jurul sistemului solar și descoperise planeta Uranus în 1781. Domina încă o concepție statică despre Univers și sistemul solar este situat în centrul lumii, reminiscență a geocentrismului. Treptat se descoperă faptul că soarele este numai o stea din Calea Lactee situată la marginea galaxiei, prin H.Shapley (1885-1972), iar în anul 1952, W.F.Baade (1893-1960) detronează galaxia prin descoperirea faptului că galaxia noastră este numai una dintre multitudinea de galaxii care formează Universul; această descoperire înseamnă sfârșitul definitiv al geocentrismului din sistemul așteptărilor omenirii. Pe baza efectului Doppler, Edwin Hubble afirmă în 1929 că Universul este dinamic, în expansiune, galaxiile

depărtându-se una față de cealaltă. De aici până la elaborarea modelului standart al Universului și formarea unei cosmogonii bazate pe astrofizică a fost numai un pas, realizat în anul 1950 de către F.Hoyle prin teoria Big-Bang-ului, a Marii Explozii. Această teorie pare să fie confirmată prin descoperirea în anul 1965 a radiației relicte de 3K, ecoul Marii Explozii prin care a fost generat întregul cosmos, prin care începe spațiul și timpul, în ultimă instanță creația.

Anul 1952 a însemnat detronarea definitivă a geocentrismului, fapt care a dat naștere în sistemul așteptărilor la redescoperirea unei cosmologii antropocentrice, ceea ce a fost mereu acceptat de către *homo religiosus* care știe acest lucru nu pe baza autorității științelor pozitive ci pe baza autorității Revelației divine. Omul contemporan redescoperă Adevărul și cu cât se apropie de problemele creației, astrofizica modernă descoperă o barieră de nepătruns, dincolo de care nu se poate pătrunde prin metodologia științelor pozitive. Cosmologia descoperă faptul că în ultimă instanță lumea a fost creată pentru om. Cosmosul este așa cum este pentru că există omul care îl percepe și îi citește adevărata semnificație.¹²

Omul descoperă că între religie și descoperirile științei nu există contradicții pentru că prin religie Adevărul se revelează omului, iar omul îl percepe prin prisma orizontului cultural al timpurilor sale; iar prin observații empirice omul caută să se apropie de Adevăr prin propriile forțe, însă acest tip de cunoaștere este limitat de potențele omenirii la un moment dat. În plus, realitatea care se ascunde dincolo de bariera transcendentului este cognoscibilă numai de către *homo religiosus*, cel care se deschide Revelației și acceptă Adevărul care se revelează.

Sensul vieții

Dar cea mai importantă misiune a religiei este aceea de a da sens vieții umane. Omul își percepe existența ca o sinteză a mărginitului și nemărginitului, ca o sinteză a contradicțiilor date de aspirațiile sale spirituale, veșnice, și condiționarea în spațiu și timp dată de materie și de substratul biologic material supus schimbărilor, între libertate și necesitate.¹³ Moartea survine ca un ultim *fenomen* experimentat de om ca individ și cunoscut empiric de omenire; de aceea este foarte important cum este percepută moartea: un sfârșit sau o trecere. La fel, foarte important este modul cum omul percepe apariția sa în lume: o misiune sau un accident lipsit de orice semnificație.

¹² M. Lubański, *Filozofia Przyrody*, skrypt PWTW, Warszawa, 1994-1995, sq

¹³ Krapiec, *op.cit.*, p. 107

Între naștere și moarte se desfășoară viața, iar această viață are valoare numai prin descoperirea sensului ei, sensul suferinței, bucuriei și mai ales care este sensul istoriei față de existența individului.

Epoca contemporană susține consumționismul, proclamă bunăstarea materială și concentrarea asupra “clipei”, a frânturii din prezent care nu reprezintă decât o formă de hedonism cultivată de reclamă și moda culturală. Cultura de tip consumționist conduce la dezumanizarea relațiilor interpersonale și la eliminarea oricăror valori religioase. Consumpția nu slujește nevoilor umane ci maximalizării câștigului, situație în care omul se trezește în fața unor forțe iraționale care dirijează mecanisme economice și pune în mișcare fenomene sociale de masă.

De asemenea consumpția tinde să devină un anume mecanism de apărare împotriva nevoilor neactualizate, singurătății și însingurării individului în procesul de desacralizare a vieții, un mecanism de apărare care să satisfacă nevoia de iubire neactualizată.¹⁴ Consumționismul dă naștere agresivității, unui anumit stil de viață, o anumită orientare existențială care folosește orice mijloace pentru satisfacerea nevoilor psihice normale sau induse de “reclamă”. Instituțiile publice devin din ce în ce mai “impersonale”: familia, școala, instituții birocratizate, etc.

Ce va face omul contemporan pentru a umaniza lumea ? Întreaga problematică se învârtă în jurul redescoperirii sacrului, a Adevărului unic, veșnic și neschimbabil, prin reîntoarcerea la identitatea reală a omului care este în adâncul ființei sale *homo religiosus*. Omul trebuie să se regăsească în istorie și să înțeleagă sensul istoriei – curgerea neîncetată a timpului și condiționarea în spațiu care încep de undeva/cândva și se îndreaptă spre o finalitate eshatologică – să-și actualizeze religiozitatea pe valorile transcendente (*verum, bonum, pulchrum*) și să se manifeste în lume așa cum este ca *homo religiosus*. Civilizația umană trece prin convulsii și suferințe care însoțesc procesul de maturizare și perfecționare spirituală; după ce vor înceta căutările deșarte, după suferințe cu rol catartic la nivel mondial, omenirea va ajunge la adevărata maturitate spirituală, la spiritualizarea lumii percepute de individ, la finalitatea pe care Creatorul a stabilit-o din veșnicie, din iubire, creației sale.

¹⁴ Andrzej Buczel, *Psychologia*, skrypt PWTW, Warszawa, 1993-1994, sq.

ATRIBUTELE DIVINE - FUNDAMENTE ALE PROVIDENȚEI

CRISTIAN BARTA

RIASSUNTO. GLI ATRIBUTTI DIVINI – FONDAMENTI DELLA PROVVIDENZA. La dottrina sulla Provvidenza divina non è una questione astratta, ma è la convinzione del fedele cristiano di essere nelle mani di un Dio onnipotente, onnipresente ed infinitamente sapiente, il quale, pur rispettando la libertà, guida l'uomo e l'intera creazione al loro scopo ultimo.

La fede nella provvidenza ha il suo fondamento nell'esperienza personale dell'uomo che incontra Dio. Il contesto di tale incontro è spesso caratterizzato da situazioni difficili, che non sembra essere superabili da un punto di vista umano. In questo modo, sperimentare la provvidenza significa avere una conoscenza esistenziale degli attributi divini.

Din punct de vedere etimologic, cuvântul providență provine din latinescul *providere*. Traducerea exactă a acestui termen în limba română este *prevedea*, a cunoaște dinainte ce se va întâmpla. Providența, însă, are un înțeles mult mai amplu care nu se rezumă la cunoaștere deoarece include și acțiunea.

Catehismul Bisericii Catolice ne învață că “providența divină constă în dispozițiile prin care Dumnezeu călăuzește cu înțelepciune și iubire toate făpturile la scopul lor ultim”¹. În lumina acestei definiții înțelegem că creația este lucrarea prin care Dumnezeu a creat lumea iar providența constă în raportul permanent dintre El și aceasta.

Legătura permanentă dintre Dumnezeu și creație are o unitate intrinsecă pentru că Ființa divină este absolut simplă, dar modul nostru de studiere a providenței implică în mod necesar o distincție conceptuală: lucrarea permanentă a lui Dumnezeu prin care menține la existență lumea creată și, în același timp, lucrarea prin care conduce lumea spre scopurile pe care le are în vedere pentru ea.

¹ CBC, nr. 321

Credința în providență este determinată de dobândirea unei imagini autentice despre providență prin experimentarea acesteia. Omul credincios nu se oprește numai la binefacerile rezultate din această experiență - ajutor în caz de boală, în situații dificile -, dar urcă de la efect la cauză, adică la Dumnezeu. În centrul experimentării providenței divine în viața personală nu se află lucrarea, ci Dumnezeu cel viu care ne întâlnește și ne binecuvintează cu daruri nenumărate spre folosul nostru sufleteș și trupesc. Prin urmare, imaginea despre providență depinde de imaginea pe care noi o avem despre Dumnezeu.

La baza negării providenței în deism este tocmai o eroare în modul de a concepe divinitatea. Membrii acestui curent de gândire l-au redus pe Dumnezeu la ipostaza de arhitect al universului, rațiune abstractă și impersonală. Concepția catolică, caracterizată de o gnoseologie optimistă, afirmă existența unor atribute divine care pot fi cunoscute în mod real. Această afirmație nu este în detrimentul transcendenței divine pentru că noi cunoaștem despre Dumnezeu, pe cale rațională, numai însușirile manifestate de creaturi, iar această cunoaștere, în pofida faptului de a fi reală, nu este atotcuprinzătoare. Pe de altă parte, din punct de vedere supranatural, Dumnezeu însuși s-a dezvăluit omului folosind cuvinte omenesti pentru a se face înțeles.

Posibilitatea providenței depinde așadar de Ființa divină sau, mai concret, de atributele acesteia pe care le cunoaștem fie pe cale rațională, fie prin credință. De aceea considerăm că este oportun să analizăm în parte aceste atribute divine pentru a arăta importanța lor în providență.

1. Atotputernicia lui Dumnezeu

La ideea că Dumnezeu are această însușire în cel mai înalt grad se ajunge fie pe cale filosofică, fie pe cale teologică. Sf. Toma de Aquino, încercând să prezinte doctrina despre atotputernicia divină, a făcut o distincție între puterea pasivă și puterea activă. Puterea pasivă este principiul de a suferi de la altul sau capacitatea de a primi acțiunea altuia și deci o nouă perfecțiune și, de aceea, nu poate fi atribuită lui Dumnezeu care are toate perfecțiunile. Puterea activă, însă, este principiul de acțiune.

O realitate este activă în măsura în care este în act. Dumnezeu, fiind desăvârșit, este Act pur și prin urmare "Lui îi compete în măsură maximă să fie principiul activ și să nu fie în nici un fel influența altcuiva"² Pe de altă parte, lui Dumnezeu nu-I poate lipsi puterea activă deoarece aceasta este o perfecțiune iar Dumnezeu posedă toate perfecțiunile.

² S.Th. I, q. 25, a. 1; cf. DS nr. 3003, 3875

Privită în sine, puterea activă se identifică cu acțiunea sau, mai bine zis, actul corespunzător potenței active este acțiunea. Cu toate acestea există o diferență reală între puterea activă și acțiune deoarece prima se raportează la o anumită pasivitate, adică trebuie să treacă de la potență la act. Din acest motiv în cazul creaturilor puterea activă este atât principiul acțiunii cât și al efectului acțiunii. În Dumnezeu, dimpotrivă, fiind Actul pur, puterea activă este acțiunea și nu principiul acțiunii; ea este numai principiul efectului.³ Acesta este motivul pentru care ființa și potența activă se identifică în Dumnezeu.

Puterea activă se reduce de fapt la act. Ființa divină este Actul pur de a fi, un act nelimitat; de aceea și puterea activă divină trebuie să fie infinită.⁴ Atotputernicia divină este tocmai această putere activă infinită.

Revelația supranaturală ne dezvăluie și ea acest adevăr despre Dumnezeu. Sf. Evanghelist Luca, înfățișând scena Bunei-Vestiri, ne face cunoscut discursul de lămurire al Arhanghelului Gavriil care a spus Mariei că “la Dumnezeu nimic nu este cu neputință” (Luc. 1, 37). De asemenea, Metodiul de Olimp afirmă: “Nu există ceva pe care să nu-l poată face Dumnezeu: El Creează, diversifică și face să crească totul din belșug”.⁵

Atotputernicia lui Dumnezeu se deduce în mod deosebit din faptul creației din nimic, din eliberarea poporului din robia Egiptului, precum și din alte episoade biblice care manifestă totala neputință a oamenilor și, în același timp, intervențiile mântuitoare ale lui Dumnezeu. De aici se înțelege că atotputernicia lui Dumnezeu are două caracteristici principale: este universală pentru că a creat tot ceea ce există (Cf. Fac. 1,1; Ioan 1,3); este iubitoare întrucât Dumnezeu este Tatăl nostru (Cf. Mat. 6,9). Din evenimentul crucii se desprinde încă o caracteristică: este tainică deoarece se manifestă în slăbiciunea aparentă a Fiului lui Dumnezeu: “Îți este de ajuns harul Meu, căci puterea Mea se desăvârșește în slăbiciune. Deci, foarte bucuros, mă voi lăuda mai ales întru slăbiciunile mele, ca să locuiesc în mine puterea lui Cristos” (2 Cor. 12,9). În Cristos, prin Care și în Care moartea este învinsă iar păcatele iertate, se manifestă în cel mai înalt grad puterea lui Dumnezeu.⁶

³ “Deci, în Dumnezeu, noțiunea de putere este îndreptățită prin faptul că este principiul efectului său, nu însă sub aspectul că este principiul acțiunii, care e de fapt esența divină, nici după faptul că am înțelege poate că esența divină, care e în sine simplă, posedă toate perfecțiunile în lucrurile create, ar putea fi înțeleasă și ca rațiune a puterii. Ca și cum s-ar înțelege că ceva, având o presupusă natură, ar fi rațiunea naturii” în S. Th., I, q. 25, a. 1, ad. 3

⁴ *Ibidem*, I, q. 25, a. 1, ad. 2

⁵ Discursul lui Memianius în *Părinții și Scriitorii Bisericești. Sf. Grigorie Taumaturgul și Metodiul de Olimp*, Studiu introd., trad., note și indici de C. Cornițescu, București, 1984, p. 177

⁶ CBC nr. 270

În concluzie, Dumnezeu este proniator, se poate îngriji de creație deoarece fiind atotputernic, nimic nu-I este cu neputință. Atotputernicia Sa nu poate fi despărțită de calitatea Sa de părinte, fapt pentru care Dumnezeu nu rămâne departe de lume după crearea acesteia, dar o însoțește prin nesfârșita Sa îndurare.

2. Omniprezența lui Dumnezeu

Este necesar să deosebim imensitatea lui Dumnezeu de omniprezența Sa. Atributul imensitate exprimă capacitatea pe care Dumnezeu o are de a fi prezent în toate locurile, fără a fi determinat de acestea. Dumnezeu este imens deoarece, fiind spiritual, nu este supus categoriilor spațio-temporale. Omniprezența, în schimb, este prezența efectivă a lui Dumnezeu în toate locurile și în toate lucrurile “nu ca o parte a esenței lor, nu ca accident, ci ca agentul care este prezent în tot ce face”.⁷ Dumnezeu este în toate prin esență, prin prezență și prin putere. “Se consideră că Dumnezeu este în toate prin esență, nu chiar a lucrurilor, ca și cum ar fi esența acelora, ci prin esența sa, deoarece substanța sa stă în toate drept cauză primară”.⁸ În al doilea rând, Dumnezeu este prezent în toate prin putere, întrucât totul este supus puterii sale. În al treilea rând, Dumnezeu este în toate locurile prin prezență în sensul că în fața privirii divine totul este prezent. În al patrulea rând, trebuie să amintim prezența specială a lui Dumnezeu în sufletele dreptilor de pe pământ, din purgator și din rai. Dumnezeu este în ei nu numai în calitate de cauză conservatoare, dar sălășluiește în sufletele lor ca într-un templu.⁹

De fapt însuși Isus a spus ucenicilor: “Dacă mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și vom face locaș la el” (Ioan 14,23). Mântuitorul nostru folosește pluralul pentru a arăta că toate cele trei Persoane divine se fac prezente în sufletele credincioșilor.

În ultimul rând subliniem prezența cu totul deosebită a lui Dumnezeu în umanitatea lui Isus Cristos. Cuvântul dumnezeiesc nu este prezent numai printr-o uniune accidentală de cunoaștere și iubire în umanitatea sfântă a lui Isus - acesta este cazul sfinților -, dar este prezent printr-o uniune substanțială deoarece El își asumă ipostatic un suflet și un trup omenesc.¹⁰ Datorită uniunii ipostactice, umanitatea sfântă a Mântuitorului este prezentă într-un mod real și substanțial în toate chivoturile din lume.

⁷ S. Th., I, q. 8, a.1

⁸ *Ibidem*, I, q. 8, a. 3, ad. 1

⁹ Cf. Reginald Garrigou-Lagrange, O.P., *La providence et la confiance en Dieu*, Ed. Desclée De Brouwer et Cie, Bruges, 1932, p. 114-115

¹⁰ *Ibidem*, p. 116

Omniprezența este unul dintre atributele divine care face posibilă existența providenței. Dumnezeu se îngrijește de lumea creată: nu a părăsit-o niciodată, a fost mereu prezent în mijlocul creației ca o cauză conservatoare iar prin întruparea Fiului, El se coboară în inima dreptilor. Dacă omul îl poate întâlni pe Creatorul său tocmai în intimitatea inimii, atunci se înțelege de ce rugăciunile îi sunt ascultate și astfel, experimentează personal realitatea providenței divine. Mai mult încă, Dumnezeu, cunoscând natura omenească alcătuită din trup și suflet, a știut că omul are nevoie și de semne materiale ale prezenței divine, a instituit prin Domnul nostru Isus Cristos taina Sf. Euharistii. Prin această taină Dumnezeu rămâne între noi atâta timp cât speciile nu se deteriorează, îl primim prin împărtășanie și îl adorăm. Smerenia lui Dumnezeu și binefacerile pe care le comportă sunt desigur o parte integrantă a providenței divine.

Un termen biblic prin care Fiul lui Dumnezeu este caracterizat în Noul Testament este *lumina*. În Evanghelia după Ioan, Isus se numește pe Sine Lumina lumii (Cf. Ioan 8,12). Cristos este prezent în lume așa cum soarele, luminând lumea, este prezent în ea.¹¹

3. Atotștiința lui Dumnezeu

Acest atribut al divinității poate fi dedus plecând de la faptul că toate lucrurile sunt finalizate iar pentru că finalitatea ocupă primul loc în intenție, ea trebuie să fie prezentă intențional într-o inteligență. Ființa care dirijează toate lucrurile către scopul lor ultim este Dumnezeu.¹²

O ființă este inteligentă pentru faptul de a fi imaterială, deoarece cunoașterea constă în posedarea intențională, nu fizică, a formei obiectului cunoscut. Obiectul cunoscut este prezent în subiectul cunoscător într-un mod imaterial.¹³ Cu cât gradul de imaterialitate este mai înalt, cu atât puterea sa de

¹¹ “La noi, aici pe pământ, soarele cel material face dimineața atunci când se ridică deasupra orizontului; Soarele dreptății, însă, face dimineață în suflete odată cu răsărirea luminii spirituale și atunci face zi în sufletul celui care l-a primit”, în *Părinții și Scriitorii Bisericești, Sf. Vasile cel Mare*, Partea întâia, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, București, 1986, p. 304

¹² “Vedem că unele lucruri lipsite de cugetare, precum corpurile naturale acționează în vederea unui scop: cum apare din faptul că totdeauna sau mai frecvent acționează în același fel și în consecință cel optim. De aici reiese că nu întâmplător, ci cu intenție ajung la scopul final. Acelea însă lipsite de conștiință nu tind în final nici direct la vreo cunoaștere sau inteligență, precum săgeata sau săgetătorul. Deci este altcineva inteligent, de care toate lucrurile naturale sunt conduse spre scop: acesta este Dumnezeu” în S. Th., I, q. 2, a. 3

¹³ *Ibidem*, I, q. 14, a.1

cunoaștere va fi mai intensă. Dat fiind faptul că Dumnezeu, Spirit pur, are o natură absolut imaterială, concludem că și puterea divină de cunoaștere este infinită. În cazul cunoașterii umane, inteligența pricepe ceva trecând de la potență la act. În schimb, în cazul lui Dumnezeu care este Act pur, ființa se identifică cu cunoașterea; inteligența Sa nu este o capacitate de cunoaștere, ci un singur act de cunoaștere care se identifică cu ființa divină.

Prin urmare, Dumnezeu, Inteligența infinită, cunoaște tot ceea ce este inteligibil într-un mod desăvârșit. Întrucât El este prezent în toate ființele prin faptul că este izvorul continuu al existenței acestora și le cunoaște mai mult decât acestea se cunosc pe sine înșăși. Cunoașterea divină a creaturilor nu are loc prin intermediul unor specii particulare, ci prin cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu.¹⁴

Atotcunoașterea lui Dumnezeu are așadar o universalitate extensivă și intensivă. Extensivă, deoarece El cunoaște tot ceea ce există; intensivă, pentru că cunoaște într-un mod desăvârșit fiecărei ființe, trecutul, prezentul și viitorul ei. Providența divină presupune tocmai aceste caracteristici ale cunoașterii lui Dumnezeu. El știe mai bine decât noi necesitățile noastre pentru că cunoașterea Sa despre noi este infinit mai perfectă decât cunoașterea noastră despre noi înșine: “Doamne, Tu mă cercetezi de aproape și mă cunoști, știi când stau jos și când mă scol și de departe îmi pătrunzi gândul. Știi când umblu și când mă culc și cunoști toate căile mele. Căci încă nu-mi ajunge cuvântul pe buze și Tu îl cunoști întru totul” (Ps. 139,1-4). Lui Dumnezeu nu-i scapă din vedere nici lucrurile cele mai neînsemnate, ca de exemplu numărul firelor noastre de păr (Cf. Mat. 10,30). De aceea autorul Epistolei către Evrei sublinează că “nu este nici o făptură ascunsă înaintea Lui, ci toate sunt goale și descoperite, pentru ochii Celui în fața Căruia noi vom da socoteală” (Evr. 4,13).

4. Iubirea desăvârșită a lui Dumnezeu

Acest atribut al divinității este cel mai important pentru înțelegerea providenței divine.

Vechiul Testament cuprinde o serie numeroasă de manifestări ale iubirii și ale bunătății lui Dumnezeu față de oameni. Pentru aceasta Ieremia proorocește: “Așa vorbește Domnul: Te iubesc cu o iubire veșnică, de aceea îți păstrez bunătatea mea” (Ier. 31,3). Această mărturisire a lui Dumnezeu ne arată că El nu poate rămâne indiferent la ceea ce se întâmplă în creația Sa deoarece iubirea implică preocupare și interes pentru persoana iubită. A iubi pe cineva

¹⁴ *Ibidem*, I., q. 14, a. 5

înseamnă a-i dori în primul rând tot binele. Dumnezeu ne-a destinat un bine pe care nu-l merităm și anume, ne-a chemat prin înfierea întru Cristos prin Spiritul Sfânt la o comuniune de cunoaștere și iubire cu Sine. În această comuniune cu divinitatea omul își împlinește scopul ultim pentru care a fost creat și este fericit. Întruparea, viața și jertfa pe cruce a Domnului Isus Cristos este mărturia supremă a iubirii lui Dumnezeu pentru oameni.

Sf. Evanghelist Ioan nu se oprește doar la descrierea atitudinii plină de dragoste a lui Dumnezeu față de oameni, dar afirmă că Dumnezeu, în esența Sa, este Iubire: “Cel ce nu iubește nu-L cunoaște pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire” (1 Ioan 4,8). Faptul că Dumnezeu iubește și este Iubire, pune în lumină modul în care El este prezent în creație, persoana iubită fiind prezentă în inima persoanei care iubește: “Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el” (1 Ioan 4,16).

Dacă Dumnezeu este Iubire, atunci nu ni-l putem închipui “ca ducând o viață izolată, închisă în Sine. Iubirea cere comuniune, dăruire, revărsare în afară”.¹⁵ Privit în sine, Dumnezeu este o perpetuă dăruire de iubire între persoanele treimice. De aceea El nu avea nevoie de altcineva asupra căruia să-și reverse iubirea. Cu toate acestea, Dumnezeu a dorit ca și alte ființe să participe la fericirea Sa. Așadar la baza planului lui Dumnezeu pentru om se află iubirea divină. Acest plan se realizează prin îndumnezeirea omului prin Cristos și include, datorită păcatului, lucrarea mântuirii. De aceea putem concluda că toate intervențiile divine în istoria omenirii și în viața fiecărui om sunt manifestări ale providenței iubitoare a lui Dumnezeu în Cristos care include lucrarea mântuirii.



Doctrina despre providența divină nu este așadar o concepție abstractă. Ea este de fapt convingerea credinciosului că se află în mâinile unui Dumnezeu atotputernic, omniprezent, atotștiutor și plin de iubire care îl conduce, în respectul libertății, împreună cu întreaga creație, la împlinirea scopurilor ultime stabilite din veșnicie. Dumnezeu nu este doar un conservator al lumii, ci un Dumnezeu care își invită creația să participe la desăvârșirea vieții în unire cu El.

¹⁵ P.S. Andrei, *Providență și libertate în viața creștinului*, în *Credința Ortodoxă*, Alba Iulia, aprilie-iunie 1996,

CRISTIAN BARTA

Credința în providență își are fundamentul în experiența personală a omului care îl întâlnește pe Dumnezeu. Contextul în care de obicei are loc această întâlnire este marcat de situații dificile și imposibil de depășit din punct de vedere uman, de neazuri, de nevoi trupești și sufletești. În felul acesta experimentarea providenței coincide cu cunoașterea vitală a atributelor Dumnezeului viu. Dacă omul nu are o imagine autentică despre Dumnezeu, atunci și credința în providență va deveni problematică.

BISERICILE ȘI MODERNITATEA

FRANCESCO PILLONI

RÉSUMÉ. Les Églises et la modernité. La foi de chaque chrétien baptisé implique en soi-même une réflexion immédiate, spontanée, qui découle justement du fait du croire ou des événements qui posent des interrogatifs sur la foi. En dernier lieu c'est la théologie qui s'occupe du prolongement et de la systématisation de cette première réflexion. Donc, la théologie c'est la foi vecue par une intelligence qui pense, qui l'élabore en manière scientyfique.

Puor réfléchir au thème qu'on propose, il faut qu'on prenne en considération l'évolution du christianisme le longue de l'histoire, une histoire qui a été à jamais une du salut. On prendra en considération les modèles culturels de l'histoire, par exemple celui alexandrin, bysantin, occidental médiéval et l'époque moderne, pour déterminer les attitudes qui ont été engendrées. En reconnaissant la tâche difficile de la théologie de dialoguer avec une réalité si complexe, on peut relever cependant quelques aspects sous forme de conclusions.

En premier lieu, la foi chrétienne a toujours accleré, par son contenu existentiel, l'affirmation de tous les cultures. Le chrétien ne regarde pas les événements, mais oriente l'histoire autours de son vrai centre qui est Jesus Christ. Puis, la presence d'une anthropologie spirituelle qui ouvre l'homme comme une alternative, mais elle constitue son expression parfaite. Une anthropologie plus profonde, c'est-à-dire pas seulement étudiée, mais vecue de même, nous ouvre vers Christ, et Lui nous conduit vers Dieu par le don de Saint Esprit. Que se passerait-il si l'Orient chrétien avec sa pneumatologie et l'Occident chrétien avec son personalisme et sa héritage soubjective commençait à agir l'un sur l'autre?

FRANCESCO PILLONI

“Dacă vrem să evităm renașterea particularismelor și a naționalismelor exasperate, trebuie să înțelegem că propovăduirea Evangheliei, trebuie să fie profund înrădăcinată în specificitatea culturilor și, în același timp, deschisă la comunicări într-o universalitate care înseamnă schimb spre îmbogățirea reciprocă. Astăzi ne simțim deseori prizonierii prezentului: este ca și cum omul ar fi pierdut noțiunea că face parte dintr-o istorie care îl precede și îl urmează... Trebuie să le arătăm oamenilor frumusețea memoriei, puterea care ne vine de la Spiritul Sfânt și care ne face mărturisitori pentru că suntem fii de mărturisitori.”

Papa Ioan Paul II
Scrisoarea Apostolică *Orientale Lumen*, 7-8.

Pentru a reflecta asupra temei pe care ne-o propunem, trebuie să luăm în considerație evoluția pe care creștinismul a suferit-o de-a lungul istoriei, o istorie care întotdeauna a fost a mântuirii. Vom încerca deci să luăm în considerație, modelele culturale ale istoriei, pentru a scoate în evidență locurile și momentele de dialog mai mult sau mai puțin posibil, și atitudinile care au fost generate. Vom încerca s-o facem în așa fel încât să fie posibilă individuarea câtorva note de perspectivă posibilă.

1. Modelul culturii obiectivist-metafizice

Modelul cultural din antichitatea târzie, în sânul căreia se dezvoltă evoluția doctrinală a creștinismului în epoca patristică, este variat și în același timp diversificat dar conduce spre o unică trăsătură de fond. Vom încerca să-l observăm în esențialitatea sa, ținând însă cont de două elemente importante.

Credința, în sens propriu, este adeziunea la persoana lui Isus Hristos, care ni-l dăruiește pe Spiritul Sfânt și ne conduce la un raport filial cu Tatăl (<fides qua creditur>). În acest sens ea este dinamică și experiențială, este un act al persoanei care se introduce în comunitatea credincioșilor (Biserica). Desigur, ea cuprinde o conștiință și o formulare, dar în sens absolut nu se confundă cu ele. În formularea ei însă, atât prin concepte cât și prin imagini artistice, simbolice, liturgice, ea se introduce într-o cultură și folosește limbajul, categoriile și schemele acesteia. În această perspectivă, doctrina (<fides quae>) obține propriile instrumente din ambientul uman și cultural. Nu discutăm aici de prima, ci de a doua, făcând câteva considerații asupra evoluției istorice a modelelor culturale.

Vechiul imperiu roman -și apoi cel bizantin care derivă din el- cunoștea în structurile interne o pluralitate de culturi, ce derivă din elenism. Cea iudaică era în mod sensibil diferită de cea asiatică, de cea egipteană sau de cea din zonele de influență latină. Totuși exista un tip de limbaj comun și o puternică circulație a ideilor, datorată și unității structurale a imperiului. Unele zone puteau fi privilegiate. Spre exemplu Antiohia se găsea în sec.IV pe calea de tranzit dintre zona semitică și asiatică a imperiului și Constantinopol. Sf. Ioan Gură de Aur era de origine antiohiană, dar devenind episcop de Constantinopol a contribuit mult la fuzionarea cultului liturgic antiohian cu cel al <Marii Biserici> din capitală. Dintre toate culturile, cu începutul sec.III s-a impus în mod gradat cea greacă mai ales în Orient, în timp ce alte influențe, ca cea egipteană sau siriacă, au avut doar un rol minor.

2. Cultura greco-alexandrină

Ținând cont de importanța ei trebuie deci să spunem câteva cuvinte și despre cultura alexandrină. Vechimea acestei perioade se referă mai ales la Platon, și la ceea ce s-a dobândit de la neo și medioplatonism (vezi Plotin și Filon). Aristotel era cunoscut doar în parte, cu câteva cărți din metafizica și logica sa, dar aceasta era o achiziție minoră în comparație cu ceea ce s-a dobândit de la Platon. El va fi pus în evidență mai ales în epoca succesivă de către lumea arabă și ebraică și va pătrunde în Occident cu începutul sec. XIII când cruciații au putut intra în contact cu cultura arabă și au adus în Occident, odată cu operele complete, o nouă atenție, de tip aristotelic. Nu trebuie să uităm că Platon a fost mereu considerat ca fiind cel mai fin "grec" de către Aristotel, care se situează pe de altă parte la pragul a ceea ce a fost pentru Elada clasică o adevărată revoluție politică împlinită de Alexandru Macedon și care dă început epocii "alexandrine". Dealtfel, în fața caracterului "materialist" (nu în sensul modern, ci în sensul pe care-l explicau problemele cosmologice cu teorii de caracter intern la "physis") al unor curente de gândire (epicureism și stoicism), repropunerea mentalității platonice cu puternica sa amprentă de spiritualitate a fost de bun augur.

Platon susținuse deja că lumea spirituală suprasensibilă avea un caracter de adevăr și de subzistență ontologică, caracter ce era în schimb negat lumii materiale. Lumea ideală avea un caracter noetic și la ea se putea ajunge prin cunoașterea intelectuală mulțumită "nous"-ului, care constituia culmea "psyche"-ului, a sufletului uman. Corpul era mormântul ("soma/sema") sufletului uman care trebuia să abandoneze materia pentru a se orienta spre cele eterne, către ideal în virtutea cunoașterii. Este clar deci că "gnosticismul" a fost mereu o

tentație greacă, cu atât mai mult cu cât a fost îmbogățit de elemente ale religiilor misterice din Grecia sau din Orient, în fața cărora omul elenistic era foarte sensibil (vezi Iulian, zis apostatul, care a avut o adevărată conversiune eleuzină). Această mentalitate a împins cu tărie starea de spirit a grecilor către tendința de a căuta problemelor răspunsuri raționale, și nu existențiale. Este clar deci câte probleme a trebuit să întâlnească și să înfrunte această cultură, probleme care erau străine mentalității iudaice a Noului Testament și a primelor generații creștine. Dincolo de problemele politice sau de dezvoltările antropologice mai sus amintite, să ne gândim și la diversa concepție despre lume (panteismul grec) și la rolul divers al materiei.

Plotin a promovat platonismul în mod particular, punând absolutul (Unul), nu numai dincolo de ființă, dar și dincolo de gândire. Până atunci toată cultura greacă identifica absolutul cu logosul ca și principiu rațional care ordonează “kosmos”-ul. Plotin a dat o puternică dezvoltare metafizică și religioasă sistemului, pentru că atribuind Unului geneza logosului, diferenția aceste două concepte, punând însă Unul într-o zonă de ne-cunoaștere și de ne-ajuns pentru mintea umană care înainte era străină. Logosul la rândul său emana a treia ipostază (psyche), a cărei energie activă aducea la existență tot restul creației până la limita extremă materială a sensibilului. Calea indicată omului era, deci, aceea a depășirii elementului material dar și a celui intelectual, pentru a ajunge la pura contemplație a Unului, unicul principiu increat al întregii realități, care se prezenta, pe de altă parte, ca o imensă piramidă ce izvora și revenea la același Unul.

Absoluta transcendență a lui Dumnezeu era un element profund adevărat, dar cum se poate pune de acord unicitatea lui, cu revelația creștină care-l cunoștea pe Dumnezeu ca Tată, Fiu și Spirit Sfânt? Ba mai mult, cum se poate explica și înțelege Întruparea, salvând această transcendență? Este cunoscută influența pe care aceste chestiuni a avut-o asupra Bisericilor din primele secole, știut fiind că nu se puteau mulțumi doar cu “elementul” creștin, ci trebuiau să-l încadreze într-o cultură atât de subtilă din punct de vedere metafizic. Cum se explică pozitivitatea lumii, descrisă de către Biblie în termenii creației, pozitivitatea materiei asumată în Întrupare, dacă lumea nu era decât o manifestare extrinsecă a transcendentului Unului, immanent în sine?

Se poate gândi cu ușurință la influența pe care această mentalitate a avut-o referitor la dificultatea de a vedea căsătoria ca pe o realitate pozitivă, sau la influența pe care a avut-o în interiorul monahismului în exasperarea refuzului materiei (asceză) sau a culturii (depășirea “nous”-ului) pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Desigur, creștinii au umplut aceste spații cu noi semnificații evanghelice, dar nu au fost scutiți de lupta împotriva acestora sau de influența lor.

3. Lumea bizantină

Mai trebuie evidențiat încă un moment important al succesivei evoluții istorice pe care o trăiește lumea bizantină, moștenitoarea categoriilor lumii antice. Pe de o parte ea a aprofundat moșternirea dobândită de la elenism, dar într-un context divers a radicalizat unele aspecte.

Imperiul bizantin medieval nu mai este puternicul moștenitor al imperiului roman care reușea - prin arta militară dar și prin cultură și bogăție - să se pună ca și conducător al întregii "oikoumene" și să respingă popoarele care făceau presiuni asupra granițelor sale către occident. Este un imperiu mult pus la încercare - mai întâi de către persani și apoi de către arabi -, care devine din ce în ce mai mic, incapabil să susțină într-un mod durabil o unitate politico-religioasă internă. O lume profund rănită a cărei scop este apărarea și supraviețuirea.

Lupta iconoclastă se încheie cu victoria iconodulilor, dar și cu afirmarea lumii monastice, care a luptat atât de mult pentru aceasta. Pe de o parte este vorba de o cucerire importantă: pătrunderea divinului în uman prin Întrupare, atinge toată materia și întregul cosmos. Toată lumea bizantină sublinează cu tărie această dimensiune simbolică a realului, această teofanie internă, această îndumnezeire a cosmosului, care prin anumite aspecte pare să pună în umbră realitatea materială mai simplă. Spiritualitatea simbolicului invadează lumea bizantină, devenind sufletul acesteia. Este un concept și un substrat istoric foarte divers de cel al epocii patristice, chiar dacă este în continuitate cu acesta.

Această lume va fi tot mai mult animată de către monahi, care începând cu sec. IX. își asumă tot mai mult adevăratul rol de leadership al Orientului bizantin. Nu trebuie uitat faptul că sufletul monastic este legat, din punct de vedere cultural, de ereditatea platonice și alexandrină, de teologia lui Origen și de metoda sa exegetică (metodă care acum devine și iconică și liturgică). Cultura de tip umanistic, și ea moștenitoare a spiritului grec, va fi mereu combătută în Orient de către școlile monastice (în Occident criza izbucnește în sec. XII) în așa fel încât îi este blocată orice manifestare. Refuzul unei confruntări cu o cultură diversă de cea spirituală și iconică se radicalizează în controversa palamită, devenind un fel de dogmă necrisă, dar trăită cu tărie. Rezultatul acestei epoci este cultul liturgic bizantin, care evoluează mult între sec. IX și XI, configurându-se astfel noii mentalități, dar luând și distanță față de matricea patristică. Spiritualitatea monahismului bizantin este în continuitate, dar și în profundă diferențiere, față de spiritualitatea monahismului egiptean sau bazilian, care la rândul lor nu sunt întru totul identice.

Trebuie ținut cont și de faptul că acest monahism și această lume bizantină intră în contact cu aria slavă, oferind acestei arii propria sinteză și propria înculturalizare, unde conceptul de păstrare a tradiției, devine o

necesitate foarte asemănătoare cu aceea a păstării tradiției bizantino-monastice, asimilată - *tout court* - tradiției patristice. Dacă privim mai atenți, observăm o selecție patristică justificatoare a acestei lumi și care vehiculează doar în parte cea mai veche perioadă a lumii antice a Sfinților Părinți. Acesta este un fapt simplu și firesc: fiecare își transmite propria sinteză. Este și pozitiv pentru marea încărcătură de valori pe care o conține fiecare sinteză. Dar și cunoașterea faptelor istorice și limitele fiecărui pasaj este oportună, pentru a se cunoaște ceea ce se poate lăsa în urmă. Mai ales în lumea orientală începe să se piardă posibilitatea unui dialog viu cu cultura, printr-o radicalizare conservatoare a conceptului de tradiție. De altfel se asistă la conservarea unui tip de tendință "monofizită" cu caracter spiritual și antropologic: lumea divină, aceea a luminii taborice, a icoanelor, a transfigurării se impune, părănd să ignore un om care pășește cu greutate - subiectivă și obiectivă - prin istorie, un om pe care Cristos îl cheamă la mântuire.

4. Caracterile generale ale culturii obiectivistico-metafizice

Cultura antică are un caracter particular pe care-l putem defini, înainte de toate, teologic. În această cultură totul se mișcă în jurul teologiei, culmea unei metafizice obiectiviste, în jurul realității divine, și din ea derivă întregul conținut al propriei expresivități. Diversitățile epocale nu alterează corectitudinea acestei afirmații.

În al doilea rând ea este o cultură colectivă: primatul i se cuvine corpului uman social, în care individul este văzut ca și funcție, și acesta la rândul său se găsește în strânsă legătură cu identitatea religioasă a acestui corp. Începând cu Eusebiu din Cezarea această schemă a fost asumată de către Biserica imperială.

În al treilea rând ea exprimă o cultură de adeziune, care nu caută examinarea critică, ci care se oferă printr-o pură angajare istorico-experiențială. De aici rezultă faptul că orice noutate nu este văzută ca o ocazie verificabilă sau ca posibil izvor de progres, ci ca o negație a patrimoniului meta-lingvistic.

Cele trei caracteristici sunt în mod evident legate între ele și constituiesc un "unicum" omogen.

5. Lumea occidentală

Acest capitol merită să fie tratat aparte. Pe de o parte se poate spune că până în sec. XII-XIII, lumea occidentală merge în paralel cu cea orientală, deci pe toată perioada evului mediu latin. Schema de bază, din toate punctele de vedere este aceea a culturii antice, chiar dacă nu se observă - cu câteva excepții necesare - acea bogăție care este moștenirea tipică a lumii bizantine.

Cu începutul sec. V, Occidentul înaintază pe o cale care conține elemente de majoră caracterizare, și pe care o putem vedea simbolizată în folosirea unei limbi diferite de cea folosită în Orient: latina. Este un fenomen istoric ce implică și alte zone, ca cea siriacă sau coptă, ca urmare a unei minore solidarități a imperiului. În Occident fenomenul este marcat, pentru că valurile de popoare migratoare care au cruțat Orientul, s-au revărsat în Occident provocând căderea întregii lumi antice-târzii. Evenimentul simbolic și rezumativ al acestui fapt, poate fi căderea Romei (410), cădere care a fost văzută ca un eveniment apocaliptic. Chiar și cultul liturgic și arhitectura se diferențiază și întreaga istorie ia o cale diferită.

Există o dublă alianță care se maturizează cu timpul: aceea a noilor popoare cu moștenirea fragmentară a Imperiului roman, și apoi alianța acestora cu Biserica, care își găsește centrul de unitate la Roma, capitala Imperiului și în același timp Scaun al Sf. Apostoli Petru și Pavel. Acest fapt va permite dezvoltarea feudalismului care va da o nouă consistență și un nou chip Europei și-i va permite să reziste presiunilor arabe, presiuni atât de puternice, încât poartă la ruptura oricărui contact cu Orientul.

Atenția lumii occidentale este însă mai istorică și legată de concret, datorită influenței co-determinante a moștenirii romane și a noilor popoare. În termeni teologici, este o mentalitate mai atentă la ceea ce Dumnezeu a făcut pentru om (soteriologia), și nu la ceea ce Dumnezeu este în sine însuși (teologia). Problema raportului dintre credință și cultură începe să asume un nou chip și să deschidă o lungă discuție. Aceasta se găsește deja bine tematizată în Augustin, împreună cu categoriile care vor fi mai târziu mult dezvoltate în lumea occidentală: subiectivitatea umană și istoria. Mai întâi "Confessiones" și apoi "De civitate Dei", sunt clara expresie a acestora. Alături de ele se găsește "De Trinitate", această lungă meditație augustiniană care arată cum întreaga realitate este un tablou deschis dimensiunii transcendenței.

Criza începe cu introducerea metodei dialectice - până acum era un element minor - în cultura metafizico-teologică occidentală. Această metodă de derivație aristotelică începe să fie aplicată în teologie de către Abelard, care pune pentru prima dată în evidență contradicțiile - mai mult sau mai puțin adevărate, nu contează aici - tradiției patristice medievale. Toată școala monastică pe care Bernard de Clairvaux o interpretează, va simți aceasta ca pe o ofensă la experiența unei întregi epoci. Dar metoda se afirmă și este însușită ca proprie de un curent al mării scolastici, acela care găsește în Toma de Aquino exponentul său maxim, și va fi difuzată în Universitățile care încep să se nască, generând noi câmpuri de cunoaștere și noi cuceriri. Raportul rațiune-credință trebuie să fie gândit și aprofundat ulterior.

Un moment grav al crizei începe cu dezvoltarea filosofiei nominaliste care, inițiată în sec. XI, își găsește deplina manifestare doar în sec. XIV, în pragul umanismului. Sub aparențele unei probleme lingvistice și gnoseologice, ea știrbește însăși centrul întregului sistem metafizic occidental, atât în ceea ce privește raportul dintre Dumnezeu și lume, cât și posibilitatea de-a spune și gândi ceva despre Dumnezeu, despre sensul lumii și despre rolul omului în lume. Întregul sistem intră deci în criză și trebuie redefinit. Va trebui redefinit ca teologie sau ca filosofie? Aceasta este marea dilemă a Occidentului până în ziua de astăzi.

Fără această criză nu ne putem gândi la Umanism și Renaștere, care în fond se exprimă în diversele câmpuri ale cunoașterii umane. Pictura lui Giotto, cu toate caracteristicile sale occidentale interpretează bine ruptura schemei iconico-simbolice până atunci în vigoare. Dar și figura sfântului Francisc, care rămâne veșnic legată de Giotto, afirmă nevoia religioasă a unei noi afirmări a subiectului uman.

Biserica din Occident face mari eforturi pentru a intra în dialog cu aceste noi realități: ordinul dominican este un bun exemplu. Între înflorirea unor curente - care sunt mai degrabă tendințe maximaliste decât erezii erezii propriu-zise (de la catari până la bogomili) - și continue crize periodice, se afirmă o atitudine de dialog, prin care Biserica încearcă să salveze forța trăirii religioase, și în același timp posibilitatea coexistenței cu o schemă culturală atât de diversă de cea antică.

Marele moment de conștiință și de criză în același timp, este pus în evidență la Conciliul din Trento, care urmează Reformei. Aici se asumă cultura modernă, cel puțin în câteva dintre chestiunile de metodologie și de formă (*Summa Theologiae* a Sf. Toma se găsea pe altarul Catedralei tridentine, alături de Evanghelie), și se face în același timp un bilanț tragic, constatându-se că o mare parte din teritorii nu vor să mai împărtășească patrimoniul religios al Romei. Aceste teritorii sunt cele mai "moderne", teritorii unde și sistemul istorico-social se transformă rapid, și putem înțelege că acestea nu se mai regăsesc de fapt în schema culturală antică ce derivă din evul mediu, schemă pe care Biserica din Roma o adaptează și o împărtășește. Ne găsim, deci, în fața unei grave transformări epocale. De acum încolo raportul Bisericii cu lumea va fi un raport de dialog dar și de tensiune. Mistica își va găsi impulsurile sale (de exemplu în jansenism), iar efortul teologic pe ale sale, exasperând uneori tendințele raționale în încercarea - în fond apologetică - de a demonstra lumii că a crede nu este irațional. Apogeul acesteia este poate Conciliul Vatican I. Politica își va căuta și ea propriile căi, generând un lanț de războaie fratricide, care nu vor frâna parcurgerea aceluia drum istoric ce va duce la afirmarea statelor naționale și la o Europă modernă. Este, în fond, desfășurarea istorică a subiectivității și a statutului social pe care-l exprimă.

6. Caracterul subiectivității

Neputând parcurge istoria în câteva file, nu ne rămâne decât să individualizăm unele caractere ale modernității, chiar legându-le la unele fapte și personaje. Primul personaj este Descartes care mută fundamentul construcției de la absolut la subiectivul uman, ceea ce în termeni teologici înseamnă afirmarea omului și substituie aproximativă a lui Dumnezeu, care începând de acum trebuie să fie aprobat de către om ca și categorie de gândire. Certitudinea existenței lui Dumnezeu derivă de la precedentele mele certitudini raționale. Ca și cum am spune că elementul teologic derivă de la cel gnoseologic. Nici nu ne putem gândi la o răsturnare mai puternică a mentalității antice. Ciudatele sisteme ale lui Spinoza și Leibnitz sunt o consecință evidentă.

Un al doilea punct de referință îl putem avea în Newton, adică în tentativa omului rațional de a observa lumea pentru a o afirma în propria identitate. Cu fizica newtoniană, știința devine o filosofie sintetică a realului. Semnificația diferită care se dă aceluiași termen, "fizica", în lumea antică și în cea modernă, vorbește de la sine. Ca și în Descartes, rațiunea umană se pune ca și fundament al cunoașterii lui Dumnezeu, astfel aceeași rațiune se pune ca și fundament al lumii și, în fond, separă aceasta din urmă de cauzele divine care o animează. Ele sfârșesc prin a nu mai fi interesante.

Un al treilea pasaj îl putem individualiza în Kant, cu care însăși raționalitatea devine obiect de critică. Dar, sub această aparență, adevăratul obiect al atenției este metafizica, care este îndepărtată în mod definitiv de orizontul cunoașterii. Între absolut și rațiunea umană există o incompatibilitate. Doar calea eticii rămâne să indice o orientare către Dumnezeu dar, privată de fundamentul său metafizic, își va demonstra curând inconsistența. Consecințele le suferă mai ales credința, care se găsește în fața unui Dumnezeu care nu numai nu poate fi cunoscut, dar care nu poate fi nici iubit. Rămâne doar propunerea de supunere. În fond cu Kant etica protestantă cade într-un pur subiectivism inconsistent, mascat de extrema sa opusă: datoria obiectivă.

Al patrulea element apare în Hegel, unde rațiunea, pentru a se elibera de sărăcia subiectivismului, devine ea însăși absolută. Refuzul celei mai bogate tradiții a Occidentului creștin personalist înseamnă o reîntoarcere la vechile categorii grecești. Cu Hegel, subiectul se afirmă și se neagă în același timp, în mod corespondent categoriilor Logicii sale. Religia devine elementul simbolic-reprezentativ, iar sufletul întoarcerea mereu prezentă la efortul autoeliberator al rațiunii umane.

Începând din acel moment Occidentul explodează într-un subiectivism pur, bine evidențiat de către Heidegger, care numește “cărări intrerupte” eforturile rațiunii de a stăpâni orizontul ființei.

Nu se poate nega faptul că arta, știința, cunoașterea, analiza, au permis mari deschideri Occidentului, dar pe planul raportului dintre credință și cultură, dialogul a resimțit mereu aceste dificultăți, pe care desigur nu le putem considera ușoare.

7. Caracterele generale ale modernității

Cred că este clar faptul că elementul fundamental al modernului este categoria subiectivității, care smulge orizontului teologico-metafizic primatul său cultural. Rațiunea se autoproduce și produce lumea în care se situează: aceasta este o cultură subiectivă.

Elementul este integrat cu oportuna indicație asupra economiei, care este fiica categoriei subiective, și a păturii sociale care a pus-o în evidență. Economia, ca și structură operativă a subiectivului, puțin câte puțin a ajuns să se impună, dezrădăcinând poate din interior însăși lumea subiectivismului modern. Ea este văzută ca și regină, dictând legi individului și colectivității. Unii sunt de părere că prin aceasta s-a trecut la post-modern. Este posibil, dar este oricum ultimul beneficiu al modernității. Nu se poate nega faptul că astăzi economia dictează în mare măsură legi culturii, iar publicitatea, adevărată artă a post-modernului, exprimă acest lucru prin capodoperele sale. Cultura de tip american este expresia acestei evoluții: născută cu puține secole în urmă, conduce istoria cu constituția sa modernă fondată pe drepturile subiectului și cu economia sa.

Într-un context asemănător, religia tinde să fie lipsită de calitatea sa obiectivă, pentru a asuma simplul aspect al unei alegeri subiective, și non-necesară. Ea asumă doar un caracter ornamental sau, așa cum ar vrea bătrânul Aristotel, își găsește locul printre accidente antropologiei.

8. Un cuvânt în perspectivă sapiențială

Trebuie să recunoaștem că pentru teologie este o datorie destul de dificilă să dialogheze cu o realitate atât de complexă. Prin natura lor, elementele desfășurate au avut o accentuare limitată. Cu atât mai mult cu cât se pune întrebarea ce se va întâmpla când clișeu modernității va intra într-un contact mai direct cu lumea orientală și cu schema sa iconico-simbolică. Vom încerca deci să indicăm câteva căi pozitive în interiorul acestei probleme.

Prima, deloc superficială, aș indica-o prin însăși forța credinței creștine, care a grăbit întotdeauna, prin încărcătura conținutului său existențial afirmarea tuturor culturilor. Există un optimism istoric al creștinului care nu stă să privească evenimentele, ci știe să orienteze istoria în jurul adevăratului său centru personal divino-uman: Isus Hristos. Nu este o întâmplare faptul că Papa Ioan Paul II și-a început pontificatul cu enciclica "Redemptor Hominis". Credința ne învață dintotdeauna să nu disprețuim nimic din ceea ce este uman, ci să acționăm mereu prin puterea dumnezeiască.

În al doilea rând trebuie să privim și la mulțimea elementelor pozitive, puse aici pe plan secundar. Apare de exemplu, puternica forță a monahismului oriental ca păstrător al unei antropologii spirituale foarte necesară omului de azi. Istoria pare să indice că rațiunea care se combate pe sine însăși se autoanulează. O antropologie spirituală, care să deschidă omul spre o viziune totală despre el însuși, la posibilitatea de a-și exprima pe deplin propria dimensiune către un Dumnezeu transcendent, apare astăzi ca o largă perspectivă, bine exprimată în "Orientale Lumen" (vezi nr. 9-16). Și teologia occidentală exprimată de Conciliul Vatican II se desfășoară în sensul recuperării orizontului misteric al Bisericii, al Sfințelor Taine, și într-o revenire la izvoarele mereu vii ale Sfinților Părinți, și mai ales la Cuvântul Domnului, la posibilitatea de a "înțelege" (intelligere) credința, într-un mod nou și în același timp vechi.

A treia mare linie este cea antropologico-personalistă: pentru o antropologie adevărată, Dumnezeu nu se pune în fața omului ca o alternativă dureroasă, ci ca maxima sa expresie. O antropologie mai profundă, care nu poate fi doar studiată ci și trăită, ne deschide spre acel Tu dumnezeiesc-uman al lui Isus Hristos, iar acesta ne conduce la Tatăl prin dăruirea Spiritului Sfânt. Este o cale ușor de parcurs de către omul modern, cu condiția ca aceasta să devină mărturie concretă și nu numai învățătură. Dar pentru aceasta este necesară recuperarea subiectului viu, și nu doar a "ideii de subiect", iar aici tema se unește cu pneumatologia. Ce s-ar întâmpla oare dacă Orientul creștin cu dezvoltata sa pneumatologie, și Occidentul creștin cu personalismul și ereditatea sa subiectivistă ar începe într-adevăr să acționeze unul asupra celuilalt?

«*ANAKEFALAIŌSASTHAI**» (EF 1, 10) ÎN INTERPRETARE PATRISTICĂ

CORNEL DÎRLE

SUMMARY. «*ANAKEFALAIŌSASTHAI*» (EPH 1, 10) IN PATRISTIC INTERPRETATION. The mystery of incorporation in Christ expressed in the first part of Paul's Letter to the Ephesians it is also very well comprehended in the introductory hymn of this Letter (1, 3-14) in the words: *recapitulare/instaurare omnia in Christo* (vs. 10). The different patristic interpretations of this verb, commonly agree on the idea of christocentrism of salvation's history. The Saint Irenaeus firstly, will adopt this Paulin concept as a hermeneutical principle of his theology, elaborated in a polemic context, against the gnostic and dualist theories. He will consider the *recapitulatio* of all in Christ as finality of the *Parusia*, beside the dead's resurrection and the Universal Judgement. The differences between various commentaries can be resumed in two variables: 1) the subject (subjects) of this history - the human being, the angels, the Cosmos, as infra-human Univers- and 2) its eschatological amplitude, that means either a return to the initial condition, a "restoration", a "renewal" or, on other side, something even more, in the sense of fulfilment of initial potentialities. In other words, we can conclude upon the latter variable that there is either a prevalent chronological perspective on salvation's history or a theological one, as we can perceive in the positive aspect of Saint Irenaeus' theology (according to the 2nd point of this article). The variety of meanings included on this theology will be partially, or even enriched in further commentaries on that versette.

În principal în epistolele pauline din perioada "din lanțuri" revine cu o frecvență deosebită menționarea *tainei* (*misterului*) și formula *in Christo Jesu* sau asemănătoare. Această taină, sau Taina prin excelență, în teologia paulină, este planul conceput de Dumnezeu din veșnicie, însă descoperit doar în aceste vremuri din urmă, în *Evangelie*, de a mântui pe toți oamenii, fără deosebire,

* În transliterarea caracterelor grecești *eta* va fi reprezentat prin *ê*, iar *omega* prin *ô*

identificându-i cu Fiul Său preaiubit în unitatea Trupului mistic¹ sau, altfel formulată, este lucrarea tainică pe care Dumnezeu a realizat-o în Hristos, eficacitatea sa și, prin urmare, ideea pe care ne-o facem despre lumea supusă acțiunii sale, precum și cunoașterea ce o dobândim despre El sub semnul acestei eficacități².

Printre diferitele perspective, complementare de altfel, din care Apostolul abordează Taina lui Hristos, se află și cea a *recapitulării* a toate în Hristos, prezentă în Epistola către Efeseni (1, 9-10); este un mod de a exprima unitatea hristocentrică a acestui plan, în cauza sa eficientă și în cea finală. Teologia "recapitulării" a constituit, se poate spune, principiul hermeneutic al primei sinteze teologice, cum poate fi considerată lucrarea *Adversus haereses* a Sfântului Irineu din Lyon. Atenția de care se bucură acest pionier al teologiei în ultimele decenii (în noul Catehism al Bisericii Catolice, numele său reiese a fi pe locul doi, după cel al Sfântului Toma de Aquino, în ce privește numărul de referințe), ne determină să ne oprim mai îndelung asupra bogăției de semnificații prezente în acest termen paulin în interpretarea sa patristică.

1. «*Anakefalaiôsis*» în contextul Epistolei către Efeseni (Ef)

Versetele în cauză - Ef 1, 9-10 (Neovulgata): *notum faciens nobis mysterium voluntatis suae secundum beneplacitum eius, quod proposuit in eo, in dispensationem plenitudinis (eis oikonomian tou plêrômatos) temporum: recapitulare omnia in Christo (anakefalaiôsthai ta panta en tô Hristô), quae in caelis et quae in terra* - aparțin binecunoscutului imn care deschide Epistola. Imnul respectiv (1, 3-14) reprezintă un fel de sinteză a sintezei teologice trasate de Autor în prima parte a acestei Epistole (capitolele 1÷3) care expune taina încorporării în Hristos³: o taină concepută de Dumnezeu din veșnicie (1, 3-14), realizată în Biserică (1, 15 - 2, 22) și revelată în vremurile din urmă celor aleși, pentru ca și Puterile cerești să cunoască prin Biserică minunățiile înțelepciunii dumnezeiești (cfr. 3, 10-13).

În opinia lui J. Gnilka⁴, capitolele 1÷3 din Epistola către Efeseni reflectă schema textelor liturgice contemporane, provenite din sinagoga elenistică, unde s-ar fi operat combinarea între elemente iudaice și elemente elenistice, spre deosebire de cea de a doua parte a Epistolei (capitolele 4÷6), partea parenetică, care ar trăda afinități cu pareneza de tip Qumran. În această linie

¹ F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, I (colecția Bibliothèque de Théologie historique), Beauchesne, Paris 1961⁴³, p. 369

² L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (colecția Lectio divina, 6), Cerf, Paris, 1951, p. 315

³ Prat, *op. cit.*, I, p. 584-585

⁴ J. Gnilka, *Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Herder, Freiburg-in-Breisgau, p.24-29

interpretativă, imnul inițial ar aparține genului literar al binecuvântărilor (*berakhoth*) iudaice, uzuale în prima generație creștină⁵, în cazul nostru, formula «în Hristos (în El)» fiind ceea ce-i conferă unitate.

În analiza literară a textului⁶, în mod tradițional, începând cu epoca patristică, s-a încercat o împărțire teologică într-o articulație trinitară: vs. 1-6: Tatăl; vs. 7-12: Fiul; vs. 13-14: Spiritul Sfânt, până când studiul lui E. Lohmeyer⁷ a remarcat o compoziție structurată în patru părți: vs. 3-4; vs. 5-8; vs. 9-12; vs. 13-14, după care, variantele propuse s-au diversificat. Oricum, importanța teologică a textului rămâne unanim recunoscută sau, probabil, este tocmai geniul Apostolului care se revarsă din concizia exprimării⁸ și scapă oricărei tentative de schematizare.

P. Benoit⁹ detaliază «binecuvântările spirituale» (vs. 3) în șase binecuvântări: 1) chemarea celor aleși la o viață fericită «în prezența sa [lui Dumnezeu]» începută, de altfel, în mod tainic, prin unirea credincioșilor cu Hristos glorios (vs. 4); 2) modul ales pentru această situație finală și definitivă, adică o filiație divină al cărei izvor și model este Isus Hristos, Fiul Preaiubit (*to êgapêménô*: vs. 5-6); 3) opera istorică a răscumpărării prin Crucea lui Hristos (vs. 7-8); 4) revelarea misterului (vs. 9-10); alegerea Israelului (vs. 11-12); 6) chemarea neamurilor la împărtășirea rezervată anterior Israelului (vs. 13), iar darul Spiritului Sfânt (vs. 14), ca o încoronare a acestui plan divin început în mod tainic și în curs de realizare, până la stabilirea sa în mod glorios și definitiv.

Într-un mod asemănător este considerată acea binecuvântare a lui Dumnezeu în TOB¹⁰, în aspectele sale succesive, dar inseparabile: alegere (vs. 4-5); eliberare (răscumpărare, vs. 6-7), recapitulare (vs. 8-10), moștenire făgăduită (vs. 11-12), darul Spiritului Sfânt (vs. 13-14).

Mergând mai aproape de versetele care ne interesează (9-10), găsim aici câțiva termeni cheie în teologia paulină, în general și, în Epistola în cauză, în particular, alături de *anakefalaiôsis: mystêrion, oikonomía, plêrôma, en tô Hristô*.

⁵ Așa de exemplu, M. Carrez, *L'Épître aux Éphésiens*, în A. George, P. Grelot (coordonatori), *Introduction à la Bible. Tome III: Introduction critique au Nouveau Testament, vol. 3: Les Lettres Apostoliques*, Desclée, Paris, 1977, p. 173-174; la fel nota b) relativă la Ef 1, 3a din traducerea ecumenică a Bibliei (TOB); cf. *Traduction Oecumenique de la Bible*, Ed. Du Cerf/Société Biblique Française, Paris 1994⁵, p. 2821

⁶ Fără a intra în detalii, care pot fi găsite de ex., în comentariile autorilor deja citați, M. Carrez, J. Gnllka

⁷ E. Lohmeyer, *Das Proömium des Epheserbriefes*, în *Theologischer Blätter*, 5 (1926), p. 231-233

⁸ Vezi A. Brunot, *La Génie Littéraire de saint Paul* (colecția Lectio divina, 15), Paris, 1955

⁹ Cf. P. Benoit în notele explicative din *La Bible de Jerusalem*, Cerf, Paris 1988¹², p. 1687-1688

¹⁰ *Traduction Oecumenique de la Bible*, p. 2821

Pentru «*misterul*» din Ef, trebuie mai întâi să eliminăm interpretarea care ar trasa o dependență față de un sistem gnostic creștin de tip clasic, admitând cel mult, împreună cu M. Carrez¹¹, o influență pre-gnostică¹², însă cu viguroase corectări; mai sigur este sensul oferit de apocaliptica iudaică (cfr. Dan 2, 18-30.47 [LXX]), orientând spre o acțiune salvatoare eshatologică din partea lui Dumnezeu, care, în cazul lui Pavel se realizează în Hristos ca și *cap al întregului univers*. În plus, în raport cu Epistola către Coloseni, unde termenul îl vizează pe Hristos, aici (în Ef) îmbracă și nete valențe eclesiologice (cfr. 1, 23, admitând termenul *plêrôma* drept o conotație a «misterului»; 3, 5.8-12; 5, 32).

Asociat termenului «mister» este cel de «economie», care nu înseamnă doar existența unui plan divin de mântuire, ci mai degrabă, modul în care acesta se desfășoară și se realizează¹³.

Termenul *plêrôma*, frecvent atât în limbajul comun (în sensul de completare, împlinire, plinătate, totalitate, sumă), cât și în cel biblic¹⁴, este folosit în mod insistent în Col și Ef, în formă verbală în cinci pasaje, pentru a desemna concentrarea puterii sfințitoare divine¹⁵, iar în altele două, ca substantiv: *plêrôma* timpului¹⁶.

Rămânând la sinteza oferită de L. Cerfaux¹⁷, spunem că trupul înviat, «spiritualizat» al lui Hristos poate fi considerat drept locul în care se concentrează puterea sfințitoare a dumnezeirii. Concentrată acolo, devine focarul din care se răsfrânge asupra lumii.

Toți acești termeni - mister/taină, economie, plinătate-*plêrôma* - conduc spre formula «în Hristos (*en Hristô*)», termenul median constituindu-l verbul *anakefalaion*, într-un sens de finalitate, de definitiv, de eshatologic, așa cum sugerează uzul dativului. Deși etimologia pare clară, fiind vorba de un termen compus din prefixul *ana-* ("din nou", "re-", precum și "în sus" sau "înapoi") și din *kefalaion* ("capitol" sau "vârf") în forma substantivală, totuși, cel puțin în contextul versetului din Ef, semnificația nu este la fel de clară. Dovadă și faptul că Neovulgata redă prin *recapitulare omnia in Christo*, ceea ce în Vulgata era *instaurare omnia in Christo*, fiind de preferat, totuși, varianta nouă. Verbul

¹¹ Carrez, *op. cit.*, p. 176

¹² Asupra pre-gnosticismului, vezi de ex., J. Giblet, *Le monde hellénistique et l'Empire romain*, în George - Grelot (coord.), *op. cit.*, tom III, vol. 1: *Au seuil de l'ère chrétienne*, Desclée, Paris 1976, p. 51-53

¹³ Carrez, *op. cit.*, p. 176

¹⁴ Cfr. LXX: de ex., Ps 24, 1: «A Domnului este pământul și toată plinirea (*plêrôma*) lui» citat în 1 Cor 10, 26

¹⁵ Cfr. Col 1, 19; 2, 9; Ef 1, 23; 3, 19; 4, 13

¹⁶ Cfr. Gal 4, 4: *tou chronou*; Ef 1, 10: *tôn kairôn*

¹⁷ Cerfaux, *op. cit.*, p. 320

respectiv se regăsește doar în Epistola către Romani (Rom 13, 9) pentru a spune că întreaga lege se recapitulează (*anakefalaioutai*) în porunca iubirii aproapelui ca pe propria persoană. De remarcat că în versetul următor, același raport dintre lege și iubire este formulat folosind însă termenul *plêrôma* (*plêrôma oun nomou hê agapê*).

Să parcurgem în continuare principalele interpretări patristice ale versetului în cauză, trecând mai întâi prin «teologia recapitulării» a Sfântului Irineu.

2. «Teologia recapitulării» în *Adversus haereses* a Sfântului Irineu din Lyon

Sfântul Irineu, în prima carte din *Adversus haereses*¹⁸, în contextul diverselor sisteme gnostico-dualiste pe care le prezintă și spre deosebire de toată acea varietate, expune unitatea credinței Bisericii (10, 1-3) subliniind unitatea dumnezeirii și cea a economiei sale. De fapt, în simbolul de credință cu care începe, folosește pluralul «economii» (*tas oikonomias*: expresia se va repeta pe parcursul operei) proclamate de către Spiritul Sfânt prin profeți, «economii» care reies a fi misterele vieții lui Isus Hristos, de la Întrupare, până la Parusie. Finalitatea tuturor acestor «economii» este «pentru a recapitula toate (cfr. Ef 1, 10) și a învia tot trupul, a întreg neamului omenesc, pentru ca înaintea lui Hristos Isus, Domnul nostru, Mântuitorul nostru și Împăratul nostru, după bunăvoința Tatălui nevăzut, "tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesupt" (cfr. Fil 2, 10) [...]» (10, 1).

Pe parcursul întregii acestei opere, verbul *recapitulare* apare în circa 23 de contexte care îl au pe Hristos Domnul ca subiect, pentru a afirma că Domnul recapitulează toate lucrurile (I, 10, 1; III, 16, 6; 21, 9; IV, 38, 1; V, 18, 3; 20, 2; 21, 1); l-a recapitulat pe om (III, 16, 6; V, 14, 2; 23, 2); pe omul dintru începuturi (V, 12, 4; 21, 1); lucrarea plăsmuită la început (III, 18, 7; 21, 9; 21, 10; 22, 1; IV, 6, 2; V, 14, 2); trupul (*caro*: III, 22, 2); pe Adam (III, 21, 10; V, 1, 2); neascultarea lui Adam (V, 32, 2); îndelungata istorie a oamenilor (III, 18, 1); toate neamurile, limbile și generațiile (III, 22, 3); vărsarea sângelui dreptilor și a profeților (V, 14, 1); dușmânia omului împotriva șarpelui (IV, 40, 3; V, 21, 2); războiul ce-l ducem împotriva dușmanului nostru (V, 21, 1); o «economie» așa de mare (III, 23, 1). În finalul cărții a V-a, în capitolele ce se referă la Antihrist (25-30), acesta devine subiectul: Antihristul va recapitula toată apostazia diavolului (V, 25, 1; 28, 2); toată greșeala diabolică (V, 25, 5); toată apostazia, nedreptatea și înșelăciunea celor șase milenii (V, 28, 2; 29, 2; 30, 1); sau învățăturile eretice: sistemul valentinienilor și toate ereziile (IV, Pr., 2).

¹⁸ Sf. Irineu din Lyon, *Adversus haereses*: PG 7, 433-1224

Sintetizând această varietate de afirmații, putem găsi două aspecte principale ale «teologiei recapitulării» lui Irineu: să le spunem aspectul negativ și cel pozitiv, precum un diptic a cărui axă mediană o constituie misterul Întrupării, mister care străbate și dă unitate atât întregii istorii omenești, tuturor generațiilor ce s-au perindat și se vor perinda pe pământ, cât și vieții omenești individuale: «... de când s-a întrupat [Fiul lui Dumnezeu] și s-a făcut om, a recapitulat în sine îndelungata istorie a oamenilor» (III, 18, 1); «... a trecut [Cuvântul lui Dumnezeu] prin toate vârstele vieții, oferind prin aceasta, tuturor oamenilor, comuniunea cu Dumnezeu» (III, 18, 7); «... dacă [Hristos] nu a primit de la o ființă omenească substanța trupului său, nu s-a făcut nici om, nici Fiul al omului. Iar dacă nu s-a făcut ceea ce noi eram, puțină importanță mai avea ceea ce a pățimit și suferit! Noi suntem un trup luat din pământ și un suflet care primește de la Dumnezeu spiritul: fiecare om, oricare ar fi el. Tocmai așa s-a făcut și Cuvântul lui Dumnezeu, recapitulând în Sine propria lucrare, de El plăsmuită» (III, 22, 1); «De aceea, Luca prezintă o genealogie care merge de la nașterea Domnului nostru, la Adam [...]: leagă astfel sfârșitul de început și lasă de înțeles că Domnul este Cel care a recapitulat în Sine toate popoarele împrăștiate, de la Adam începând, toate limbile și generațiile de oameni, inclusiv pe Adam» (III, 22, 3); «dacă Domnul s-a întrupat printr-o altă "conomie", dacă a luat trup dintr-o altă substanță, atunci nu a recapitulat omul în Sine: nu se mai poate nici chiar spune trup, pentru că trupul, propriu-zis, este ceea ce a urmat lucrării plăsmuite la începuturi din lut» (V, 14, 2).

