

THEOLOGIA GRÆCO- CATHOLICA VARADIENSIS

1-2/2023-2024

**STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-
CATHOLICA VARADIENSIS**

**1-2/2023-2024
January-December**

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA VARADIENSIS

*A publication of Theological Greek-Catholic Faculty's Oradea
Department, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania*

EDITOR-IN-CHIEF:

Prof. dr. CRISTIAN BARTA, Dean, Faculty of Greek-Catholic Theology,
Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania

COORDINATOR EDITOR:

Conf. dr. OVIDIU HOREA POP

REFEREES:

Prof. dr. VÉGHSEŐ TAMÁS
Prof. dr. VASILE MUSCĂ
Prof. dr. CESARE ALZATI

MEMBERS:

Prof. dr. BLAGA MIHOC
Conf. dr. ALEXANDRU BUZALIC
Lect. dr. CĂLIN IOAN DUȘE
Lect. dr. RADU IOAN MUREȘAN
Lect. dr. IONUȚ MIHAI POPESCU
Lect. dr. DANIEL CORNELIU ȚUPLEA
Drd. IULIAN ANTONIU SUCIU

SECRETARY OF THE EDITORIAL BOARD:

ANIKÓ NICHITA

CONTACT:

20th Parcul Traian Street, 410464, Oradea, Romania, Phone: +40 259 416953
<https://studia.reviste.ubbcluj.ro/index.php/subbtheologiavaradiensis>
studiavaradiensis@gmail.com

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 68-69 (LXVIII-LXIX) 2023-2024

DECEMBER

1-2

PUBLISHED ONLINE: 2025-12-5

PUBLISHED PRINT: 2025-12-30

ISSUE DOI:10.24193/theol.cath.var.2023-2024

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA GRAECO-CATHOLICA
VARADIENSIS

1-2

SUMAR - SOMMAIRE - CONTENTS - INHALT

STUDIA HISTORICA

- Ciprian GHIȘA, The Portrait of Bishop Ioan Patachi and the Typology of the Great Hierarchs of the Romanian Uniate Church – Aspects of the Discourse of Identity, from the Coryphaei of the Transylvanian School to the Interwar Period7
- Diana IANCU, Răspunsul prințului Vladimir Ghika la nota americană cu privire la evreii din România (1902) * *Prince Vladimir Ghika's Response to the American Note Regarding the Jews in Romania (1902)*.....21
- Ovidiu Horea POP, Reflecții asupra situației Bisericii în contextul social-politic și religios al Europei secolelor al XVII-lea – XIX-lea * *Reflections on the Situation of the Church in the Social, Political, and Religious Context of Europe in the 17th–19th Centuries*31

STUDIA PHILOSOPHICA

- Cristian BĂLĂNEAN, Coabitarea valorilor creștine cu democrația în Uniunea Europeană – pe linia ideatică Sartori-Hayek * *The Coexistence of Christian Values and Democracy in the European Union – Along the Sartori-Hayek Ideological Line* 47
- Ionuț Mihai POPESCU, Creștinismul și tensiunea dintre „Chemarea Tribului” și Fascinația Universalității * *Christianity and the Tension Between the “Call of the Tribe” and the Fascination of Universality*.....77

STUDIA THEOLOGICA

- Alexandru BUZALIC, Crediță și acțiune în lumina deciziilor existențiale * *Faith and Action in the Light of Existential Decisions*89
- Călin Ioan DUȘE, Sfântul Simeon Noul Teolog – un model pentru creștinii de azi * *Saint Symeon the New Theologian – A Model for Today’s Christians* 111
- Cristian IOSIF, Δικαιοσύνη și terminologia aferentă. O lectură pneumatologică * *Δικαιοσύνη and Related Terms. A Pneumatological Reading*..... 147
- Alina PELTEACU, Teologia *imago dei* la Augustin în contextul dezbaterii niceene * *Augustine’s Theology of the Imago Dei within the Context of the Nicene Debate* .. 163
- Alin VARA, Joseph Ratzinger’s Conception of Revelation and Its Ecumenical Implications (II)..... 183

IN MEMORIAM ISIDOR MĂRTINCĂ

- Iosif BISOC, *In Memoriam: Preot profesor universitar doctor Isidor Mărtincă. Un om, un preot, un educator, un profesor* 201
- Genoveva ANTOCI, *In Memoriam: O viață dedicată pastorației, teologiei și educației* 211
- Iosif ANTOCI, *In Memoriam: „Pensionarea poate fi un sfârșit, o închidere, dar este și un nou început”* 217
- Iulian MISARIU, *In Memoriam: La ceas de amintire*..... 227
- Ștefan ACATRINEI, Gli albori della scuola francescana * *The Beginnings of the Franciscan School*..... 231

Cornel DÎRLE, Aspecte ale misterului trinitar în recent descoperitele omilii origeniene la Psalmi * <i>Aspects of the Trinitarian Mystery in the Recently Discovered Origenians Homilies on Psalms</i>	253
OCTAVEAN-RADU IVAN, <i>Luna octombrie – luna cea mai bogată: Preotul Dr. Nicolae Lupu, duhovnicul Mănăstirii „Buna Vestire” din Edera-Moreni, în atenția Direcțiunii Regionale de Securitate Ploiești și a Biroului de Securitate Moreni</i> * October – The Richest Month: Priest Dr. Nicolae Lupu, the Confessor of the “Annunciation” Monastery in Edera-Moreni, in the Attention of the Regional Directorate of Security Ploiești and the Moreni Security Office.....	289

RECENZII – BOOK REVIEWS

Ionuț Mihai Popescu, <i>Secularizarea și afirmarea individualismului</i> , Editura Logos 94, Oradea 2029, 220 pagini, ISBN 978-973-8479-29-6 (Alexandru BUZALIC).....	307
Gabriel Bebeșelea, <i>Musica ricercata sau 11 povestiri muzicale surprinzătoare</i> , Ed. Humanitas, București, 2024, 347 p. (Radu-Ioan MUREȘAN)	311
Daniel Nica, <i>Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale morale, Ratio et Revelatio</i> , Oradea, 2022 (Ionuț Mihai POPESCU)	315

STUDIA HISTORICA

THE PORTRAIT OF BISHOP IOAN PATACHI AND THE TYPOLOGY OF THE GREAT HIERARCHS OF THE ROMANIAN UNITED CHURCH – ASPECTS OF THE DISCOURSE OF IDENTITY, FROM THE CORYPHAEI OF THE TRANSYLVANIAN SCHOOL TO THE INTERWAR PERIOD

Ciprian GHIȘA*

ABSTRACT. *The Portrait of Bishop Ioan Patachi and the Typology of the Great Hierarchs of the Romanian Uniate Church – Aspects of the Discourse of Identity, from the Coryphaei of the Transylvanian School to the Interwar Period.* The present study aims to recreate the image of the Uniate bishop Ioan Patachi as depicted in the official discourse of identity elaborated by the intellectual elite of the Romanian Greek-Catholic Church from the second half of the 18th century to the Inter-War period. A controversial figure in the Church history, with rather few information and documents available for the general public, bishop Patachi's figure evolved over time, from a rather negative overall picture in the writings of Samuil Micu or Petru Maior, to a more positive one, built around his description as one of the Founders of the Uniate Church in Transylvania and a predecessor of bishop Inochentie Micu Klein, the symbol of the struggle for national, social and economic emancipation of the Romanians.

* PhD, univ. lecturer at the Faculty of Greek-Catholic Theology – Blaj Department, Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca, author of the book *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, 2006, and a PhD thesis on the evolution of the diocese of Făgăraș during the pastoral rule of bishop Ioan Lemeni. E-mail: ciprian.ghisa@ubbcluj.ro.



Keywords: Ioan Patachi, discourse of identity, Greek-Catholic, official portrait, hierarch typology.

Cuvinte cheie: Ioan Patachi, discurs identitar, greco-catolic, portret oficial – evocare, tipologie ierarh.

In the official discourse of the Greek-Catholic Church in Romania, the image of the hierarchs transmitted over time is an essential and effective instrument for the construction and strengthening of the confessional identity. Its origins are found in the writings of the Coryphaei of the Transylvanian School from the late 18th century and the beginning of the 19th century, having their first officially assumed form in the introduction with historical character of the *Schematismus* published in Blaj, in 1835. Short portraits were drawn for each Uniate hierarch, from Teofil (1692-1697) to Ioan Lemeni, the bishop in office at the time. The practice and the main themes were continued over time, consolidating the general threads. A relevant example is the Pastoral Letter of the Uniate hierarchy from 1900, celebrating 200 years since the realization of the Union with Rome. The letter developed several main topics: the historical context of the Union which followed the model of the Union in Florence, in 1439; the Union with the Church of Rome was made *in fide* – in faith, with the preservation of the Eastern character and Tradition (both ideas had been formulated by the group of theologians led by bishop Petru Pavel Aron at the middle of the 18th century); the historical evolution of the Uniate Church, pointing out the important accomplishments and the personalities who achieved them; the struggle for the national and cultural emancipation of the Romanians; and the benefits brought by the Union for the Romanian people – as a general conclusion of the entire message (the topic of the Union's benefits has been evident since the middle of the 19th century, in the work of Iosif Pop Sălăjean, from 1845¹).

A standardized discursive framework was developed, transmitting a repetitive message, easy to understand and impactful for the clergy and the faithful. The portraits of the Greek-Catholic bishops and then the metropolitans were drawn inside a series of patterns which, put together, created the typology of the “ideal” hierarch. There are five distinctive models:

¹ I. Pop Sălăjean, *Scurtă istorie a credinței românilor*, Blaj 1845, p. 64-72.

- The hierarch involved in the pastoral activity, the promotion of the Union, the spiritual growth of the faithful, and the social support for those in need (the sick, the orphans, the widows);
- The hierarch – Founder of ecclesiastical institutions, of solid administrative, economic, pastoral and juridical structures, which allowed the organic development of the Church and gave consistency to the activity from all the other fields of action;
- The hierarch involved in the struggle for the national emancipation of the Romanians, for the equality of political, social, economic or cultural rights, for the accomplishment of the national ideals;
- The hierarch involved in the process of school development, at all levels, supporting pupils and students, with an extraordinary impact on the Church, as well as on the entire nation;
- The hierarch involved in the cultural and scholar activity, preoccupied with Theology, History, Philosophy, Philology etc.

All these elements describe, in fact, the directions of strategic development of the Greek-Catholic Church, with its main areas of development. They represent a real plan with long term objectives, whose accomplishment influenced the positive evolution of the Romanian nation in general, not only of the Greek-Catholics in particular. Therefore, all these elements, considered as a whole, speak of the role assumed by the Uniate Church in the history of the Romanian people. They illustrate a model of leader and of leadership.

The way in which different hierarchs were presented in the official discourse of the Uniate Church represented the attempt to place each one of them in as many of these categories as possible. Amongst the most important figures of this history, in the interwar period, some portraits stand out – the ones of the “Founders” of Blaj: Inochentie Micu Klein, Ioan Vancea, and Vasile Suci, and Vasile Suci,

Inochentie Micu Klein was always mentioned for his role in the foundation and development of Blaj, the spiritual capital of the Greek-Catholics and the See of the metropolitan, for the creation of the monastery and the first schools, for the construction of the cathedral, promotion of the Union and the fight for the national, social and economic rights for the Romanians. It was the specific image of the fighter, the visionary, of the one who overcame extraordinary hardship and never gave up on his goals. For the celebration of 250 years since Inochentie’s birthyear, Corneliu Coposu

wrote about the Uniate bishop: “He was the greatest hierarch of our people. Through his strong personality as a fearless fighter, Inocențiu, the first bishop of Blaj, is recorded by history as the most important political figure of his century”; “brilliant leader of serf peasants awoken and alive, Inocențiu Micu remains for our millenary struggle, the creative energy from which the national consciousness and struggle emerged as well as the desire for freedom of our persecuted people”. This article is representative from another perspective as well. The author presented the great accomplishments of Micu related to the foundation of the cathedral and the schools, but they were used as arguments supporting the image of Inochentie as a national leader.²

This pattern is applicable to Vancea as well. In an article dedicated to him after his death, it was written: “The new Blaj is his work. Every stone speaks of his name”.³ And it continues: “Who has ever given more subventions for our young people who prepared or are preparing for the scientific careers? Who has ever grown more young students from all the academic institutes in Blasiu? ... Who has ever protected more orphans, brought comfort to more sadden widows and wiped more tears than our regretted Hierarch?” The care for schools, for the tradition of the Uniate Church, the activity at the Vatican I Council, the decisions of the archdiocesan and provincial councils for the clarification of the disciplinary systems, for the improvement of the pastoral activity and the regulation of the spiritual activity of the parishes, all these elements are mentioned in the long line of his achievements.⁴

Therefore, the key-words are: church, nation, people, school, students, support for those in need – either identified as the serf peasants from the time of Inochentie, or the widows and the orphans from the time of Vancea. Struggle, relentless effort, perseverance, resilience, courage, all these add to the portrait.

In addition, we must mention the special attention given to Blaj, placed in the centre of this narrative. A true Blaj-centrism. Blaj, as the symbol of the development of the entire Uniate Church, as the source of light and inspiration for the Romanians, raised by these truly extraordinary leaders, identified in the persons of the three Founders: Inochentie Micu Klein in the 18th century; Ioan Vancea in the 19th century; followed by Vasile Suciu in the 20th century.

² *Ardealul*, 1942, f. 317.

³ *Unirea*, 1892, year II, extraordinary no. from 31 July 1892, p. 2.

⁴ *Unirea* 1892, year II, no. 32, p. 250 - 254.

And something else, perhaps even more important: the idea of suffering, of martyrdom, of heroism. A continuous and deep suffering, bringing these hierarchs closer to the image of saints. Their passing placed them in the book of saints. The comparison with the martyrs underlines the idea that the Uniate Church was built and faced all this historical hardship based on this suffering, as the Christian Church of the first centuries resisted persecution and evolved due to the blood of the martyrs, as Tertulian wrote so inspirationally.

Alexandru Rusu described Inochentie Micu in an article from 1921, as “the first bishop of our Church who had his residence in Blaj, that he founded, this first martyr apostle, with the voice of archangel announcing our complete freedom”.⁵ In 1935, another author wrote about metropolitan Vasile Suciu: “The Church and the people were in his great soul. He served them both without rest, until his last breath, with unmatched heroism ... For him, there was only sacrifice, deprivation, struggle and pain. Metropolitan Suciu was a great man. He was a great Hierarch. He was a great Romanian. A martyr”.⁶ Metropolitan Vasile Suciu, “a figure of a saint and soldier”, as described by historian Nicolae Iorga, also calling him “Vasile Voivode” with reference to Vasile Lupu, the great prince of Moldova (1634-1653) with whom metropolitan Suciu resembled physically as well as in determination, perseverance and courage.

Over time, until the interwar decades, each hierarch received a specific label transmitted to the clergy and the faithful, as an image meant to remain permanent in the collective mentality of the Greek-Catholic community: Inochentie Micu Klein – founder of Blaj and fighter for the national rights; Petru Pavel Aron – founder of schools, a saint; Atanasie Rednic – ascetic; Grigore Maior – fighter for the rights and promotor of the Union; Ioan Bob – administrator, great institutional organizer; Ioan Lemeni – distinction, exiled due to injustice; Şuluţiu – fighter for the nation; Vancea – the second Founder of Blaj; Mihalyi – merciful / pastoral care; Vasile Suciu – the third Founder of Blaj.

These labels receive a special symbolic value when they are integrated in presentations aiming to describe the hierarchical succession on the See of Blaj. An illustrative example is given by the article announcing that Ioan Vancea was to be buried in the crypt of the bishops alongside “his immortal predecessors Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic, Grigore Maior and Ioan Bob”. Then the main qualities of

⁵ *Unirea*, 1921, year XXXI, no. 20, p. 1.

⁶ *Unirea*, 1935, year XLV, no. 5, p. 1.