În aspectul negativ, Hristos - Noul Adam reia, «recapitulează» lucrarea primului Adam, o reînnoiește, o restaurează, o repară: ascultarea Acestuia distruge neascultarea aceluia: «... ceea ce pierdusem în Adam, adică de a fi după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, le redobândim în Hristos Isus» (III, 18, 1); «... Dumnezeu recapitulând în Sine această veche lucrare plăsmuită, care era omul, ca să omoare păcatul, să distrugă moartea și să-l facă viu pe om...» (III, 18, 7); «Era deci necesar, ca venind la oițele pierdute, recapitulând o așa de mare economie și căutând propria lucrare, de El plăsmuită, Domnul să mântuiască pe acest om pe care-l făcuse după chipul și asemănarea sa, adică pe Adam, când acesta și-ar fi împlinit timpul osândeii sale datorate nescultării...» (III, 23, 1); «... El a recapitulat, prin ascultarea sa pe lemn, nescultarea care s-a făcut prin lemn» (V, 19, 1); «Recapitulând deci în El toate, a recapitulat și războiul pe care-l ducem împotriva dușmanului nostru: l-a provocat și l-a învins pe cel care, la început, în Adam, a făcut din noi robii săi, iar El a zdrobit sub picioare capul său...» (V, 21, 1). Puntea de legătură între Vechiul și Noul Adam o constituie nașterea feciorelnică: «... Spiritul știind dinainte ce vor spune falșii învățați, vroia să facă înțeles că Domnul nu urma să se nască din sămânța lui Iehonia - altfel spus, din Iosif -, ci, după făgăduința lui Dumnezeu, este "din sânul lui

David" că urma să se ridice Împăratul veșnic care va recapitula toate în El și astfel deci, a recapitulat lucrarea plăsmuită la începuturi» (III, 21, 9); «... dacă primul Adam a fost luat din pământ și plăsmuit de către Cuvântul lui Dumnezeu, trebuia ca acest Cuvânt, realizând în sine recapitularea lui Adam, să aibă asemănarea unei generări identice. Însă atunci, se va spune, de ce Dumnezeu nu a luat din nou lut, și a făcut să iasă din Maria lucrarea ce a plăsmuit-o? Ca să nu fie o altă lucrare care a fost plăsmuită și o alta care a fost salvată, ci tocmai aceea a fost recapitulată, păstrată fiind asemănarea» (III, 21, 10); «... am arătat că este același lucru a spune că s-a arătat într-un mod cu totul aparent și a spune că nu a primit nimic de la Maria: pentru că nu ar fi avut în mod real sângele și trupul prin care ne-a răscumpărat, dacă nu ar fi recapitulat în El însuși vechea lucrare plăsmuită, adică pe Adam» (V, 1, 2).

În aspectul pozitiv al «teologiei recapitulării», Fiul lui Dumnezeu s-a făcut om «asumând în El vechea lucrare plăsmuită», iar făcând aceasta, îi arată omului «asemănarea» sa; altfel spus, în Omul Isus, omul se vede pe sine, își recunoaște propriul model, prototipul, știe după al cărui chip și asemănare a fost făcut: făcându-l pe om, Tatăl avea în vedere pe Fiul său întrupat, iar omul este deci, chiar și în trupul său, chip al Fiului lui Dumnezeu. Iată un text în care legătura dintre tema chipului și cea a recapitulării este explicită, fiind numeroase altele în care rămâne implicită (de ex., IV, 33, 4; V, 16, 2): «... Domnul este Cel care a recapitulat în Sine toate popoarele împrăștiate de la Adam începând, toate limbile și generațiile de oameni, inclusiv Adam. Din același motiv Pavel îl numește pe Adam "chipul celui ce trebuia să vină" (Rom 5, 14): deoarece Cuvântul, făuritor al universului, schițase dinainte, în Adam, viitoarea economie a firii omenești cu care urma să se îmbrace Fiul lui Dumnezeu, stabilind mai întâi pe omul psihic pentru ca, în mod evident, să fie mântuit de către Omul spiritual (cfr. 1 Cor 15, 46)» (III, 22, 3).

3. Restaurare/instaurare în alți autori din perioada patristică

Apropiat cronologic dar și teologic de Sf. Irineu - polemica anti-gnostică și anti-dualistă -, deși deja în perioada sa montanistă, Tertullian explică termenul *restaurare* - *ad initium redigere, vel ab initio recensare*: «Cui deci, îi revine [...] să recapituleze [...] toate în Hristos, cele din cer și cele de pe pământ?, dacă nu celui ale cui erau toate de la început, chiar și începutul, de la care sunt și vremurile și plinirea vremurilor, economia, prin care toate cele dintru început sunt reînnoite în Hristos?»¹⁹.

¹⁹ Cfr. Tertullian, *Adversus Marcionem*, V, 17: PL 2, 545

Explicația pe care o dă Marius Victorinus (între anii 362-372) lui *recapitulare*²⁰, nu este diferită de cea oferită de Tertullian, însă este condiționată de lectura puțin diferită de cea pe care o va oferi Vulgata asupra versetului Ef 1, 10; în comentariul autorului african citim acest verset astfel: *et per Christum restaurare omnia in Christo, et quae in coelis sunt, et quae super terram sunt in ipso*, de unde trage concluzia că sunt restaurate, reînnoite doar cele care sunt în Hristos.

Pentru Sf. Ambrozie recapitularea înseamnă restaurarea omului la condiția din momentul creației, care se realizează prin dobândirea cunoșterii lui Hristos (*dum discit agnitionem Christi*), cunoaștere care face să înceteze eroarea și oferă certitudinea asupra Creatorului și singurului Dumnezeu²¹.

Sf. Ieronim²² cunoaște ambii termeni (*restaurare/instaurare*) prin care diferitele codice latine traduc verbul *anakefalaiôsin*. Îi explică semnificația oferind mai întâi o analogie extrasă din câmpul judiciar, prin acel rezumat, sau proces verbal (*recordationem/recapitulationem*) care-i permite judecătorului să cunoască pe scurt sau să-și amintească conținutul disputei. Trecând apoi la istoria biblică, sunt evenimentele, personajele cu valoare tipologică antitetică, mai ales, cele care constituie obiect al recapitulării, îndeosebi în Crucea și în Patimile Domnului: toate misterele și toate economiile din vechime, și nu doar cele de pe pământ, ci și cele din cer.

Sf. Augustin are o interpretare originală²³ care se va regăsi în autori posteriori de limbă latină²⁴: *instaurari omnia in Christo* înseamnă restaurarea, refacerea numărului îngerilor care au căzut din cer, prin numărul oamenilor destinați vieții veșnice.

Sf. Ioan Gură de Aur²⁵ după ce înlătură o eventuală interpretare de tip subordinaționist a rolului lui Hristos în «economia plinirii vremilor», oferă diferite explicații ale acestei «pliniri»: ea este însăși economia, este venirea Domnului, este numită înțelepciune, pentru că atunci când a fost mai mare pieirea, atunci a venit mântuirea. Pentru *anakefalaiôsthai* oferă o primă explicație asemănătoare cu cea prezentă și în alți scriitori: acest cuvânt înseamnă adunare, unificare (*synapsai*), prescurtare, în sensul unei concentrări:

²⁰ Victorinus, Marius, *In Epistolam ad Ephesios*, I, 10: PL 8, 1215

²¹ Sf. Ambrozie, *In Epistolam ad Ephesios*, I, 9-10: PL 17, 395-396

²² Sf. Ieronim, *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*, liber I, cap. I, 10: PG 26, 483-484

²³ Cfr. Sf. Augustin, *Enchiridion ad Laurentium sive De fide, spe et charitate*, 62: PL 40, 261

²⁴ De ex., (Pseudo) Ieronim, *Commentarius in Epistolam ad Ephesios*, I: PL 30, 824-825; Primasius Adrumetanus (Justinianopolis) Episcopus, *In Epistolam ad Ephesios commentaria*, I: L 68, 09; Sf. Gregorie I, Papă, *Moralium libri sive Expositio in Librum B. Job*, lib. XXXI, nr. 99: PL 76, 627-628; Alulfus, Floruit, *Expositio super Epistolam ad Ephesios*, I, 9: PL 79 1349, care face trimitere de fapt, la pasajul citat anterior din lucrarea Sf. Grigorie cel Mare

²⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *In Epistolam ad Ephesios commentarius, homilia I*, 4: PG 92, 15-16

cea ce a fost rânduie într-un timp îndelungat este recapitulat (*anakefalaiôsato*), adică este concentrat (*syneteme/in summam redegit*); însă nu doar atât: Cuvântul care îndeplinește și prescurtează totul în îndreptare, îmbrățișează trecutul și îl și îmbogățește. Imediat apoi, oferă o altă explicație: și anume, a fost pus un singur cap tuturor făpturilor, prin întruparea Cuvântului, oamenilor după trup, iar îngerilor (după spirit) pe Cuvântul lui Dumnezeu²⁶. Și ilustrează explicația prin comparația cu o casă, în parte deteriorată, care a fost consolidată în părțile slabe și în temeliile sale: la fel, în cazul creației spirituale, nemaivând decât un singur cap, este întărită, părțile-i sunt alipite mai bine, stabilindu-se o unitate perfectă, divină, superioară celei anterioare.

Teodoret din Cyr²⁷ aplică acest *anakefalaiôsasthai* în primul rând universului infra-uman, citând versetele din Rom 8, 19.22 și Evr 2, 9, în forma în care se găsește în majoritatea manuscriselor mai recente: «fără Dumnezeu²⁸ El a gustat moartea pentru fiecare», unde prin «fără Dumnezeu» înțelege de fapt, «în afara firii dumnezeiești», singura rămasă în afara stricăciunii, toată făptura având drept medicament economia întrupării. Desigur, s-ar putea adăuga și firea îngerească, firii dumnezeiești. Și de fapt, în continuare vorbește despre tristețea îngerilor pentru căderea oamenilor, ca revers al acelei bucurii din cer pentru un păcătos care se convertește. Însă Întruparea și Învierea lui Hristos risipesc cea întristare, drept pentru care *anakefalaiôsîn* desemnează această neașteptată schimbare a stării lucrurilor, inclusiv în lumea îngerilor.

Pentru Sf. Ioan Damaschin²⁹, lucrarea lui Dumnezeu în Hristos este reversul consecințelor păcatului lui Adam, interpretând astfel *anakefalaiôsasthai* în sensul de reînnoire, de readucere la starea inițială (*ananéôsis*). După această explicație reia cea oferită de Teodoret din Cyr despre alungarea întristării îngerilor.

* *
*

O primă concluzie care se impune din lecturile diferitelor interpretări patristice asupra versetului Ef 1, 10, este uzul termenului *anakefalaiôsis* pentru a exprima hristocentrismul istoriei mântuirii. Sf. Irineu mai întâi, va adopta acest concept paulin ca principiu hermeneutic al teologiei sale, teologie elaborată într-un

²⁶ Codicile Coislinianus, nr. 75 redă: «... *tois [anthrôpois] men to kata sarka, tois [aggelois] de ton Theon Logon*», pe când Coislinianus, nr. 31: «...*tois men to kata sarka, tois de kata pneuma tov Theon Logon*».

²⁷ Teodoret din Cyr, *Interpretatio Epistolae ad Ephesios*, I, 10: PG 82, 511

²⁸ *Chôris Theou* în codicile posteroare secolului VIII, spre deosebire *chariti Theou*, din papirusul P⁴⁶ (sec. III)

²⁹ Sf. Ioan Damaschin, *In Epistulam ad Ephesios*, I, 9-10: PG 95, 823-826

context polemic anti-gnostic și anti-dualist. El va considera recapitularea a toate în Hristos, ca finalitate a Parusiei, împreună cu învierea morților și cu Judecata universală.

Deosebiri care se remarcă apoi în diferitele comentarii se pot rezuma la două variabile: 1) subiectul (subiecții) acestei istorii - omul, îngerii, cosmosul, în sensul universului infra-uman -, și 2) amplitudinea sa eshatologică, adică este vorba fie de o revenire la condiția inițială, o "restaurare", "reînnoire", ori de ceva mai mult, în sensul desăvârșirii, împlinirii potențialităților inițiale. Altfel formulată această a doua variabilă, spunem că putem întâlni în aceste comentarii fie o perspectivă predominant cronologică asupra istoriei mântuirii, fie una teologică, așa cum o putem percepe în aspectul pozitiv al teologiei recapitulării a Sfântului Irineu (cfr. punctul 2. al acestui articol). Varietatea semnificațiilor incluse în această teologie se va regăsi în parte sau chiar îmbogățită, în ulterioare comentarii pe marginea versetului în cauză.

Unele comentarii - ale lui Tertullian, Marius Victorinus, Sf. Ambrozie - limitează oarecum semnificația recapitulării la "nostalgia" stării inițiale. Sf. Augustin introduce un element de originalitate în această perspectivă cronologică, prin includerea îngerilor în sfera acestei recapitulări-restaurări la starea fericirii inițiale, element prezent, alături de alți scriitori latini posteriori, și la Teodoret din Cyr și Sf. Ioan Damaschin.

Sf. Ieronim și Sf. Ioan Gură de Aur vor prefera perspectiva teologică (hristologică), sugerată de acest termen și de acest verset biblic, pornind, primul, de la valoarea tipologică a evenimentelor, personajelor istoriei biblice, respectiv de la etimologia termenului în cauză.

EVANGHELIZARE ȘI PROZELITISM ÎN RELAȚIILE DINTRE BISERICA ROMÂNĂ UNITĂ CU ROMA, GRECO-CATOLICĂ ȘI BISERICA ORTODOXĂ ROMÂNĂ

CRISTIAN BARTA

RIASSUNTO. Evangelizzazione e proselitismo nei rapporti tra la Chiesa Romana Unita con Roma, Greco-Cattolica e la Chiesa Ortodossa Romana. La nozione di proselitismo ha delle connotazioni assai negative nel mondo teologico contemporaneo, tanto nell'ambiente cattolico che in quello ortodosso e dobbiamo dire che a retta ragione. Spesso, però, non si ha un concetto chiaro di ciò che è il proselitismo. Il presente studio ha la finalità di approfondirlo da un punto di vista biblico e magisteriale e poi, nella luce dei risultati, far vedere che la Chiesa Romana offre semplicemente cibo spirituale ai suoi fedeli ed obbedisce al commandamento del Signore nostro Gesù Cristo di annunciare il Vangelo nel mondo intero sia in modo pubblico che particolare.

I. Premize

Noțiunea de *prozelitism*, condamnată atât în sfera catolică cât și în cea ortodoxă, asumă în lumea teologică contemporană conotații negative evidente. Cu toate acestea termenul este învăluit și de o anumită ambiguitate pe care unele realități ecleziastice o manipulează în interes personal.

Înainte de a prezenta evoluția tematică și istorică a acestui termen, este oportun să menționez că din punct de vedere etimologic acesta provine din limba greacă, de la *proselytos* care traduce cuvântul ebraic *ger*. În ebraismul antic el indica pe străinul care locuia în mijlocul poporului israelit și avea obligația de a respecta sabbatul. Cu timpul însă, *ger* va deveni străinul care a intrat deplin în comunitatea israelită prin primirea tăierii împrejur, care îi dădea dreptul să celebreze Paștile. În momentul în care iudaismul se extinde în afara Palestinei,

evreii din diasporă vor desfășura o intensă propagandă religioasă între păgâni. Nu toți convertiții aveau motivații religioase serioase. Unii se converteau din motive matrimoniale, căsătorindu-se cu o persoană israelită, alții pentru a beneficia de serviciul de ajutorare a săracilor.¹ Toți aceștia nu primeau tăierea împrejur și erau numiți *phoboumenon ton Theon*, adică temătorii de Dumnezeu. Adevărații prozeliți erau aceia care fiind atrași de valoarea doctrinară și morală a religiei israelite acceptau tăierea împrejur și toate celelalte precepte ale Legii Vechiului Testament.²

Întrucât termenul prozelit indică o persoană trecută de la o religie la alta, prozelitismul este tendința și activitatea prin care o religie își câștigă noi adepți. Plecând de la această definiție generică, vom încerca să răspundem la următoarea întrebare: este bine să facem prozelitism?

Dacă privim multitudinea formelor pe care le îmbracă fenomenul religios observăm că acesta este strâns legat de prozelitism. Am amintit de prozelitismul evreilor din diasporă. Să nu uităm nici de Islam, a cărui doctrină îl îndeamnă pe fiecare credincios să-i atragă pe cei care nu sunt musulmani la religia sa: *Cheamă la calea Domnului tău cu înțelepciune și bună îndemnare și discută cu ei cum e mai frumos.*³ Hinduismul, în mod deosebit în secolul XX, și-a propagat doctrina în spiritul misticului Ramakrishna (1886) atât în interiorul Indiei prin întemeierea unor mănăstiri hindu cât în Occident prin numeroase publicații și prin fondarea unor noi secte: Hare Krishna, Meditația transcendențială, etc. Budismul, în schimb, a fost deosebit de activ în acțiunea de câștigare a noilor adepți. Budha a străbătut întreaga Indie propovăduindu-și învățătura și atrăgând mulți ucenici. În secolele următoare budismul aproape că a dispărut din India, dar s-a răspândit în Laos, Thailanda, Sri Lanka, Vietnam, Tibet, China...de curând și în Europa și în Statele Unite.

Creștinismul, la rândul său, a desfășurat o intensă activitate misionară care avea ca principiu motor porunca pe care Isus cel înviat a dat-o apostolilor după înviere: *Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Spirit* Mat. 28,19.⁴ Astfel au fost încreștinate popoarele lumii greco-romane, popoarele germanice, slave, apoi cele din Asia, Africa și America Latină. Odată ce creștinismul a devenit religia oficială a regatelor occidentale, a fost interzis prozelitismul din partea necreștinilor sau a sectelor de proveniență creștină. În zilele noastre, însă, datorită afirmării libertății de gândire și de cuvânt, a luat amploare prozelitismul sectelor de tip fundamentalist și milenarist.

¹ Cf. I. Flavius, *Ant. iud.*, XLV, 10, 13

² Cf. *Grande Dizionario delle religioni*, Casale Monferrato, 1990, p. 1675

³ *Coranul cel Sfânt, Surat An-Nahl* 16,125, Ed. Islam, Timișoara, 1998, p. 962

⁴ Mat. 28,19

II. Principii magisteriale

Concepția catolică cu privire la prozelitism se reflectă clar în documentele Conciliului Vatican al II-lea, în Enciclica *Redemptoris Missio* a Sf. Părinte Papa Ioan Paul al II-lea și în documentul de la Balamand. Analizându-le, desprindem următoarele principii:

1. *Biserica, în virtutea exigențelor profunde ale propriei catoliciități, ascultând de porunca Întemeietorului ei, se străduiește să vestească tuturor oamenilor Evanghelia.*⁵
2. *Motivul activității misionare decurge din voința lui Dumnezeu care «vrea ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului. Căci unul este Dumnezeu și unul este și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, Omul Cristos Isus, care S-a dat pe Sine ca răscumpărare pentru toți» (1Tim. 2,4-6).*⁶
3. Misionarismul trebuie desfășurat atât cu popoarele necreștine, cât și cu creștinii care nu-și trăiesc credința.⁷
4. Propovăduirea Evangheliei reprezintă o datorie supremă pentru fiecare credincios și comunitate creștină.⁸
5. Fiecare persoană umană are dreptul la libertatea religioasă care implică lipsa oricăror constrângeri interne sau externe în îmbrățișarea unui adevăr religios. *Comunitățile religioase au și dreptul de a nu fi împiedicate să-și propovăduiască și să-și mărturisească public credința, oral și în scris. Însă în răspândirea credinței religioase și în introducerea unor practici, ele trebuie să se abțină întotdeauna de la orice fel de acțiune de constrângere sau de atragere necinstită ori incorectă, mai ales când este vorba de persoane lipsite de cultură sau de resurse materiale.*⁹

III. Aprofundare teologică

Pe baza și în limitele acestor principii se ajunge la ideea că există un prozelitism pozitiv, care însoțește în mod firesc orice fenomen religios deoarece credinciosul dorește ca și alte persoane să primească marea comoară pe care el o are, adică credința, dar și un prozelitism negativ care urmărește “convertirea” altor persoane prin mijloace necinstite: constrângeri, manipularea tinerilor, manipularea sărăciei culturale, spirituale sau economice. Pe primul îl numim

⁵ *Ad gentes*, nr. 1

⁶ *Ibidem* nr. 7

⁷ *Redemptoris missio*, nr. 40

⁸ Cf. 1Cor. 9,16; *Redemptoris missio*, nr. 3

⁹ *Dignitatis Humanae*, nr. 4

misionarism sau, dacă subiectul activ al acestuia este creștinul, evanghelizare. El este o datorie a fiecărui creștin care se îndeplinește prin rugăciune, prin cuvinte și nu în ultimul rând printr-un exemplu de viață. Al doilea este de condamnat deoarece nu respectă libertatea religioasă și demnitatea persoanei umane.

Această distincție este absolut necesară pentru a înțelege sensul autentic al termenului prozelitism folosit în documentul de la Balamand. După ce la nr. 14 al documentului se afirmă că Biserica Catolică și Biserica Ortodoxă se recunosc reciproc ca Biserici surori - afirmație prin care Biserica Catolică recunoaște existența structurii sacramentale complete în Biserica Ortodoxă -, la nr. 18 este citată și însușită declarația comună a Papei Ioan Paul al II-lea și a Patriarhului ecumenic Dimitrie I din 7 decembrie 1987: *respingem orice formă de prozelitism, orice atitudine care ar fi și ar putea fi percepută ca și lipsă de respect.*¹⁰ În acest sens, documentul menționează în continuare că activitatea pastorală a Bisericii Catolice nu mai urmărește trecerea credincioșilor de la o Biserică la alta; adică nu mai vizează prozelitismul printre ortodocși. Ea vizează să răspundă nevoilor spirituale ale propriilor credincioși și nu are nici o voință de expansiune în dauna Bisericii Ortodoxe.¹¹ Cu alte cuvinte, Biserica Catolică, trecând de la un model soteriologic eclesiocentric la unul cristocentric și recunoscând demnitatea Bisericii Ortodoxe, consideră că raporturile cu frații ortodocși trebuie însuflețite de ecumenism. Cu toate acestea, *este evident că lucrarea de pregătire și de împăcare individuală a persoanelor care doresc comuniunea deplină cu Biserica Catolică se deosebește, prin natura sa de inițiativa ecumenică; totuși nu există nici o opoziție între ele, deoarece și una și alta izvorăsc dintr-o minunată orânduire a lui Dumnezeu.*¹² Chiar dacă Biserica Catolică renunță la a face prozelitism cu ortodocșii, ea nu poate renunța la propovăduirea particulară și publică, prin cuvinte, fapte și publicații a tezaurului de credință primit de la Mântuitorul Isus Cristos. Uneori, în urma acestor manifestări firești ale credincioșilor catolici, se întâmplă ca creștini necatolici, în deplina libertate a voinței și a conștiinței, să ceară comuniunea deplină cu Sf. Biserică Catolică. Urmarea exigențelor conștiinței este un drept al fiecărui om pe care atât Biserica Catolică cât și statul român actual îl respectă.

¹⁰ Această idee a fost subliniată și de I.P.S.S. Lucian Mureșan cu prilejul simpozionului organizat de "Pro Oriente" la Viena, la 29 mai 1996: *Ecumenismul, în locul uniatismului, trebuie să constituie în viitor punctul de plecare în lucrarea măreață de restabilire a Unității dintre cele două Biserici - Ortodoxă și Catolică. Pentru ducerea la bun sfârșit a acestui deziderat este necesară însă o corectură din partea ambelor Biserici: Biserica Ortodoxă trebuie să devină mai UNIVERSALĂ, pentru a putea să rămână Ortodoxă și Biserica Unită trebuie să devină mai Ortodoxă, pentru a se putea menține în spațiul Universalității Catolice. Vezi Perspective, XIX, nr. 71-72, Ianuarie-Iunie 1996, p. 72*

¹¹ *Documentul de la Balamand*, nr. 22

¹² *Unitatis Redintegratio*, nr. 4

Același document, la nr. 3 din introducere, recunoaște Bisericii Greco-Catolice dreptul de a exista și de a activa pentru a răspunde nevoilor spirituale ale propriilor credincioși. Biserica Greco-Catolică din România se străduiește, înfruntând nenumărate dificultăți dintre care putem menționa neretrocedarea bunurilor confiscate de către regimul comunist, să ofere hrană spirituală credincioșilor săi care în anul 1948 și-au văzut Ierarhii alungați din bisericile lor și arestați sau chiar martirizați pentru credința lor vie în Cristos și comuniunea cu Sf. Biserică a Romei.

Astăzi, uniatismul - afirmă documentul de la Balamand -, nu mai poate fi acceptat ca metodă de dobândire a unității tocmai datorită faptului că se baza pe prozelitism. Cu toate acestea nu se poate spune că unirea ortodocșilor din Transilvania a fost efectiv rodul prozelitismului romano-catolic. Unirea cu Scaunul Apostolic al Romei a fost o alegere liberă, motivată religios și social-politic. De fapt episcopul Atanasie și participanții la Sinodul din 4 septembrie 1700 au declarat: *Noi, cei care am iscălit mai jos, episcopul, protopopii și întregul cler al Bisericii românești din Transilvania..., facem cunoscut tuturor căroră se cuvine și în mod deosebit conducerii Transilvaniei că noi, socotind nestatornicia vieții omenești și nemurirea sufletului ... **de bunăvoie și la îndemnul lui Dumnezeu ne-am unit cu Biserica Romano-Catolică.*** (subl. ns. C.B.)¹³ Așadar, chiar dacă romano-catolicii au făcut ortodocșilor din Transilvania în sec. al XVII-lea propuneri de reîntoarcere la sânul Bisericii universale, ortodocșii au fost aceia care, luminați de Dumnezeu, au făcut Unirea, contribuind astfel decisiv la emanciparea spirituală, culturală și socială a poporului român.

Deosebit de interesant este faptul că atât în trecut cât și în prezent Biserica Romei a fost și este cea care i-a inițiativa în străduința de a atinge unitatea tuturor creștinilor. Acum, metoda uniatismului nefiind actuală, catolicii năzuiesc la o comuniune perfectă și totală cu Biserica Ortodoxă, o comuniune care să nu fie *nici înghițire și nici fuziune, ci întâlnire în adevăr și în dragoste*.¹⁴ Inițiativa constantă a catolicilor se datorează conștiinței lor universale și, în primul rând, Sf. Părinte Papa care, în calitate de Vicar al lui Cristos și Păstor al turmei Sale, are misiunea de a veghea asupra unității Bisericii. Vizita Papei Ioan Paul al II-lea în țara noastră este o mărturie elocventă a dorinței sale și implicit a Bisericii Catolice de refacere a unității Bisericii lui Cristos. Dorința Sf. Părinte este însuflețită de învățătura evanghelică și de spiritul documentelor conciliare și ale magisterului actual.

¹³ Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Oeniponte, I, 1885, p. 249

¹⁴ Documentul de la Balamand, nr. 14

II. FILOSOFIE

POSTMODERNISMUL, DEZINTEGRAREA UNITĂȚII CREȘTINISMULUI CONTEMPORAN ȘI REFACEREA COMUNIUNII SPIRITUALE A OMENIRII

ALEXANDRU BUZALIC

RÈSUMÈ. *Le postmodernisme, la désintégration de l'unité du christianisme contemporain et la communion spirituelle de l'humanité.*

L'ouvrage présente l'impact du postmodernisme sur l'Eglise contemporaine. Après avoir parcouru la désintégration de l'unité de l'Eglise chrétienne et les traits du postmodernisme ce qui s'impose c'est l'analyse des conséquences de l'impact entre la foi et l'homme contemporain. A pratiquer l'oecuménisme, on peut apercevoir l'approche entre les Eglises et les religions. Ce mouvement peut être anticipé grâce à l'impact entre la relativisation de la vérité et la nécessité psychologique de l'homme de trouver la Vérité absolue.

▪ **Postmodernism și credință**

Epoca contemporană este continuatoarea Epocii moderne, producând anumite schimbări care induc mari transformări în gândirea și spiritualitatea omenirii. Antropologii culturii și sociologii contemporani vorbesc despre începutul unei noi epoci istorice și anume postmodernismul.¹ Atitudinea culturii europene contemporane este sceptică față de existența lui Dumnezeu dar și față de posibilitatea de cunoaștere rațională a oricărui Dumnezeu, personal și impersonal.

În Epoca contemporană se observă o fugă față de orice este rațional și în același timp ar forma un sistem filosofic, tocmai datorită faptului că o anumită logică rațională ar obliga omul să-și asume *ceva* ce este rezultatul unei moșteniri culturale, gândirea *altora* și nu a individului. Ceea ce contează este subiectivismul și libertatea înțelesă ca o neîngrădire a tot ceea ce înseamnă manifestarea

¹ Cf. M. I. Rupnik, *Dall'esperienza alla sapienza*, Lipa, Roma 1996, p. 6

propriei personalități. Orice sistem filosofic sau teologic ar fi o impunere a experienței *altuia* deci o îngrădire a libertății omului ca individ (bineînțeles libertate înțeleasă aici în sens postmodern); se ajunge astfel la rejectarea religiilor tradiționale și a raționalului în favoarea unei religii *propriei*, care să corespundă propriei plăceri, propriului sentiment religios, Dumnezeu fiind tot mai des căutat în sfera iraționalului sau căutat în religii străine de tradițiile autentice.

Individul este liber să se apropie de oricare sistem de gândire, să-l interpreteze după cum înțelege realitatea prin prisma propriilor trăiri. “ Neamul omenesc trece de la o concepție oarecum statică la o concepție mai degrabă dinamică și evolutivă și, de aici se naște o uriașă compexitate de probleme noi ce obligă la noi analize și sinteze.”² În locul rațiunii este pusă memoria, însă datorită subiectivismului se caută nu ceea ce avem în comun și ne unește, cum era conștiința apartenenței la o societate creștină în Evul Mediu, ci doar ceea ce “este al meu”, “ceea ce mă ajută să mă regăsesc ca individ în cultura și istoria universală”. Așa se explică apariția tensiunilor și conflictelor interetnice contemporane, apartenența etnică fiind descoperită ca modalitate de manifestare a individualismului. Logica este înlocuită de sentiment, în consecință contează doar realitatea subiectivă, descoperită prin prisma propriilor trăiri.³

În plan filosofic apare astfel existențialismul iar forma de exprimare a ideilor începe să fie reprezentată de eseuri cu conținut filosofic care iau locul expunerii sau prezentării științific argumentate.

Religiozitatea ca manifestare a trăirilor din sfera religiei, este și ea îndreptată spre satisfacerea individualismului și propriilor așteptări. Omul contemporan nu fuge de religie în sine ci de Biserică ca instituție care expune doctrina în mod sistematic și rațional. Cum acceptarea religiei oficiale este privită ca o îngrădire a libertății personale, omul contemporan respinge soluțiile gata elaborate și caută până găsește, nu adevărul, ci un grup de oameni care împărtășesc idei apropiate de propriile așteptări. Apare astfel un proces de dezintegrare a unității religiilor istorice și o adevărată explozie a sectarismului. Diversitatea sectelor arată cât de mult diferă așteptările omenirii: mântuirea prin forțele proprii, reîncarnarea, Dumnezeu personal transformat în energie cosmică, iubire universală, practici ezoterice, laicizare și libertate de reinterpretare a mesajului creștin. Libertatea este văzută ca o alegere liberă a constrângerilor și practicilor care să exprime legătura dintre om și divinitate.

² Vatican II, Constituția pastorală privind Biserica în lumea contemporană - *Gaudium et Spes*, n. 5, p. 329

³ Cf. Rupnik, op. cit., p. 11-12

Cultura postmodernă se caracterizează printr-un conglomerat de culturi și subculturi, printr-un mozaic haotic de concepții cu o puternică tentă spre irațional, prin manifestări care duc de la tradiționalism la insolit și bizar până la extremism.

Unitatea creștinismului, asemenea culturii europene care a moștenit valorile creștine, începe să treacă printr-un proces de dezintegrare, ajungându-se la un pluralism confesional sau de opțiuni în abordarea religiozității, de cele mai multe ori bazat pe “sentimente” și nu pe rațiune. În același timp, prin desacralizarea vieții – proces amplificat de științele pozitive – lumea trece printr-un proces de criză caracterizat prin dezumanizarea relațiilor interpersonale. Ieșirea din criză se poate face numai prin redescoperirea sacralității vieții, prin redescoperirea valorilor culturii creștine (adevărat proces de reevanghelizare) și în ultimă instanță prin alierea forțelor împotriva tendințelor de “îmbolnăvire” a lumii – prin refacerea unității pierdute.

▪ **Din istoria dezbinării creștinismului**

Biserica creștină s-a dezvoltat în ambiente culturale diferite, concentrate în jurul a cinci mari centre: Ierusalimul, Antiochia, Alexandria, Constantinopolul și Roma. Sub influența filosofiei grecești, teologia creștină începe să se exprime în categoriile platonismului și aristotelismului, iar datorită sincretismului cu alte religii și concepții etico-religioase apar formulări inacceptabile de către adepții ortodoxiei doctrinare. Prima schismă, temporară, este generată de arianism, combătut de către Conciliul din Niceea (325); arianismul va lăsa însă urme în dicuțiile doctrinare ulterioare. Ca urmare a Conciliului din Efes (431), un grup de adepți ai lui Nestorius se grupează în așa numita Biserică nestoriană, numită și asiriană sau orient-siriană. Cea mai mare ruptură din primul mileniu de existență a creștinismului urmează Conciliului din Chalcedon (451), în urma căruia apar Bisericile prechalcedonice în rândul Patriarhatelor Antiochiei și Alexandriei: Biserica coptă în Egipt, Biserica iacobită, Biserica siriacă și Biserica armeană. Acum se distinge și Biserica etiopeană, Biserica malabareză în India și Biserica maronită în Liban.

Migrațiile popoarelor și decăderea Imperiului Roman de Apus vor schimba radical structura populației Europei, astfel încât acolo unde au existat mari centre ale creștinismului trăiau popoare seminomade, păgâne, care împărtășeau alte valori. Misionarismul călugărilor benedictini și misiunile bizantine din sec. V-IX vor împărți potențial Europa în zone de influență. În anul 1054 Constantinopolul rupe legătura cu Roma, schismă care va antrena cu sine și teritoriile încreștinate, astfel încât pe fondul diferențelor culturale

existente între Răsărit și Apus se va adânci ruptura dintre creștinismul reprezentativ acestor zone. În acest context, catolicismul a devenit un liant pentru cultura Europei de Apus, în timp ce Bisericele Răsăritene – un mozaic de tradiții locale – centrate în jurul unor patriarhii istorice se dezvoltă individual, supuse de multe ori prigoanei din partea islamului, care începând cu sec. VII schimbă componența confesională a Orientului Apropiat, a Nordului Africii intrând în contact cu Europa apuseană prin cucerirea Spaniei de către forțele reunite arabo-berbere (711).

Creștinismul Europei de Răsărit este amenințat permanent de năvălirile tătarilor și a turcilor otomani care se stabilesc în Peninsula Balcanică (1360) și cuceresc Constantinopolul (1453), fapt care va adânci izolarea politică a statelor cu religie majoritară ortodoxă. Imediat se va ridica Moscova cu pretenții de lider spiritual al ortodoxiei, fapt suprapus peste tendințele expansioniste manifestate față de popoarele slave din grupele de răsărit și centrale, ceea ce va constitui un nou factor de izolare și distanțare dintre creștinii răsăriteni și apuseni.

Dacă până acum nu au existat diferențe majore în ceea ce privește doctrina creștină, procesul de dezintegrare a unității creștinismului este accelerat de apariția protestantismului. Inițiatorul mișcărilor protestante și reformatoare este Martin Luther care prin expunerea tezelor sale în Witemberg (31.10.1517), pe fondul unor abuzuri săvârșite în numele catolicismului, va produce o nouă schismă care va lovi de data aceasta unitatea creștinismului apusean. Datorită intervenției și sprijinului puterii politice, în scurt timp apare Biserica Evanghelică-Augsburgică, numită și luterană, Evanghelică-Reformatoare sau calvină, în anul 1522 apare zwinglianismul iar în Anglia catolicismul oficial este înlocuit de Biserica Anglicană (1563). Luteranismul dar mai ales calvinismul devin deodată agresive și încep un proces de expansiune în Răsărit, în mediul slav reușind introducerea unor idei eretice, fiind preluate practici din protestantism; dacă nu se ajunge preluarea protestantismului, este meritul tendințelor tradiționaliste ale creștinilor de rit bizantin.

Începând cu anul 1520 se desprinde din protestantism *anabaptismul*, mișcare care contestă botezul copiilor mici, apoi George Fox (1624-1691) înființează în Anglia mișcarea *quaqerilor*, apărând în scurt timp mișcarea *baptistă*, desprinsă din anabaptism. În sec. XVIII va fi înființată Biserica Metodistă, apoi în sec. XIX apar Bisericile *irwigniană*, *mormonă*, *milenaristă* și *adventistă*.

Anul 1901 înseamnă începutul *pentecostalismului*, care apare în Topeka – Kansas sub forma unor grupări charismatice care poartă numele de *Adunările lui Dumnezeu*, avându-l ca animator pe pastorul metodist Carol Porham.⁴ Din

⁴ Isidor Mărtincă, *Duhul Sfânt*, Editura 100+1 Gramar, București, 1996, p. 242

punct de vedere al doctrinei creștine, se susține infailibilitatea Sfintei Scripturi, justificare prin credință, preoția universală – influență protestantă; Botezul cu apă ca primă convertire și Botezul spiritual ca a doua convertire care îl umple pe om de Spirit Sfânt și îi dăruiește diferite charisme. Tot la începutul secolului XX, datorită orientării milenariste și a diferitelor particularități între grupări, din mișcarea adventistă se desprind *martorii lui Iehova* și *adventiștii de ziua a șaptea*.

Protestantismul generează o pleiadă de Biserici sectare care, pe fondul procesului de accelerare a istoriei – numărul evenimentelor istorice pe un interval de timp crește vertiginos în secolul XX și procesul continuă cu o creștere exponențială, realizându-se transformări profunde⁵ – duce la apariția unui fenomen sectar, neoprotestantismul. În ultima perioadă se manifestă și o tendință de sincretism religios între creștinism și religiile orientale (yoga, buddhism, hinduism) prin secte sau prin complexul fenomen al New Age-ului. Astfel, creștinismul începe să se destrame, la început prin amestecul politicii în viața Bisericii, apoi prin modificarea doctrinei este dezbinată unitatea creștinismului apusean care dă naștere începând cu sec. XIX neoprotestantismului și altor fenomene sectare.

În acest context omul contemporan suferă, pierde contactul cu semenii săi și se însingurează, căutând cu frenezie un grup care să-l reprezinte parțial și să-i dea un răspuns la principalele întrebări existențiale. Dar dezintegrarea unității duce în cele din urmă la depersonalizarea relațiilor interumane și la relativizarea noțiunii de adevăr, de unde noi prilejuri de adâncire a problemelor contemporane. Omenirea are nevoie de Adevăr, de unde și o tendință de refacere a unității, un mijloc de apărare împotriva atentatelor pe care sectarismul și cultura contemporană le aduc creștinismului.

▪ Spre refacerea unității

Malraux este tot mai des este citat cu celebra sa afirmație: *secolul XXI va fi religios sau nu va fi de loc*. Problema se pune însă *care va fi religia secolului XXI ?* O religiozitate ca o necesitate psihică actualizată indiferent de conținutul credinței sau credințele tradiționale ?

Epoca contemporană se prezintă ca un conglomerat de subculturi și practici religioase care coexistă pe fondul unei culturi majoritare, reprezentative și unanim acceptate, un mozaic cu model haotic. Pluralismul în domeniul religiilor aduce după sine și coexistența doctrinelor privind Dumnezeu, mântuirea, cultul religios, etc. Adevărul devine relativ, pierzându-și atributele

⁵ Cf. Gaston Berger, *Omul modern și educația sa*, Editura Didactică și Pedagogică, București 1973, p. 54

transcedentale: unic, veșnic, neschimbabil. Omul contemporan trăiește “adevărul” său și nu Adevărul. Această situație duce la scepticism față de valorile axiologice raportate la ceea ce există din punct de vedere metafizic, în consecință omul tinde spre valori trecătoare sau, pentru a protesta față de relativizarea “valorii”, se ajunge la alegerea nonvalorii: comportamentul antisocial și nonconformismul iar ca practică care să-l implice pe om din punct de vedere religios se alege uneori satanismul ca antireligie, aderându-se la o “non-valoare” absolută care se opune unei valori relative. Toți oamenii sunt însă în căutarea Adevărului.

Cei care nu au avut șansa să-L cunoască pe Dumnezeu prin prisma culturii tradiționale și prin intermediul familiei proprii, după perioade de căutări, crize existențiale extinse la nivelul societății, convulsii și mișcări de mase, în cele din urmă vor ajunge la adevărata credință. Instinctiv, în fața agresiunii religiilor sincretice de proveniență necreștină și a fenomenelor pseudo-religioase antisociale, Bisericile care au în comun “ceva” din Adevăr se vor apropia într-un efort comun de apărare a credinței, moralității și a valorilor axiologice proiectate în spiritul uman. Acest lucru avea să fie anticipat de lucrările Conciliului Ecumenic Vatican II prin Decretul despre ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, promulgat în 21 noiembrie 1964: “În fața tuturor popoarelor, toți creștinii să-și mărturisească credința în Dumnezeu Unul Întreit, în Fiul lui Dumnezeu Întrupat, Mântuitorul și Domnul nostru și, printr-un efort comun, în respect reciproc, să dea mărturie pentru speranța noastră care nu înșală. Deoarece în vremurile noastre se stabilește o colaborare largă pe plan social, toți oamenii fără excepție sunt chemați la această lucrare comună, dar cu atât mai mult aceia care cred în Dumnezeu și mai ales toți creștinii, care sunt împodobiți cu numele lui Cristos.”⁶

Această chemare a început să se manifeste printr-un real ecumenism practicat de Biserica Catolică și va începe, fără îndoială, să dea roade prin mișcări de apropiere dintre Bisericile și comunitățile despărțite de Scaunul Apostolic. Acest demers oficial decurge lent, influențat de resentimentele și ideile preconceptuate ale unor Biserici schismatice, însă refacerea unității este la ora actuală doar o chestiune de timp. Ștergerea barierelor statale și culturale duc la pătrunderea tendințelor postmodernismului manifestat neîngrădit în Occident și la manifestarea subculturilor; acest fenomen trebuie luat în considerare în pastorație, mai ales că deja tinerii sunt împărțiți în adepții unor “curente” și a unor “moduri de viață” copii ale diferitelor *modus vivendi* prezente în Occident: “băieții de cartier”, “gașca” care capătă o structură organizatorică și de manifestare proprie (de multe ori cu caracter antisocial) sau, apariția unei mari mase de indivizi indiferenți față de tot ceea ce înseamnă viață spirituală și mai devreme sau mai târziu vor fi atrași de un grup în care aparent se vor regăsi.

⁶ Vatican II, Decret privind ecumenismul - *Unitatis Redintegratio*, n.12, p.126

Orientați spre Adevăr, oamenii vor găsi în cele din urmă un sens al vieții și sensul Unității, al comuniunii. Primele care vor reface unitatea în fața pericolului desacralizării vieții umane vor fi Bisericele Orientale, care sunt în comuniunea frățească a credinței și vieții sacramentale,⁷ urmate de apropierea Bisericilor și comunităților care – deși se manifestă prin diferențe majore de natură istorică, sociologică, psihologică, culturală și de interpretare a Revelației Adevărului – vor adera la valorile comune creștinismului. În următoarea fază, religiile necreștine vor descoperi unitatea omenerii și unicitatea Creatorului, Tatăl tuturor oamenilor⁸, acest din urmă proces fiind probabil mai îndepărtat pe scară istorică, însă previzibil și indispensabil evoluției spirituale a umanității. În ciuda tuturor diferențelor și barierelor artificiale impuse de oameni, putem să sperăm în îndeplinirea rugăciunii lui Isus, “ca toți să fie una”(Ioan 17,11).

⁷ *Ibidem*, n.14, p. 127

⁸ Cf. Vatican II, Declarația despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine, *Nostra Aetate*, n.5, p.203

PENSARE. IL DIBATTITO DI HEIDEGGER

DANIEL C. ȚUPLEA

REZUMAT. A gândi. Disputa lui Heidegger. În studiul ce urmează vom încerca să înțelegem cum Heidegger caută să renunțe la modelul unei filosofii, ce se oglindește în tradiția culturală occidentală și să evidențiem osteneala sa de a gândi într-o manieră nouă. Cercetarea noastră privește perioada ce se înscrie după mult discutata *răsturnare (Kehre)* pe care Heidegger o anunță în mod explicit în *Scrisoarea despre <umanism>*, publicată în 1947. *Răsturnarea (Kehre)* nu înseamnă o fractură în gândirea lui Heidegger, ci o continuare a intuițiilor sale, exprimate în *Ființă și timp*, dar care nu au fost elaborate, așa cum rezultă din propriile lui afirmații făcute în *Scrisoarea despre <umanism>*, deoarece limbajul metafizicii nu o permitea.

A treia secțiune din prima parte a operei *Ființă și timp*, cu subtitlul *Timp și ființă*, dar care n-a mai apărut, trebuia să înfățișeze problema sensului ființei în general. Acesta va fi nucleul ce va caracteriza textele pe care le vom discuta în studiul nostru. Prin *răsturnare (Kehre)*, Heidegger încearcă să renunțe, într-o oarecare măsură, la limbajul metafizicii pentru a putea rosti ființa fără o conceptualizare exagerată, care include riscul de a ascunde sensurile autentice ale ființei. În acest orizont o importanță specifică se cuvine cursului *Ce înseamnă a gândi?* pe care Heidegger l-a ținut în primul semestrul al anului academic 1951/52. Înainte de *răsturnare (Kehre)* ~ din 1930 până la *Scrisoarea despre <umanism>* din 1947 ~, investigația speculativă a lui Heidegger o găsim elaborată, după propriile sale afirmații, în opera *Nietzsche*, publicată în 1961. Prin urmare această operă va însoți studiul nostru pentru o mai bună înțelegere a unității tematice, ce caracterizează gândirea lui Heidegger.

Contribuțiile lui Nietzsche sunt de importanță capitală în cercetarea noastră pentru că autorul pomenit pune în lumină premisele conflictului omului modern. Definiția filosofică a omului ca animal rațional se prezintă inefficientă în raport cu noile exigențe ce se nasc din dezvoltarea științei și a tehnicii. În această perspectivă o reelaborare originală a tradiției filosofice ne ajută să ne relansăm într-un nou orizont de comprehensiune a esenței omului și a ființei.

Introduzione

L'intenzione del presente lavoro è cercare di comprendere come Heidegger cerchi di abbandonare l'approccio della tradizione filosofica sin a lui sviluppatasi attraverso un nuovo modo di pensare. La mia ricerca si inserisce nel periodo che viene dopo la svolta (*Kehre*), che Heidegger annuncia esplicitamente con la "Lettera sull'«umanismo»" del 1947. La svolta (*Kehre*) non va intesa come una frattura nel pensiero di Heidegger, ma è la continuazione delle intuizioni che lui porta già in *Essere e tempo*, e che non ha portato a compimento perché, dopo come egli stesso afferma nella "Lettera sull'«umanismo»", il linguaggio della metafisica non glielo ha permesso.

La terza sezione della prima parte di *Essere e tempo*, cioè "Tempo ed essere", doveva trattare il significato dell'essere in generale. Il «problema dell'essere» è ciò che caratterizza anche i testi che stiamo per discutere nelle pagine seguenti. Con la svolta (*Kehre*), Heidegger cerca di abbandonare il linguaggio della metafisica per poter dire l'essere, senza un'esagerata concettualizzazione che rischia di nascondere i significati autentici dell'essere. Ecco l'importanza specifica di "Che cosa significa pensare?". Ma prima della svolta (*Kehre*) – dal 1930 fino alla Lettera sull'«umanismo» (1947) –, l'esplorazione speculativa di Heidegger si trova già stesa, secondo sua stessa ammissione, nell'opera *Nietzsche*¹ pubblicata nel 1961.

1. Il cammino

Il titolo del corso – "Che cosa significa pensare?"² – è accentuato dalla sua forma interrogativa. La domanda necessita una risposta. Per Heidegger la domanda apre un cammino. Un cammino non è una risposta, ma è l'apertura dove l'essere si esprime, ma nel suo esprimere porta con sé il celare. Ciò che è nascosto è potentissimo, perché non può essere mai totalmente controllato e di esso non si può disporre o decidere. Una risposta è una decisione: come decisione appartiene alla storiografia (*Historie*); il cammino, come manifestazione dell'essere, non appartiene solo alla storiografia ma è *Geschichte*, che non è semplicemente il passato (*das Vergangene*): "la storia come accadere (*als Geschehen*) è un determinarsi a partire dal futuro assumendo il passato (*das*

¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (I,II,1961), tr. it. a cura di F.Volpi, *Nietzsche* Adelphi, Milano 1995², p. 19-20.

² «Che cosa significa pensare?» è il primo corso di un'ora settimanale, tenuto, con lo stesso titolo, da Heidegger presso l'Università di Friburgo, in Brisgovia, nel semestre invernale 1951-1952.

Gewesene), e così agendo e patendo attraverso il presente (*die Gegenwart*)”³. Nel cammino non c’è il problema della verità o della falsità in quanto adeguazione, ma la verità si manifesta, esce dal nascondimento (α)-λη/θεια). Camminare è cercare, impegnarsi nel miglior dei modi per uscire. Uscire dove? Uscire dai pregiudizi della tradizione, o meglio dai giudizi della tradizione metafisica non per non considerarla, ma anzi per considerarla più in profondo. Il pensiero profondo della metafisica occidentale ci porta all’inizio di questa tradizione. Ma camminare a ritroso è possibile solo se siamo arrivati ad un fine. La metafisica occidentale è arrivata al suo fine, ma non è detto che questo fine sia anche compiuto. Un fine è in un certo modo un termine dove l’essere ha terminato la sua opera, ma non l’ha compiuta in maniera assoluta. L’opera terminata dell’essere è l’essente. Nell’essente l’essere è terminato. Giochiamo un pò con il linguaggio: noi la parola essente la traduciamo dal tedesco *Seiende*. Prima di Heidegger, la parola «essente» non esisteva nel vocabolario italiano. Nella lingua tedesca il sostantivo *Sei-ende* è una parola composta dal verbo essere *sein* e dal sostantivo *Ende* e vuol dire esser - terminato e si rifà al participio del verbo essere (*sein*) *sei-ende* dove *sei* funge come radice della coniugazione del verbo. Nel cammino della nostra ricerca, la verità non è capita come l’adeguazione di un’asserzione, la nostra ricerca non si fonda su una determinata disciplina filosofica – per esempio la logica –, ma cerca di riscoprire i tesori della filosofia che a prima vista appaiono nascosti. La domanda: «che cosa significa pensare» apre il cammino.

2. «Il più considerevole»

Cerchiamo di analizzare poco per volta il contenuto delle lezioni del corso tenuto da Heidegger presso l’Università di Friburgo, in Brisgovia, nel semestre invernale (1951-1952) cercando di delineare nella misura del possibile il filo conduttore di questo cammino.

L’intenzione del cammino si fa vedere strada facendo. Il problema di fondo è il rapporto dell’essere con l’essenza umana. Questo rapporto ci si rivela a noi quando cerchiamo di pensare. La tradizione metafisica considera l’uomo animale razionale; “la ragione, la *ratio*, si dispiega nel pensiero”⁴. La filosofia è normalmente considerata come sito del pensiero, la sua casa. La tradizione metafisica ci manifesta la sua considerazione a riguardo dell’essenza dell’uomo. L’uomo è l’animale che pensa. C’è però da provare se veramente ciò che include

³ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, (1953), tr. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1990, p. 54.

⁴ M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* (1987), tr. it. a cura di G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1988, p. 37.

questa affermazione di fatto si incarni o meno nella nostra vita. Heidegger sottolinea un fatto grave della nostra epoca, ma non solo della nostra: «*Il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo*». Questa affermazione è il filo conduttore del nostro cammino. Perché la nostra epoca è un'epoca preoccupante? Il preoccupante deriva dal fatto che noi ancora non pensiamo. Ma insomma oggi, quando l'uomo grazie alla tecnica riesce a dominare quasi tutto, riesce a controllare quasi tutto, come è possibile che non pensi? L'uomo del nostro tempo pensa solo ciò che riconosce che sia degno di pensare. È degno di pensiero ciò che porta con sé l'utilità e la comodità. Questa situazione porta ad un orizzonte dove il pensare è assente; questa assenza si mostra in maniera incontrovertibile nella scienza: "la scienza non pensa"⁵. Nel cammino aperto dalla domanda - *che cosa significa pensare?* - non incontriamo il modo di vedere della scienza esatta. Chiarifichiamo ulteriormente questa tesi: "ci sono due modi di pensare, entrambi necessari e giustificati, anche se in maniera diversa: il pensiero calcolante e il pensiero meditante"⁶. L'essenza del pensiero non si apre nel pensiero calcolante, ma questa apertura è data dal pensiero meditante: " il pensiero meditante richiede da noi che ci lasciamo ricondurre a ciò che in sé, a prima vista, appare inconciliabile"⁷. L'inconciliabile a prima vista è che noi ancora non pensiamo. Dobbiamo riconoscere questo paradosso che ci spinge, ci fa fare un salto verso lo spazio dove il cammino sia attuabile.

L'orizzonte che dà la possibilità di incamminarci sulla strada del significato del pensiero è il riconoscimento del fatto che «noi ancora non pensiamo». Prima viene il riconoscimento, che decide su ciò che è degno di pensare. Il riconoscere ha un senso simile al modo di indagare socratico: riconoscere di non sapere per riuscire ed andare nell'essenza del problema, scoprire la verità è fare di essa un principio della stessa esistenza. A differenza di Socrate probabilmente, noi non siamo più capaci di tragedia. In un mondo dove tutti credono di pensare, la questione sull'essenza ed il significato del pensare non crea grande difficoltà, e se un pensatore provochi con certe domande, non sarà giustiziato per questo fatto almeno in un paese dove regna lo stato di diritto. Negli stati dove il diritto viene meno, di solito i pensieri profondi si trasmettono attraverso le poesie, che sono meno pericolose per gli uomini di un certo livello servi del sistema: la loro qualità generale non sta proprio nel fatto di realizzare o intuire pensieri profondi.

⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶ HEIDEGGER M., «*L'abbandono*», a cura di A. Fabris, Genova 1982, p. 30.

⁷ *Ibidem*, p. 37.

Se forse non sappiamo ancora pensare, paradossalmente siamo liberi di dire, di spiegare e di difendere ragionevolmente ciò che diciamo nel nome del pensiero. Per essere nella via del cammino del significato del pensiero si parte da ciò che è più degno da pensare: “tutto ciò che è considerevole dà da pensare”⁸. Per pensare l’essenza del pensiero abbiamo bisogno del salto: “l’abisso che sta tra il pensiero e le scienze diventa visibile”⁹ nel salto. Solo nel salto ciò che si è sottratto dal pensiero viene alla luce. Il sottrarsi del pensiero appartiene al destino della metafisica occidentale; ciò significa che non c’è alcun momento determinato dove la scissione si fa vedere: “ciò che si sottrae rifiuta la sua venuta (*Ankunft*). Ma: il sottrarsi non è un semplice niente. Esso è evento (*Ereignis*)”¹⁰. In Heidegger si parla del *Ereignis* quando l’essere è considerato come dono, l’essere non è *ist*, ma l’essere si dà, *es gibt sein*, si dona. L’*Ereignis* è la coappartenenza reciproca tra essere e tempo. Dove: l’essere “- una cosa (*Ding*), ma niente di essente. Tempo - una cosa (*Ding*), ma niente di temporale”¹¹. Il sottrarsi appartiene all’essere stesso, l’uomo “indica (*zeigt*) verso ciò che si sottrae”¹². Dove possiamo ritrovare ciò che si sottrae? Il sottrarsi del pensiero lo troviamo nella memoria intesa come “il raccoglimento del pensiero volto all’indietro (*Andenken*)”¹³. L’*Andenken* porta alla luce il più considerevole cioè il non pensato del pensiero stesso e qua c’è la convergenza tra la poesia ed l’essenza del pensiero. Non per caso Heidegger cita i versi di Holderlin “un segno noi siamo, che nulla indica...”. La poesia, a differenza della logica, ha ancora la forza di portarci al non detto di un pensiero ovvero il sottrarsi in essa si rende manifesto.

3. Perché il deserto

Che cosa significa pensare? Dobbiamo imparare a pensare per capire ciò che veramente significa pensare. La definizione concettuale del pensiero non è di nessun aiuto. Il nostro cammino non intende rielaborare definizioni del pensiero, ma cerca di pensare dialogando. Riprendiamo l’affermazione: “il più considerevole nel nostro tempo preoccupante è il fatto che noi ancora non pensiamo”¹⁴. Il tono dell’affermazione secondo Heidegger non ha una risonanza

⁸ M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, op. cit. p. 38.

⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens* (1969), tr. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli, 1987², p. 105.

¹² M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 43.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

negativa. Non è un giudizio su una determinata epoca, ma è il filo conduttore che ci aiuta a camminare, cammino che ci porterà all'essenza del pensiero. Il carattere assertorio dell'affermazione ci porta in dialogo con la tradizione filosofica. Le scienze non sono capaci di dire qualcosa sulla loro propria essenza. Il che cosa del campo di ricerca di ogni scienza le sfugge. Le scienze si muovono nel mondo della rappresentazione. Per fare un passo in avanti nella nostra ricerca riguardante il significato del pensiero, dobbiamo dialogare con la tradizione della metafisica occidentale. Per la filosofia moderna rappresentare e pensare sono la stessa cosa. Ma è veramente giustificato questo modo di pensare? Dove porta questo modo di pensare? Cosa rivela la rappresentazione riguardo all'essere dell'essente nella sua totalità? Con il modo di pensare rappresentativo la verità si riduce all'adeguazione della rappresentazione all'oggetto. Non è più la verità che ci parla, che manifesta ciò che è nascosto. Per il pensiero rappresentativo non esiste niente di nascosto (niente ad esso si può sottrarre), il niente ha il carattere di artificio di calcolo, o nel linguaggio una semplice funzione retorica. Il nascosto che si sottrae ovvero l'essenza del pensiero, per il modo di pensare rappresentativo semplicemente non esiste. Per questo il mondo moderno è preoccupante in quanto ha perso le sue radici. Perdendo le radici non può più crescere, diventa arido, diviene un deserto. Per questo motivo Heidegger ci porta l'affermazione di Nietzsche: «Il deserto cresce»....

4. L'essere e la differenza

Secondo Heidegger l'affermazione di Schopenhauer: «il mondo è la mia rappresentazione» riassume “il pensiero della più recente filosofia”¹⁵ che si compie con l'ultimo pensatore della metafisica, che sarebbe Nietzsche. Il modo di pensare rappresentativo è nel cammino del pensiero occidentale, ma anche è quello che compie questo cammino. Il compiersi del cammino del pensiero occidentale coincide con il compiersi del nichilismo. Ma attenzione, il compiersi del nichilismo non è radicato nel valore, nel senso di valore etico, economico o religioso, e nella loro svalutazioni, come pare che lo considera Nietzsche: “Il nichilismo come conseguenza dell'interpretazione del valore sin qui accordato all'esistenza”¹⁶ e “ Che cosa significa nichilismo? Significa che i valori supremi si svalutano. Manca lo scopo. Manca la risposta al perché?”¹⁷. Il nichilismo prende forma e si sviluppa quando si perde di vista la differenza tra l'essere e l'essente,

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ Nietzsche F., «*La volontà di potenza*», af. 1., a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bergamo 1995.

¹⁷ *Ibidem*, af. 2.

e l'essere dell'essente di seguito viene pensato come ciò che vale, cor-risponde, e l'essente trova la sua verità nel valore. L'inizio di questa interpretazione si trova in Platone, che pone l'essenza dell'essere nell'idea, che costituisce l'essere vero è proprio dell'essente, e l'idea diviene l'essente per eccellenza, ovvero valore.¹⁸ In Nietzsche troviamo la stessa cosa rovesciata, l'essere dell'essente nella sua totalità viene fondato nella «volontà di potenza» ovvero la «volontà di volontà» che è un orizzonte non fondato perché la sua fondazione non deriva dalla differenza dell'essere e dell'essente, ma l'essere si fonda nel soggetto. “L'essenza del nichilismo è la storia nella quale dell'essere stesso non ne è niente”¹⁹. Il nichilismo è interpretato da Heidegger in riferimento alla storia dell'essere. In Nietzsche l'essente originario è il valore, che è pensato sempre nella storia dell'essere, che si fonda nell'essente originario.

Che cosa significa pensare? Impariamo a pensare quando noi stessi ci mettiamo nel cammino. Nel cammino del pensiero dobbiamo dialogare con quelli che prima di noi hanno fatto lo stesso percorso. Lo stesso percorso l'ha fatto la tradizione filosofica. Essa ha pensato l'essere dell'essente nella sua totalità. Solo che in questa riflessione pian piano, dell'essere non resta più nulla; si parla semplicemente degli essenti. Questo avviene perché il filo conduttore del pensiero occidentale ha perso di vista l'origine della differenza ontologica tra l'essere ed l'essente. La verità si è ridotta per il pensiero metafisico tradizionale alla verità dell'asserzione, senza rendersi conto che la verità dell'asserzione si fonda sulla verità ontica cioè su “l'evidenza antepredicativa dell'ente alla quale diamo il nome di *verità ontica*”²⁰, ma questa, essendo possibile solo se l'essere si svela a noi, che non è altro che *verità ontologica*: “svelatezza (*Enthülltheit*), che è la verità dell'essere, la chiamiamo *verità ontologica*”²¹. Risulta un rapporto differente riguardo all'essere ed all'essente e Heidegger lo sottolinea come segue: “La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso l'ente nel suo essere e l'essere dell'ente. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente* (differenza ontologica)”²². Nella perdita di questa differenza si nasconde l'essenza del nichilismo occidentale. Perdendo di vista la differenza ontologica hanno perso di vista l'essere nella sua svelatezza, hanno distrutto il niente – “il niente è il «non» dell'ente, quindi l'essere esperito a partire dall'ente. La differenza

¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 189.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit. p. 812.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, (1976) tr. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994^s, p. 86.

²¹ *Ibidem*, p. 87-88.

²² *Ibidem*, p. 90.

ontologica è il «non» tra ente ed essere”²³ – ed con esso l’essere stesso. Comunque non è colpa di un pensatore di un’epoca determinata storiograficamente, ma questa perdita appartiene allo stesso destino dell’essere che si rivela, perché nel suo rivelarsi si nasconde facendo posto agli essenti.

5. La rappresentazione, il nulla e l’ultimo uomo

Riprendiamo il nostro percorso riguardo alla domanda: *Che cosa significa pensare?* Questa domanda che apre il nostro cammino ci porta ad un ulteriore domanda: *che cosa significa la rappresentazione?* Per capire il significato della rappresentazione in generale è necessario capire l’orizzonte dove il significato si incarna e prende senso. La rappresentazione ha il suo orizzonte di possibilità nella terra. È la terra che rende possibile ogni rappresentazione. Di fronte alla morte di una persona amata siamo capaci di vedere l’origine della rappresentazione. La persona si nasconde, è la terra che la copre. Ci resta il ricordo. La persona vive attraverso il ricordo. La terra rivela e nello stesso tempo nasconde qualcosa. Questo qualcosa si imprime nella nostra coscienza portando solo i risultati, ma non porta mai l’origine. L’origine della rappresentazione si riconduce alla via dell’essere che si manifesta. Perdendo di vista l’orizzonte della possibilità dell’origine della rappresentazione ci allontaniamo ancor di più dall’essere che si svela a noi. Con la distinzione tra soggetto e oggetto continua il destino dell’abbandono dell’essere a favore dell’essente. Resta la coscienza, la memoria della realtà, siamo vittime e soffriamo della malattia che si esprime nella *nostalgia dell’origine*. Sia la coscienza, quanto la memoria della realtà sono segni che inviano all’origine-principio (*archè*) del destino dell’essere dispiegato. La nostalgia nella storia si è ammalata, il pensiero funge come difesa in rapporto alla nostalgia e nasconde l’origine, ma non totalmente.

Il pensare e la rappresentazione nel percorso della tradizione tendono ad identificarsi. Il giudizio può essere fatto e si fa solo partendo dalla rappresentazione. La verità si riduce all’adeguatezza della rappresentazione alla cosa. Verità è corrispondenza. La verità si riduce alla risposta. La risposta si riconduce all’adeguare la rappresentazione alla realtà che la domanda esige. La domanda esige spiegazioni. Siamo nel campo delle scienze. Le scienze nascono dall’esigenza di questo modo di risposta. Di conseguenza è inevitabile che in questo cammino intervenga la decisione. La scienza decide. La decisione è variabile in funzione della prepotenza. In questa maniera la verità non è più ciò che si manifesta, ma ciò che si impone. La scienza diviene quella che impone e nel suo imporre decide. Sembra che l’essenza del pensiero si riduca alla

²³ *Ibidem*, p. 79.

rappresentazione. La scienza è quella che impone ciò che deriva dal pensiero in quanto rappresentato (*Vor-stellt*). Il progresso della tecnica e della scienza trova il suo nucleo nel pensiero come rappresentazione. Noi vogliamo camminare verso l'essenza del pensiero. Tuttavia l'essenza del pensiero si ritira, si sottrae quando cerchiamo di afferrarla. Non cerchiamo comunque di spiegare l'essenza del pensiero ma piuttosto di comprendere il cammino del pensiero stesso di incamminare in questo cammino²⁴.

Il pensiero rappresentativo si fonda sulla verità intesa come *adaequatio*. La rappresentazione non si riconduce a ciò che la terra svela e nello stesso tempo nasconde. La rappresentazione strumentalizza i nostri pensieri profondi. Ci fa perdere di vista ciò che è più nobile è irriducibile: l'essere ed il nulla. Per il pensiero rappresentativo, il nulla non può essere mai visto come orizzonte di possibilità della manifestazione dell'essere. Per il pensiero rappresentativo il nulla è un semplice strumento di calcolo, un'ipotesi o una rappresentazione. Ma come si può rappresentare il nulla? Il pensiero rappresentativo ci conduce ancora più lontano dall'essere. Nietzsche può essere considerato un pensatore che appartiene a questa linea? Sì. Però Nietzsche è cosciente del fatto che questo modo di pensare è arrivato al suo compimento, che c'è bisogno di un passaggio. Il passaggio vuol portarci oltre il modo di pensare dell'uomo moderno che lui chiama: «l'ultimo uomo».

6. Il passaggio

Che cosa significa pensare? Dobbiamo restare sempre nel cammino del pensiero. Pensare è lo stesso cammino del pensiero verso la sua essenza. Quando ci perdiamo nel nostro cammino, non ci resta che il grido. Il grido di Nietzsche: «*il deserto cresce*» è la voce disperata che vuol richiamare l'essenza del pensiero. Prendiamo di mira il pensato del pensiero di Nietzsche perché porta dentro il cammino del pensiero. Questo cammino è aperto dal grido di Nietzsche: «*il deserto cresce*» che troviamo nell'opera: *Così parlò Zarathustra*. «Quest'opera di Nietzsche pensa l'unico pensiero del suo pensiero: l'eterno ritorno dell'uguale. Ogni pensatore non pensa che un unico pensiero. Questa è un'altra delle differenze tra il pensiero e le scienze»²⁵. Nelle sue lezioni, Heidegger accenna all'importanza del fatto di dialogare con il pensiero di Nietzsche. Solo in questo modo si intravederà sia la stretta coappartenenza di Nietzsche al pensiero tradizionale, sia un inevitabile passaggio che il suo pensiero produce deviando il contenuto tradizionale e la necessità dell'apertura di un nuovo passaggio dopo questo dialogo. Il passaggio consiste forse nel

²⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 119 - 122.

²⁵ *Ibidem*, p. 63.

compimento del pensiero tradizionale cominciato con Platone. Il secondo passaggio che deriva da questo compimento dove ci porterà? Comunque è da tener presente il fatto che «l'eterno ritorno dell'uguale»²⁶ è formulato metafisicamente; il linguaggio con cui è espresso appartiene al filo conduttore del pensiero metafisico occidentale ed è nello stesso tempo il massimo dell'espressione di questo filo conduttore, che porta con se anche la crisi del pensiero. In questa espressione, l'essere trova la sua ultima forma metafisica. Per questo motivo è inerente al pensiero, che pensa l'essere a partire dall'essente, un duplice passaggio: in primo luogo un compimento della tradizione che comporta un confronto con la tradizione stessa, che manifesta il tramonto dell'essente, e perciò rivela l'oblio dell'essere, la sua cancellazione, fatto inevitabile perché è nel destino dell'essere celarsi in quanto manifesto a noi – la storia dell'essere è storia del nascondimento dell'essere –, ed in secondo luogo un nuovo inizio, inizio che si dona come un compito del pensiero. Quale è la via che permette di penetrare nel pensiero tradizionale? Dove si rivela l'unità del pensiero tradizionale? Perché c'è bisogno della conseguenza del pensiero tradizionale? Solo una conseguenza del pensiero della tradizione filosofica rende possibile il compimento della metafisica. La conseguenza è data dal filo conduttore che mostra come la tradizione pensa l'essere dell'essente. L'essere dell'essente è pensato a partire dal tempo, ma si tiene presente solo una dimensione del tempo: «il presente». Il pensiero rappresentativo con le sue variazioni caratterizza il pensiero tradizionale. Ma se ci interroghiamo sull'essenza della rappresentazione, la risposta non appare direttamente. Per questo motivo dobbiamo confrontare il pensiero rappresentativo con l'essenza della rappresentazione. Questa questione rivelerà i suoi contenuti se prendiamo di mira il linguaggio, che non è una semplice exteriorizzazione del pensiero, ma accomuna il pensiero ed è sulla via del cammino che porta all'essenza del pensiero. Nietzsche “dice infatti nel linguaggio tradizionale ciò che è”²⁷.

7. L'ultimo uomo e la sua crisi

Nel dialogo con il pensiero di Nietzsche appare sviluppato il compito dell'uomo della tradizione. Questo compito è “il controllo della terra”²⁸. Il compito richiama due poli: il primo è l'uomo tradizionale, «l'ultimo uomo», animale razionale, ed il secondo polo è il Superuomo. L'ultimo uomo è caratterizzato dalla tensione tra il sensibile e il soprasensibile. In questa tensione affinché l'uomo prenda il dominio della terra, c'è bisogno di stabilità. Per questo

²⁶ «L'eterno ritorno dell'uguale» si chiama il modo in cui l'ente nel suo insieme è, l'*existentia* dell'ente». M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, op. cit., p. 747.

²⁷ M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 122.

²⁸ *Ibidem*, p. 69.

motivo secondo Heidegger, Nietzsche dice: «l'uomo è l'animale non ancora stabilito»²⁹. Per la stabilità, c'è bisogno dell'adeguata rappresentazione dell'animale razionale, cioè tanto della dimensione sensibile, quanto della dimensione soprasensibile. La dicotomia tra il sensibile ed il soprasensibile ossia tra l'animalità e la razionalità caratterizza il conflitto dell'ultimo uomo. Il «se stesso» (l'ipseità, *Selbtheit*) dell'uomo si elabora sopprimendo nel nome del soprasensibile il sensibile. L'uomo deve, nel passaggio, andare oltre se stesso. L'andare oltre è inteso nell'andare oltre questa dicotomia, ma non sopra di essa, creando una terza ramificazione, ma trovare l'equilibrio tra le due ramificazioni e, di conseguenza, divenire stabile. Per questo Nietzsche chiama l'uomo a cui è assegnato questo compito *Über-mensch*, l'uomo che sta sopra, ma nel senso di andare oltre se stesso. Il linguaggio qui non rispetta più le rappresentazioni tradizionali, ma, per compiere la tradizione che è un'estensione della definizione dell'uomo come animale razionale, c'è bisogno dell'adeguata rappresentazione di questa definizione, e, grazie a questa comprensione, è possibile la stabilità dell'uomo. «Il superuomo è colui che per primo porta l'essenza dell'uomo tradizionale nella sua verità e s'incarna di questa verità»³⁰. Per l'uomo è possibile il dominio della terra solo se la stabilità determina l'essenza dell'uomo. Di conseguenza è inerente all'uomo il pericolo, «guai». «Il deserto cresce: guai a colui che favorisce i deserti!». Se il Superuomo è stabilito, non può più servirsi dalle categorie che l'hanno formato e determinato lungo la tradizione, perché lo aspetta un compito più grande, il dominio della terra attraverso il potere, ovvero la tecnica frutto del pensiero soggettivo della «volontà di potenza». Con la stabilità, l'uomo della metafisica deve tramontare, «il cammino del superuomo comincia con il suo tramonto»³¹. Il tramonto è inerente al compimento della metafisica stessa, in quanto il pensiero di Nietzsche appartiene al destino del pensiero occidentale. Con questo compimento la metafisica tocca il più alto livello del suo destino, che è destino dell'essere, ma dove dell'essere non è rimasto più nulla, l'essente fa piazza pulita arrivando alla sua prepotenza che si esprime nelle varie forme che il pensiero rappresentativo prende: la tecnica e le scienze. Se il superuomo non è disposto a tramontare - dopo il compimento - interviene il pericolo: «*il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo*». Cioè l'uomo non si capisce più, ciò che lui produce finisce per dominarlo.

Il superuomo come colui che riesca a salvare l'uomo e nello stesso tempo garantisca il dominio, comporta - secondo Heidegger - tre fatti: "1) il passaggio. 2) Da dove comincia il passaggio. 3) Verso dove si spinge il passaggio accadendo"³².

²⁹ *Ibidem*, p. 70.

³⁰ *Ibidem*, p.71.

³¹ *Ibidem*, p.72.

³² *Ibidem*, p. 72.

Per parlare del passaggio dobbiamo prima capire da dove deriva il passaggio e verso dove si orienta. Per chiarificare questo fatto vediamo come la tradizione definisce generalmente l'uomo. L'uomo è *l'animale razionale*. La razionalità è caratterizzata dalla possibilità di apprendere. L'apprendere pone qualcosa dinanzi. Le varie forme dell'apprendere sono caratterizzate dalla possibilità di porre qualcosa dinanzi in vari modi. Ma questo porre dinanzi non è altro che rappresentare. Nella rappresentazione si pone qualcosa dinanzi. L'ultimo uomo, cioè l'uomo tradizionale, è caratterizzato dal pensiero rappresentativo ed, in quanto rappresenta, ha la possibilità di dire. Secondo Heidegger nell'apprendere l'uomo maschera l'essere, fa risuonare l'essere perdendo di vista il manifestarsi dell'essere. Nel pensiero rappresentativo, l'essere si caratterizza solo per ciò che è, per la sua semplice presenza che fiorisce nel primato del presente, perdendo di vista la dimensione del futuro e del passato come possibilità. Per una concezione adeguata del tempo, il futuro e il passato non sono funzioni del presente. Per questo fatto l'ultimo uomo "resta lontano nel modo più essenziale dalla possibilità di andare oltre se stesso e di essere così sottomesso a se stesso"³³.

Il Zarathustra di Nietzsche, parla dell'ultimo uomo. Abbiamo visto che l'essenza dell'ultimo uomo sta nella rappresentazione. Nel *Così parlò Zarathustra*, il compito di Zarathustra è quello di insegnare al popolo «il superuomo» come «senso della terra». Tuttavia Zarathustra si rende conto dell'insuccesso del suo discorso a riguardo del «superuomo». Il tempo non è ancora arrivato, conclude Nietzsche, che si rende conto che il suo linguaggio non è percepito dalla folla: «forse bisogna romperli i timpani». Il carattere fondamentale dell'ultimo uomo è «l'ammiccare». L'ammiccare è l'interezza che rende possibile l'esistenza dell'ultimo uomo. L'ultimo uomo chiede dell'essenza del soprasensibile, ma si fonda nel suo interrogarsi sui valori che la tradizione occidentale porta. È proprio qua che l'ammiccare impedisce la comprensione dell'essenza del soprasensibile. Nella sfera dell'ammiccare si perde la comprensione del senso della terra, perché, se non si capisce l'essenza propria del soprasensibile, si è incapaci di capire il sensibile stesso ed il senso della terra. L'interrogazione in riferimento al soprasensibile denota una crisi e nello stesso tempo la necessità di un superamento, di un passaggio. Ma c'è bisogno di tempo affinché l'ultimo uomo si stabilizzi e si trasformi. L'inizio del passaggio sta proprio in questo interrogarsi in cui non siamo più sicuri, certi di ciò che fin adesso abbiamo appreso, costruito e condiviso. L'ultimo uomo nell'ammiccare si presenta instabile.

L'ultimo uomo, caratterizzato dal dominio della rappresentazione, favorisce i deserti. Nietzsche, secondo Heidegger, è capace di porre in atto la domanda che sopporta il pensiero: "è l'uomo attuale preparato nella sua essenza

³³ *Ibidem*, p. 74.

metafisica ad assumere il controllo della terra intera”³⁴? Solo che Nietzsche risponde sfavorevolmente. L’uomo attuale non è capace e neanche preparato a questo dominio. La potenza dell’uomo ha come sistema di riferimento ciò che è, essendo incapace di liberarsi dalle categorie tradizionali che gli paralizzano gli istinti, il pensiero e la potenza. Dire che «il deserto cresce» si connette col dire che «il più considerevole della nostra epoca preoccupante è il fatto che noi ancora non pensiamo». Il non ancora del pensiero è il deserto o meglio favorisce i deserti.

C’è bisogno di grande premura per capire fino in fondo il modo di pensare di un autore. Secondo Heidegger “tutto ciò che un vero pensiero contiene di veramente pensato rimane, e questo per una ragione essenziale, polivalente quanto al significato”³⁵. Per questo motivo dobbiamo essere attenti a non fraintendere la parola di Nietzsche «superuomo». “Il superuomo è in primo luogo colui che va oltre”³⁶. Va oltre l’uomo tradizionale. L’uomo tradizionale, «l’ultimo uomo» si esprime in forme vuote perché ciò che dal suo rapporto con il mondo scaturisce attraverso di sé, lo sviluppo sfrenato dalla tecnica e dalle scienze che lo accompagna nella propria realizzazione, non corrispondono più all’essenza dell’uomo interpretato come animale razionale. L’ultimo uomo deve stabilirsi, per potersi orientare, andare oltre se stesso per controllare la terra. C’è bisogno di un passaggio, non di un surrogato dell’uomo tradizionale. Secondo Heidegger, Nietzsche, dopo il libro *Così parlò Zarathustra*, non ha pubblicato più i frutti del suo pensiero, forse per evitare i fraintendimenti. Nietzsche si è reso conto del fatto che le sue opere sono soggette a delle interpretazioni superficiali. Gli scritti successivi sono polemici; sono «grida»; c’è la continuazione del suo pensiero nell’opera postuma³⁷.

8. Pensiero e l’impensato

Secondo Nietzsche, «l’ultimo uomo campa più a lungo». Questa longevità dell’ultimo uomo è garantita grazie al suo modo di pensare. Pensare per l’ultimo uomo è lo stesso che rappresentare. In quanto rappresenta pone innanzi, impone. Secondo Heidegger il modo di rappresentare dell’ultimo uomo sta nel suo fare ammiccando. “Ammiccare significa: darsi una certa aria e far sì che qualcosa appaia in modo tale che ci si aspetti un esito positivo, pur essendo reciprocamente d’accordo, anche senza una formulazione esplicita, che non si terrà in seguito alcun conto di queste apparenze”³⁸.

³⁴ *Ibidem*, p. 124.

³⁵ *Ibidem*, p. 130.

³⁶ *Ibidem*, p. 131.

³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 132.

³⁸ *Ibidem*, p. 77.

Per cogliere in maniera non alterata il pensato di un pensatore, dobbiamo introdurci nell'impensato del pensiero. L'impensato di ogni pensatore si manifesta a noi se consideriamo il pensiero del pensatore carico del linguaggio che è filo conduttore della tradizione del pensiero occidentale. Secondo Heidegger, "l'impensato è il dono (*Geschenk*) più alto che un pensiero possa offrire"³⁹. Il linguaggio è linguaggio dell'essere, l'impensato di un pensatore si manifesta mediante il linguaggio. L'essere, nella sua manifestazione, fa posto agli essenti ritirandosi. In maniera simile, si può cogliere l'impensato di un pensatore. Un pensatore nel suo pensato nasconde l'impensato. Questo non è un fattore che dipende dal soggetto che pensa, ma entra nel destino della storia della metafisica come storia dell'essere, che è storia di manifestazione e di nascondimento. L'impensato di un pensatore si raccoglie nella tradizione. Nel dialogo con un pensatore dobbiamo prendere la responsabilità di riconoscere l'impensato di esso. Dobbiamo incamminarci e incontrare, sul cammino del pensiero, il pensiero nascosto di un altro pensatore. Se non siamo disposti ad incontrarlo -il pensato di un pensatore- perché abbiamo già prestabilito, attraverso le categorie e gli artifici dell'intelletto, il modo di analizzarlo e sottometerlo, deformandolo alle nostre esigenze richieste da una posizione particolare (punto di vista), il pensiero incompreso del pensatore preso in considerazione non si rivelerà mai. Il nostro punto di vista impone i risultati della ricerca, allontanandoci dal cammino del pensiero, da ciò che gli appartiene propriamente. "Se vogliamo andare incontro al pensato di un pensatore, dobbiamo rendere ancora più grande ciò che in lui è grande. Giungiamo così nell'impensato del suo pensato"⁴⁰. Di conseguenza se vogliamo veramente comprendere il pensato delle opere di Nietzsche, dobbiamo camminare con lui. La dottrina del superuomo di Nietzsche, appartiene secondo Heidegger "alla dottrina fondamentale di ogni metafisica, alla dottrina dell'essere dell'essente"⁴¹. Secondo Heidegger, il rapporto tra l'essenza umana e l'essere dell'essente si richiama reciprocamente e non si può fare a meno: "nessun cammino del pensiero, neanche del pensiero metafisico, parte dall'essenza umana per raggiungere l'essere o, inversamente, dall'essere per ritornare all'uomo. Piuttosto, ogni cammino del pensiero *va* già sempre *entro* l'intera relazione tra essenza umana ed essere, altrimenti non sarebbe un pensiero"⁴². In questa prospettiva Heidegger interpreta il pensiero di Nietzsche.

³⁹ *Ibidem*, p. 134.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁴¹ *Ibidem*, p. 136.

⁴² *Ibidem*, p. 137.

9. La redenzione della vendetta come ponte del passaggio

Abbiamo visto che l'ultimo uomo, da dove il passaggio comincia, si fonda sul pensiero rappresentativo, e conseguentemente da questo fondarsi fiorisce l'ammiccamiento. Tuttavia l'ultimo uomo porta con se la possibilità di trasformarsi. La terra che orienta l'uomo - dove esso si realizza in quanto continuamente trasforma se stesso ed il mondo - esige il suo controllo da parte dell'uomo, fatto possibile se l'ultimo uomo trasforma la sua essenza. Da questa trasformazione appare il superuomo. Ma come si orienta, verso dove va il superuomo?

L'epoca moderna, secondo Heidegger, prende forma e si sviluppa partendo dal pensiero rappresentativo inteso come porre-innanzi. L'epoca moderna "non sta andando verso la fine, ma [...] è soltanto agli inizi, in quanto l'essere che in essa si impone, solo ora si dispiega in quella totalità dell'essente che essa prevedeva"⁴³. L'epoca moderna è l'epoca dell'ultimo uomo; l'ammiccamiento è la sua prospettiva in quanto converge con le esigenze del pensiero rappresentativo inteso come il porre-innanzi. L'ammiccare dell'ultimo uomo si rivolge e va verso le cose. Il benessere generale caratterizza il termine da raggiungere. L'inter-esse denota proprio questo fatto del stare, trovarsi tra le cose. L'ammiccamiento continuerà a manifestarsi sin quando l'uomo sarà capace di andare oltre se stesso, cioè sin quando le motivazioni di ciò che appartiene al mondo sensibile - il sé dell'uomo capito attraverso il senso della terra - sono progettate nel mondo soprasensibile. Non solo la vita sociale, economica e politica sta in questo orizzonte, se anche non in maniera propria nei paesi capitalisti, se non come certi effetti (mas media, pubblicità ecv.). Però, ciò che è più preoccupante in un certo modo è che l'orizzonte della vita accademica nei regimi totalitari, trova in parte il suo proprio orizzonte nell'ammiccamiento. Forse saranno condannati ad essere moderni in eterno! Comunque il totalitarismo comunista è forse l'ultimo soffio dell'uomo moderno. Comunque non è la seconda guerra mondiale il fine dell'uomo moderno, la guerra è un modo dell'ammiccamiento! Che compie la guerra è ancora moderno, cioè vive un romanticismo infantile!

Il superuomo, per orientarsi ed oltrepassare nel senso di andare oltre l'ultimo uomo, deve rinunciare alla vendetta. La vendetta è quella che caratterizza di più l'uomo tradizionale. La «redenzione della vendetta» è il ponte che permetterà di realizzare il passaggio⁴⁴.

⁴³ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 81-82.

Per imparare a pensare dobbiamo metterci in rapporto con l'essere. Il pensiero di Nietzsche e specialmente la dottrina del superuomo, che noi prendiamo in considerazione, dice ciò che è. "In quanto pensatore, egli pensa ciò che è, nella misura in cui qualcosa è, e come è. Egli pensa ciò che è, l'essente nel suo essere"⁴⁵. Per imparare a pensare dobbiamo imparare a meditare sull'essere. La storia del pensiero occidentale è storia che medita l'essente perché l'essente è ciò che è.

10. «Cesare con l'anima di Cristo»

Nietzsche con la «redenzione della vendetta» postula un spirito nuovo, laddove l'ultimo uomo si trasforma. Il superuomo che risulta dalla trasformazione dell'ultimo uomo sarà caratterizzato come «Cesare con l'anima di Cristo». Il ponte per la realizzazione del passaggio sta nella «redenzione della vendetta». Come si arriva al passaggio? chi esige il passaggio? Il passaggio, esige il rapporto dell'uomo con l'essente nel suo essere. Se il platonismo, che è sempre il rapporto dell'uomo con l'essente nel suo essere, esige nell'epoca postplatonica il sovrasensibile come garante della possibilità dell'esistenza degli essenti, l'ultimo uomo, per realizzare il passaggio, esige un «platonismo rovesciato», nome tra l'altro che Nietzsche dà alla sua filosofia. Il rapporto con l'essente nella sua totalità esige un nuovo rapporto. Il senso dell'essente nel suo essere trova la sua garanzia nell'uomo stesso. Se prima l'essente prende il posto dell'essere e trova la sua garanzia nel sovrasensibile, adesso l'essente nella sua totalità trova la sua ragione di essere nell'uomo, e specialmente nella sua volontà. È ciò che la volontà esige, che deve anche essere. L'essere come annullamento si manifesta pienamente nel rovesciamento del platonismo. Ma nel compimento dell'annullamento totale dell'essere, l'essere stesso chiede la sua parte. Il nuovo inizio comincia quando la coscienza occidentale si rende conto dell'oblio totale dell'essere. Nietzsche porta al compimento il rapporto dell'uomo con l'essere, che è pensato a partire dall'essente. Se i valori devono svalutarsi, il rapporto dell'uomo è, e resta costante come rapporto dell'uomo con l'essente. L'uomo, nel suo imporsi, trasforma gli essenti e distrugge la manifestazione dell'essere. Le differenze che caratterizzano l'essere in quanto dà vita agli essenti che variano e, nel loro variare appartengono all'essere in quanto differiscono, nel compimento dell'ultimo uomo scompaiono. L'uniformità del livello socio economico, che varia solo all'interno di questa uniformità e l'univocità del linguaggio, caratterizzano la potenza dell'uomo moderno. La sua potenza risiede nella volontà.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 138.

Vediamo la genealogia del peccato originario della metafisica occidentale secondo Heidegger. La verità che originariamente è il non-nascondimento (*Unverborgenheit*), con Platone perde il suo significato originario, perché l'idea stessa perde o trasforma il suo significato. Idea da *IDEIN*, che è vedere, si riduce al soggetto che vede e diventa dipendente da esso. Aristotele parla della verità situando la dimora della verità nella ragione. La falsità sorge o si origina sempre nella ragione. Aristotele risponde alla domanda «che cosa è l'essente in quanto tale»? Abbiamo così l'origine della onto-teo-logia⁴⁶ e con essa l'abbandono dell'essere. Se, nel pensiero dei Greci, l'essere, anche se taciuto, si manifesta ancora, prendendo l'inevitabile cammino che caratterizza il pensiero occidentale, si annulla sempre di più. Nella dicotomia sensibile/sovrasensibile si origina il nichilismo. La storia del pensiero occidentale è la storia della perdita del senso dell'essere e con ciò la storia del compimento del nichilismo.

L'uomo nuovo (superuomo), l'animale razionale stabile, si realizza nella redenzione della vendetta. La vendetta è legata allo stretto rapporto dell'essere uomo all'essente nel suo essere. La prospettiva della «redenzione della vendetta» si situa nel centro del pensiero occidentale. Ma la redenzione della vendetta implica la perdita della memoria. La memoria non è solo il carattere fondamentale della personalità di ciascuno di noi, ma è anche l'armonia della realizzazione della storia dell'Occidente. Il superuomo, come quello che rinuncia alla vendetta, «Cesare con l'anima di Cristo», sarebbe in altre parole l'uomo senza personalità, perché la vendetta non gli appartiene più. Ma Nietzsche non interpreta la vendetta affettivamente, la redenzione della vendetta non si circoscrive nella perdita della memoria. Il tempo, nella prospettiva dell'eterno ritorno, acquista un significato nuovo ed implica di conseguenza un nuovo significato del pensiero.

Secondo Heidegger: «nell'immenso ambito delle metafisica dobbiamo mettere in risalto il pensiero di Nietzsche sulla vendetta e sulla redenzione della vendetta, anzi metterlo nel punto centrale di questo ambito»⁴⁷. La metafisica interpreta l'essente a partire dalla determinazione di esso da parte dell'essere.

⁴⁶ L'essente nel suo svelamento, chiama l'uomo, che pensa la presenza dell'essente, e per ciò cerca la ragione che rende universalmente valido il discorso, e, nello stesso tempo, cerca il sommo essente come fondamento di senso e significato del discorso stesso – qua comincia a perdersi di vista la differenza tra l'essere e l'essente come possibilità di dire e l'essente steso viene fondato sul non-fondamento –, e per ciò l'essenza della metafisica è onto-teologica. «In quanto porta a rappresentare l'ente in quanto ente, la metafisica è in sé, in modo ad un tempo duplice e unitario, la verità dell'ente nella sua universalità e nella sua espressione suprema. Nella sua essenza essa è dunque ad un tempo ontologia in senso stretto e teologia». M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit. p.330.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 85.

Ma come intendono i moderni l'essere? Quale forma prende la determinazione dell'essere nel pensiero moderno? Secondo Heidegger la determinazione dell'essere, che determina ogni essente, si manifesta come volere. Il volere non è inteso come facoltà dell'anima. In questo senso Heidegger cita dal testo di Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, «il volere è l'essere originario» per affermare che: ««volere» [...] indica [...] l'essere dell'essente nella sua totalità, [...] la stessa cosa pensa Nietzsche quando determina l'essere originario dell'essente come volontà di potenza»⁴⁸. Vediamo quale è il rapporto della vendetta con la volontà secondo Nietzsche; « ma questo, soltanto questo, è la *vendetta* stessa: l'avversione della volontà contro il tempo e il “così fu”» (*Così parlò Zarathustra*, II parte, «Della redenzione») ⁴⁹. In un certo modo la vendetta si rapporta alla volontà, ma abbiamo visto che la volontà è l'espressione per dire l'essere. Dunque l'ultimo uomo ha il compito di intendere in una maniera nuova il tempo, che, secondo Heidegger, è il pre-nome dell'essere. È proprio qua che l'ultimo uomo conclude un ciclo del pensiero metafisico (il passaggio), «il compimento della metafisica», perché si rende conto di ciò che nel pensiero è nascosto - problema del tempo -, portando a compimento il pensare l'essente nel suo essere come semplice presenza, e la ricerca un nuovo modo di pensare, «oltrepassamento della metafisica» (verso cui ci spinge il passaggio accadendo) per dire l'essere.

La vendetta è caratteristica fondamentale dell'ultimo uomo, per realizzare il passaggio deve redimere la vendetta. L'essenza della vendetta, il centro da cui essa sorge è la volontà (essente nel suo essere) che va contro «il tempo e il così fu». Secondo Heidegger il tempo in Nietzsche non è qualcosa di temporale (passeggero). «Così fu» non è una parte del tempo ma la sua essenza «è il passare»⁵⁰. Il «così fu» spiega il tempo come passare. Il passare è secondo Heidegger la rappresentazione del tempo in tutto l'arco della storia del pensiero occidentale⁵¹.

Il volere, caratteristica fondamentale dell'essente nel suo essere rappresentato dal pensiero moderno, deve liberarsi dal tempo. Ma il tempo inteso come il susseguirsi, il passare, è la caratteristica fondamentale che permette al pensiero di rappresentare l'essente nella sua totalità come presente (*Anwesend*), come ciò che è. L'esigenza di fare a meno, liberarsi dal tempo come susseguirsi, porta ad un fine, al compimento del modo di pensare, cioè porta con se la coscienza di interpretare in una maniera diversa il rapporto dell'uomo

⁴⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁵¹ Cfr. *Ibidem*, p. 91.

con l'essere. In questo senso forse il pensiero di Nietzsche porta al compimento il modo di pensare dell'occidente, porta l'oblio dell'essere alla massima espressione, «il compimento del nichilismo», e con questo fatto esige un nuovo inizio. Non si può andare nel vuoto e nemmeno depersonalizzare l'uomo. Il ritorno del niente nella dimensione originaria dell'essere alimenta una nuova rivelazione dell'essere. Se l'essere si è nascosto perché non c'era più posto nella meditazione per il niente, con il suo oblio arrivato al compimento, il niente risolidifica la nuova manifestazione dell'essere.

11. L'eterno ritorno ed il tempo

Il più considerevole nella nostra epoca preoccupante è che noi ancora non pensiamo. Non pensiamo sin quando ci limitiamo a pensare metafisicamente. “La metafisica chiede: [...] Aristotele: che cosa è l'essente? Essa chiede dell'essere dell'essente a partire dall'essente”⁵². Questa concezione trova il fondamento in una particolare considerazione del tempo. Heidegger si domanda: «che cosa è essente nel tempo»? “«Essente» significa: presente (*anwesend*). L'essente è tanto più essente, quanto più è presente. [...] Che cosa è presente (*anwesend*) nel tempo e insieme anche tenuto presente (*gegenwärtig*)? Nel tempo è tenuto presente ogni volta soltanto l'«ora» (*vov, nunc*). Il futuro è l'«ora non ancora»; il passato è l'«ora non più». Il futuro è l'ancora assente, il passato è il già assente. Essente: è presente nel tempo soltanto la sottile cresta dell'«ora» fuggitivo che proviene dall'«ora non ancora» e fugge verso l'«ora non più»⁵³. L'interpretazione del tempo come «ora» trova la sua radice nella rappresentazione dell'essere «come presente», giustificando nello stesso modo la permanenza di questa interpretazione in tutto l'arco della metafisica occidentale. «*Il volere è l'essere originario*» di Schelling o «l'essere originario dell'essente come volontà di potenza» di Nietzsche si fondano sulla concezione del tempo sottolineata prima. Ma in Nietzsche troviamo qualcosa di più a riguardo del tempo; c'è una presa di coscienza di un passaggio, di un cambiamento di prospettive. L'avversione della volontà si indirizza verso il tempo, va contro il tempo e il «così fu». L'avversione della volontà si manifesta perché il tempo come «così fu» resta lontano, fissato e determinato. Manca il suo fluire, il fluire nel tempo si è fissato. Il passato rimane come qualcosa di fisso, di determinato senza un fluire nella posizione delle prospettive future. «Così fu» si manifesta nell'ultimo uomo come impotente. Non possiamo fare più niente; è successo, non ci appartiene più, non tocca il nostro presente, l'ora. Perciò l'avversione. In un certo modo se esclami:

⁵² *Ibidem*, p. 92.

⁵³ *Ibidem*, p. 93.

« uomo, hai bisogno di un sano realismo», il «così fu» non tocca più l'ora della tua vita. L'avversione contro il «così fu» è l'avversione della volontà al tempo, nella sua particolare istanza del «così fu». Non vogliamo il «così fu» presente, manifesto, perché appartiene al tempo come passare che si fissa rimanendo determinato. Non vogliamo essere legati al «così fu» e andiamo contro di esso. Ma in questa istanza non siamo liberi del «così fu», perché stiamo andando contro di lui.

C'è bisogno di liberarsi dal passare «così fu» come fisso e determinato. Nel ritorno, questo fatto è possibile. L'avversione va contro ciò che il passato conserva e fissa come determinato. Ma se il passato non si interpreta più come ciò che si fissa, prendendo distanza, ma come un ritorno, questa fissazione sparisce, sparendo con essa anche l'oggetto dell'avversione. «La volontà diviene libera dall'avversione del «così fu», se vuole il continuo ritorno di ogni «così fu». La volontà è redenta dall'avversione, se vuole l'eterno ritorno delle stesse cose. [...] La volontà è l'essere originario. Il prodotto più elevato dell'essere originario è l'eternità. L'essere originario dell'essente è la volontà come volere dell'eterno ritorno delle stesse cose che eternamente ritornano. L'eterno ritorno delle stesse cose è il supremo trionfo della metafisica della volontà che eternamente vuole il suo stesso volere»⁵⁴. Il passato, il «così fu» si riferisce a ciò che la metafisica occidentale ha fissato nel suo cammino. Dal passato traiamo le nostre origini, grazie a ciò che il passato ha fissato, ma allora distruggiamo l'uomo in nome della ragione, frutto dello stesso cammino. Il rapporto dell'essenza dell'uomo con l'essere nella sua totalità si riduce così a un meccanismo. Il superuomo di Nietzsche, visto con Heidegger nella prospettiva dell'appartenenza allo stesso inizio della metafisica, si inserisce nel rapporto tra l'essenza umana ed l'essere. L'essenza del superuomo consiste nella «redenzione della vendetta», cioè la redenzione della volontà contro «il tempo e il suo così fu». Ma l'essere in Nietzsche, secondo l'interpretazione di Heidegger, appare come «volontà di potenza». Il tempo appartiene all'essere, tempo ed essere si identificano nel presente, si fissano nel passato e impediscono il futuro. L'eterno ritorno distrugge, anzi integra la congelazione del tempo; la volontà diviene volontà di se stessi, non un volere altro da sé. L'essere come semplice presenza chiama qualcosa di più nell'eterno ritorno. L'essere nell'eterno ritorno recupera il tempo che non è più ridotto a delle semplici istanze che si succedono. Il tempo è la caratteristica essenziale del pensiero. Il significato del pensiero acquista rigore grazie al tempo. Nell'epoca della metafisica, ciò che rimane impensato è l'essenza del tempo. Ma poiché l'essere è svelato dal tempo, se il tempo non è pensato nella sua essenza propria, anche pensare l'essere nella sua essenza viene

⁵⁴ *Ibidem*, p. 96.

meno. C'è un'esigenza inerente nell'epoca della metafisica di pensare il tempo nella sua essenza propria, perché il tempo rinvia «alla verità dell'essere». Nietzsche appartiene all'epoca della metafisica, «l'eterno ritorno dell'uguale» fa parte dell'insieme dei nomi metafisici dell'essere. Ma i nomi dell'essere nell'epoca della metafisica richiamano ad un dispiegarsi dell'essenza del tempo, che appartiene allo stesso nominare. Il «tempo è il prenome della verità dell'essere». «L'eterno ritorno dell'uguale» c'è un forte richiamo al dispiegarsi dell'essenza del tempo, che però è nascosto. Nella rappresentazione degli essenti c'è nascosta la possibilità di pensare alla verità dell'essere. Dal nascosto che sta in questo rapporto, cioè dell'essente con l'essere, scaturisce «ciò che è degno di essere pensato» ed in questa sfera il passaggio è inerente al rapporto stesso⁵⁵.

Secondo Heidegger il pensiero occidentale è arrivato al nichilismo perché nel suo cammino, che è cammino dell'essere rapportato all'essenza umana, l'essere, come fondante e senso, si è dimenticato. Nella dimenticanza del problema dell'essere interviene la pretesa dell'essente di valere in modo incondizionato. Il fondamento dell'essente non ha bisogno di giustificarsi in rapporto all'essere. L'essente, la sua esistenza, manifestazione, che viene alla luce, non trova il suo venir alla luce per la ragione dell'essere stesso, ma la ragione della sua manifestazione e conservazione nella presenza è garantita dal mondo soprasensibile, o se vogliamo essere più precisi, questa ragione dell'esistenza degli essenti viene garantita dall'essente supremo (*to agathon*). In questo senso la base dell'essente è il valore, la totalità degli essenti viene interpretata partendo dall'essente stesso. Con Nietzsche arriviamo al compimento di questa prospettiva. L'essere dell'essente nella sua totalità è compreso in quanto l'essere è valore. Nietzsche è quello che si rende conto e grida «il deserto cresce», non si può fondare l'essente con il soprasensibile. La conferma di tutti i valori precedenti va pensata in questa linea. In un senso, nel pensiero impensato di Nietzsche si nasconde la rivelazione del compimento dell'oblio dell'essere.

⁵⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., p 326-327.

ÎNTRE O POLITICĂ A IMAGINII ȘI IMAGINE POLITICĂ

SORIN BORZA

RÉSUMÉ. *Entre une politique de l'image et l'image politique.* S' il est vrai que la société contemporaine est «tombée» dans une stéréo-politique dans laquelle le réel disparaît en bénéfice du potentiel il faut identifier quelles sont les instances générales humaines et celles spécifiquement historiques qui facilitent la fortification continue de l' image dans l' horizon de notre culture. Notre culture est, évidemment un civilisation cathodique. Elle nous apparaît comme une civilisation touché définitivement par le spectacle impressionnant de la prolifération de la video-culture.

La politique contemporaine se produit par une sorte de syncrétisme contrôlé entre l' idolatrie et pragmatisme économique. En bref, sur la mort de galaxie Guttenberg et l' agressivité de l' imagerie électronique se naît le "superamas argus".

Politique et image politique contemporaine se configurent dans l' horizon de "superamas argus". Le texte est un argument *in dubio pro reo* pour une nouvelle perspective sur la politique.

Motto: *"Politica, e o virtute pentru valeși"*
A. Camus

A face azi filozofie politică constituie o formă de verificare a limitelor proprii toleranțe față de cel mai rafinat compromis: acela cu absolutismul structural al ființei. E totuși necinstit să recurgi la discuții privitoare la calitatea unui eventual compromis. Refuzul compromisului este la rândul lui o simplă reactualizare a dilemei camusiene (a hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită...). Dar poate tocmai fiindcă trăim azi un timp hamletian ("the time is out of joint" - timp rupt, scos din țâțâni) nici măcar clasică sinucidere metafizică nu mai este o soluție. Refuzul gândirii de a face loc politicii în sanctuarele filozofiei nu este un act nefericit sau problematic. El exprimă o "cădere" a instinctelor sănătoase de supraviețuitor înăscut într-o noblețe artificioasă a intelectului. Refuzul filozofiei politice nu poate stăpâni absurdul, căci- (așa cum observa E. Levinas) absurdul nu mai poate fi stăpânit nici măcar prin sinuciderea ritual-metafizică.

Textul politic este o modalitate de acces la "marea rampă" ("*Publish or Perish*"). El va face dovada actualității și valorii celei mai secrete metafizici a supraviețuirii de care poate cineva da dovadă. Și dacă analizele politice propuse devin cumva note bibliografice pentru câțiva contemporani (preocupați profund de propriile deziluzii) vom avea certitudinea că scrierile noastre politice au ajuns "la modă". (Iar azi "*to be is to be fashionable*"). Numai că a fi la modă înseamnă un fel inocent de a accepta provocările capcană ale mării curse: competiția tehnologiilor.

Probabil că este imposibil să vorbim despre o formă a discursului care să se fi sustras de o manieră completă și definitivă oricărei aplicații politico-ideologice. Atunci nu este lipsit de sens să ne întrebăm în ce măsură discursul politic mai poate fi investit cu o autoritate autentic istorică? Cum poate orice analiză dominant politică să-și depășească condiția demagogică de "modă" conectată unor prejudecăți ale prezentului inevitabil locale și pândite de provizorat? Textul politic are (ca orice text, de altfel) menirea să identifice și să definească. Aceste sarcini se îndeplinesc prin intermediul generalizării inspirate și a clasificării juste. Procesul cunoașterii nu a fost niciodată uniform sau facil eliptic. Epoca noastră este mai în măsură decât toate cele care au precedat-o să mărturisească despre repetabile dificultăți și revelații întârziate (înnecate în sudori întunecate). Postmodernitatea pune acut problema rolului jucat de factorul ideologic în constituirea noțiunii de subiect și a categoriei de cunoaștere istorică. Acceptând definiția discursului ca "sistem de relații între părți angajate într-o activitate de comunicare" (cf. Allan Sekula) va trebui să acceptăm că orice discurs se naște în baza unor prezumate înțelesuri comune. Orice înțeles se impune însă într-un climat precis de distribuție a unor raporturi de putere, deci este mai mult sau mai puțin rezultatul unor relații de impunere. Deci indiferent de forma de discurs pe care dorim să o asumăm noi trăim permanent sub condiționările unei dimensiuni politice ireductibile. Existența în cele mai ferme detalii se referă la chestiuni neinocente politic iar acest fapt devine pentru cultura contemporană un motiv de panică sau măcar de umilă descurajare. Apar dificultăți majore de separare a realului de ficțional, fapt care întreține sentimentul degradant de frustrare și ispita de a plăsmui o formă de realitate susceptibilă de a primi un "certificat de autenticitate". Este astfel confecționată, (pregătită de autentificare) o "realitate mediatică" de consistență universalistă, ale cărei contestări sunt acceptabile numai la nivelul formei de reprezentare și nu la nivelul "conținut reprezentativ".

Se poate vorbi atunci, în lumea celor care dispun de "realitate mediatică" de o preocupare constantă de justificare (și atunci când nu există justificare, de oculare) a "politicii de reprezentare". Nu mă refer aici în mod expres la televiziune, ca mediu socotit în mod consecvent forma paradigmatică a semnificației postmodernismului (cf. J. Baudrillard). Cultura video se ermetizează

lent devenind apanajul unui cvorum inițiativ capabil să înfăptuiască trecerea dincolo de caracterul neproblematizat al video-narațiunii și al convențiilor reprezentative. Pe acest palier al comprehensiunii politicului se decide separarea esențială între cei capabili de producție de sensuri și cei dispuși doar la o simplă complicitate la consumul de semnificații deja lansate. Există și la nivelul producătorilor anumite distincții. Ele au apărut recent ca urmare a unui val de neîncredere specifică și suspiciune determinată față de lipsa de moralitate a ideologiilor puse în circulație.

Puterea ideologiei inspiră teama și, ca orice teamă ea induce un resentiment. Stratificările în lumea producătorilor de reprezentări sunt determinate tocmai de abilitatea de a adormi aceste suspiciuni și de a estompa până la dispariție orice resentimente. Tacticile utilizate sunt de o diversitate uimitoare. Totuși ele au în comun ca principală exigență a succesului, nevoia de a perfecta o strategie de incitare și apoi de cooptare a maselor în procesul progresiv de coparticipație la fenomenul de "consumizare" a existentului.

Postmodernitatea nu mai poate trece sub tăcere faptul că discursul contemporan tinde să se supună unei dominații autoritare a "politicilor de reprezentare". Acesta este unul din motivele pentru care arta postmodernă înclină spre funcțional, ca mecanismul cel mai eficace de împiedicare a separării deliberate a artei de cotidian și de cultura de masă. Eterogenitatea câmpului ficțional explică parțial de ce postmodernismul reprezintă nu atât un concept cât mai ales o problematică¹ ("întrebări care nu vor putea fi reduse la tăcere de nici un răspuns fals unitar"). Artă postmodernă preferă de aceea să se complice la limita tensionată dintre o critică a reprezentării și o complicitate cu convenționalul. Echilibrul ei precar este o consecință a dialecticii fragile dintre înscriere și subminare care marchează majoritatea demersurilor artistice specifice culturii postmoderne.

Este greu de spus în ce măsură un astfel de dezechilibru structural poate conduce în condiții controlate la o sferă de semnificații utilizabile pentru reglarea unor raporturi de putere. Care ar fi atunci avantajul imediat al politicului și cu ce rațiuni ar fi de întreținut un asemenea discurs autoreflexiv, ironic până la ireverență?

Eu cred că parodia (ca strategie reprezentativă în mod particular adecvată postmodernismului) dincolo de efectele aparente (prin parodiare descoperim convenții) are și implicații nebănuite mai nocive. Parodia determină o fatigabilitate a reperelor pregătind terenul unor verități studiate ale ficționalului. Istoricitatea textualității de care ne amintește Spanos, W (1987)

¹ cf. V. Burgin, *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highlands, 1986, NJ: Humanities Press International

izvorâtă din confruntarea referențialului cu reflexivul, ca joc dintre istoric și parodic este constatarea pregătitoare a unui orizont al veracității extrem de periculos. Amenințarea provine din întâmplarea decisivă că el este practic, incontrollabil. Soluția nu poate fi, în aceste condiții neopragmatismul lui Rorty. Dacă se tinde discret la complicitatea cunoașterii cu puterea, nu înseamnă neapărat că această complicitate este benefică și trebuie acceptată ca inevitabilă. Această amenințare este inactuală în condițiile unor forme ale culturii clasice. Este limpede că postmodernismul recurge insistent (și uneori de pe poziții de insolentă) la renegocierea diverselor relații dintre formele de cultură înaltă și cotidianitate. Are loc un proces evident de globalizare și proliferare fără precedent a actului mediatic informațional. Această realitate nu are la bază în principal considerente umanitar-istorice ci rațiuni specific pragmatocratice.

Mesajul politic a învățat că trebuie să conlucreze cu arta. Această conlucrare nu are loc la întâmplare și eficacitatea ei nu poate fi lăsată pe seama unei eventuale inspirații de moment. Conlucrarea artei cu politicul ține să fie eficace și poate deveni așa doar dacă reușește să rămână accesibilă unui public larg. Deci accesul la informație de un anumit tip și structurată într-o anumită manieră este egal cu prefigurarea unui anumit "tipar" al decodificărilor. Configurația actului educațional este astăzi un produs (și mai apoi un factor de conservare) al ideologiei dominante. Nu mai apare, în acest context deloc întâmplător interesul factorilor de putere în crearea unor rețele instituțional-educative capabile să niveleze și să evalueze uniform-centralizator cota de performanță a unor indivizi constrânși să se întrebuițeze într-o direcție a preocupărilor ce interesează un segment al societății din care au ajuns să facă parte. *Esența "armistițiului cultural" al puterii cu masele rezidă în necesitatea de a asigura posibilitatea (și de ce nu obligativitatea) unor decodificări responsabile de atitudini previzibile și de aceea, sub permanent control.* Cultura este creuzetul unde se prepară limbajul encratic. Arta de a conduce, ține de puțința de a anticipa. Avem acces la informație în primul rând pentru că orice decodificare pleacă de la niște coduri culturale determinate precis care sunt însușite prin educație și asumate prin repetiție socială. Puterea a existat și continuă să existe. Vigilența ei nu va fi adormită decât în clipa când pe de-a întregul, această lume nu va mai fi decât un pumn de cenușă. Atunci, este limpede că ar fi prematur să ne amăgim cu gândul utopic că lumea este sau va fi vreodată mai bună sau măcar altfel decât o știm dintotdeauna.

Dacă lumea nu a pierit încă, avem certitudinea că puterea este cea care continuă să profite în mod "majoritar" de ea. Puterea înseamnă implicit raporturi de dominare. Dar în mod paradoxal o chestiune atât de palpabilă cum este puterea, se sprijină în cea mai mare parte a ei, pe o imagine. Forța

reprezentării este ceea ce menține soarele puterii pe cerul oricărui veac. Lipsită de aura propriei splendori orice putere se stinge, apune treptat și se pierde în oceanele indiferenței populare. Altfel, pentru ce "forțele de pace", oricare ar fi ele, sunt atât de preocupate de confiscarea stațiilor de emisie TV?!² "Regele e cu adevărat rege, deci monarh, în imagini. Ele sunt prezența sa reală... Reprezentarea, al cărei efect e puterea care, la rândul ei, permite și autorizează reprezentarea, e opera nesfârșită a forței în doliu după absolut"³

Mai mult ca oricând, sub zodia postmodernului, politicul trebuie să-și cunoască obligațiile față de reprezentări. Noțiunea de politică a reprezentării se justifică la nivelul acestei coaliții secrete dintre arta reprezentărilor și un anumit model politic constituit. Pierre Lacone-Labarthe va merge chiar mai departe, admitând chiar o confuzie între opera de artă și politicul care este instituit și refundat în mod regulat în și ca operă de artă. " Modelul politic al Național-Socialismului este opera de artă totală" (Gesamtkunstwerk)⁴.

Se susține frecvent că societatea contemporană este saturată de imagine. "Roiul de galaxii Argus" a înghițit bătrâna "galaxie Gutenberg". Dar imaginea video, fotografia și limbajul sunt în egală măsură, dincolo de deosebirile formale, practici semnificante. Dacă imaginile reprezentative (ca și limbajul, de altfel) au în comun dependența față de anumite coduri bine precizate pe palierul cultural înseamnă că ideologicul nu poate fi în nici un fel separat de estetic. Va trebui să admitem atunci că reprezentările (istoric textuale) au dintotdeauna o politică a lor întrucât o anumită ideologie facilitează însușirea cu predilecție a unor segmente specific de câmp al decodificării.

Este, în aceste condiții, aproape indecent să pretinzi adevărul nud la nivelul discursului politic. Acest adevăr riscă să dezamăgească atâta vreme cât el își poate propune să fie doar unul de natură critică. Adevărul este denunț al reprezentării artificiale, prin care a fost construită imaginea liderului sau a grupării. Ei nu pot fi acreditați din acel moment pentru a "produce" istorie. Nu e deocamdată clar pentru nimeni, dacă și în ce fel, ne putem permite să renunțăm la istorie. Pentru acest motiv sunt deja înclinat să pun sub semnul îndoielii necesitatea demersului critic pe care, într-un fel sau altul, am decis să-l întreprind. O fac totuși în credința că trebuie să se poată trece dincolo de retorica facilă (și poate inconștient demagogică) a suferinței intelectului. Important este să nu cădem într-un abandon studiat și să nu ne amăgim că am spus ceva numai dedându-ne leneș jocului gândirii ca putere. Numai răbdarea celui ce se complăce în compensarea complexului lipsei de reprezentare prin recunoașteri venite din afară.

² Toamna 1997, la Pale, forțele UNPROFOR, războiul din Serbia 1999, Belgrad, etc.

³ Marin, Louis, *Le portrait du roi*, Paris 1981, Ed. Minuit

⁴ Labarthe, Pierre, *Heidegger, Art and Politics*, 1990

Dincolo de incoerențele inerente epocii și aparenta dezorganizare a tendințelor artei postmoderne poate fi în opinia mea identificată o coerență specifică a politicii reprezentărilor. Dacă semnificațiile sunt dintotdeauna și în mod structural "culturale" lumea a fost mereu mediată de reprezentări. De aceea "orice reprezentare are o politică, dar și o istorie. Reunirea acestor două preocupări în ceea ce a fost numit "New Art History" a însemnat ca probleme de gen, clasă, rasă, etnicitate și orientare sexuală face acum parte din discursul ofertelor vizuale..."⁵. Nu este nici o intenție explicită de a reformula o distincție deja clasică între *fapte istorice* și *evenimente brute* (fără semnificații). Cert este că metaficțiunea istoriografică (adică procesul complex de convertire a evenimentului în fapt istoric) ar fi practic imposibilă fără existența unei "politici a reprezentării". Această politică conduce practic la întreprinderea mărturiilor de arhivă și constituirea reprezentării istorice. Noi nu putem opera o "îmbuteliere" a istoriei (1981, S. Rushdie), deci nu putem în nici un fel împiedica contaminarea propriilor reprezentări asupra trecutului de către cunoașterea pe care o deținem în prezent cu privire la acele evenimente (petrecute cândva, mai demult). Este aici vorba de ceea ce în termenii lui Martin Heidegger ar fi "prezentizarea" istoriei. Paratextualitatea oricărei istorii (cf. Lionel Grossman) repune acut problema responsabilității fundamentale a cercetătorului. Politica reprezentării este un concept cu referire directă la această paratextualitate și mai cu seamă la consecințele exprimate ca raporturi de putere ce se legitimează pe baza faptelor istorice.

Lumea contemporană este tot mai evident și tot mai profund interesată de o politică coerentă a reprezentării. Impactul acestei politici devine semnificativ odată cu proliferarea neîngradită a "echipamentelor" reprezentării realiste pe baza facilităților oferite de noile tehnologii. Arterele vizuale nu fac decât să propună în spațiul conștiinței un CEVA, acel ceva fiind mereu (grație unei perspective ideologice) inevitabil politizat. Secolul nostru are între alte privilegii de detaliu și dreptul de a-și evidenția resentimentele față de o anumită politică a reprezentării, prin parodiare. Totuși parodia postmodernă nu înseamnă delimitare fără nuanțe și refuz al reprezentărilor unui context trecut și recurgem la un fel de "revedere sau recitare contestatară a trecutului care confirmă și subminează totodată puterea reprezentărilor istoriei"⁶.

Se poate bănuși că sub masca acestei detașate autoreflexivități adastă nostalgia postmodernului pentru inocența pierdută a imaginii. Cum poate fi lăsat în urmă compromisul tainic și rușinos dintre imagine și structura decodificării centralizate la nivelul unei politici a reprezentării? Au apărut (ca o

⁵ Linda Hutcheon, *Politica postmodernului*, Ed. Univers, București, 1997, p. 51

⁶ *Ibidem*, p. 101

formă de penitență alegorică) operele de artă marcate de o instrumentalitate pronunțată. Este vorba de afișe (și panouri). Ele sunt, în general, forme de autoreflexivitate politică (întoarse împotriva lor însele). La acest nivel, *foto-grafia* post modernă este în termenii Lindei Hucheon -"o artă politică de prim rang"⁷. Afișul combină de obicei verbalul cu vizualul. Această caracteristică conduce implicit la o largă accesibilitate. Granițele dintre pictural și lingvistic sunt astfel simultan afirmate și negate căci frecvent mesajul vizual și cel lingvistic prezintă mai multe nivele. Și dacă pe un nivel explicit acele mesaje sunt convergente aparent, ele prezintă recesiv pe un alt registru fațete parodice reciproce. Ele nu sunt ireconciliabile în sensul strict al cuvântului, ci numai în raport de reciprocă ireverență. Esența publicității ca formă pauperă de cultură a politicii reprezentării se găsește la confluența tumultoasă dintre vizual și verbal. Arta înaltă și mass media combină vizualul și verbalul producând distorsiuni ale noțiunilor noastre primitive asupra relațiilor text/imagie.

Principala amenințare percepută dintre post-modern vizează aspectul dezorganizat al deconspirărilor parodice care acuză centralizarea semnificațiilor. O politică a reprezentării are ca principal scop asigurarea unor coduri culturale determinate pe temeiul cărora să poată fi asigurată o definiție negativă a spațiului individualității. Acreditarea semnificațiilor este principala sarcină a oricărei politici a reprezentării. Ea va conduce fără greș la realizarea scopului desemnat pentru că poartă în permanență cu sine miezul sancțiunii absolute: derealizarea. Existential se propune istoriei în calitate de sens. Derealizarea este imposibilitatea realului de a-și asigura un sens. Principala teamă a omului societății post moderne nu mai este teama de moarte. Dominantă apare teama de a i se refuza un sens pentru viață și astfel, implicit pentru moartea sa. Această formă post modernă a angoasei îi permite lui Paul Virillio să afirme că războiul civil e înlocuit azi de "*frica civilă*", întrucât e mult mai promptă în sancțiuni și mai cu seamă mult mai ieftin de întreținut. Și epoca noastră este în mod special sensibilă la astfel de argumente de natură financiar-contabilă.

Istoria nu se încurcă (nu a făcut-o niciodată) în detalii de procedură civilă sau în amabilități aristocratice. Politețea puterii este acum, (ca întotdeauna) marcată de un larg interes. Deslușirea mecanismului puterii (mai încălțit și mai confuz decât era odinioară) rămâne o necesitate de ordin cognitiv-pragmatic și nu atât de ordin moral. Rostul intim al analizei politice este declanșarea resorturilor conceptuale ale schimbării, dar în vederea unor obiective pur practice. Nu cred că este bine să așezăm, ca o necesitate, la baza schimbării, un soi de inconștiență în mod egal rudimentară și paradoxal dezinteresată. La urma urmelor, răul și cangrena puterii au fost încoronate de armatele de

⁷ *Ibidem*, p. 139

funcționari disciplinați ai propagandei. Ei sunt eșalonul de elită fără de care diviziile de semidocti nu ar fi capabili de ascensiune către putere și de schimbarea doctrinelor. Imaginea politică este puntea fragilă care ascunde abil hăul fierbinte dintre promisiuni și împliniri. Mi se pare fundamental tragică străduința contemporanilor de a se amăgi cu ideea că "Secolul al XX-lea este secolul adevărului"⁸. Căci nu ajunge să facem progrese în direcția cunoașterii lumii. Această cunoaștere trebuie deopotrivă împlinită întru înțeleapta mântuire a condiției umanului. De aceea cu siguranță că secolul al XX-lea este totodată "secolul minciunii". Asistăm hipnotizați la proliferarea fabricilor de falsuri și simulacru cel mai înjositor este revolta noastră de conjunctură. Post-modernul amendează conjuncturi, însă simultan le întretine recunoscând ca nu se poate, cel puțin deocamdată, renunța la ele.

Poate că azi politicienii au mai puțin apetit pentru minciuna rectilinie, primitivă. Li se cere în spiritul epocii o subtilitate minimală, care îi păstrează irevocabil pentru echivoc. Există o reținere colectivă de la condamnarea manipulărilor ivite în calitate de înșelătorie rafinată. Există chiar anumite forme ale manipulării care tind către condiția de uzanțe! Societatea tinde la crearea unor disponibilități receptive pentru rafinamentele manipulării conducând uneori la adevărate pasiuni. În fața acestui veritabil arsenal al tehnicilor prozelitismului politic omul comun este lipsit de apărare. Înțelepciunea (cea de accepțiune clasică, care nu poate fi separată de virtute) nu este un ideal recuperabil în mod colectiv. Este greu să fii bine informat, cu mult mai greu este atunci să recuperezi în baza informației corecte cu o veritabilă înțelepciune. Se poate totuși face ceva pentru a nu fi ocultat de imaginea politică. Interesul pentru mecanismele de ocultare (care echivalează cu interesul pentru structura ideologică și pentru politic în genere) devin în societatea noastră exercițiul minimal de igienă al intelectului. Tendința de a muta centrul preocupărilor culturale într-o arie complet străină de ideologie trădează teama puterii, ca la un moment dat înțelegând principal mecanismul cineva se va hotărî "să toarne nisip în angrenaj" (Foucault). Frica civilă invocată de Virillio, poate fi întreținută optim doar corelând plata regulată a taxelor și impozitelor cu o indiferență planificată față de o anumită politică declarată a imaginii.

Nu cred că "Minciuna reprezintă mediul natural al omului..." și "că acest lucru ar fi valabil pentru orice loc pe Pământ". Nu-mi pot îngădui o asemenea disperare spirituală încât să admit că "Omul se naște și moare printre minciuni, printre diferite minciuni aparținând unor diferite sisteme ale minciunii"⁹. Am trăit totuși vremuri în care minciuna era normaliată. Nu am fost, din păcate destul de tânăr pentru a nu resimți din plin amarul cancerului roșu. Nici atât de

⁸ Piotr Wierzbicki, *Structura minciunii*, Nemira, București, 1996, p. 7

⁹ *Ibidem*, p. 11

ignorant nu sunt ca să-mi pot închipui că minciuna a fost inventată de comuniști. Este regretabil că mulți dintre noi prezumând demnități silențioase, am permis prin ignorarea deliberată a accepțiunilor multiple ale termenului de minciună, proliferarea celor mai rafinate forme de ocultare a adevărului. Permisivitatea față de o logică în mod particular "dialectică" reprezintă una dintre impietățile de neiertat a intelectului față de edificiul logicii tradiționale. Acest rabat este pur ideologic. El a fost posibil doar ca o consecință a succesului unei politici de imagine promovată cu meșteșug de funcționarii așezați la marele dispeccerat al minciunii. Concesiile par scuzabile atunci când ele vin din direcția unor explicații or argumente cu fațada umanitară.

Totuși receptivitatea conceptuală a omului contemporan a câștigat mult în evaluarea nuanțelor. Această sensibilitate perceptivă face inoperant procedeul celor "două măsuri" (în temenii lui Alain Besacón "jocul dublei realități"). Partizanatul pe față are în pragul sec XXI, atașat idealurilor de mondializare, prea puțini aderenți. Abandonul logicii este o strategie ineficace în contextul exploziei tehnologiilor de transmitere a informațiilor. Alungarea cuvântului scris se petrece permanent sub semnele perene ale devenirii lumii. Post modernitatea se străduiește să convingă lumea că anularea realității este imposibilă (atâta vreme cât e practic irealizabilă o separare absolută a ficționalului de real, nici o nevoie să anulăm ceva a cărui existență este impalpabilă). Cum reacționează atunci puterea în fața acestor schimbări structurale petrecute în spectrul receptivității și la nivelul disponibilităților comprehensive ale maselor?

II

"Indestructibil și inviolabil, magic și real, castelul clădit din minciună
întru ascunderea minciunii stă cu picioarele pe *muntele de sticlă*"
(Wierzbicki, Piotr)

Existau în trecutul nu prea îndepărtat lucruri pe care trebuia să le știe omul simplu și informații de care cetățeanul obișnuit nu are nevoie. Anumite informații rămâneau să se piardă în subteranele arhivei. Nivelul actual al tehnicilor de transmitere a informațiilor nu mai permite și nici nu mai poate valida asemenea strategii. Un punct de vedere însălat pripit ar putea susține că șansele și spectrul minciunii sunt azi pragmatic reduse.

Adevărul este, de această dată, mai puțin optimist decât chiar căutătorii lui cei mai înverșunați. Informația nu mai poate fi cenzurată. Lipsa unei cenzuri manifeste nu garantează însă accesul liber la adevăr. Noi știm azi prea bine că informația în calitate de reflectare nu este niciodată simplă reflectare. La nivelul

maselor se vehiculează interesat un mit pueril: informația reportaj (News) neutrală din punct de vedere ideologic. Acest mit întemeiază interesul (subit al) puterii pentru deschiderea obstinantă și multiplicarea canalelor de informare. Acest apetit întreținut al maselor pentru informație face parte integrantă din noile strategii de consolidare ale puterii. Istoria raporturilor de putere și a precizării pozițiilor în societate conduce prin adaptări ingenioase și succesive la rafinamente greu de imaginat. Rafinarea strategiilor de control și manipulare a maselor au impus renunțarea la teoria potrivit căreia "poporul proletar" nu trebuie să controleze pe nimeni și de aceea nu are nevoie să știe prea mult. Nu mai există de aceea informații care "nu trebuie cunoscute". Dar rafinamentul puterii deschide calea obligativităților în sfera informațiilor. *Istoria ignoranței se convertește astfel în istoria "informării direcționate" (dezinformării)*, creează o sferă a informațiilor absolut indispensabile. Această indispensabilitate se referă la imposibilitatea de a optimiza decodificările în absența cunoașterii anumitor informații cu rol de "litere de cod". Aceste informații sunt constitutive pentru prejudecățile decisive care deschid către facilitățile și rafinamentele artei manipulării.

Suprapopularea câmpului informațional cu exemplarități (constructe ideologice) exprimă dimensiunile preocupărilor politicii contemporane în direcția cosmetizării propriei imagini. Excesul de informație (= deformare) are menirea să răspundă principalei pretenții a societății contemporane: transparența (ori măcar iluzia ei). *Iluzia transparenței este "muntele de sticlă" aflat sub piciorul de sprijin al edificiului puterii*. Informația nu se poate sub nici un motiv rupe de perspectivă. *Perspectiva este silențios dar esențial marcată de ideologie*. Dezideratul principal al celor cinci W (What, Who, Where, When, Why) nu conduce automat la forma pură de jurnalism. O informație care ar răspunde efectiv doar la aceste întrebări nu garantează existența unui obiectivism imaculat. Prezentarea și dimensiunile reportajului informativ se raportează constant la o structură a priorităților. Simpla schimbare a ordinii prezentărilor și amplificarea informațiilor "prioritare" prin acordarea unui spațiu și a unei atenții (justificate în mod secret de necesități ideologice) conduce la deformarea proporțiilor unui eveniment.

Dreptul autorităților de a decide prioritățile și maniera informațională (forma informațiilor) reprezintă unul dintre motivele cele mai evidente ale importanței sectorului informațiilor naționale. Sistemele educaționale sunt principalele pârghii care pun în circulație un anumit "cifru cultural" care permite un anumit tip de decodificare a informației. Politica imaginii privește acest sector cu deosebit interes și la rândul său instituția educației naționale este susținută de o adevărată arhitectură de interese. Sunt de aceea foarte rare cazurile

de contestare a miturilor așa numitelor "metode specifice de instruire". Din persistența acestor mitologii în toate sistemele decurge "perversitatea" inerentă oricărei pedagogii. Pedagogiile girează camuflat un anumit tip de ideologie în măsura în care ele pregătesc asocierea unor situații curente cu o semnificație precisă. Pedagogia nu exclude teoretizările inteligente, ci le promovează, căci procesul asocierii direcționate a faptelor reclamă inteligență, fantezie și aplomb.

Realul este eminentemente elastic atâta vreme cât este susceptibil de interpretări. Adevărul se străduiește să se delimiteze de "remodelarea" realului. Recuperarea realității neproblematică și neproblematizată este azi o întreprindere deșuetă. Nu caracterul problematizat și echivoc al realului stă la baza falimentului procesului de apropiere a cunoașterii de adevăr. Reportajul informativ este extrem de ingenios în construirea meșteșugită a transparenței aparente a adevărului. Se merge de la concesiile minore până la flirtul tactic cu antiteza. Parodiind, contrariem lectorul și punem în discuție validitatea reperelor contrarii. Este mult mai la modă să descalifici o torie, decât să o respingi pur și simplu. Câștigi dintr-o dată în eleganță și concomitent în credibilitate, fiindcă democrația iubește (sau măcar îngăduie) conflictul de opinie.

Conștiința acestor schimbări petrecute în sfera controlului informațiilor este singura în măsură să ne ofere o idee despre importanța și proporțiile unei politici coerente a reprezentărilor practicate în interiorul tuturor sistemelor. *Nu mai există monopolul asupra informațiilor.* Continuă totuși lupta surdă și acerbă pentru determinarea caracterului prioritar al unui anumit tip de informație.

S-a repetat îndeajuns că oamenii nu-și pregătesc tragediile prin cuvinte ci își trăiesc nefericirea grație gesturilor. Dar cuvântul funcționează cu rol simbolic. El somează dur, anticipând gesturi, represalii efective. În acest sens *informația semnificantă sublinează constrângător. Forța informației nu vine din cuvânt, ci din sensul pragmatic asociat: amenințare conjugată cu promisiuni.* Amenințare pentru cel ispitit de duhul revoltei și promisiune pentru cel convertit la obediență. Informația este veștmântul lexical al relațiilor sociale competiționale menite să facă publice regulile (mereu în schimbare) ale confruntării de forțe și interese. *Sfera informațională devine astfel principalul câmp de bătălie al epocii post moderne.*

Dacă "Secolul al XX-lea este secolul minciunii" atunci îndemnul "nu te lăsa mințit" reprezintă imperativul intelectual și moral de bază al omului contemporan¹⁰. Trăind vremuri în care ficțiunea se împăunează repetat cu "măști" perfecționate al realului, devine tot mai greu să te ferești de minciună. Imaginii politice i se pot reproșa azi tot mai puține tare demagogice manifeste.

¹⁰ *Ibidem*, p 212

Imaginea politicii este în lumea noastră mai bună parcă decât oricând. Dar asta nu înseamnă, câtuși de puțin, că avem o politică a imaginii mai umană, mai sensibilă la respectul față de om sau la libertățile omului.

Puterea nu va renunța niciodată la controlul mijloacelor de informare. Va exista, atâta vreme cât va exista puterea, o politică a imaginii menită să justifice exercitarea teribilului joc al dulcilor nesocotințe. Cei care conduc nu greșesc niciodată. Deciziile lor cele mai bizare primesc mereu justificări pentru a căror înțelegere cetățeanul mediu nu e "deocamdată" (= niciodată) pregătit. Deci nu se poate renunța, sub nici o formă, în procesul de extindere a puterii, la controlul asupra minții "mulțimilor de manevră". Nu este întâmplător faptul că R. J. Lifton consideră că cea mai importantă dintre căile de acțiune pentru remodelarea gândirii maselor, este controlul comunicațiilor¹¹. Teza orweliană (vezi "1984" Orwell, G.) nu și-a pierdut actualitatea: Cine controlează prezentul, controlează trecutul, și cine controlează trecutul, controlează viitorul. Dar ce este prezența? Ea se decide în istoria contemporană prin nivelul și proporțiile mediatizării. A fi însemna a interesa presa și mai ales televiziunea. Numai că gradul de interes îl decide mereu sponsorul "ochiului" galeș al camerei de luat vederi. Istoria se decide azi la nivelul unei perspective, al unghiului și al gradului de interes. Ambele sunt însă la dispoziția puterii, a lumii finanțelor. Lumea finanțelor și lumea politicii sunt într-o congruență benefică reciproc. Acest fapt este elementar și nu aștepta în istorie nici măcar confirmările unui ministru de finanțe nazist (W. Funk spunea tranșant, în 1939: "Statul și economia sunt o unitate. Ele trebuie conduse după aceleași principii") care a exploatat în manieră malignă solidaritatea acestor lumi.

Am vorbit aici de ajuns despre existența unui cerc închis. Ideile par tributare unui pesimism de structură existențialist statică. Deasupra lumii de cuvinte și imagini zăbovesc umbrele întunecate ale unor noi forme de înrolare. Acest adevăr nu merită să fie trecut sub tăcere într-o vreme în care pentru copii noștri e prea puțin important că "știința înseamnă putere" (v. Francis Bacon "Knowledge is power"). Existența - cred eu - nu se rezumă la o tăcere care nu mai poate azi educa pe nimeni. Vom purta, tăcând nesănătos, vina de a fi dascălii care au crescut această generație educată să creadă doar în *profit*. Putem acuza întâmplarea că mijloacele de ocultare și zăvoarele puterii sunt din ce în ce mai rafinate și mai ingenioase. Cum ne vom ierta însă nenorocirea de a nu fi avut curajul să ne folosim inteligența și inventivitatea ca să le descuiem? Și cum vom privi în ochii încetoșați ai copiilor noștri atunci când vom năzui să-i învățăm cuvântul simplu libertate?

¹¹ Cf. R. J. Lifton, *Reforma gândirii și psihologia totalitarismului*

Pe neputința de a răspunde la aceste întrebări se clădește îndrăzneala mea de a afirma că tranziția post comunistă nu poate fi depășită prin simpla privatizare în economie, ci numai printr-o renaștere (într-un sens privat), ritual - magică. Asumarea unui ideal pregătește o singură libertate capabilă să declanșeze "privatizarea" culturii naționale, ca investiție fundamental istorică înspre care converg interesele unei întregi generații. Apoi se va sparge de la sine custodia dulce a arhivei de filme a oricăror servicii secrete și noțiunea utopic - pozitivă de Istorie. Iar discursul politic nu va mai tematiza drept problematic accesul la "referentul real" al istoriei și adevărul nu va fi lăsat să pară un poem dizgrațios și inutil.

Este foarte dificil să te oprești pentru că pot fi spuse (și poate chiar trebuie spuse) o seamă de lucruri. Decizia de a nu mai continua această formă de combat este doar sfârșitul frustrărilor: oricum cel care viețuiește în credința că oamenii trăiesc pentru a făptui, iar nu pentru a spune, adoarme greu cu teama *de a nu fi spus îndeajuns de bine ceea ce e, adesea, de la sine înțeles.*

III. ISTORIE

NOI CERCETĂRI ARHEOLOGICE LA ORADEA-SALCA

**SABIN ADRIAN LUCA, CONSTANTIN ILIEȘ,
SORIN BULZAN**

RESUMÉ. *De nouveaux recherches archéologiques à Oradea-Salca.*

Cette étude présente des matériaux archéologiques préhistoriques provenus de la station archéologique Oradea-Salca.

Après l'emplacement géographique du site, au long du DN 76 Oradea-Deva, les auteurs font un historique des recherches et présentent des découvertes et les recherches archéologiques plus anciennes qui correspondent aux époques néolithique, énéolithique, à l'âge du bronze, du fer, à l'Antiquité tardive et au début du Moyen Âge.

Les auteurs développent, dans cette étude, des idées liées au début de l'époque énéolithique dans la région de Bihor, plus précisément la culture Salca-Herpály, à partir des matériaux archéologiques découverts à l'occasion des fouilles archéologiques, de sauvages et ensuite plus systématiques, qui ont visées la recherche du site multistratifié d'Oradea-Salca.

À côté des matériaux de la culture Salca-Herpály, les auteurs publient aussi des matériaux céramiques appartenant à les cultures Tiszapolgár et Baden-Coțofeni.

A. Istoricul cercetărilor privind stațiunea arheologică de la Oradea-Salca

Descoperirile arheologice întâmplătoare sau sistematice, efectuate în acest secol, demonstrează că în partea de sud - sud-est a municipiului Oradea există un mare complex de așezări omenești (*XXX 1995, p. 16-25*). Pe întinsul acestui areal arheologic s-au descoperit urme preistorice și istorice în punctele *Guttman* (Tisa I / II, Tisa II [Herpály], Tiszapolgár), *Ghețarie* (Starčevo-Criș, Tisa, Baden, Otomani, Hallstatt, dacică, prefeudală [sec. IV - VI d.Chr.] și feudală timpurie [sec. XI-XIII d.Chr.]), *cimitirul Rulikowszky, Roșia, Petöffi* (cultura Starčevo-Criș).

Primele cercetări în acest punct cu descoperiri arheologice datează din perioada interbelică lipsind - însă - referirile la stratigrafie (*MARTA - ILIEȘ 1994, 23*).

Punctul arheologic se situează la intrarea dinspre municipiu în cartierul Salca (în zona blocurilor s-au descoperit artefacte aparținând culturii Tisa, urme Tiszapolgár și Bodrogkeresztúr, precum și o așezare și un cimitir hallstattian timpuriu, un cimitir de incineratie dacic și o locuire de sec. XIII d.Chr.; cartierul „Nufărul”: *MARTA - ILIEȘ 1994, 23, Pl. I*), la extremitatea sudică a orașului (*ROMAN - NÉMETI 1978, Fig. 1*) și a fost descoperit în urma achiziționării unor artefacte deosebite de pe teritoriul fostei Fabrici de cărămidă (punctul „Cărămidărie”) și de pe terasa numită *Ghețarie*, ambele perimetre arheologice aflându-se pe prima terasă a Crișului Repede, care curge actualmente la circa 800 m distanță. În vechime, albia acestui râu curgea - după toate probabilitățile - pe la poalele terasei actuale, pârâul Peța vărsându-se în el tocmai la granița dintre cele două puncte ale așezării (*RUSU și colab. 1962, p. 159*). Săpăturile arheologice sistematice au fost realizate în anul 1959 în apropierea Fabricii de cărămidă și în anul 1960 la punctul numit *Ghețarie* (*RUSU și colab. 1962, p. 159*), fiind conduse de N. Chidioșan și M. Rusu. După autorul citat, aici s-au descoperit materiale arheologice aparținând mai multor epoci istorice între care Criș, Tisa, Baden, Otomani, Hallstatt, dacică, prefeudală (sec. IV - VI d.Chr.) și feudală timpurie (sec. XI - XIII d.Chr.). O parte a acestor materiale arheologice sunt cuprinse și în arhicunoscutul repertoriu arheologic pentru Ardeal al lui M. Roska (*ROSKA 1942, p. 198, nr. 88*). Depunerea arheologică cea mai importantă este de găsit în punctul *Ghețarie* unde stratul de cultură depășește - pe alocuri, în dreptul complexelor adâncite - 3 m.

Între anii 1960 și 1962 săpăturile au fost conduse de N. Chidioșan, descoperindu-se complexe neolitice deosebit de consistente prin compoziția materialului arheologic (*IGNAT 1977, p. 13*). Aceste descoperiri sunt - de altfel - și cele mai bine cunoscute, prin faptul că au fost și publicate, chiar dacă doar parțial. Lui N. Chidioșan îi datorăm și o hartă a perimetrului, cu resturi arheologice (*ROMAN - NÉMETI 1978, Fig. 1*).

Următoarea serie de săpături în zona Salca sunt executate în anii '70 de către Doina Ignat, cu ocazia executării unor lucrări de construcție la stația PECO din cartier și la un depozit de combustibili fosili și lemn de foc. Autoarea detaliază (*IGNAT 1977, p. 15-16*) stratigrafia neolitică de aici, spunându-ne că primul nivel de locuire aparține culturii Tisa II - Herpály, al doilea faciesului Herpály, iar al treilea culturii Tiszapolgár, cu câteva fragmente ceramice de tip Bodrogkeresztúr. Aceași autoare publică materiale pictate provenite de aici, aflate în colecțiile vechi ale muzeului orădean (*IGNAT 1976, p. 7-9, 12-13*).

Cât privește denumirile de Salca I (Guttman) și Salca II (Ghețarie), apărute în partea de istoriografie datorată Doinei Ignat, considerăm că aceste două puncte sunt componente ale uneia și aceleași așezări - Salca (integrată astăzi în cartierul „Nufărul”; MARTA - ILIEȘ 1994, 23). Denumirea propusă de noi elimină, pe viitor, toate confuziile la care am fost supuși noi, până în momentul de față, din cauza folosirii dezordonate și subiective a micro - toponimelor din cartierul Salca.

Nu încheiem acest capitol până nu constatăm că cel mai complet istoric al cercetărilor cu privire la descoperirile din această parte a municipiului Oradea a fost redactat în anul 1994 (MARTA - ILIEȘ 1994, 23-26).

Noile săpături au fost executate lângă stația de combustibil PETROM (fost depozit de combustibili solizi; fostă PECO), reîncepute datorită lucrărilor de construcție ale unei biserici ortodoxe care a afectat o parte a perimetrului până la adâncimea de 4,50 m (MARTA - ILIEȘ 1994, Pl. I). De aici și caracterul de salvare al lucrărilor, executate de Constantin Ilieș - cel căruia i se datorează salvarea multor bunuri culturale deosebite -, pe un fond de delăsare al autorităților locale care nu au sprijinit lucrarea, și continuate, mai nou, de Muzeul Țării Crișurilor, prin persoana domnului Sorin Bulzan, arheolog la pomenita instituție.

Modul în care au fost prelucrate și publicate cercetările arheologice vechi din cartierul Salca a făcut ca arheologia românească să piardă șansa istorică de a defini, pentru prima dată, o nouă cultură preistorică, *cultura Salca*. Astfel că, cercetătorii unguri, săpând sistematic, într-o perioadă mult mai târzie, în situl arheologic de la Berettyóújfalu - Herpály (1977-1982) - chiar dacă situl este cunoscut încă de sfârșitul secolului XIX (KALICZ - RACZKY 1987, 105) -, reușesc să definească *cultura Herpály* (KALICZ - RACZKY 1984, 85). Trebuie să amintim că cercetările sistematice, vizând acest sit, încep încă de la începutul secolului nostru (1921), continuate, cu intermitențe, în anii 1927 și 1955 (KALICZ - RACZKY 1984, 85-87), fără a aduna destule elementele necesare pentru definirea completă a culturii, așa cum rezultă după ultimele cercetări (1977 - 1982).

Data fiind importanța descoperirilor din cartierul Salca pentru evoluția neoliticului din această zonă a Europei, propunem denumirea de *Salca - Herpály* pentru această cultură, cu gândul de a sublinia faptul că cele două situri au o stratigrafie și artefacte asemănătoare până la identitate. Bineînțeles că denumirea culturii este compozită și alătură două situri arheologice cercetate în mod diferit din punctul de vedere al calității cercetărilor stratigrafice și prelucrării materialelor. Scopul articolului de față este tocmai acela de a convinge că denumirea propusă este viabilă, în condițiile existenței a cel puțin două situri cu posibilități de omonimie.