Vancea were listed in comparison with the ones of the other mentioned bishops: “he loved his clergy as Aron ... loved order and discipline as Rednic ... loved his faithful people and the entire Romanian people as Grigore Maior. For his people, he had continuously fought, for his people he had suffered ... he was prudent as Bob. Foundations, institutions, and his blessings rivals the ones of Bob”.⁷

And a few years later, in an article referring to Vasile Sucișu’s consecration as metropolitan in 1919, it was written: “And of course, he thought of the long line of the icons of his great predecessors on the See of the Bishops and Metropolitans of Blaj: the icon of Inochentie Clain, the creator of the programme of claims for the Romanian people from Transylvania, the icon of Petru Pavel Aron, the ascetic person wearing the iron wire around his bare waist, the founder of the high Romanian schools in Blaj, the icon of the always fasting Rednic, who fed only on vegetables, the icon of the popular and restless promotor of the Union, Grigore Maior, the one who was imprisoned in Muncaci, the icon of the prudent and organizer Bobb, of the distinguished Lemeny, the icon of the Metropolitan Șuluțiu, on whose gravestone are forever encrypted in black marble the words: *only death can separate me from the Nation*; in the end, the icon of Vancea, the second Founder of Blaj, the icon of the merciful Mihalyi, all great and righteous alike, in their private life as well as in their national and church activity”.⁸

As mentioned in the beginning of this paper, at the basis of these images there was the way these hierarchs were presented by Samuil Micu, Petru Maior, Dimitrie Vaida or in the first *Schematismus* of the Uniate Church – the first two editions from 1835 and 1842. The period from 1750 and 1850 represents the first stage of the elaboration of the Greek-Catholic discourse of identity, establishing the main topics and directions for the future. So, how was bishop Ioan Patachi described in these primordial writings?

Samuil Micu presented Ioan Patachi as the hierarch who fought for the official foundation of the bishopric, as he obtained the canonical recognition of the pope. One of his aims was to be able to improve the material situation of the Church. Micu added though: “he would have better asked the Pope to strengthen the Metropolitan See!” But nevertheless, the overall picture was favorable to Patachi: “this Ioan Patachi was a very good and merciful bishop, a cheerful man and a good father for the

⁷ *Unirea*, 1892, year II, no. 32, p. 249.

⁸ *Unirea*, 1935, year LXV, no. 5, p. 3.

Romanian people, a defender of the Church and a loving of people person”. He died tragically: “in 1725, being called somewhere for lunch, and loving to drink spirits, there, in the drinking of alcohol it is said to have been poisoned, causing him to die”.⁹ A negative endnote.

Petru Maior insisted as well on the move of the bishop’s See to Făgăraș and the foundation of the bishopric through the papal bull from 1721. Although the move of the See was presented as a negative action for the Church of the Romanians in Transylvania, Maior did not blame Patachi for it. He blamed the Jesuits and the existence in Transylvania of a Roman-Catholic bishop as well – following his main line of argument. Maior argued that the Latins did not want the Uniates to have a hierarch with a superior rank in the same province. He was rather critical on Patachi, mentioning his intellectual and spiritual formation of Latin, Jesuit, origin, considering him guilty for the further evolution of the events described as detrimental to the Romanian clergy and people. He wanted to introduce new, “papist” practices, thus “turning away” people from the Union. Maior also mentioned the receipt, in 1717, of the domains from Gherla and Sâmbăta de Jos.¹⁰

In his work from the beginning of the 19th century, theologian Dimitrie Vaida used a totally different tone. Ioan Patachi was presented as a very well-educated man, an alumni of the Jesuits – the link with the Jesuits was now considered a positive element of Patachi’s pastoral activity and evolution. The bishop had merits in the preservation of the Union, of the peace in the Church, and in the defense of the privileges obtained for the clergy. Patachi “obtained” the title of bishop of Făgăraș, and the domains of Gherla and Sâmbăta de Jos as endowment for the Church.¹¹ The critical attitude is missing, his pastoral activity being characterized positively, although the Uniate bishop led the Church in a period full of conflicts and uncertainties.

Canon Teodor Pop continued on the same line. Ioan Patachi, acting with “godly zeal”, “received” the residence in Făgăraș and the two domains.¹²

The *Schematismus* showed that he was appointed in 1716, being ennobled by emperor Charles VI. The bishop’s residence was moved to Făgăraș, and in 1721,

⁹ S. Micu, *Istoria românilor*, vol. 2, București 1995, p. 286-287.

¹⁰ P. Maior, *Istoria Bisericii*, vol. 1, București 1995, p. 123, 168-170, 239, 244-246.

¹¹ D. Vaida, *Cuvântări ținute în numele clerului greco-catolic*, Sibiu 1809, p. 14; D. Vaida, *Cuvântări în cinstea excelenței sale Ioan Bob*, Blaj 1813, p. 27-28.

¹² T. Pop, *Tristă predică care la îngroparea excelenței sale prealuminatului și preamăritului Domn Ioan Bobb de Kapalnok Monostor*, Sibiu 1830, p. 15.

pope Innocence XIII issued the bull of foundation of the bishopric of Făgăraș. Patachi died in 1727.¹³ The overall review is positive.

One can easily notice that the image of Ioan Patachi is rather different in these texts with more official character than the one pictured by Petru Maior and, partially, by Samuil Micu. After all, for the discourse of identity realized by the clerical elite, the events from Patachi's pastoral activity represent some of the most important foundational acts on which the Union evolved. That is why, they could not have been presented in a negative or critical light. Which is the direction that will survive over time?

After a period of relative silence, the narrative line was restored by the Pastoral Letter issued by the Greek-Catholic hierarchs in 1900, for the celebration of the Union Jubilee. The letter made reference to some aspects of the activity of the Uniate bishops. A special attention was given to Ioan Patachi and Inochentie Micu Klein, who are thus integrated in the category of the Union Founders. Patachi is presented as an erudite, who supported the clergy and the nation, obtaining the domains from Gherla and Sâmbăta de Jos. Inochentie took over the domain of Blaj, founded the monastery and the schools, built the cathedral and fought for the rights of the clergy and the nation.¹⁴

At this point, we can approach the interesting topic related to the very beginning of the Union. The *Schematismus* from 1835 and the one in 1842 placed the beginning of the Union in 1697, starting the history of the Uniate Church with the metropolitan Teofil, who opened the bishops' succession. Atanasie Anghel was "*secundus autem ab inita Unione Episcopus*", whereas Petru Pavel Aron, for example, was presented as "*ab Unione quintus episcopus*".¹⁵ On the other hand, the Pastoral Letter from 1900 was celebrating a Jubilee of 200 years since the foundation of the Uniate Church, which excluded Teofil and started the line of succession of the Uniate hierarchs with Atanasie Anghel. A similar suggestion was made in 1845 as well, when Iosif Pop Sălăjean wrote that the Union was reestablished by metropolitan Atanasie, who ruled over the old bishoprics of Vad, Maramureș and Sălăgiu.¹⁶

¹³ *Schematismus*, Blaj, 1835, p. IX; *Schematismus*, Blaj, 1842, p. XII.

¹⁴ *Epistola Pastorală pentru jubileul Sântei Uniri dată de Episcopatul Provinciei metropolitane gr.-cat. române de Alba-Iulia și Făgăraș anul Domnului 1900, de la Sânta Unire anul 200, Blaj 1900.*

¹⁵ *Schematismus*, Blaj, 1835, p. VIII, X.

¹⁶ See C. Ghișa, *Biserica Greco-Catolică din Transilvania (1700-1850). Elaborarea discursului identitar*, Cluj-Napoca 2006, p. 347.

This order in the succession of the bishops left traces in the interwar period of time as well. Let's say from the very beginning that the mentions of Ioan Patachi in the official press of the Uniate Church in the interwar period were very few. In 1925, in an article meant to be a reply to a controversy linked to the foundation of the bishopric of Gherla, Gheorghe Mânzat addressed to the Orthodox historian Silviu Dragomir reminding Patachi several times, presenting him as "the second Romanian Uniate bishop who had to live in Făgăraș, but because he did not have an appropriate residence, he often spent time on the domains from Sâmbăta de Jos and Gherla".¹⁷ And if Patachi was the second hierarch, then he deserves to be included amongst the Founders of the Romanian Uniate Church.

Considering the canonical perspective, the following observation can be made: Patachi could be considered as the second "bishop", as Atanasie Anghel was the first hierarch who held this title officially. Teofil could not be taken into consideration, as he held the title of metropolitan throughout his entire pastoral rule. As mentioned above, the *Schematismus* from the first half of the 19th century included Teofil in the enumeration of the bishops ignoring the title as such. Teofil was the first hierarch, during whose leadership the first step was made towards the Union with the Church of Rome. Thus, Patachi was the third. But if the moment of effective realization of the Union is considered the synod from 1700, then Atanasie Anghel was the true Founder, and the Patachi is the second. The argument is valid if one considers the three synods of the Union, the ones from 1697, 1698 and 1700, as a process started in the time of Teofil and having its final act in the synod of the clergy and the representatives of the laymen from September 1700.

The great achievement of Ioan Patachi, the receipt of the bull *Rationi congruit* from pope Innocence XIII, in 1721, as an official recognition of the foundation of the bishopric of Făgăraș, was mentioned sporadically as well, or just collaterally in the Greek-Catholic press from the beginning of the 20th century and from the interwar period. In *Cultura Creștină* from 1911, Nicolae Brânzeu published an article on the relationship between the Uniate Church and the archbishop of Esztergom, making reference to the bull *Rationi congruit*, which did not make any reference to the subordination of the bishop of Făgăraș to the Archbishop Primate of Hungary, but did not specifically mention Patachi.¹⁸

¹⁷ *Unirea*, 1925, year XXXV, no. 42, p. 2.

¹⁸ N. Brânzeu, *Biserica Română Unită și primatele Ungariei*, in *Cultura Creștină*, 1911, year I, no. 5, p. 129-134.

Patachi or the papal bull from 1721 received little attention in the anniversary years as well. *Cultura Creștină* did not make any reference to the bishop and his activity in 1921, nor in 1941. The same conclusion can be drawn for *Unirea*, the journal from Blaj, with a regular and frequent publication, with a focus on the contemporary events as well as on the past. *Unirea*'s readers were led through history focusing on a very large and diverse number of events and personalities from the past, especially on anniversary years or with symbolic value. The history of the Greek-Catholic Church was often analyzed, and personalities such as Inochentie Micu, Grigore Maior, or the events from 1848 were constantly approached, as expected. But nothing on Patachi, even in 1927, while commemorating 200 years from the death "of the second bishop" of the Uniate Church. In 1927, in the journal *Unirea*, there were articles remembering the 150 years jubilee of the bishopric of Oradea, the 300 years jubilee since the opening of the Urban College of Propaganda Fide¹⁹, 100 years since the death of Beethoven, or 100 years since the death of J. Pestalozzi, "the founder of the modern pedagogy".²⁰ Was Patachi neglected? Was he forgotten?

As already noted, Patachi was not completely missing though. The aforementioned series of articles signed by Gheorghe Mânzat made most of the references to Patachi. Maintaining the focus on Patachi's presence in Gherla, Gh. Mânzat mentioned the bull *Rationi congruit* from 1721, adding the fact that the imperial approval was obtained as early as 1715, which meant that the domain from Gherla could have been received before 1721. Mânzat argued that Patachi resided in Gherla in 1717 already. The debate offered the chance for a short portrait of Patachi: zealous for the Church of Christ, quality presumed by Mânzat who wrote that this assumption was correct "in 99 of 100 cases, when the discussion is about any bishop and especially about one such as Patachi, a totally rare man" ... "a rare man because of his culture and habits, as he was described by strangers such as Sigismund Kornis, as early as 1714."²¹

Therefore, a description based on the remarks of a "stranger" contemporary with Patachi, the rest being a "common sense" assumption applicable to any other "great Romanian hierarch". Mânzat felt the obligation to say positive things on the character and the activity of Patachi, who was treated "so maliciously and unworthy by some of our historians blinded by confessional jealousy and led by misconceptions"

¹⁹ *Unirea*, 1927, year XXXVII, no. 25.

²⁰ *Unirea*, 1927, year XXXVII, no. 9, no. 11.

²¹ *Unirea*, 1925, year XXXV, no. 46, p. 3.

– the footnote made reference to the Orthodox historian Silviu Dragomir and to his comments on Patachi made in his book, *Istoria Desrobirii religioase*.²² But his observation could fit very well if referring to Maior or Micu.

Another reference to Patachi reminded of his studies conducted in Rome – as he was the first in the line of the Greek-Catholic hierarchs who accomplished this. The aim of the author was to show the deep and constant links between the Greek-Catholic hierarchs and Rome, offering the opportunity to make additional mentions to the extraordinary hierarchical succession in the Greek-Catholic Church. An article written by Victor Macaveiu, entitled “Voices of a siren”, replied to a position expressed in the Orthodox press which argued that Petru Maior had anti-Union attitudes. Macaveiu built on the idea of this permanent link with Rome in order to fight statements like that. He listed the bishops who studied in Rome²³, writing: “we are thinking of the line of those who sat on the hierarchical See of the Uniate Church, most of which studied in Rome: of Ioan Patachi alias Giurgiu, who was a good and merciful parent to the Romanian nation (S. Clain in *Acte și fragm.* pag. 92) and who could rightfully say about himself: *caeterum ego paratus sum pro salute charae meae nationis valachicae sanguinem ... fundere* (Nilles, *Symb.* II. p. 408)”.²⁴ Then he mentioned Inochentie Micu, Petru Pavel Aron, Atanasie Rednic and Grigore Maior. Thus, Patachi was described as one of the great intellectuals of the Uniate Church. And the quote from N. Nilles’s work made the connection between Patachi and the words rephrased 150 years later by Alexandru Șterca Șulutiu, the first hierarch after the restoration of the Greek-Catholic metropolitan see, in 1853: “I am ready to bleed for the salvation of my nation!”. Thus, an important intellectual and a fighter dedicated to the nation!

And again, silence until 1937, the year when the Greek-Catholic Church could have commemorated 210 years since the death of bishop Patachi. He was brought back into the public attention by historian Zenovie Pâclișanu. He published in 1937, in *Cultura Creștină*²⁵, a series of documents issued by Patachi, two from 1715 and one from 1723, identified in the archives from Budapest. Pâclișanu said that few things were known about Patachi. He called him “the second hierarch of the

²² *Unirea*, 1925, year XXXV, no. 50, p. 3.

²³ The studies of Patachi in Rome were mentioned in the article of Gh. Mânzat as well – in *Unirea*, 1925, no. 42, p. 3.

²⁴ *Unirea*, 1921, year XXXI, no. 13, p. 1.

²⁵ *Cultura Creștină*, 1937, no. 2-3, p. 129-137.

Romanian Uniate Church”. He mentioned Patachi’s appointment by emperor Charles VI on the 13th of December 1715, but being able to sit on his See only in the summer of 1721, in Făgăraș, and not in the “old Bălgrad, where a Catholic bishop of Latin rite was residing at that time”.

The documents chosen for publication can be included in the series of actions undertaken by Romanian Uniate hierarchs in support of the national interests. The second document addressed by Patachi to the emperor requested that the Romanian priests to be allowed not to give the emperor a tax on grains, arguing that the Romanian clergy had no benefits from the state. He showed that the imperial diploma granted by emperor Leopold gave the Romanian clergy the same rights as the ones held by the priests of the other officially acknowledged religions, but these rights had not been granted as promised, so that the priests were no different than the serf peasants. Therefore, they could not contribute to the needs of the empire in the same way as the clergy of the other official religions.

Pâclișanu also mentioned a letter of Patachi from the 20th of December 1713, addressed to the Primate Archbishop of Hungary, where he wrote that “for the salvation of his dear Romanian nation, he was ready to spill his blood and to sweat day and night”. And continued: “Samuil Micu wrote that he was a good parent to the Romanian nation and indeed it seems that he fought a lot for the rights of the clergy and of the Romanian people”. On this line, Pâclișanu mentioned five letters sent by Patachi in 1724 and 1725 to the Sachsen count Ioan Teutsch, pleading in favor of the rights of the Romanian priests from Sad, Săcădatele and Cârța.

With these, Ioan Patachi was placed amongst the fighters for the rights of the nation and also for the benefit of those persecuted and in need. Patachi is depicted as a worthy predecessor of Inochentie Micu and Grigore Maior.