B. Stratigrafia sitului de la Oradea-Salca.

1. Stratigrafia săpăturilor vechi.

Cea mai completă stratigrafie publicată până acum - cu explicațiile de rigoare - pentru cultura Salca - Herpály este cea de la Berettyóújfalu - Herpály (KALICZ - RACZKY 1984, 87-107; 1987, 105-115). De sus în jos stratigrafia se prezintă după cum urmează: nivelul 1 este distrus de eroziunea de suprafață; gropi moderne străpung nivelele 2 și 3, unele pornind din acesta; nivelul 4 este mult mai bine păstrat și se datează în vremea culturii Otomani; la baza nivelului 4 se află materiale Cernavoda III; nivelul 5 aparține unei faze de tranziție spre cultura Tiszapolgár (Proto - Tiszapolgár); nivelul 6 are pe lângă elemente Proto - Tiszapolgár și materiale ceramice Herpály târzii; nivelul 7 reprezintă o fază de tranziție spre Herpály târziu; nivelul 8 este Herpály clasic; nivelul 9 este Herpály vechi, iar nivelul 10 este tot Herpály vechi (KALICZ - RACZKY 1984, 90-91; 1987, 107-111).

Săpăturile efectuate la Oradea-Salca, stația PECO (PETROM), au o stratigrafie complexă, așa cum era de așteptat după observațiile făcute de descoperitorii anteriori.

Stratul de cultură eneolitic este de culoare neagră și este foarte făinos. Partea sa superioară este mai granuloasă și neagră la culoare. Stratigrafia deja amintită de D. Ignat (IGNAT 1977, p. 15-16, 18-19) conține atât bordeie cu vetre simple (nivelul I - II), cât și locuințe de suprafață asociate cu gropi (nivelul II). Bordeiele mari au dimensiunile de 4 / 4,40 m și adâncimea de 2 m. Lângă fiecare bordie s-a descoperit câte o groapă conținând fragmente ceramice și oase de animale. Locuințele de suprafață (s-au dezvelit 5 în întregime dintr-un total de 10 atinse prin săpătură!) se prezintă ca niște platforme dreptunghiulare de chirpic cu dimensiunile variind între 4,50 / 5,60 m și 5,50 / 4,90 m. Locuințele sunt construite fie direct pe solul amenajat în prealabil, fie pe bârne despicate (IGNAT 1977, p. 18-19). Din păcate, nu s-au făcut și alte observații stratigrafice foarte amănunțite, ca și în cazul cercetărilor din Ungaria.

În anul 1993 au fost reluate săpăturile arheologice sistematice în punctul PECO, din punctul Oradea-Salca. Noile săpături au fost prilejuate de executarea lucrărilor de fundație a unei biserici ortodoxe. Cu această ocazie s-au salvat materiale arheologice diverse, stratigrafia cuprinzând descoperiri din vremea culturii Gáva și a culturilor Salca - Herpály și Tiszapolgár. S-au descoperit, de asemenea, și materiale ceramice din secolele V - VI și VIII - IX d.Chr. (MARTA - ILIEȘ 1994, 26-27, Pl. II). După afirmațiile autorilor săpăturii (S./ 1993), stratigrafia așezării este puternic deranjată păstrând - însă - două platforme de piatră (podine de locuință realizate din piatră de râu) aparținând culturii Salca - Herpály.

Constantin Ilieș a continuat săpăturile de salvare și în anul 1994, iar Sorin Bulzan după anul 1996. Materialele arheologice cuprinse în acest articol acoperă campaniile lui Constantin Ilieș dintre anii 1993 (*MARTA - ILIEȘ 1994, Foto 1-3*) - 1994 (inedit) și campania domnului Sorin Bulzan din anul 1996 (Secțiunea S₁ / 1993 - 10/2 m; caseta A - Secțiunea S₂ / 1994 - 5/5 m; caseta B - Secțiunea S₂ / 1994 - 5/5 m; Secțiunea S₂ / 1994 - 10/2 m; Secțiunea / 1996 - 15/2 m).

2. Stratigrafia săpăturilor noi (1993-1996).

Săpăturile efectuate cu ocazia salvării vestigiilor arheologice provocată de construirea fundațiilor unei biserici ortodoxe (în anii '90) au dezvăluit o stratigrafie complicată și dinamică. Epoci precum cea medievală timpurie, dacică, hallstattiană etc. nu constituie scopul articolului de față. De altfel, aceste descoperiri au - din punctul de vedere al stratigrafiei orizontale - un caracter extensiv, fapt ce face să nu existe observații de stratigrafie verticală, cu excepția gropilor în care apar materialele cu pricina - și aceasta arareori (Planul 1 - acesta reprezintă planul vertical al unei secțiuni trasate și excavate în anul 1996 de Sorin Bulzan). Grosimea stratului de cultură este de 2 m, iar în dreptul complexelor adâncite, de 3 m, uneori chiar mai mult. Trebuie să menționăm că am selecționat, pentru exemplificarea săpăturilor, un plan considerat de noi reprezentativ, *standard*, pentru stratigrafia eneolitică de la Oradea-Salca. De aceea trebuie să considerăm stratigrafia dată drept exemplu, una cadru, ideală, pentru situl eneolitic publicat cu acest prilej.

Nivelul I (vezi Planul 1).

Acesta este reprezentat printr-un strat plin de resturi de cărbuni fosili, rezultat în urma depunerilor dintr-un depozit de combustibili. Din acest strat pornesc gropi - neilustrate în Planul nostru, dar existente pe planuri ale altor săpături - rezultate în urma unor lucrări de construcție. Tot din acest strat pornesc - atunci când sunt descoperite - gropi mai târzii de epoca eneolitică. Dacă vor fi existat nivele arheologice mai noi decât cele eneolitice, acestea au dispărut în urma lucrărilor antropice ulterioare sau se mai găsesc în zone izolate din cuprinsul sitului, nedistruse de acestea. Cel puțin în săpătura și stratigrafia cu care exemplificăm noi situl nu au existat astfel de nivele și complexe.

În *nivelul II* (vezi Planul 1).

Acesta este prezent sporadic în secțiunea prin care exemplificăm stratigrafia. În el apar materiale ceramice amestecate, post - eneolitice.

Partea consistentă a descoperirilor o constituie, însă, atât ca stratigrafie verticală, cât și ca stratigrafie orizontală, cea a culturilor eneolitice.

Nivelul III (vezi Planul 1).

Cea mai nouă cultură eneolitică, reprezentată prin artefacte, la Oradea-Salca este Baden - Coțofeni (eneolitic final). Nivelul eneolitic târziu al acestei culturi apare sporadic. În nivel sunt - sporadic - și materiale arheologice din epoci mai noi (acestea vor fi publicate de Constantin Ilieș și Sorin Bulzan, într-o etapă viitoare). Chiar dacă nu au fost surprinse stratigrafic locuințe *in situ*, compoziția stratului de cultură (*humus eneolitic*) ne sugerează că acestea erau de suprafață, de tip colibă. Unele dintre acestea se poate să fi avut podină de piatră și o lipitură foarte ușoară - subțire - a pereților.

Nivelul IV (vezi Planul 1).

Următoarea cultură reprezentată aparține eneoliticului dezvoltat și se numește Tiszapolgár. Locuințele semiadâncite ale nivelului sunt destul de rare. Materialele arheologice specifice culturii sunt - în continuare - amestecate, chiar dacă în mică proporție, cu altele ale epocilor anterioare reprezentate în sit.

Nivelele cele mai consistente aparțin culturii Salca - Herpály (numerotate cu V - IX). Pământul de umplură este cu multă cenușă, resturi de chirpic, fragmente ceramice, oase etc. Culoarea stratului este mai deschisă decât la nivelele anterioare. Acestui strat îi aparțin cele mai reprezentative descoperiri din eneoliticul timpuriu.

Locuințele nivelelor eneolitice sunt diverse ca și modalitate de construcție. De la colibe de culturii Coțofeni se ajunge la locuințe de suprafață cu podină de piatră sau din lut bine etanșat. Suprastructura acestor locuințe este ușoară, deosebindu-se - în consecință - de locuințele de suprafață de la Berettyóújfalu - Herpály.

Nivelul V (vezi Planul 1).

Acesta este distrus - în parte - de locuințele semiadâncite ale nivelului anterior. Chiar și așa, el are o grosime destul de mare (aprox. 0,40 m). La baza nivelului se mai păstrează urmele unor locuințe de suprafață, cu podina realizată din pietre de râu compactate prin procedeul luturii. Nu avem alte informații despre modul de construire al acestor locuințe.

Nivelul VI (vezi Planul 1).

Partea cercetată în această secțiune reprezintă urmele unor locuințe de suprafață, cu gropi de stâlpi de mari dimensiuni. Din păcate, pe tot parcursul cercetărilor - care au fost condamnate a avea o amplitudine relativ redusă - nu s-a putut contura cu certitudine o astfel de locuință întreagă.

Nivelul VII (vezi Planul 1).

Acesta este cel mai reprezentativ nivel de locuire din stațiunea arheologică de la Oradea-Salca, chiar dacă este păstrat fragmentar din cauza intervențiilor eneoliticilor din stratele ulterioare. După complexele pe care le deține, acest nivel se poate subîmpărți în două părți; nivelul VII - superior și nivelul VII - inferior. Primului îi sunt caracteristice locuințele de suprafață, cu pereții relativ masivi, arși

puternic în timpul devastării prin foc a așezării corespondente. Acestui subnivel îi aparțin și o serie de cuptoare din lut. Următorul subnivel este locuit în bordeie, refăcute de mai multe ori, cu podina realizată dintr-un strat masiv de lut galben, bine bătut. Locuirea acestui nivel este – fără îndoială – cea mai consistentă și dinamică din situl arheologic descris.

Nivelul VIII (vezi Planul 1).

Resturile acestui nivel indică existența unor complexe adâncite (?). Stratul de cultură este păstrat pe porțiuni mult prea mici pentru a putea să ne pronunțăm cu certitudine asupra tipului de locuințe caracteristice acestuia.

Nivelul IX (vezi Planul 1).

Fundurile de bordei ale acestui nivel pot reprezenta fie prima fază de săpare a locuințelor adâncite ale nivelului VII, fie părți din locuințele nivelului VIII. Deoarece consistența acestora este diferită de cea a nivelelor amintite anterior – deci complexele nu par a aparține acestora – am preferat să îl botezăm ca atare.

Caracteristica principală a locuințelor de la Oradea-Salca este realizarea lor prin săparea unor gropi adânci – bordeie. Acestea apar atât în nivelul Tiszapolgár (semibordeie) cât și în cel Salca – Herpály (nivelele V, VII – inferior și VIII – IX).

Nivelele VI și VII – superior prezintă locuințe de suprafață cu similitudini la Berettyóújfalu – Herpály, unde nivelul 8 – cel puțin – conține locuințe de suprafață cu o suprastructură deosebit de consistentă (*KALICZ - RACZKY 1987, 107*).

Puținele date care le avem indică o locuire extrem de dinamică (în special pentru nivelele Salca – Herpály) și o asemănare frapantă a stratigrafiei cu cea din situl de la Berettyóújfalu – Herpály. Din păcate, condițiile de pe teren nu vor permite niciodată realizarea la Oradea a unor săpături tot atât de ample ca și în așezarea din Ungaria. Tocmai din această cauză nu s-a putut observa și eventuala fortificare a stațiunii, așa cum se întâmplă în majoritatea stațiunilor aparținătoare epocii.

C. Unelte și arme de piatră cioplită, șlefuită și os din nivelele eneolitice de la Oradea-Salca.

Silexul descoperit în nivelele eneolitice timpurii este de foarte bună calitate, brun, semitransparent, cu urme de prelucrare prin foc. Se constată folosirea dezinvoltă a uneltelor obținute din obsidiană. Piese de cioplite nu sunt așa de multe cum ne-am fi așteptat. Alte unelte de acest fel au fost deja publicate în anul 1994 (*MARTA - ILIEȘ 1994, Foto 5*).

La adâncimea de 0,25 – 0,30 m s-a descoperit un topor perforat dintr-o parte, realizat dintr-o materie primă extrem de asemănătoare cu cea folosită la obținerea pieselor de același fel din Transilvania. Poziția sa stratigrafică ne face să-l

încadrăm nivelelor eneolitice târzii, chiar dacă forma sa lasă să se întrevadă opțiunea după care acesta a putut ajunge aici printr-o vehiculare ulterioară a stratului arheologic din care făcuse parte. Așa putem paraleliza piesa cu cele descoperite la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 27-28*).

Nivelului VII - superior îi aparține plantatorul din capăt de corn de căprior (?) de la Fig. 22/4. Mult mai multe piese de os s-au descoperi în situl eponim culturii din Ungaria (*KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 39-40*).

D. Podoabele nivelelor eneolitice de la Oradea-Salca.

Din această categorie poate face parte doar brățara realizată din scoică *Spondylus* (?) de la Fig. 14/10. Aceasta aparține stratului eneolitic timpuriu de tip Salca - Herpály. Piese realizate din aceeași scoică s-au descoperit și la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1984, 131, Fig. 45/4; 1987, 122*).

Tot aceluiași strat aparține și piesa de la Fig. 5/3. Discul de lut este foarte bine ars și ornamentat cu două rânduri, aproximativ paralele, de impresiuni cu unghia intersectate, în unghi de 90°, de un alt rând, realizat prin același procedeu. Este greu de dat vreo explicație plauzibilă acestui obiect.

E. Plastica în lut a nivelelor eneolitice de la Oradea-Salca.

La Fig. 5/4 avem reprezentat un animal (vulpe, câine ?) realizat din lut. Acesta a fost descoperit în nivelele eneolitice timpurii (Salca - Herpály) și este caracteristic acestora. De altfel, la Berettyóújfalu - Herpály s-au descoperit mai multe piese de acest fel (*KALICZ - RACZKY 1984, 127, Fig. 44/2-3; 1987, Fig. 45-46*).

Tot acestei categorii pot aparține și toartele ornamentale, reprezentate sub forma unor capete de animale cu coarne - poate tauri (Fig. 9/2-4; 13/2; 16/4), cu foarte bune analogii la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1984, 110, Fig. 25; 1987, 121, Fig. 25-26*), unde s-a descoperit - poate - și un sanctuar dedicat cultului taurului (*KALICZ - RACZKY 1984, 110, Fig. 26; 1987, 121, Fig. 25-26*), ca la Parța, în județul Timiș (*LAZAROVICI și colab. 1985*).

Aplicații antropomorfe cruciforme realizate prin aplicarea pe vase, poate că variantă a zvasticii - semn întâlnit deseori pe ceramica neolitică -, se întâlnesc la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1984, Fig. 44/4, 6; 1987, 121, Fig. 24*), la fel ca și la Oradea-Salca (Fig. 3/5).

Vase zoomorfe (?), precum cel de la Fig. 22/11, se întâlnesc în mediul culturii Salca - Herpály, după cum o dovedește o descoperire de la Carei-Cozard (*IERCOȘAN 1997, Pl. 7/3*). Astfel de vase - dar cu atribute antropomorfe - au fost descoperite și la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 43*).

F. Obiectele din cupru aparținând nivelelor eneolitice de la Oradea-Salca.

Din stratul de cultură provine o verigă de cupru. Autorii descoperirii nu ne-au dat și alte date stratigrafice. După toate aparențele, aceasta aparține nivelelor eneolitice timpurii.

Această descoperire nu este singulară deoarece în săpăturile vechi (*RUSU și colab. 1962, p. 163*) s-a descoperit un ac de aramă aflat în umplutura unui bordei, care se adâncea până la 2 m (obiectul s-a descoperit la 1,40 m adâncime). Tot în săpăturile vechi s-a mai descoperit, la adâncimea de 1,45 m, tăișul unui topor cu brațele în cruce (*RUSU și colab. 1962, p. 163*), într-un bordei care în mod cert avea nivelul de săpare mult mai sus, ceea ce ne face să-l încadrăm culturii Tiszapolgár. Nu credem că la orizontul eneolitic timpuriu de care ne ocupăm mai îndeaproape (Salca - Herpály) să fi existat topoare cu brațe în cruce, caracteristice o dată cu eneoliticul clasic de tip Tiszapolgár - Bodrogkeresztúr. Informațiile despre aceste piese sunt, de altminteri, răzlețite în cadrul bibliografiei și, în consecință, greu verificabile.

Sa dovedit - prin descoperirile de la Berettyóújfalu - Herpály - că purtătorii culturii Salca - Herpály stăpânesc foarte bine meșteșugul obținerii podoabelor de cupru, aici descoperindu-se un depozit alcătuit din astfel de obiecte, precum și piese izolate din același metal (*KALICZ - RACZKY 1984, 128, 131, Fig. 45/8-10; 1987, 124, Fig. 41*).

G. Ceramica nivelelor eneolitice de la Oradea-Salca (săpăturile noi).

I. Factura.

1. Observații asupra facturii ceramicii s-au făcut și cu ocazia publicării din anul 1993 a materialelor arheologice salvate cu acel prilej (*MARTA - ILIEȘ 1994, 27*). Degresantul ceramicii culturii Salca - Herpály este nisipul foarte bine ales, uneori cu mică pisată sau, la specia uzuală / grosieră, cu nisip cu bobul mai mare. La specia fină și semifină apare și pleava sau resturile organice foarte bine tocate, folosite pentru degresare. Rar se folosește, ca și componentă a degresantului, și scoica spartă sau cioburile pisate. Arderea la care a fost supusă ceramica este bună. Lustrul este bun, culoarea fragmentelor fiind de multe ori închisă: brună sau neagră; chiar dacă vasul are culoare mai deschisă, interiorul acestuia este negru, bine lustruit și spatulat. Se întâlnește - rar - (Fig. 2/2) ceramică lustruită sticlos, monocromă. Aceasta are culoarea neagră.

Majoritatea fragmentelor ceramice aparțin speciei semifine. Ceramica pictată este - de cele mai multe ori - fină sau, rar, semifină.

2. Ceramica culturii *Tiszapolgár* este de cele mai multe ori semifină. Există, însă, și o categorie fină și uzual / grosieră - este drept - mai slab reprezentată. Ceramica acestei culturi este bine arsă, în compoziția pastei intrând, ca degresant, nisipul cu bobul bine ales (la specia uzual / grosieră apare și nisip mai puțin bine sortat) și - mai rar - pleava și paiele de cereale bine tocate. Fragmentele prezintă, destul de des, un slip fin, întins pe toată suprafața exterioară a vasului. Culoarele ceramicii sunt brunul, brun - gălbuiul, cenușiul, cărămiziu - uneori în flecuri - și, foarte rar, negrul.

3. Ceramica culturii *Baden - Coțofeni* este semifină și uzual / grosieră. Fragmentele ceramice ale speciei fine sunt extrem de rare. Acestea sunt săpunoase la pipăit, spre deosebire de celelalte care sunt - cu preponderență - zgrunțuroase (din cauza degresantului în care bobul nisipului este ales mai prost). Arderea la care au fost supuse fragmentele ceramice este bună. Culoarele preponderente sunt brunul, cenușiul și gălbuiul.

II. Formele.

Informațiile noastre repetă, în parte, cele descrise cu ocazia publicării din anul 1994 (*MARTA - ILIEȘ 1994, 27*).

1. Formele vaselor culturii *Tisa* - importuri culturale aflate în nivelele inferioare de la *Oradea-Salca* - sunt oalele (Fig. 20/9) sau străchinile puțin evazate (Fig. 1/7).

2. Cultura *Salca - Herpály* are o variabilitate limitată a formelor.

Formele deschise pot avea pereții la 45° (Fig. 3/6; 4/1; 6/1; 11/4; 16/2, 4; 20/11; 23/10; 24/7; 25/4), uneori arcuiți (Fig. 7/3; 11/2; 12/3-4; 15/5), partea superioară - umărul - fiind ușor (Fig. 17/2; 25/3), mediu (Fig. 2/4 - cu buton; 17/4) sau puternic bitronconic (Fig. 5/2, 6; 6/5 - cu buton pe buză; 7/5, 7 - cu toartă perforată; 8/10; 9/5; 11/1, 5 - cu toartă perforată; 12/2; 13/12; 15/4; 25/1). Unele străchini deschise ca formă au buza terminată în lobi largi, perforați cu câte două găuri pentru prinderea vasului deasupra focului ? (Fig. 1/6; 3/7; 5/1; 6/4; 13/5; 14/7-8; 18/2).

Vasele cu forme deschise au un buton sau butoni aplicați către buză sau la mijlocul burții (Fig. 11/1, 4; 12/3; 15/5; 25/3-4) sau protome antropomorfe, zoomorfe sau sub formă de butoni simpli (Fig. 12/2; 20/3).

O altă categorie a vaselor cu formă deschisă este cea a formelor - sac, cu pereții perpendiculari pe fund (Fig. 1/4-5; 2/1-3; 3/11; 4/10-11; 7/1, 4, 6; 8/6-7; 13/1; 16/1; 18/1; 22/5; 23/8) care pot avea - uneori - și butoni sub buză (Fig. 2/3; 18/1). Uneori aceste vase au pereții ușor arcuiți (Fig. 15/3).

O categorie aparte o constituie vasul cu pereții rotunjiți, îngroșați în partea mediană (Fig. 4/8), cu analogii mai la sud de arealul cultural al Crișanei.

Tăvile sunt și ele prezente, ca forme caracteristice pentru cultura Salca - Herpály (Fig. 6/3; 16/5), acestea având - uneori - toarte perforate, ornamentate cu protome (Fig. 16/5) sau butoni (Fig. 6/3).

Bolurile sunt reprezentate la Fig. 6/2; 7/2; 9/1; 10/2-6; 20/1, 4-5, 13; 22/2; 23/1; 28/6, unele având și butoni (Fig. 10/2).

Oalele sunt prezentate grafic la Fig. 1/8-9, 11, 13-14; 2/9; 3/1-5, 8-10; 4/3, 7; 5/5 - cu toartă perforată; 8/1-4, 8-9, 11; 9/2-4; 10/7 - cu toartă tubulară; 11/3; 13/1-4, 6-7; 14/1-6, 9; 15/1-2; 16/6; 17/3; 18/3; 19; 20/2, 10, 12, 14-15; 21/1-8; 22/1, 3, 6-10, 12; 23/3-6; 24/1-6, 8-11, unele având toarte perforate (Fig. 16/6; 19/1), unele cu protome zoomorfe (Fig. 9/2-4) sau butoni (Fig. 15/1-2; 19/6, 8).

Amforele se regăsesc la Fig. 4/4; 19/1; 13/10; 18/4; 25/5). Acestea pot avea toarte perforate la îngemănarea dintre gât și burta vasului (Fig. 13/10; 18/4) sau butoni (Fig. 25/5).

Vasele cu picior sunt desenate la Fig. 2/6; 4/2, 5, 9; 8/5; 10/8; 13/8; 16/3; 17/1; 25/2.

Uneori, buza vasului este profilată (Fig. 2/1; 6/1; 7/5, 7; 11/3; 12/1-2; 16/1; 17/2-4; 25/1) sau tăiată drept și îngroșată (Fig. 2/3; 11/2; 12/3), ca în cultura Vinča, faza C sau cu *luppenrand* (Fig. 9/1).

3. Formele ceramicii *Tiszapolgár* - cultură cu materiale arheologice descoperite și în anul 1993 (*MARTA - ILIEȘ 1994, 27, Foto 8-9*) - (Fig. 11/3-5; 26/1-4; 27/1-4, 6-7) sunt deschise, bitronconice, cu partea superioară perpendiculară (Fig. 11/5; 27/3) sau evazată față de burta vasului (Fig. 26/1-2) - partea superioară poate fi și ușor evazată (Fig. 26/3) -, uneori cu pereții la 45° (Fig. 11/4; 26/4; 27/1) și străchinile cu pereții rotunjiți (Fig. 27/2). Apar și forme cu pereții drepți (Fig. 11/3). O altă categorie de forme sunt amforele (Fig. 27/7), amforele (Fig. 27/4) și bolurile (Fig. 27/6). Vasele pot avea buza evazată, ca o caracteristică a culturii *Tiszapolgár* (Fig. 11/3; 26/1, 3-4; 27/1-2, 4).

4. Ceramica *Baden - Coțofeni* (Fig. 1/10, 12; 20/12; 23/9; 28) are forme deschise, cu buza lobată larg (Fig. 28/7) sau rotunjite, poate bucăți de amforă de mari dimensiuni (Fig. 23/9; 28/1-5) sau oale (Fig. 20/12).

III. Ornamentele incizate.

1. Se evidențiază, în primul rând, materialele ceramice incizate caracteristice culturii *Tisa I*, contemporană - în parte - cu faza timpurie a culturii Salca - Herpály (Fig. 1/7; 20/9).

2. Tăieturi pe buză, executate la intervale regulate (Fig. 11/2), apar pe vasele cu pastă amestecată cu mică, nisipoasă și la formele globulare.

La vasele cu buza lobată larg și perforată pentru suspendare apare – de multe ori – ornamentarea acesteia cu tăieturi scurte (Fig. 3/7; 5/1). Tăieturile scurte ornamează și partea puternic profilată a vaselor bitronconice (Fig. 5/2), partea mediană a unor străchini (Fig. 7/3) sau chiar unele piese cu folosință specială (Fig. 5/3).

3. Ornamente specifice culturii *Tiszapolgár* sunt cele realizate prin impresiune cu ajutorul unui obiect cu secțiune rotundă, poate din os ? (Fig. 26/1). Acest ornament se adaugă altora, sărace ca varietate tipologică, dar specifice culturii, cum ar fi toartele perforate – uneori sub formă de *cioc de pasăre* (Fig. 11/5; 27/1-4, 7) – și butonii – apucători, neperforați (Fig. 11/4; 27/3; 28/2).

4. Cele mai bine evidențiate ornamente incizate sunt cele ale culturii *Baden - Coțofeni* (Fig. 13/11; 23/7, 11; 28/1-5, 7). Acestea sunt realizate cu ajutorul unui instrument destul de gros ce trasează ornamentul cu fermitate pe pasta moale a vasului. Inciziile pot fi paralele (Fig. 20/12; 23/7), în unghiuri (Fig. 28/2, 4-5), intersectate (Fig. 23/9; 28/3) sau complexe (Fig. 28/7). Ele pot fi dublate și cu creștături pe buza vasului (Fig. 28/7). Rar apar și ornamente realizate prin impresiuni cu ajutorul unghiei (Fig. 28/1) sau altor obiecte (Fig. 28/7).

Fragmentul de la Fig. 1/12 este ornamentat în tehnica împunsăturilor succesive, precum alte descoperiri din același sit (*ROMAN 1976, Pl. 43/11; 117/1, 4-5, 7-10; 118*) sau din România (*ROMAN 1976, p. 72-73*). Din harta amintită anterior (*ROMAN 1976, 118*), se constată că acest ornament – cel al împunsăturilor succesive – apare cu precădere în centrul Transilvaniei, explodând în faza a III-a a culturii Coțofeni. În altă lucrare coordonată de același autor (*ROMAN și colab. 1992*) constatăm încadrarea unor piese ceramice de la Oradea-Salca, ornamentate în tehnica *cu șnurul* și provenind din colecția Galamb, într-un orizont cronologic Baden (*ROMAN și colab. 1992, 62, Taf. 29/23*). Caracterul întâmplător al descoperirilor reduce – în parte – din valoarea descoperirii și nu ne permite să tragem concluzii ferme.

Toartele duble, suprapuse pe peretele vasului, tubulare, de la Fig. 1/10 sunt caracteristice așezărilor Baden, cum pare a se încadra – mai cu precizie – tot eșantionul studiat. Un alt tip de toartă ce pare a aparține aceleiași culturi este cea de la Fig. 13/11.

IV. Ornamentele lustruite.

Acestea au apărut doar în nivelele culturii Salca – Herpály. Fragmentul ceramic de la Fig. 1/6 este ornamentat pe interior cu ornamente lustruite, procedeu caracteristic mediului cultural vinčian.

La Fig. 1/4 ceramica este pictată cu o substanță roșie sau, mai degrabă, interiorul vasului este lustruit foarte puternic în manieră vinčiană târzie.

V. Ornamentele pictate.

1. Pictura se realizează cu o substanță neagră, bituminoasă, într-o mare varietate de compoziții ornamentale. Aplicarea decorului pictat se face fie direct pe suprafața vasului – uneori este acoperit tot corpul, pe exteriorul suprafeței – sub formă de linii subțiri paralele, în rețea, uneori întrerupte, groase sub buza vasului, pătrate, romburi, buline, fie pe un fond – angobă de culoare alb – lăptoasă (IGNAT 1977, p. 15).

Pictura cu negru se păstrează pe suprafața vasului ca un lac lucios, iar în unele cazuri, prin exfolierea culorii, se păstrează amprenta acestuia, de culoare maroniu-roșcată. Această amprentă apare datorită reacției chimice dintre stratul pictural și slipul vasului. După toate aceste considerente, credem că pictura este așternută pe suprafața vasului după arderea acestuia. Vopseaua bituminoasă este exploatată, după părerea exprimată până acum în bibliografia de specialitate arheologică, de la Derna, de lângă Oradea (VLASSA 1971, p. 30).

Informații importante, care se verifică la toate materialele pictate pe care le-am văzut, aduce Gh. Lazarovici în ceea ce privește eșantionul descoperit la Zăuan-Dâmbul spânzuraților (LAZAROVICI – LAKÓ 1981, p. 31). El afirmă că aici există trei categorii de pictură: a) când pictura este aplicată direct pe peretele vasului, care este de cele mai multe ori gălbui, cărămiziu sau cărămiziu cu flecuri, iar motivele pictate constau din dungă brune sau negru – brune; b) când se pictează pe un fond de angobă alb – murdar sau alb – gălbui, pictat cu motive negre sau negru – brun, cu o materie bituminoasă; c) când se pictează cu alb pe fond brun – gălbui.

După toate aceste considerații, extrase din bibliografia problemei, se cuvine să vedem care este descrierea materialelor publicate în prezentul articol.

Observații aproape identice s-au făcut și după studierea eșantioanelor ceramice descoperite la Berettyóújfalu – Herpály (KALICZ – RACZKY 1987, 116-117).

1. a. Ornamente pictate cu bitum aplicat direct pe peretele vasului.

Trebuie să remarcăm – în primul rând – apariția covârșitoare a picturii realizate cu o pastă neagră, bituminoasă (Fig. 1/2-3, 5, 8, 11, 13-14; 2/1, 3-9; 3/1-4, 6-11; 4/1-6, 9-11; 6/1; 7/1, 3-4, 7; 8/2-3, 8-10; 12/1, 3-4; 13/1-4, 6-7; 14/1-9; 16/3-4; 19/3, 7, 9; 20/1-2, 4-8, 10-15; 21/1-8; 22/1-3, 5-12; 23/1-2, 4-11; 24/2-11; 25/3, 5; 28/6). Pasta cu care se realizează ductul ornamentelor se exfoliază de multe ori. În acest caz, se păstrează doar fragmente cu pictura originală, locurile de pe care pictura a căzut având o culoare roșiatică, brună. Uneori pictura se exfoliază în întregime, ornamentul putând fi observat datorită urmelor brun – roșiaticice. În acest din urmă caz, ornamentul se distinge mult mai greu deoarece majoritatea vaselor pictate sunt arse la cărămiziu. Aceste urme se impregnează în pasta vasului fie puterii de pătrundere a substanței bituminoase, fie datorită pictării

înainte de ardere și fixării prin ardere a substanței de pictare. A doua soluție pare puțin probabilă, deoarece bitumul are un conținut înalt de hidrocarburi și s-ar aprinde la contactul cu flacăra deschisă.

Din punct de vedere tipologic, distingem următoarele categorii:

1. a. a. Linii paralele subțiri (Fig. 1/2; 2/9; 6/1; 8/11; 13/1; 14/4; 16/4; 19/9; 21/1; 22/2, 7, 9; 23/2, 5), ce pot fi executate și în zig - zag (Fig. 21/5), pornind - uneori - dintr-o linie de bază subțire (Fig. 2/8; 8/2; 24/4), care poate fi și groasă (Fig. 20/4); aceste linii paralele pot fi și ușor curbe (Fig. 12/4); alteori, liniile paralele sunt mărginite cu buline mici (Fig. 12/1; 25/5).

1. a. b. Linii subțiri intersectate în unghi de 45° sau 90° (Fig. 8/8; 18/3; 20/6; 24/8; 28/6) ce pot fi bordate cu o linie groasă (Fig. 25/3); uneori acestea se combină cu alte elemente ornamentale, formând motive complicate (Fig. 1/8; 8/9; 13/2; 14/1, 3, 6; 21/4, 6).

1. a. c. Figuri geometrice al căror interior este umplut cu linii subțiri paralele; acestea - figurile geometrice - se pot alătura și compune, în consecință, ornamente mai complicate (Fig. 1/3; 14/5; 22/3; 23/3, 6, 11), ce pot fi bordate cu o linie groasă (Fig. 20/11).

1. a. d. Triunghiuri realizate din linii paralele (Fig. 3/10), uneori pornind din benzi groase (Fig. 4/6; 23/1, 8); acestea se pot alătura formând „ghirlande” (Fig. 1/5; 3/6, 11; 4/3; 7/3, 5; 20/8; 21/2; 22/6; 24/9, 11), ce pot să pornească dintr-o linie groasă (Fig. 8/10; 23/8, 10); triunghiuri hașurate „în rețea” alternând cu triunghiuri realizate din linii paralele subliniate cu „ghirlande” din linii paralele; liniile sunt subțiri (Fig. 12/3).

1. a. e. Benzi de linii subțiri paralele, intersectate în unghiuri de la 45° la 90° (Fig. 2/7; 3/1-2; 7/6-7; 20/15; 21/3) - uneori intersectate la capete (Fig. 22/12; 24/3, 10) -, uneori bordate cu o linie groasă (Fig. 14/9; 20/10); alteori între benzile de linii paralele apar și buline de vopsea (Fig. 1/14; 20/1; 20/14); bulinele pot fi de dimensiuni mai mari, intersectând mai multe linii (Fig. 4/5).

1. a. f. Benzi de linii subțiri paralele, intersectate în unghi de 45° la 90° pornind - uneori - din alte benzi realizate din alte linii paralele (Fig. 3/4, 8-9; 20/7; 22/8, 10), bordate - alteori - cu linii groase (Fig. 1/11; 4/4, 10; 6/1; 14/7; 20/2; 24/5, 7) sau subțiri (Fig. 22/5).

1. a. g. Romburi intersectate realizate din linii subțiri (Fig. 4/2; 13/4; 21/7); acestea pot fi bordate cu linii paralele la care sunt atașate mici buline (Fig. 4/11).

1. a. h. Linii paralele subțiri intersectate „în rețea” (Fig. 1/13; 8/3; 13/3; 20/13), putând fi bordate cu linii paralele la care sunt atașate mici buline (Fig. 7/2; 24/6); uneori rețelele sunt bordate cu benzi realizate din linii paralele (Fig. 4/9; 7/4) sau linii paralele și alte ornamente complexe (Fig. 20/5), alteori rânduri de romburi din rețea sunt pline (Fig. 13/7).

1. a. i. Buline (Fig. 4/1; 14/8).

1. a. j. Linii groase mărginite cu linii scurte dispuse în benzi paralele (Fig. 13/6).

1. a. k. Pete de culoare (Fig. 2/1, 3-6; 3/7; 14/2; 19/7).

1. a. l. Semne pe fundul vasului (Fig. 16/3).

1. b. Ornamente pictate cu bitum pe interiorul vasului.

Arareori, ornamentul pictat cu bitum se așterne și pe interiorul vasului (Fig. 1/1; 4/1).

1. b. a. Forme geometrice trasate cu linii subțiri; sub buză s-a trasat o dungă groasă (Fig. 1/1).

1. b. b. Romburi (?) realizate din linii paralele, subțiri (Fig. 4/1).

1. c. Ornamente pictate cu bitum pe un fond - angobă alb - lăptos așternut pe tot peretele exterior al vasului.

Mult mai des se pictează cu bitum pe un fond - angobă alb - lăptos, așternut înainte de ardere (Fig. 7/6; 8/1, 4-7, 11; 12/2; 23/3; 24/1; 25/1, 4). Efectul cromatic este, în acest din urmă caz, deosebit, contrastul dintre cele două culori fiind extrem de evident. Această „modă” este rezultatul unei interacțiuni dintre Transilvania și această parte a Câmpiei Crișanei, sensul „schimbului” cultural fiind - încă - obscur.

1. c. a. Benzi realizate din linii paralele, subțiri bordate cu linii simple sau cu benzi (Fig. 7/6); uneori, aceste benzi formează figuri complexe cu spații geometrice umplute cu vopsea (Fig. 8/4).

1. c. b. Benzi compuse din linii subțiri, intersectate la capete (Fig. 8/1 - asociate cu pete de vopsea).

1. c. c. Benzi din linii paralele, subțiri (Fig. 8/6 - asociate cu pete de vopsea); uneori acestea pornesc dintr-o linie subțire (Fig. 12/2).

1. c. d. Benzi din linii paralele, subțiri; sub buză acestea intră într-o linie groasă; din loc în loc, benzile subțiri sunt unite prin pătrate pline realizate din vopsea (Fig. 8/7).

1. c. e. Triunghiuri realizate din linii paralele, uneori pornind din benzi groase; acestea se pot alătura formând „ghirlande” (Fig. 8/5; 23/3).

1. c. f. Benzi din linii paralele subțiri; din când în când, o parte a benzilor sunt intersectate, „în rețea”, cu alte benzi din linii paralele (Fig. 24/1).

1. c. g. Buza vasului este vopsită cu o bandă lată; din aceasta pornesc ghirlande realizate din dungă subțiri, paralele, semicirculare (Fig. 24/1).

1. c. h. Ornamente geometrice complexe (triunghiuri realizate din benzi de linii paralele subțiri, intersectate în unghi de 90°, benzi din linii paralele, „meandru grec simplu” - crenelat, încadrarea într-un dreptunghi de vopsea a toartei) ce pornesc de sub buza ornamentată cu o dungă groasă de vopsea (Fig. 25/4).

1. d. Ornamente pictate cu alb aplicate direct pe peretele vasului.

Pictura cu o substanță albă este destul de bine reprezentată (Fig. 1/9; 7/5; 25/2). De cele mai multe ori, pictura cu alb este așternută pe vase cu un fond brun - gălbui. Aceasta este reprezentativă - după cum observau și colegii unguri - pentru nivelele vechi și clasice ale culturii Salca - Herpály (KALICZ - RACZKY 1987, 117, Fig. 34/1; 36), mai precis nivelului 8.

1. d. a. Triunghiuri realizate prin trasarea unor benzi din linii subțiri și medii ca grosime, intersectate în unghi de 90° (Fig. 1/9). Fragmentul este descoperit *passimus* (aparține culturii Tiszapolgár?). Din această cauză poate aparține și unei culturi eneolitice ulterioare, știut fiind faptul că acest fel de pictură rezistă - este drept, prin realizarea acesteia după ardere - până în vremea culturii Bodrogkeresztúr (LUCA 1999, 29, Fig. 6/1; 10/5; 14/3; 18/3), dispărând o dată cu stingerea culturilor cu toarte pastilate.

1. d. b. Piciorul de vas este ornamentat cu triunghiuri realizate din benzi de linii paralele, intersectate în unghi de 45°, medii sau groase ca lățime; o parte a ornamentului cruță - uneori - benzi de linii paralele din fondul vasului (Fig. 25/2). Fragmentul este descoperit *passimus*, punând aceleași probleme de încadrare ca mai sus.

1. d. c. Triunghiuri realizate prin intersectarea unor mănunchiuri de linii paralele subțiri în unghi de 45°, formând „ghirlande” (Fig. 7/5). Fragmentul ceramic este brun, semifin și conține, ca degresant, și pleavă tocată. Faptul că vasul fragmentar a fost descoperit la adâncimea de 1,70 m, într-un context arheologic vechi pentru stratigrafia de la Oradea-Salca, confirmă observații de la Berettyóújfalu - Herpály (KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 34/1; 36 - nivel 8) după care pictura cu alb apare din faza veche / clasică a culturii Salca - Herpály. Acest fragment este - de fapt - singurul care aparține cu certitudine culturii Salca - Herpály.

Analogiile pentru această manieră de ornamentare se găsesc la Zăuan-Dâmbul Cimitirului, Lângă Biserică (KALMAR 1999, Pl. VII/1, 3-4).

1. e. Ornamente pictate cu roșu aplicate direct pe suprafața vasului.

Vasele pictate cu culoare roșie - sângerie sau portocalie (Fig. 4/7-8; 7/2) nu se înscriu în seria tipologică a picturii de tip Csöszhalom, așa cum este cunoscută aceasta după săpăturile ultimilor ani (RACZKY și colab. 1994 - cu bibliografia). Importuri Csöszhalom s-au descoperit și în nivelele culturii Salca - Herpály de la Berettyóújfalu - Herpály (KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 35), fapt ce denotă schimburile culturale ale vremii. Motivistica descoperirilor de la Csöszhalom lasă să se întrevadă schimburi culturale mult mai strânse decât le judecăm la prima vedere. Ceramica pictată cu culoare roșie de la Oradea-Salca reprezintă, însă, un alt fapt cultural, mai precis legăturile cu cultura Petrești, faza

timpurie (A), așa cum a fost ea definită mai de mult (*DRAȘOVEAN - LUCA 1989, 8-10, Fig. 1/12; 4/1-9*), sau mai nou mai nou sub denumirea de Petrești A / grup Foieni (*DRAȘOVEAN 1991; 1994a-b; 1996, 77, 84-86*). Descoperiri de acest fel se află și la Berettyóújfalu - Herpály (*KALICZ - RACZKY 1987, Fig. 30/1-3, 5*; fragmentul de la *Fig. 30/4* se înscrie tipologic în aceeași arie de cuprindere, dar este realizat - tehnologic - după alte tradiții, obscure).

1. e. a. Fragmentul ceramic seamănă mult - ca tipologie și mod de realizare a picturii - cu ceramica grupului cultural Lumea Nouă. El constă din linii paralele, groase, care pornesc dinspre fundul vasului (*Fig. 4/6*). Vasul, fragmentar, a fost descoperit la 1,75 m adâncime, făcând parte - în consecință - din faza veche / clasică a culturii Salca - Herpály și arătând că grupul cultural Lumea Nouă se născuse deja.

Analogiile pentru această manieră de ornamentare se găsesc la Zăuan-Dâmbul Cimitirului, *Lângă Biserică* (*KALMAR 1999, Pl. VII/2*) sau Cluj-Piața Unirii (*KALMAR 1999, Pl. IX/2*).

1. e. b. Fragmentul de vas este pictat cu linii paralele, oblice față de buza vasului, pe o formă ceramică specială (*Fig. 4/7*), caracteristică descoperirilor de la Foieni, Mintia, Turdaș (nivelul intermediar, II; în curs de prelucrare), Peștera Cauce (material ceramic în curs de prelucrare) ș.a. Un fragment dintr-un vas asemănător ca factură, formă, motivistică și calitatea picturii, se află expus în Muzeul Țării Crișurilor din Oradea și provine - după toate probabilitățile - din aceeași stațiune arheologică. Fragmentul ceramic s-a descoperit la adâncimea de 1,75 m, fapt ce denotă apartenența cronologică a importului cultural Foieni - Mintia la orizont cronologic Salca - Herpály vechi / clasic.

Analogii pentru acest mod de exprimare artistică se găsesc atât într-un orizont cronologic și cultural transilvănean, cu descoperiri la Archiud (*KALMAR 1999, Pl. XIX/1*) sau Mintia (*DRAȘOVEAN - LUCA 1990, 8-11, Fig. 1/12; 4/1-9*), dar - mai ales - în Banat, prin descoperirile grupului cultural Foieni / Petrești A (*DRAȘOVEAN 1994b, Pl. I/1, 3-5; II/1-2, 4-6, 8-10; III/1, 3, 5, 7; IV/1; VI/10; X/3-4, 9; XIV/9; XV/1*).

1. e. c. Motivul ornamental este complex. Benzi din linii paralele subțiri, paralele, se intersectează „în rețea”. Unele benzi paralele simple sunt accentuate cu buline (*Fig. 7/2*) într-o manieră tipologică specifică culturii Salca - Herpály. Fragmentul ceramic s-a descoperit la adâncimea de 1,60 m, fapt ce denotă apartenența cronologică a fragmentului la orizont vechi / clasic al acestei culturi. De asemenea, se constată că purtătorii culturii Salca - Herpály au căutat să-și exprime opiniile artistice folosind și culori neuzuale pe lângă cele pe care le foloseau în mod tradițional.

H. Încadrarea cronologică și culturală a descoperirilor eneolitice de la Oradea-Salca.

1. În ceea ce privește arealul românesc de extensiune a culturii, cercetătorul M. Rusu se referă, într-un articol de sinteză, la câteva dintre caracteristicile ceramicii pictate de acest fel, numind-o Tisa II (*RUSU 1971, 79-80*). Teoria regretatului cercetător clujean se întemeiază pe existența unei continuități etno - culturale Tisa I - IV. Binevenită la momentul respectiv, teoria suferă cu timpul modificări din ce în ce mai importante, criteriul etajării cronologice a celor patru faze rămânând valabil, cel al continuității culturale suferind însă modificări, o dată cu noile cercetări sistematice.

Ocupându-se cu studierea caracteristicilor grupului cultural Pișcolt, Gh. Lazarovici și I. Némethi (*LAZAROVICI - NÉMETHI 1983*) încearcă să arate locul și rolul fenomenului cultural Tisa II sau Tisa II - Herpály (*LAZAROVICI - NÉMETHI 1983, p. 19-20*). Despre grupul cultural amintit, cei doi autori s-au pronunțat și în mod separat (*LAZAROVICI - CIARNĂU 1985; NÉMETHI 1986-1987; 1986-1987a*).

Regretatul cercetător clujean N. Vlassa publică materiale arheologice pictate descoperite din peștera de la *Dâmbul Colibii* (com. Câmpani) și peștera *Devențului* (Vadu Crișului) (*VLASSA 1961; 1976, p. 20-27*). El a reluat și problematica ce ține de așezarea neolitică și de materialul ceramic pictat descoperit la Oradea-Salca, în contextul cronologiei neoliticului Transilvaniei (*VLASSA 1970; 1971, p. 30*).

S. Dumitrașcu (*DUMITRAȘCU - TĂUTU 1971*) sau E. Comșa (*COMȘA - NÁNÁSY 1972*) se ocupă cu cercetarea acestei ceramicii pictate. Primul semnalează descoperiri ale acestei epoci la Meziad, Cubulcut și Râpa (*DUMITRAȘCU 1972, p. 50-51*) sau așezarea de la Oradea-Ioșia, care are un strat de cultură subțire și locuirea în bordeie, distruse parțial. Pictura de aici este atât bituminoasă, cât și roșie - portocalie (*DUMITRAȘCU - TĂUTU 1971, p. 47-53*), ca și în cazul picturii „petreștene timpurii” din cadrul grupului Foeni (*DRAȘOVEAN 1991; 1994a; 1994b; 1994c; 1996, p. 80*).

D. Ignat observă că așezările de tip Salca - Herpály se găsesc mai ales pe valea Crișului Repede, acestea fiind de căutat pe terase și în peșteri (*IGNAT 1977, p. 14-15*). Aceeași autoare propune și o arie de răspândire a culturii Herpály, spunându-ne că ea se învecinează la sud cu grupa Gorsza, spre vest cu grupa Csöszhalom, spre nord-est cu grupa Bodrogzsadáy și spre nord cu Szamosályi, preluând idei ale I. Kutzián-Bognár (*IGNAT 1977, p. 15*). Descoperirile se concentrează pe teritoriul județului Hajdu-Bihar din Ungaria, mai ales în jurul orașului Debrecen, iar în Transilvania până în peșterile din Cheile Turzii (ajungând aici pe traseul Cluj, Suceagu, Palatca), făcând legătura cu ceramica pictată a orizontului *Lumea Nouă* (*VLASSA 1971, p. 29-30*). Dacă N. Vlassa are dreptate, atunci orizontul

cronologic și cultural al descoperirilor de tip Salca - Herpály este Vinča C sau, mai precis Vinča C₁, după cum ne-o arată descoperirile din Banat efectuate în ultimii 15 ani (*DRAȘOVEAN 1996, p. 86-87*).

Tot D. Ignat publică și o altă descoperire aparținând momentului Herpály de la Peștiș-Peștera Piatra Jurcoaiei (*IGNAT 1973*). Afirmăția autoarei că cele două nivele de aici aparțin culturii Herpály nu sunt ușor de susținut deoarece, atât din descrierea stratigrafiei (când observăm că cele două nivele de locuire sunt extrem de diferite ca și culoare, compoziție, consistență etc.), cât și din studiul materialelor ceramice publicate de autoare, rezultă că nivelul inferior este Herpály, iar cel superior este Tiszapolgár. Observăm că procentul de ceramică pictată este destul de mic față de așezările amintite anterior și că cea mai dezvoltată specie pictată este cea realizată pe un fond - angobă alb - lăptos, dar și pictura cu roșu. Această observație poate fi folosită ca un argument pentru demonstrarea existenței unei zone de contact avansat spre vest, între culturile cu pictură preponderent cu bitum din zona Crișanei (cultura Salca - Herpály) și cele pe fond - angobă, realizate cu culori deschise, dar - mai rar - și cu bitum, din Transilvania de vest și centrală (grupele culturale Cluj și Lumea Nouă).

În anul 1977, D. Ignat publica, pentru prima dată, date despre așezarea de la Suplac-Corău (*IGNAT 1977, p. 17-18*). Cu această ocazie, domnia sa considera că această așezare aparține culturii Tiszapolgár (*IGNAT 1977, p. 17*), căreia îi aparține, de fapt, o altă descoperire a cercetătoarei amintite, din punctul Lapiș (*IGNAT 1982*). Între timp, cercetătoarea pomenită și-a redefinit concepția și a lansat termenul de *grup Suplac* pentru acest tip de descoperiri (*IGNAT 1998*).

Între siturile caracteristice ceramicii Salca - Herpály se înscriu, după opinia noastră, și descoperirile din așezarea eneolitică de la Vărzari (*IGNAT 1982a*).

Mergând și mai spre vest, aflăm alte amănunte despre acest orizont cronologic și cultural în așezarea de la Călata-Vârful Glâneii (*VLASSA 1973*). Descoperitorul sesizează că această așezare mai păstrează unele caracteristici de factură Tisa II (Herpály n.a.), încadrându-se spre sfârșitul acestei faze. Poate că această așezare formată din bordeie este contemporană cu nivelul superior din peștera de la Peștiș-Piatra Jurcoaiei (cultura Tiszapolgár), ieșind - astfel - din discuția noastră.

Ceramica de la Tășad-Dealul Cetățeaua este foarte asemănătoare, ca forme și factură, cu cea a grupului Salca - Herpály (*IGNAT 1987, p. 12, Pl. III-V*).

În sfârșit - și cu aceasta terminăm de analizat opera cercetătoarei orădence -, ultima lucrare de anvergură a acesteia (*IGNAT 1998*) nu ridică vălul de pe descoperirile de tip Salca - Herpály, acestea căpătând un alt nume: *grupul Suplacu de Barcău*. Modul în care a fost publicat acest grup nu prea lasă a se întrevede originea sa (în fazele vechi sunt preponderente elementele culturale Pișcolt) și nici evoluția și finalul său (în aceste perioade sunt tot mai marcante elementele culturale Salca - Herpály). Din analiza repertoriului de situri și descoperiri izolate, propuse de autoare pentru a defini caracteristicile grupului cultural

Suplacu de Barcău, am constatat cu surprindere că 19 puncte sunt reprezentate prin topoare de piatră șlefuită, buzdugane sau unelte de silex sau obsidiană (sic!; neputând avea nici o importanță cronologică și - parțial - nici culturală) - ceea ce reprezintă aproape 40% din descoperiri -, iar descoperirile de tip Salca - Herpály (de exemplu Oradea, la numărul 45, cu toate punctele până acum Salca - Herpály, devine grup Suplac, ca și multe alte descoperiri din arealul Crișanei) sau cele de tip Pișcolt (de exemplu Carei-Bobald la numărul 11, Cămin-*Stația de pompă* la numărul 12, Căpleni la numărul 13 etc) sunt cuprinse fără nici un fel de explicație în nou - definitul grup - reprezentând aproape toate procentele rămase! Acest mod de a defini noi grupuri culturale este cel puțin curios și se înscrie într-o nouă linie istoriografică, după care este de ajuns să afirmi ceva pentru a avea și dreptate! Tabloul cultural propus pentru perioada „neoliticului târziu” din vestul României de cercetătoarea amintită este cel puțin „primordial” prin densitatea de fenomene culturale și înghesuiala de populații care se încalcă pentru a sta pe același loc - și acum cităm - : ... *consecințele „șocului Vinča C”, mișcare ce cunoaște mai multe etape și procese ca migrațiune, difuziune, sinteze și nașteri de grupe etno - culturale, retardări petrecute în spațiul învecinat: mișcare la finele fazei Vinča B; migrațiune Vinča C; migrație Petrești; difuziune Turdaș; difuziune Tăușalaș; difuziune Iclod (Zalău - Valea Mișii II); retardare Vinča C; nașterea grupului Vârșari; nașterea grupului Gilău; nașterea culturii Tisa; nașterea grupului Suplac; nașterea grupului Iclod; sinteza Iclod-Petrești (IGNAT 1988, 66). Am respectat atât grafia cât și caracteristicile științifice ale textului autoarei! Ori istoria a devenit prea ușoară, ori trebuie să mai luăm cartea în mână și să învățăm ce este și cum se descrie aceasta. Cu astfel de „explicații” nu producem decât dezordine intelectuală, mai ales că numărul fragmentelor ceramice sau a altor artefacte pe care se fac aceste teorii este, de multe ori, mai mic decât numărul descoperirilor în sine. Nu se face nici un bine științei când de dragul „sintezelor” se rup materiale arheologice din contexte stratigrafice sau culturale diferite, se „înnădesc”, se pun în tabele și dacă nu dă bine graficul se mai „înnădesc” o dată și tot așa până arată „comercial”. Nu vedem viitorul pozitiv al acestei metode!*

Singura concluzie care poate sta în picioare după lectura acestei lucrări este - după opinia noastră - că așezarea de la Suplac reprezintă într-adevăr o variantă regională, dar nu o cultură nouă, deoarece elemente definitorii ale acestei culturi - așa cum le exprimă autoarea - sunt fie mai vechi (Pișcolt vechi, elemente liniare, grup Berea - Ciumești), fie reprezintă cultura Salca - Herpály, ori - alteleori - cultura Pișcolt, fazele evoluat. Oricum, nu credem că noțiunea de grup cultural Suplac acoperă suficient de bine arealul cronologic și cultural al eneoliticului din nord-vestul și vestul României.

Importantă pentru definirea conceptuală a teritoriului de extensiune, dar și a caracteristicilor regionale ale culturii Salca - Herpály, este descoperirea de pe valea Barcăului de la Zăuan-Dâmbul spânzurașilor (LAZAROVICI - LAKÓ 1981, p. 26, 31-40, Fig. 14-17). Din nefericire pentru mine, autorii articolului au uitat că cel

care a executat săpăturile și toate documentațiile am fost eu, Sabin Adrian Luca, pe atunci student al Universității clujene. Lăsând aceasta la o parte, constatăm că în același articol se specifică faptul că ceramica de la Zăuan mai este numită Tisa II, Tisa II - Herpály, Herpály sau Tisa - Herpály - Csöszhalom (LAZAROVICI - LAKÓ 1981, p. 31). Afirmațiile făcute în acest text ni se par cele mai apropiate de realitatea imediată din teren contrazicând, în mare parte, afirmațiile făcute de D. Ignat în ultima sa carte (IGNAT 1998).

La Zăuan se poate stabili o oarecare corelație - cel puțin logică - între elementele vechi, Pișcolt (Dâmbul Cimitirului; LAZAROVICI - LAKÓ 1981, p. 42-43, Fig. 18) și cele mai noi, Salca - Herpály și Tiszapolgár (LAZAROVICI - LAKÓ 1981, p. 26, 31-40, Fig. 14-17), ca o continuitate culturală și o evoluție directă dintr-o cultură într-alta, chiar dacă fragmentele ceramice de aici, publicate de Z. Kalmar în ultima sa carte, par să nuanțeze această supoziție (KALMAR 1999, Pl. VII).

În Transilvania se definește, mai nou, grupul cultural Cluj - Cheile Turzii - Lumea Nouă - Iclod ca un conglomerat cultural ce sintetizează, măcar teoretic, manifestări culturale eterogene ca și compoziție tipologică și - chiar - cronologică. Credem că - cel puțin în acest moment - nu este cazul complicării situației cronologice și culturale din centrul Transilvaniei, fie și numai pentru faptul că singura stratigrafie viabilă în acest conglomerat cultural o are stațiunea arheologică de la Iclod, cercetată de Gh. Lazarovici și echipa sa.

Mergând mai spre sud, în Banat, colegul Fl. Drașovean constată existența unor legături ale culturii Salca - Herpály (KALICZ - RACZKY 1984; 1987) cu grupa Gorsza (HORVÁTH 1982, 221-222; 1987) sau cu materiale arheologice dispuse cronologic la orizont Vinča C₁ (DRAȘOVEAN 1991; 1996, 86-87, 89, 107). Acesta din urmă afirmă cu tărie că: *În concluzie, faza C₁ a culturii Vinča din Banat este contemporană cu sfârșitul fazei vechi și începutul fazei clasice a culturii Tisa, care este sincronă cu faza veche și clasică a culturii Herpály, cu grupul Bucovăț, etapa IIb (sfârșit) și IIIa și cultura Petrești A / grup Foeni (DRAȘOVEAN 1996, 99, 107). Această afirmație este în contradicție relativă, de exemplu, cu o altă supoziție a aceluiași autor, din aceeași lucrare, acesta arătând că: La Turdaș, în lumina reinterpretării vechilor materiale, s-a ajuns la concluzia că cele mai timpurii elemente din stratul inferior (I) al săpăturii lui M. Roska aparțin fazei C₁ a culturii Vinča..... (DRAȘOVEAN 1996, 97; la fel și la p. 98), deoarece în acest caz locul cronologic necesar dezvoltării culturii Turdaș ar fi neîndestulător. Poate că definirea descoperirilor de tip Foeni - Mintia drept o fază extratimpurie a culturii Petrești A ar fi rezolvarea acestei probleme de cronologie relativă.*

Noile cercetări arheologice de la Turdaș, efectuate de S. A. Luca, între anii 1992-1998, arată faptul că cea mai veche locuire petreșteană vine după două, dacă nu trei, subnivele mai vechi, turdășene (LUCA 1998, 252-263). Această observație, la care se poate adăuga cea după care în cele mai noi nivele turdășene apar primele influențe Foeni - Mintia, *nepictate*, arată - încă o dată - complexitatea epocii.

În săpăturile noi de la Turdaș s-a descoperit și un fragment ceramic, încă nepublicat, ornamentat pe interior cu benzi paralele, subțiri, de culoare albă, pe care-l considerăm a aparține culturii Salca - Herpály, faza târzie. Acest fragment a fost descoperit într-unul dintre complexe arheologice ale nivelului II, intermediar, aparținând culturii Turdaș.

În articolul citat, legăm apariția picturii cu bitum în *stil Tăuuaș*, ca specie ceramică a culturii Turdaș, de existența unor legături culturale cu nord-vestul actual al României, poate Salca - Herpály (LUCA 1998, 254). Astăzi suntem aproape siguri că influența aceasta este venită dinspre grupul Suplac.

Materiale arheologice ce sunt atribuite culturii Salca - Herpály în Transilvania au apărut la Pianul de Jos-Podei (PAUL 1969, 59, Pl. VII/2). Această încadrare pare a fi forțată deoarece atât tipologia formei, cât și stilistica picturii nu sunt apropiate de cultura Salca - Herpály decât aparent, poate - mai degrabă - de grupul Suplac.

Cât privește analogia, pentru formă și stilistică, cu așezarea de la Reci, făcută în același articol (PAUL 1969, 59, 62, n. 43), aceasta este - fără îndoială - abuzivă! Pentru încadrarea realistă a acelei așezări (cea de la Reci) sunt îndeajunse observațiile descoperitorului (SZÉKÉLY 1964) sau cele afirmate mai târziu de alți autori (LUCA 1999, 53, p. 38 cu bibliografia).

Mai departe, autorul citat nu recunoaște ca fiind viabile teoriile fundamentate pe observații stratigrafice și analize tipologico - stilistice cu privire la geneza picturii Petrești (PAUL 1992, 120), punând în locul acestora gânduri personale, în care ține prea puțin seama despre ceea ce se întâmplă în realitatea istorico - arheologică sud-est europeană (PAUL 1992, 120-132). Poate că noile teze formulate de Fl. Drașovean cu privire la geneza și evoluția fazei A a culturii Petrești sunt suficiente pentru remodelarea unor observații mult prea teoretizante (DRAȘOVEAN 1994a - c; 1996, 93-100).

Concluzii interesante cu privire la cultura Salca - Herpály se pot extrage și observând caracteristicile ritului și ritualului de înmormântare.

Un mormânt de inhumație este publicat de E. Comșa și Z. Nánásy (COMȘA - NÁNÁSY 1971).

Un alt mormânt a fost descoperit la Oradea-Salca, în nivelul I. Mormântul a fost orientat E - V, așezat în poziție chircită, culcat pe partea stângă, având mâna dreaptă întinsă pe lângă femurul drept și mâna stângă așezată pe piept. Sub craniu erau așezate fragmente ceramice (un vas?). Pe stern au fost așezate câteva mărgelile mici, rotunde, aplatizate (IGNAT 1977, p. 16).

Un alt mormânt de inhumație a fost descoperit la Peștiș-Peștera Piatra Jurcoaiei de D. Ignat (IGNAT 1973, p. 479-480). Complexul arheologic este, fără îndoială, Salca - Herpály la fel ca și descoperirile de la Santăul Mic, Șimian și Valea lui Mihai (IGNAT 1975, p. 9-11; 1977, p. 19).

Alte morminte sunt cele descoperite la Carei de regretatul N. Iercosan (*IERCOȘAN 1997*).

Mormântul de incinerare de la Tășad-Dealul Cetățea (*IGNAT 1987, p. 12, Pl. II/11-12*) reprezintă, alături de alte morminte de incinerare ce au fost descoperite la Suplacu de Barcău (*IGNAT 1984; 1998, p. 57-58*) sau Panic (*IGNAT 1998, p. 58*), un nou mod de raportare la lume și divinitate al omului eneolitic. Chiar dacă rare, aparițiile de morminte de incinerare reflectă - în parte - modificările apărute în mentalitatea populațiilor vremii.

Concluzia logică, rezultantă din aceste observații, face ca să restrângem mult arealul de extensiune al grupului cultural Suplac. Mormintele de inhumare reprezintă fie aspecte culturale mai vechi, fie urme ale culturii Salca - Herpály, care este - după toate aparențele - continuatoarea fondului cultural genetic al zonei studiate.

Faptul că majoritatea descoperirilor ce pot fi încadrate culturii Salca - Herpály nu sunt sprijinite și de observații stratigrafice este unul deprimant pentru omul de știință. Acest lucru, ca și publicarea cel puțin deficitară a materialelor arheologice din majoritatea stațiunilor culturii, ne fac ca - deocamdată - să nu propunem o tipologie și cronologie internă a acesteia. Analizele viitorului, altoite pe observații stratigrafice credibile, vor ridica - în mod cert - vâlul de pe treptele evoluției culturii.

2. Ceramica Tiszapolgár este reprezentată prin materiale arheologice ce se pot încadra în faza clasică a culturii, așa cum a fost ea definită de I. Bogner - Kutzián (*KUTZIÁN 1972, 189-194*). Materialele ceramice de aici se pot încadra, după toate probabilitățile, în grupa Basatanya (*KUTZIÁN 1972, 172-173, Harta 1*).

3. Ceramica Baden - Coșofeni ridică unele probleme de încadrare cronologică și culturală. Reamintim - în primul rând - faptul că stratigrafia materialelor arheologice ale epocii este foarte firavă, puțin complexă. Dacă urmărim modul în care au fost publicate materialele arheologice din săpăturile mai vechi, constatăm că acestea sunt un motiv pentru a încadra stațiunea arheologică fie în cultura Coșofeni (*ROMAN 1976, p. 13, 43, 46-47, 52, 83; Pl. 1, poz. 92; 19/15 - tip IVb1; 21/tip IVb1; 24/tip IVb2 și V - fragmente; 37/motiv Ad2; 38/motiv Ae; 41/23; 42/1; 43/11; 44/motiv G; 45/motiv J și O; 52/29; 66/4-12; 67/Coșofeni I; 117*), fie în cultura Baden (*ROMAN - NÉMETI 1978, p. 10, 13, 20, 22, 34-36, 42-43, 49, 56, Fig. 1; Pl. 1/15; Pl. 49 - Cărămidărie; 50-55 - Oradea-Salca, Ghețarie; 73/8-13 - Oradea-Salca: ceramică Baden și Coșofeni; 74 - Oradea-Salca: ceramică Baden și Coșofeni I; 75 - Oradea-Salca: ceramică Coșofeni; 76 - Oradea-Salca: ceramică Baden și Coșofeni; 77 - Oradea-Salca: ceramică Coșofeni; 78 - Oradea-Salca: ceramică Coșofeni III*), chiar dacă ultima cultură nu este reprezentată la Pl. 3/1 pentru Oradea-Salca în lucrarea mai veche cu doi ani (*ROMAN 1976, p. 108*)!

Din aceste texte aflăm că aici sunt reprezentate materiale ceramice Coțofeni III contemporane cu Baden D; (ROMAN 1976, p. 52, Pl. 117/1-14; ROMAN - NÉMETI 1978, Pl. 78), fie Coțofeni I (ROMAN 1976, Pl. 66/4-12; 67; ROMAN - NÉMETI 1978, Pl. 74). În lucrarea dedicată culturii Baden ni se spune că: *În împrejurimile municipiului Oradea, poziția cronologică a descoperirilor Baden pare a fi mai clară: parțial contemporană cu așezările Coțofeni I și anterioară locuirii Coțofeni III* (ROMAN - NÉMETI 1978, p. 57). Revăzând, fie și în fugă, aceste constatări, suntem obligați să tragem concluzia după care fie la Oradea-Salca sunt reprezentate toate fazele culturii Coțofeni, plus măcar o fază a culturii Baden - lucru greu de crezut datorită firavei stratigrafii dezvelite -, fie că definirea celor două culturi, în zona Crișanei, este deficitară și tributară mai mult principiilor tipologice decât celor stratigrafice. Acest deficit de definire a fost sesizat și de alți cercetători în momentul definirii unor descoperiri de același orizont cronologic din Banat, fiind obligați să le numească Baden - Coțofeni (KALMAR - OPRINESCU 1986).

ABREVIERI

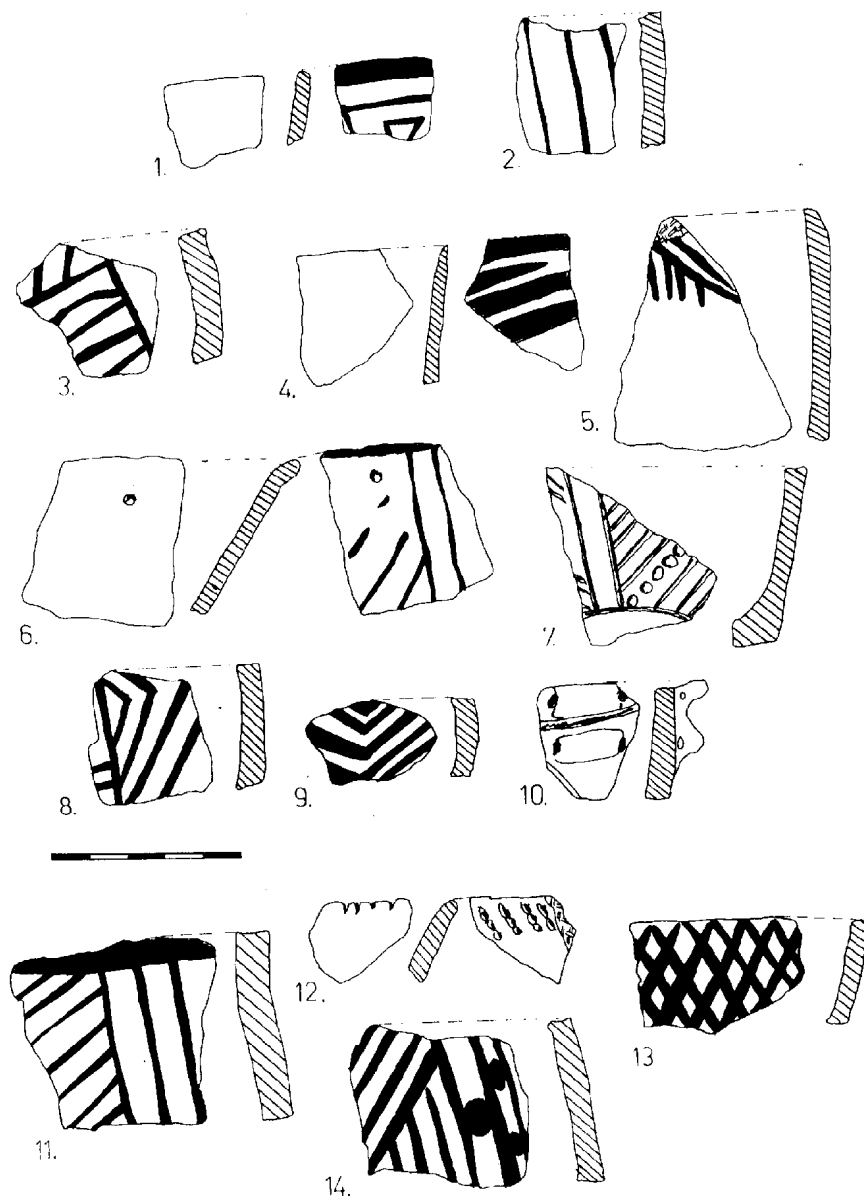
AAASH	- Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungariae , Budapesta.
ActaMN	- Acta Musei Napocensis , Cluj-Napoca.
ActaMP	- Acta Musei Porolissensis , Zalău.
AB(SN)	- Analele Banatului (serie nouă) , Timișoara.
AÉ	- Archaeologiai Értesítő , Budapesta.
Apulum	- Acta Musei Apulensis , Alba Iulia.
Banatica	- Banatica , Reșița.
CCDJ	- Cultură și civilizație la Dunărea de Jos , Călărași.
Crisia	- Crisia , Oradea.
Germania	- Germania. Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts , Frankfurt am Main.
JAMÉ	- Jósa András Múzeum Évkönyve , Nyiregyháza.
LNTR	- The Late Neolithic of the Tisza Region , Budapesta - Szolnok.
MCA	- Materiale și cercetări arheologice , București.
SCIV(A)	- Studii și comunicări de istorie veche (și arheologie) , București.
SIBan	- Studii de istorie a Banatului , Timișoara.
SIT	- Studii de Istorie a Transilvaniei , Cluj-Napoca.
StComB	- Studii și comunicări Brukenthal , Sibiu.
StComSM	- Studii și comunicări Satu Mare , Satu Mare.
Tib - StComC	- Tibiscum - Studii și comunicări Caransebeș , Caransebeș.