The fact that the Greek-Catholic intellectual elite tried in 1937 to make an effort to bring Patachi back into attention is supported by another article published in the same year by father Augustin Pop from the monastery in Bixad²⁶, focused on the role played by the monks from Blaj to the development of the cultural life of the people. He wrote: “the first two bishops of the Uniate Romanians, metropolitan Atanasie Anghel and bishop Ioan Patachi had a preparatory role, one realized the Union, the other succeeded to set its juridical status through the establishment of the

²⁶ *Cultura Creștină*, 1937, no. 2-3, p. 108.

bishopric of Făgăraș, and gave this bishopric a material basis through the receipt of the domains of Sâmbăta de Jos, near Făgăraș, and the one of Gherla”. “The church and the Uniate people started to truly live only under the third Uniate bishop, the national martyr and the founder of Blaj, Ioan Inochentie Micu Clain. Of this bishop and of this Blaj, one can connect the strong beginning of the action conducted for the national awakening of the Romanians everywhere”.

And these words of Augustin Pop best describe the place Ioan Patachi was meant to have in the Greek-Catholic discourse of identity: the image of a Founder, of predecessor of Inochentie Micu. He was considered the “second” bishop, creator of the Union alongside Atanasie Anghel. He received the papal recognition. He enriched the Church with two domains, ensuring the possibility for further development, exactly as Inochentie did after his move to Blaj. He fought for the rights of the nations, as Inochentie would do few years later. He struggled to defend the interests of the ones in need ... Aren't all these the acts of a great hierarchy?

One can easily notice the transition from “the few things known” about Patachi, and from the rather negative comments of Samuil Micu and Petru Maior, to the elaboration of a framework of key – symbolic words and actions, who placed Patachi in the series of the important hierarchs of the Greek-Catholic Church. And if we are to choose the labels defined by this typology, then Patachi would be: one of the Founders of the Union and a fighter for the rights of the nation.

RĂSPUNSUL PRINȚULUI VLADIMIR GHIKA LA NOTA AMERICANĂ CU PRIVIRE LA EVREII DIN ROMÂNIA (1902)

Diana IANCU*

ABSTRACT. *Prince Vladimir Ghika's Response to the American Note Regarding the Jews in Romania (1902).* In this paper we focus on the American note, sent on 11 August, by the State Secretary of United States of America, John Milton Hay to the U.S. ambassadors in London, Paris, Berlin, Rome, St. Petersburg, Vienna, and Constantinople. Through this act, John Hay condemned Romania's attitude towards Jews, who were forced to emigrate. In this context, we paid attention to the answer given by the prince Vladimir Ghika.

Keywords: John Hay, jews, Treaty of Berlin, emigration, Vladimir Ghika

Cuvinte-cheie: John Hay, evrei, Tratatul de la Berlin, emigrare, Vladimir Ghika

Introducem în circuitul științific răspunsul prințului Vladimir Ghika la nota secretarului de stat american John Hay, emisă în anul 1902, cu privire la evreii din România. Abandonând treptat politica izolaționismului, Statele Unite ale Americii s-au implicat în politica statelor europene. Una dintre acțiuni a fost implicarea în chestiunea evreilor din România. Secretarul de stat american John Hay (1898-1905), susținător al drepturilor evreilor români, în 1902, la îndemnul liderilor evrei americani a adresat o notă semnatarilor Tratatului de la Berlin din 1878, protestând împotriva nerespectării de către România a acestui tratat prin restricțiile impuse evreilor¹.

* Dr., muzeograf, Muzeul Țării Crișurilor, Complex Muzeal Oradea, România. E-mail: iancudiana@yahoo.com.

¹ Dumitru Vitcu, „Incident diplomatic româno-american la început de secol”, în *Acta Moldaviae Meridionalis*, XV-XX, II, 1993-1998, Editată de Muzeul Județean „Ștefan cel Mare”, Vaslui, p. 97.



La 17 iulie 1902, Hay a prezentat conținutul notei președintelui Roosevelt, concepută sub pretextul negocierilor eșuate ale tratatului de naturalizare dintre Statele Unite și România².

Statele Unite au încercat cu sprijinul statelor semnatare ale Tratatului de la Berlin (1878), să determine România să-și schimbe poziția în problema evreiască. Congresul de pace de la Berlin, desfășurat la 13 iulie 1878, condiționa recunoașterea independenței României de eliminarea oricăror restricții religioase în exercitarea drepturilor civile și politice conținute în articolul 7 al Constituției din 1866³. Măsurile legislative din România cu privire la naturalizarea evreilor ofereau un exemplu negativ pentru Turcia. În 1876 a fost pusă întrebarea: „Dacă Europa permite unui stat creștin care este propria ei creație să-i excludă pe necreștini din drepturile naționale, de ce ar trebui un stat musulman să fie obligat să admită nemusulmani?”⁴.

Prevederile Tratatului de la Berlin referitoare la evreii din România au fost cuprinse în articolul 44, deși nu se făcea trimitere la aceștia, în mod explicit: „În România, deosebirea de credințe religioase și de confesiuni nu va putea fi opusă nimănui ca un motiv de excludere sau de incapacitate în ceea ce privește bucurarea de drepturi civile și politice, admiterea în sarcini publice, funcțiuni și onoruri sau exercitarea diferitelor profesii în orice localitate.

Libertatea și practicile exterioare ale tuturor cultelor sunt asigurate tuturor supușilor Statului român, precum și străinilor, și nu se va putea pune nicio piedică organizării ierarhice a diferitelor comunități și nici raporturilor cu conducătorii lor spirituali.

Naționaliștii tuturor puterilor, comercianții sau alții, vor fi tratați în România pe picior de egalitate perfectă, fără deosebire de religie”⁵.

În octombrie 1879, Parlamentul a adoptat o lege prin care s-a revizuit articolul 7 din Constituție. Noul act normativ a legiferat principiul naturalizării individuale și prevedea că: „Diferența de credințe religioase și confesiuni nu constituie în România o piedică spre a dobândi drepturile civile și politice și a le exercita”⁶.

² Satu Matikainen, *Great Britain, British Jews, and the International Protection of Romanian Jews, 1900–1914. A Study of Jewish Diplomacy and Minority Rights*, University of Jyväskylä, 2006, p. 117.

³ Keith Hitchins, *România. 1866-1947*, ediția a V-a, Editura Humanitas, București, 1996, p. 62-63.

⁴ https://archives.cjh.org/repositories/7/digital_objects/458302, accesat la 19.03.2025.

⁵ Liviu Neagoe, *Antisemitism și emancipare în secolul al XIX-lea. Dileme entice și controverse constituționale în istoria evreilor din România*, Editura Hasefer, București, 2016, p. 152-153.

⁶ *Ibidem*, p. 157.

În noua redactare se admitea egalitatea religioasă, iar cetățenia se acorda tuturor evreilor care participaseră la Războiul pentru Independența României, ceilalți evrei putând să o obțină în urma unei cereri individuale și prin votul Parlamentului.

Astfel au obținut cetățenia 880 de evrei care au luptat în război, iar prin cereri individuale, până în 1918, câteva sute. Numărul lor era extrem de mic, dacă se ia în calcul faptul că la recensământul din 1899 au fost înregistrați 269.015 evrei, care reprezentau 4,5% din populația României⁷.

Acordarea cetățeniei evreilor în România a devenit o problemă de interes internațional. Chiar și după revizuirea Constituției cu privire la naturalizarea evreilor, în 1879, acest proces s-a dovedit a fi de durată și anevoios.

Emigrarea în masă a evreilor români a început la mijlocul anului 1899. Înainte de aceasta, emigrația a fost relativ mică, deși, potrivit datelor lui Samuel Joseph, peste 10.000 de evrei au părăsit România pentru Statele Unite între anii 1881 și 1898⁸.

Între anii 1871 și 1914, aproximativ 75.000 de evrei au emigrat din România. Cea mai populară destinație a emigranților a fost Statele Unite ale Americii, dar unii migranți au plecat în Canada, Australia, Europa de Vest, Cipru, Anatolia otomană și Palestina. Perioada de vârf a fost cuprinsă între anii 1900-1903. Fluxul de emigranți a început să scadă în 1904⁹.

Printre cauzele emigrării amintim: criza economică și politică atinsă de România în anul 1899, Legea meseriilor și restricțiile impuse evreilor în spațiul românesc.

Ca răspuns la valurile masive de emigrare a evreilor din România, intervenția americană a fost motivată de considerente umanitariste, economice și politice. S-a materializat în demersurile bancherului newyorkez Jacob H. Schiff, care, la 4 iunie 1900, îi scria unui reprezentant al Asociației colonializării evreilor: „Dacă - în privința violării prevederilor tratatului de la Berlin, de către România, în chestiunea evreiască - ar fi dorit și necesară cooperarea Statelor Unite cu puterile europene, noi suntem gata a ne folosi de întreaga influență de care dispunem spre a provoca acțiunea guvernului federal. Mai mult decât atât, după cum știți, Uniunea congregațiilor evreilor americani are un comitet special pentru susținerea drepturilor civile și religioase, condus de onorabilul Simon Wolf din Washington și care, la nevoie, va apela la Secretarul de

⁷ <https://ioanscurtu.ro/statutul-politico-juridic-al-evreilor-din-romania-1858-2004/>, accesat la 18.02.2025.

⁸ Satu Matikainen, *op. cit.*, p. 58.

⁹ *Ibidem*, p. 59

Stat”¹⁰. După unele păreri, Oscar Straus, Jacob H. Schiff, Simon Wolff, Leo N. Levi și Lucian N. Littauer, au format un grup de lobby pentru a determina conducerea Statelor Unite să ia măsuri pentru modificarea prevederilor Tratatului de la Berlin (1878) cu privire la evreii din România.

Acțiunea diplomatică americană împotriva României s-a materializat, mai întâi, prin scrisoarea emisă, în numele Departamentului de Stat, de John Hay și destinată guvernului român, la 17 iulie 1902 și apoi, prin Nota circulară din 11 august 1902, transmisă de secretarul de stat ambasadorilor americani de la Londra, Paris, Sankt Petersburg, Berlin, Roma, Viena și Constantinopol¹¹.

În nota americană se arăta că evreii părăseau România și se stabileau în Statele Unite ca urmare a discriminărilor la care aceștia erau supuși. Menționând Tratatul de la Berlin, autorul notei arată că în ceea ce îi privește pe evrei, prevederile au fost iluzorii. Statele Unite ale Americii erau deschise pentru toți imigranții, cu excepția criminalilor, a săracilor și a celor grav bolnavi, care probabil ar fi reprezentat o povară pentru comunitate. În document s-a consemnat faptul că imigrarea trebuia să fie voluntară, dar România i-a forțat pe evrei să părăsească țara, prin legi opresive. Excluderea din funcțiile publice, din profesiile liberale, restricțiile în deținerea pământului, i-au determinat să „fugă într-o țară mai puțin defavorabilă lor”.

Hay a afirmat că imigrația din România a determinat Statele Unite să se implice în problema evreiască. Deși nu au semnat Tratatul de pace de la Berlin, se consideră îndreptățite să protesteze contra tratamentului la care erau supuși evreii în România¹².

Statele europene, cu excepția Angliei, nu au manifestat un interes deosebit față de nota americană.

Ziarul american *The New York Times*, din 22 septembrie 1902, preciza că „celelalte state europene nu se grăbeau a lua poziții împotriva României”¹³.

Ministrul României de la Londra a transmis guvernului englez explicațiile guvernului român, care a concluzionat că nu poate stopa emigrarea evreilor din România.

¹⁰ Dumitru Vitcu, *op. cit.*, p. 98.

¹¹ *Ibidem*, p. 99.

¹² *Satu Matikainen, op. cit.*, p. 118-119; *Gazeta Transilvaniei*, 1902, nr. 198, p. 1.

¹³ <https://erasmusisha.wordpress.com/2002/01/01/problema-evreiasca-la-inceputul-secolului-al-xx-lea/>, accesat la 17.03.2025

Nota americană a provocat nemulțumire în cercurile politice românești. S-a conturat ideea că nota a fost formulată pentru a fi un instrument de manipulare în alegerile electorale ce urmau să aibă loc în Statele Unite ale Americii.

În ceea ce privește opinia cercurilor politice din România, liberalii considerau că e de datoria regelui să găsească o soluție în problema evreiască. Regele Carol I a condamnat ingerința americană în afacerile interne ale României¹⁴.

În presa românească au fost reproduse materiale din diferite ziare europene, care reflectau ecoul Notei americane, într-un mod agresiv. Presa națională din imperiul german a fost în dezacord cu intervenția americanilor. *Leipziger Neueste Nachrichten* scria următoarele: „Ipocrisia a atins marginile impertinenței. Statele-Unite din America de nord vor se refuze primirea jidovilor. Etă de ce apeleză Americanii la puteri, ca se forțeze România de a îndeplini cererile temerare ale acestui popor, care a devenit o adevărată plagă în acea țară”¹⁵.

Ziarul german *Kreuzzeitung* din Berlin a publicat un articol privitor la nota americană, care combătea America și arăta că, mai puțin ca alte state, ea are dreptul să invoce umanitatea atunci când la ea acasă tratează în mod barbar persoanele de culoare: „Demersul cabinetului american este deja insolit prin faptul, că afirmă dreptul de amestec al Americii în afaceri cari n’o privesc, cu tote că americanii ar țipa desigur și tare, decât cineva ar vre să useze de acest drept în contra țării lor”¹⁶. Considerau că scopul acțiunii era de a se crea un precedent: „ar putea să vie momentul când Uniunea n’ar mai privi cu nepăsare oprimarea Finlandesilor de către Rusia și a Polonesilor de către Prusia. Cei d’acolo pătimesc de idea fixă, că America e chemată să fie avocatul justiției internaționale”¹⁷. În continuare, în articol s-au făcut următoarele afirmații: „N’ar trebui să se acrediteze la Americani ideea, că America este arbitrul și *Lord chief of justice* al lumii întregi. Și cu cât Yankeii să razimă pe doctrina lui ‘Monroe, cu atât este bine să le strigăm: *Hands off ...* în ce privesce afacerile Europei. Înțelegem să fie neplăcut orașului New-York de a număra peste 600.000 de Evrei originari, cei mai mulți din Europa orientală, dar acesta neplăcere s’ar fi putut manifesta în alt mod”¹⁸.

¹⁴ Satu Matikainen, *op. cit.*, p. 126.

¹⁵ *Gazeta Transilvaniei*, 1902, nr. 199, p. 1.

¹⁶ *Idem*, 1902, nr. 203, p. 2-3.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

Același ziar, *Gazeta Transilvaniei*, a republicat textul apărut în ziarul din Berlin, *Tägliche Rundschau*: „Construcția uimitoare de drept cu care d-l Hay caută a-și justifica amestecul său îndrăzneț în afacerile interne ale României, va fi luată în serios numai în acele cercuri, cari sunt înrudite cu Evreii din România, ori din alte motive au simpatii pentru dâșii. Sentimentalismul juridic al Americii a tăcut, când era vorba de barbariile din Transvaal și s'a împăcat cu călcarea de drept din Filipine; credem, că îi va trece și durerea, că guvernul român dorește să fie stăpân în casa sa și espulseză omeni, cari până aci erau numai tolerați ca străini și cari au abusat urît de ospitalitatea celor ce i-au primit. Germania va refusa desigur, de a face greutăți regatului amic, România, pentru hatărul protegiaților israeliți ai d-lui Hay”¹⁹.

Ziarul nemțesc din Sibiu, „*Sieb. D. Tagblatt*”, pune emigrarea evreilor din România pe seama crizei agrare din 1898 și pe mișcarea sionistă: „Nu așa zisele legi pentru streinii din România sunt cauza emigrării Evreilor de acolo. În timpul cât a dominat art. 7, de la 1866 până la 1876, numărul Evreilor s'a îndoit în România, er dela tratatul de Berlin încoace până la anul 1898 ei s'au înmulțit din nou cu 55 la sută. Numai după-ce a dat peste țeră marea crasă agrară din anul 1898, când nimeni nu avea de lucru și toți sufereau și duceau lipse mari, când în mijlocul acestei miserii și nemulțumiri, *sionismul*, răzimat pe constituția liberală a României, a început a agita fără nici un scrupul, numai de atunci s'a pornit un curent de emigrare peste frontierele României”²⁰.

Publicarea notei în ziarele italiene a fost urmată de răspunsul prințului Vladimir Ghika, care la vremea respectivă se afla la Roma. Acesta a trimis directorului ziarului *Tribuna* din Roma următoarea scrisoare:

„În stimatul d-voastră ziar citesc informația că secretarul afacerilor străine a guvernului american, d. Hay, i-a trimes o circulară către marile puteri europene cu scop de a obliga România să respecte stipulațiile tratatului din Berlin față cu evreii stabiliți pe teritoriul său.