LISTA PRESCURTĂRILOR BIBLIOGRAFICE

- CIARNĂU – LAZAROVICI 1985** - *Ciarnău I. - Lazarovici Gh.*, Descoperiri neolitice pe valea Ierului, în *Crisia* 15 (1985) 15-25.
- COMȘA – NÁNÁSY 1971** - *Comșa E. - Nánásy Z.*, Mormântul neolitic descoperit la Săcuieni, în *SCIV* 21 (1971, 4) 633-636.
- IDEM, 1972** - Date privitoare la ceramica pictată din epoca neolitică din Crișana, în *SCIV* 22 (1972, 1) 3-18.
- DRAȘOVEAN 1991** - *Drașovean Fl.*, Connections between Vinča C and Tisa Herpály, Petrești and Bucovăț cultures in northern Banat, în *Banatica* 11 (1991) 209-212.
- 1994a** - The Petrești Culture in Banat, în *AB(SN)* 3 (1993) 139-170.
- 1994b** - Cultura Petrești în Banat, în *SIBan* 16 (1994) 1-45.
- 1994c** - Die Stufte Vinča C im Banat, în *Germania* 72 (1994, 2) 409-425.
- 1996** - *Drașovean Fl.*, Cultura Vinča târzie (faza C) în Banat, Timișoara (1996).
- DUMITRAȘCU 1972** - *Dumitrașcu S.*, Cercetări arheologice în depresiunea Holodului (II), în *Lucrări științifice, Oradea* (1972).
- DUMITRAȘCU – LUCA, DUMITRAȘCU – TĂUTU 1971** - *Dumitrașcu S. - Tăutu N.*, Ceramica neolitică pictată de la Oradea-Ioșia, în *Crisia* 1 (1971) 46-53.
- HORVÁTH 1982** - *Horváth F.*, The Late Neolithic Stratum of the Gorsza tell, în *AE* 109 (1982) 201-222.
- 1987** - Hódmezővásárhely - Gorsza, în *LNTR* (1987) 31-46.
- IERCOȘAN 1997** - *Iercoșan N.*, Descoperiri arheologice în așezarea neolitică târzie de la Carei, „Cozard”. Groapa nr. 2, în *StComSM* 14 (1997) 23-62.
- IGNAT 1973** - *Ignat D.*, Contribuții la cunoașterea neoliticului din Bihor, în *ActaMN* 10 (1973) 477-492.
- 1976** - Colecția veche a Muzeului Țării Crișurilor (II), în *Crisia* 5 (1976).
- 1977** - Probleme ale neoliticului din nord-vestul României, în *ActaMN* 14 (1977) 13-21.
- 1982** - O nouă așezare eneolitică la Suplacu de Barcău, în *Crisia* 12 (1982) 19-28.
- 1982a** - Un aspect mai puțin cunoscut în cadrul ceramicii neolitice pictate din nord-vestul României, în *Crisia* 12 (1982) 361-367.
- 1984** - Un mormânt de incinerare descoperit în așezarea neolitică de la Suplacu de Barcău, în *Crisia* 14 (1984) 275-278.
- 1987** - Așezarea neolitică de la Tășad (jud. Bihor) aparținând grupului Suplacu de Barcău (jud. Bihor), în *Crisia* 17 (1987) 9-17.
- 1998** - Grupul cultural neolitic Suplacu de Barcău, Timișoara (1998).
- KALICZ – RACZKY 1984** - *Kalicz N. - Raczky P.*, Preliminary Report on the 1977-1982 excavations at the Neolithic and Bronze age tell Settlement of Berettyóújfalu - Herpály, în *AAASH* 36 (1984) 85-136.
- 1987** - Berettyóújfalu - Herpály, în *LNTR* (1987) 105-126.
- KALMAR 1999** - *Kalmar Z.*, Neo-Eneoliticul din Transilvania, Cluj-Napoca (1999).
- KALMAR – OPRINESCU 1986** - *Kalmar Z., Oprinescu A.*, Descoperiri Baden - Coțofeni în Banat, în *Tib - StComC* 6 (1986) 199-210.

- LAZAROVICI – LAKÓ 1981** – *Lazarovici, Gh., Lakó, E.*, Săpăturile de la Zăuan – campania din 1980 și importanța acestor descoperiri pentru neoliticul din nord-vestul României, în *ActaMN* 18 (1981) 13-44.
- LAZAROVICI – NÉMETI 1983** – *Lazarovici Gh. – Németi I.*, Neoliticul dezvoltat din nord-vestul României, în *ActaMP* 7 (1983) 17-60.
- LAZAROVICI și colab. 1985** – *Lazarovici, Gh., Kalmar, Z., Drașovean Fl., Luca S. A.*, Complexul neolitic de la Parța, în *Banatica* 8 (1985) 7-72.
- LUCA 1998** – *Luca S. A.*, Relațiile culturale de la sfârșitul neoliticului dezvoltat dintre Transilvania și ținuturile înconjurătoare, în *CCDJ* 16 (1998) 252-262.
- 1999** – Sfârșitul eneoliticului pe teritoriul intracarpatic al României – cultura Bodrogkeresztúr – Alba Iulia (1999).
- MARTA – ILIEȘ 1994** – *Marta D. – Ilieș C.*, Cercetări arheologice la Oradea-Salca, în *SIT* 1 (1994) 23-32.
- NÉMETI 1986-1987** – *Németi I.*, Descoperiri din neoliticul târziu în Valea Crasnei, în *StComSM* 7-8 (1986-1987) 15-61.
- 1986-1987a** – Descoperiri arheologice de pe teritoriul localității Moftinu Mic (jud. Satu Mare), în *StComSM* 7-8 (1986-1987) 101-137.
- PAUL 1969** – *Paul I.*, Așezarea neo-eneolitică de la Pianul de Jos (Podei), jud. Alba, în *StComB* 14 (1969) 33-88.
- RACZKY și colab. 1994** – *Raczky P., Meier-Arendt W., Kurucz K., Hajdú Z., Szikora A., Polgár-Csöszhalom.* A Late Neolithic settlement in the Upper Tisza region and its cultural connections (Preliminary report), în *JAMÉ* 36 (1994) 231-312.
- ROMAN 1976** – *Roman P. I.*, Cultura Coțofeni, București (1976).
- ROMAN – NÉMETI 1978** – *Roman P. I. – Németi I.*, Cultura Baden în România, București (1978).
- ROMAN și colab. 1992** – *Roman P. I., Oprîtescu A. D., János P.*, Beiträge zur Problematik der Schnurverzierten keramik Südosteuropas, Mainz am Rhein (1992).
- RUSU 1971** – *Rusu M.*, Cultura Tisa, în *Banatica* 1 (1971) 77-83.
- RUSU și colab. 1962** – *Rusu M., Spoială V., Galamb L.*, Săpăturile arheologice de la Oradea-Salca, în *MCA* 8 (1962) 159-164.
- SZÉKÉLY 1964** – *Székély Z.*, Descoperiri din neoliticul târziu în așezarea de la Reci, în *SCIV* 15 (1964, 1) 121-126.
- VLISSA 1961** – *Vlassa N.*, O contribuție la problema legăturilor culturii Tisa cu alte culturi neolitice din Transilvania, în *SCIV* 12 (1961, 1) 17-24.
- 1970** – Kulturelle Beziehungen des Neolithikums Siebenbürgens zum Vorderen Orient, în *ActaMN* 7 (1970) 3-39.
- 1971** – Contribuții la problema racordării cronologiei relative a neoliticului Transilvaniei la cronologia absolută a Orientului Apropiat, în *Apulum* 9 (1971) 21-63.
- 1973** – Așezarea neolitică de la Călata (jud. Cluj), în *ActaMN*, 10 (1973) 463-475.
- 1976** – Neoliticul Transilvaniei, Cluj-Napoca (1976).
- XXX 1995** – Istoria orașului Oradea, Oradea (1995). Partea despre neolitic a fost redactată de Constantin Ilieș.

NOI CERCETĂRI ARHEOLOGICE LA ORADEA-SALCA



Planul 1. Oradea-Salca. Stratigrafie verticală.

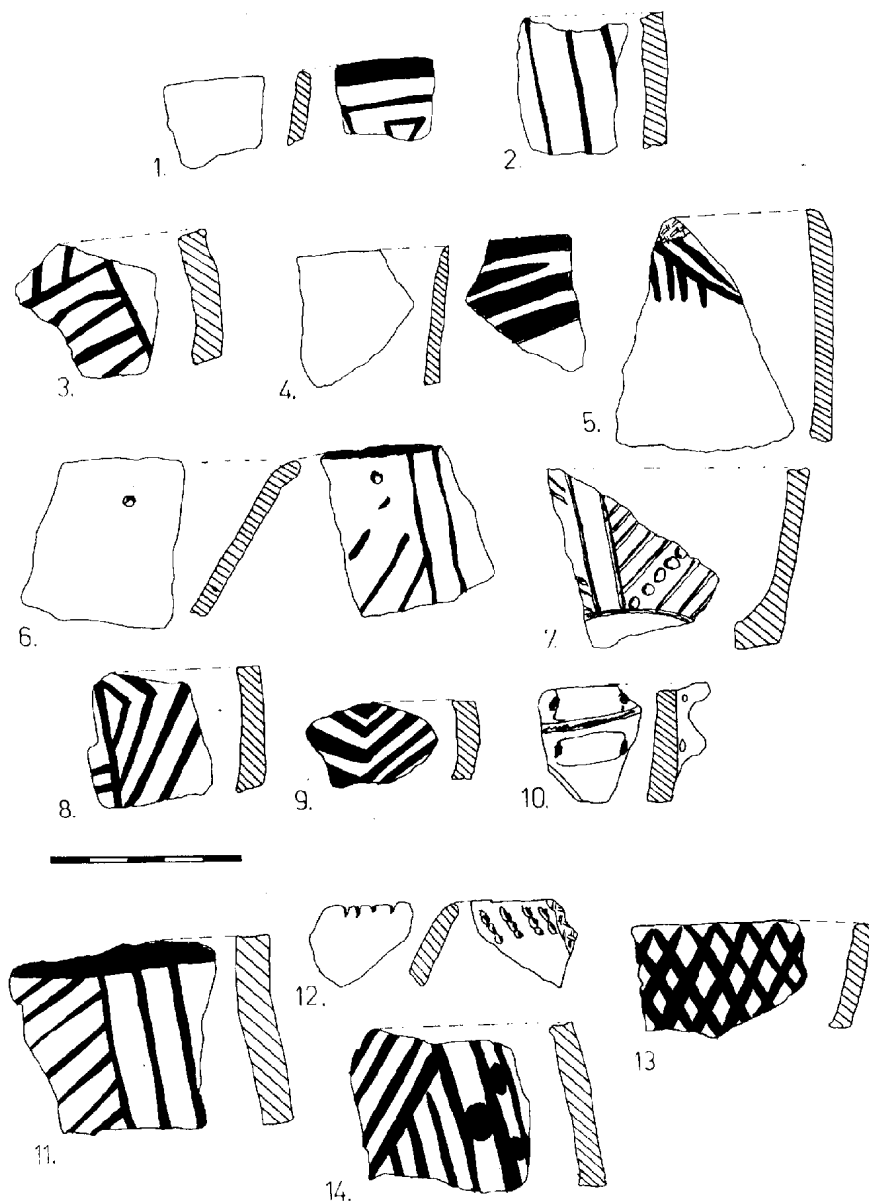


Figura 1. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 2-3, 5, 8, 11, 13-14 - pictură cu bitum;
 1 - pictură cu bitum pe interiorul vasului; 4 - pictură cu o substanță roșie sau,
 mai degrabă, ornament lustruit pe interiorul vasului; 6 - ornament lustruit pe
 interiorul vasului; 9 - pictură cu o pastă albă; 7 - ceramică incizată tip Tisa I;
 10, 12 - ceramică Baden - Coțofeni.



Figura 2. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1, 3-9 - pictură cu bitum; 2 - ceramică lustruită monocromă.

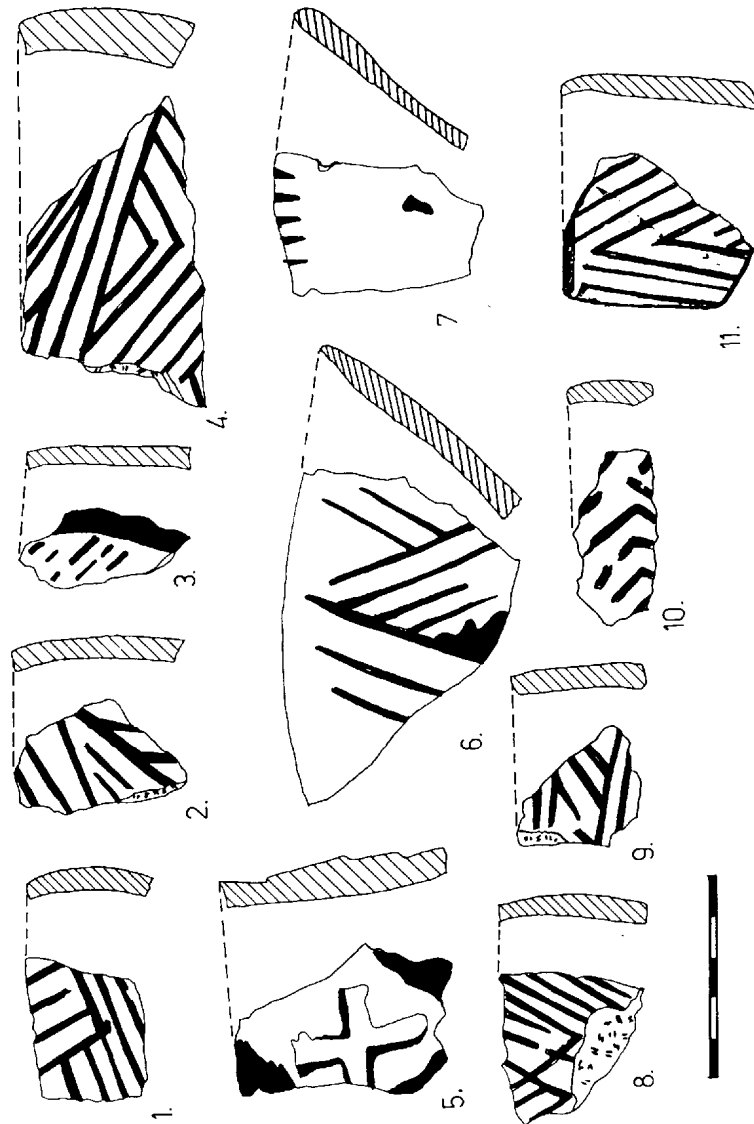


Figura 3. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-4, 6-11 - pictură cu bitum; 5 - ornament plastic.

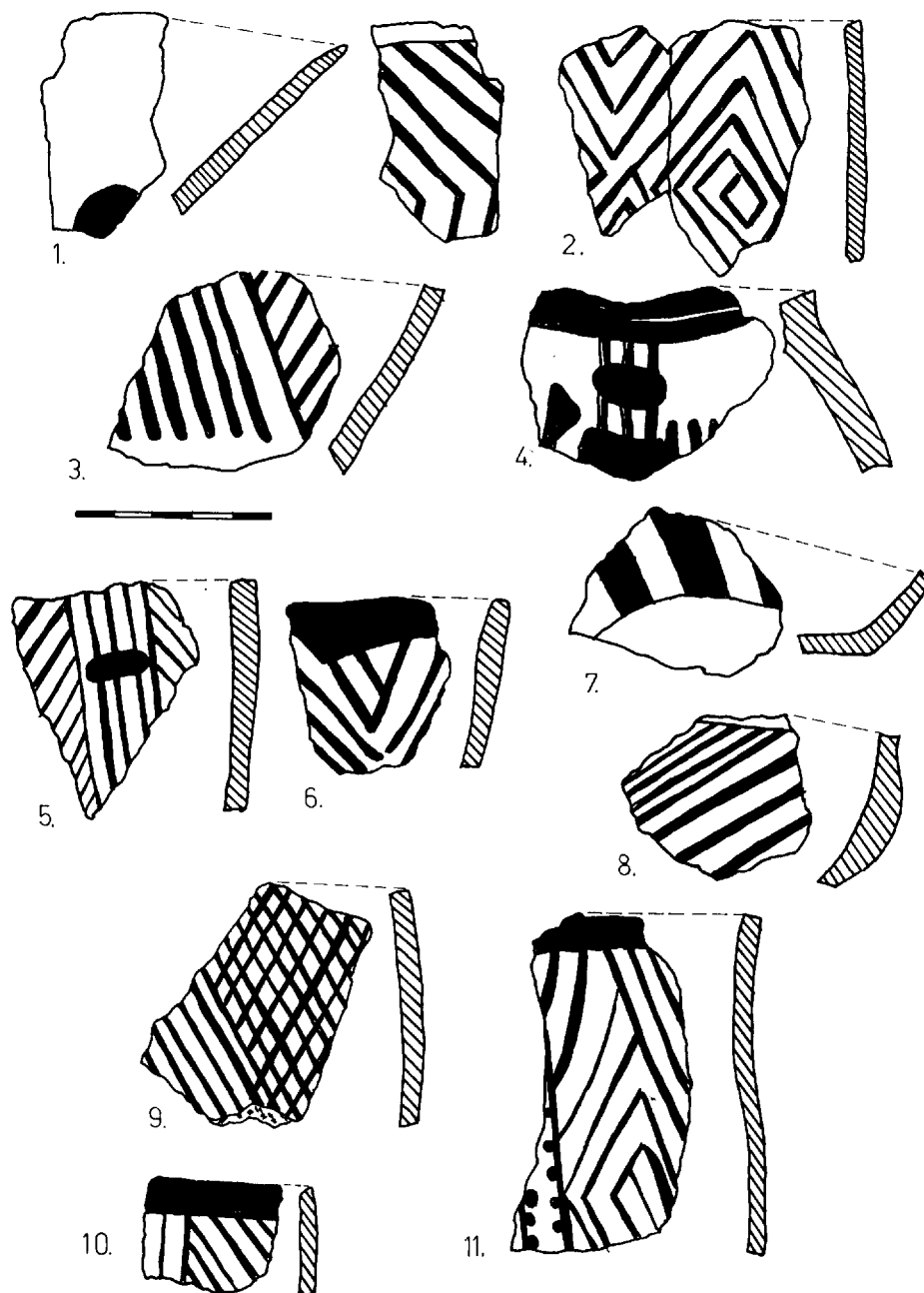


Figura 4. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-6, 9-11 - pictură cu bitum; 1 - pictură cu bitum pe interiorul vasului; 7-8 - pictură cu roșu.

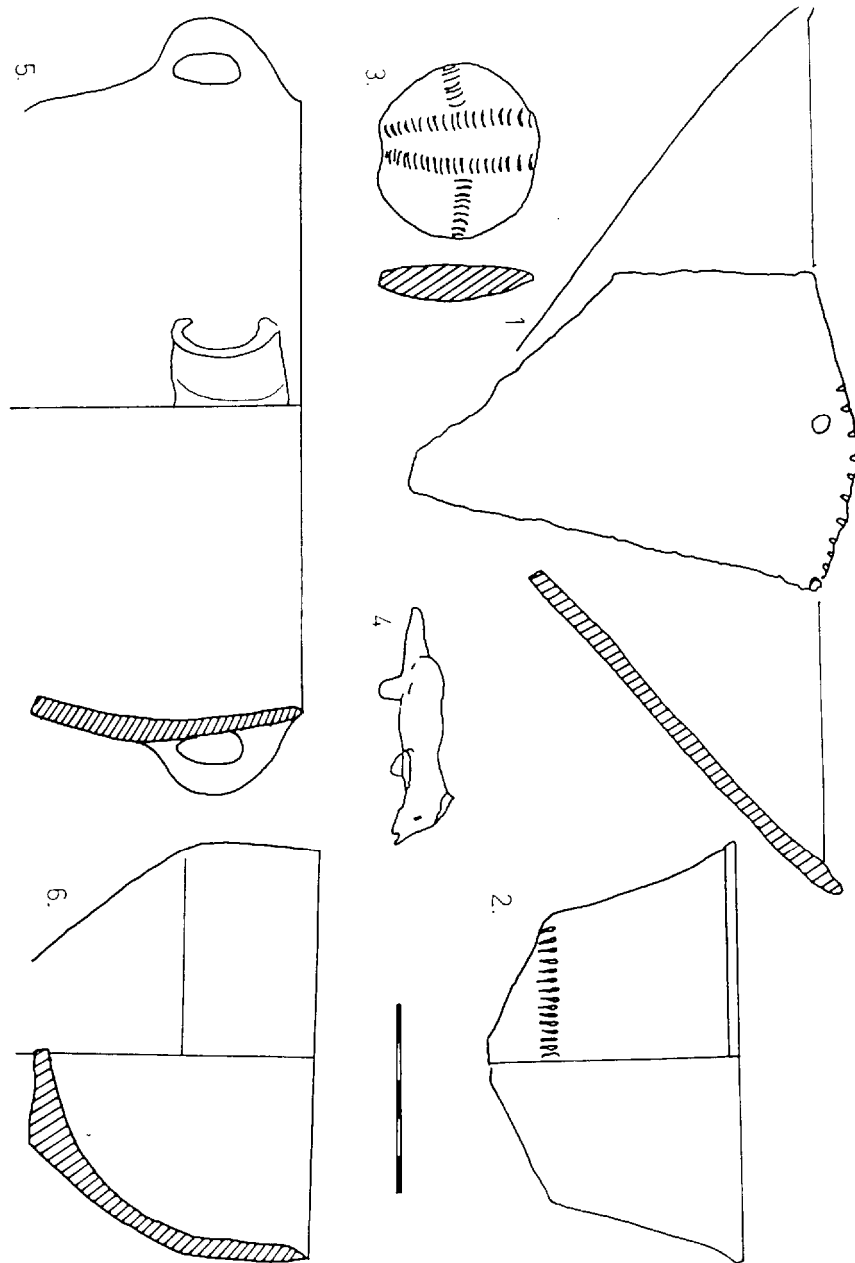


Figura 5. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 3 - amuletă; 4 - statueta zoomorfă; 1-2 - ceramică ornamentată cu tăieturi.

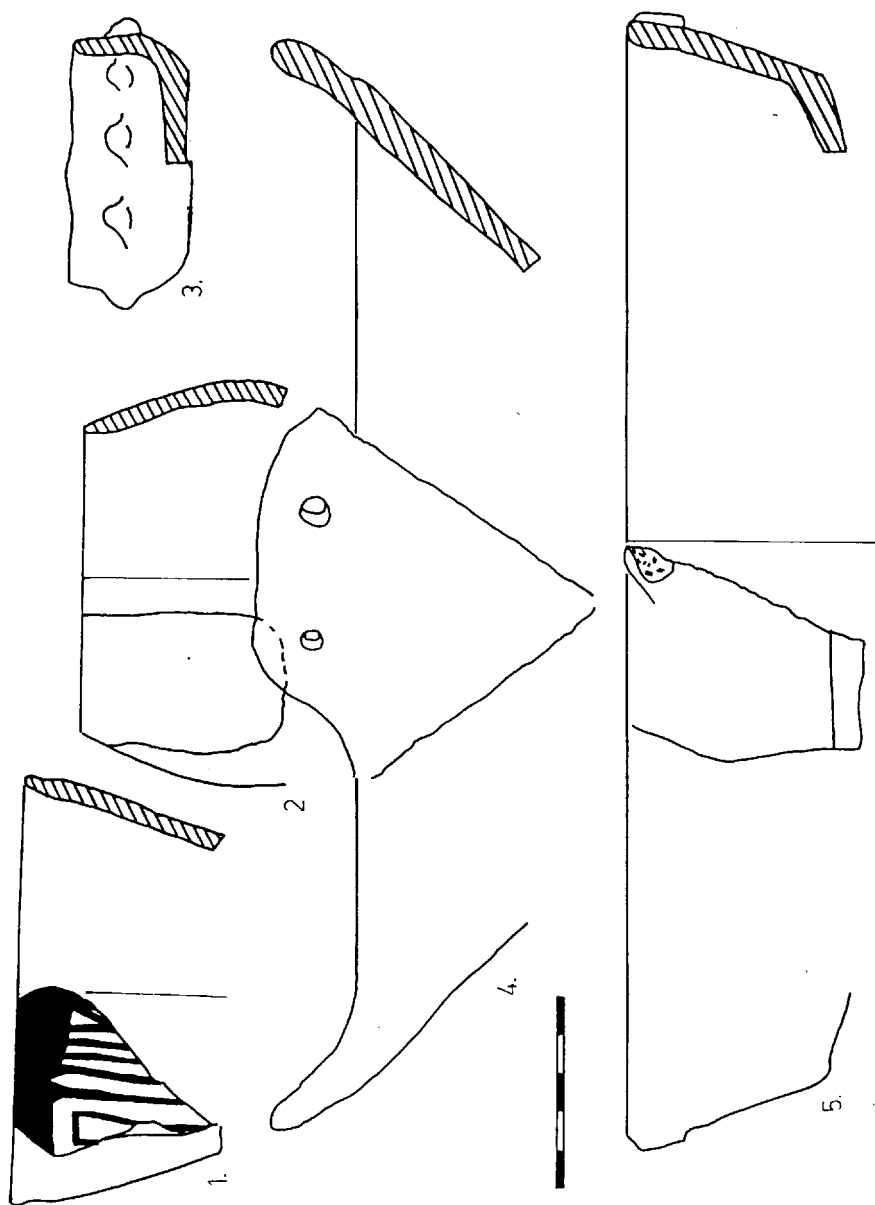


Figura 6. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1 - pictură cu bitum.

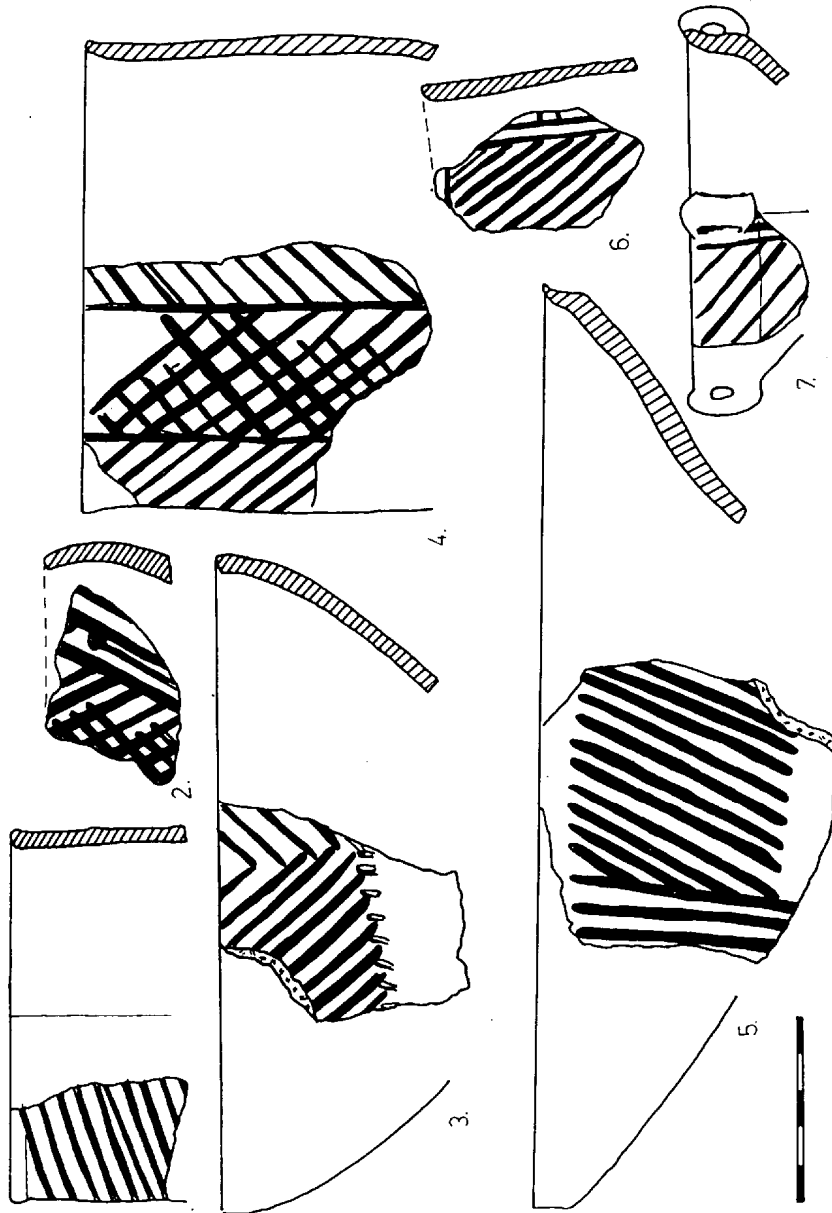


Figura 7. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1, 3-4, 7 - pictură cu bitum; 2 - pictură cu roșu; 6 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos; 5 - pictură cu alb.

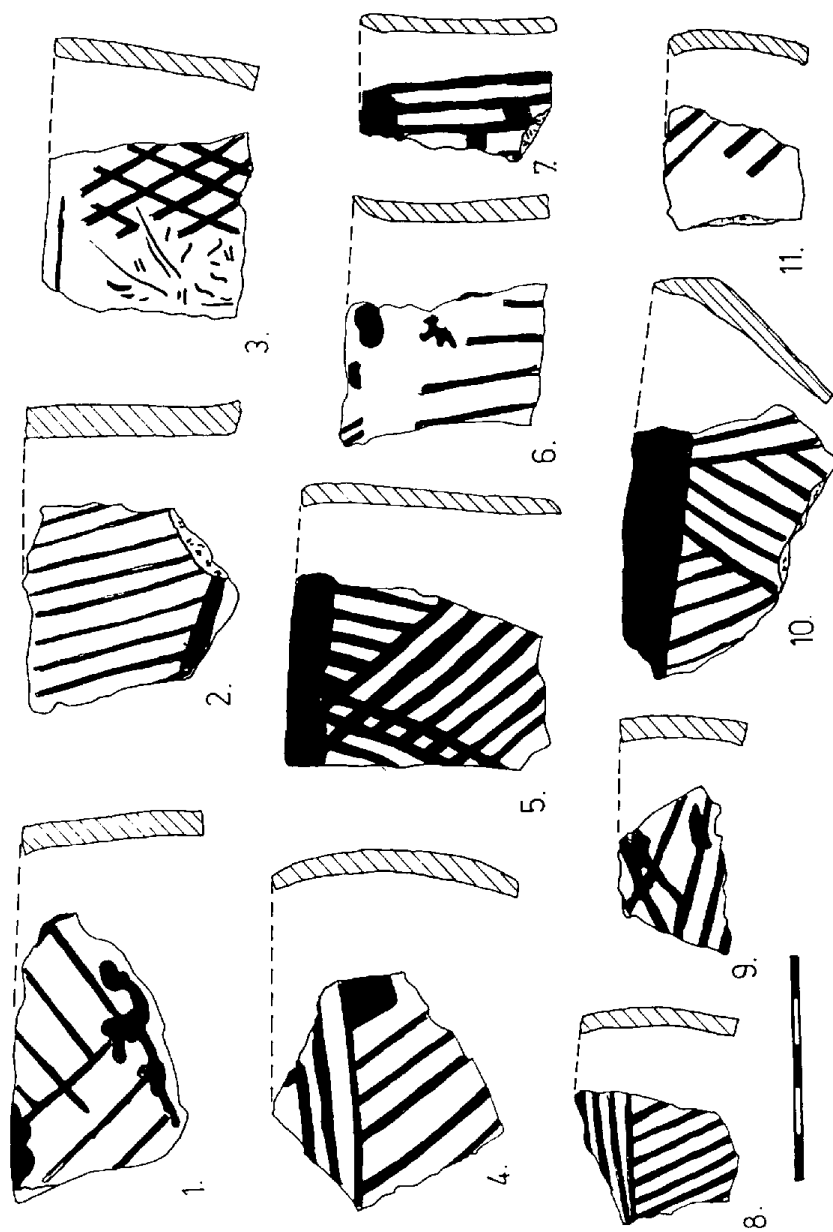


Figura 8. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 2-3, 8-10 - pictură cu bitum; 1, 4-7, 11 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos.

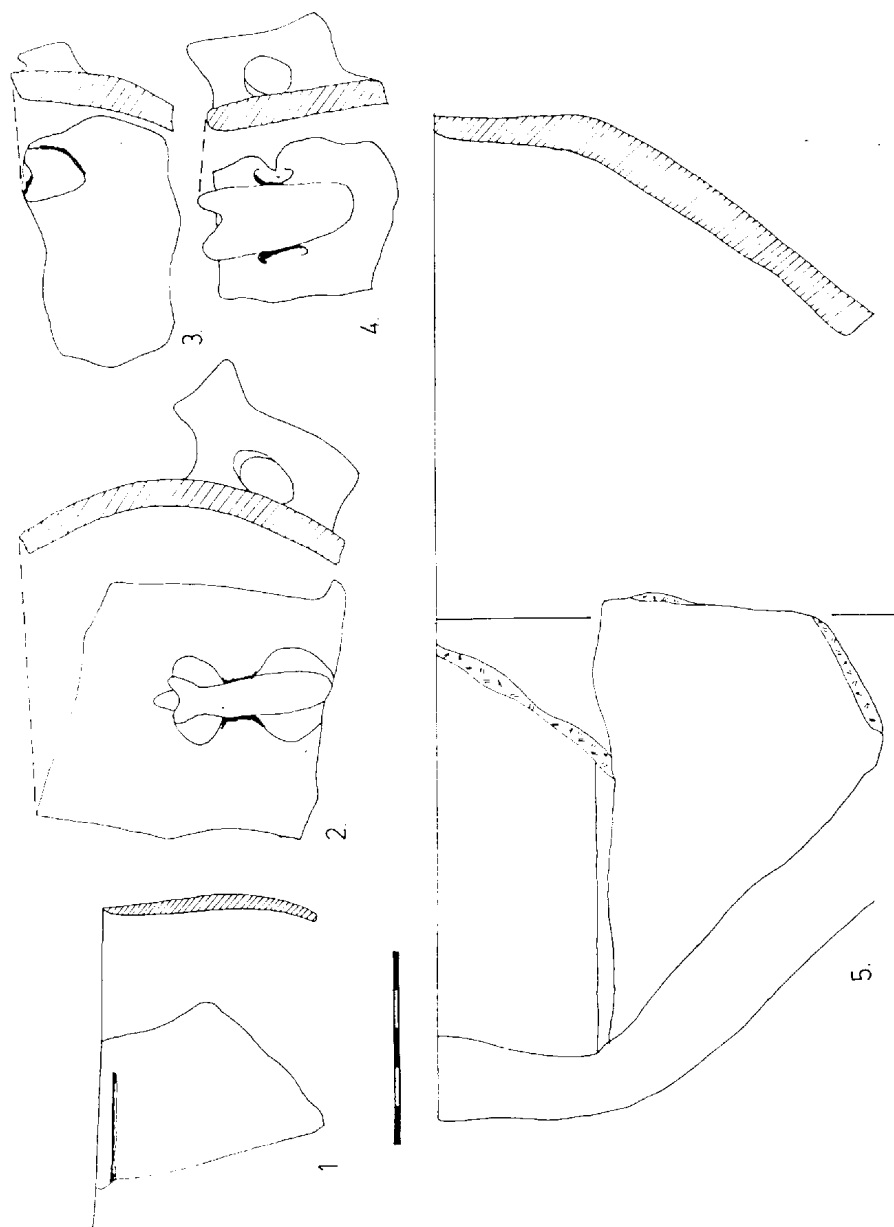


Figura 9. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 2-4 - toarte sub formă de capete de bovideu.

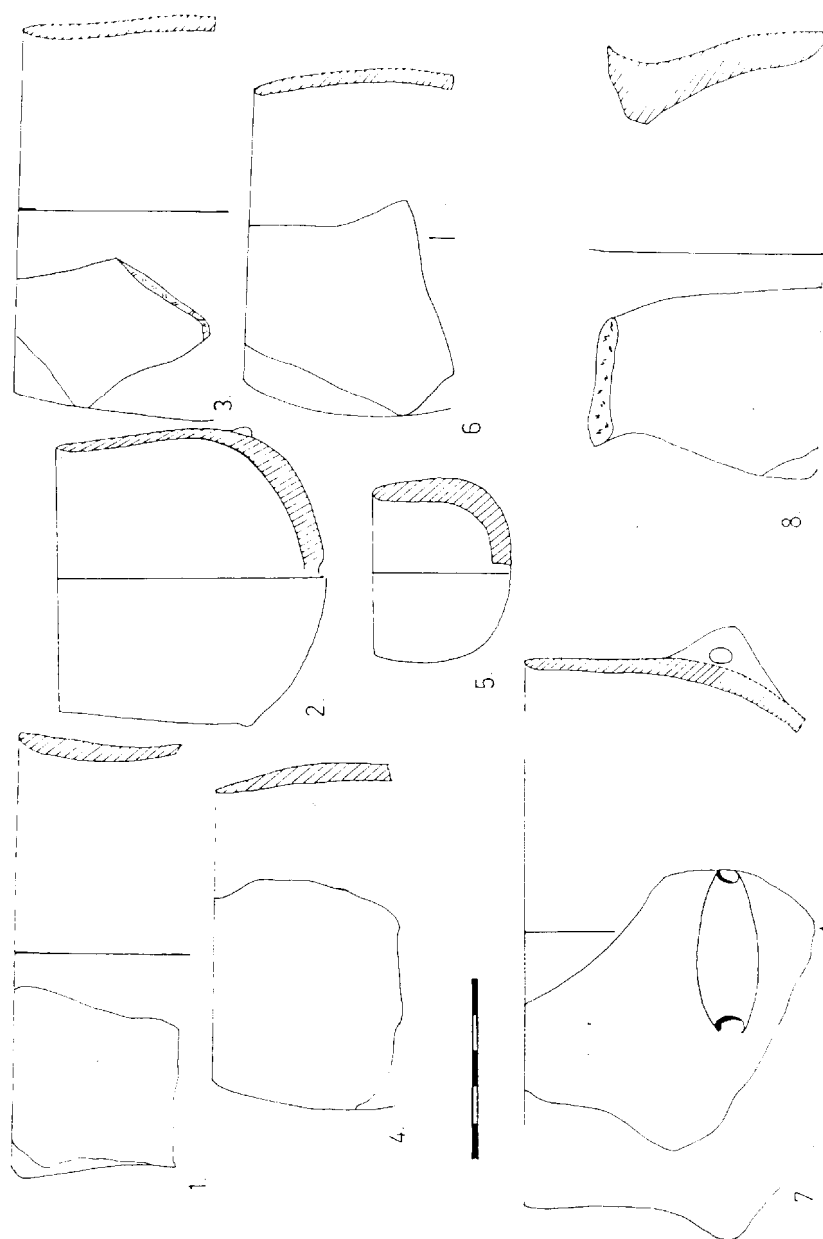


Figura 10. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály.

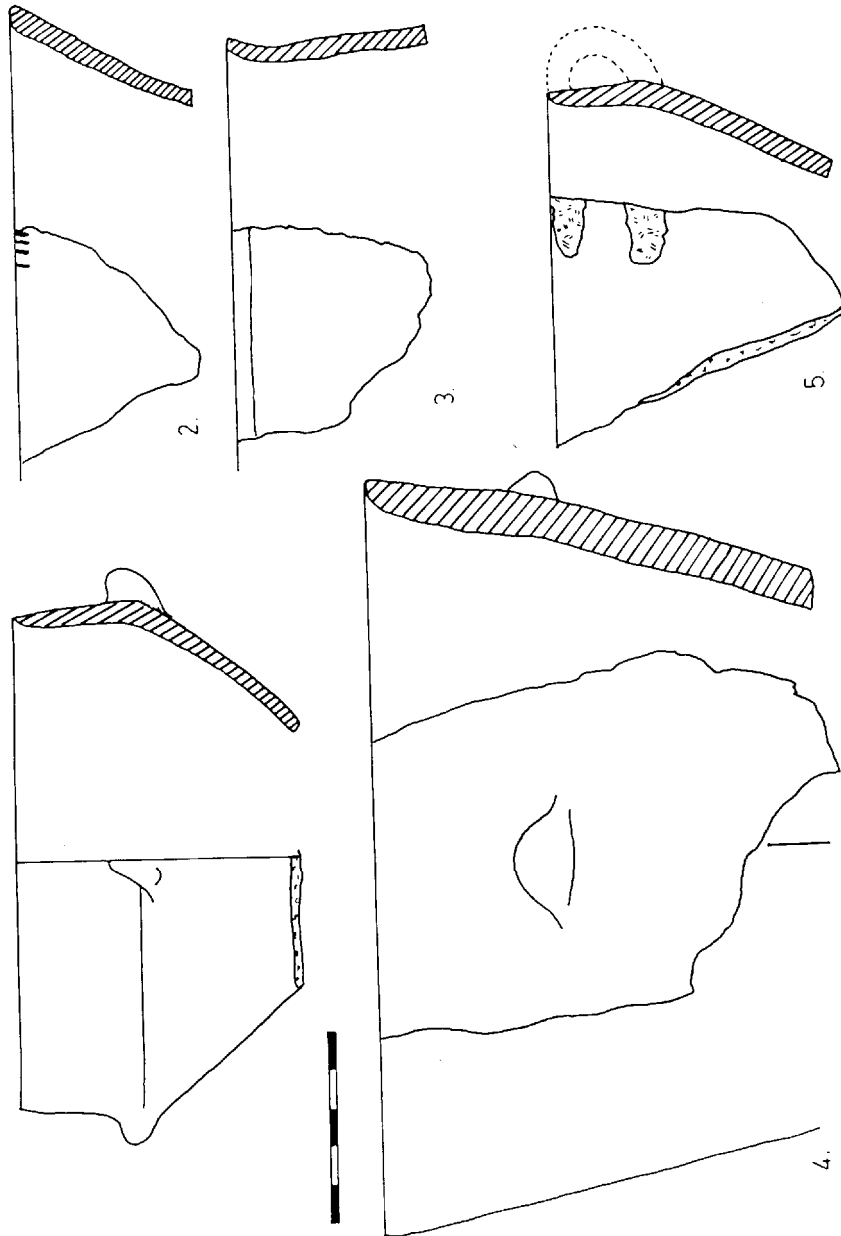


Figura 11. Oradea-Salca. 1-2 - ceramică Salca - Herpály; 3-5 - ceramică Tiszapolgár.

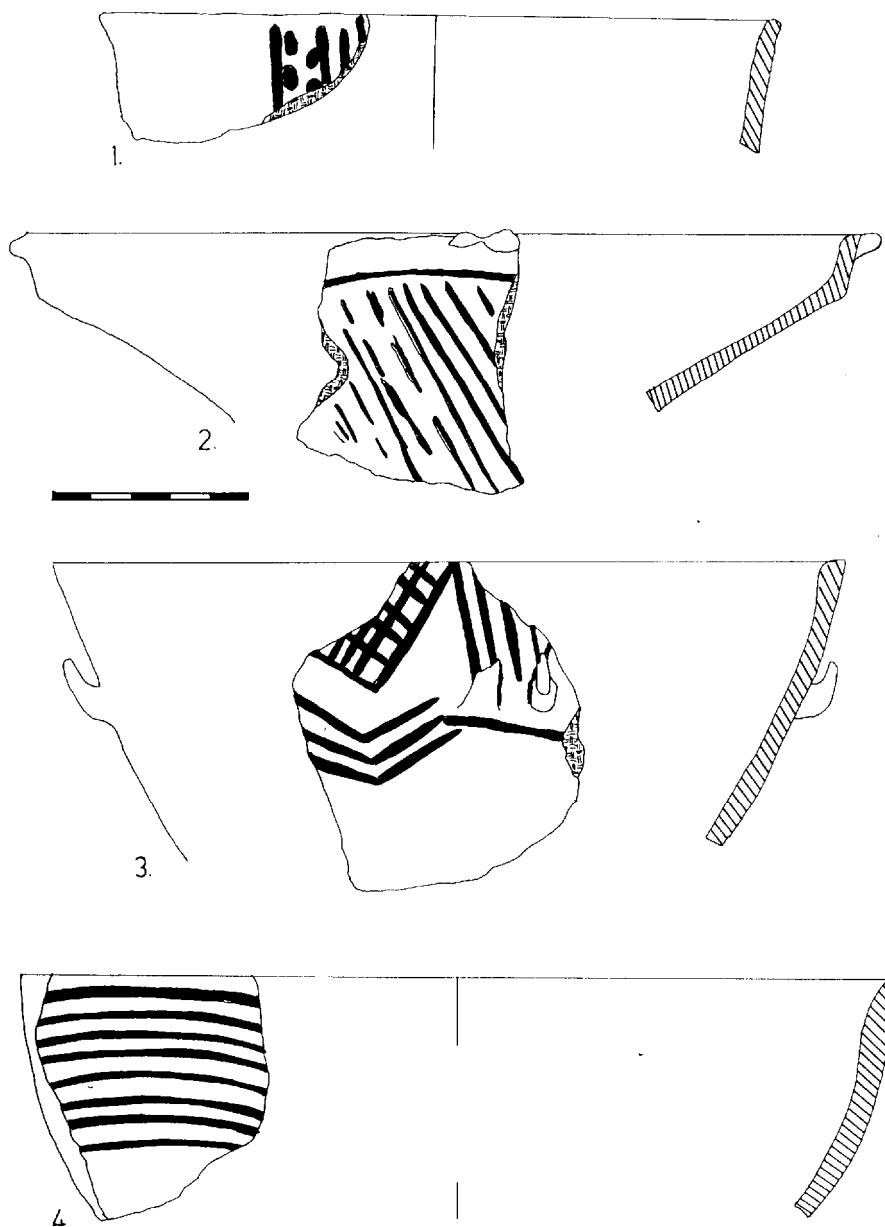


Figura 12. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1, 3-4 - pictură cu bitum; 2 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos.

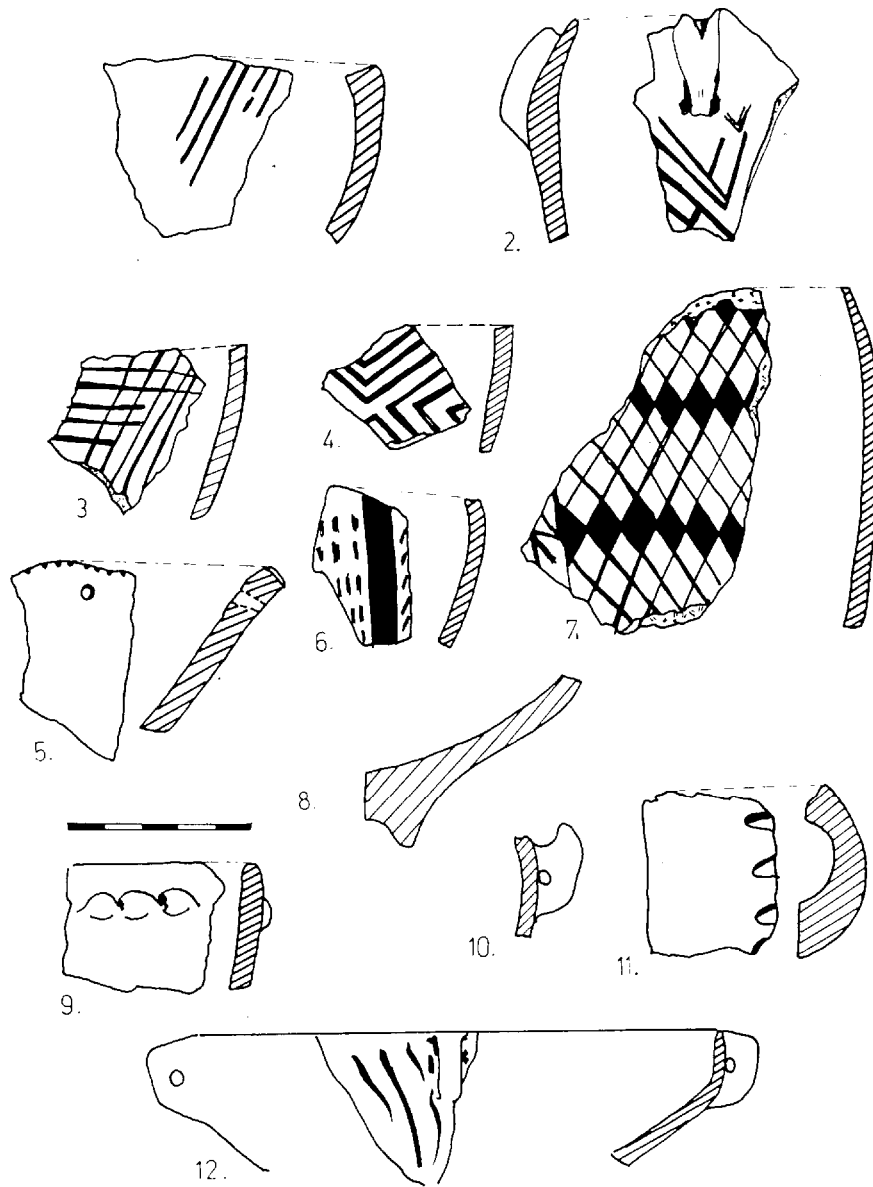


Figura 13. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-4, 6-7 - pictură cu bitum; 2 - toartă sub formă de cap de bovidu; 5 - ceramică ornamentată cu creștături; 12 - ornamente lustruite; 11 - toartă ornamentată cu creștături adânci - cultura Baden - Coțofeni.

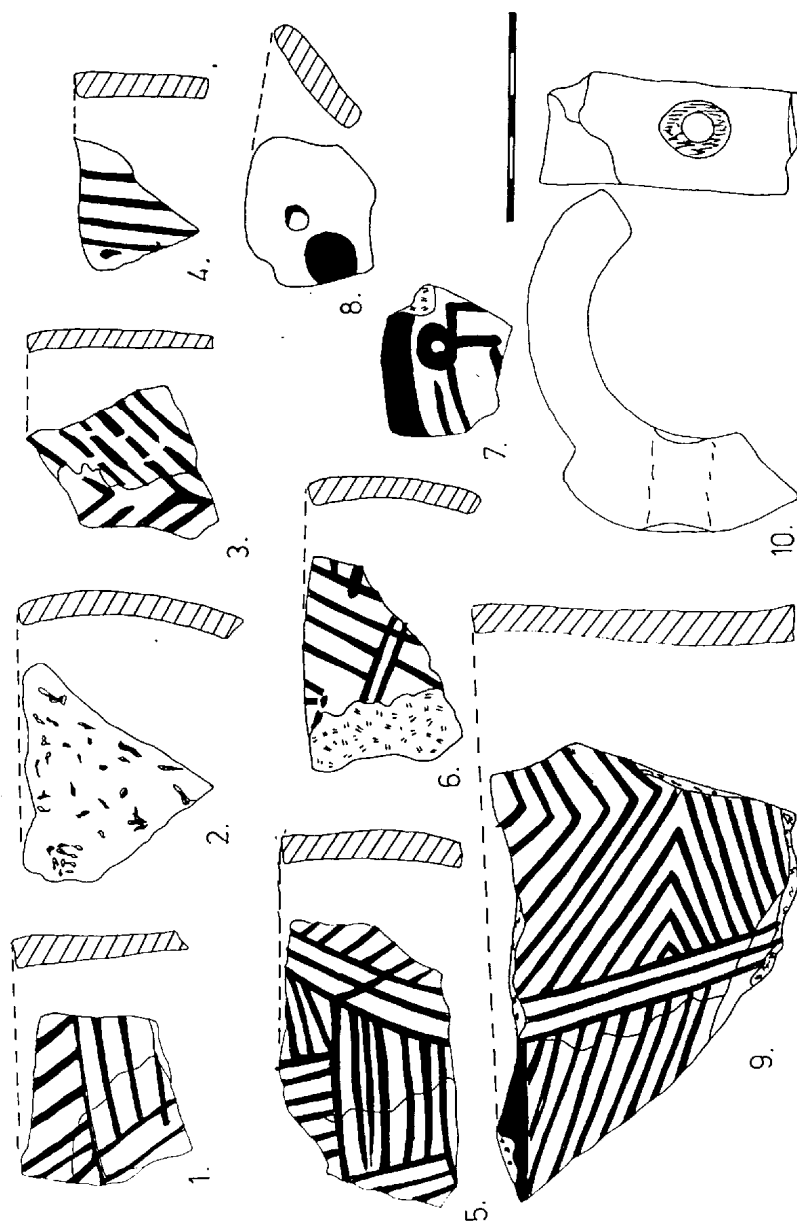


Figura 14. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-9 - pictură cu bitumens; 10 - brățară realizată din scoică.

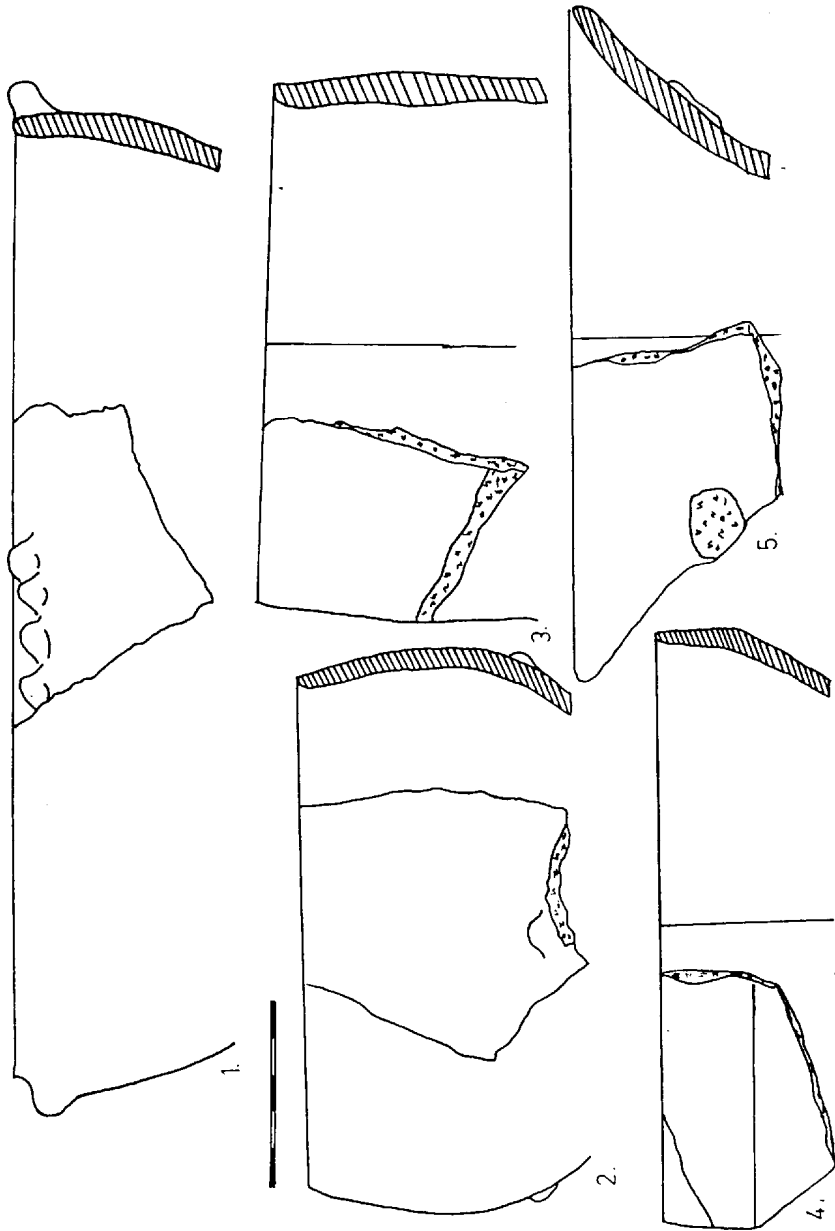


Figura 15. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály.

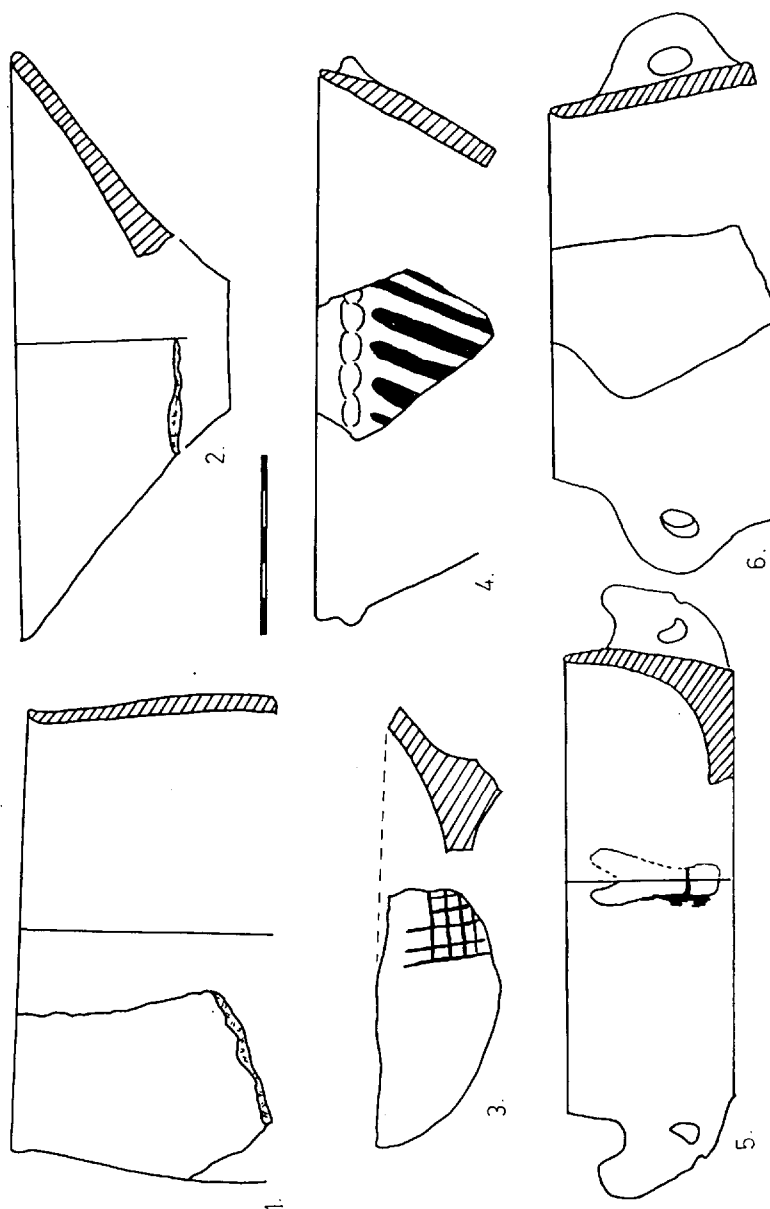


Figura 16. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 3-4 - pictură cu bitum; 5 - toartă sub formă de cap de bovidu.

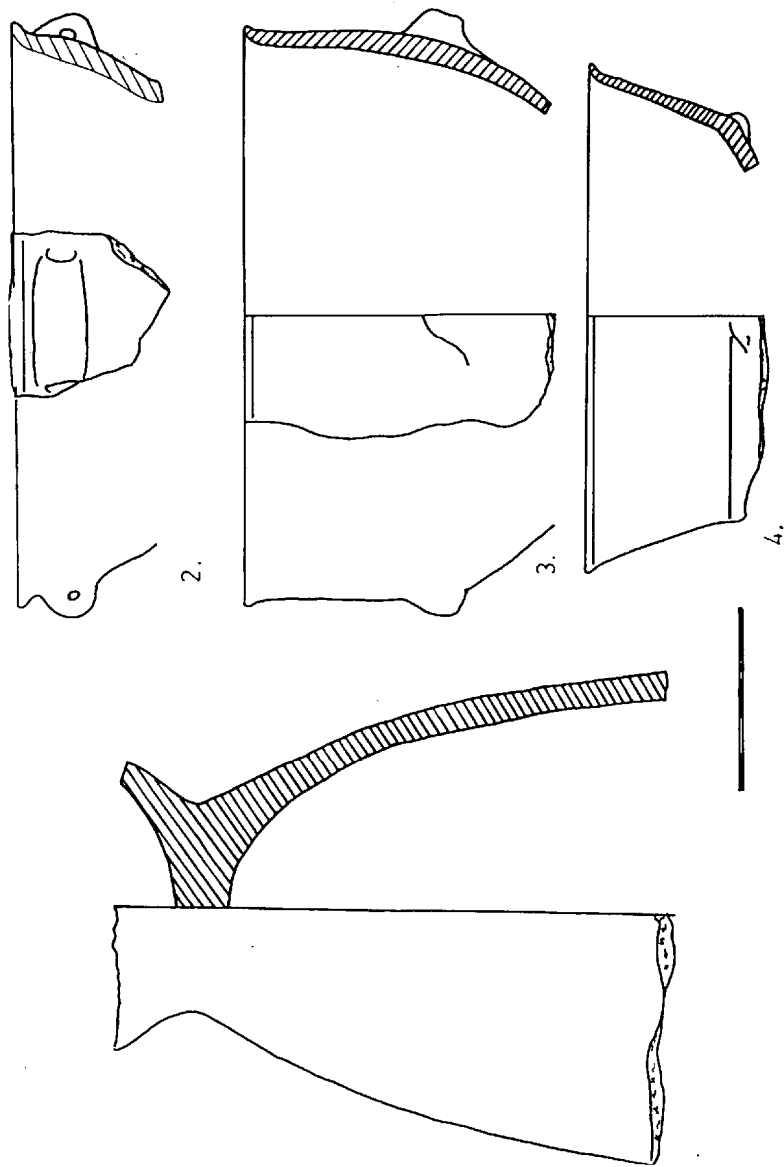


Figura 17. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály.

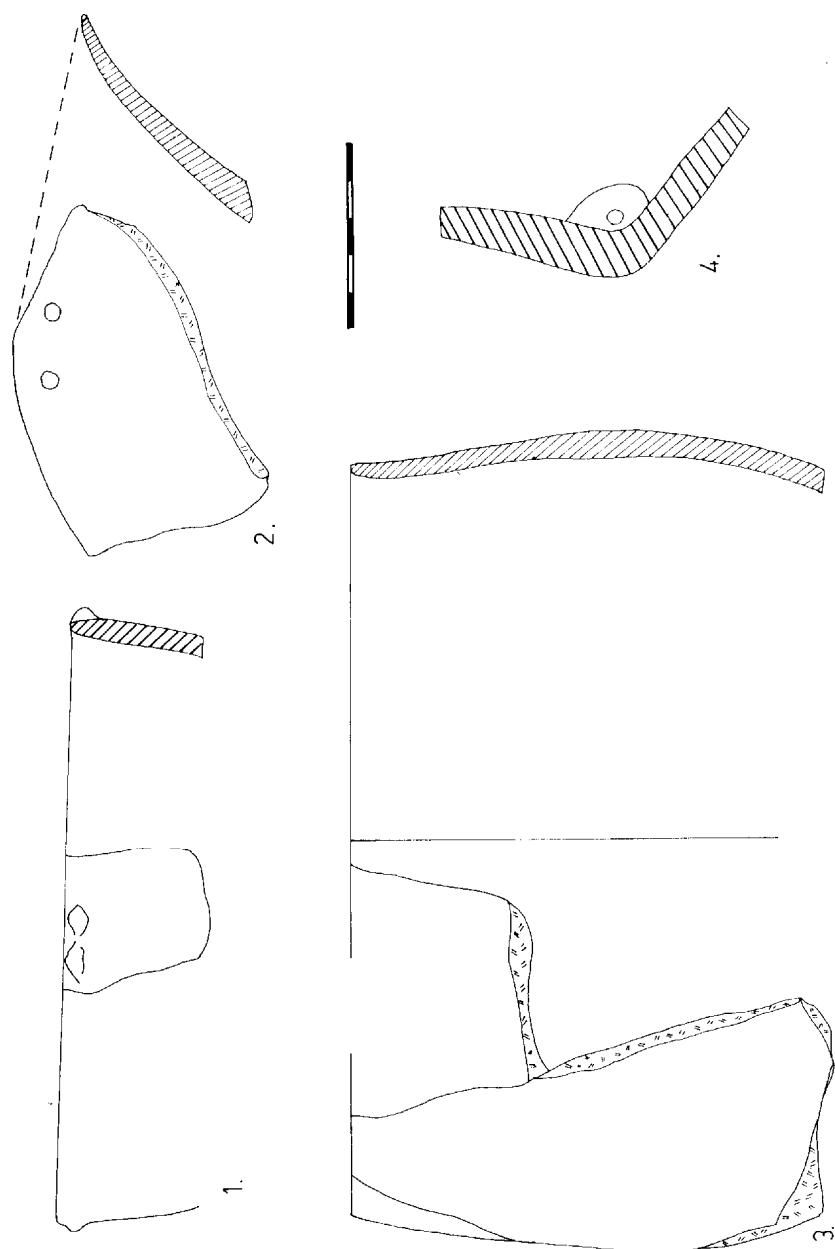


Figura 18. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály.

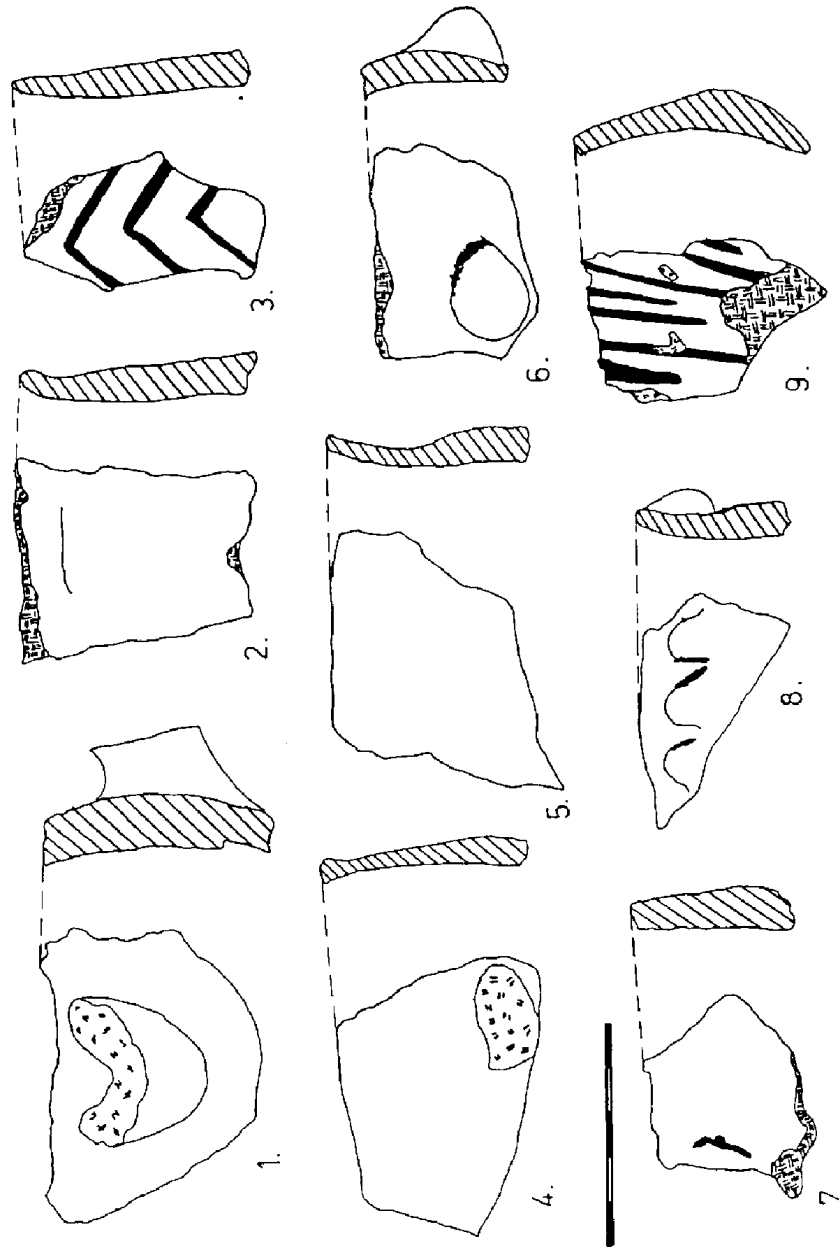


Figura 19. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 3, 7, 9 - pictură cu bitum.

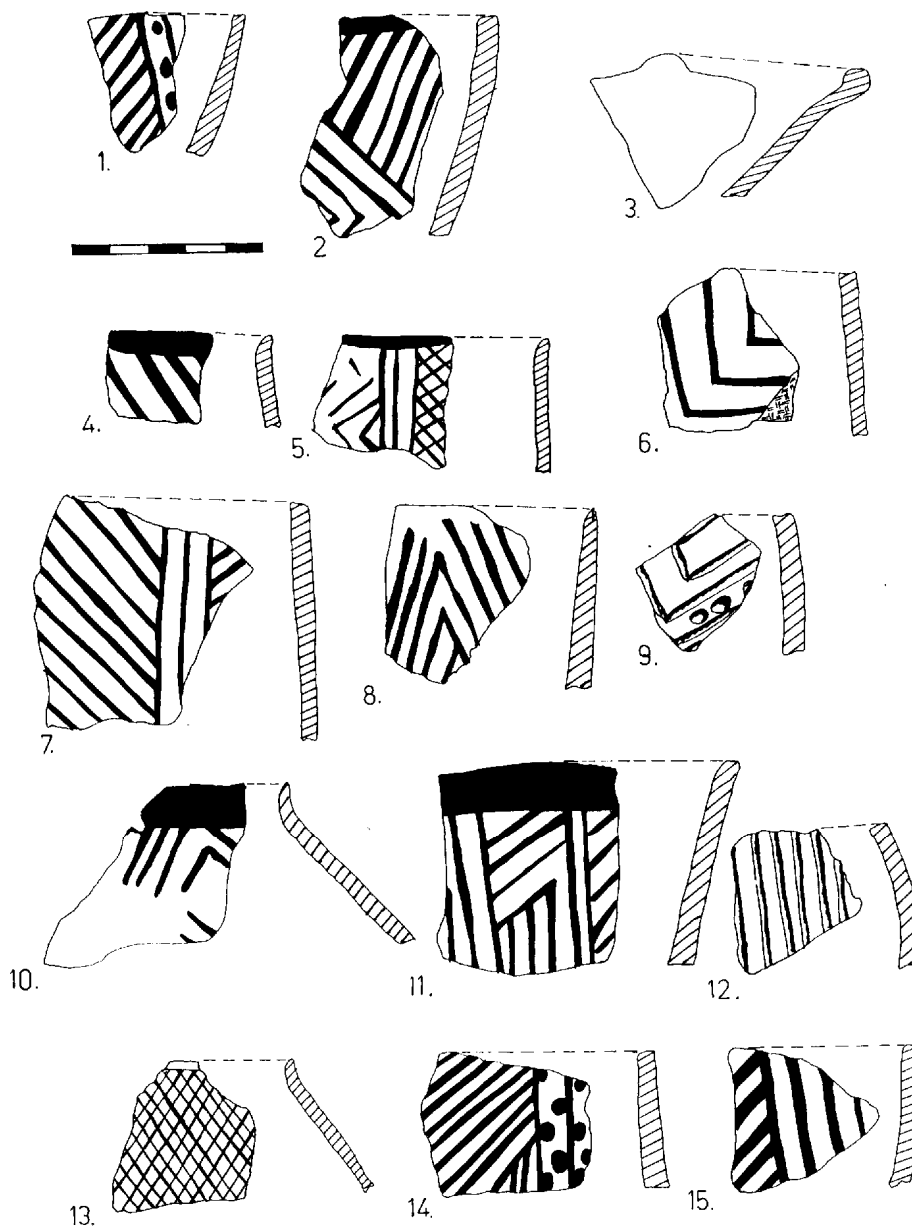


Figura 20. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-2, 4-8, 10-15 - pictură cu bitum; 3 - vas cu protomă; 9 - ceramică incizată tip Tisa I; 12 - ceramică incizată Baden - Coțofeni.

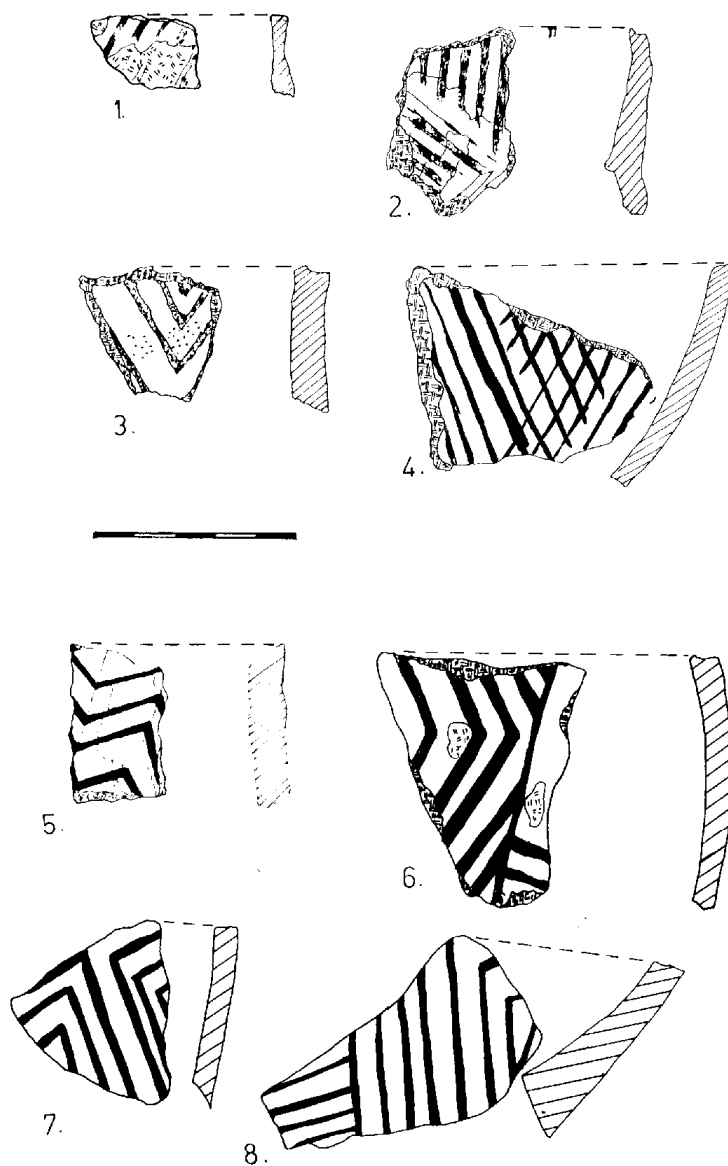


Figura 21. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-8 - pictură cu bitum.