Permiteți, vă rog, stimate domnule director, subscrisului de a invoca calitatea sa modestă și simplă de supus român, pentru a face prin intermediul ziarului d-voastră o singură întrebare de bun simț.

Cum de Statele Unite, cari vor să impue formula America a americanilor, într'un mod atât de rigid, încât nici nu permit nici cea mai mică intervenție a Europei în

¹⁹ *Gazeta Transilvaniei*, 1900, nr. 200, p. 2.

²⁰ *Ibidem*.

afacerile transatlantice – chiar când aceste sunt foarte depărtate de vastul teritoriu al uniunii – cum de Statele-Unite nu simt că la rândul lor Europa poate și trebuie să răspundă la intervenția lor cu un „fin de non recevoir”.

Și de-asupra tuturor, ce ar zice Mr. Hay dacă România – presupunând că Europa ar consimți să facă vre-un demers pentru evreii din România – ar cere mai întâiu puterilor de a interveni în mod formal pentru ca să se pună capăt persecuțiilor oribile cu cari cetățenii diferitelor state ale uniunii americane practică față cu negrii principiile de «umanitate»? S’ar mai putea întreba cu acelaș argument prizonierii din Filipine cari au cunoscut anumite torturi speciale comise de corpul de ocupațiune militară americană, torturi cari au stârnit indignarea generală când au fost divulgate de reporteri și s’ar putea obliga guvernul federal de a face proces ofițerilor și soldaților de a-i pedepsi ?

Sînt sigur că cererea mea va fi primită, dar aceasta nu implică cătuși de puțin neveridicitatea lor. Și era necesar de a pune lucrurile la locul lor și de a comenta copilăreasca faptă a d-lui Hay, secretarul de stat al Statelor-Unite ale Americii.(...)”²¹.

Atitudinea prințului Vladimir Ghika a fost în dezacord cu nota americană, pe fondul politicii izolaționiste a Statelor Unite și a războiului filipino-american (1899-1902). Fără a adresa comentarii la adresa evreilor din România, Vladimir Ghika și-a exprimat punctul de vedere, susținând că Statele Unite ale Americii nu sunt îndreptățite să intervină în politica României. S-a raportat la nota americană doar din perspectivă diplomatică. Nu s-a pronunțat împotriva naturalizării evreilor, ci a pus în discuție poziția Statelor Unite ale Americii și comportamentul acestora față de filipinezi.

Vladimir Ghika s-a născut la Constantinopol, în 25 decembrie 1875, în familia prințului Ioan Ghika și al prințesei Alexandrina (născută Moret de Blaramberg). Tatăl său, Ioan Ghika, era la acea vreme ministru plenipotențiar al României în Turcia. Bunicul din partea tatălui, Grigore Ghika, a fost ultimul domnitor al Moldovei (1849-1856). Mama lui Vladimir Ghika, Alexandrina, era nepoată (după bunic) a domnitorului Țării Românești, Alexandru Ghika, iar după bunică provenea dintr-o familie de rang nobiliar franco-flamandă din secolul al XVI-lea, descendentă din Henric al IV-lea²². A fost botezat în Biserica Ortodoxă.

²¹ *Adevărul*, 1902, nr. p. 47.

²² Florina-Aida Bătrînu, „*Rugați-vă toți pentru mine...*”. *Monseniorul Vladimir Ghika și martiriul său*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2013, p. 48-49.

În anii 1879-1893, familia Ghika s-a stabilit la Toulouse. Vladimir Ghika a studiat la Toulouse, unde a absolvit Facultatea de Drept. Timp de doi ani a studiat la Paris. În anul 1896 s-a întors în România, pentru o scurtă perioadă, căci în 1898, fratele său Dimitrie a fost numit secretar la Legația României la Roma, iar Vladimir Ghika l-a urmat, la scurt timp. La Roma, Vladimir a studiat filosofia și teologia, în anul 1905 luându-și licența în filosofie scolastică și doctoratul în teologie²³.

Vladimir Ghika a fost un om al adevărului, un iubitor de dreptate socială, fără a se lăsa influențat de tezele politice violente dezvoltate de extrema stângă sau dreaptă.

La data de 15 aprilie 1902 s-a convertit la catolicism. Referitor la trecerea sa la catolicism afirma adesea: „Nu sunt ceea ce se înțelege în mod normal printr-un convertit. Catolic în spirit și în inimă, a trebuit să aștept ocazia de a intra în mod oficial, pe ușa principală. Asta-i tot”²⁴.

În spațiul românesc, trecerea lui la catolicism a provocat indignare²⁵.

Vladimir Ghika a devenit preot la 7 octombrie 1923. Activitatea pastorală a desfășurat-o atât în ritul latin, cât și în cel bizantin. În anul 1931 a fost numit Protonotar Apostolic. A slujit în Franța până în anul 1939. Opera sa în Franța este revelată în rândurile următoare: „Timp de cinsprezece ani (din 1923 și până în 1939), slujirea preoțească a Monseniorului Ghika la Paris s-a exercitat în numeroase medii de anarhiști, de blasfematori, de francmasoni, de sataniști, de ocultști, de preoți răspopiți, de homosexuali, de prostituate: Dumnezeu îl punea cu o extraordinară constanță în contact cu astfel de cazuri deosebit de dificile, și numai El cunoaște bilanțul exact al numărului de convertiri realizate, al sufletelor complet transformate și conduse până la un mare avânt spiritual. A trebuit să se ocupe adesea de cazuri de blasfemie și de practici demoniace, care l-au făcut să sufere profund, dar aceste suferințe și aceste lacrimi duceau întotdeauna la convertiri, pe cât de uluitoare, pe atât de neașteptate”²⁶.

²³ *Ibidem*, p. 51-52.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Fericit. Dialoguri cu viața propuse de Claudia Stan*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, 2015, p. 32.

²⁶ Ion Cosmovici, *Un suflet frumos ca o biserică. Introducere în spiritualitatea Monseniorului Vladimir Ghika*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2025, p. 67.

În 1939 s-a întors în România. A fost prins în tumultul celui de-al doilea război mondial. A refuzat să părăsească țara. A slujit semenilor în cele mai periculoase împrejurări. Oferea sprijin și ajutor bolnavilor. Îi vizita periodic pe deținuți. În timpul bombardamentelor din anul 1944 Monseniorul Vladimir Ghika se plimba prin adăposturile antiaeriene pentru a mângâia și a se ruga împreună cu locuitorii Bucureștiului. În întuneric, îi era far de lumină și speranță rugăciunea: „Tatăl nostru”, „Bucură-te Marie” și „Mărire Tatălui”. Momentele de rugăciune erau încheiate cu actul de căință exprimat în cuvintele: „Doamne, cred în tine, sper în tine, te iubesc și mă căiesc de toate păcatele mele”²⁷.

La București i-a primit în rândurile Bisericii Catolice pe numeroși evrei. Atitudinea lui a stârnit proteste printre prelații din Arhiepiscopie, pentru că în loc să-i supună pe neofiți celor 40 de ore de instruire obligatorie, după cum se cerea pe vremea aceea, el i-a botezat după una sau două întrevederi²⁸.

După instalarea regimului comunist și-a asumat cu demnitate și stoicism martiriul. În 18 noiembrie 1952 a fost arestat sub învinuirea de trădare și spionaj în favoarea Vaticanului. A fost judecat de Tribunalul Militar din București, în anul 1953. Vladimir Ghika s-a apărat singur. După proces a fost dus la Jilava, unde a fost supus torturii. A trecut la cele veșnice la 16 mai 1954²⁹.

Pe patul de moarte, în lipsa unui preot, Vladimir Ghika s-a mărturisit public: „Mor cu conștiința împăcată că am făcut tot ce am putut, deși nu întotdeauna tot ce a trebuit, pentru adevărata biserică a lui Cristos, într-o perioadă tristă pentru țara mea și pentru întreaga lume civilizată”³⁰. Martiriul Monseniorului Vladimir Ghika a fost încununat cu beatificarea sa, la data de 31 august 2013.

²⁷ Horia Cosmovici, *Monseniorul. Amintiri și documente din viața Monseniorului Ghika în România*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2011, p. 67.

²⁸ <https://www.vladimirghika.ro/memoria-tacerilor-vladimir-ghika-1873-1954-elisabeth-de-miribel/>, accesat la data 17.03.2025.

²⁹ Florina-Aida Bătrînu, *op. cit.*, p. 57-63.

³⁰ *Ibidem*, p. 318.

REFLECȚII ASUPRA SITUAȚIEI BISERICII ÎN CONTEXTUL SOCIAL-POLITIC ȘI RELIGIOS AL EUROPEI SECOLELOR AL XVII-LEA – XIX-LEA

Ovidiu Horea POP* 

ABSTRACT. *Reflections on the Situation of the Church in the Social, Political, and Religious Context of Europe in the 17th–19th Centuries.* The study highlights the difficult situation of the Catholic Church after the Peace of Westphalia (1648) with the end of religious military conflicts in Europe. This marked the beginning of the era of confessions and French hegemony, which lasted until 1715. This era was also known as the era of confessional absolutism, represented by the connection between the state and the Church. It should be noted that the unity between Church and State was not questioned. The State provided the Church with the coercive means at its disposal to obtain recognition of religion and respect for its practice.

Keywords: Church and state, Catholic Church crisis, Catholic Reformation, Illuminism, Jansenism

Cuvinte cheie: Biserică și stat, criza Bisericii Catolice, Reforma catolică, iluminism, jansenism

Introducere

Studiul pe care încercăm să-l propunem ne evidențiază starea grea a Bisericii Catolice după pacea de la Westfalia (1648) o dată cu terminarea confruntărilor militare în scop religios din Europa. Se naște acum epoca confesiunilor și a hegemoniei

* Conferențiar universitar doctor, Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea. E-mail: ovidiu.pop@ubbcluj.ro.



franceze, ce se extinde până către anul 1715. Epoca s-a mai numit și epoca absolutismului confesional, reprezentat de conexiunea dintre Stat și Biserică. Trebuie precizat că, unitatea dintre Biserică și Stat nu este pusă în dubiu. Statul punea la dispoziția Bisericii mijloacele coercitive pe care le avea la dispoziție pentru a obține recunoașterea religiei și respectul practicării ei.

Dacă Statul ajută Biserica în misiunea sa, pe de altă parte se apără de teoriile și de practica curiei, care propovăduia supremația Bisericii asupra Statului, dreptul Bisericii de a emana legi cu valabilitate în domeniul Statului, de a judeca și de a pedepsi cu pedepse temporale sau chiar de a depune suveranii.

Pentru a evita acest lucru s-a recunoscut Statului capacitatea de a se apăra în fața amestecului Bisericii, prin controlul activității sale, a numirilor ecleziastice și a învățământului. Cenzura cărților a fost scoasă de sub autoritatea ecleziastică sau a Inchiziției și au fost create tribunale guvernamentale. Contactele cu Roma au fost îngreunate. N-au fost admise sentințele provenind de la tribunalele romane. Sentințele tribunalelor ecleziastice puteau fi anulate de autoritatea civilă, în timp ce bulele papale trebuiau să fie prevăzute cu *exequatur* pentru a putea fi primite și publicate.

Episcopatul apărut după Conciliul din Trento (1545-1563) a făcut un pas înapoi față de cel existent în epoca Conciliului, întrucât a prevalat interesul și preocuparea jurisdicțională față de cura pastorală. Despre preoți putem face un discurs mai articulat: preoții erau mai bine formați, chiar dacă nu toți treceau prin Seminar, episcopiile fiind obligate să edifice Seminariile nu să le și frecventeze viitorii preoți. Existau mai multe tipuri de Seminarii: unul de tip mănăstiresc, iar cursurile se frecventau în altă parte; tip colegiu, unde ospitalitatea și studiul erau împreună; și cel pentru hirotoniri și care se deschideau de mai multe ori pe an pentru cursuri de formare și de reculegere în imediata împlinire a diferitelor hirotoniri. Se deosebeau astfel mai multe modele formative, unde rolul disciplinar, spiritual și de învățământ sunt distincte. Maria Tereza a introdus un model nou de Seminar și de preot. Au fost introduse materii noi, cum ar fi istoria, dreptul și pastorală. Teologia scolastică a fost exclusă în favoarea dogmaticii și ea pusă în umbra moralei. Unul dintre instrumentele principale ale pastoralei din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au fost catehismele. În Italia avem lucrarea lui Pietro Stella, care nu s-a limitat să studieze catehismele, ci a căutat să descopere și beneficiarii lor. Examinarea nivelului de alfabetizare ne conduce la catehismele mai mici, care erau destinate tuturor, însă aveau destinatari capabili să-i citească sau să-i răsfoiască clerul și o minoritate de laici. Stella mai

precizează că, pe lângă cultura analfabetă, catehismele se încadrează, mai ales în cazul lumii rurale, empirismului preoților vicari, unii dintre ei și nu arareori erau dedați vinului și culturilor agricole, îngrijindu-se de propriile familii ilegite și nu rugăciunii sau cărților¹.

Studiile despre mișcarea jansenistă sunt impunătoare. Unii, cum ar fi Jemolo², au considerat jansenismul drept o mișcare de ariergardă, ancorată în Evul Mediu, în timp ce istoricii din școala liberală l-au interpretat sub forma unei premise a liberalismului și a democrației moderne. Interpretările catolice au excelat prin superficialitate, văzând jansenismul un pesimism, o rece și calculată îndepărtare de Euharistie.

În general cercetătorii au evidențiat două orientări diferite chiar din veacul al XVI-lea. Pe de o parte, tradiția augustiniană, care sublinia suveranitatea Harului, căreia i se opunea o linie teologică ce accentua partea omului și propunea cerințe morale mai puțin rigide din convingerea că augustinianismul limita excesiv posibilitatea omului regenerat cu ajutorul harului. Una era conservatoare din tradiția augustiniană pesimistă, rigoristă și favorabilă întăririi autorității episcopilor. Cealaltă era mai degrabă progresistă, întrucât sub influența umanismului extindea în mod optimist capacitatea omului; ea descoperea în molinism teoria potrivită în vederea explicării spațiului libertății omului în raporturile cu harul lui Dumnezeu, pentru că în ambianța morală era mai degrabă binevoitoare și favoriza extinderea imunităților călugărilor în fața autorității episcopale. Faptul că era indicată autoritatea episcopilor se naște din simpla considerare că primii anti-janseniști erau iezuiți. Însă nu este sigur că toți anti-janseniștii prezentau o atitudine, mai ales cei din școala franceză aparținători clerului de mir sau noilor congregații franceze. Era posibil ca două tendințe, atât de diferite să aibă drept de cetățenie în Biserică. În atmosfera Contrareforme era dificil să se accepte principiul „diferiți, însă nu adversari”.

Începutul ostilităților a avut loc la Louvain odată cu ecoul iminentei publicări a operei *Augustinus* de Cornelius Jansenius, episcop de Ypres. Atacul s-a purtat pe dublul teren canonic-disciplinar și doctrinar. Punctul critic l-a atins atunci când s-a dorit condamnarea sensului înțeles de Jansenius, aplicând o interpretare a faimoasei *comma pianum*, exprimată de către antiiezuiți. Dezbaterile s-au mutat din domeniul natural, adică de la confruntarea teologică spre o altă dezbateră.

¹ P. Stella, *I Catechismi in Italia e in Francia nell'eta moderna. Proliferazione tra analfabetismo e incredulità*, în *Salesianum* 49 (1987), pp. 303-322.

² A. C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del '600 e del '700*, Pompei 1972.

Au început astfel atașamentul janseniștilor la mișcarea galicană din secolul al XVII-lea. Totuși, jansenismul n-a fost o mișcare coerentă. Sub acest concept identificăm orientări diferite. În Franța trăia un cunoscut preot de moravuri austere. Se numea Saint-Cyran. A fost arestat la 14 mai 1638, iar cu opt zile mai înainte a murit în Belgia, Cornelius Jansenius. Lucrarea lui Jansenius a fost interzisă, dar din cauza acestei interdicții se răspândi în întreaga Franță. Saint Cyran a angajat un avocat să apere lucrarea. Avocatul se numea Antoniu Arnaud. Criza n-a rămas numai teologică. La un moment dat regina a semnat un ordin prin care Arnaud era obligat să meargă la Roma ca să dea socoteală Papei de purtarea sa, respectiv apărarea cărții. Arnaud n-a dorit să plece, dar ordinul cu pricina a nemulțumit Parlamentul, care declara că legile Bisericii galicane nu îngăduiau ca un francez să fie judecat în afara Franței. Astfel problema din teologică a devenit politică.

După moartea lui Saint-Cyran (1643) rolul de conducător al mișcării a fost înșușit de Antoniu Arnaud. Pe lângă apărarea interpretării catolice el a început să lanseze polemici anti-laxiste. În lucrarea *De la frequente communion*, Antonio Arnaud relua ideile lui Saint Cyran cu privire la amânarea Tainelor, considerată necesară pentru a face mai esențială și mai sinceră convertirea. Se repeta principiul că nu Taina aduce credința, ci credința se exprimă în Taină. Arnaud nu dorea să comunice o învățătură exoterică și nu dorea să favorizeze declinul practicării cuminecării și a devoțiunii euharistice.

I. Suprimarea Ordinului iezuit³

După o activitate prolifică, din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, membrii iezuiți au generat un orgoliu ce va compromite ascultarea de Sfântul Scaun. Această atitudine a determinat o largă opoziție și rivalitate printre cei inspirați de spiritul iluminist și anticlerical, specific epocii, identificând în acest ordin avangarda Bisericii catolice. Pe lângă interferențele în controversele politice, mai existau conflicte cu alte ordine mai vechi. Iezuiții se bucurau de aprecieri cu privire la învățământul superior și erau criticați pentru metoda didactică considerată conservatoare. Opoziția a penetrat în mediile iluministe ale Curților și ale guvernelor țărilor latine, ajungându-se la o adevărată ofensivă în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea.

³ Lamalle, E., *Compagnia di Gesù*, in Enciclopedia Cattolică, IV, Casa Editrice Sansoni, Firenze, pp. 80-89.

Prima țară care a luat la țintă ordinul iezuit a fost Portugalia. Ministrul Pombal a hotărât să reprime ordinul. Bunurile au fost sechestrate, călugării întemnițați, iar alții au fost debarcați pe coastele Statului Pontifical. Rapid a intrat în conflict și Franța, care număra numeroși adversari, aici menționăm mai ales pe janseniști. S-a ajuns, în 1762, la desființarea ordinului în Franța, aderând la această soluție chiar și Ludovic al XV-lea. S-a consimțit ca bunurile să fie confiscate de către Stat, iar preoții să poată continua activitatea de îngrijitori de suflete, ca preoți seculari și sub jurisdicția episcopilor diecezani. Următoarea țară care s-a raliat curentului general de alungare a iezuiților a fost Spania, în 1767. Ulterior, chiar și fiul lui Carol al III-lea, Ferdinand al IV-lea, regele celor două Sicilii, va trece la expulzarea iezuiților în Statul Pontifical.

În contextul acesta, dominat de dezbaterile din jurul iezuiților a fost ales papă Clement al XIV-lea (1769-1774), din rândurile călugărilor franciscani conventuali. La început, el a fost animat de o atitudine moderată, însă considera suprimarea ordinului un lucru posibil, atât din punctul de vedere al dreptului canonic, cât și din punctul de vedere al utilității practice. Preocupat de pericolul unei schisme și presat de guvernele aparținătoare casei de Bourbon a emis breva *Dominus ac Redemptor*, în 21 iulie 1773, ordonând suprimarea Ordinului iezuit. Membrii iezuiți au primit permisiunea să intre în oricare alt Ordin, sau să rămână în casele proprii cu condiția să nu presteze funcții sacre și să se supună autorităților ecleziastice sau să lucreze la mântuirea sufletelor fiind puși la dispoziția episcopilor. Trebuie să spunem că măsura aceasta a fost o grea lovitură dată Bisericii, mai ales în domeniul învățământului și al misiunilor.

Încercăm să formulăm o apreciere cu privire la caracterul și valoarea iluminismului catolic din țările germane, chiar dacă acesta nu prezintă unitate și este diferit de la regiune la regiune. Printre catolici exista un grup redus de erudiți, literați și teologi ce simpatizau cu raționalismul declarat, antidogmatic și antiecleziastic. Mult mai consistent era numărul acelor care, clerici și credincioși, înclinau spre iluminism, fără să renunțe la credință și la instituțiile Bisericii. Ei erau contrari supranaturalului și pentru o viață bisericească mai plină de fervoare, diluau dogma și morala și deschideau calea către indiferentismul religios. Religia amenința să se reducă la o simplă morală. Iluminismul, înțeles drept o revoltă împotriva revelației și a supranaturalului, trebuia să se deosebească de reformismul din sectorul practic care s-a ocupat de constituția ecleziastică și de disciplină, de liturghie și de devoțiuni populare, de învățământul religios și de instruirea și formarea clerului. Conștiința

ecleziastică era decăzută, iar ideea primatului roman era inexistentă în ochii multora. Se căuta limitarea drepturilor în favoarea drepturilor episcopale și de Stat. Puterii civile i se atribuia o amplă putere de a supraveghea Biserica. Organizarea ecleziastică din diferite State a primit o tentă mai naționalistă și autonomă. Discuții pe tema doctrinelor discriminante în domeniul dogmatic nu mai erau dorite, iar în practică se ajungea la un sincretism religios. Se manifestau tendințe de reformă atât în privința predicării cât și în privința catehizării. Morala va trece în prima linie. Liturghia s-a dorit să treacă la o maximă simplitate și să fie dezgolită de elementele simbolice și misterioase. Pelerinajele și procesiunile, indulgențele, consacrarile și binecuvântările, anumite devoțiuni populare, cum ar fi cele dedicate Preasfintei Inimi a lui Iisus și rozariul, erau pentru iluminiști un ghimpe în ochi, ei vedeau peste tot deformări și abuzuri. Întrebuințarea limbii latine în cult a fost restrânsă și au existat curente care au cerut chiar suprimarea celebrării euharistice. Mai existau curente care reclamau abolirea celibatului ecleziastic și a unor mănăstiri, considerate drept leagăn al fanatismului. În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în numeroase publicații și prin cancelariile statale s-a vehiculat ideea proiectului trecerii bunurilor Bisericilor și al mănăstirilor în patrimoniul Statului. Ilumiiniștii luptau împotriva formalismului religios, împotriva metodei învățământului teologic, împotriva superstiției, a credinței în magie și vrăjitoriei, de altfel foarte răspândite, apoi în căutarea miraculosului, care cereau diminuarea numărului sărbătorilor, considerate prea numeroase. Arma împotriva acestora era constituirea de noi parohii care era văzută un pas înainte în organizarea misiunii în favoarea sufletelor. De asemenea, s-a considerat foarte pozitiv tot ce s-a făcut în direcția îmbunătățirii școlii, perfecționarea pedagogiei și a didacticii și a învățământului catehetic. A fost începută reforma studiilor teologice, care pierduseră contactul viu cu trecutul măreț și cu propriul timp. Reforma studiilor operată de către Maria Teresa a adus o inovație utilă și a condus la surse teologia pozitivă.

II. Reformele ecleziastice operate în Austria de către Maria Tereza și Iosif al II-lea

Noutățile politicii ecleziastice au început sub Maria Tereza (1740-1780), înțeleaptă și evlavioasă. Ea a dorit să îmbunătățească procesul de formare burgheză a Statului și să îmbunătățească condițiile grijii față de suflete, lucru ce a îndemnat

Statul la o serie de reforme, care conțineau o prezență în spiritul iluminist al timpului. S-a limitat creșterea numărului de mănăstiri, considerate prea numeroase, și a patrimoniului ecleziastic, a cărui administrare a fost supusă controlului statal, a fost interzisă admiterea în mănăstiri a persoanelor care aveau vârste sub 24 de ani, a fost abolită scutirea fiscală a clerului, a fost interzisă proclamarea decretelor pontificale fără aprobarea Statului, a fost redus la 24 numărul sărbătorilor și s-a introdus cenzura statală pentru cărți. A fost aplicată reforma studiilor superioare și diminuarea influenței ecleziastice din școli. S-a început cu reorganizarea universităților, coordonată de un medic de la Curtea imperială, un olandez jansenist, neînduplecat adversar al iezuiților. S-a continuat cu reorganizarea studiilor teologice prin implicarea unui abate benedictin cu vederi liberale. În felul acesta, educația preoților sub forma funcționarilor statali nu putea fi privită lipsită de preocupări, totuși noul plan de studii avea o parte bună întrucât dădea o mai mare importanță valorii izvoarelor și științelor auxiliare ale teologiei și trata mai bine istoria Bisericii, disciplină foarte neglijată în școlile iezuiților, patrologia și pastorală ca discipline distincte. În sectorul școlii primare, dreptul școlar statal introdus în 1774 avea un caracter conservator și respecta drepturile Bisericii⁴.

Sub Maria Tereza reînnoirile s-au aplicat fără dificultăți deosebite, deoarece suverana a căutat să-și procure pe cât posibil aprobarea Scaunului Apostolic. Rămâne faptul că de atunci s-au pus bazele sistemului funest al cezaro-papismului austriac. Exponenții și promotorii lui principali au fost fiul Mariei Tereza și împăratul Iosif al II-lea, profesorul de științe economice de la Universitatea din Viena, von Sonnenfels (+1817), dar mai ales cancelarul de Stat, principele Kaunitz (+1794).

Ca monarh absolut, Iosif al II-lea aspira să dea Austriei o organizare centralizată, pe modelul Prusiei. Biserica, cu finalitățile ei contrareformatoare și-a oferit sprijinul Statului și a fost privilegiată de către acesta. În contextul iluminismului cadrul general se schimbă, iar Statul trece de la protejerea Bisericii la dominarea și tutelarea ei. Pe de o parte, el a abolit privilegiile învechite, iar pe de altă parte, și-a permis să se amestece nejustificat în sectoare ecleziastice. Maria Tereza (1740-1780), prin reformele ei în Austria, a deschis porțile iluminismului, aproape pe nesimțite, dar în același timp avea o atitudine negativă față de anumite aspecte ale noului *Weltanschauung*. Ea vede spiritul sarcastic al noului curent încarnat în persoana dușmanului personal, Frederic al II-lea al Prusiei, pe care Iosif al II-lea îl admira și căuta în secret să-l imite. Darul

⁴ Rady, M., *Habsburgii: ambiția de a stăpâni lumea*, Corint, București 2023, pp. 333-334.

cel mai important pe care Maria Tereza l-a lăsat moștenire monarhiei a fost Volksschule, școala elementară pentru a cărei organizare a participat cu un rol hotărâtor abatele Ignaz Felbinger (+1788) de la abația canonicilor augustinieni din Sagan, în Silezia. El a introdus și învățământul obligatoriu al religiei în școli. Sub Maria Tereza a fost limitat numărul pelerinajelor, al procesiunilor și al sărbătorilor. Ctitorirea de mănăstiri a fost limitată și îngreunată, iar închisoarea monastică a fost abolită.

III. Criza Bisericii din Vechiul regim

În secolul al XVIII-lea toate Bisericile au avut o perioadă foarte dificilă, iar în cazul Bisericii Catolice romane asistăm la o perioadă în care semnele de decădere sunt mult mai numeroase decât cele de înnoire. Puterea exterioară a acestei Biserici, care posedă bogății imense și era prevăzută cu numeroase privilegii, dar mai ales era susținută de către Stat, rămâne aparent considerabilă, însă slab creditată și compromisă. Pe de o parte, viața civilă progresează, pe de altă parte, devin tot mai evidente separarea dintre lumea în progresul economic, social și cultural și ierarhia ecleziastică, plasată într-o poziție incapabilă de a deosebi între exigențele autentice de credință și aspectele contingente, însușite de Biserică și de teologie de-a lungul veacurilor și rămase pe poziții depășite.

Aspectul acesta este evident pentru Sfântul Scaun. Astfel, galicanismul și febronianismul nu sunt simple argumente scolastice, ci expresia doctrinală a unui sentiment anticurial, tot mai răspândit în Europa catolică, unde sunt tot mai numeroși cei care reduc primatul papal la un privilegiu onorific. În Europa despotismului luminat unde guvernele se străduiesc să-și îmbunătățească condiția economică din Statele lor, să-și reformeze instituțiile într-un mod cât mai rațional și să-și promoveze instruirea, Puterea Pontifului roman este tot mai redusă din cauza condiției de mic prinț italian, în timp ce administrarea înapoiată a Statului Pontifical provoacă critici și sarcasm, iar poziția internațională a acestui Stat este obiect de rivalitate între Viena, Paris și Madrid, obligând Suveranul Pontif la compromisuri diplomatice și împiedicându-l să exercite o autoritate supranațională. Puterea temporală revendicată drept condiție necesară pentru independența papalității față de lume, a devenit în realitate o cauză și mai mare a slăbiciunii. Se notează că, pe parcursul secolului al XVIII-lea, cu excepția pontificatului lui Benedict al XIV-lea, influența Romei asupra evenimentelor din lume

era foarte redusă, în timp ce raportul cu gândirea societății se termina în stereotipuri și proteste sterile. Urmărind istoria culturală a secolului al XVIII-lea se notează absența participării Bisericii și a conducerii superioare la discuțiile mai importante ale vremii, Roma intervenind în toate cazurile în mod negativ, impunând silențiul sau anatema.

Practica religioasă rămâne prezentă în viața maselor, însă trebuie să spunem că religia este mai mult conformism față de tradițiile sociale decât convingere. Mai ales nobilimea și burghezia cultă se emancipează tot mai mult sub influența luminilor. Filosofia, stimulată de progresul științelor experimentale și de dezamăgirea produsă de interminabilele dezbateri din jurul jansenismului, s-a substituit teologiei în calitate de cadru de gândire, iar acest lucru s-a produs cu atât mai mult cu cât, Biserica oficială se încapățâna să rămână campioana unei concepții despre lume, a științei, a societății și a educației în care totul era preconstituit și în care nu era loc pentru progres. Pentru realizarea acestor exigențe, tot mai anacronice, într-o lume cuprinsă de modernitate, se formează tendința de a organiza viața socială pe o bază secularizată, se subliniază autonomia individului în fața autorității politice și ecleziastice și se preconizează o religie naturală, întipărită în inima omului și tolerantă față de toate opiniile, substituindu-se nu numai devoțiunilor baroce, considerate manifestări superstițioase, dar și față de dogme, sacramente și de orice organizare confesională.

Responsabilii Bisericii catolice, lipsiți de clarviziunea necesară pentru elaborarea unei noi antropologii religioase care să fie fidelă mesajului revelat, dar și să se adapteze la noile orientări intelectuale ale timpului, s-au demonstrat incapabili de a renunța la confuzia existentă din Evul Mediu, dintre structurile ecleziastice autentice și structurile aristocratice din Biserica Vechiului regim, care nu au nimic evanghelic, cum ar fi sistemul beneficiar. De la Conciliul din Trento, Biserica nu s-a mai putut reforma din cauza opoziției suveranilor care vor profita ținându-și aproape nobilimea, dar aranjându-și și cadeții. Caracterul nepotrivit al sistemului, agravat de numeroase abuzuri, devine tot mai evident și insuportabil atât în plan pastoral cât și în cel social și va fi suficientă numai o ocazie ca să fie răpus de spiritul timpului, în cea mai mare parte a Europei, cu pericolul ca această reformă de structură, în sine bună, dar realizată împotriva plăcerilor autorităților ecleziastice, surprinse de rapiditatea prăbușirii, pe care nu o prevăzuseră și care să apară în ochii multora sub forma unui preludiu al dispariției Bisericii înseși.