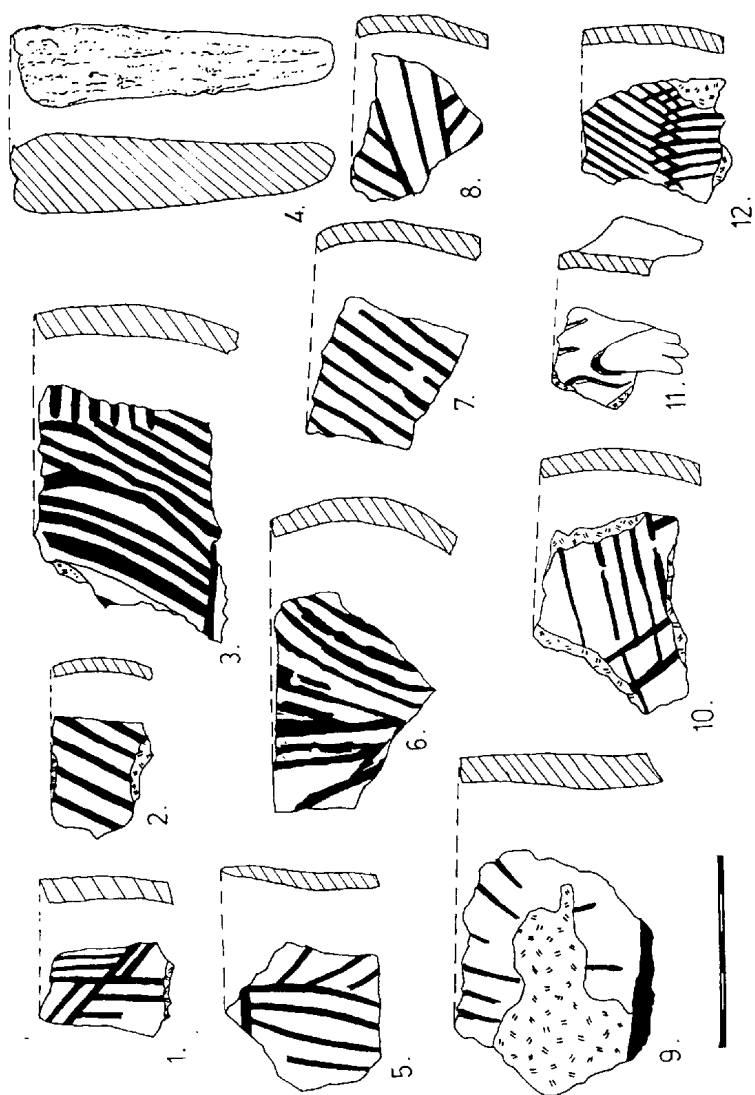


Figura 22. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-3, 5-12 - pictură cu bitum; 11 - fragment dintr-un vas zoomorf; 4 - fragment dintr-un corn de căprior folosit ca unealtă.

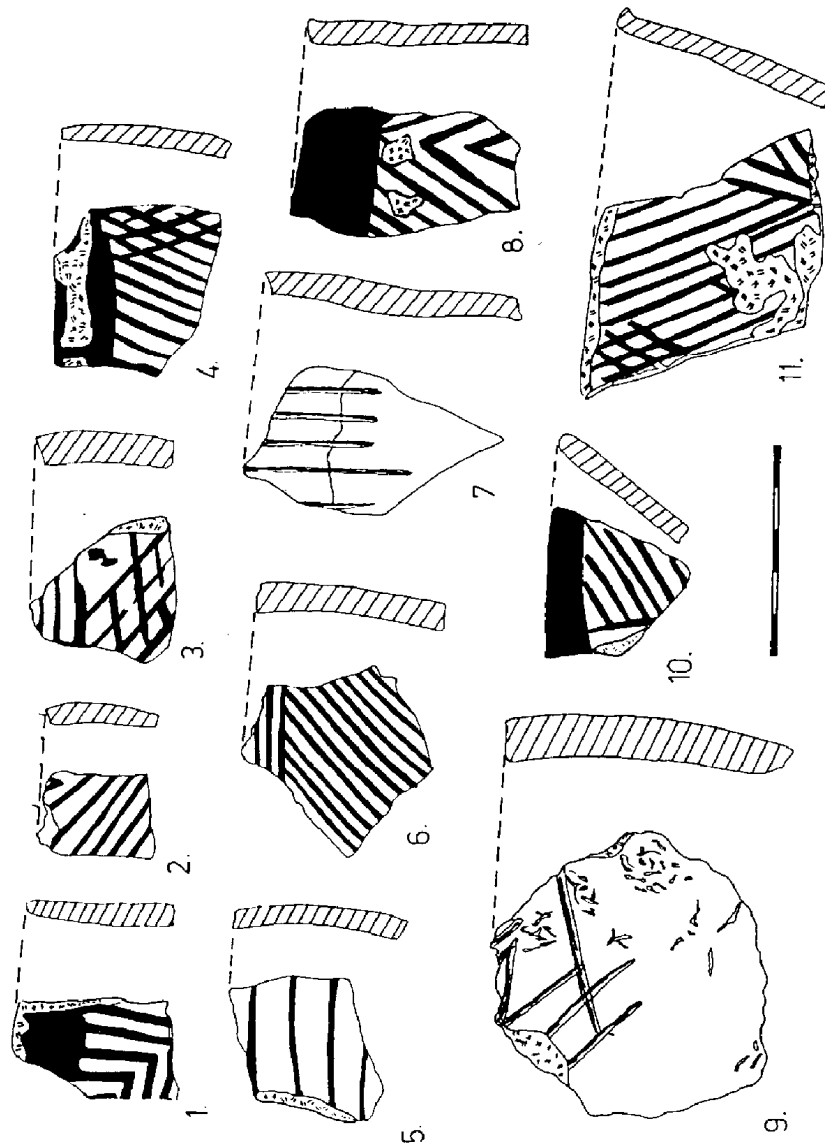


Figura 23. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 1-2, 4-11 - pictură cu bitum; 3 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos; 7, 9 - ceramică Baden - Coțofeni.

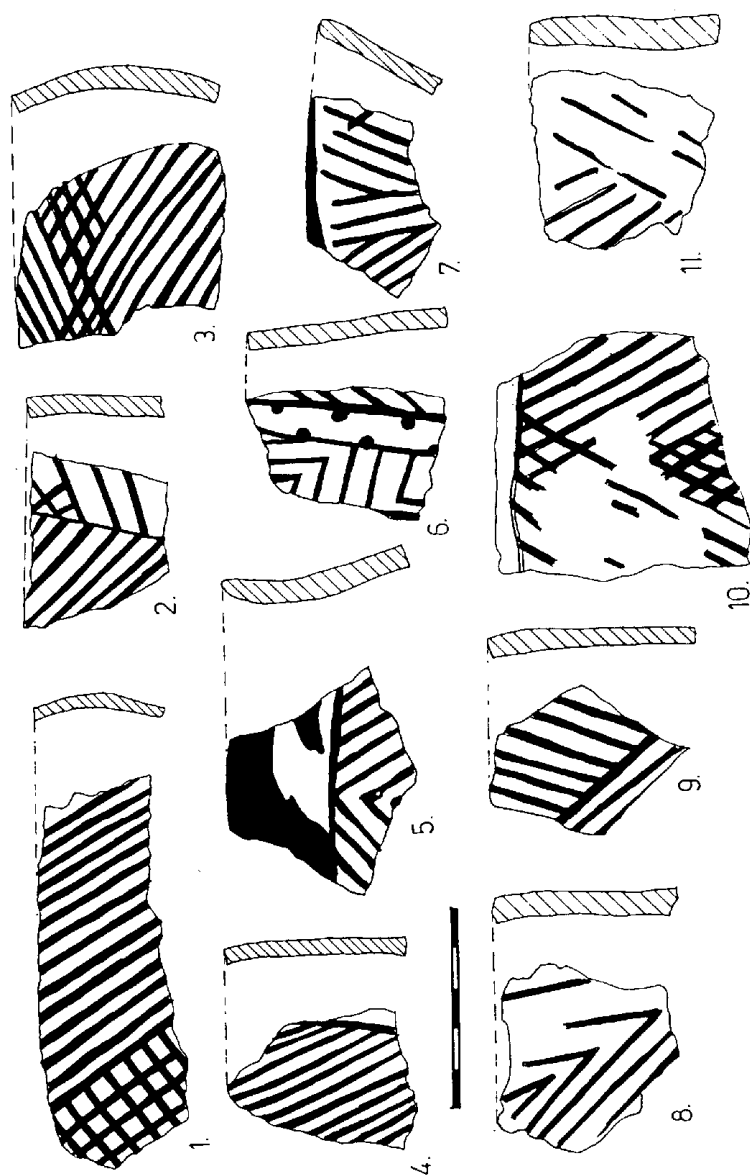


Figura 24. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 2-11 - pictură cu bitum; 1 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos.

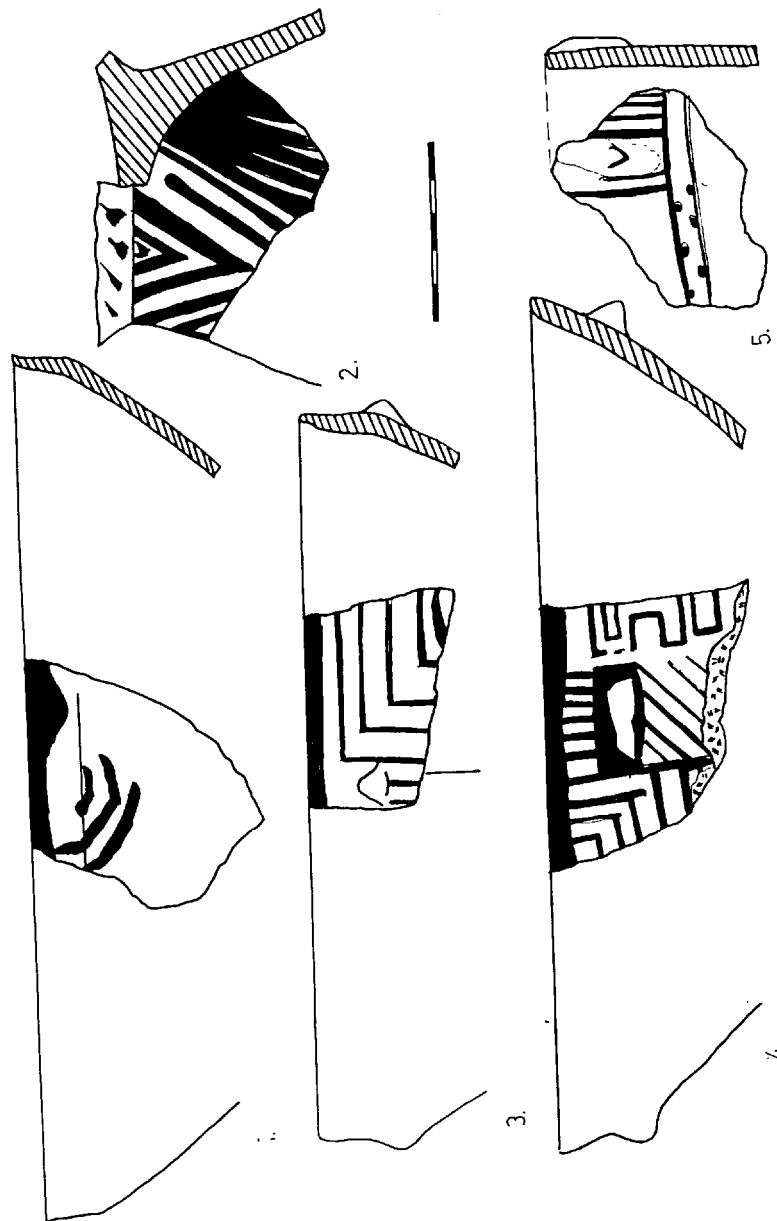


Figura 25. Oradea-Salca. Ceramică Salca - Herpály. 3, 5 - pictură cu bitum; 1, 4 - pictură cu bitum pe fond - angobă alb - lăptos; 2 - pictură cu alb.

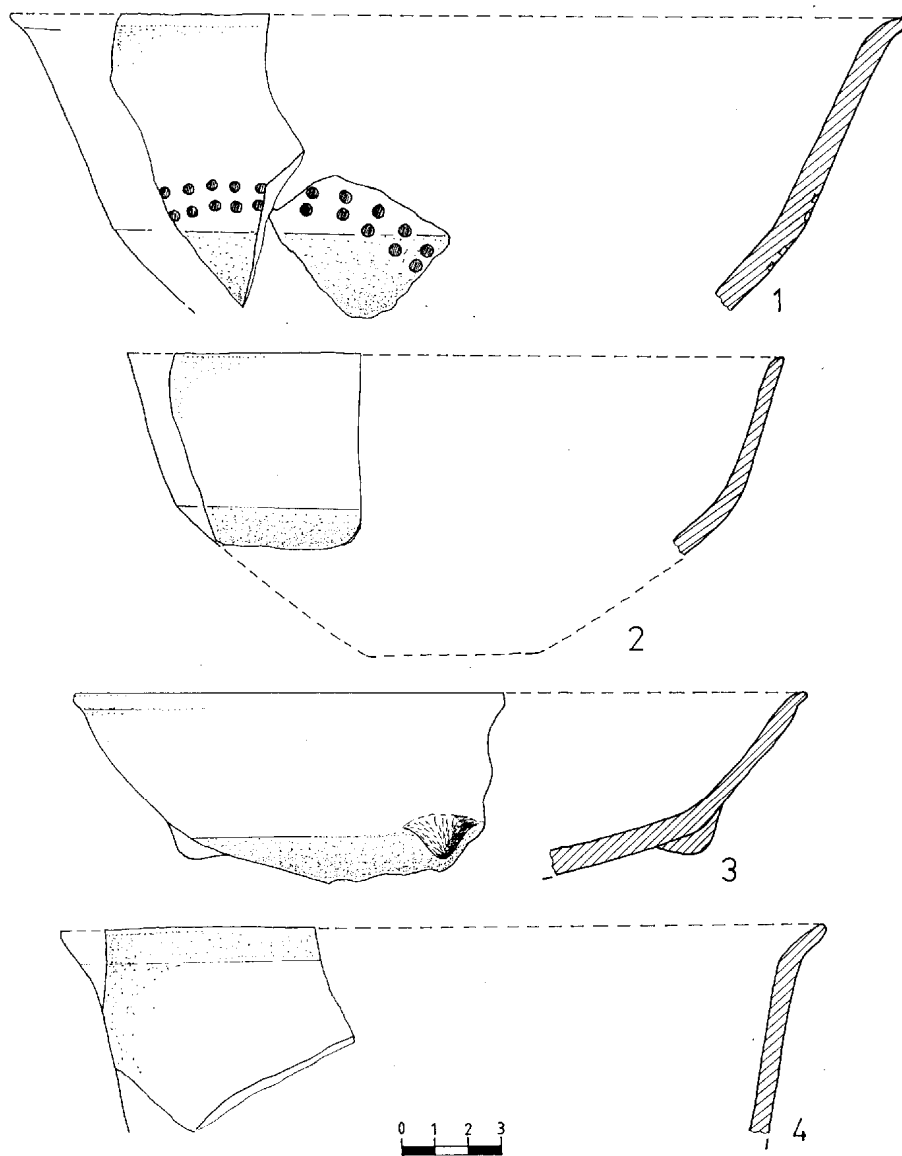


Figura 26. Oradea-Salca. Ceramică Tiszapolgár. 1 – ornamente realizate prin impresare.

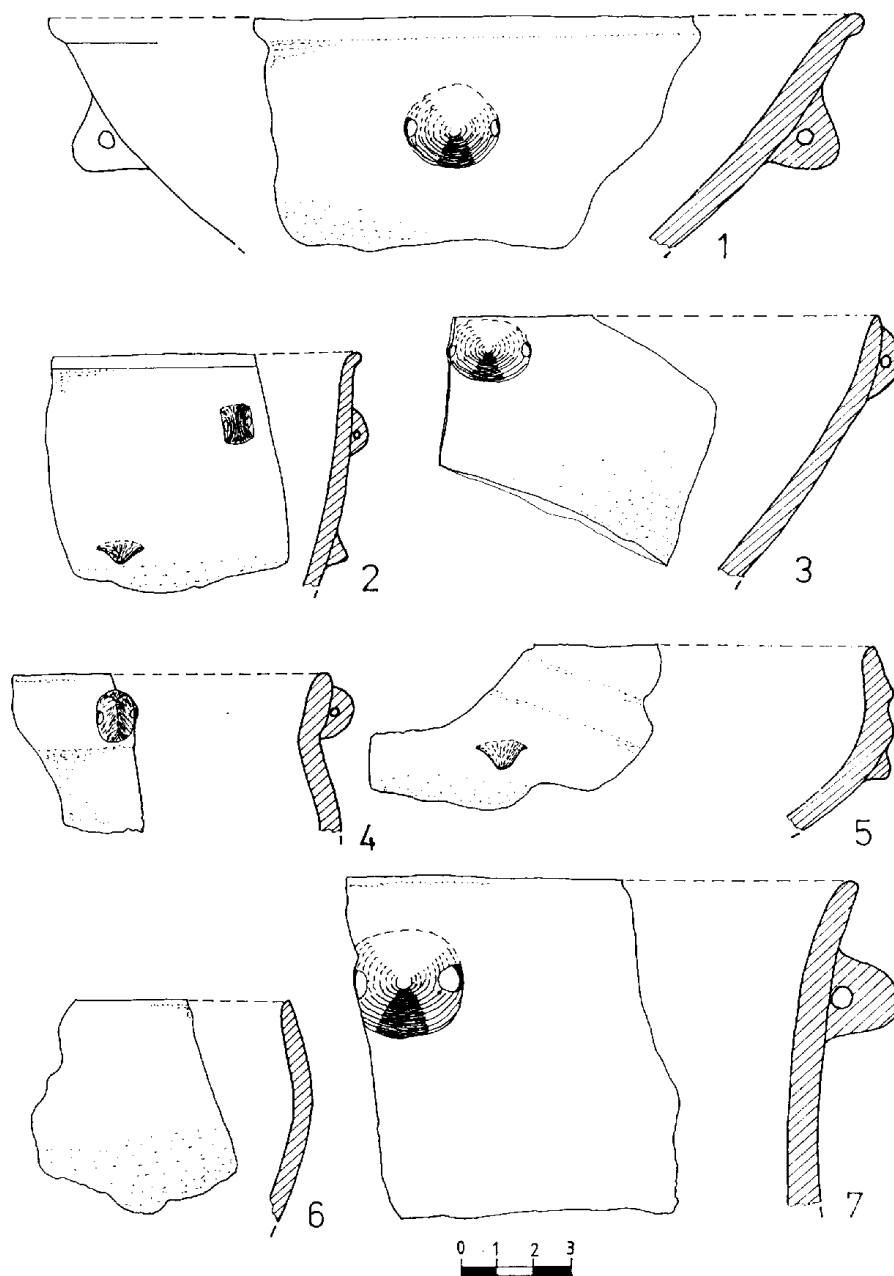


Figura 27. Oradea-Salca. Ceramică Tiszapolgár. 5 - ceramică hallstattiană.

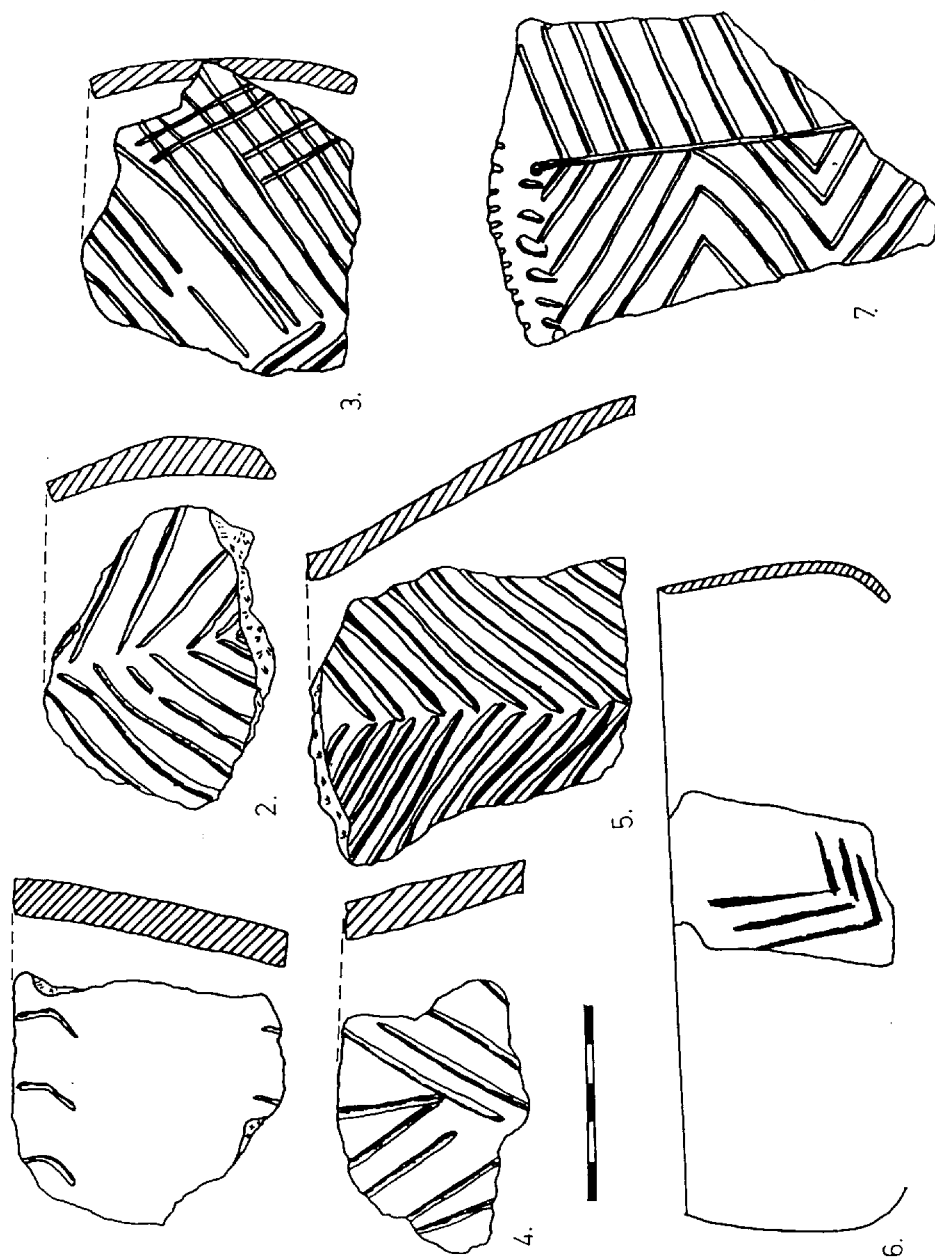


Figura 28. Oradea-Salca. Ceramică Baden - Coțofeni. 6 - ceramică Salca - Herpály.

PERFECTIONAREA ADMINISTRATIVĂ A BISERICILOR ROMÂNE DIN TRANSILVANIA. CONSOLIDAREA SPIRITULUI PRAGMATIC ÎN A DOUA JUMĂTATE A VEACULUI AL XVIII-LEA

REMUS CÂMPEANU

RÉSUMÉ. Le parachèvement administratif de l'église Roumaine de Transylvanie - Le renforcement de l'esprit pragmatique du clergé supérieur dans la deuxième moitié du XVIII-ème siècle. Cette étude présente, en grand, l'évolution de la structure de personnel de ces deux évêchés roumains de Transylvanie. L'Evêché gréco-catholique de Blaj et l'Evêché Orthodoxe de Sibiu, en cours du XVIII-ème siècle.

Le développement d'organisation de ces institutions est dû, premièrement, aux efforts des personnalités qui les ont conduits et à l'activité intense de petits groupes d'élite autour d'eux qui ont su profiler à profusion des opportunités du réformisme habsbourgeois pour transformer les Eglises Roumaines en vrais centres nationaux, sociaux et culturels.

Ce phénomène a été nécessaire dans des conditions où la société roumaine, manquée de représentativité politique, pouvait s'exprimer seulement par ses structures ecclésiastiques. Comme "moyan" de la société roumaine de Transylvanie, les évêchés n'ont pas limité leur activité religieuse, mais ont pris mêmes les attributions laïques, qui se rapportent aux fonctionnaires, ils ont formé des appareils administratifs de grande compétence et autorité. Autour de grands prélats se sont formés des groupes bureaucratiques - nobiliaires profondément fixés dans les réalités politico-sociales de la province.

Rezultatele cele mai spectaculoase ale activității Episcopilor românești din Ardeal s-au resimțit în planul perfecționării administrative. Episoadele Inochentie, Visarion și Sofronie aduseseră, în mai multe rânduri, Biserica Unită în situații critice, atât în raport cu credincioșii proprii, cât și față de autorități. Însă la scurtă vreme după cele două decenii de tulburări confesionale de la jumătatea veacului al XVIII-lea, abilitatea politică a prelaților greco-catolici a reșezat Episcopia pe un curs ascendent. Structura organizatorică a Bisericii Unite nu părea să fi fost afectată de desfășurarea ostilităților, șocurile fiind asimilate mai degrabă la nivelul parohiilor.

În 1767, angrenajul administrativ al Episcopiei era bine consolidat. Episcopul, vicarul general, teologul, prepozitul, trei canonici, șapte asesori consistoriali, un notar al clerului, un funcționar fiscal și chiar un consilier juridic alcătuiau o echipă suficient de puternică pentru a coordona activitatea a 39 de protopopi (arhidiaconi)¹, ierarhia aceasta menținându-se și în anul următor. Bineînțeles, datorită faptului că, în listele de personal, rangurile bisericești nu se delimitază cu claritate de funcțiile administrative și pentru că acestea din urmă nu sunt încă ferm conturate, este greu de schițat un tablou complet al structurii organizatorice. Deseori, funcțiile se cumulau, iar atribuțiile celor care le îndeplineau se suprapuneau în anumite aspecte. De regulă, vicarul era și econom episcopal, prepozitul, teologul, canonicii, prefectul școlar și notarul erau asesori consistoriali, prefectul Seminarului putea fi și el cuprins în Consistoriu, iar protopopii sau arhidiaconii aveau sau nu propria parohie și calitatea de inspector.

Ordonarea posturilor va mai dura o perioadă îndelungată, dar administrația bisericească a funcționat în parametrii din ce în ce mai ridicați, încurajată fiind și de dispariția teologului iezuit. Pe lângă vechiul notar al clerului, care mai demult acoperise și necesitățile Consistoriului, apare secretarul consistorial, cu atribuții mai concrete². În 1780, nucleul de conducere de la Blaj era alcătuit din episcop, vicar general, prepozitul mănăstirii bazilitane și încă zece membri ai Consistoriului, arhidiaconi, din rândurile lor fiind desemnați notarul, funcționarul fiscal și secretarul³.

Reformele perioadei iosefiniste, care au zguduit administrația laică, și-au pus amprenta și asupra structurilor profesionale, generând modele birocratice, fundamentate pe principiile specializării și competenței, în parte adoptate și în plan religios. Biserica Unită a răspuns și ea noilor necesități prin sporirea numărului vicariatelor și lărgirea Consistoriului, for în care și-au făcut loc, în tot mai mare măsură, profesorii gimnaziului și Seminarului. Aceste tendințe au exprimat importanța crescândă a criteriilor pregătirii și educației în împlinirea carierelor clericale, în condițiile în care prelații erau obligați să facă față unor probleme de conducere din ce în ce mai complexe.

În 1787, episcopul și cei trei vicari ai săi aveau la dispoziție un Consistoriu alcătuit din 12 membri, cu toții foști beneficiari ai unor burse de studii în afara granițelor provinciei, și 56 de arhidiaconi⁴. Peste doi ani însă, spre sfârșitul domniei lui Iosif al II-lea, când eșecul politicii de restructurare se întrezărea amenințător și provincia se dovedea incapabilă să se alinieze pretențiilor exagerate ale suveranului, mai puțin susținute financiar, Consistoriul s-

¹ *Şematism Transilvania, 1767, passim*

² *Ibidem, 1768*

³ *Ibidem, 1780*

⁴ *Ibidem, 1787*

a redus la zece membri, toți bazilitani, iar vicariatele Hațegului, Făgărașului și Rodnei au rămas direct sub conducerea episcopului⁵, fondurile nepermițând ocuparea funcției de vicar general, cu toate că secretar al Comisiei Ecleziastice era românul Ștefan Koszta, priceputul funcționar care, prin faptele sale, a demonstrat că nu și-a uitat originile. De altfel, o perioadă îndelungată, vicariatul general a fost vacant, pentru că episcopul Bob, un conducător autoritar intens criticat, a preferat să țină în mână întreaga putere.

Restaurația a făcut ca - pentru câțiva ani - schema de personal a Episcopiei Unite să rămână încremenită la nivelul la care se afla spre sfârșitul perioadei reformiste. În 1794 nu apăruseră încă mari schimbări⁶, dar peste doi ani, episcopul și vicarii Rodnei, Hațegului și Făgărașului beneficiau de un Consistoriu lărgit, alcătuit din 14 membri, aflați sub îndrumarea unui președinte. Ca și în anii anteriori, majoritatea asesorilor consistoriali dețineau și alte funcții, doar trei dintre ei fiind călugări bazilitani. Făceau parte din Consistoriu prepozitul Blajului, prefectul tipografiei, prefectul și viceprefectul Seminarului, directorul școlii normale, mai mulți profesori ai gimnaziului, iar președintele îndeplinea și funcția de notar al clerului. Numărul arhidiaconilor districtuali sau protopopilor era de 41, mai scăzut, deci, decât în plină epocă reformistă⁷.

Situația se îmbunătățește la începutul secolului al XIX-lea. În anul 1800, președintele coordona un Consistoriu mai mare, de 15 membri, și numărul arhidiaconilor districtuali se ridicase la 47. Vicariate rămân, deocamdată, doar trei, iar funcția de vicar general este în continuare vacantă⁸.

Cu toate modificările - destul de numeroase și dezordonate - produse în structura organizatorică a Bisericii Unite din Ardeal în a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, se pot desprinde anumite elemente constant evolutive, precum lărgirea Consistoriului, sporirea numărului de funcții administrative și creșterea calificării celor care le ocupă. Ele se vor afla în regres doar o scurtă perioadă, spre sfârșitul domniei lui Iosif al II-lea și în epoca restaurației, reluându-și apoi linia ascendentă, fără spectaculozitatea din timpul reformelor. Fenomenul de perfecționare administrativă a bisericii a dus la dobândirea unor valențe birocratice de către cler, apropiind, astfel, această categorie superioară a societății românești din Transilvania de elitele laice, în sensul unor proiecte politice comune.

Într-un mod asemănător, dar la o altă scară, se derulează și prefacerile din rândul clerului ortodox. La scurtă vreme după reconstituire, în 1767, Episcopia Ortodoxă avea deja un număr similar de protopopi cu greco-catolicii, și anume 39, în afara celor din Consistoriu. Aprobând această rețea, autoritățile

⁵ *Ibidem*, 1789

⁶ *Ibidem*, 1794

⁷ *Ibidem*, 1796

⁸ *Ibidem*, 1800

imperiale au creat ortodocșilor iluzia că pot echilibra pe căi legale disputa cu uniții și că declanșarea unor incidente sociale nu-și mai are rostul. Structura funcțională a Episcopiei era însă mult mai simplă, toate problemele fiind soluționate de vlădică, un vicar, un secretar și un notar⁹.

Din lista de funcții înaintată Guberniului în anul următor, 1768, se poate observa că Episcopia nu beneficia de un prea mare sprijin din partea autorităților. Existau, e adevărat, 18 asesori consistoriali, dar ei erau cu toții din rândul celor 44 de protopopi din teritoriu, nefăcând parte din personalul care activa la Episcopie, iar funcțiile de vicar, notar și arhidiacon al bisericii episcopale devin vacante, fiind suplinite de cei puțini care se găseau pe lângă vlădică sau de îndemânarea lui Eustatievici¹⁰.

Situația aceasta se va menține o perioadă destul de îndelungată, nici măcar epoca iosefină neaducând modificări spectaculoase. În 1787, episcopul Nichitici nu beneficia decât de ajutorul vicarului său Popovici și de serviciile lui Dumitru Iercovici, care era atât notar consistorial cât și secretar episcopal, fiind solicitat și la Guberniu, ca translator oficial. Numărul protopopilor scăzuse, de asemenea, dramatic, ajungând la 28¹¹. Poate din motivul lipsei de interes a autorităților față de Episcopie, în 1789 apare inclus în Consistoriu parohul Companiei grecești din Sibiu, căutându-se, astfel, sprijinul material al acestei comunități puternice, spre a compensa marile lipsuri. Deși vicarul Popovici se baza acum pe un Consistoriu redus, alcătuit din șapte membri, funcțiile administrative se diversifică, pe lângă secretarul episcopal și notarul consistorial, fiind menționați arhivarul și expeditorul¹². Pe baze mai firave decât ale uniților, rețeaua birocrăției ortodoxe este, totuși, viabilă.

După ce episcopul Gherasim Adamovici reușește să traverseze cu bine perioada restaurației și să câștige încredința forurilor politice care i-au iertat participarea la mișcarea Supplex-ului, el s-a arătat preocupat de îmbunătățirea administrației instituției pe care o coordona, așa încât, în 1794, Consistoriul se lărgeste și apar funcții noi, precum cele de cancelist, accesist, capelan sau conducător al ceremoniilor episcopale. Pe lângă protopopii asesori consistoriali, mai funcționau în teritoriu încă 27 de arhidiaconi districtuali¹³. Acest număr al protopopilor se menține și peste doi ani, în 1796, dar Consistoriul se reduce la patru membri, iar funcțiile de notar și secretar episcopal se vacantează¹⁴.

⁹ *Ibidem*, 1767

¹⁰ *Ibidem*, 1768

¹¹ *Ibidem*, 1787

¹² *Ibidem*, 1789

¹³ *Ibidem*, 1794

¹⁴ *Ibidem*, 1796

Debutul secolului al XIX-lea îi găsește însă pe ortodocși în plin reviriment organizatoric. În anul 1800, vicarul Popovici, președinte al Consistoriului, reușise să ridice numărul membrilor acestui for bisericesc la opt, printre ei aflându-se directorul școlar Radu Tempea, Aron Budai, ca notar și translator, și scribul Ioan Rus, iar numărul arhidiaconilor districtuali care nu erau asesori consistoriali ajunge la 29¹⁵. Prezența în Consistoriu a unor personalități cu calități administrative certe relevă, ca și în cazul uniților, conștientizarea faptului că instituția bisericii trebuie să-și depășească atribuțiile confesionale, înspre un rol politic mai pregnant.

Structura organizatorică a Episcopiei Ortodoxe a Ardealului a avut o evoluție mai lentă decât cea a Episcopiei greco-catolice. Prin forța împrejurărilor, administrația ortodoxă a avut un start întârziat, a fost mai instrumentată în plan politic de către autorități, iar micile favoruri care i s-au acordat nu au fost în măsură să o transforme radical. Chiar în anii reformismului iosefin, decretul de toleranță, dezvoltarea rețelei școlare și alte decizii avantajoase au fost mai puțin susținute din punct de vedere financiar, așa încât Episcopia a rămas săracă. Important este însă faptul că ea a funcționat, și-a constituit elite proprii și, prin ele, s-a angrenat în proiectele naționale.

În esență, șematismele administrației transilvane redau relativ corespunzător situația personalului din sediile episcopale. Aceste documente oficiale oferă informații suficiente despre episcopi, vicari, secretari episcopali (ultimii puteau fi și laici sau de altă confesiune, cazuri întâlnite în Episcopia Ortodoxă spre sfârșitul veacului al XVIII-lea și începutul celui următor), despre teologul iezuit (până la desființarea ordinului), despre jurații sau asesorii consistoriilor, despre administratorii bisericilor episcopale, despre numărul protopopilor sau arhidiaconilor, despre celelalte ranguri și funcții îndeplinite pe lângă episcop, precum și despre modificările intervenite în structura ierarhică centrală. Rămân însă mai puțin cunoscute transformările care au loc în teritoriu, cu toate că ele reflectă la fel de fidel fenomenul perfecționării instituționale. Spre exemplu, în cazul rețelei coordonate de la Blaj, delimitarea atribuțiilor administrative ajunge, la un moment dat, să creeze șase categorii de protopopi sau arhidiaconi, și anume decanii, cei care coordonează activitatea a mai multe protopopiate, cu largi drepturi decizionale, dar subordonați vicarilor; protopopii cu propria jurisdicție; inspectorii, tot cu rang de protopopi, delegați pentru a răspunde de una sau de mai multe jurisdicții pe o perioadă dată; notarii tractuali, uneori și ei cu rang de protopopi, desemnați interimar în fruntea jurisdicțiilor; jurații sau asesorii scaunului protopopial, deseori cu rang similar protopopului jurisdicțional, asistenți ai acestuia, pregătiți să îl înlocuiască în

¹⁵ *Ibidem*, 1800

anumite situații, și protopopii onorari, fără jurisdicție. În cazuri rare, începând cu perioada lui Atanasie Rednic, pot fi întâlniți viceprotopopii -situați, în ierarhia specifică, undeva între preoții-parohi și protopopi- sau protopopii surogați -desemnați să-i ajute pe protopopii jurisdicționali, care, din motive obiective, nu-și puteau îndeplini atribuțiunile, dar pe care Episcopia nu dorea să îi înlocuiască¹⁶. În 1782, în momentul numirii lui Bob pe scaunul episcopal, existau patru decani, 58 de protopopi sau arhidiaconi jurisdicționali, trei inspecori, trei asesori protopopiali și doi protopopi onorari¹⁷. Într-un mod asemănător se vor diversifica și funcțiile exercitate în rețeaua teritorială a Episcopiei Ortodoxe, chiar dacă acest fenomen nu va avea anvergura constatată în cazul Bisericii Unite.

Cele două Episcopii românești din Ardeal au avut un rol important în sporirea rețelei de preoți din provincie. Dacă în Ungaria o conscripție din 1772 înregistrase 4459 de parohii la un număr de 8742 de așezări, deci o lipsă acută de preoți, în Transilvania, conscripția din 1787 consemnează 5224 de clerici, față de 11.735 în Ungaria și 1528 în Croația la aceeași dată, adică, raportat la populație, de două ori mai mulți decât în Ungaria¹⁸. Conform aceleiași statistici, aici în Ardeal, numărul preoților era aproape dublu față de numărul localităților. Desigur, în centrele episcopale și în orașe, clerul are o densitate superioară în raport cu comitatele, dar prezența ridicată a preoților în zone cu populație românească numeroasă: Făgăraș -393 preoți, Hunedoara -466 preoți, Sibiu -416 preoți, Turda -615 preoți, Solnocul Interior -565 preoți, Solnocul Mijlociu -458 preoți etc.¹⁹, face evidentă ponderea masivă a clerului românesc în rețeaua confesională a provinciei. În menținerea acestui raport favorabil, meritul revine în primul rând celor două Episcopii care au știut, prin moderație și abilitate, să evite încercările regimului de stări de a reduce, în permanență, categoria socială a preoțimii românești. Dar pe de altă parte, procentul ridicat al clerului are și o altă semnificație, și anume el relevă slăbiciunea administrației laice a provinciei, nevoită încă să accepte, în anumite aspecte, ajutorul bisericilor, care se substituie -în special în plan local- în multe cazuri, rețelei birocratice de stat.

Perfecționarea organizatorică a Episcopiilor românești se datorează, de bună seamă, în primul rând, eforturilor personalităților care le-au condus sau ale micilor grupuri elitare din jurul lor. Evoluția instituțională a fost cerută însă și de societatea românească din provincie, care pe măsură ce își amplifică structura și idealurile sociale, în condițiile lipsei de reprezentativitate, este nevoită să se exprime prin biserică. Prelații preiau, astfel, atribuții care depășesc

¹⁶ Ștefan Buzilă, *Protopopii și vicarii Năsăudului*, în *A.S.*, 27 (1940), p.276-283

¹⁷ *Ibidem*, p. 285

¹⁸ Thirring Gusztáv, *Magyarország népessége II. József korában*, Budapest, 1938, p.61

¹⁹ *Ibidem*, p. 62

cu mult limitele confesionale, iar cât de mari sunt aceste atribuții, reiese din analiza activității centrului de la Blaj, unde s-a profitat din plin de șansa de a se manifesta pe căi legale.

Domeniul de la Blaj a fost una dintre cele mai importante achiziții ale uniților ardeleni de pe parcursul secolului al XVIII-lea. Dobândirea lui a însemnat un succes economic neegalat decât de greco-catolicii din Partium, în momentul în care vor obține domeniul Beiușului. Când posesiune nobiliară, când princiară sau fiscală, cetatea Blajului și teritoriul aferent s-au dovedit, în urbariile și conscripțiile din secolul al XVII-lea și din primele decenii ale veacului următor, a fi relativ bogate, deși la 21 august 1738, data includerii lor între domeniile Episcopiei lui Inochentie, neglijenta stăpânire a fiscoșului determinase scăderea veniturilor obținute din exploatare²⁰.

Evoluția domeniului, de-acum episcopal, este în concordanță cu perfecționarea organizatorică a Bisericii Unite, prezentată mai sus, ambele fenomene reflectând, în fond, dinamica societății românești. Se inaugurează o perioadă lungă de colonizare a zonei, nu atât cantitativă, cât, mai ales, calitativă, are loc un proces de deruralizare, se finalizează mănăstirile și catedrala episcopală, se dezvoltă rețeaua școlară, inițial printr-o școală de obște, apoi prin înființarea gimnaziului și seminariilor, este pusă în funcțiune tipografia și, pe lângă acest complex centru confesional, se coagulează o populație în plin avânt, axată pe noi meserii. Chiar dacă programul de transformare urbană gândit de Inochentie și urmat apoi de ceilalți episcopi nu și-a atins în totalitate pretențioasele obiective, în 1743 localitatea este recunoscută oficial ca "oppidum", pulsând, ca focar de românizare, pe un spațiu larg. Venind în completarea progresului cultural, religios, politic și național, dinamica economică se intensifică într-o asemenea măsură, încât alături de solida colonie de macedo-români, "greci" sau "sârbi", spre sfârșitul secolului al XVIII-lea pot fi detectate aici și sporadice prezențe evreiești²¹. Câștigurile mari -rezultate în urma populărilor, a concesionărilor de pământuri și case și a activităților comerciale- justifică disputa, desfășurată pe parcursul a mai multor decenii, între episcopi și călugării bazilitani, privind administrarea părților domeniiale.

Dar menținerea rentabilității unei posesiuni cu structuri sociale și activități din ce în ce mai diversificate reprezenta numai o mică parte dintre atribuțiunile cu tentă laică pe care le aveau prelații. Blajul coordona, prin forța împrejurărilor, mult mai multe segmente ale societății românești, care nu aveau caracter religios, fiind un adevărat "cartier general" al elitelor, unde se soluționau

²⁰ Gabriela Mircea, Blajul și domeniul aparținător la jumătatea secolului al XVIII-lea, în A.I.I.C.N., 35(1996), p.33-61

²¹ *Ibidem*

variate probleme. Deseori, aici cere Guberniul informații despre românii care urmau să fie incluși în aparatul administrativ²², aici se adresează ofițeri, soldați sau preoți români ca George Popdan, Ștefan Raț jr., Ioan Hidegvizi, Abraham Caliani, Elias Dragoși, Nicolae Sabău, Teodor Maior etc., mulți dintre ei nobili, solicitând sprijin pentru a fi transferați în unitățile de graniță din provincie²³, aici își înaintează cererea comunități întregi care doresc să se stabilească în zona graniței²⁴, de aici doresc nobilii români să obțină cărți tipărite în propria lor limbă²⁵, aici se hotărăsc mobilizările pentru ajutorarea armatelor imperiale în timpul numeroaselor războaie²⁶, de aici se distribuie și se fac cunoscute în comunitățile românești regulamentele, dispozițiile și instrucțiunile imperiale din toate domeniile, de la cel politic la cel sanitar, de aici se solicită autorităților pașapoarte pentru românii care călătoresc cu diferite interese peste granițele provinciei²⁷, aici speră funcționarii români să găsească înțelegere pentru a-și spori veniturile în condițiile unor salarii insuficiente²⁸, aici se fac colecte pentru anumite situații de calamitate din imperiu²⁹ și multe, multe altele.

În apărarea intereselor Episcopiei Unite nu s-a aflat numai clerul, ci -de multe ori- și nobilii sau funcționarii români. Nu e vorba doar de cunoscutele personalități care au activat ca protectori ai Unirii religioase, ci de mulți alții. Petru Nopcea, nobil român demult catolicizat, s-a numărat printre liderii luptei

²² Spre exemplu, Guberniul solicită Blajului relații despre Mardsinai, fost secretar al lui Novacovici, care dorea să se încadreze în administrația laică. Vezi *Protocolul Episcopiei Blajului -1763 (Protocollum de anno 1763)*, în B.A.C., *Fond manuscrise latine*, mss.281

²³ Idem -1761-1762, în B.A.C., *Fond manuscrise latine*, mss. 279, p.99-135

²⁴ Cazul a 29 de familii greco-catolice din Sebeș care cer înscrierea în viitoarele unități grănicerești. *Ibidem*, p.73

²⁵ *Ibidem*, p. 74-83

²⁶ Numai în timpul războaielor cu Prusia, episcopul Petru Pavel Aaron a fost nevoit să alcătuiască și să echipeze o companie de 130 de soldați. *Idem, 1754-1757*, în B.A.C., *Fond manuscrise latine*, mss.278

²⁷ Într-un interval de timp relativ scurt, decembrie 1754-aprilie 1756, Episcopia unită a cerut nu mai puțin de 345 de permise de ieșire peste granițele provinciei, fără a lua în considerare numeroasele deplasări la Viena. Pentru soluționarea unor varii cauze s-au făcut călătorii la București, Buzău, Râmnic, Rădăuți și în alte teritorii ale imperiului otoman, iar în propriul imperiu, cele mai multe solicitări de ieșire erau pentru Oradea sau Muncaci. *Ibidem*, p.2-31. Uneori autoritățile au semnalat existența unor permise (passus) false, deținute de tinerii bursieri. *Idem, 1767-1772*, în B.A.C., *Fond manuscrise latine*, mss. 280, p.111

²⁸ Un caz este cel al lui Mihai Vaida, diurnist la Guberniu, care solicită sprijin din fundația episcopală, susținând că salariul nu-i permite să-și asigure traiul zilnic. *Acte manuscrise din vremea episcopului Bob*, în B.A.C., *Fond manuscrise românești*, mss.684

²⁹ Se adunau sume nu numai în situația unor dezaastre majore. Astfel, Episcopia a trimis ajutoare chiar și unui oraș din Ungaria, afectat de incendiu. *Protocolul Episcopiei Blajului - 1763 (Protocollum de anno 1763)*, p.27 și urm.

împotriva rezistenței ortodoxe în zona Hațeg-Hunedoara³⁰, Boer de Recea, asesor tabular în Făgăraș, l-a însoțit pe episcopul unit în timpul vizitației canonice a acestuia din 1769³¹, Elias Scorei, jude cercual, s-a implicat și el, de partea greco-catolicilor, în disputele pentru bisericile din ținutul Făgărașului³², Petru Scorei, un alt nobil român, provizor fiscal, a contribuit, de asemenea, la organizarea vizitațiilor canonice³³, iar exemplele de acest gen sunt prea dese spre a putea fi toate enumerate. Faptul că vizitațiile canonice sunt asistate de funcționari laici denotă importanța deosebită a Episcopiei în structura societății românești, rolul ei profund social estompând aspectele confesionale.

Modul în care episcopii își redactează corespondența cu Guberniul, Cancelaria Aulică, Curtea imperială, Consiliul Locumtenențial al Ungariei, Curia papală, nunțiaturile, primatul Ungariei, Episcopiile romano-catolice, unite sau ortodoxe, Comandamentul Militar al Transilvaniei sau cu alte foruri, scrisorile adresate unor conți, baroni sau consilieri din imperiu, formulele protocolare folosite în aceste ocazii, felicitările primite sau adresate în diferite împrejurări, dau impresia că episcopii greco-catolici ai Ardealului își asumă o poziție reprezentativă mai largă decât cea religioasă³⁴, strategie pe care suveranii au acceptat-o, până la un punct, tocmai din considerentul de a intensifica acțiunile prozelitiste.

Dintre toate problemele administrative care revin Blajului, făcând din Episcopie o instituție românească polivalentă, cea mai importantă pare a fi problema școlară. Ea constituia un domeniu care dădea mult de lucru personalului episcopal. Înființarea noilor școli, repararea celor existente, asigurarea sumelor corespunzătoare pentru propriile fundații școlare (în legătură cu acest aspect, posesiunea Cutului și veniturile personale ale episcopilor acopereau multe lipsuri), întocmirea listelor cu tinerii care urmau să beneficieze de stipendii asigurate de către alte fundații catolice sau de către stat, recomandările făcute pentru cei ce plecau la universități, colegii sau seminarii de peste granițele provinciei, propunerile în legătură cu elevii greco-catolici acceptați la celelalte gimnazii, colegii și seminarii catolice din Transilvania, obținerea pașapoartelor pentru bursierii din străinătate, evidența absolvenților și a nivelului lor de pregătire, repartizarea lor, alimentarea rețelei școlare proprii cu învățători și profesori care să corespundă cerințelor fixate de regulamentele imperiale, organizarea concursurilor pentru ocuparea posturilor, punerea în aplicare a instrucțiunilor reformiste, soluționarea greutăților apărute datorită

³⁰ *Idem*, 1761-1762, p. 74 și urm.

³¹ *Idem*, 1767-1772, p. 2

³² *Ibidem*, p. 21 și urm.

³³ *Ibidem*, p. 112 și urm.

³⁴ *Idem*, 1761-1762, *passim*

insuficienței fondurilor puse la dispoziție de către stat, adaptarea la marile schimbări din timpul lui Iosif al II-lea -când crearea seminariilor centralizate, desființarea fundațiilor, reducerea gimnaziilor, instituirea burselor de stat, dezvoltarea școlilor primare și alte măsuri au creat o stare de derută- rezolvarea unor conflicte între învățători și comunități, solicitarea unor surse suplimentare pentru extinderea rețelei școlare, modificarea programelor și metodelor de învățământ în funcție de dispozițiile primite, procurarea manualelor și a materialelor didactice, inspecțiile, salarizarea, încheierea contractelor școlare și multe alte atribuții asemănătoare, necesitau un personal de factură birocratică. Multitudinea aceasta de sarcini nu putea fi rezolvată de către un singur funcționar, așa încât, nici după crearea districtelor și directoratelor școlare, Episcopia nu a fost, practic, degrevată de atribuțiile ei pe linie didactică, chiar dacă starea materială a instituțiilor de învățământ depindea acum, în mare măsură, de alte foruri. Implicarea Episcopiei în activitatea educațională a continuat și după momentul de apogeu al reformismului, cu atât mai mult cu cât, deși oportunitățile de dezvoltare a rețelei școlare și aprobările solicitate erau mai numeroase, restructurarea era slab sprijinită financiar, iar soluțiile trebuiau găsite pe plan local. Lipsa de fonduri a făcut ca obiectivul laicizării învățământului să nu poată exclude, cu totul, aportul bisericilor la noua structură școlară.

Încă din timpul păstoririi lui Grigore Maior, apoi, mai pregnant, sub Ioan Bob, apare o chestiune inedită în legătură cu elitele greco-catolice. Absolvenții de studii superioare, majoritatea reîntorși din străinătate, nu au mijloace de subzistență și nu li se pot asigura posturi. Episcopii semnalează, în mai multe rânduri, aceste situații³⁵, se și găsesc soluții de moment, cum ar fi repartizarea lor în diecezele Oradiei și Muncaciului, dar problema nu este rezolvată definitiv, devenind din ce în ce mai presantă spre sfârșitul secolului al XVIII-lea. În aparență, fenomenul pare a fi unul pozitiv, denotând numărul mare de tineri cu pregătire de care beneficiază Episcopia. În realitate însă, el reflectă sărăcia rețelelor protopopiale și parohiale, incapabile să se extindă spectaculos. Nu este mai puțin adevărat că o carieră de paroh sau de învățător nu împlinea așteptările celor cu studii superioare, motiv pentru care mulți se vor orienta spre administrația laică, diversificând astfel gama elitelor românești.

Referindu-se la dezvoltarea rețelei școlilor greco-catolice, istoriografia învățământului o pune pe seama reformelor imperiale sau a activității directorilor școlari, în special a lui Gheorghe Șincai. Imaginea este parțial deformată, pentru că, în promovarea educației, Episcopia Unită a avut un rol la fel de important. După cum ne relevă corespondența cu Guberniul, cu

³⁵ Una dintre aceste semnalări, în *Protocollum Literarum Missionalium de anno 1772*, în B.A.C., *Fond manuscrise latine*, mss.384, p.29

Cancelaria gubernială și cu Tabla comitatului Alba Inferioară, această instituție a fost cea care a asigurat, până la numirea lui Șincai, un edificiu corespunzător pentru școala normală, locuințele pentru învățători, a preluat primele manuale, precum și instrucțiunile pentru aplicarea noilor metode didactice și s-a îngrijit de obținerea salariilor, astfel încât, în momentul deschiderii cursurilor, cu Șincai- director și catehet, Ioan Pop și Samuil Coltor-învățători, condițiile de bază pentru desfășurarea procesului de învățământ erau deja îndeplinite³⁶. Tot Episcopia este cea care, deseori, completează micile salarii ale dascălilor cu indemnizații puse la dispoziție din fonduri proprii, iar în situațiile numeroase în care devizele și referatele lui Șincai sunt considerate de autorități ca fiind exagerate sau deconturile sale sunt respinse, Blajul se străduiește să acopere necesitățile de moment ale școlilor. Fondul școlilor naționale fiind administrat cu parcimonie, a fost mereu nevoie de sprijinul episcopal pentru procurarea mobilierului, pentru reparații, pentru cheltuielile legate de inspecții, cărți și rechizite, pentru noile clădiri etc. Chiar și în cazul înființării celor 12 școli triviale, la care istoriografia învățământului face referire foarte des, Episcopia nu s-a limitat doar la a desemna locurile în care acestea urmau să fie așezate, ci s-a implicat efectiv în deschiderea lor. De aceeași bunăvoință a dat dovadă și atunci când școala normală s-a transformat în școală principală cu trei clase, punând la dispoziție locuințele pentru cei trei învățători și pentru director³⁷. Având în vedere această colaborare consistentă cu autoritățile în problema educației, opinia Episcopiei în desemnarea directorilor școlari continua să fie luată în considerare. Exista, la Blaj, un nucleu funcțional care răspundea prompt solicitărilor venite din partea instituțiilor administrației laice, iar acest fapt reprezenta tot un semn al maturizării elitare.

Desigur, aceste rânduri nu au menirea de a contesta meritele deosebite ale lui Șincai și ale celorlalți directori școlari în dezvoltarea rețelei educaționale românești. Mai mult decât atât, se poate afirma că, deși biografia lui a fost temeinic studiată, activitatea sa ca director școlar este încă insuficient cercetată. Spre exemplu, una dintre propunerile de specialitate înaintate de el, cea din 1785, adresată Tezaurariatului, prevedea ca școlile triviale să fie trecute sub tutela unităților administrative laice (districte, comisariate, Perceptoratul sării, Provizoratul fiscal etc.)³⁸. Era o cale de a căuta suport material și financiar surprinzător de modernă, apropiată de soluțiile contemporane de finanțare a

³⁶ *Acte privind școlile Blajului 1776-1796*, în B.A.C., *Fond manuscrise românești*, mss.554, passim

³⁷ *Ibidem*

³⁸ *Ibidem*

învățământului. E greu de crezut că afirmația lui Șincai privind numărul de școli pe care le-a înființat este reală, dar capacitatea sa administrativă se cere studiată cu mai mare atenție. Recunoscându-i acestuia contribuția esențială în recuperarea terenului pierdut în domeniul educației, nu trebuie însă neglijată nici activitatea Episcopiei în acest plan, pentru că, dincolo de conflictele inerente între personalități puternice, obiectivele au fost comune. Mediul Blajului își constituise deja, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, o elită bine pregătită, gata să își asume răspunderi laice, așa încât realizările nu pot fi puse pe seama activității izolate a câtorva lideri.

Peste toate aceste sarcini, pe care Episcopia le preia în virtutea lipsei altor instituții românești, se suprapun activitățile specifice. Coordonarea rețelei de preoți, verificarea nivelului lor de pregătire, evitarea apostaziilor, stabilirea măsurilor privind stăvilirea mișcărilor antiunioniste, reducerea abuzurilor clerului propriu, menținerea unui statut social corespunzător pentru cei din subordine, controlul și evidența mănăstirilor, redobândirea unor biserici sau construirea altora noi, soluționarea plângerilor înaintate de cler și credincioși, îmbunătățirea funcționării Consistoriului, delimitarea mai riguroasă a atribuțiilor personalului episcopal și ale celui din vicariate, sporirea numărului protopopiatelor, intervențiile pentru respectarea scutiilor acordate preoților și pentru îmbunătățirea porțiilor canonice, găsirea unor surse suplimentare pentru a asigura subzistența clerului, dezvoltarea acțiunilor prozelitiste (chiar și în Banat se experimentează deschiderea unor noi parohii unite cu ajutorul Blajului), împiedicarea refugiului unor preoți în principate sau în Rusia, testarea candidaților la preoție, urgentarea transmiterii dispozițiilor episcopale și a primirii răspunsurilor din teritoriu la instrucțiunile trimise, neutralizarea tendinței multor preoți de a-și lăsa parohiile în mâinile fiilor lor, urmărirea modului în care se completează registrele parohiale și se eliberează diversele certificate, judecarea cauzelor matrimoniale, a disputelor dintre preoți, dintre preoți și protopopi, dintre comunități și cler, cointeresarea personalului parohial (cantori, clopotari, dieci etc) în îndeplinirea sarcinilor, lupta împotriva moravurilor încă existente în comportamentul clerului și al credincioșilor, aplanarea disputelor pentru terenurile parohiale și pentru veniturile de stolă, penalizarea preoților care oficiază slujbe pentru cei de altă confesiune, intervențiile în cazul unor abuzuri foarte grave în familie, stabilirea amenzilor și pedepselor pentru multitudinea de infracțiuni specifice, îndrumarea veniturilor provenite din donații, lămurirea părinților pentru a-și trimite copiii la școală și la biserică, obligația de a da răspuns avertismentelor repetate ale autorităților în legătură cu faptul că numeroși preoți încearcă să evite impunerea, nu numai a propriei familii, ci și a rudelor îndepărtate, verificarea curatorilor, rezolvarea

solicitărilor privind pensiile personalului³⁹, sunt numai câteva dintre multiplele probleme confesionale cărora Episcopia trebuia să le facă față în secolul al XVIII-lea și a căror paletă devine tot mai variată odată cu evoluția instituțională.

În ceea ce privește relația Episcopiei cu autoritățile, ea s-a manifestat, cu deosebire, în planul anihilării mișcărilor ortodoxe, dar și în plan administrativ sau politic, Blajul constituind, din acest punct de vedere, cel mai potrivit canal de comunicare între Guberniu și comunitățile românești. Documentele episcopale relevă o legătură birocratică bună cu personalul jurisdicțiilor guberniale din întreaga dieceză, dar în special cu cel din teritoriile incluse în regimentele de graniță, unde preluarea instrucțiunilor și transmiterea rapoartelor confesionale erau facilitate de aparatul funcționăresc militar și de corpul ofițerilor. Nici pe departe, în aceste zone, atribuțiile prelaților nu se reduceau la rolul simbolic de sfințire a steagurilor unităților militare sau la ceremoniile și slujbele obișnuite.

Printre îndatoririle importante ale Episcopiei față de Guberniu, Cancelaria Aulică și Curte, se număra și înaintarea periodică a situației statistice privind preoții și credincioșii proprii. Șirul de conscripții pregătite la Blaj în diferite împrejurări denotă, de asemenea, evoluția aparatului administrativ din acest centru. Din ce în ce mai complexe, mai obiective, întocmite cu mai mare acuratețe, rapoartele statistice reflectă creșterea abilităților funcționărești ale personalului episcopal. Încă din timpul lui Atanasie Rednic, conscripțiile Bisericii Unite sunt redactate după modelul celor efectuate de administrația laică a provinciei. Datorită acestui fapt, Comisia mixtă care a evaluat situația bisericilor românești din Transilvania, în anii 1766-1768, a putut integra, cu ușurință, în tabelele finale datele oferite de biserica unită⁴⁰. Desigur, tendința celor două episcopii, ortodoxă și greco-catolică, de a ajusta informațiile statistice în interes propriu nu va dispărea pe tot parcursul veacului al XVIII-lea, dar ea se va diminua pe măsură ce birocrăția confesională devine mai puternică, așa încât autoritățile nu vor mai fi obligate să recurgă des la reevaluări.

³⁹Sinteza acestor atribuții s-a făcut pe baza *Protocollum Consistoriale 1797-1799* și *Protocollum Consistoriale 1799-1800*, ambele în B.A.C., *Fond manuscrise românești*, mss.583 și mss.323, passim

⁴⁰ Conscripțiile din anii 1766-1768, în *Protocolul Episcopiei Blajului -1763 (Protocollum de anno 1763)*, p.111-169 și în *Idem, 1767-1772*, p.158-165

Abrevieri

A.I.I.C.N.	Anuarul Institutului de Istorie, Cluj-Napoca
A.S.	Arhiva Someșană, Năsăud
B.A.C.	Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Române, Cluj
Șematism Transilvania 1767	Titulare Dacicum quo omnes omnium dicasteriorum, et officiorum, tam provincialium, ac militarium, quam cameralium, atque ecclesiasticorum, honorum tituli distincte exhibentur: et quidem partim normam, ac formam titularis calendarii I Apostolici Regni Hungariae imitans pro anno MDCCLXVII, Sibiu, 1767
Șematism Transilvania 1768	Calendarium Transylvanicum Titulare pro anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCLXVIII bisextili dierum 366, Sibiu, 1768
Șematism Transilvania 1770	fără foaie de titlu
Șematism Transilvania 1771	Calendarium Transylvanicum Titulare pro anno ab Incarnatione Jesu Christi MDCCLXXI, Sibiu, 1771
Șematism Transilvania 1780	Calendarium Titulare et Historicum Magni Principatus Transilvaniae eidemque adnexarum Partium, pro anno Domini MDCCLXXX, Sibiu, 1780
Șematism Transilvania 1782	Calendarium Maius Titulare pro anno Domini MDCCLXXXII, in usum M. Principatus Transylvaniae, Sibiu, 1782
Șematism Transilvania 1787	Calendarium Maius Titulare pro anno Domini MDCCLXXXVII, in usum M. Principatus Transylvaniae, Honorum adque Characterum Tituli comprehenduntur, Sibiu, 1787
Șematism Transilvania 1789	Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCLXXXIX, Sibiu, 1789
Șematism Transilvania 1794	Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCXCIV, Cluj, 1794
Șematism Transilvania 1796	Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCXCVI, Cluj, 1796
Șematism Transilvania 1800	Schematismus Dicasteriorum et Officialium Magni Principatus Transsylvaniae pro anno MDCCC, Cluj, 1800

DAS FOGARASCHER BISTUM AM ANFANG DES JOSEPHINISTISCHEN JAHRZEHNTS. POLITISCHE UND KONFESSIONELLE RICHTLINIEN

DANIEL DUMITRAN

REZUMAT. *Episcopia de Făgăraș la începutul deceniului iosefin. Direcțiile politice și confesionale.* Autorul studiului observă pe de o parte că problematica religioasă a secolului al XVIII-lea ocupă un loc special în istoriografia românească, iar pe de altă parte că aceasta s-a grăbit să interpreteze chestiunea nu numai ca pe o problematică specifică a istoriei Bisericii, ci și a personalităților și a climatului care s-a vrut ideal în care aceasta s-a manifestat, fără să fi căutat cu prea multă insistență realitățile istorice din perspectiva istoriei ideilor, a raporturilor Stat-Biserică și, nu în ultimul rând, al ideilor politice care au dominat mai cu seamă în primii ani ai deceniului dominat de personalitatea împăratului Iosif al II-lea. Din acest motiv, autorul și-a propus să supună în acest studiu metodele tradiționale de investigare practicate până în prezent de istoriografia românească metodei critice, pentru a revedea și nuanța clișeele de interpretare atât de adânc fixate în istoriografie.

In der rumänischen Geschichtsschreibung des XVIII-ten Jhs. beinhaltet die religiöse Problematik eine besondere Stelle. Konzipiert mehr als eine Geschichte der Kirche und aus der Sicht - repräsentativer Persönlichkeiten, die eine ganze Epoche negativ oder positiv definieren konnten - geschrieben, ist sie im Sinne der Analyse der ideatischen Klima zurückgeblieben, die die Entwicklung in einer oder anderen Richtung beeinflusst hatte. Es ist auch der Fall der Änderungen innerhalb der rumänischen Unierten Kirche in den ersten Jahren der Herrschaft des reformierenden Kaisers Joseph II. Deshalb glauben wir das die Anschneidung dieser Thema aus der Perspektive der Ideengeschichte, des Verhältnisses Kirche-Staat und nicht in letzter Reihe der geäußerten politischen Ideen, ohne den eklesiastischen Rahmen und die traditionellen Investigationsmethoden zu vernachlässigen, imstande ist einige in der Historiographie dieser Problematik verewigten Interpretationsklischees zu nuancieren. Eine solche Analyse werden wir demnächst versuchen.

Das neunte Jhz. des XVIII-ten Jh. bildete den Rahmen der reformatorischen Tätigkeit des Kaisers Joseph II. im ganzem habsburgischen Reich. In diesem Kontext hat die Nachforschung der Politik des Imperiums in den Provinzen und die Problematik der Toleranz mit seiner Rezeption auf lokaler Ebene, einschließlich auch in Siebenbürgen, zu interessante Schlußfolgerungen betreffend das Verständniss des josephinistischen Phänomens¹ geführt.

Die Debatte um das Konzept "Josephinismus" und seinen Beitrag zur Umänderung der religiösen und staatlichen Politik Wiens² suggeriert uns die Idee eines solcher Anschneidung auch im Fall Siebenbürgens, als Folge einiger unbestreitbaren Verwirklichungen der Geschichtsschreibung, die aber hauptsächlich auf die Analyse des josephinistischen Reformismus begründet sind³. Die zahlreichen Konfessionen, die Diversität der Konfessionen und der Verwaltungs- und Verfassungsstrukturen aus dieser Gegend verlangt eine parallele Analyse der verschiedenen Antworten, die die Konfessionen den Impulsen, die aus der Richtung der josephinistischen eklesiastischen Politik kamen, gegeben haben. Das Problem des Verhältnisses Kirche-Staat und die vom Wiener Hof geförderte Idee einer staatlichen Kirche, um diese dem Staat unterzuordnen und damit der Staat seine Autorität in religiösen Problemen⁴ andeutet, waren Konstanten des eklesiastischen Raumes in Siebenbürgen am Ende des XVIII Jh.

In der Geschichte der Unierten Kirche bilden die ersten Jahre des IX-ten Jhz. eine sehr verlockende Zeitspanne, weil man die Anfänge der kirchlichen josephinistischen Politik in Siebenbürgen, ihre Rezeption und die Reaktionen auf diese Politik analysieren kann. Als Folge der von dem Joseph II. der kirchlichen Politik des Wiener Hofes nach 1780 geförderten Kurs fand auch in der Führung

¹ *La tolérance civile*. Actes du Colloque de Mons (2-4 septembre 1981), publiés par Roland Crahay, Bruxelles-Mons, 1982, *passim*. Für den Fall Siebenbürgens siehe Pompiliu Teodor, *Tolerance and the Transylvanian Romanians: from Maria Theresa to Joseph II*, im Band *Church and Society in Central and Eastern Europe*, Maria Crăciun, Ovidiu Ghitta eds., Cluj-Napoca, 1998, *passim*.

² Aus einer großzügigen Bibliographie erwähnen wir hier die Werke von Eduard Winter, *Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus. 1740-1848*, Berlin, 1962, *passim* und Erich Zöllner, *Istoria Austriei de la începuturi până în prezent*, București, 1997, Band I, S. 395-402; Helmuth Reinalter, *Der Josephinismus. Bedeutung. Einflüsse und Wirkungen*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, *passim*

³ Ferdinand von Zieglauer, *Die politische Reformbewegung in Siebenbürgen in der Zeit Joseph's II. in Siebenbürgen*, München, 1986, *passim*; David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române*, București, 1984, *passim*; Mathias Bernath, *Habsburgii și începuturile formării națiunii române*, Cluj, 1994, *passim* (unseren Anschauungen nahe).

⁴ Siehe für den Fall der Niederlanden die Beobachtung von Jan Roegiers über die Bedeutung der Einführung der zivilen Rechtswesen in matrimonialen Sachen. Dieser Beispiel ist sehr relevant für die Art und Weise wie die Beziehung Staat-Kirche auch in Siebenbürgen betrachtet werden kann. *La tolérance civile*, S. 78

des Fogarascher Bistums eine Änderung statt und zwar durch die Ernennung von Ioan BOB, ein alter Kleriker, als Bischof. Die Gründe dieser neuen Orientierung, für die nicht nur der Wiener Hof allein verantwortlich ist, der Kontext und die praktische Verwirklichungsweise bilden den Gegenstand der vorliegenden Nachforschung, die sich auf den Jahren 1781-1784 bezieht, die wichtigste Zeitspanne für die schon erwähnten Änderungen auf Grund der verfügbaren Dokumentationsquellen.

Die erste bedeutende Maßnahme die wir in unserer Analyse annehmen bildet das Toleranzdekret vom 8 November 1781, in der für Siebenbürgen angepasste Version⁵. Das Dekret dekretierte die religiöse Emanzipierung der Protestanten und Orthodoxen, das wie folgt in der Einführung des Dokuments gerechtfertigt wurde: "Când, sau fiindcă am socotit noi ca toată sila, care cunoștinții sufletești putere aduce, cât mau vârtos să cunoaștem; iară dimpotrivă foarte mult folos în religie și în obște din obicinuita, care dragostea creștinească voiaște, toleranție a rămânea aceasta în toate rădăcinatele noastre provincii cu anumite legi a se întări am hotărât"⁶.