Una dintre numeroasele instituții ecleziastice, bolnavă la sfârșitul Vechiului regim dar și dintre cele mai lovite era organizarea monastică⁵. În ciuda faptului că peste tot existau persoane consacrate fervente și superiori ca număr decât lăsau să se înțeleagă simplele generalizări, instituția încetase de mai mult timp să apară în ochii lumii o mărturie puternică de virtuți evanghelice. Mănăstirile nu pot fi considerate locuri de desfrâu și corupție, după cum le descrie o anumită literatură, totuși tonul lor religios era mediocru în general, iar în afară de anumite ordine mai severe, în ochii lumii, făceau figura unor leneși, cu proprietăți funciare vaste. Mai multe mănăstiri construite în Evul Mediu erau de mai multă vreme pe jumătate goale. În privința ordinelor cerșetoare, dacă bogăția lor era mai puțin provocatoare, sufereau și ele o criză a fervorii accentuată de o criză a disciplinei, mai ales în țările meridionale, și chiar dacă se găseau printre ei predicatori zeloși și apostoli ai carității, totuși o mare parte constituiau o plebe ecleziastică și puțin edificatoare, ținte ușoare pentru cei ce criticau voturile religioase. Pe lângă înmulțirea frecvențelor abandonuri, adversarii denunțau pe de altă parte caracterul inutil al ordinelor religioase, recunoscând utilitatea numai pentru aceia care se consacrau exclusiv pentru învățământ sau pentru îngrijirea bolnavilor. Nu rămânem stupefiați dacă pe parcursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, guvernele, încurajate de opinia publică, vor seculariza o parte din mănăstiri și vor utiliza bunurile lor pentru fondarea de noi parohii, cerute de explozia demografică, dar și pentru subvenționarea învățământului și asistența săracilor, activități ce vor fi regăsite în cadrul serviciului public. Măsurile acestea făceau parte din politica ce se accentua în toate țările catolice de la sfârșitul secolului și împotriva viziunii autorității ecleziastice conștientă de caracterul greșit al situației, dar care protesta doar de pe vârful buzelor. Intenția acestei campanii era desigur de reformare a monahismului mai degrabă decât a suprimării sale, însă modul de a proceda (apelul la puterea civilă, ignorarea sistematică a obiecțiilor din partea Sfântului Scaun și luarea în considerare a criteriilor utilitariste și mai puțin a celor supranaturale) s-a constituit într-un precedent. În 1782, Iosif al II-lea a dispus suprimarea tuturor ordinelor contemplative, a ordinelor cerșetoare și a tuturor mănăstirilor rău guvernate.

⁵ Putem nota lovitura generalizată dată bibliotecilor mănăstirilor desființate, colecțiile lor de cărți au fost distribuite universităților, școlilor și Bibliotecii imperiale. Multe din edițiile vechi au fost pierdute, considerate prea dificil de transportat. Altele au fost lăsate să putrezească sau au fost aruncate în lacuri. În total aproximativ două milioane și jumătate de cărți au fost distruse. Rady, M., *Habsburgii, ambiția de a stăpâni lumea*, p. 341.

Bunurile lor au fost sechestrare de către Stat și destinate fondului ce ține de religie și care ar fi trebuit să servească la plata pensiilor și a salariilor preoților și capelanilor. Scopul era acela de a concentra tot mai mult viața religioasă în parohie și în pastorația parohială, iar în 1783 au fost emanate dispoziții ridicole cu privire la frecvența ceremoniilor religioase celebrate în mănăstirile rămase. În același timp cu suprimarea mănăstirilor a avut loc crearea de noi parohii subvenționate din fondul ce ținea de religie. Politica bisericească urmată de Iosif al II-lea avea un caracter foarte autoritar și va duce la dependența Bisericii de Stat, o Biserică națională independentă față de Roma. Reformele sale nu doreau să combată credința, ci eliminarea superstiției din conștiința populară, eliminarea prostiei, care după părerea sa expunea Biserica ridicolului în fața laicilor⁶.

Reformele politico-eceziastice au debutat cu Edictul de toleranță din 1781, care a permis luteranilor, calvinilor și ortodocșilor drepturi civile și libertate de cult la fel cu majoritatea catolică. Anumite norme limitative, cum ar fi cele care interziceau construcția turnurilor în preajma Bisericilor catolice, trebuiau să garanteze precedența religiei catolice-romane. Tolerant s-a arătat Iosif al II-lea și față de evrei, cărora le-a permis drepturi și libertate de cult, eliberând persoanele de neplăcutele limitări ale libertății de mișcare⁷. Bunurile luate de către Stat au fost destinate fondului religios și au fost întrebuințate pentru sublinierea vieții religioase din parohii și a pastorei parohiale.

Dacă criza era foarte vie printre monahi, ea era resimțită și în mijlocul clerului de mir. Exista un număr excesiv de preoți ce trăiau din veniturile unui beneficiu minimal și nu operau practic vreo activitate pastorală, lucru ce reprezenta defectele Bisericii de la sfârșitul Vechiului regim.

Modul acesta arbitrar de acțiune al Împăratului l-a determinat pe Papa Pius al VI-lea să facă o vizită la Viena în februarie 1782. Papa n-a obținut rezultate palpabile, singura satisfacție i-a dat-o atașamentul popular, exprimat peste tot de-a lungul traseului. Împăratul i-a întors vizita în 1783 și nici cu această ocazie nu s-au putut obține rezultate tangibile⁸.

⁶ Ibidem, pp. 337-340.

⁷ Ibidem, pp. 342-345.

⁸ Ibidem p. 340.

IV. Revoluția franceză și nașterea naționalismelor

La sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea se înregistrează schimbări foarte radicale ce deosebesc această perioadă de alte perioade din istorie. Revoluția franceză a izbucnit în entuziasmul intelectualilor europeni, însă foarte rapid a luat o direcție curioasă, surprinzând pe mulți și punând capăt marilor speranțe din secolul Luminilor. Au urmat campaniile militare ale lui Napoleon care vor tulbura situația politică și socială a Europei, făcând ca noul despotism să ducă la prăbușirea definitivă a ultimelor speranțe iluministe. Filosofia kantiană a avut în lumea gândirii caracterul de concluzie și de depășire? la fel precum Revoluția franceză l-a avut în domeniul realității sociale. Ea a început ca o lucrare de actualizare și împlinire a civilizației iluministe și s-a încheiat cu o orientare antitetică. Rațiunea umană și pacifistă a inventat ghilotina și armatele lui Napoleon; visul unei întoarceri la viața idilică a naturii, împreună cu egalitatea, fraternitatea și libertatea vor înceta sub presiunea tiranilor; amurgul întunecat al crimelor vor substitui secolul luminilor. Rațiunea a știut să demoleze, dar părea incapabilă să reconstruiască sau cel puțin era incapabilă de a crea ceva original și neconvențional.

În fața falimentului Revoluției se trezește sentimentul religiei strămoșilor, se apreciază eficacitatea sa pentru viața individuală, valoarea socială și istorică pe care o are ca factor de civilizație și progres. Se simte frumusețea și forța spirituală a tradițiilor transmise din generație în generație. Se experimentează nostalgia trecutului, sensul istoriei; se caută în istorie manifestarea unei forțe providențiale superioară indivizilor, a cărei lucrare să depășească concluziile căutate de voințele individuale. Rămâne credința în progresul uman, specifică iluminismului, rămâne încrederea într-o reînnoire profundă a vieții spirituale umane, însă această reînnoire se consideră posibilă nu prin negarea trecutului, ci căutând în el rădăcinile prezentului și bazele viitorului. În mod viu și conștient se afirmă, împotriva cosmopolitismului iluminist, conștiința naționalității, dragostea pentru elementele tipic individuale care disting viața unui popor de cea a altor popoare.

Crearea identităților naționale a fost un fenomen internațional. Teritoriile se constituie lent, mulțumită unor cuceriri și alianțe. Procesul formării națiunilor a reprezentat o revoluție ideologică, care a reunit mai multe elemente în determinarea unui patrimoniu cultural, care adeseori trebuia să fie inventat. La această muncă fiecare grup național s-a arătat foarte atent la ceea ce făceau concurenții săi.

Fenomenul care se verifică în arcul de timp dintre 1815 și 1848, sfârșitul revoluției și reluarea ei, este o stare de suflet, o atitudine psihologică ce manifestă o condiție de neînțelegere: se aspiră la ceva ulterior, însă care scapă continuu. Principiile de la 1789 au supraviețuit înfrângerii Franței, iar spiritul lor se amestecă cu ideile vechilor monarhii, convinge că le-au învins. Această ideologie, numită Romanticism, reprezintă depășirea filosofiei rațiunii de către filosofia vieții. Rezultă că romantismul nu reprezintă doar un moment istoric al unei epoci, ci o atitudine a spiritului uman.

Perioada care urmează căderii lui Napoleon este desemnată cu numele de Restaurare. În sens general termenul semnifică faptul că se dorește restaurarea principiului de autoritate, adus în criză de evenimentele ultimelor decenii. Restaurarea politică nu trebuie înțeleasă ca o pură și simplă reintegrare a trecutului, cum pretindeau curentele mai conservatoare, ci ca o barieră în fața revoluției, opera lui Napoleon în materie de abolire a privilegiului, a organizării statale, nivelarea în fața Statului. Preocuparea de a apăra principiului autorității în fața oricărui atac probabil determină guvernele să crească spiritul confesional, să controleze învățământul din Universități și sufocă peste tot conștiința critică. Nu se limitează a demasca pericolul concepțiilor ce fac referință în vreun mod la iluminism, ci privesc cu suspiciune chiar și orientările filosofice ce vreau să combată iluminismul în numele libertății. Se multiplică măsurile represive, în timp ce acestea se arată tot mai puțin eficiente.

Gândirea filosofică europeană nu urmărește o linie unitară, cum se verifică în literatura timpului, unde romantismul poate fi privit ca un unic filon de gândire. Apoi dintr-un punct de vedere istoric trebuie să notăm că romantismul a contribuit la îndepărtarea filosofiei de către știință, substituind vechea știință din secolul al XVIII-lea, bazată pe calcul și pe experiment, cu o nouă manieră de calcul științific, bazat pe intuiție.

Impostarea echivocă dată de Napoleon expedițiilor sale, care rapid se vor revela animate de spirit de cucerire și nu de zel revoluționar, vor provoca revolta popoarelor împotriva Franței, împotriva armatelor sale, dar și împotriva ideilor filosofice și împotriva programelor politice. Reacția s-a produs în toată Europa, însă în particular în Germania, unde forțele feudale, ce se bucurau de numeroase privilegii, s-au grăbit să prindă ocazia pentru a sublinia funcția proprie de clasă dirigentă, prezentându-se drept bastion împotriva invadatorilor și împotriva pretinsei avansări a revoluției. În felul acesta apărarea patriei s-a transformat în apărarea structurilor semif feudale, restrângând posibilitatea de acțiune a acelor ce înțelegeau urgența unei

reînnoiri profunde. În această situație a fost filosofia de a atrage asupra sieși interesul entuziasmant al tinerelor generații, iar fenomenul a apărut acceptabil și grupurilor conservatoare, întrucât gândurile născute din această renaștere își asumau direcții diferite de cele ale curentelor ce pregătiseră în Franța marea revoluție.

Printre temele dominante, pregătite de respectiva revoltă, trebuie subliniate opoziția dintre autonomia completă a popoarelor și cosmopolitismul iluminist. În ciocnirea cu armatele victorioase franceze, lupta pentru independență s-a transformat într-o apărare generală de tot ceea ce putea să apară drept patrimoniu caracteristic al țărilor ocupate sau amenințate: apărarea propriilor institute, ale celor mai vechi tradiții, ale costumelor locale, a religiei, a poeziei naționale, a sufletului popular, în cea mai amplă înțelegere. Apărarea patrimoniului tradițional s-a transpus în ambianța studiilor, în valorificarea cu pasiune a oricărei cercetări istorice: se identifica istoria cu tradiția, interpretată nu ca o analiză critică a trecutului, ci ca o exaltare a trecutului. Epocile studiate cu o mai mare simpatie au fost cele combătute de către iluminism, cea dintâi fiind epoca medievală. În privința antichității, aceasta s-a studiat într-un spirit nou, diferit de cel în care o studiaseră iluminiștii.

Apărarea valorilor naționale mai ales și exaltarea spiritului ca libertate au desfășurat o funcție cu caracter revoluționar. Nu există dubii că din gândirea romantică s-au inspirat, în marea lor diversitate, toate mișcările naționale ce zguduiseră din temelii structura Europei din secolul al XIX-lea: romantici au fost tinerii germani care au mărșăluit împotriva imperialismului napoleonian și tot romantici au fost simpatizanții lui Giuseppe Mazzini ce s-au răscolat împotriva regimurilor politice impuse de Sfânta Alianță.

Romanticii nutresc un dor puternic către libertate, lucru ce exprimă pentru mulți din ei chiar fondul realității și din această cauză o apreciază în toate manifestările sale. Libertatea este învățătoare și din acest motiv este esența, aluatul conștiinței. În ea se evidențiază individualismul, activitatea imediată a personalității și fiecare lucrare a maestrului reprezintă revelația de sus, este cuvântul lui Dumnezeu. Fichte a făcut din libertate baza sistemului său și chiar Hegel a văzut esența Spiritului în libertate. Romantismul vrea libertatea, însă înainte de toate și mai ales libertatea națiunii și independența.

Națiunea reprezintă o formație istorică și nu reprezintă rezultatul unei convenții arbitrare de indivizi. Forțele spirituale care le determină se dezvoltă prin secole cu ajutorul unei urme particulare, care păstrează și accentuează tot mai mult

cu trecerea generațiilor și cu schimbarea indivizilor. Și precum spiritul unui popor ce se concretizează și trăiește în limbaj, în obiceiuri, în instituții; este o unitate organică vie peste singurele individualități, este aproape o personalitate mai amplă decât cele individuale, reunind aceleași personalități individuale, cuprinzând nu numai pe cei vii, ci și pe cei morți, generațiile trecute, dar și cele viitoare. Acțiunea forțelor istorice constitutive a spiritului național al unui popor se sustrage acțiunii singurelor voințe. În acest sens este absurd să gândim că limbajul este produsul unei înțelegeri dintre indivizii care îl vorbesc: această unică presupusă convingere nu s-ar fi putut stabili dacă indivizii n-ar fi fost capabili de a se înțelege și n-ar fi posedat deja un limbaj, care era presupus și nu rezultat.

Analog pentru națiune, indivizii, în chiar actul ce se presupune împlinesc actul de consens creativ chiar al națiunii și sunt deja purtători și întrupează spiritul național, care a fost constituit încet-încet de-a lungul secolelor de istorie. Această realitate spirituală nu s-a impus mecanic și nu subzistă ca ceva extrinsec și material. Națiunea reprezintă mai ales conștiința naționalității, conștiința vie prezentă în indivizii care o constituie. Națiunea este cu atât mai reală cu cât indivizii sunt capabili de a primi în sine și să facă proprii gândirea, sentimentele, aspirațiile, adică tot ceea ce constituie sufletul unui popor ce se revelă în istoria sa; de a retrăi în sine trecutul făcându-l să se întoarcă în prezent și mai ale să consacre toate propriile energii unei actualizări și unei creșteri a valorilor în care indivizii și generațiile simt principiul organigramei lor. Acesta reprezintă consensul indivizilor în favoarea vieții naționale, iar în acest context se poate afirma că individul își poate afirma libertatea sa. Este vorba însă despre un consens ce izvorăște din însăși intimitatea personalității individului, din zona vieții sale spirituale în care vorbesc și acționează vocile tradiției și a istoriei naționale. Acest context se manifestă mai ales în opera continuă, spontană și devotă a ideii naționale, în conștiința dorinței de subordonare a propriilor interese individuale a celor de la națiune, dorință ce nu se poate actualiza fără un sens religios al vieții.

Concluzie

Primele secole ale răspândirii jansenismului se întrepătrunde cu iluminismul. Chiar și pentru iluminism cuvântul de ordine a fost reforma, înțeleasă ca reacție la religiozitate și la lumea barocă și deschidere către modernitate. Ei se vor dezlănțui

împinși de încrederea în putința transformării omului cu ajutorul educației, acceptând absolutismul de Stat. În prima linie a fost Casa de Austria, preocupată să lumineze călăuzele publice, ajutându-le să abată obstacolele puse de prejudecăți, privilegiu și de ignoranță⁹.

Călugării au fost criticați și stigmatizați ca inutili. Biserica n-a fost absentă. Totuși analizându-se publicistica s-a putut afirma slăbiciunea răspunsului din partea catolică. Necredința a fost abordată cu criterii anacronice. Cauzele necredinței au fost atribuite depravării obiceiurilor și aberațiilor inteligenței.

⁹ Ruggieri, G., *Teologi in difesa. Il confronto tra Chiesa e società nella Bologna della fine del Settecento*, Brescia, 1988.

STUDIA PHILOSOPHICA

COABITAREA VALORILOR CREȘTINE CU DEMOCRAȚIA ÎN UNIUNEA EUROPEANĂ – PE LINIA IDEATICĂ SARTORI-HAYEK*

Cristian BĂLĂNEAN** 

ABSTRACT. *The Coexistence of Christian Values and Democracy in the European Union – Along the Sartori-Hayek Ideological Line.* Starting from the attempt of some left-wing political parties in the European Parliament to generalize their own value references in the sphere of sexuality and the right to life, totally ignoring the different collective mentalities between Western countries and those of Central and Eastern Europe, this article offers a philosophical solution to the problem of violation/respect of democracy, following the line of thinking of Sartori and Hayek. Thus, consecration of the rights of a certain minority in a country cannot be imposed unilaterally, and even less from outside the national legislative systems, but only through its efforts to convert into a majority, through intense persuasion carried out at the societal level.

Keywords: Sartori, Hayek, democracy, minority, majority, Europe, value.

Cuvinte cheie: Sartori, Hayek, democrație, minoritate, majoritate, Europa, valori.

* Acest articol a fost prezentat într-o formă mai restrânsă la *Conferința Internațională „Pacea religiilor, astăzi”*, care a avut loc la București, între 1-2 iunie 2023, sub tutela Council for Research in Values and Philosophy din Washington.

** Preot greco-catolic, licențiat și master în *drept, științe politice și teologie greco-catolică* al Universității din Oradea și al Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, doctor în *teologie fundamentală* al Universității din București. E-mail: balaneancrstn@yahoo.com.



Motto: „O majoritate cerând supunere unei minorități ce nu se percepe ca parte a aceluiași popor înseamnă *subjugare*”. (J.H.H. Weller, *Constituția Europei*)

Status Quaestionis: De la Europa națiunilor spre o Europă stângistă politically correct ?

În ultimii ani, a devenit din ce în ce mai evident că unitatea politică fondatoare a imensului angrenaj instituțional și procedural-funcțional al Uniunii Europene a început să se dilueze considerabil, atât din cauza unor factori externi (e.g., pandemia Covid-19, Războiul din Ucraina), dar mai ales din cauza unor probleme și conflicte interne, adumbrite, deocamdată, de impactul mediatic major al Războiului din Ucraina. Printre acestea se înscriu încercările unor lideri politici occidentali, susținuți de o largă majoritate a societăților civile din statele membre, de a impune țărilor din al cincilea val de aderare o parte din idealurile *political correctness*, dintre care cele referitoare la noile perspective antropologice (căsătoriile de tip homosexual¹, legiferarea identităților de gen) și cele din sfera bioeticii (e.g., avortul, eutanasia) sunt cele mai sensibile. După remarca Gabrielei Kuby, „nicăieri lumea seculară nu se simte atât de provocată, nu se înfurie atât de mult, nu aruncă toată raționalitatea peste bord, ca în privința sexualității”², în disonanță totală cu idealul moral al anticilor și medievalilor, pentru care libertatea rezida în detașarea cât mai mare față de sclavia simțurilor. Nu întâmplător am amintit aici despre cele două epoci istorice, deoarece

¹ Danemarca a fost prima țară din lume care a oferit posibilitatea legală a unor parteneriate civile pentru cuplurile de același sex în 1989, iar Olanda a fost prima țară din lume care a legalizat căsătoriile homosexual în 2001. Un sondaj de referință realizat de prestigiosul Pew Research Center indică următoarele procente privind acceptarea *căsătoriilor* între persoanele de același sex: 88% din suedezi, 86 % din danezi și olandezi, 73% din francezi și 66% din irlandezi sunt *net favorabili* căsătoriilor homosexuale, în timp ce în Europa Centrală și de Est procentele celor *net favorabili* sunt următoarele: 65% Cehia, 47% Slovacia, 32% Polonia, 27% Ungaria și 26% România și Grecia. PEW RESEARCH CENTER, “Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues”, 1-29, 12. <<https://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/>> (25.05.2023). Același studiu a concluzionat că „tinerii adulți (între 18 și 34 de ani) din aproape fiecare țară din Europa Centrală sau de Est sunt mult mai conservatori în problema căsătoriilor gay, comparativ cu europenii occidentali mai tineri și mai în vârstă” (52% Ungaria, 50% Polonia, 42% Slovacia, 66% România și 51 % Grecia). *Idem*. 12.

² G. KUBY, *Revoluția sexuală globală*, Sapienția, Iași 2014, 308.

moștenirea greacă și cea *creștină* (cu componența sa *iudaică*) constituie fundamentele identității europene moderne³, aspect pe care nici măcar izvoarele juridice fondatoare ale Uniunii Europene nu au putut să-l nege (desigur, într-o formă *politically correct*): „inspirându-se din moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei, din care s-au dezvoltat valorile universale care constituie drepturile inviolabile și inalienabile ale persoanei, precum libertatea, *democrația*...” (Preambulul *Tratatului privind Uniunea Europeană* – T.U.E.).

Cum era de așteptat, aceste noi curente relativiste „s-au izbit de rezistența mentalităților colective ale Centrului și Răsăritului european, solidificate în cursul istoriei în jurul valorilor creștine autentice propovăduite de Biserică prin acțiunile sale specifice de evanghelizare și catehizare”⁴. Într-o altă ordine de idei, trăind la răscrucea dintre Occident și Orient, de cele mai multe ori într-o geografie politico-economică și culturală *a intervalului*, „națiunile din aceste părți ale Europei au internalizat atât de puternic preceptele religiei creștine, încât aceasta continuă să fie o dimensiune vizibilă a identității lor colective”⁵ chiar și în modernitatea târzie, în ciuda existenței unor importante segmente de populație foarte reticente față de Biserică și practica religioasă⁶. În teoria sociologică, acest tip de identitate a fost denumit *primordialism*⁷, referindu-se la acel „atașament primordial (într-o oarecare măsură nonintențional) existent printre membrii unui grup etnic, conectați, toți, la aceleași repere istorico-culturale fundamentale: *originile, comportamentele, continuitatea în timp și spațiu*”, la care se adaugă și „alți marcatori ai identității, precum perceperea descendenței biologice comune, *limba, teritoriul și religia*”⁸. Un amplu studiu sociologic din 2017, realizat

³ Alexandru Paleologu a susținut că, pe lângă cele trei strat-uri ale *europenității* afirmate de Paul Valéry (*moștenirea greacă, romană și creștină*), „creștinismul este elementul care a determinat saltul de la cele două variante antice la Europa”. A. PALEOLOGU, *Moștenirea creștină a Europei*, Eikon, Cluj-Napoca 2003, 75.

⁴ C. BĂLĂNEAN, „Asimteriile raporturilor Stat-Biserică din Europa contemporană: aspecte universale și diferențiale”, în: A. BUZALIC, I.M. POPESCU (ed.), *Ecleziologia azi, sensul unei lumi în criză*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2020, 35-74, 42.

⁵ *Idem*.

⁶ *E.g.*, aproape 2,7 milioane de români – înspre 15% din totalul populației – nu și-au declarat apartenența religioasă la recensământul populației din 2021, numărul lor fiind mai mult decât dublu față de recensământul precedent din anul 2011.

⁷ Cf. E. SHILS, „Primordial Personal, Sacred and Civil Ties”, *British Journal of Sociology* 8 (1957) 130-145.

⁸ M. MAMULEA, M. MAMULEA, „Conceptul de *identitate deschisă* sau un posibil răspuns al filosofiei la «dilemele» integrării”, în: C. PANTELIMON (ed.), *Ideea națională și ideea europeană*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București 2009, 126-132, 126. În contrast

de Pew Research Center în 18 țări din Europa Centrală și de Est, confirmă rolul social major al instituțiilor religioase: „în cele mai multe țări, aproximativ jumătate sau mai mult dintre cetățeni spun că instituțiile religioase întăresc moralitatea și legăturile sociale”⁹.

Una dintre problemele politice serioase ale Uniunii Europene actuale, în contextul juridic în care Uniunea însăși și-a asumat prezervarea „*identității naționale* [a statelor membre], *inerentă structurilor lor fundamentale politice și constituționale*” (art. 4 din T.U.E.), este aceea că aceste noi tendințe occidentale recurente de *a generaliza și impune* una din fațetele modelului culturii lor seculare avansate¹⁰ „au depășit limitele discursive specifice unor dezbateri publice, ajungându-se la folosirea efectivă (deocamdată, parțială) a mijloacelor instituționale și a mecanismelor procedurale

major cu Vestul Europei – unde procentele celor care afirmă că a fi creștin este *foarte/oarecum important* pentru a le împărtăși identitatea națională sunt: 15% Suedia, 19% Danemarca, 21% Republica Cehă, 32% Franța și 34% Marea Britanie și Germania –, în unele țări din Europa Centrală și de Est procentele sunt mult mai mari: 43% Ungaria, 56% Lituania, 64% Polonia, 74% România și 76% Grecia. Alături de religie, pentru cetățenii din Europa Centrală și de Est, „elementele nativiste ale identității naționale – a fi născut într-o țară și a avea ascendența familiei tot în acea țară – sunt foarte importante”. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern”, *art. cit.*, 7, 16.

⁹ România- 65%; 69%; Polonia – 53%; 54%; Ungaria – 50%; 51%; Lituania – 66%; 63%. Este relevant și faptul că „o proporție substanțială a adulților neafiliați religios (incluzându-i și pe *non-religioși*) exprimă unele atitudini pozitive asupra instituțiilor religioase în privința consolidării moralității: Cehia – 31% ; Ungaria – 24%; Letonia – 23 %. Cf. PEW RESEARCH CENTER, “Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe”, 1-175, 94-96. <<https://www.pewresearch.org/religion/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>> (25.05.2023).

¹⁰ În țările occidentale, procentul celor care *nu cred în Dumnezeu* este, ca regulă, net superior față de statele din Europa Centrală și de Est, cu excepția Cehiei – cea mai secularizată țară din Europa, având 66% din populație atee: 60% în Suedia, 53% în Olanda, 37% în Franța, 36% în Germania și UK, 11% în Lituania, 10% în Croația, 8% în Polonia, 6% în Grecia și 4% în România. Totuși, procentele ateismului sunt ridicate și în Ungaria (30%) și Slovacia (27%), după cum există și țări occidentale cu rate de răspândire mai mici: 26% Irlanda și 21% Italia. În ceea ce privește importanța religiei în viața oamenilor care cred, discrepanțele dintre Vest și Est sunt, iarăși, enorme. Astfel, religia (fără cea islamică) este *foarte importantă* în viața personală a oamenilor în următoarele procente: 8% Danemarca, 11% Franța, Belgia și Germania, 12% Austria, 14% Ungaria, 19% Bulgaria, 29% Polonia, 50% România și 55% Grecia, iar la serviciile religioase participă cel puțin o dată pe lună următoarele procente de persoane: 12% Danemarca, 20% Marea Britanie, 22% Franța, 11% Belgia, 24% Germania, 30% Austria, 17% Ungaria, 31% Slovacia, 19% Bulgaria, 61% Polonia, 50% România și 38% Grecia. În Cehia, doar 6% din cetățeni au declarat că religia este foarte importantă în viețile lor, iar cei care participă la serviciile religioase cel puțin o dată pe lună reprezintă doar 10%. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Eastern”, *art. cit.*, 21, 22.

ale Uniunii, sub umbrela extensiei conceptuale foarte largi a *protecției democrației și statului de drept*¹¹. Este vorba despre o serie de *rezoluții* ale Parlamentului European prin care se tinde, prin intermediul majorităților politice din zona stângă a spectrului politic, la activarea prevederilor art. 7 din *Tratatul privind Uniunea Europeană* (T.U.E.) și, implicit, la restrângerea unor drepturi ale Poloniei și Ungariei¹², invocându-se „încălcarea gravă a valorilor prevăzute la art. 2”, în special, *democrația și statul de drept*. Cu titlu exemplificativ enumerăm: 1.) *Rezoluția PE din 15 noiembrie 2017 referitoare la situația statului de drept și a democrației în Polonia*: prin care, plecând de la premisa că „privarea de acces la serviciile legale de sănătate sexuală și reproductivă și la drepturile conexe, inclusiv la avortul legal¹³, reprezintă o *încălcare a drepturilor fundamentale ale femeilor*” – „este un *drept fundamental al omului*” –, guvernul polonez a fost invitat „să adopte o poziție fermă în materie de drepturi ale femeilor și fetelor, punând la dispoziție mijloace contraceptive gratuite și accesibile fără discriminare și fără prescripție medicală”; 2.) *Rezoluția PE din 17 septembrie 2020 referitoare la situația statului de drept din Polonia*: după ce a reținut că „art. 7 din TUE nu se limitează la domeniile reglementate de dreptul UE”, ci vizează și situația în care există încălcări ale *democrației* și „într-un domeniu în care statele acționează în mod autonom”, europarlamentarii au solicitat Parlamentului polonez să nu probeze un proiect de lege – „*Stop pedofiliilor!*” –, deoarece acesta ar îngredi accesul minorilor la „o *educație sexuală completă, în conformitate cu standardele internaționale*”, încurajând homofobia și transfobia. De asemenea, este reiterată ideea că dreptul la avort „*este un drept fundamental al omului*” și „se exprimă îngrijorarea în legătură

¹¹ C. BĂLĂNEAN, „Asimteriile”, *art. cit.*, 43-44.

¹² Subliniez aici că obiectul prezentului articol nu îl formează nicidecum politicile anti-imigraționiste sau derapajele politice ale guvernelor de la Budapesta și Varșovia în legătură cu independența justiției, libertatea presei etc., deoarece acestea valori au fost asumate în mod explicit la momentul aderării acestor state la Uniunea Europeană, fără a exista divergențe în legătură cu conținutul lor. Într-o altă ordine de idei, aceste probleme nu țin de discrepanțele axiologice dintre mentalitățile colective ale poporului maghiar și polonez și cele ale popoarelor din Vest, ci, din contră, ele constituie un patrimoniu comun. În contextul actual, ele reprezintă doar expresiile politice ale unor guvernări provizorii cu caracter populist.

¹³ Studiul comparativ de referință apreciat atestă, din plin, receptarea pe scară largă a moralei catolice în materia dreptului la viață al copilului conceput: 52% din polonezi consideră că avortul trebuie să fie *net ilegal*, în timp ce „în fiecare națiune chestionată din Occident – incluzând țările puternic catolice Irlanda, Italia și Portugalia – șase din zece sau mai mulți adulți consideră că avortul trebuie să fie legal în toate sau cele mai multe cazuri”. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Aștern”, *art. cit.*, 13, 14.

cu exprimarea clauzei de conștiință” de către medicii care refuză avortul. Nu în ultimul rând, Parlamentul european „regretă profund *poziția oficială a Episcopatului polonez* care îndeamnă la «terapia de conversie» pentru persoanele LGBT” și, totodată, „încurajează statele membre să incrimineze aceste practici”; 3.) *Rezoluția PE din 11 martie 2021 referitoare la declararea UE ca zonă de libertate a persoanelor LGBTIQ*: prin care se solicită autorităților publice și *liderilor de opinie* „să se abțină de la orice tip de discurs care *stigmatizează* persoanele LGBTIQ”¹⁴. Totodată, în urma unei anchete publicate de Agenția pentru Drepturi Fundamentale a UE (FRA) în mai 2020, Parlamentul European a ajuns la concluzia că există „o corelație clară între guvernanta caracterizată de *fobia față de LGBTIQ*”¹⁵ și intensificarea discriminării și a violenței împotriva persoanelor LGBTIQ” în Polonia. În continuare, documentul *Rezoluției* susține că „evoluțiile juridice din Ungaria au reprezentat un *regres grav* în ceea ce privește *drepturile fundamentale ale persoanelor LGBTIQ*”, în acest sens fiind amintită „o lege care va priva cuplurile necăsătorite de *dreptul la adopție*”, recomandând *recunoașterea dreptului de a fi părinte* – într-un cuplu de același sex –

¹⁴ Problema *hăți-speech*-ului este una foarte spinoasă în contextul asaltului ideologiilor *politically correctness*, deoarece se „lucrează” la extinderea referentului acestei expresii, de la *nivelul concret* al grupurilor sau claselor de persoane constituite pe baza rasei, etniei, religiei sau orientării sexuale, la *nivelul introspectiv* al reflecției etice asupra unui anumit tip de comportament uman. Cu alte cuvinte, se încearcă, dacă nu constrângerea conștiinței morale intime a indivizilor, cel puțin interzicerea exteriorizării acelor opinii/atitudini generale, *non-intuitu personae*, contrare „noilor valori”. Practic, simpla afirmare a caracterului *imoral* al unui anumit tip de comportament (în speță, *homosexualitatea* sau *transsexualitatea*) poate atrage condamnarea socială sau chiar juridică – fapt ce contravine flagrant tocmai libertății de conștiință și de exprimare pe care agenții stângii *politic corecte* pretind că o apără. Este ilustrativ cazul dnei Päivi Räsänen, fost ministru de interne în Finlanda (2011-2015) din partea Partidului Creștin-Democrat, care, după ce Biserica Evanghelică Luterană a Finlandei – de care ea aparținea – a devenit unul din sponsorii Helsinki Prade, a postat pe Twitter fragmentul din *Scrisoarea către Romani* (1,24-27) referitor la caracterul *păcătos/imoral* al relațiilor între persoanele de același sex. Pentru această postare – în fapt, o simplă reproducere a textului sacru creștin –, dna Päivi Räsänen a fost acuzată de „agitație criminală împotriva unui grup minoritar”, considerându-se că „doctrina creștină este peiorativă și discriminatorie împotriva homosexualilor, depășind limitele *free speech*-ului și religiei”. Cf. J.VAN MAREN, “The Witch Hunt Against Conservative Women”, *The European Conservative* 20 (2021) 25-31, 29-30.