Gleichzeitig durch die vorausgesehenen zivilen Rechte wurden die Voraussetzungen der Umänderung des rechtlichen Status der Tolerierten im Falle der orthodoxen Rumänen geschafft und das war ein bedeutender Schritt in der Richtung der nationalen Emanzipierung. Das Toleranzdekret führte eine neue Politik gegenüber den Orthodoxen ein: "Prin tot Marele Nostru Prințipat lege neschimbată să fie: pre nimenea pentru religie, de nu va face împotriva legilor civile și milostivelor crăești porunci, sau pacea de obște turburând faptă rea va face, să nu să poată pedepsi în bani sau trupește"⁷. Das Dekret ordnet sich in einem weiteren Kontext ein in der Nähe des Reskripts der Versöhnung vom 22 März 1781, das die Gleichheit des öffentlichen und privaten Rechts der Rumänen mit den Sachsen auf *fundus regius* stipulierte. Auf dieser Weise unter den Bedingungen der rechtlichen Strukturen des siebenbürgischen Fürstentums Nutznießer der Toleranzpolitik, die vom Josef II. gefördert wurde, waren in erster Reihe die Rumänen⁸.

Dieselbe Toleranzpolitik verstößte aber im Falle anderen Provinzen (Niederländer, Ungarn) auf Feindseligkeit im katholischen Kreisen. Es war auch der Fall der Unierten Kirche, wo der Bischof Grigore Maior (1773-1782), der sehr tolerant gegenüber den orthodoxen Rumänen war aber die vom Joseph II geführte Toleranzpolitik nicht leiden konnte. Die Unterschiedenheit der Anschauungen und die feindseligen Reaktionen sind aber der konstanten Tendenz des Kaisers sich die Kirche unterordnen und deren Abhängigkeit an

⁵ *Edictum tolerantiae*, herausgegeben von Ioan Lupaș in *Transilvania*, XLI, 1910, S. 446-455

⁶ *Ibidem*, S. 447

⁷ *Ibidem*, S. 454

⁸ M. Bernath, *op. cit.*, S. 245-258; Pompiliu Teodor, *op. cit.*, S. 193-204

Rom begrenzen zu wollen, zu verdanken. Nicht in letzter Reihe sogar die Idee einer verübten Toleranz kann in ihren wahren Dimensionen außerhalb des Verhältnisses Staat - Kirche, besonders wegen den Tendenzen der Einmischung der staatlichen Autorität in der Regelung der religiösen Angelegenheiten erfasst werden. Der Bischof Grigore Maior war gegen diese Tendenzen gerichtet und was für die galikanischen und febronien Tendenzen des Josephinismus schlimmer war, er bewahrte die kanonischen Beziehungen mit Rom und hatte sogar den Mut beim Heiligen Stuhl, wegen einigen von der siebenbürgischen Regierung auf Befehl des Kaisers getroffenen Maßnahmen, zu klagen⁹.

Eine andere Maßnahme betraf eine sehr repräsentative Institution der Unierten Kirche, das Kloster "Die Heilige Dreifaltigkeit", ein Beispiel der Art und Weise wie Joseph II. die Beziehung zwischen Staat und Kirche verstanden hatte. Die gespannten Verhältnisse zwischen den Mönchen dieses Klosters und die Führung des Bistums, aus einigen älteren patrimonialen Gründe aber auch wegen dem Status die sich diese Mönchen selbst durch die Rolle, die sie in der Regierung der Diözese besaßen annahmen, wobei die Situation zu einem offenem Konflikt¹⁰ gelangte, führte zur Einmischung des Kaisers selbst, der so seine Rolle als Beschützer der Kirche spielen konnte¹¹. Die durch das Dekret vom 12 Dezember 1781 verordneten Maßnahmen für die Wiederherstellung der Disziplin im Kloster gliederten sich der Linie der Regelungen aus dem Allgemeinen Dekret der Abschaffung der Klöster die hauptsächlich dem kontemplativen Leben gewendet waren und betreffend die hereditären Provinzen (30 Oktober 1781)¹² ein. Der auf der Notwendigkeit der Erfüllung ihrer Mission - dem Bischof Rat und Hilfe in der Forderung der Religion zu gewähren, das Jugendum auszubilden und ein nüchternes¹³ Leben zu führen - gestelltes Akzent, widerspiegelt den Utilitarismus der Konzeption des Kaisers betreffend die Rolle der Kloster die weiter wirken durften. Eigentlich annullierte der Kaiser durch diese Dekret die fundationelle Diplom vom 1783 des Klosters "Heilige Dreifaltigkeit" und versetzte das ganze architektonische Komplex in einem Seminar um, das dann auch 1784¹⁴,

⁹ Zenovie Pâclișanu, *Istoria Bisericii Române Unite* (Teil II, 1752-1783), in *Perspective*, Jahr XIV-XVI, Nr. 53-60, 1991, S. 172

¹⁰ Ioan Rațiu, *Din trecutul ordului basilitan*, im Band Idem, *Studii și Biografii*, Blaj, 1904, *passim*; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, S. 163-165

¹¹ E. Winter, *op. cit.*, S. 103

¹² *Ibidem*, S. 114-123; E. Zöllner, *op. cit.*, S. 399-400

¹³ "... *per zelum in Religione, per applicationem ad litteras, per probos mores ...*", in Petru Maior, *Istoria Bisericii Românilor*, Buda, 1813, S. 219-223. Siehe auch Z. Pâclișanu, *op. cit.*, S. 166

¹⁴ Ioan Marin Mălinaș, *Situația învățământului bisericesc al românilor în contextul reformelor școlare din timpul domniei împărătesei Maria Theresa (1740-80), a împăraților Iosif al II-lea (1780-90) și Leopold al II-lea (1790-92). Contribuții privind relațiile româno-austriece*, Oradea, 1994, S. 62, 65

gemäß dem Dekret der Gründung der Zentralen Seminarien (30 März 1783)¹⁵ aufgelöst wurde.

Man kann feststellen, daß die Hauptereignisse des josephinistischen Reformismus im Bereich der eklesiastischen Politik am Ende des Jahres 1781 auf direkter Weise und rasch die Entwicklungen in der Fogarascher Diezese, die außerhalb dieses Kontextes nicht verstanden werden kann, beeinflusst haben.

Die josphinistische eklesiastische Politik hatte, so wie wir schon vorausgesehen haben, Auswirkungen auch am Niveau der Führung des Bistums. Den Abdankungsbeschluss des Bischofs Grigore Maior, auf Einladung des Kaisers das zu machen, kann auch durch die innere Situation im siebenbürgischen Fürstentum erklärt werden. Wir erwähnen hier nur die gespannten Beziehungen des rumänischen Bischofs mit dem katholischen Bischof Batthyani und den Orthodoxen Rumänen, die von dessen Propaganda für die religiöse Vereinigung¹⁶ ein Ziel waren. Aber wir nehmen an das die bis jetzt schon widerspiegelten Ereignisse, die Toleranzpolitik mit ihren Implikationen und die gegen dem Kloster aus Blaj getroffenen Maßnahmen, eine Rolle gespielt hatten, wenn man die Reaktionen auf lokaler Ebene, die nachher auch die Entwicklungen in der Diezese beeinflusst haben, beobachtet.

Am 15 April 1782 antwortete Grigore Maior dem Präsidenten der Aulischen Kanzlei Siebenbürgens, Baron Thadeus Reischach, der ihm am 13 März die Einladung des Kaisers auf das Bistum zu verzichten schickte und war mit dem Wunsch des Kaisers einverstanden¹⁷. Er wünschte nur das sein Rücktritt auf einer kanonischen Weise geschehen solle, als legitimer Hirte, weil er auf Wunsch des Volkes und durch die Stimmen des Klerus gewählt, vom Kaiser ernannt und vom Heiligen Stuhl bestätigt wurde: "Quam ego plerissimi, semel Cleri suffragiis Populique voce expetitus ac electus, Apostoliceque nominatus, ac per S. Sedem confirmatus consequenter Ecsiae in conformitate Altissimae voluntatis valedicere, ac aequè canonice renunciare, ne mercenarius fortasse ac non legitimus Pastor fuisse videar"¹⁸. Sein Rücktritt wurde auch vom Kaiser durch das Reskript vom 15 Mai akzeptiert. Der Kaiser sicherte dem Bischof eine Rente von 1500 Florin¹⁹. Mit derselben Gelegenheit schrieb Reischach dem Bischof über den Beschluß des Kaisers

¹⁵ E. Winter, *op.cit.*, S. 134-148

¹⁶ Octavian Bârlea, *Ex historia romena: Ioannes Bob Episcopus Fogarasiensis (1783-1830)*, Frankfurt am Main, 1948, S. 4-8; Z. Pâclişanu, *op. cit.*, S. 166-172

¹⁷ Ioan Micu Moldovan, *Acte sinodale ale beserecei romane de Alba Iulia și Făgăraș*, I, Blaj, 1869, S. 133-135. Siehe auch Z. Pâclişanu, *op.cit.*, S.173-174, präsentiert die Bestrebungen des Kaisers und der ungarischen aulischen Kanzleien um eine Lösung zu finden den rumänischen Bischof wegzuschaffen, und O. Bârlea, *op.cit.*, S.9

¹⁸ I. Micu Moldovanu, *op.cit.*, I, S.134. Grigorie Maior ussert seine Meinung betreffend seines Versetzung im Bistum aus Oradea, wobei Moise Dragoş in das aus Fogarasch versetzt werden sollte

¹⁹ *Ibidem*, I, S. 117-118

und über dessen Versicherung, daß er vom Heiligen Stuhl die Bestätigung des Rücktritts zugleich mit der Ernennung eines neuen Bischofs²⁰ erhalten wird. Es war die Antwort auf dem Wunsch Grigore Maiors das die Abdankung gemäß der kanonischen Normen²¹ geschehe und ist zugleich ein Beweis, daß der Bischof sehr gut verstanden hatte die Beziehungen mit Rom zu bewahren, trotz des vom Kaiser praktizierten Febrenianismuses.

Auf Grund des Regierungsorders vom 11 Juni 1782²² hat der Generallvikar Ignatie Darabant die elektorale Synode in Blaj für den 12 August (1 August nach dem damaligen von den Rumänen verwendeten Kalender) einberufen. Durch einem an den Protopopen gewendeten Umlauf am 1 Juni erklärte der Vikar sehr ehrlich sein Bedauern über den Beschluß des Bischofs ohne aber dessen Gründe für seine Tat zum Vorschein zu bringen und lobte dessen Tätigkeit: "Exselenția sa prea luminatul și prea osfințitul Domnul Arhiereul nostru G. Grigorie Maier, după pre multa și vrednica de pururea a sa sânguință și osteneală carea și nainte și în arhiereasca sa păstorie au făcut în viia Domnului cu folosul și creșterea încredințatei șieș turmei cei cuvântătoare, acum, la adâncile bătrânețe, vrând ca viața, ce mai are înapoi să o petreacă în liniște și fără gălciavă, arhiereasca sa păstorie Înălțatului Împărat o au resignăluit"²³. Die Protopoen mußten lokale Synoden einberufen um je zwei Deputierte zu wählen, die dann am elektoralen Synode teilnehmen mußten²⁴.

Das "Katalog der Wählenden" aus dem Protokoll der Synode nennt uns die Teilnehmern: die 13 Ordenspriester von dem Kloster "Heiliges Dreifaltigkeit" geführt vom Vikar und *causarum auditor generalis* Ignatie Darabant und Filotei Laszlo; 4 Dekane, 53 Protopopen, 3 Inspektoren, 3 Notars, 2 Rechtsanwälte, 1 Lehrer (Mihai Timar) und der Priester von Blaj (Mihai Pop); die Abgeordneten des Klerus je zwei aus jedem Erzbistum²⁵. Dann folgen die königlichen Kommissare, der katholische Bischof und auch viele Laien, "tanta frequenza di laici de tutte le religioni di questa beata terra", so wie Grigore Maior am 20 August dem Nunzius Garampi²⁶ schrieb.

In der Öffnung der Sitzung hat der Generallvikar dem Klerus das kaiserliche Dekret presäntiert auf Grund dessen die Synode aufgerufen wurde: "În câtu-i resignația Ex. Sale, mai pre larg veți înțielege dein rostul Ex. Sale, și din milostivele rescriptumuri împeratesci carele vis'or ceti"²⁷. Betreffend der Wahl erklärte er seine Hoffnung, daß diese sich "in Frieden und mit brüderlicher

²⁰ *Ibidem*, I, S. 118-119

²¹ *Ibidem*, I, S. 134. Siehe auch V. Bârlea, *op. cit.*, S. 1, Note 4

²² I. Micu Moldovanu, *op. cit.*, I, S. 113-114

²³ *Ibidem*, I, S. 106; O. Bârlea, *op. cit.*, S.1; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, S. 174-175

²⁴ I. Micu Moldovanu, *op. cit.*, S. 106

²⁵ *Ibidem*, I, S. 129-133; O. Bârlea, *op. cit.*, S. 1; Z. Pâclișanu, *op. cit.*, S. 175

²⁶ Apud Z. Pâclișanu, *op. cit.*, S. 175

²⁷ I. Micu Moldovanu, *op.cit.*, I, S. 114-115

Liebe” verlaufen wird und jeder soll “drepta cunoștența sufletului seu ... pentru unul ca acela, pe care sci a fi vrednic de o stăpânire duhovnicească și păstornicească mare ca aceasta, uitându-se la binele și pacea de obsce, ca se fie îndestulat a stăpâni turma cea cuvântătoare împotriva poterilor celor vediute și nevediute”²⁸ wählen.

In seiner Rede presântierte Grigore Maior in einem pathetischen Stil dem Klerus²⁹ seine Tätigkeit im Dienste der Kirche, des Klerus und des Volkes, vor und während seiner Amtszeit als Bischof. Die Rede ist aus der Perspektive, wie er verstanden hatte seine Mission als Pfarrer, Lehrer und dann als Bischof zu erfüllen, interessant. Er macht aber keine Bemerkung über die josephinistische eklesiastische Politik dessen Opfer er geworden ist und auch nicht über die internen Konflikte im Inneren der Unierten Kirche, die auch von dieser Politik angeregt wurden. Der Text seiner Rede kann deshalb mehr aus einer stilistischen als aus einer historischen Standpunkt analysiert werden.

Bevor wir das Ergebniss der Wahl vorführen, möchten wir über die Rolle der zwei kaiserlichen Komissare, Carol Teleky von Szek und Wolfgang Kemeny, die durch das Dekret vom 11 Juni 1782³⁰ ernannt wurden, sprechen. Die Komissare wurden im Namen des Kaisers von dem Präsidenten der Aulischen Kanzlei darauf hingewiesen (15 Mai 1782), sie sollen darauf achten, daß sich unter den drei Personen die für die Wahl nominiert werden müssen sich auch Iacob Aron, Vikar im Bistum Oradea und Andrei Zsetkei, Vikar im Bistum Munkacs befinden: “... ut in praevia Candidatione Rdos Iacobum Aaron, Diocesis M. Varadinensis, et Andream Zetkei Munkacsiensis Praepositos Majores, ternario Candidatorum numero inferendos et fati Cleri suffragiis proponendos adlaborent”³¹. Um zu sehen wie die zwei Komissare ihre Mission erfüllt haben und wie der Klerus auf diesen Versuch, die freie Wahl des Bischofs zu begrenzen, reagiert hat, werden wir zunächst über die von den beiden Gesandten vor der Synode gemachten Vorschläge ausführlicher sprechen³².

Am Anfang wird die Sorge des Kaisers über die Wahl eines neuen Bischofs erwähnt: “ut anxii v. Cleri universisque populi uniti animis per spontaneam Exmi ac Rdmi d. Gregorii Maior resignationem (quam etiam benignissime sua Mattas ssa suscipit), de novo Praessule primo quoque tempore clementer provideret”³³. Dann auf Grund des Hinweises den sie bekommen haben presântieren die Komissare der Versammlung ihre Vorschläge: erstens nach dem allgemein üblichen Verfahren “pro ritu in similibus usitato” sollen drei Bewerber gewählt werden:

²⁸ *Ibidem*

²⁹ *Ibidem*, I, S. 115-117, 119-120; Z. Păclișanu, *op.cit.*, S. 175-176

³⁰ I. Micu Moldovanu, *op.cit.*, I, S. 123-124

³¹ *Ibidem*, I, S. 124-126; O. Bârlea, *op.cit.*, S. 2-3

³² I. Micu Moldovanu, *op.cit.*, I, S. 126-128

³³ *Ibidem*, I, S.126

“quae et a morum probitate, et a doctrina commendata eminenti praesulis functioni, virtute, exemplo ac charitate cum incremento religionis et universorum expectatione facis instar praeesse ac praelucere valeant”, wobei sie noch hinzuführten, daß die frei geäußert wird um jedwelches Mißtrauen zu beseitigen³⁴.

In ihrem zweiten Vorschlag wurde der Wunsch des Kaisers geäußert, daß sich unter den drei Personen auch Iacob Aron und Andrei Zsetkei befinden, die wie folgt von den Komissaren dem Klerus empfohlen wurden: “viros a requisitis ad pastorale hoc munus qualitibus suae Matti commendator”³⁵. Weil es keine Zweifel betreffend den zwei Vikare existierte, äußerten die Komissare die Hoffnung aus, daß die Synode sich dem Wunsch des Kaisers unterstellt, als ein Beweis ihrer Treue und Liebe seiner Hoheit gegenüber. Was die dritte Person anbetraff ließ man der Synode die Freiheit jemand zu nominieren der durch seine Moral, Lehre und erprobte Kapazität für diesen Posten würdig ist³⁶.

Die Antwort zu diesen Vorschlägen kam im Namen des rumänischen Klerus von Seite des Generallvikars Ignatie Darabant. Für die Sorge des Kaisers gegenüber der Kirche dankend, vergaß er nicht zu erwähnen wie sehr der Klerus den Rücktritt des Bischofs Grigorie Maior bedauert mit dem “contenti omnino eramus”. Dem kaiserlichen Hinweis entgegen setzte aber der Generallvikar “perpetuum usum et diplomaticam consvetudinem hujus ecclesiae liberis cleri suffragis fienda novi eppi electione”, wobei er auch die “heiligen Gebote” erwähnte, damit die Wahl “juxta rectum conscientiae uniuscujusque nostrorum”³⁷ verläuft.

Wir betrachten dieses Moment zumindest aus drei Gründen als sehr bedeutend an. Erstens, kann man hier feststellen, dass das Datum als die Komissare den Hinweis bekommen haben das gleiche mit dem Datum als der Kaiser den Reskript, in dem er den Rücktritt des Bischofs Grigore Maior annahm, ist. In zweiter Reihe bemerkt man einen Widerspruch in den Vorschlägen der beiden Komissare liegt: einerseits reden sie über freie Wahlen andererseits wünschen sie, daß die Synode dem Wunsch des Kaisers nachgeht und zwei von diesem genannte Personen nominiert. Die freie Wahl konnte also nur im Fall der dritten nominierten Person ausgeübt werden. Die bis jetzt bewahrte Weise der Wahl eines Bischofs wurde damit förmlich aber die Beziehung dazu muß aus dem allgemeinen Bild der kaiserlichen Politik gestellt werden, weil man weiß, daß

³⁴ *Ibidem*, I, S. 127

³⁵ *Ibidem*

³⁶ *Ibidem*

³⁷ *Ibidem*, I, S. 128; O. Bârlea, *op.cit.*, S. 3. In dem Brief Gheorghe Şincais an Garampi (13 August 1782) ist dieses Privilegium folgendermassen genannt “antiqua huiusce Diocesis consvetudo” (*Ibidem* S. 283), Siehe auch die Aussage Ioan Bob’s in diesem Sinne (*Ibidem*, S. 288). Selbstverständlich einige davon waren Stereotypen

die Einberufung der diezesanen Synode nur mit der Bewilligung des Wiener Hofes geschehen konnte. Der Versuch das Wahlrecht zu begrenzen schrieb sich also in dieser Politik ein³⁸. Drittens, unterstreichen wir die starke Reaktion des rumänischen Klerus um ein altes durch "perpetuum usum diplomaticam consuetudinem" allgemein übliches Privilegium, der inneren Organisierung der rumänischen Kirche angehörend, zu verteidigen. Die Bedeutung dieser Absage wird offensichtlich, wenn wir an die Art und Weise wie sich die synodale Institution in den nächsten Jahren und besonders im letzten Jahrzehnt des Jhs. entfaltet hat denkt und wenn man die Rolle dieser Kirche in Kontext der Ereignisse die vom "restitutio" aus dem Jahre 1790 aufgelöst wurde, kennt.

Die Eingriffe des Kaisers waren in Übereinstimmung mit seiner geführten eklesiastischen Politik, die als Ziel die Unterwerfung der Kirche in Siebenbürgen und die Einmischung in dessen Verwaltungsangelegenheiten hatte. Wenn wir also ganz allgemein die bis jetzt genannten Ereignisse betrachten, so können wir die Schlußfolgerung ziehen, daß die Ernennung eines Bischofs von den Vertretern des Priestertums nicht wahrhaftig sein konnte, weil die bei dieser Wahl vorgeschlagenen Bewerber dem mönchischen Klerus angehörten. Das wird erst später eine Lösung sein, als Folge der allgemeinen Orientierung der eklesiastischen josephinistischen Politik und der späteren Entwicklungen innerhalb des Unierten Bistums.

Das Ergebniss der Wahl vom 12 August 1782 bringt zum Vorschein die Richtlinien innerhalb des unierten Klerus, weil jeder Bewerber einer solchen Richtlinie entsprach. Der erste von diesen im "ternarium" nominalisierte Kandidat war Ignatie Darabant, Generallvikar und *causarum auditor generalis*, Ämter die er auch in der Zeit des Bischofs Atanasie Rednic innehatte. Während der Wahlsynode bestätigte ihn der Bischof Grigore Maior amtlich als Generallvikar und empfahl ihn damit dem Klerus an: "... înțărăm pe preac. Ghenărariu vicareș nostru de acum Ignatie cu plină putere întru toate, ca în lipsele și lucrurile voastre să știți și până atunci la cine cugeta ..." ³⁹. Mit 63 Stimmen erfreute er sich der Sympathie des Klerus, wobei gesagt werden muß, daß er eine größere Indulgenz gegenüber der mönchischen Disziplin zeigte. Seine unbestreitbaren Verdienste als Missionär und Priester wie auch seine Tätigkeit im didaktischen und kulturellen Bereich empfahl ihn als Nachfolger Grigorie Maior, weil er dessen Richtlinien sehr nahe war⁴⁰. Das muß man aber nicht übertreiben, denn ein Vergleich zum Bischof von Oradea Ioan Bob, die Anhänglichkeit Darabant's an den josephinistischen Pragmatismus, das aus der Art und Weise, wie er seine Diezese führte und aus seinen Zielen, zum Vorschein bringt.

³⁸ I. Micu Moldovanu, *op.cit.*, I, S. 114. Siehe auch eine allgemeinere Aussage in der Rede des Priesters Daniil Cătineanu (*Ibidem*, I, S. 122)

³⁹ *Ibidem*, I, S. 119

⁴⁰ O. Bârlea, *op.cit.*, S.10

Der Zweite der nominalisiert wurde war Iacob Aron (57 Stimmen), der innerhalb des Klerus sehr populär wegen seiner aszätischen Tendenz war. Er war ein Mitarbeiter des Bischofs Atanasie Rednic in dessen Tätigkeit der Reformierung des Klosterlebens und war für eine zeitlang auch Generallvikar. Von Grigore Maior wurde er nicht sehr gemocht und wirkte deshalb zu dieser Zeit mehr als Missionär. Ab 1777 wirkte als Vikar des Bistums Oradea und dann zwischen den Jahren 1780-1783 und dann als Prefekt des Seminars "Santa Barbara" in Wien⁴¹.

Der Dritte nominalisierte Bewerber war Ioan Bob mit 37 Stimmen. Er vertrat die jüngeren Priester die versuchten sich in der Führung der Diezese durchzusetzen⁴². Von den Nachwirkungen dieses Phänomens müssen wir später ausführlicher sprechen. Unter denen die es nicht gelungen ist sich unter den nominierten Bewerbern zu zählen erwähnen wir Filotei Laslo (16 Stimmen), der möglicherweise die Stimmen des mönchischen Klerus mit Iacob Aron⁴³ geteilt hat. Er war Generallvikar zur Zeit des Bischofs Atanasie Rednic und ein Anhänger der von diesem geförderten mönchischen Disziplin.

Das ist das Gesamtbild der Richtlinien im Augenblick dieser Wahl im Jahre 1782⁴⁴. Selbstverständlich machte die Mannigfaltigkeit der Richtlinien die Versöhnung sehr schwer und das in den Bedingungen eines schwierigen ausländischen Kontextes als Folge der vom Kaiser geführten Politik.

Die Ernennung einer der drei Bewerbern als Bischof in der Fogarascher Diezese, gemäß einer Vorschrift aus der zweiten leopoldinischen Diplom (19 März 1701) und auf Grund des Patronatsrecht, daß durch die päpstliche Bulle bei der Gründung des Fogarascher Bistums anerkannt wurde, war die Pflicht des Kaisers. Diese Pflicht wurde sehr oft arbiträr interpretiert ohne auf die Zahl der von dem Bewerber erhaltenen Stimmen Wert zu legen. Auch die Durchsetzung eines Bewerber vom Wiener Hof war nicht eine von Joseph II. eingeführte Innovation aber seine Initiative kam zugleich mit anderen Maßnahmen der politische eklesiastischen Politik die sogar die freie Wirkung der kirchlichen Institutionen anberührten. Dieselbe Politik forderte auch Tendenzen die bestimmte Entwicklungen innerhalb der rumänischen Unierten Kirche anspornen konnten, so zum Beispiel die Interesse an der sich der weltliche Klerus damals erfreute. Vom vollenn Bewußtsein dieser Realität hing auch der Sieg einer anderen Orientierung ab, das sich innerhalb des Klerus äußerte. Nun werden wir versuchen zu erfahren inwieweit die Anhänger diese Richtlinien die wahren Gründe der kaiserlichen Politik erfasst haben wie auch die Gründe der letzten Option des

⁴¹ *Ibidem*, S.11; Z. Păclișanu, *op.cit.*, S. 114-115; Iacob Mârza, *Activism și opțiune culturală în secolul al XVIII-lea: Ioan Iacob Aron*, in *Apulum*, XXV, 1988, *passim*

⁴² O. Bârlea, *op.cit.*, S. 17

⁴³ *Ibidem*

⁴⁴ gemäß *Ibidem*

Wiener Hofes für einer der Bewerber. So wie man sah, darf diese Option nicht als die Verwirklichung eines vorher bestimmten Plans, sondern als eine sich im Laufe der Zeit herausgebildete Lösung, die von den Informationen über die Bewerber, die zum Bistum gelangten, abhieng.

In dem Brief vom 13 August 1782 an Nuntius Garampi⁴⁵ teilte Gheorghe Şincai diesem die Namen der von der Synode nominierten Personen und auch die Anzahl der Stimmen, die jeder der drei Bewerber bekommen hatte. Zugleich empfahl er Ignatie Darabant an, wegen seiner Klugheit in der Schlichtung der Kontroversen während der Sitzung, wegen seinen Eifer in “der Förderung des katholischen Glaubens”, in der Verteidigung der Privilegien des Klerus gegen den Verstöße der “unkatholischen” und der Verwaltung, und wegen seiner gesamten priesterischen und missionären Tätigkeit in der Zeit der letzten zwei Bischöfe. Es war auch in Interesse der katholischen Kirche - sagte der Verfasser des Briefes weiter - die Berufung des Vikars als Bischof zu unterstützen, in jenen schwierigen Zeiten, als die Gegner des katholischen Glaubens aus allen Seiten im Angriff waren. Schließlich, durch die Anzahl der Stimmen und die während der synodalen Versammlung geäußerten Meinungen, erschien Darabant dem Şincai als der berechtigte für den Sitz des Bischofs an⁴⁶.

Auch der gewesene Bischof Grigore Maior wendete sich dem Nuntius Garampi an und bat um die Unterstützung der Bewerbung desselben Ignatie Darabant's. In einer vertraulichen Aufzeichnung⁴⁷ stellte Maior den Nuntius die ausgedrückten Meinungen aus der Wahlsynode vor, und bezog sich auf die Folgen der Kaiserlichen Einschreitung für die Wahl von Iacob Aron, ohne aber diesen offen zu beschuldigen. So sprach er über die zum Gunsten des Prefekten von “Santa Barbara” geschaffenen Aktionen, der die kaiserlichen Briefe benützte, um den größten Teil des Klerus auf seine Seite heranziehen zu können und so eine bedeutende Zahl von Stimmen zu erlangen. Weiter hin, eine plastische Rede benützend, zeichnet Maior ein strenges Charakterbild von Iacob Aron, das bestimmt war, ihn zu verleumden: “... un cane muto, che non cerca altro, se non ben' bere e mangiare, pipare e dormire ...”. Es wurde auch die traurige Berühmtheit dieses Bewerbers unter den größten Teil der Gläubigen nicht übersehen und erinnerte an die religiösen Unruhen aus Petru Aron's Zeit, vor allem an die Verbreitung des “Schisma” über einen großen Teil des Gebietes des Fogarascher Bistums: “Coll' Essilio del fu Vescovo di questa Chiesa Baron Klein, si commosse alle viscera tutto il corpo d'essa Chiesa, e con succedere Vescovo Aron zio d'esso Prefetto, subentro generalmente lo schisma e com' una peste ocupo ben' presto tutta Terra, ed ingemeva in sin'a nostri tempi quasi tutta la Grand Provincia d'essere Schismatica. Lo niudo nome Aron e odioso sin' hoggi di a tutti bueni di

⁴⁵ *Ibidem*, S. 283-284, Dok. Nr. I

⁴⁶ *Ibidem*, S.17

⁴⁷ *Ibidem*, S. 285, Dok. Nr. III - August 1782 (Nota pro privata noticia)

questo Rito; anzi sono ricorsi da noi quelli Montani colle ripetite istanze acio per l'amor di Dio ne men' Parochi gli ordiniamo di piu da quelli que godano di quel nome"⁴⁸. Die lange Erfahrung in der Regierung der Diezese und das gründliche Kennen des Klerus erlaubten demnach dem gewesenen Bischof nicht, jemand anderen als Nachfolger zu empfehlen als seinen Vikar, Ignatie Darabant: "per integrita e per desterita e per capacita e per diligenza e lunga esperienza de Dritti Ecclesiastici e politici ...". Das gezeichnete Bild unterschied sich von dem seines Gegners: "... in somma Uomo all' Uomo, cane latrante, che tutti boni ;'amano, ed i cativi, temono, sever' servatore della disciplina Ecclia ed insigne defensore della S. Sede Apostolica"⁴⁹. Demnach war dessen wesentliche Eigenschaft "intiero ed essercitato peculiarmente nelle circostanze d'hoggi di" nicht nur auf die Erfordernisse, die der Status des Bistums in Siebenbürgen verleugte, sondern auch auf die kanonischen Beziehungen mit Rom, und implizite auf dem geschränkten Rahmen, der von der Wiener Politik aufgezwungen wurde, angepasst. Sicherlich muß er in der ählich, an den Kaiser geschickten⁵⁰ Empfehlung, teilweise eine verschiedene Begründung benutzt haben.

Für Jacob Aron setzte sich der Hieromonach Spiridon Fărcaş ("Fogarasi") ein, der in diesem Sinne am 12 Oktober 1782 der Kongregation Propaganda Fide schrieb. Auf der Grundlage seiner Informationen, verlangte die Kongregation am 23. Oktober, von dem Nuntius Garampi, er solle dem Kaiser die Ernennung von Aron empfehlen⁵¹. Die Argumente waren die schon in der Studienzeit am Kollegium Propaganda Fide erprobt haben: das tadellose Verhalten, die strenge Einhaltung der religiösen Regeln, die wissenschaftliche Bildung und andere Eigenschaften die für einem Bischof notwendig waren. Wie auch in dem vorher besprochenen Schriftstück, kehrt der Beweis des Namens wieder, aber in einer anderen, obwohl immer parteiischen Deutung. Als Neffe des "guten Bischofs", Petru Aron, der sein ganzes Vermögen der "in fondare Seminarii, fabricar Chiese ed altre opere pie" gewidmet hatte, hoffte man, daß er denselben Eifer zeigen würde, in Nachahmung. Der Schluß bezeichnend für Haltung Roms gegenüber den Ereignissen aus dem Fogarascher Bistum: "Stante dunque la renunzia che decesi fatta da Monsignor Maior del Vescovato di Fogaras, sarebbe a noi di molta condazione il vedergli sostituito il detto Signor Canonico Iacopo Aron ..."⁵². Am selben Tag verständigte die Kongregation Spiridon Fărcaş über diese Vorgangsweise und empfahl ihm er solle auch unmittelbar um die Unterstützung des Nuntius bitten⁵³.

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Ibidem*, auch S.18

⁵⁰ *Ibidem*, S. 285

⁵¹ *Ibidem*, S.285-286, Dok. Nr. IV

⁵² *Ibidem*, auch S.18

⁵³ *Ibidem*, S.286, Dok.V

Eine nüchterne Einschätzung der Chancen der ersten zwei Bewerber ohne auf die des Dritten acht zu geben, finden wir in einem Brief des katholischen Bischofs Batthyanyi, adressiert am 16. August 1782 an denselben Garampi⁵⁴. Batthyanyi teilte ihm zuerst das Gerücht mit, daß in der Diözese betreffend der wahrscheinlichen Ernennung von Jacob Aron verbreitet wurde, wobei er sich bewußt war, daß die Ergebnisse der Wahlen den Kaiser zu nichts verpflichteten: “qui si crede che il Aron sara nominato dall Imperatore; puo farla, se gli piace, giacche *haec Electio nullum jus tribuit, sed est inanissima caerimonia*”. Aber er zweifelte daran, weil Aron ein Mönch war und weil er in den Konflikt zwischen den Mönchen des Klosters “Heilige Dreifaltigkeit” und dem Bischof Maior verwickelt war. Er hatte noch über Aron gehört, daß ihm das Trinken gefallen würde und er war entsetzt über die mögliche Bestätigung dieses Gerüchtes. In Verbindung mit Darabant war seine Bemerkung genauso pertinent: “Il primo Candidato sarebbe buon Vescovo, ma non e da sperarsi, perche fu Vicario di un Vescovo cosi odiato”. Am Ende drückt er die Hoffnung aus, daß die Gläubigen zu der Vereinigung zurückkehren würden damit die “Aposthasie” ein Ende fände⁵⁵. Sicherlich bezog er sich auf die Umstände von 1781-1782, Folgen des Toleranzdekretes. Man kann bemerken, daß Bischof Batthyanyi ein guter Kenner der Lage in Inneren des vereinten Bistums, wie auch der Verwicklungen der kaiserlichen Politik darin war, obwohl es aus seinen Worten nur zu ahnen sind da er sie nicht laut ausgesprochen hatte.

Die Schlußfolgerungen dieser Anstrengungen finden wir in dem Brief des Nuntius Giuseppe Garampi, adressiert am 16. Dezember 1782 an die Kongregation de Propaganda Fide, eigentlich die Antwort des Nuntius auf dem Brief vom 23 November, ein Brief der viel später angekommen ist, nach der Ernennung des neuen Bischofs, Ioan Bob⁵⁶, Ende Oktober durch den Kaiser. Also, erzählt Garampi, konnte er sich nicht zu Gunsten Arons einmischen. Aber auch wenn der Brief rechtzeitig angekommen wäre, setzt er fort, hätte er zu der Freiheit der Entscheidung gegriffen, die ihm die Kongregation verliehen hatte und als erstes hätte er, die Verdienste des Vikares Darabant berücksichtigt, der von den griechischen und lateinischen Katholiken aus der Provinz sehr erwünscht war. Zweitenst hätte er den Einwand den man Aron gemacht hatte, daß er trinken würde, in Acht genommen. In Bezug auf den Ernannten bemerkte der Nuntius: “Del resto essendo caduta la scelta sopra un soggetto, le di qui qualita vengono rappresentare non meno corrispondenti alla dignita vescovile, che al bisogno di quella Chiesa, la Sacra Congregazione aura di che consolarsi della esclusione del

⁵⁴ *Ibidem*, S. 284, Dok. Nr.II. Wir erwähnen die von Batthyanyi falsch angegebene Ordnung der Bewerber auf den Plätzen 2 und 3

⁵⁵ *Ibidem*, S. 18

⁵⁶ *Ibidem*, S. 286-288, Dok. Nr. VI, siehe auch Fussnote 54

suo raccomandato, pel quale non mancherò d'impiegarmi in qualunque altra occasione opportuna"⁵⁷.

Demnach kann man bemerken, daß der Einfluß des Nuntius in der Frage der Ernennung eines Nachfolgers für den Bischof Maior gänzlich fehlte und dass der Kaiser allein den Beschluß getroffen hatte, ohne ihn danach zu fragen. Eine erklärliche Sache, wenn wir an das Verhältnis zwischen Iosef II. und der Nuntiatur denken, wo Garampi der wichtigste und erbitterteste Feind der kaiserlichen kirchlichen Politik war. Er verstand die Reformbewegung nur als eine Schädigung der Prärogativen des Papstes und war gänzlich gegen die Toleranzidee die Ioseph II. befürwortete⁵⁸. Gleichzeitig konnte der letzte kein Eingriffsrecht des Nuntius anerkennen in einer Sache, die eigentlich zu den kaiserlichen Prärogativen gehörte, im Geiste der staatskirchlichen Theorie. Was Bob anbetrifft, können wir uns anmerken, daß er auf der Weise betrachtet wurde, als besitze er die, für die Bischofswürde und auch für die Bedürfnisse seiner Kirche gesuchten Eigenschaften.

Was die Kongregation betrifft so war ihr ganzes Eingreifen zu spät und gegenstandslos. Obwohl Garampi es nicht ausdrücklich sagt, fand selbst der Anfang dieser Aktion zu Gunsten von Iacob Aron nicht früher als einen Monat nach der Ernennung von Ioan Bob als Bischof statt. In diesem Sinne kann man die Behauptung des Nuntius über den Inhalt des Briefes der Kongregation mit einer Verspätung von ein paar Wochen, als eine Stilfigur betrachten und sein mögliches Einschreiten für die Unterstützung der Bewerbung von Darabant muß als sehr unwahrscheinlich betrachtet werden. Der Stand der Verhältnisse zwischen der römischen Kurie und dem Wiener Hof ergibt sich sehr klar aus diesen Schriftstücken und bedarf keiner weiteren Erklärungen.

Im Lichte der bisher erforschten Dokumentation kann man die Schlußfolgerung ziehen, daß die Behörden an die sich die Anhänger der zwei Bewerber für den Bischofsstuhl gewendet haben - die Apostolische Nuntiatur aus Wien und die Kongregation de Propaganda Fide - die Wahl des Bischofs nicht beeinflussen konnten und daß sie eigentlich nur die Eigenschaft von Beobachtern hatten. Unter diesen Umständen müssen wir uns die Frage stellen, in welchem Maße die Befürworter von Ignatie Darabant und Iacob Aron die wahren Chancen der beiden wahrgenommen haben. Gewiß, aus der Sicht der kanonischen Beziehungen des Unierte Bistums mit den vorgesetzten kirchlichen Autoritäten, war diese Vorgangsweise verständlich, aber die Grenzen, die diesen von der kaiserlichen Politik vorgeschrieben wurden, machten sie fast vergeblich. So sind die Feststellungen eines parteilosen Beobachters wie die des Bischofs Batthyanyi für die Stellung, in der sich die ersten zwei Bewerber befanden, gekennzeichnend. In

⁵⁷ *Ibidem*, S. 19

⁵⁸ E. Winter, *op.cit.*, S. 192-203

demselben Sinne beweist die Abwesenheit jeder Interesse für den dritten Bewerber und besonders die Tatsache, daß seine Unterstützer sich an keine der zwei erwähnten Institutionen wandten, ein klares Verständnis der Wirklichkeit von Seite Ioan Bobs Befürwortern, obwohl sie teilweise auch durch die bescheidenere Persönlichkeit des Bewerbers erklärbar ist, der durch keine der Nuntiatur oder dem römischen Kreisen empfindbare priesterische oder missionäre Tätigkeit hervorgetreten war.

Von außen betrachtet bietet sich uns zwei Sichtweisen der besprochenen Ereignisse. Die erste, die in den vorgestellten Urkunden einbegriffen ist, ist die der Nuntiatur und der Kongregation, also Roms, und stellt eine genaue Widerspiegelung der aus der Diezese übertragenen Informationen dar. Sie ist in dem Maße interessant, in dem sie Roms sehr begrenzte Möglichkeit sich für die Regelung der Nachfolger für dem bistümlichen Stuhl von Fogarasch einzumischen, enthüllt. Die zweite Sichtweise, die nicht unmittelbar wahrnehmbar in diesen Dokumenten ist, ist die des Wiener Hofes, der bis im letzten Moment die Ernennung eines Nachfolgers bewirkte. Um diese Richtlinien verstehen zu können, müssen wir den allgemeinen Rahmen der kirchlichen josephinistischen Politik beachten, auf welcher wir uns am Anfang dieser Ausführungen bezogen haben. Aber die Erklärung der kaiserlichen Option zu Gunsten Ioan Bobs wäre einseitig, wenn man die Entwicklungen im Inneren des Unierten Bistums vernachlässigen würde, besonders das Problem des Ursprungs und der Entwicklung der dritten Orientierung, die in der Synode vom 12 August zum Vorschein getreten ist. Wir werden nun das an weiter verfolgen.

Der Erfolg des dritten Bewerbers kann auch durch ein tiefgreifendes Phänomen erklärt werden dessen Wurzeln nicht in der Zeit des Bischofs Grigore Maior lagen. Damals begann an der Universität aus Tyrnavia und in den zwei Wiener Instituten - "Pazmaneum" und "Santa Barbara" - die Herausbildung einer Generation weltlichen Angehörigen des Klerus mit einer umfassenden Bildung, die bei der Rückkehr in die Diezese keine gemäss ihrer Bildung entsprechende Stellen bekommen konnten. Sowohl die Lehr- als auch die Verwaltungsämter wurden den basilitanen Mönchen zugesprochen, die das Konsistorium der Diezese bildeten, gemäß der Gründungsdiplom des Klosters "Heilige Dreifaltigkeit" vom 21 August 1738⁵⁹. Sie beginnen aber in die unteren kirchlichen Ämter einzudringen und von hier aus werden sie zuerst versuchen, die Oberherrschaft des weltlichen Klerus in der Führung der Diezese durchzusetzen. Der Einfluß des Wiener Bildungsmediums, mit seinen verschiedenen Denkrichtungen (Jansenismus, Febronianismus, vor allem der Iosefinismus) stellte einen ergänzenden Impuls in dieser Richtung dar⁶⁰. Der Vorgang wird sich zur Zeit des Bistums von Ioan Bob

⁵⁹ O. Bârlea, *op.cit.*, S. 220-221

⁶⁰ *Ibidem*, S. 15

verstärken und einerseits zur Gründung eines Klerus mit höheren Bildung führen⁶¹, der fähig war, sowohl die pastorale Mission auf einem höherem Niveau im Sinne der katholischen Reform, wie auch die politisch-nationale Mission der 90-er Jahre durchzuführen. Andererseits wird die Entwicklung dieses Phänomenes weder durch das Einbürgern des weltlichen Klerus in das Konsistorium, mit Aufgaben in der Verwaltung und Lehre und nicht zuletzt mit der Gründung des Kapitals der Kathedrale (1807), der die Verwaltungs- und Lehraufgaben der basiliten Mönche übernahm⁶².

Ioan Bob hat ebenfalls von der Möglichkeit Gebrauch gemacht, die der Bischof Grigore Maior dem weltlichen Klerus angeboten hatte, im Ausland zu studieren. Die Gelegenheit der eigentlichen Organisation der Fraktion des jungen weltlichen Klerus bot sich in der Wahlsynode von 1782⁶³ an. Der Protopop Ioan Bob, ein Anhänger des weltlichen und unverheirateten Klerus, als "der älteste unter den neuen Theologen aus dem Klerus von außen", wie in Petru Maior nannte⁶⁴, wurde von diesen überzeugt, deren Wortführer zu sein. Von den Kleriker, die die Wahlkampagne führten, damit er ihn in das "ternarium", gelangt sind zu erwähnen: Ștefan Salciai "ephemerius" von "Santa Barbara", Ioan Para Protopop von Năsăud, Alexandru Fiscuti Protopop von Bistritz, Petru Ungur Protopop von Santău, Vasile Nemeș Protopop von Tășnad, Dimitrie Caian Protopop von Roșia⁶⁵. Ioan Bob war nicht eine Persönlichkeit, die sich durch seine theologische Bildung oder durch eine außergewöhnliche pastorale Tätigkeit imponieren konnte, aber er wurde beauftragt, eine bedeutende Gruppierung des weltlichen Klerus zu vertreten, welche aus der gegenmönchischen Orientierung der kirchlichen josephinistischen Politik, um wichtige Stellen in der Führung der Diezese zu erhalten, Vorteile ziehen wollte.

Der Erfolg des Unternehmens ist teilweise durch den Kampf zwischen den Gruppierungen der ersten beiden Bewerber, denen die Verleumdungen fehlten, oder durch die vorsichtige und gut gerichtete Aktion von Ștefan Salciai⁶⁶, erklärbar. In *Notitia Autobiografica* gesteht Ioan Bob folgendes über dessen Aktion: "Interim hoc etiam notandum venit, quod Stephanus Szaltvai ephemerius in Seminario ad S. Barbaram videns occasione, nunc posse esse episcopum ex Clero, et observato eo quod Ignatius Iacobus, Iacobus Ignatium, Samuel vero utrumque descripsisset,

⁶¹ *Ibidem*, S. 77

⁶² *Ibidem*, S. 220-226

⁶³ *Ibidem*, S. 15

⁶⁴ P. Maior, *op.cit.*, S.396

⁶⁵ Für alle Vorbereitungen in diesem Sinne siehe *Ibidem*, S. 395-397 und O. Bârlea, *op.cit.*, S. 15-16

⁶⁶ O. Bârlea, *op.cit.*, S.19

laboravit pro me tanquam persona de clero, quum alli duo essent monachi”⁶⁷. Petru Maior spricht über die Taktik der Anhänger von Ioan Bob, welche Darabant veranlassten, sich mit der Tatsache zu beschäftigen, daß Aron aus Wien seine Sache besser verteidigen konnte, bzw. musste sich Aron über Darabants Fähigkeiten, die diesem auch eine große Anzahl von Stimmen gebracht hatten: “Până când, lucrând cu toată puterea Ștefan Salciai pre ascuns, cu mirarea celorlalți doi candidați și a tuturor acelora din clir carii până aci nici într-o samă nu-l băgase pre Bob, fu de împăratul Iosif al doilea Ioan Bob numit episcop Făgărașului. Spre care norocire, după cum era în zilele acele stările împrejur în Beci, singur aceea l-au ajutat pre Ioan Bob că ceilalți candidați amândoi au fost călugări, iară el popă de mir, drept și el neînsurat”⁶⁸, Sorgen machen. Die Begründungen wurden also sowohl vom Standpunkt des Verhältnisses zwischen den ersten zwei Bewerber und der tatsächlichen Handeln der Anhänger dieser Bewerber, als auch - so wie aus den beiden Aussagen und zwar klarer bei Maior herausfolgt - als eine Folge der gegenmönchischen Überzeugungen von Joseph II. wahrgenommen. Wir können den Pragmatismus als wesentlichen Bestandteil des Josephinismus hinzufügen. Betreffend der Unternehmungen Ștefan Salciais in den höfischen Kreisen, so müssen wir sie nur vermuten, den wir besitzen keine sicheren Informationen darüber⁶⁹.

Deshalb können wir die Schlußfolgerung ziehen, daß Ioan Bob's Aufstieg zum Bischof des Fogarascher Bistums ohne Zweifel in dem von der kirchlichen josephinischen Politik gebotenen Rahmen, der nicht auf Maßnahmen gegen die Klöster begrenzt war, möglich war. Dieses Phänomen ist aber im wesentlichen ein Ergebniss der Reaktion des rumänischen Rahmens als Folge der aus Wien ausgegangenen Impulse. Aus der Sicht des Hofes war Bob's Wahl nicht das Ende eines vorherbestimmten Plans, sondern eine Lösungsmöglichkeit einen Bischof zu ernennen, in dem Masse wie Wien Informationen über die Bewerber erhielt. Daß der Kaiser anfangs nicht vorhatte, einen weltlichen Klerus zu ernennen, beweist sein Eingreifen, durch welchen er die Einführung der Beiden in das “ternarium” versucht hatte aber auch die Tatsache, daß derselbe Vikar, Ignatie Darabant an der Führung der Vereinten Diezese aus Oradea im Jahre 1788 ernannt werden konnte.

⁶⁷ Timotei Cipariu, *Acte și fragmente latine romanesci pentru istoria besericei romane mai ales unite*, Blaj, 1855, S. 29-30. Selbstverständlich bezieht sich Salciai auf die Überzeugung dieses Eingriffs und nicht am Beginn eines solchen Eingriffs zu Gunste von Ioan Bob. Siehe auch O. Bârlea, *op.cit.*, S.19, Fussnote 131

⁶⁸ P. Maior, *op.cit.*, S. 397-398

⁶⁹ Wir erwähnen trotzdem dass im Brief vom 21 Oktober 1782 an den Papst Pius VI., durch den man die Bestätigung Ioan Bob's beantragte, erwähnt der Kaiser “mărturiile mai multor credincioși ai noștri demni de credință” zu Gunsten diesem. O. Bârlea, *op.cit.*, S.303, Dok. Nr.Xm.

Am 21 Oktober 1782 ernannte Josef II. Ioan Bob als Bischof der Fogarascher Diezese und am gleichen Tag, auf Grund seines Patronatsrecht, schrieb er dem Papst Pius VI. einen Brief durch welchen er im Interesse der Vereinten Kirche, weil ein Bischof fehlte und die Kirche durch die "schismatici" bedroht war, dringend die apostolische Bestätigung dieser Ernennung und auch des Entsagungsaktes des gewesenen Bischofs der Diezese Grigore Maior ersuchte⁷⁰. Der Weltliche Pfarrer und Protopop Ioan Bob wurde dem Papst von dem Kaiser für seine bemerkenswerte Tüchtigkeiten, für seine Lehre und seine Pietät und für seine vollkommenen Sitten, übereinstimmend mit den Zeugenaussagen mehrern würdigen Gläubiger⁷¹, empfohlen. Dieser wird offiziell über seine Ernennung nur am 26 Februar 1783⁷² verständigt.

Am 30 März 1783 Ioan Bob schrieb Garampi in der Sache des kanonischen Prozesses ("processus pro more instituti") seine Verfügbarkeit um den Glaubenseid sogar vor dem Anfang dieses Prozesses abzulegen, sei es in Wien vor dem Nuntius oder sogar in der Diezese, ohne hier auch die Gründe zu nennen welchen ihn hinderten die gewöhnliche Reise in der kaiserlichen Hauptstadt zu unternehmen "Fidei professionem seu Riennae in manibus Excellentiae Vestrae, sive hic in Dioecesi uti paterne visum fuerit, emittere promptus paratusque sum"⁷³. Aber, um den Prozess nicht sehr zu verspäten teilte de neu ernannte Bischof mit, daß er sich an Iacob Aron, der in Wien war, und an anderen ungenannten Personen, die auf die Verhörfragen antworten konnten und ihm zu Gunste eine Zeugenaussage ablegen konnte gemeldet hat. So bat er Garampi er solle den Beginn des Prozesses erlauben⁷⁴. Der antwortete ihm lakonisch, am 11. April 1783, ihn für die Ernennung gratulierend und hoffend dass ein Hirte gewält wurde der seinen Vorfahren würdig war. Gleichzeitig informierte er ihn, daß er den Prefekt des Colegiums "Santa Barbara" verständigt hatte um alles was notwendig für einen gewöhnlichem Prozess⁷⁵ vorzubereiten.

Am 7 Juni 1783 der jetzt ernannte Bischof aus Fogarasch richtete ein anderen Brief an dem Nuntius und in dem er sich für den Aufschub seiner Reise nach Wien entschuldigte, das durch die Abwesenheit des Kaisers, der um diese Zeit in Siebenbürgen war, wie auch durch "alias rerum vicissitudines" gerechtfertigt war. Er erklärte sich jetzt vorbereitet um die Reise zu unternehmen, um die gewöhnliche Schwur abzulegen. Dennoch, um nicht noch mehr das Erhalten der päpstlichen

⁷⁰ *Ibidem*, auch S. 19-20

⁷¹ *Ibidem*. Siehe auch Fussnote 69

⁷² Cf. *Ibidem*, S. 288, Dok. VII, und S. 20

⁷³ *Ibidem*

⁷⁴ *Ibidem*

⁷⁵ *Ibidem*, S. 289, Dok. Nr. VIII

Bulle zu verspäten, der Situation aus der Dieze zu Schade, bat Ioan Bob den Nuntius er solle die Prozessunterlagen zusammen mit seiner Empfehlung nach Rom schicken so das alles was nötig ist erledigt wird⁷⁶.

Um diesen Zeitpunkt hatte der Prozess schon begonnen. Als Folge des Ersuchs Ioan Bob's an Garampi verordnete dieser am 5 Mai 1783 den Beginn der Nachforschung betreffend der Fähigkeiten des von dem Kaiser ernannten Bewerbers ("interrogatoria super qualitatibus Reverendissimi Domini nominati") aber auch betreffend der Situation der Diezese ("interrogatoria super Statu Ecclesiae Fogarasiensis") und verlangte die Aussagen von drei "spectabiles et fide dignos ecclesiasticos viros"⁷⁷, möglicherweise dieselben die der Bischof in dem Brief vom 30 März erwähnte, obwohl diese als "ex officio" Aussagen abgelegt haben. Die Tatsache, daß zwei von ihnen seine Gegner waren, muß uns nicht wundern, wenn wir an dem religiösen josephinistischen Kontext der Politik denken, der jetzt keine Opposition mehr ermöglichte wie zur Zeit der Ernennung zum Bischof des Priesters Atanasie Rednic von der Kaiserin MariaTheresia.

Der erste Zeuge war Jacob Aron, der Ioan Bob als "idoneum, dignum, ac utilem ad regendam Ecclesiam Fogarasiensem" betrachtete⁷⁸. Ebenso charakterisierte ihn auch Ştefan Salciai, der aber in einer superlativen Vorstellung auch über die Fähigkeiten Ioan Bobs bestand. "...puto irreprehensibilitate, doctrina, vitae probitate, sobrietate, pudicitia, diligentia, caeterarum virtutum ornamentis praeditus sit"⁷⁹. Der dritte Zeuge war Samuil Klein der nur über die Situation der Dieze eine Aussage abgelegt hat. Unter anderen vorgestellten Dokumenten im Laufe des kanonischen Prozesses können wir noch das Atestat über die priesterische Ordnung Ioan Bobs erwähnen in der Igantie Darabant die Unterstützung erwännte, die er von Ioan Bob in den Problemen der Dieze bekam wie auch über seine als Pfarrer und Protopop erprobten Tugenden: "tam a doctrina et prudentia, quam etiam conscientiae et morum integritate sese identidem probasse"⁸⁰. Der erste Teil des kanonischen Prozesses endete am 28 Juli⁸¹ und am nächsten Tag legte der Bischof die Schwur vor dem Nuntius ab⁸².

Die Bestätigung vom Papst Pius der VI-te (15 Dezember 1783) erkannte den Rücktritt Grigore Maiors und verleihte Ioan Bob die Bischofswürde mit der Mention "cum dispensatione super defectu gradus", zusammen auch mit ein paar

⁷⁶ *Ibidem*, S. 289-290, Dok.Nr. IX

⁷⁷ *Ibidem*, S. 290, Dok. Nr. Xa

⁷⁸ *Ibidem*, S.294, Dok. Nr. Xb

⁷⁹ *Ibidem*, S. 297, Dok.Xd

⁸⁰ *Ibidem*, S. 300, Dok. Nr. Xh

⁸¹ *Ibidem*, S.299, Dok. Nr. Xf

⁸² *Ibidem*, S. 304, Dok. Nr.Xo

administrativen Aufgaben - "Cathedralis Ecclesiae et Domus Episcopalis reparationi pro viribus incumbat, Montemque Pietatis erigi curet, eius conscientiam super his onerando"⁸³. Nach der Erhaltung der päpstlichen Bulle verlangte der neue Bischof von dem Heiligem Stuhl man solle ihm die gewöhnliche Autorität der ungarischen Bischöfe verleihen⁸⁴.

Die Einweihung als Bischof fand in Blaj am 6 Juni 1784 statt und nachher folgte die Ablegung des Glaubensgeschwurs vor den Kaiser und dessen Berater in Hermannstadt (2 Juli 1784)⁸⁵. Der Nuntius Garampi wendete sich wieder dem Bischof in einem Brief am 23 November und informierte diesen er habe die Geschwurform erhalten und hoffe daß er der anvertrauten Mission angemessen ist: "Oh ! utinam Ill.mae Rev.mae D.tionis V.rae zelo et verae pastoralis pro animarum bono sollicitudini eventus respondeat, ejusque labores qui incrementum dat Deos coronet !"⁸⁶.

Nach der Vorführung dieses dokumentarischen Stoffes über die Ernennung des Bischofs Ioan Bob stellt sich nun wieder das Problem der Natur der Beziehungen des rumänischen Hierarchen mit der Nuntiatur und den Hofkreisen. Es ist ziemlich klar, daß die bis jetzt gezogenen Schlußfolgerungen betreffend die Unterstützung seines Berwerbens bei denselben Behörden sich bestätigen. Ioan Bob wendete sich an dem Nuntius Garampi nur betreffend der Formalitäten des kannonischen Prozesses, wobei er mehrmals verlangt hatte, daß der Prozess auch in seiner Abwesenheit beginne; aber auch in der Sache der Reduzierung der Gebühren für die Bestätigung⁸⁷. An seiner Reihe hat auch Garampi dem Bischof in der Sache des Prozesses, seiner Einweihung und über den Tod des gewesenen Bischof Grigore Maior geschrieben. Man kann aus dieser Korrespondenz einen zurückgezogenen Ton und ein gewisses Mißvertrauen beobachten⁸⁸.

Was die Verhältnisse mit Rom angehen so können wir nicht übersehen, daß Joeseph II. sich die Frage einer vom Papst gekommenen Einwände betreffend den Rücktritt Grigorie Maiors gestellt hatte, denn sowohl die Wahlsynode als auch der kanonische Prozess fanden bevor der Papst diesen Rücktritt bestätigt hatte, statt. In diesem begrenzten Rahmen der Beziehungen zwischen den heiligen Stuhl und den Bischöfen des Imperiums ist das Fehlen einer normalen Korrespondenz normal. Eine Ausnahme bildet nur der Brief vom 1 Februar 1784, das schon

⁸³ *Ibidem*, Dok. Nr. XIV. - 1 Februar 1784

⁸⁴ *Ibidem*, S. 196

⁸⁵ *Ibidem*, S. 21

⁸⁶ *Ibidem*, S 307, Dok. Nr. XV

⁸⁷ *Ibidem*, S 305. Dok. Nr. XI. Siehe auch den Brief des kaiserlichen Agenten Brunati an Ioan Bob anfangs des Monats September 1783 (*Ibidem*, S. 305-306, Dok. Nr. XII)

⁸⁸ *Ibidem*, S. 289, Dok.Nr.VIII; S. 307, Dok. Nr. XV; S. 309, Dok. Nr. XVIII

erwähnt wurde. Andererseits ist das Fehlen der Korrespondenz mit der Kongregation Propaganda Fide erklärbar auch durch die Tatsache, daß Ioan Bob kein Mönch war und nicht in Rom im Kollegium diese Kongregation ausgebildet wurde. Es gibt nur zufällige Kontakte wie z.B. der Brief vom 29 Januar 1785, durch den Bob die Kongregation über den Tod Grigorie Maiors benachrichtigte und ihnen mitteilte, daß er versuche durch seine persönlichen Fähigkeiten dessen Tod auszugleichen⁸⁹.

Am Ende werden wir nicht wieder die Schlußfolgerungen jeder Sekvent unserer Analyse aufnehmen, denn wir nehmen an, daß diese sehr deutlich waren. Wir möchten aber nur ein paar Aspekte betreffend den Wert des verwendeten Dokumentationsstoffes unterstreichen.

So wie wir uns vorgenommen haben, haben wir mit der Ausnahme einiger Korelationen nicht die Zeitspanne zwischen 1781-1784 überschritten. Wir haben nicht den Anspruch, daß wir den Charakter der Beziehungen zwischen der Führung des rumänischen Vereinten Bistum und den Wiener Hof, bzw. die römische Kurie geklärt haben. Unsere Schlußfolgerungen sind für die von uns analysierte Zeitspanne gültig und werden dann durch die Analyse der nacher folgenden Zeit bestätigt oder nicht. Wir werden auch nicht versuchen eine Schlußfolgerung zu ziehen, ob das Verhalten Ioan Bobs von einer reellen Orientierung für den Josephinismus beeinflusst war. Oder vielleicht war das nur eine Zurückhaltung, das von dem Gesamtbild der imperialen Politik gefordert wurde. Um eine Antwort geben zu können brauchen wir eine längere Analyse zeitlich gesehen und betreffend der Informationsquellen. Unser Dokumentationsstoff besitzt viele Minuspunkte: einen Teilcharakter, die Stereotypie einiger Charaktere und einige partizane Tendenzen. Also muß dieser Stoff bereichert werden. Dann muß man an der Bedeutung der eklesiastischen Rede über die institutionelle Renovierung der Vereinten Kirche das von Ioan Bob durchgeführt wurde, herangehen, um zu erfahren welche die eigene Vorstellung und jene seiner Zeitgenossen über diese Umwandlungen war. Dann muß eine Analyse der Entwicklung dieser Institutionen in dieser Zeitspanne durchgeführt werden. All das hat als Ziel die Tendenz der Beschuldigung bzw. der Rehabilitierung Ioan Bob's aufzugeben und besonders auf endgültige Epitheten und Charakterisierungen, die nicht an wichtige Informationsquellen herangehen zu verzichten und die Entwicklung der Institutionen im Kontext der imperialen Politik, mit einem obilgatorischen Appel an die Anstöße, die aus der Richtung der Ideengeschichte kommen, analysieren. In diesem Fall für eine nuanciertere Interpretation der Orientierung Ioan Bob's plädiert die Tatsache, daß er es als notwendig hielt von Rom die Genehmigung zu bekommen, um das

⁸⁹ *Ibidem*, S. 307-308, Dok. Nr. XVI und S. 308-309, Dok. Nr. 17. Siehe auch *Ibidem*, S. 309, Dok. Nr. XVIII

DANIEL DUMITRAN

Recht zu besitzen matrimonialle Dispensen verteilen zu können, Recht das Joseph II. den Bischöfe seines Imperiums verliehen hatte. Andererseits die uns von diesem Stoff angebotenen Eingebungen sind für die Beziehungen zwischen den Bischof und der Nuntiatur zusammen mit den kaiserlichen Kreise sehr relevant. Die weitere Nachforschung wird in einem oder anderem Sinne diese Schlußfolgerungen bestätigen.

Übersetzt von VALENTIN TODESCU

ISTORIE LA “LYCEUM EPISCOPALE BALASFALVENSE” ÎN VORMÄRZ” (DOUĂ DOCUMENTE DIN 1843-1844)

IACOB MĂRZA

ZUSAMMENFASSUNG. Geschichte am “Lyceum Episcopale Balasfalvense” im “Vormärz” (Zwei urkunden aus 1843-1844). An Anfang des Vortrages bestimmt der Verfasser die Bedeutung des Inhaltes des Unterrichtes für die Geschichte der Schulen aus Blasendorf und betont eine besondere Wichtigkeit des bischöflichen Lyzeums (das im Jahre 1831 begründet worden war). Dann studiert er die Rolle der Geschichte am Lyzeum, in der Periode der Professoren Ioan Rusu und Dimitrie Ladai, für die geistliche Entwicklung der Studenten.

In der Beilage des Vortrages veröffentlicht der Verfasser zwei Urkunden aus den Jahre 1843-1844, welche nicht nur die Problematik der Vorlesungen der Professoren Ioan Rusu und Dimitrie Ladai sondern auch die Thematik der Prüfungen bei diesem Fach des akademischen Unterrichtes uns demonstrieren.

Conținutul învățământului la școlile Blajului oferă nenumărate posibilități de abordare a unei problematice neglijate, cu foarte puține excepții¹, până nu demult², având în vedere actele fundamentale, legislația epocii și nenumărate piese de arhivă păstrate în câteva fonduri din țară și de peste hotare. De fapt, momentele și formulele generale de manifestare a culturii românești din Transilvania, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea până în “Vormärz”, de la experiența reformistă la soluțiile culturale și politice prerevoluționare, sunt detectabile și în cadrul învățământului de la Blaj. Prin calitatea și cantitatea informațiilor sunt de maxim interes științific pentru conținutul învățământului *Materia tentaminis publici, Theses, Propuneri, Puneri înainte ș. a.*

Guberniul transilvănean n-a aprobat organizarea unei Catedre de istorie universală, după întemeierea liceului (1831). Au prevalat, cu siguranță, considerații de ordin politic, din moment ce episcopul romano-catolic Nicolae Kovács, directorul suprem al școlilor din Marele Principat al Ardealului, afirmase:

¹ Lucia Protopopescu, *Contribuții la istoria învățământului din Transilvania 1774-1805*, București, 1966, p. 200-244, 283-337.

² Iacob Mărza, *Școală și națiune (Școlile de la Blaj în epoca renașterii naționale)*, Cluj-Napoca, 1987, p. 130-156

“Historia est oculus mundi ideoque valachis interdicendum est hoc studium”³. Directorul de la “Lyceum Episcopale Balasfalvense”, în speță episcopul Ioan Lemeni a introdus, cu de la sine putere, predarea acestei materii. Simion Bărnuțiu a propus, în mod provizoriu, istoria universală, până la întoarcerea lui Ioan Rusu de la colegiul vienez “Sfânta Barbara”. Acesta va fi profesor de geografie, cronologie și istorie universală⁴.

Problematika prelegerilor de istorie universală de la liceul episcopal din Blaj rezultă, în principal, din cercetarea “matesurilor”⁵. Nici în situația acestei instituții de învățământ superior n-au fost ocolite prevederile legislației școlare în vigoare⁶, inclusiv modelul cursurilor. Este vorba de manualul eruditului piarist Martinus Bolla (1751-1831), în trei volume, *Primae lineae historiae universalis*⁷, cu ediția princeps tipărită la Cluj, între 1798-1799.

O etapă însemnată în predarea istoriei la Blaj este aceea în care a activat harnicul profesor Ioan Rusu (1811-1843), autorul celor trei volume din *Icoana pământului sau Carte de geografie* (1842-1843)⁸, Revelator rămâne în acest context cultural și politic documentul *Positiones ex Auxiliaribus Scientiis et Historia Universali ad An/num/ Ch/ristum/ 800*, care mărturisește nu numai vastele cunoștințe ale lui Ioan Rusu, ci și orizontul cultural spre care trebuiau să năzuiască “filosofii” blăjeni în anul 1842. Ei trebuiau să-și însușească, temeinic, elemente de cronologie, geografie și istorie universală. În cadrul prelegerilor, profesorul a vorbit studenților și despre raporturile dintre daci și romani (cucerirea Daciei de către împăratul Traian, organizarea ei în provincie romană, părăsirea teritoriului în vremea lui Aurelian etc.)⁹. Cercetările din ultimele decenii consideră planul tematic al acestui profesor o schiță de “istorie generală”, căci I. Rusu intenționa să pregătească – însă moartea prematură l-a împiedicat ! – nu numai o “geografie a provinciei”, ci

³ *Transilvania*, Sibiu, IV, 24, 1871, p. 280

⁴ N. Albu, *Istoria școlilor românești din Transilvania între 1800-1867*, București, 1971, p. 82; Iacob Mârza, *Un plan tematic pentru examenul de istorie al profesorului Ioan Rusu (1842)*, în *AIIA*, Cluj-Napoca, XXIII, 1980, p. 497-507

⁵ Iacob Mârza, *Școală și națiune*, p. 145, n. 56.

⁶ *Ratio educationis*, Vindobonae, 1777, p. 113-114, 152-154, 193-197, 237-238, 367-368; *Ratio educationis publicae*, Budaë, 1806, p. 32-61, 62-87

⁷ Iacob Mârza, *Manuale de istorie folosite la școlile din Transilvania între mijlocul secolului al XVIII-lea și mijlocul secolului al XIX-lea*, în *Sargeția*, XVI-XVII, 1982-1983, p. 577-606; Idem, *Lectori ai manualului de istorie al lui Martin Bolla: semnificații culturale și politice*, în *Sargeția*, XVIII-XIX, 1984-1985, p. 373-389.

⁸ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *Dascălii Blajului 1754-1948*. Cuvânt înainte de Ion Brad, București, 1994, p. 72. Vezi și Ștefan Manciușea, *Un geografist uitat: Ioan Rusu, I-II*, în *Cultura creștină*, XVIII, 2-3, 6-7, 1937, p. 104-178, 429-444; Idem, în *L.I.G.U.C.*, VII, 1942, p. 110-112

⁹ Iacob Mârza, în *AIIA*, Cluj-Napoca, XXIII, 1980, p. 497-507

și o "istorie mai scurtă a Transilvaniei"¹⁰. Un astfel de proiect ar fi împlinit, într-un fel, opera intelectualului blăjean, "Vorkämpfer" în studiul geografiei naționale, căruia îi datorăm "una din cele mai frumoase scrieri geografice din literatura românească întreagă"¹¹.

Orientarea pragmatică asupra învățământului istoriei la "Lyceum Episcopale Balasfalvense", respectiv prezentarea evenimentială a faptelor și datelor din istoria și evoluția societății omenești, context în care istoria îndeplinea, la cumpăna dintre iluminism și romantism, atributul ciceronian de "magistra vitae", se pot observa și prin valorificarea altor izvoare documentare din aceeași epocă. Două astfel de piese arhivistice, *Brevis Conspectus Materiarum perceptarum ex Tomo II*¹², respectiv *Theses ex Auxiliariis Historiae Scientiis et Historiae Universalis Parte Prima*¹³, aparținând anilor 1843-1844, au darul să întregescă suma informațiilor despre predarea istoriei universale la școlile Blajului, în "Vormärz". Este un motiv în plus, pentru a le discuta în cadrul comunicării și a le edita în *Anexă*, ca un suport documentar al concluziilor actualei cercetări.

În cazul primului document, *Brevis Conspectus Materiarum perceptarum ex Tomo II /et III /*, suntem, probabil, în fața unor excerpte din volumele II-III ale lucrării lui Martinus Bolla, *Primae lineae historiae universalis*. Era, de fapt, manualul oficial indicat de autoritățile școlare guberniale, după care profesorul materiei, așadar Ioan Rusu, era obligat să-și alcătuiască lecțiile, iar elevii liceului să se pregătească pentru examen. "Periodo Secunda" includea, practic, 6 teme majore de istorie universală, începând cu "Francia sub Carolo Magno" și sfârșind cu epoca cruciadelor (anul 1291, când cruciații pierd ultimele stăpâniri în Orient)¹⁴ (Anexa I). În același timp, perioada a treia din manual, care era și problematica examenului din anul 1843, includea alte 11 teme ample de istorie universală, istoria realitate a omenirii fiind marcată în final de anul 1453, care a coincis cu cucerirea Constantinopolului de către Mahomed al II-lea¹⁵ (Anexa I).

Din volumul al treilea al manualului lui Martinus Bolla, profesorul Ioan Rusu a selectat, pentru perioada întâia, nouă teme mari, care debutează cu consecințele folosirii indulgențelor în activitatea bisericii și se încheie cu epoca marilor descoperiri geografice, nominalizându-l pe Cristofor Columb (".../ novam

¹⁰ Scrisoarea către George Barițiu, Blaj, 7 decembrie/25 noiembrie 1841, în *George Bariț și contemporanii săi*, III, ediție de Ștefan Pascu, Iosif Pervain, Ioan Chindriș, Dumitru Suci, Mircea Popa și Gelu Neamțu, București, 1976, p. 284

¹¹ Nicolae Iorga, *Cronică*, în *Floarea darurilor*, II, 5, 1907, p. 80

¹² Direcția Județului Alba a Arhivelor Naționale, *fondul Mitropolia Română Unită Blaj*, doc. neînreg. 13/1843, f. /1/ r - /2/ v

¹³ *Ibidem*, f. /1/ r - /2/ v.

¹⁴ *Ibidem*, f. /1/ r.

¹⁵ *Ibidem*, f. /1/ r - /1/ v.

orbis partem invenit, /.../”), respectiv temele 18-26. Perioada a doua dezbate, în firul cronologic al istoriei universale, alte 11 mari subiecte, dedicate secolelor XVII-XVIII, începând cu Germania sub Leopold I și încheind cu războiul pentru independența coloniilor americane, respectiv eliberarea lor de sub stăpânirea engleză¹⁶ (Anexa I). A patra perioadă, și ultima, care conține 10 excerpte consistente din sus-menționatul manual, respectiv temele 38-47, încheie practic tematica pentru examen, care urmărirea să fie pregătită de auditorii liceului din Blaj la finalul anului școlar 1843¹⁷ (Anexa I).

Trecerea în revistă a conținutului excerptelor din istoria universală a lui Martinus Bolla este de natură să ne pună în contact și cu o serie de lecții, în care elevii români învățau o serie de subiecte din istoria bisericească și politică a strămoșilor lor. Spicuim câteva dintre ele: așezarea triburilor lui Tuhutum în Transilvania (sfârșitul secolului al IX-lea); conflictele militare cu puterea Semilunei, în speță bătăliile de la Varna (10 noiembrie 1444) și Mohács (29 august 1526); transformarea Transilvaniei de către turci în Principat autonom (1541); guvernarea Transilvaniei sub diferiți principii; frământările politice interne; raporturile cu turcii; cucerirea Transilvaniei de către habsburgi; epoca domniilor Mariei Tereza (1740-1780) și-a lui Iosif al II-lea (1780-1790); răscoala lui Horea și Cloșca¹⁸ etc.

După moartea profesorului Ioan Rusu (1843), predarea istoriei universale la liceul academic blăjean a fost asigurată prin Dimitrie Ladai (1814-1848)¹⁹. Era un sârguincios cadru didactic la liceu (1838-1846) și la seminarul teologic (1846-1848), numărându-se printre colaboratorii lui Timotei Cipariu la *Organul Luminării* și printre abonații blăjeni la *Magazin istoric pentru Dacia*²⁰. Profesorul Dimitrie Ladai, care era notat în deceniul 5 al secolului trecut de către directorul Ioan Lemeni cu “Optimum applicatio laudabilis”, respectiv “Discretus et moralitati invigilens”²¹, urma să organizeze, pentru iarna 1844, examen la liceu din *Theses ex Auxiliaribus Historiae Scientiis et Historiae Universalis Parte Prima*²². Parcurgerea tezelor este de natură să ne pună în contact cu o tematică interesantă, incitantă, vastă și variată din domeniul științelor auxiliare ale istoriei, în speță din cronologie și geografie, cum erau considerate aceste două ramuri ale cunoașterii umane în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Evident, nu lipseau subiecte din istoria universală, divizată în patru perioade²³. Cele 11 teme dense și diferite din cronologie, în care

¹⁶ *Ibidem*, f. /1/ v.

¹⁷ *Ibidem*, f. /2/ r - /2/ v.

¹⁸ *Ibidem*, *passim*

¹⁹ Nicolae Comșa, Teodor Seiceanu, *op. cit.*, p. 76

²⁰ Iacob Mărza, *Școală și națiune*, p. 96, 97, 117, 118, 142, 149, 196

²¹ *Idem*, *Corpul profesoral de la liceul din Blaj în anii 1843-1845*, în *Apulum*, XVIII, 1980, p. 325-337

²² Doc. 131/1844, f. /1/ r - /2/ v.

²³ *Ibidem*

se definește domeniul, se stabilesc structura și principiile domeniului, se continuă cu lecții despre împărțirea anului (timpul scurt și timpul lung), cu calendarele Iulian și Gregorian și se încheie cu perioadele importante ale anului, marcate de Jocurile Olimpice ori de Hegiră, fără să se ocolească conflictul cronologic (influențat de sincronism și anacronism), demonstrează nu numai insistente preocupări didactice pentru însușirea materiei²⁴, ci și un nivel deloc modest în ceea ce privește științele auxiliare ale istoriei la românii ardeleni în "Vormărz"²⁵ (Anexa II). Geografia fizică și geografia continentală, mai concret geografia Europei, Asiei și Africii, completează, prin cele 11 teme, universul științelor auxiliare ale istoriei, pentru care urmau să se pregătească studiosii de la liceul din Blaj, pe lângă colegii lor mai tineri de la gimnaziu²⁶.

Dimitrie Ladai, profesorul care a predat la liceul din Blaj filosofia, în spiritul lui Kant-Krug, după înlăturarea lui Simion Bărnuțiu de la catedră, ca urmare a așa-zisului "proces lemenian", a redactat o suită de excerpte "Ex Historia Universale". Structurată pe patru mari secțiuni, preluate după mai sus-citatul manual al călugărului piarist Martinus Bolla, introducere (3 teme), perioada întâi (2 teme), perioada a doua (10 teme), perioada a treia (8 teme) și perioada a patra (9 teme), problematica examenului de istorie universală impunea, prin densitatea și varietatea lecțiilor sintetizate în *Theses*, un indiscutabil efort intelectual din partea auditorilor de la prelegerile de istorie universală, respectiv capacitatea de analiză și sinteză la orele susținute de Dimitrie Ladai²⁷ (Anexa II).

După câteva teme preliminare, în care se precizează noțiunile de bază ale disciplinei (definiție, principii, împărțirea materiei etc.), se discută omul "antediluvionar", creația lumii, Potopul ș. a., evident din perspectiva concepției teologice bisericești²⁸ (Anexa II). O astfel de istorie, pe care o înțelegem corect dacă avem în vedere specificul culturii românești din Transilvania în "Vormărz", respectiv caracteristicile spirituale și politice ale centrului școlar de la Blaj²⁹, patronat administrativ și profesional de Episcopia Română Unită, este completată, după cum ne așteptam, cu prelegeri din istoria universală veche, mai precis cu lecții despre

²⁴ *Ibidem*, f. /1/ r

²⁵ În acest caz se impune o completare a paletei preocupărilor, pornind de la informațiile oferite de Nicolae Edroiu, *Introducere în științele auxiliare ale istoriei*, Cluj-Napoca, 1992, p. 201-219

²⁶ Doc. 131/1844, f. /1/ r - /1/ v

Pentru puncte de reper, în stabilirea unor concluzii, cf. Iacob Mârza, *L'enseignement de la géographie dans le gymnase de Blaj à la fin du XVIII-e siècle*, în *Revue roumaine de géologie, géophysique et géographie. Géographie*, 31, 1987, pp. 89-94

²⁷ Doc. nr. 131/1844, f. /1/ v - /2/ v

²⁸ *Ibidem*, f. /1/ v

²⁹ Iacob Mârza, *Școală și națiune, passim*

Orientul Antic, Grecia și Roma³⁰. Această parte din tematica pentru examenul din februarie 1844 constituie, mai ales prin conținut, o microistorie universală veche, în care profesorul Dimitrie Ladai a încercat, cu ajutorul istoriei politice, bisericești și culturale, să le prezinte auditorilor de la “Lyceum Episcopale Balasfalvense” aspecte din marile civilizații ale antichității³¹ (Anexa II).

Ne întrebăm – și răspundem afirmativ, având la îndemână o altă probă documentară³² – în ce măsură auditorii de la instituția academică blăjeană au fost sensibili la problematica din istoria universală veche, în speță la teme în care apar informații și despre strămoșii auditorilor, în maniera temei 30, al cărei text îl reproducem: “Romanis finibus saepius infesti Daci sub Decebalo Romam ipsam habuerunt tributariam, quo debellato Trajanus Daciam in cultam romanam provinciam mutavit, quam ab Aureliano derelictam Gothi primo, mox Hunni occuparunt, e colonis Romanorum post derelictam per Aurelianum Daciam in his terris remanentibus ducunt originem moderni Valachi”³³.

Conținutul acestui enunț, cu trimitere directă la o pagină importantă din istoria veche a României, poate fi interpretat ca un ecou tardiv al preocupărilor istorice ale reprezentanților Școlii ardelene, care au insistat asupra problemei originilor, dar și ca o adeziune a profesorului Dimitrie Ladai la un astfel de mesaj cultural și politic, cu toată vigilența autorităților guberniale școlare. Totodată, conținutul acestei tematici trebuie adăugat la mai multe atitudini, încărcate de semnificații culturale și politice, vis-à-vis de conținutul manualului lui Martinus Bolla, care a prezentat dintr-o perspectivă oficială – dacă nu falsă – istoria Daciei, raporturile locuitorilor ei cu romanii, continuitatea etc.

În concluzie, afirmăm că cele două documente de arhivă, redactate în 1843 respectiv în 1844 de profesorii Ioan Rusu și Dimitrie Ladai sunt, grație problematicii abordate, izvoare prețioase pentru istorie, ca disciplină de învățământ la “Lyceum Episcopale Balasfalvense” în “Vormärz”. Interpretate dintr-o dublă ipostază, ele sugerează faptul că istoria universală, politică și eclesiastică, predată la instituția academică, rămânea pentru autoritățile guberniale, pornind de la spiritul manualului lui Martinus Bolla și de la nivelul procesului de învățământ, un “instrumentum regni”, dar și o sursă de educație națională pentru elevii români. În fond, era o cale pentru aflarea adevăratei identități !

³⁰ Doc. 131/1844, f. /1/ v - /2/ v

³¹ *Ibidem*

³² Iacob Mârza, în *Sargeția*, XVIII-XIX, 1985, pp. 382-383, 385, 388-389

³³ Doc. 131/1844, f. /2/ v. Iacob Mârza, în *Sargeția*, XVIII-XIX, 1985, pp. 385, 388, 389

ANEXA I

Brevis Conspectus Materiarum perceptarum ex Tomo II. Periodo Secunda

1. Francia sub Carolo Magno variis provinciis aucta, aetate Ludovici Pii et Lotharii divisionem inter varias turbas experta, post Ludovicum Infantem a Germania avulsa, mortuo Ludovico 5. habuit Reges e familia Capetina, qui potentiam Vasallorum minuerunt.
2. Regnum Germanicum a Ludovico Germanico fundatum, post mortem Ludovici Infantis a Francia seijunctum 911^o tenuerunt Imperatores a familia Saxonica, Svevica.
2. Angliam Reges e familia Anglicana electos tenentes Danici Reges secuti sunt, hi a Normannicis victi cesserunt. Regibus Plantagenetis.
3. Hungari post Duces Almus, Arpad, Zoltan, Toxum, Geizam gubernatur per Reges e stirpe virili Arpadiana, quae in Andrea 3. 1301. defecit.
4. Transilvaniam Tuhutum obtinuit, quam S/anctus/ Stephanus victam cum Hungaria conjunxit et regebatur per Praefectos.
5. Imperium Orientis regebatur per Imperatores e 4. familiis Mixta, Basiliana, Comnena, et Francica, sub qua Constantinopolis per Europees prius erepta, est recepta 1261.
6. Propter Terram Sanctam plures Expeditiones Europei susceperunt condideruntque Regnum Ierosalymorum, quod 1291. desiit.

Periodo Tertia

7. Aevum medium inventis nobile.
8. Germaniam Imperatores e familiis variis rexerunt, sub quibus exorta Unio Electoralis, hos secuti Imperatores Luxemburgici, qui in Sigismundo defecerunt, postea Imperatores e familia Austriaca Albertus, Fridericus Pacificus, Maximilianus I^{us}.
9. Italia a Germania sensim abstracta, in varios status civiles distracta est, Venetae facti potentes Foederi Cameracensi fortiter restituerunt.
10. Helvetios Imperatores Germaniae per Praefectos regebant.
11. Franci habuerunt Reges Valesios et sub Ludovico 12. fiunt potentes.
12. Anglia turbis involuta, quae Henricus 7. sopivit.
13. Hispaniae Regnum auxit Ferdinandus Catholicus.
14. Portugallia ditior facta per varias Insularum inventiones. F. /1/ r.
15. Hungaria sub Regibus post Andream 3^{um} electis per bella eruenta cum Turcis gesta praesertim ad Varnam, Mohats debilitata.
16. Transilvania cum Hungaria connexa regebatur per Vajvodas, qui cum Turcis fortiter bellarunt.
17. Imperium Orientis per Turcas regnante Constantino II. 1453 eversum.

Ex Tomo 3^o.

Periodo Prima

18. Sequelae abusus in praedicatione Indulgentiarum tristia bella.
19. Germania sub Carolo 5. Ferdinando 1. Maximiliano 2. Rudolpho 2. Mathia Ferdinando 2. et 3. atrae tempestati exposita 1648 pacem Vestphalicam acceptavit.

20. Gallia bellis Francisci primi, discordiis sub Henrico 2. motis, turbis Guisiorum, Barboniorum labefactata sub Ludovico 13. et 14. contra Austriam, Hispanos bellavit.

21. Hispaniam Carolus 1. Philip/p/us 2. auxit, Philippus 4. Portugalliam et Belgium Foederatum amittendo minuit.

22. Septem Provincias belgicas Carolus 5. 1595 conjunxit, quae post libertatem pace Vestphalica obtentam Anglos superarunt.

23. Anglia post Henricum 8. bellis internis turbata, iisdem studio Elisabethae liberata, per Iacobum 1. amplificata incidit in Tyrannidem Cromwelli Oleverii.

24. Hungariam aetate Ferdinandi 1. Maximiliani, Rudolphi cum Turcis fortiter pugnans post Mathiam sub Ferdinando 2. bellum Religionis causa gessit, sub Ferdinando 3. Rakotzium vicit.

25. Transilvaniam per Turcas 1541. a Regno Hungariae avulsam a Ferdinando 1. occupatam turbis variis ejus Principes impleverunt.

26. Cristophorus Columbus novam orbis partem invenit, quam postes frequentarunt post Hispanos Portugalli, Angli, Hollamdi, Dani.

Periodo Secunda

27. Germania sub Leopoldo 1. Iosepho 1. cum Gallis, Carolo 6. cum Turcis, Italis, Carolo 7. Borussis, Francisco 1. Lotharingo cum Gallis, Italis, Borussis bella gessit et per Iosephum 2. fuit aucta.

28. Gallia neglecta agricultura imbecillis, introducta per Ioannem Lavcharta, sub Ludovico 15. turbata, studio Cardinalis Fleury moderate gubernata, hoc mortuo cum Austriacis pugnans nil consecuta, postea ab Anglis victa aerarium restituere non potuit.

29. Hispaniam sub Carolo 2. depressam Philippus 5. Ferdinandus 2. in quantum erexit.

30. Portugalliam Ioannes 5. auxit, Iosephus 1. et Maria Francisca excolerunt. F./1/v.

31. Anglia regnantibus Carolo 2. Iacobo 2. turbis intestinis agitata, sub Vilhelmo, Georgio 1, 2, 3^o vires auxit.

32. Regni Borussici fundamentum positum per Fridericum Vilhelmum 2. Fridericus 1. Vilhelmus 1. Fridericus 2. auxerunt.

33. Russiam per Petrum 1. Imperatorem excultam turbis aulicis involutam Anna, Elisabetha, Catherina 2. firmarunt.

34. Hungaria regnante Leopoldo 1. bellis Turcicis debilitata, per Rakoczianos quos Iosephus 1^{us} adduxit ad pacem infestata, post Carolum 3^{um} sub Matia Theresia cum dimidia fere Europa pugnandum habuit et regnante Leopoldo 2. bellum Turcicum abrupit. 1791.

35. Transilvaniam sub Patriis Principibus Barcsaio, Kemenyio, Apafio bellis civilibus et Turcicis agitatam ab an/no/ 1699 P/rinci/pes Austriaci Leopoldis 1^{us}, Iosephus 1^{us}, Carolus 1^{us}, Maria Theresia tenuerunt.

36. Turcae per Transilvaniam Hungariamque saevierunt.

37. Coloniae Anglicanae Americanae Borealis Duce Vaschingtone in libertatem se asseruerunt.

Periodo Tertia

38. Leopoldus 2. cum Vilhelmo Borussiae Rege, Friderico Augusto Saxoniae Electore contra Gallos societatem inivit Pilniczi Franciscus 2. cum Gallis pugnant 4. bellis victus, bello 5^o fracto Napoleone prius amissa recuperavit, post foedus Christianum et Germanicum turbas in utraque Sicilia dissipavit, et composita Italia, congressu Veronensi habito 1822. ad pacem procurandam, inter Turcas et Russos studium impendit.

39. Gallia occasione Comitiorum 1798 indictorum turbata post bellum externum contra Austriacos, Borussos, Germanos, Anglos, Hollandos, Hispanos, Portugallos gestum pacem cum Austria fecit, et accepta clade ad Abukir 2^{um} bellum sopivit cum Austria et Foederatis pace Lunaevillensi 1801 ob quam non observatam 3^{um} exortum bellum pace Poseniensi composuit, postea victis Borussis, Saxonibus, Russis per Napoleonem excitatis in Portugallia et Hispania turbis 4. bellum gessit, quod pax Viennensis secuta, postquam Napoleon est praecipitatus. Ludovicus 18^{us} factione sopivit, bello civili Hispanico finem fecit, Carolus 10^{us} Ybrahimio palmam victoriae eripuit. Ludovicus Philippus cum liberalibus graves curas habuit.

40. Hispaniam Napoleon et Liberales vexarunt.

41. Portugalliam Galli occupant, qua occasione Ioannes 6^{us} in Brasiliam se recipiens illam excoluit.

42. Anglia gestis bellis cum Indis, Gallis ditior Algeritanos, Birmanos Turcas vicit. F./2/r.

43. Polonia divisa inter Borussos, Russos et Austriacos, postea perturbata, victa, mutata in provinciam Russicam.

44. Russia contra Napoleon, Borussos, Turcas, Persas, Polonos.

45. Italia et Helvetia per Gallos victae.

46. Hungaria post bella cum Gallis gesta pace fruebatur.

47. Transilvaniam sub Iosepho 2. Hora et Kloska turbarunt, post mortem Leopoldi 2. Franciscus 1^{us} et Ferdinandus 1^{us} felicitarunt. F. /2/ v.

(Direcția Arhivelor Naționale. Județul Alba. *Fondul Mitropolia Română Unită Blaj*, Doc. neînreg. 13/1843, f. /1/ r - /2/ v.)

ANEXA II

Theses ex Auxiliaribus Historiae Scientiis et Historiae Universalis Parte Prima

a) Ex Chronologia

1. Notio, Divisio et Principia Chronologiae.
2. Temporis relativi Parens est dies naturalis, qui in horas et alias partes subdividitur.
3. Ex diebus fiunt septimanae, quad: usus est Perantiquus, notio Litterae dominicalis.
4. Menses sunt Astronomici et Civiles, Solares et Lunares, Communes et Intercalares, ex mensibus civilibus magis usitati, Juliani Romanorum, quorum dies ad nostros certa methodo reducuntur.
5. Anni ut menses sunt varii, ex civilibus magis usitatus Julianus et Gregorianus.
6. Cycli sunt orbes annorum breviores; et sunt tres: Solis, Lunae et Indictionis, duo priores apud Graecos et Latinos distincti.

7. Notio Epactae et Cycli Epactarum, Methodus quaerendi cujusvis anni Epactam, tam Julianam, quam Gregorianam, item novi et plenilunia.
8. Pascha pro utroque Calendario negotio facili pueeri potest.
9. Periodi sunt orbis annorum majores, magis usitate sunt Juliana et Constantinopolitana.
10. Ex aeris praecipuam merentur attentionem, orbis conditi, Constantinopolitana, olympiadum Romana, Vulgaris et Hegira.
11. Conflictus Chronologici non reddunt ejus studium inutile notio synchronismi et anachronismi.

b) Ex Geographia

1. Geographiae Notio, Divisio et Utilitas.
2. Europae limites, maria, montes, fluvii et antiqua divisio.
3. Chorographia veteris Hispaniae, Galliae et Italiae, ulterioresque politico-geographiae vicissitudines. F. /1/ r.
4. Germaniae item, Rhaetiae, Vindeliciae, Panoniae, Illyrici.
5. Macedoniae et Graeciae.
6. Thraciae, Moesiae, Daciae Sazigiae.
7. Sarmatiae, Europae, Scandinaviae et Britanniae.
8. Asiae limites, montes, fluvii et divisio Asiae veteris.
9. Chorographia Asiae minoris.
10. Chorographia Asiae majoris tam meridionalis, quam borealis.
11. Africae limites, montes, fluvii et divisio Africae veteris. Chorographia Africae antiquae.

c) Ex Historia Universale

1. Notio et Divisio Historiae in genere.
2. Historiae universalis notio et ejus in decem periodos Divisio.
3. Inter varios populos in quos genus Humanum divisum est, observatur magna diversitas, quae partim est physica partim moralis.

Periodus I

1. Hominum anti-diluvianorum character, religio, politica, cultura martibus et mores.
2. Creatio Mundi, lapsus protoparentum, Sctitarum et Cainitarum fata, diluvium.

Periodus II

1. Populi praecipui huius Periodi et eorum communis character.
2. Haebraei Abrahami progenies liberti e Captivitate Aegyptiaca, legem a Deo in monte Sinai accesserunt, - mox Chananeam armis vindicatam in 12. provincias diviserunt, discordiis debilitati Judicibus Primo, mox regebus paruerunt, post mortem Salamonis, in Regnum Israel et Juda scissi fuere, quorum illud Assyrii istud vero Babylonii everterunt. E Captivitate Babylonica per Cyrum liberati suis, mox Persicis Praefectis usque ad adventum Alexandri M/agni/ paruerunt.
3. Vetus Historia Egyptiorum est obscura, certior regnum series a Psamethico incipit, Psamethico devicto, Persarum invita, sed non in ultra tulit jugum.

4. Phoenices in plura Regna, e quibus Sidonium et Tyrium fuerunt praecipua scissi mercatu in toto orbe longo tempore celeberrimi fuere.
5. Regnum Babyloniae Nimrod, Assyriae vero Assur condidit, quorum primum Persae alterum vero Babylonii et Medi everterunt.
6. Medi primo liberi mox regibus parverunt per Cyrum vero Monarchiae Persicae sunt adjecti, quae initio praepotens mox luxu enervata, vires extensioni Proportionatas non habuit, devicto dein Dario III Partem Imperii Macedonici effecis. F. /1/ v.
7. Graecia advenarum artibus coli coepta, in plura parva regna, serius in respublicas mutata fuit divisa e quibus celeberrime fuit Respublica Atheniensis, quo bello imprimis Persico viribus aucta, mox bello Peloponesiaco debilitata est.
8. Spartana vero Respublica severis Lycurgi legibus firmata, belii artibus celeberrima, primum Graeciae longo tempore tenuit, quem Pausanias perfidia amissum, et bello Peloponesiaco iterum recuperatum Macedonibus caedere debuit.
9. Macedonia antea Barbara Philipi artibus firmata Alexandri vero victoriis ad fastigium potentiae pervenit.
10. Syracusae et Chartago aemulae civitates, mutuo sibi vires adtentebant.
11. Romanorum Regnum initio exiguum, prudenti politica in perniciem aliarum rationum, hac athuc periodo firmari coepit, praecipuae postquam pulsus Regibus Rempublicam instituissent.

Periodus III.

1. Populi praecipui hujus periodi et eorum communis character.
2. E ruinis Imperii Macedonici plura regnum sunt exorta, e quibus Macedoniam et Graeciam Romani mature occuparunt.
3. Regnum Syriae e Seleuco-Nicatore fundatum, ac sub Antiocho M/agno/ potens, vires ignavia subsequentium Principum amisit a Romanis primo tributo subjectum, mox in Provinciam mutatum, quorum victoriis Parthi in Oriente limitem posuerunt.
4. Judaei primo Aegyptiis, mox Syriis parvum libertatem receperunt virtute Machabaeorum, exortis atm. /?/ civilibus turbis, Romanos sunt nacti primo arbitros discordiarum mox dominos.
5. In Asia minori post mortem Alexandri M/agni/ plura parva Regna sureventur quorum Pergamenum et Ponticum fuerunt praecipua, primum Romani testamento, aliud vero armis adquisiverunt.
6. Respublica Syracusana et Chartaginensis etiam hac periode continuarunt inimicitias utramque antem everterant Romani cum Regno Aegypti.
7. Romani confecto Samnitico et Tarentino bello punicis se implicuerunt, quae postquam inter multas calamitates feliciter confecissent orbis terram Imperium superatis levi negotio pluribus populis optinuerunt.
8. Sopotis mox Grachorum moribus et confecto Jugurthino ac Cimbrico bello inciderunt in turbas civiles, quae multo sanguino fuso eo usque sum agitata, donec Octavianus oppressa libertate Monarchiam introduxisset. F. /2/ r.

Periodus IV

1. Praecipui hujus periodi populi et illorum communis character.
2. Romanum Imperium ab Octaviano constitutum ac firmatum, mox successorum ejusdem tiranide vexatum in despotismum militare incidit, quo depresso sub Vespasiano, Trajano, Adriano, Antoninis, Aureliano, Constantino ac Theodosio M/agno/ iterum restauratum est, facta vero inter Theodosii filios divisione, in occidente cito concidit.
3. Orientale Imperium etiam a Barbaris lacessitum, ac seditionibus turbatum non nisi sub Justiniano primo, habuit vires magnitudini proportionatas, successorum ejusdem vitiis iterum cor/r/uptum ac diminitum.
4. Plures populi Germanici Romano occidentale Imperium eo usque infestarunt donec peritus subverterent.
5. Huni Balamberi ductu in Europam inruentes fortitudine imprimis Attilae amplissimum fundarunt Regnum, quod filiorum ejusdem discordiis debilitatum cito concidit.
6. Romanis finibus saepius infesti Daci Decebalus Romam ipsam habuerunt tributariam, quo debellato Trajanus Daciam in cultam romanam provinciam mutavit, quam ab Aureliano derelictam Gothi primo, mox Hunni occuparunt, e colonis Romanorum post derelictam per Aurelianos Daciam in his terris remanentibus ducunt originem moderni Valachi.
7. Judaei post exstinctam Herodis M/agnis/ stirpem, coeco in Romanos Procuratores odio ducti perniciem sibi accelerarunt.
8. In Parthici Regni ruinis Artaxerxes novam Persicum ipsis Romanis metuendum fundavit.
9. Arabes nova Religione per Muhamedem imbuti, Regnum amplum ac potens, per tres orbis partes, cum Christianae Religionis detrimento extensum fundarunt.

Alia manu, in parte superiore: "E H/istoria U/nive/rsali 10^a Febr/uarii/ /1/844". F. /2/ v.

(Direcția Județului Alba a Arhivelor Naționale, Alba Iulia, *Fondul Mitropolia Română Unită Blaj*, 131/1844, f. /1/ r - /2/ v.

**PAPA PIUS IX ȘI PROBLEMA LIBERTĂȚILOR MODERNE -
POZIȚIA ARHIEPISCOPULUI DE PARIS GEORGES DARBOY
(1813-1871) FAȚĂ DE ENCICLICA QUANTA CURA ȘI
SYLLABUS**

OVIDIU-HOREA POP

RIASSUNTO. Papa Pio IX e il problema delle libertà moderne - La posizione dell'arcivescovo di Parigi Georges Darboy (1813-1871) di fronte all'enciclica Quanta Cura e al Sillabo. Dopo la rivoluzione francese i cattolici si dividono di fronte agli ideali di libertà diffusi nell'Europa. L'atteggiamento della Santa Sede in linea essenziale è uno di condanna: anche se si accettano i cambiamenti politici avvenuti, si rigettano i principi del 1789. Il Papa Gregorio XVI, nell'enciclica Mirari vos del 15 agosto 1832, condanna la libertà di coscienza. Il successore di Gregorio XVI, Pio IX, pensa sin dal 1848 ad una condanna degli errori moderni, ma solo i discorsi di Montalembert, tenuti a Malines, il risorgimento italiano e la pastorale del vescovo Gerbet ne affrettano la pubblicazione dell'enciclica Quanta Cura e del Sillabo, l'8 dicembre 1864. In modo specifico il liberalismo viene condannato nelle tesi 55 e 77-80 del Sillabo. Per diminuire la costernazione tra i cattolici, che in Francia, Belgio, Stati Uniti e altrove collaborano col sistema liberale, la Santa Sede approva e raccomanda interpretazioni del documento pontificio. Una di queste interpretazioni venne fatta dall'arcivescovo di Parigi, Georges Darboy in una *Lettera pastorale* indirizzata ai suoi fedeli in occasione della Quaresima del 1865. Riassumendo, possiamo dire che Darboy nella sua lettera accenna solo e non affronta decisamente la problematica delle libertà moderne. Il suo merito sta nel condannare gli errori del razionalismo, soprattutto nella prima parte della sua lettera.

1. Viața și activitatea lui Georges Darboy

Arhiepiscopul Georges Darboy s-a născut în nordul Franței la 13 ianuarie 1813, într-o familie modestă. A frecventat clasele Seminarului din Langres, după care va fi hirotonisit preot în 1836. Chemat profesor de teologie, a publicat traducerea operelor lui Dionisie Areopagitul cu o introducere interesantă. În 1845 este transferat la Paris în Colegiul regal Henric IV, unde va publica diferite lucrări: *Femmes de la Bible*, *Le Christ, les apôtres e les prophètes*, etc.

Între 1847 și 1855 va colabora cu diferite articole în *Correspondant*. Sibour l-a numit, în 1854, vicar general al Parisului, iar la cererea sa a scris o dare de seamă către Papa Pius IX, material care va fi publicat doi ani mai târziu cu titlul *Statistique religieuse du diocèse de Paris*. După asasinarea arhiepiscopului Sibour, în 1857, la Paris va fi transferat Morlot, arhiepiscop la Tours, în timp ce Darboy va fi ales vicar capitular. Mai târziu, în 1859, a fost numit episcop la Nancy, unde printre deciziile cele mai importante amintim scrisoarea din 1860 despre *Nécessité de l'étude*, care însoțea ordonanța privitoare la conferințele ecleziastice și la examenul preoților tineri. Pe patul de moarte, în 1863, Morlot a dorit ca succesori să fie episcopul din Nancy.

Darboy era rău văzut de către ultramontaniști, dar cu toate acestea transferul său a fost aprobat fără dificultăți. În urma criticilor făcute la cartea lui Renan, *Vie de Jésus*, apărută în 1863, la Roma s-au bucurat. Însă în scurt timp au început să apară la Roma anumite observații în ce privește atitudinea arhiepiscopului: era vorba despre rapoartele nunțiatului și rezultatele audiențelor monseniorului de Ségur la Papă. De Ségur era rău văzut de Darboy din cauza sentimentelor ultramontane, tot atât de puternice precum galicanismul celuilalt, din cauza influenței, a confidenței și a prerogativelor de care se bucura pe lângă Papă.

Să vedem acum două episoade care vor învenina raporturile dintre Pius IX și Darboy. În primăvara anului 1864, Darboy a efectuat o vizită canonică, prin delegații săi, caselor iezuite și capucine din oraș. Prudent Fessard, provincialul iezuiților, a încercat să nu se contrazică cu Darboy, atrăgându-și pentru acest lucru neîncrederea Papei și a Curiei romane, risipită doar în 1870 prin medierea directorului revistei *La Civiltà Cattolica*. Pentru generalul iezuiților, exemptiunea nu era atât un privilegiu al călugărilor, cât un drept al Papei. Pe de altă parte generalul explica într-o scrisoare că atitudinea provincialului francez reprezenta soluția cea mai bună, date fiind condițiile excepționale ale Franței, poziție acceptată probabil chiar de către secretarul de stat Antonelli.

Nunțul Chigi, după ce a informat Roma, i-a comunicat lui Darboy nemulțumirea Papei. La 26 aprilie 1864, Papa i-a scris o scrisoare arhiepiscopului în care se plângea de lipsa de respect pe care tineretul parizian o nutrea față de Sfântul Scaun, pentru elogiile aduse cărții lui Godard despre principiile de la 1789 și care de abia scăpase de *Indice*, pentru răspândirea spiritismului și pentru faptul de a fi vizitat canonic casele iezuiților și capucinilor din capitală. Darboy i-a răspuns printr-o scrisoare la 1 septembrie, negând faptul că opera lui Godard ar fi ocazionat aprecieri ofensive la adresa Curiei romane, minimalizând răspândirea spiritismului, susținând cu insistență și cu argumente serioase faptul că persoanele consacrate din Paris, neîndeplinind condițiile cerute de legile canonice, erau supuse ordinarului, și protestând împotriva asprimii cu care Papa îl trata.

Un al doilea episod s-a petrecut tot în 1864. Monseniorul de Ségur, întors de la Roma, a fost criticat cu duritate de Darboy pentru faptul că-l bârfește și-l calomniază. Papa discutase și cu alții opiniile lui de Ségur despre Darboy, iar aceste informații au ajuns la Paris, la urechile arhiepiscopului. De aceea la 2 decembrie 1864 de Ségur a fost somat să retracteze afirmațiile respective, sub amenințarea de a-și pierde dreptul de a mărturisi sau predica. Speriat, de Ségur a explicat într-o scrisoare privată conținutul conversațiilor cu Papa, însă Darboy, nesatisfăcut, i-a retras orice jurisdicție până la o mai explicită rectificare. După două zile, de Ségur a admis că i-ar fi atribuit arhiepiscopului opinii și fapte despre care nu avea probe autentice, supunându-se deplin arhiepiscopului său.

Într-un ulterior colocviu avut cu fratele lui de Ségur, Papa s-a arătat nemulțumit, zicând că atunci când se spune un lucru Papei, acesta este un secret ce aparține numai Papei. Ironic, viitorul episcop de Angers, Freppel, concluziona despre acest episod: *qu'un pretre francais parlant au pape fera bien, s'il est prudent, de lui parler de la pluie et du beau temps*¹.

2. Situația preliminară publicării Syllabus-ului

Darboy și-a exercitat ministerul său pe timpul celui de-al doilea imperiu, perioadă favorabilă Bisericii, dacă ne raportăm la situația din epoca monarhiei din iulie. Lucrul acesta se deduce din analiza numirilor episcopale, când, cu excepția unor cazuri singulare, acordul dintre Roma și Paris a fost ajuns cu ușurință sau din analiza pretențiilor Papei, exprimate în mod sigur lui Napoleon III, de a interveni la Congresul de la Paris, în favoarea Bisericii Catolice în Răsărit.

În timp ce mișcarea ultramontană s-a dezvoltat hotărâtor pe timpul pontificatului papei Grigore XVI, ba chiar și pe timpul celei de-a doua republici cu sprijinul nunțului la numirile episcopale și prin impulsul ziarului *L'Univers*, a luat naștere o reacție contrară. Mai mulți episcopi erau neliniștiți din cauza agitațiilor preoților și din cauza aroganței cu care unii ziariști voiau să-i învețe ceea ce aveau de făcut. De aceea în a doua parte a domniei lui Napoleon III s-a reconstituit în sânul episcopatului francez un grup de adversari ai ultramontanismului. În mod obișnuit sunt împărțiți în două curente diferite: unii, care, deși apărau libertățile moderne, susțineau puterea temporară a Papei și luptau împotriva resturilor galicane și alții, care, alături de deschiderea către lumea contemporană, adăugau o neîncredere față de autoritatea romană și o rezistență la eforturile centralizatoare ale Romei. Se evidențiază în această ultimă direcție episcopul Maret, decanul facultății de teologie de la Sorbona, de eclesiologie galicană, care era urmat de un grup de preoți de tendință liberal-moderată și arhiepiscopul Parisului Georges Darboy.

¹ M. de Hedouville, *Monseigneur de Ségur. Sa vie. Son action, 1820-1881, Paris 1957, pp. 498-516.*

Spirit clar și perspicace, Darboy era conștient de criza religioasă care creștea sub ochii săi și de riscul pe care îl reprezenta abordarea directă a simpatilor liberale, convins de faptul că binele Bisericii cerea o mai strânsă înțelegere cu guvernul imperial. El aproba politica italiană a lui Napoleon III și s-a lăsat cucerit de galicanism, după ce în tinerețe simpatizase cu ultramontanii, supărat de prietenii lui Veuillot *la cui pietà consiste principalmente nel salutare il papa da lontano e nell'insultare i vescovi da vicino*².

În Franța, cu toții își doreau o apropiere între Biserică și lumea modernă și de aceea au rămas consternați la publicarea Syllabus-ului și a enciclicii Quanta cura, în 8 decembrie 1864³. Episcopii Darboy și Maret s-au grăbit să ceară ministrului Baroche începerea de tratative cu Roma, în vederea unor modificări sau cel puțin a unor clarificări, în timp ce alți episcopi, mai puțin favorabili guvernului, s-au adresat direct Papei dându-i interpretări liniștitoare. Grupul care gravita în jurul episcopului Maret se situa, în privința ideilor de bază, pe pozițiile mons. Dupanloup, episcopul de Orléans. La sfârșitul lunii ianuarie 1865, Maret a redactat pentru Papă un lung memoriu, în care, în loc să facă distincțiile dintre teză și ipoteză, cum a făcut-o Dupanloup, a preferat să arate caracterul contingent al tezei și să prezinte unele principii liberale care stau la baza Constituțiilor moderne, rezultat reușit al progresului conștiinței umane.

Darboy a conchis confutația sa la adresa criticilor venite din partea presei anticlericale ce-au țintit Syllabus-ul prin cuvintele: *Voudrez-vous, Saint-Père, écouter aussi les supplications de celui qui n'est pas le moins dévoué de vos fils? Interprête d'une doctrine qui a le dernier mot des choses et qui par son immutabilité défie les vicissitudes du temps et l'inconstance de l'humaine raison, embrassant d'un regard compréhensif et ferme l'état général des esprits, vous venez de signaler et de condamner les principales erreurs de notre époque. Tournez maintenant vos yeux sur ce qu'elle peut avoir d'honorable et de bon, et soutenez-la dans ses généreux efforts par la grâce de vos prières aussi bien que par l'autorité de vos conseils. Votre blâme est puissant, ô vicaire de Jésus-Christ! mais votre bénédiction est plus forte encore... C'est à vous qu'il appartient de réconcilier la raison avec la foi, la liberté avec l'autorité, la politique avec l'Eglise*⁴...

² Evlavia căruia constă în a-l saluta pe Papă de departe și a-i insulta pe episcopi de aproape.

³ La 8 decembrie 1864 Papa Pius IX a publicat enciclica Quanta cura și a însoțit-o cu o colecție de 80 de propoziții, pe care el le condamnase deja în diferite documente pontificale. Lista, intitulată Syllabus Pii IX, seu Collectio errorum in diversis Actis Pii IX proscriptorum, editus 8 Dec. 1864, se găsește în Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Denzinger) 2901-2980. Syllabus-ul se găsea în gestație încă din anul 1849, dar trei factori au grăbit în manieră decisivă redactarea și publicarea lui: procesul italian de unificare, scrisoarea pastorală a episcopului Gerbet și discursurile lui Montalembert ținute la congresul catolicilor de la Malines cf. G. Martina, *Pio IX (1851-1866)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986, p. 347.

⁴ *Lettre Pastorale de Monseigneur L'Archevêque de Paris...* pp. 34-35.

3. Poziția lui Darboy

Aceste idei au fost exprimate de Darboy într-o *Scrisoare pastorală* trimisă clerului din arhidieceza Parisului cu ocazia Paresimilor anului 1865, cu mențiuni la enciclica Pontifului Roman și a *Syllabus*-ului. Dar să vedem conținutul *Scrisorii pastorale*.

În *Introducere* Darboy explică faptul că Pontiful Roman s-a adresat tuturor episcopilor din lumea catolică, semnalând și condamnând din nou principalele erori ale timpului prezent. Însă lumea și ziarele au început să vorbească despre scrisoare mai înainte ca aceasta să fie publicată, motiv pentru care s-a hotărât să o prezinte (aceasta fiind și dorința expresă a Papei de a o prezenta într-o altă manieră), astfel încât episcopii să se poată inspira pentru o mai bună informare a credincioșilor sau pentru o mai bună administrare a episcopiilor.

Cândirea fundamentală este următoarea: Dumnezeu, prin harul Său, a stabilit omenirea într-o stare supranaturală. Religia creștină a descoperit starea aceasta, iar credința explică și oferă mijloacele pentru a se trăi în vederea atingerii fericirii. Prin urmare creștinismul este obligatoriu: trebuie admise adevăruri și practicate virtuți. Având un destin unic și neputând fi mai multe religii adevărate sau morale, rezultă că viața individuală este guvernată cu ajutorul unui unic cod divin. În consecință, Evanghelia trebuie să inspire, să domine și să călăuzească atât indivizii cât și familiile, iar suflarea dătătoare de viață să pătrundă legile, să animeze morala și să mobilizeze activitatea lor.

Popoarele și indivizii se iluzionează, având fiecare propriile lipsuri. Când însă ei se lasă fascinați de elementele libertății, ale progresului și ale civilizației sau sunt seduși de exteriorul existenței, pierd din obiectiv condițiile morale și ceea ce este necesar sau drept. Omenirea, în pelerinaj către cer, adevărata sa patrie, pare atunci că vrea să se lipească de pământ, exilul său. Vocea divină repetă că un singur lucru este necesar: Ce va folosi omului de va câștiga lumea întreagă și-și va pierde sufletul? sau cine nu este cu Dumnezeu este împotriva Lui sau căutați mai degrabă împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui.

Din poziția lui, Papa vede răul, iar cu știința și autoritatea ce-i aparțin, îl semnalează și-l condamnă. El reamintește adevărata doctrină, azi combătută de sofisme, evidențiază principiile diminuate, subliniază scopul și invită credincioșii să nu abandoneze binele, ci să dorească mai binele. Papa afirmă că rațiunea și natura nu reprezintă singurii sfătuitori, ci trebuie făcut mai mult pentru a primi lumina credinței și ajutorul harului.

În concluzia *Introducerii* autorul rezuma pentru credincioșii săi că nu trebuie trăit după simțuri și după natură, ci în spirit și har, iar religia aduce noroc imperiilor, poporul care Îl are drept maestru pe Dumnezeu fiind fericit.

În *Partea Întâi*, Darboy, arată cum Papa condamnă naturalismul, acel sistem care susține că omul poate să răspundă vocației sale și să ajungă la scop numai cu ajutorul propriilor sale forțe naturale. Lucrurile sunt bine cunoscute, întrucât sunt vechi de 14 secole, iar Biserica le-a anatemizat prin concilii și prin doctorii săi. Însă, în ciuda calităților naturale, omul mai are nevoie de ajutorul harului. Distincția dintre cele două stări, naturală și supranaturală, reprezintă punctul de plecare al enciclicii, însă, deoarece aspectul acesta a fost doar menționat, Darboy se simte obligat să explice mai pe larg.

Natura unei ființe este formată din totalitatea proprietăților sale constitutive și din forțele ce contribuie la atingerea scopului. Natura omului este sufletul unit cu trupul, împreună cu proprietățile esențiale ale uneia sau alteia dintre substanțe și rezultanta forțelor. Este natural ca sufletul să posede facultăți și forțe prin care să-și însușească adevărul, care este viața sa. Propune să se mediteze la marile principii fundamentale ale familiei și ale societății. Se studiază și se fac eforturi pentru rezolvarea problemei, mereu ridicată, a păstrării unui echilibru armonios. Rezultă demnitatea naturală a sufletului, dreptul său constitutiv, acela de a cunoaște, a iubi, a acționa, facultățile sale având drept obiect nu numai adevăruri relative, ci tocmai pe Dumnezeu. Prin urmare, fiecare substanță la locul său și fiecare facultate cu funcția sa.

De aici generează întrebarea dacă ar mai fi necesară o altă influență pentru iluminarea căii care să preceadă mișcările și faptele? În primul rând deoarece natura nu mai este sănătoasă și integrală; ea este decăzută în origine, iar trupul se războiește cu spiritul și spiritul se războiește cu Dumnezeu. Apoi, natura nu poate conduce la adevăratul țel, care este gloria cerului, fiind necesar harul divin. Harul este ceva puternic și divin care se comunică omului pentru a-l situa deasupra naturii. Dintr-o gratuită dispoziție a iubirii lui Dumnezeu s-a fixat un scop dincolo de capacitățile naturale ale omului. Scopul este acela de a-L vedea pe Dumnezeu față la față și de a-L poseda în veșnicie în glorie și în fericirea veșnică. Harul vine prin rugăciune și prin Sfintele Taine, predicarea evanghelică și pilda bună. Cu ajutorul harului natura se întărește în sfera proprie de acțiune, ridicată și susținută într-o stare superioară, unde participă la ceva divin, începând astfel pe pământ transfigurarea care va lua sfârșit în cer.

Lumea, care trăiește după natură, și Evanghelia, care învață să se trăiască din har, sunt într-un complet dezacord. Lumea înconjurătoare îl ignoră pe Dumnezeu. Ateismul nu este ceva pozitiv, ci o stare negativă a spiritului, care nu are timp pentru a-L visa pe Creator, fiind atât de ocupat cu creaturile. Noțiunea de Dumnezeu este sufocată de științe, teorii sau preocupări pământești.

Harul, însă, nu este ceva facultativ, ci este un element fundamental pentru viața morală. Este un fel de candelă, o forță spirituală ce-l conduce pe om la adevăratul scop. Ordinea naturală este subordonată ordinii supranaturale. La

Întrebarea dacă un necredincios se găsește sau nu sub influența harului, Darboy răspunde că rugăciunea Bisericii îl cuprinde și pe el, că meritele lui Hristos ajung asupra lui, iar sângele Său îl protejează. Creștinismul nu pretinde că în afara lui nu există spirit sau inimă sau că natura rămâne incapabilă să facă bine, ci, dimpotrivă, are misiunea să dezvolte ceea ce natura are bun.

În *Partea a doua* a scrisorii pastorale Darboy reia argumentația, spunând că indivizii alcătuiesc poporul, iar tot ce face rău individului se resimte în viața națională. Și învățătura Suveranului Pontif reamintește faptul că ereziile și sistemele greșite atacă bazele credinței, a ordinii religioase și sociale, aducând statului și Bisericii numai calamități. Acesta este criteriul rațiunii și a bunului simț de a nu face politică fără morală și morală fără religie; și fiindcă creștinismul este religia adevărată, politica trebuie să fie creștină.

Forța unui imperiu este dată de elemente multiple și diferite. Se observă că dintre toate lucrurile care participă la ordinea publică și la prosperitatea socială, religia exercită influența cea mai considerabilă și necesară. Trei elemente contribuie la viața și la prosperitatea statelor: resursele materiale, formele de guvernare și credințele moral-religioase. Cele mai importante rămân credințele religioase și pe ele trebuie să se bazeze statele. Fără doar și poate că eforturile ingenioase de a promova industria și comerțul, agricultura și mineritul, armata cu disciplina și curajul său, magistratura, toate aceste grandiozități pot să convingă că religia reprezintă foarte puțin în viața unui stat. Împotriva unei astfel de iluzii intervine Papa. El explică că lucrurile frumoase nu sunt numai viața concretă a societății, ci nevoile unui popor și mijloacele pentru a-i satisface interesele trebuie să fie obiectul unei mari sollicitudini. O națiune credincioasă nu se va lăsa depășită de economia abuzivă și va păstra un echilibru constant între producție și consum. Oamenii au trup, dar au mai ales suflet, iar sufletele nu se guvernează după calcule făcute la rece, ci cu principii elevate și sentimente generoase.

Forma politică are o mare influență asupra prosperității popoarelor. Viața imperiilor nu depinde de forma politică. De aceea se comite eroare dacă preocuparea principală este orientată spre convenționalul și fictivul din societate, renunțându-se la ideile eterne și neschimbătoare. Adevărul este, în viziunea lui Pius IX, că imperiile se fundamentează pe credințe religioase. Acestea inspiră sentimentele, reglementează obișnuințele, formează caracterul moral și determină faptele, protejează drepturile împotriva pasiunilor și a jocurilor de interese, anulează despotismul și conciliază respectul față de autoritate. De aici rezultă marele rol al credinței în viața socială a credincioșilor. Omul are obligații, iar Dumnezeu are drepturi. Fără de acestea omul este autonom, atât în ce privește religia cât și în privința politicii: atunci totul devine arbitrar și violentă.

Arhiepiscopul reamintește credincioșilor debutul în secolul XIX: s-a făcut fără ordine și fără principii de siguranță. Totul a fost acoperit cu noroi și sânge, dreptul și obligația, autoritatea și libertatea. S-a încercat să se introducă o religie națională pozitivă. În fața acestei situații era necesară o reacție. Un tânăr căpitan a restabilit, sub numele de *Concordat*, vechea alianță dintre Franța și Biserică, reînviind cele mai bune tradiții ale țării. Sunt înșiruite meritele lui Napoleon: de exemplu, nobilimea fusese proscrisă, dar el creează aristocrația bravurii, etc. De aici concluzionează două adevăruri. Religia nu este numai un aspect sau o doctrină, ci o societate vizibilă, organizată și vie. Concordatul dintre Papa Pius VII și Napoleon s-a prezentat ca un tratat internațional. Biserica, prin urmare, într-un stat nu este o societate privată, ci mai degrabă statul este în Biserică, Biserica fiind instituită pentru a aduce mântuire oamenilor. Însă Biserica nu poate să ducă la bun sfârșit această misiune fără ajutorul unui stat creștin care să o onoreze și să o protejeze.

În acest sens, Suveranul Pontif condamnă erorile care suprimă și diminuează drepturile Bisericii, reduc și condamnă existența și independența autorității Bisericii, tind să distrugă concordia reciprocă dintre sacerdotium et imperium. El mai învață că Biserica este o societate adevărată și perfectă, liberă pe deplin, cu drepturi proprii, depinzând direct de divinul Fondator, dar pe care poate să le exercite fără permisiunea sau acordul guvernelor civile. Dar Biserica, care a penetrat și a umplut trecutul, are puterea și splendoarea și pentru prezent: Biserica, adică Evanghelia în acțiune, nu poate să înceteze de a exista sau nu poate să înceteze a acționa. Se naște acum întrebarea dacă nu cumva există o invazie a Bisericii în sfera vieții civile și politice. Cum se poate tolera această teocrație? La această întrebare răspunde interogându-se, dacă predicarea despre respectul fiilor față de părinți sau respectul proprietății între vecini este teocrație.

Concordatul din 1801 arată aplicarea principiilor Bisericii în funcție de timp și țări. Astfel în primul articol se specifică faptul că exercițiul cultului va putea fi desfășurat și în exteriorul edificiilor și în liniște. Articolul trei amintește despre obligația demisiei vechilor episcopi. De aceea nu trebuiesc crezute acuzațiile care se fac Bisericii de a face opoziție sistematică instituțiilor și libertăților civile și politice. Biserica condamnă erorile și proclamă adevărul. Papa nu pretinde să se acționeze împotriva propriei conștiințe și să se aducă lui Dumnezeu un omagiu îndurerat sau că s-ar putea avea dreptul de a nu avea o religie sau de a avea o religie falsă. Papa nu condamnă votul universal; lasă numai să se înțeleagă că numărul nu este singura forță în lume. Enciclica nu interzice nimănui de a aparține prezentului, ci menționează alte timpuri și alte fapte; Franța nu a făcut o figură proastă în istoria Bisericii și a lumii.

Departe de a neglija fericirea poporului, Papa este convins că sacerdotium et imperium trebuie să conviețuiască în pace și în unire, contrar cu ceea ce gândesc aceia care vor separarea dintre stat și Biserică. Darboy exortă țara să continue a proteja Biserica, după cum a făcut-o de 15 secole. Franța trebuie să fie soldatul lui Dumnezeu care nu abandonează preotul dezarmat, fiind poporul cel mai fidel papalității. Imploră binecuvântarea Papei și scrie: *Tirez de votre grande âme de pontife une de ces paroles qui amnistient le passé, rassurent le présent et ouvrent les horizons de l'avenir. L'Europe moderne ressemble au navigateur ballotté par les flots et ne pouvant doubler le Cap des Tempêtes. Institutions et lois, moeurs et croyances, oeuvres et doctrines, monarchie illustrée par quatorze siècles de services rendus, empire fait à force de gloire et de génie, trône s'appuyant sur les intérêts et l'opinion, depuis soixante ans l'ouragan de la libre pensée chasse devant lui toutes ces puissantes choses comme les flots mobiles d'une mer en tourmente. Au milieu de ces agitations et de ces menaces, vous seul, ô pilote inspiré, successeur du batelier de Galilée, vous seul pouvez aider efficacement l'humanité à doubler le cap orageux de l'avenir et à reprendre, avec moins d'incertitudes et de périls, la route de ses destinées éternelles⁵.*

În partea a treia Darboy reia exortația către credincioșii săi în vederea aplicării acestor învățături cu scopul reformării societății. Credincioșii uniți în jurul propriilor păstori, păstorii uniți în jurul episcopilor, iar episcopii uniți în jurul Papei, unitate menținută pe Pontiful veșnic-Iisus Hristos. În final, insistă să nu se cedeze spiritului dominant, ci pe baza modelului oferit de apostol, să se jertfească totul pentru unitate și pentru comunitate, acestea reprezentând legea supremă a Bisericii.

4. Concluzie

Rezumând, putem conchide că arhiepiscopul Darboy în *Scrisoarea pastorală*, trimisă cu ocazia Paresimilor anului 1865, amintește, însă nu abordează hotărât, problema libertăților moderne. Meritul său a constat mai ales în condamnarea erorilor raționalismului. Pe de altă parte condamnarea libertăților moderne, așteptată de mai mult timp și pregătită ani de-a rândul, a fost redimensionată de interpretarea dată de Dupanloup. Cu toate simpatiile Papei pentru curentul integrist, discursul lui Napoleon III din 15 februarie 1865 reafirma libertate egală pentru toate cultele din Franța. Câștiga de fapt ipoteza (cazul concret) în fața tezei (cazul ideal), fiind necesar să se aștepte Conciliul Vatican II cu Declarația Dignitatis Humanae despre libertatea religioasă și pontificatul Papei Ioan Paul II, acesta fiind un adevărat promotor al libertății de conștiință.

⁵ *Lettre Pastorale de Monseigneur L'Archeveque de Paris...* p. 35.

BIBLIOGRAFIE

1. AUBERT R., *Le Pontificat de Pie IX*, Bloud-Gay, 1952.
2. AUBERT R., *Storia della Chiesa, XXI/1*, Ed. S. A. I. E., Torino 1969.
3. FURLANI S., *Darboy*, in *Enciclopedia Cattolica* IV, 1219-1220.
4. GUEDON F., *Darboy*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XIV, pp. 84-86.
5. LARGENT A., *Darboy*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IV, 141-144.
6. *Lettre Pastorale de Monseigneur L'Archevêque de Paris (pour le carême et le jubilé de l'année 1865)*.
7. MARTINA G., *Pio IX (1851-1866)*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1986.

IV. RECENZII - BOOK REVIEWS

Borys A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard University Press, Cambridge - Mass., 1998, 489 p.

Lucrarea impozantă a istoricului ucrainian stabilit în S.U.A și revenit în patrie în ultimii ani pentru a întemeia și a prelua cârma Institutului Teologic Greco-Catolic din Lviv este concepută după canoanele istoriografiei pragmatice americane, și pusă sub un titlu din capul locului incitant, *Criză și reformă*, care sugerează zbuciumul istoriei Bisericii ucrainiene ajunsă la liman prin Unirea de la Brest.

În fapt, întreaga lucrare se vrea o istorie a Bisericii din Ucraina din epoca medievală târzie (secolul al XIV-lea, în conformitate cu cronologia istorică euro-atlantică) și până la finele secolului al XVI-lea, preocuparea autorului izvorând, după cum declară el însuși în Prefață, dintr-un interes intelectual pur. Ceea ce și face, până la sfârșitul cărții sale, impozante ca dimensiune și interesante ca metodologie, dispunând de surse științifice de o uluitoare bogăție și variație (inclusiv bibliografie românească).

Lucrarea este structurată în 13 capitole, simpla lor înșirare sugerând foarte limpede, chiar și unui cititor amator de istorie, construcția lucrării: (1) *Criza din Estul Creștin: Patriarhatul din Constantinopol sub stăpânire otomană*; (2) *Patriarhul Eremia al II-lea și provocarea Reformei*; (3) *Unirea de la Florența, Estul grecesc și Mitropolia kieveană*; (4) *Criza Mitropoliei*

Kievului din secolul al XVI-lea; (5) *Provocarea Creștinismului vestic*; (6) *Emisari ortodocși în țările slave estice*; (7) *Introducerea tiparului și ofensiva Reformei religioase rutene*; (8) *Constantin Ostrogski, cercul de la Ostrog și caracteristicile Estului grecesc*; (9) *Confraternitatea de la Lviv și Estul grecesc*; (10) *Patriarhi răsăriteni în țările rutene*; (11) *Crearea Patriarhiei de la Moscova*; (12) *Patriarhul Eremia, ierarhia kieveană și reforma eclesias-tică*; (13) *Ierarhia kieveană, sinoadele de la Brest și Unirea cu Roma*. Evident, lucrarea se încheie cu un substanțial capitol care expune concluziile autorului (*Unirea de la Brest și Estul grecesc*) și trei anexe care conțin principalele izvoare istorice utilizate de autor privind drama din secolul al XVI-lea a Ortodoxiei și a Patriarhiei din Constantinopol, aflată sub stăpânire turcească, a momentului creerii Patriarhiei moscovite și textul Articolelor Unirii de la Brest. Textul lucrării, departe de a fi arid ca scriitură, este punctat de 21 ilustrații esențiale din punctul de vedere al temei.

Autorul lucrării dovedește nu numai o excelentă cunoaștere a problematicii Bisericii "rutene" ci și a întregii Biserici Răsăritene, precum și a raporturilor contorsionate și nu lipsite de adversități cu Biserica romană. Este remarcabil suportul său documentar, impresionant atât ca dimensiune cât și ca variație. Căci datorită lucrării lui Gudziak, cititorul român are acum ocazia să sesizeze atât profunzimea și seriozitatea cercetărilor istoriografice privind istoria Bisericii din spațiul de la nord de țara noastră, cât și interpretarea detașată, liberă de eventualele frustrări personale ale acestuia și fără să cadă în capcana periculoasă a polemicii.

Analiza fenomenului istoric al Unirii de la Brest făcută de autorul amintit pornește dinspre Europa creștină spre spațiul rutean și nu invers, cum din păcate s-a făcut de atâtea ori și în istoriografia noastră. Pe bună dreptate, autorul concluzionează că Unirea de la Brest a constituit în istoria Bisericii Răsăritene o diviziune fundamentală care a avut repercursiuni în viața religioasă, culturală și politică a întregii Europe estice, cu consecințe extrem de importante și asupra relațiilor creștine interconfesionale.

În viziunea lui Borys Gudziak Unirea de la Brest a fost, în ultimă instanță, nu numai o simplă rupere de Ortodoxia grecească aflată în criză sub "turcrație", ci o tentativă reușită de modernizare, o actualizare atât a ritului răsăritean, care a servit drept model nu numai în Biserica din estul european ci și în vest, cât și a întregii istorii. Pentru că procesul de modernizare petrecut în societatea ruteană, inițiată de Unirea de la Brest, a dus nu numai la renașterea națională ucrainiană, ci și la opoziția Bisericii Greco-Catolice ucrainiene față de totalitarismul din secolul al XX-lea. Viziunea de lungă durată a istoricului ucrainian nu poate să nu stârnească în

lectorul român obiectiv ideea similitudinii dintre Bisericile Greco-Catolice ucrainiene și române, nu atât din perspectiva destinului lor, cât mai ales a rolului lor în contextul național specific.

Contribuția lui Borys Gudziak la dezbaterile istorice asupra istoriei greco-catolicismului din Europa Centrală și Orientală și a rolului său în apropierea de Occident a Răsăritului european este deasupra oricărei îndoieli. Iar un merit cu totul special al autorului, care trebuie relevat cu stimă dar și oarecare invidie, este detașarea savantă de încărcătura pasională a temei, îndelung exersată de istoriografia americană și care i-a fost un excelent mediu formativ al autorului. Oricum, lucrarea ar merita să fie tradusă în limba română chiar și numai pentru a deschide cititorului român obișnuit perspectiva unor comparații între secvența istorică ucrainiană și românească a Unirii religioase. Deși lucrarea lui Gudziak ar putea să servească drept model istoriografic și la noi, chiar și la un deceniu de la presupusul sfârșit al totalitarismului ideologic.

GHEORGHE GORUN

Adrian Andrei Rusu, *Ioan de Hunedoara și românii din vremea sa. Studii*, Editura Presa Universitară, Cluj-Napoca, 1999, 367 p.

Reputatul arheolog și istoric clujean, care are la activ o foarte serioasă activitate de cercetare științifică privind fortificațiile și monumentele eclesiastice transilvănene, a ajuns prin această lucrare la o nouă etapă a carierei sale științifice, anume aceea a sintezei. Căci acumulările de informații

primare, dar mai ales de contacte cu o lume științifică eterogenă și foarte mobilă, cu punctele ei de vedere de o mare diversitate, l-au condus la nevoia exprimărilor sintetice al cărui – să sperăm doar – prim rezultat este lucrarea pe care o prezentăm acum.

Autor al unei opere istoriografice impozante, care nu transpare din contextul celor câtorva rânduri din caseta autobiografică de pe coperta cărții, ce a reușit

să iasă nemeritat de modestă, Adrian A. Rusu s-a impus în peisajul istoriografic românesc cu precădere ca specialist în ceea ce mai numim Ev mediu dezvoltat, prin foarte semnificative cercetări privind societatea feudală din Transilvania secolelor XIV-XV. Pornind de la arheologia de monument, la care a fost nevoit să asocieze și serioase cercetări documentare, Adrian A. Rusu a ajuns la anumite concluzii privind perioada secolelor amintite, de fel conforme tradiției istoriografice autohtone ce nu pare a se grăbi să își revadă unele postulate de-a dreptul arhaice. Nu întâmplător autorul și-a intitulat cartea, după modelul lui Bălcescu, *Ioan de Hunedoara și românii din vremea lui*. Căci accentul efortului interpretativ al lucrării cade nu pe Ioan de Hunedoara, al cărui nume stă în fruntea ei, ci pe *românii din vremea lui*. Iar în economia cărții, din cele 321 de pagini care compun în sine lucrarea, mai bine de 3/4 se referă de fapt la societatea românească a Transilvaniei din epoca ilustrului conducător.

Cartea debutează cu o scurtă dar polemică introducere pe marginea *Tentațiilor subiectului*, în care A. A. Rusu demonstrează, în ultimă instanță, utilitatea istoriografică a unei noi abordări a chestiunii. Evidența acestui fapt se impune chiar și numai din punctul de vedere al realității istoriografice imediate, fiind nevoiți să fim de acord cu domnia sa când susține, pe bună dreptate, că ne aflăm încă "...destul de departe de momentul în care am putea spune... că există o istorie medievală completă a românilor transilvăneni". La aceasta mai adaugă, și iarăși pe bună dreptate, argumentul concepției istoriografice de secționare a istoriei Transilvaniei pe paliere etnice specifice, care este "bine încremenită" în nesfârșite incantații ale "gloriei

militare românești" generate de ideea, care a fost și a rămas fixă, de a educa în spirit patriotic, de a genera calități de "buni români" după un model care se regăsește de fapt în panoplia modelelor medievale. Modele, în conformitate cu care Ioan de Hunedoara ar fi trebuit să fie considerat mai degrabă un trădător de neam decât un erou național.

Scurtul excurs al autorului nostru prin multele erori de interpretare istoriografică a istoriei Transilvaniei în întregul său ansamblu, care nu pot fi datate doar în ultima jumătate de secol, ne convinge definitiv de utilitatea unor noi interpretări, bazate deopotrivă pe arheologie și pe diplomatică și deopotrivă din motive de asanare istoriografică și rațiuni de critică a izvoarelor. Apelul la revitalizarea medievalității în general și a celei transilvănene în special, prin recurs la unele metodologii pozitiviste și la deschidere spre istoriile - și istoriografiile - vecine este unul de bun simț, din păcate încă absent din peisajul istoriografic românesc.

Dacă primele două capitole ale lucrării lui A. A. Rusu se ocupă de persoana lui Ioan de Hunedoara și de mediul din care a provenit (*Bazele de plecare: începuturile familiei Hunedoreștilor și Culoarele puterii: Ioan de Hunedoara și Renașterea*), următoarele cinci disecă societatea în care s-a mișcat acesta, epoca istorică și, nu în ultimul rând, clișeele istoriografice și interpretările anapoda în care au fost expediate niște realități istorice relativ simple, dar care nu și-au găsit altfel un loc în panoul ideologic pan-național autohton (*Opțiunile religioase: Sinodul de la Florența și urmările lui în regatul Ungariei și în Transilvania; Sub stindarde: structuri și aspecte ale vieții politice; Turnura conceptelor sociale: aspirații noi în lumea românească; Destine uma-*

ne: *slujbași români la mijlocul secolului al XV-lea; Estetica utilului: între nivelele culturii materiale și realizările cultural - artistice*). O foarte *Scurtă postfață*, de nici măcar o pagină și jumătate, dar densă în semnificațiile sale, încheie un volum care va lăsa, cu siguranță, urme în istoriografia românească, măcar prin corecțiile aduse unor ineptii perpetuate la nesfârșit de o istoriografie obedientă practică - încă ? - de istorici de serviciu preocupați nu de istorie ci de o carieră politică sau universitară care s-a dovedit a fi, într-un final, jalnică.

Departa de a se înscria între puținele monografii dedicate lui Ioan de Hunedoara,

cartea lui A. A. Rusu se înscrie în efortul mai nou de revitalizare a scrisului istoric, practicat mai degrabă individual de un număr de istorici, foarte probabil conștienți atât de limitele proprii, cât și de cele ale științei practicate, dar interesați de asanarea unei istoriografii sever împănată cu mituri. Iar întreprinderea științifică a medievistului și arheologului A. A. Rusu se constituie într-un foarte serios pas spre ceea ce va fi, cândva în mileniul următor, "noua istorie" românească.

GHEORGHE GORUN

Remus Câmpeanu, *Intelectualitatea română din Transilvania în veacul al XVIII-lea*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 1999, 325 p.

Remus Câmpeanu s-a încumetat cu această ocazie să dea la lumina tiparului o parte a imensei sale lucrări de doctorat susținută în anul 1999 și așteptată cu interes nu numai de comunitatea istoricilor din centrul academic clujean ci și de mulți cercetători interesați în realitățile secolului al XVIII-lea. Și nu întâmplător cartea a fost așteptată cu interes. Căci imaginea intelectualității românești din secolul al XVIII-lea pe care ne-o zugrăvește istoricul clujean este extrem de interesantă și, mai ales, utilă, dezvăluind o cu totul altă dimensiune a elitei românești transilvănene din secolul menționat.

Lucrarea nu are mai mult de trei capitole: I. "Elita în elită". *Intelectualitatea sau inteligența, noi modalități de cercetare*; II. *Aspecte privind evoluția socială a intelec-*

tualității române din Transilvania în veacul al XVIII-lea. Situația absolvenților români ai instituțiilor de învățământ mediu și superior din Transilvania, Partium și Banat (care are două subcapitole: 1. *Învățământul românesc în contextul strategiilor școlare imperiale și* 2. *Învățământul mediu și superior din Transilvania, Banat și Partium, principala pepinieră a intelectualității românești de veac XVIII*) și III. *Concluzii*. Evident, cel mai dezvoltat este cel de-al doilea subcapitol al capitolului al II-lea, care trece în revistă nu numai posibilitatea frecventării unor școli ci chiar școlarizarea românilor din nu mai puțin de 57 școli medii sau superioare din 37 localități din cele trei provincii. Autorul oferă pentru prima dată în istoriografia română imaginea cu adevărat amplă nu numai a rețelei școlare frecventate de tinerii români ci chiar realitatea școlarizării lor. Din păcate imaginea nu poate fi susținută cu date statistice care ar fi, probabil, și mai convingătoare, chiar și pentru scepticii de serviciu.

Concluziile autorului sunt frapante și vor avea o mare greutate în dezbaterile viitoare care vor privi elita românească transilvăneană. În primul rând, autorul oferă o foarte exactă imagine a rețelei școlare din Transilvania și Partium pe care au frecventat-o și românii. Pe de altă parte, rețeaua școlară relevantă a constituit un “incubator” și pentru intelectualii români ardeleni. Deci mitul imposibilității educației românilor în secolul al XVIII-lea prin absența unor școli nu mai poate fi menținut. Iar Remus Câmpeanu demonstrează că tinerii români nu numai că au putut frecventa tot felul de instituții școlare medii sau superioare, ci chiar le-au vizitat asiduu, constituindu-se în această perioadă un adevărat curent social. Punctul de vedere exclusivist cum că românii nu au putut studia în alte școli decât în puținele instituții românești este, prin urmare, superfluu și a fost formulat pe baza presupunerilor unor istorici cum că ponderea lor în școlile protestante spre exemplu ar fi fost redusă și, ca atare, le-au exclus din cercetări. Cum nici maghiarizarea tinerilor români prin școli, o mai veche obsesie a istoriografiei românești din toate timpurile, nu mai poate fi menținută, autorul demonstrând că nici

după anul 1790, limba maghiară nu a depășit stadiul de materie facultativă de studiu. În schimb este de subliniat egalizarea șanselor școlare ale tuturor tinerilor printr-un învățământ uniformizant de tip latin, cu îmbunătățiri de factură tehnică, științifică și birocratică datorate regimului iosefin și leopoldin.

Ne simțim datori să insistăm pe marginea contribuției lui Remus Câmpeanu la istoria intelectuală a românilor din Transilvania realizată prin această lucrare cu adevărat deosebită, a cărui impact în istoriografia română este de așteptat să fie de lungă durată. Căci până la domnia sa nici un istoric român nu a mai investit atât de profund chestiunea formării intelectualității noastre, deși sursele de documentare erau la îndemâna oricărui cercetător. Este meritul lui să fi deschis un dosar care s-a dovedit a fi mai important și mai util decât au îndrăznit să cugete generații de istorici. Iar rezultatul cercetării se constituie într-o contribuție istoriografică esențială caere face cinste atât autorului cât și direcției istoriografice din care face parte.

GHEORGHE GORUN

Eva Mârza, *Din istoria tiparului românesc. Tipografia de la Alba Iulia 1577-1702*, Editura Imago, Sibiu, 1998, 218 p.

Reputată cercetătoare a istoriei cărții și a tradiției tipografice transilvănene, Eva Mârza oferă deopotrivă specialiștilor și amatorilor de istorie a cărții și culturii scrise din Transilvania o foarte utilă *summa* a informațiilor despre tipografia de la Alba Iulia, atât pentru cea slavo-

română cât și pentru cea românească. Eva Mârza nu a ezitat cu acest prilej să facă unele precizări de natură istorică și culturală, aducând un plus de precizie într-un domeniu în care s-au comis de-a lungul timpului destule abateri de la normele științifice îndeobște uzitate la case chiar și mai mici decât istoriografia românească, din dorința de a acoperi goluri de informație ori nepriceperi crase care s-au perpetuat adesea până acum.

RECENZII

Numindu-și lucrarea pe nedrept un opuscul, autoarea trece pe scurt în revistă, în primul său capitol (*Istoriografia problemei*) contribuția predecesorilor, destul de semnificativă de altminteri, ezitând elegant a fi polemică, dar tinzând a fi exhaustivă. Mai apoi domnia sa fixează *Cadrul istoric* al istoriei Tipografiei bălgrădene, secționându-i viața în etape dominate de câte o personalitate: 1577-1580 (Diacul Lorinț); 1639-1642 (Popa Dobre); 1648-1656 (Simion Ștefan); 1656-1683 (Sava Brancovici); 1683-1689 (Ioan Zoba din Vinț) și, în fine, 1695-1702, veritabilă perioadă greco-catolică dominată de Atanasie Anghel și Mihai Iștvanovici. Capitolele privind *Concluziile*,

Bibliografia selectivă, un *Repertoriu* semnificativ al *materialului iconografic* precum și obișnuitele *Liste de abrevieri*, *Indice de persoane* și mai ales 60 de planșe încheie o lucrare indiscutabil utilă, cuminte ca discurs, dar care excelează prin ridicarea calmă a unora din problemele de cercetare asupra cărora viitorul va trebui neapărat să răspundă. Căci autoarea invită discret la adâncirea cercetărilor, mai ales cele de arhivă, care pot răspunde la o mulțime de întrebări, mai ales cele care privesc viața tipografiei de după 1702 când ea și-a încetat, în aparență, activitatea.

GHEORGHE GORUN