¹⁵ Pe această linie de gândire, orice nemulțumire a unui anumit grup sau categorie socială față de o politică guvernamentală poate fi considerată „*fobie guvernamentală*”? Dacă nu, care este criteriul de diferențiere specifică dintre *fobia față de LGBTIQ* și *fobia față de alte grupuri/categorii sociale* a guvernantei politice?

în toate statele membre, dacă acest drept este obținut în unul dintre statele membre; 4.) *Rezoluția PE din 5 mai 2022 referitoare la audierile în curs în temeiul art. 7 alin. (1) din TUE în ceea ce privește Polonia și Ungaria*: prin care se susține că modificările legislative adoptate de Parlamentul Ungariei – prin care se interzice diseminarea conținuturilor care promovează schimbările de sex sau homosexualitatea în școli – constituie încălcări ale drepturilor cetățenilor LGBTIQ și se remarcă „împlinirea unui an de la interzicerea *de facto* a avortului în Polonia”. Ca urmare, inclusiv având în vedere cele ce preced, Parlamentul European a invitat Comisia și Consiliul „să se abțină de la aprobarea planurilor naționale ale Poloniei și Ungariei în cadrul Mecanismului de redresare și reziliență”; 5.) *Rezoluția PE din 9 iunie 2022 referitoare la amenințările globale la adresa drepturilor în materie de avort și posibila anulare a dreptului de avort în SUA de către Curtea Supremă*¹⁶: prin care, după ce a subliniat, din nou, că „drepturile sexuale și reproductive – inclusiv avortul legal și în condiții de siguranță – sunt *drepturi fundamentale ale omului* care ar trebui protejate și consolidate”, Parlamentul European „a invitat Uniunea Europeană și statele membre să includă dreptul la avort în *Carta Drepturilor Fundamentale*”.

Deoarece nici măcar violențele extreme și atrocitățile comise de comuniști în Ungaria, Slovacia sau România ori de naziști în Polonia nu au putut distruge forța religiei creștine din conștiința publică a acestor țări, „proiectele europene de politici publice sus-menționate au condus la deblocarea unor contraforțe spirituale autentice, izbucnite din profunzimea țesuturilor sociale tutelate de Biserică, ca reacție de apărare a patrimoniului identitar”¹⁷, structurat în mare măsură de creștinism. Legătura lor cu

¹⁶ La 24 iunie 2022, Curtea Supremă a SUA a revocat celebra hotărâre „*Roe v. Wade*” din 1973, decizând că nu există un drept constituțional la avort. „Constituția nu face referire la avort și niciunul dintre articolele sale nu protejează implicit acest drept”, a scris judecătorul Samuel Alito în numele majorității. „*Roe v. Wade*” „a fost total nefondată de la început” și „trebuie respinsă”. „Este timpul să întoarcem problema avortului la aleșii poporului în parlamentele locale”, a adăugat el. Cf. <<https://jurnalul.ro/stiri/externe/curtea-suprema-a-sua-a-eliminat-dreptul-constitucional-la-avort-903757.html>> (10.05.2023). Chiar și bioeticianul Laci Peter Singer a recunoscut că, în cazul *Roe*, sub aspectul dreptului (procedural) al Curții Supreme de a verifica constituționalitatea legilor, judecătorul Byron White a avut dreptate: *decizia majoritară în cazul Roe* – scria acesta în opinia sa disidentă – *a fost „un exercițiu de putere judiciară brută”*. Cf. P. SINGER, „Avortul și Democrația”, *Dilema Veche* 953 (2022) 11.

¹⁷ C. BĂLĂNEAN, „Asimteriile”, *art. cit.*, 44. Spre deosebire de secularizarea *naturală* din Occident, în țările din spatele Cortinei de Fier, secularizarea a fost, în timpul comunismului, una *forțată politic*, impusă și controlată de stat. Ca atare, „în cazul multor oameni abandonarea religiei a fost pur și simplu un comportament prin care ei s-au conformat expectanțelor oficiale”, iar nu o certitudine a crezului lor teistic

valorile morale promovate de Biserică în plan pastoral și socio-cultural, internalizate puternic la nivelul conștiințelor individuale¹⁸, este mai mult decât evidentă, după cum și influența socială redusă a religiei în țările din Europa Occidentală este responsabilă de existența unei moralități publice foarte permissive, centrată pe *individualismul filosofic modern*, lipsit de teme metafizice ultim: „asupra lui însuși, asupra propriului trup și spirit, individul este suveran”¹⁹. Până la urmă, dacă esența secularizării rezidă tocmai în „procesul de schimbare a orientării ce include o dimensiune religioasă pentru gândire și acțiune cu una centrată pe lumea însăși, ca fiind singura realitate percepută”²⁰, gradele diferite de secularizare dintre regiunile Europei²¹ explică – cel puțin din punctul de vedere al sociologiei religiilor – existența unor discrepanțe axiologice intracontinentale majore referitoare la unele aspecte *etice/morale* ale *sexualității* în viața publică. Pentru că, nu comportamentul homosexual sau transgenderismul în sine, ca opțiuni de viață intimă, privată, creează conflictul (politic) din interiorul Uniunii Europene, sub forma încălcării *democrației și statului de drept*, ci încercarea unilaterală de instituționalizare și normativizare a acestora în viața publică, în lipsa unui consens social majoritar.

și moral real. M. TOMKA, “Religiosity in Central and Eastern Europe. Facts and Interpretation”, în: M. TOMKA, *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 3.1 (2010) 1-15, 3. Mai mult, „dificultățile în măsurarea extensiunii *crediunțelor religioase* constituie problema majoră a sondajelor sociologice din timpul socialismului”. T. MÜLLER, A. NEUNDORF, “The Role of the State in the Repression and Revival of Religiosity in central Eastern Europe”, *Social Forces* 91.2 (2012) 559-582, 562.

¹⁸ În multe țări din Europa Centrală și de Est, perspectiva morală dominantă este că homosexualitatea nu ar trebui acceptată de societate [în viața publică]. Cf. Cf. PEW RESEARCH CENTER, „Religious”, *art. cit.*, 106.

¹⁹ J.S. MILL, *Despre libertate*, trad. A.-P. Iliescu, Humanitas, București 20173, 21. Și din perspectiva teologiei catolice – „[Domnul] l-a făcut pe om de la început și l-a lăsat în mâna voinței sale (Sir, 15,14) –, *libertatea voinței* constituie trăsătura antropologică esențială, dar și presupuziția fundamentală a responsabilității morale. „Prin liberul arbitru fiecare dispune liber de sine”, însă „libertatea își atinge desăvârșirea atunci când este orientată spre Dumnezeu, fericirea noastră” (CBC, 1731).

²⁰ D.K. McKIM (ed.), *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 1996, 253.

²¹ „Deși influența religiei a scăzut fără îndoială, se poate afirma cu hotărâre că ea nu se află în pragul dispariției, continuând să unească, dar și să *despartă* oamenii în lumea modernă”. A. GIDDENS, *Sociologie*, trad. R. Săndulescu, V. Săndulescu, ALL CEU, București 20013, 504. „Secularizarea nu s-a încheiat nici astăzi pretutindeni; de la o țară la alta, măsurile de aplicare prezintă *importante decalaje în timp* care reflectă *diversitatea situațiilor și moștenirilor*”. R. RÉMOND, *Religie și societate în Europa*, trad. G. Sfichi, Polirom, Iași 2003, 144.

Morala sexuală a Bisericii Catolice și dubla ei promovare: *ad internum/ ad externum*

De la bun început trebuie reamintit că reperatele axiologice ale credinței creștine se fundamentează pe principiul antropologic revelat al inviolabilității demnității umane, fiindcă „toți oamenii sunt făcuți «după chipul și asemănarea lui Dumnezeu»” (CBC, 225; Gen 1,26), precum și pe măreția libertății umane, „căci Dumnezeu a voit «să-l lase pe om în mâna sfatului lui» (Sir 15,14), astfel ca omul să-l caute spontan pe Creatorul său,...; să acționeze conform unei alegeri conștiente și libere, adică în mod personal, împins și călăuzit dinlăuntru, și nu dintr-un impuls interior orb sau dintr-o pură constrângere externă” (GS, 17). Mai mult, credința fiecărui creștin este subordonată principiului evanghelic universal al iubirii fiecărei ființe umane, un imperativ categoric ce exclude orice formă de discriminare politică, socială sau economică pe criterii etnice, religioase sau chiar de orientare sexuală. După cum remarca sfântul papă Ioan Paul al II-lea, „iubirea și milostivirea îi fac pe oameni să se întâlnească între ei în valoarea care este *omul însuși*, cu demnitatea care îi este proprie” (*Dives in Misericordia*, 14)²².

În viziunea Bisericii Catolice, există o diferență esențială între *păcat* și *păcătos* – distincție inoperantă în etica laică –, sens în care este condamnat moral întotdeauna *păcatul*, dar nu și *persoana* păcătosului, căruia i se cere mereu să conștientizeze și să regrete păcatul, respectiv să se reconcilieze cu Dumnezeu și cu aproapele. Și totuși, această cerință a convertirii continue nu poate condiționa și limita manifestarea iubirii materne din partea Bisericii, deoarece intercesiunea milostivirii divine reprezintă una din misiunile sale pastorale și sociale fundamentale: „Biserica [trebuie] să devină ecou al cuvântului lui Dumnezeu care răsună puternic și convingător ca un cuvânt și un gest de iertare, de sprijin, de ajutor, de iubire” (Papa Francisc, *Misericordiae Vultus*, 25). Ca atare, deși pare paradoxal în lumea de azi, Biserica nu acceptă *homosexualitatea*, ca opțiune comportamentală liberă și manifestă, și o exclude din sfera normalității morale – în care, „după învățătura constantă a tradiției creștine, sexualitatea normativă umană este heterosexualitatea și căsătoria”²³ –, dar îl îmbrățișează oricând, fără rezerve, pe păcătos, dacă acesta este dispus să accepte și să recunoască *caracterul intrinsec imoral* al unei astfel de opțiuni.

²² IOAN PAUL AL II-LEA, *Enciclice*, trad. L. BALBUZAN ș.a., Editura ARCB, București 2008.

²³ K.H. PESCHKE, *Etica creștină*, vol. II/2, trad. I. Mitrofan, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș 2009, 353.

Încă într-o *Scrisoare către episcopi privind îngrijirea pastorală a persoanelor homosexuale* a Congregației pentru Doctrina Credinței, elaborată în anul 1986 de cardinalul Joseph Ratzinger și aprobată de Papa Ioan Paul al II-lea, a fost subliniată diferența majoră dintre *înclinațiile*^{24,25} și *actele* homosexuale, deoarece numai ultimele sunt păcate, în conformitate cu principiul general al indispensabilității libertății de voință în câmpul moralității. Ca răspuns la unele susțineri publice despre caracterul *nedeliberat* al anumitor orientări/comportamente homosexuale, Congregația „avertiza împotriva generalizării în judecarea cazurilor individuale”, recunoscând, totodată, că „există circumstanțe care ar putea reduce sau înlătura culpabilitatea individului într-o anumită situație”²⁶; cu toate acestea, „ceea ce este de evitat cu orice preț este asumptia nefondată și înjositoare că actele homosexuale sunt întotdeauna și total compulsive și, prin urmare, neculpabile”, deoarece „libertatea fundamentală care caracterizează persoana umană și îi dă acesteia propria demnitate trebuie recunoscută ca aparținând și persoanelor homosexuale, de asemenea” (12). Ca, de altfel, toate limitările psiho-fiziologice innăscute sau dobândite, generatoare de suferințe, Biserica recomandă persoanelor cu orientare homosexuală să „își unească suferințele și dificultățile pe care le experimentează în virtutea condiției lor cu jertfa lui Cristos pe cruce, ..., din care, pentru credincios, izvorăște viața și mântuirea” (11).

Această vocație universală răscumpărătoare a sacrificiului christic, pe care Biserica o propovăduiește neconținut de două milenii, face ca demnitatea inerentă persoanei umane să rămână intactă, chiar și în cazurile extreme de recidivă în păcat. În exortația apostolică postsinodală *Christus vivit* (2019), papa Francisc scrie că „*nimeni nu va putea să ne ia demnitatea pe care ne-o conferă iubirea infinită și neclintită a lui Cristos*”, în condițiile în care „*chemarea lui Cristos la convertire răsună*

²⁴ <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_en.html> (24.04.2023).

²⁵ Înclinațiile și pulsunile interioare spre violență, consum excesiv de substanțe psiho-active, diferite tipuri de comportament sexual etc nu sunt caracterizante pentru personalitatea cuiva, dacă acestea sunt resimțite ca fiind în contradicție puternică cu propria imagine de sine (*self-image*) și nu sunt acceptate la nivelul conștiinței morale (*tendințe egodistonice*).

²⁶ În teologia morală catolică, se vorbește, în general, despre unele componente ale psihicului uman denumite *pasuni antecedente* – „apetitul simțurilor spre bine sau rău, în funcție de imaginația fiecăruia” –, care „diminuează întotdeauna voluntaritatea și o exclud uneori total”. K.H. PESCHKE, *Etica creștină*, vol. I, *op. cit.*, 286. În sfera acestora, în anumite condiții, cum ar fi „*imaturitatea afectivă, forța obiceiurilor dobândite, starea de angoasă sau alți factori psihici sau sociali care micșorează sau nimicesc culpabilitatea morală*” (CBC, 2352), pot fi incluse și pulsunile/actele homosexuale scăpate de sub controlul volițional.

încontinuu în viața celorbotezați” (CBCC, 299). Tocmai în virtutea primatului acestei demnități ancestrale, într-un document magisterial al Congregației pentru Doctrina Credenței din 28 martie 2003, referitor la recunoașterea legală a uniunilor civile homosexuale, se subliniază următoarele: „conștiința morală reclamă ca, în orice situație, creștinii să dea mărturie despre întregul adevăr moral, care este contrazis atât de aprobarea actelor homosexuale, cât și de discriminarea nedreaptă împotriva persoanelor homosexuale”. Iar interdicția acestei *discriminări* nu se restrânge, din perspectiva creștină, doar la respectarea rece, impersonală a drepturilor civile garantate prin instrumentele juridice internaționale asumate în mod suveran de state, ci obligă credinciosul creștin la o iubire „îndelung răbdătoare și binevoitoare” (1Cor 13,4), în care „Cristos răstignit este model pentru noi, cea mai înaltă provocare” (*Dives in Misericordia*, 14).

Așadar, „singurele distincții pe care Biserica le face în momentul de față – cel puțin Biserica Catolică – cu privire la sfera libertății sexuale, potrivit propriei sale concepții despre om și despre lume, sunt cele de natură exclusiv morală, iar acestea sunt operante la nivelul conștiinței individuale a credincioșilor săi”²⁷, după care se orientează și comportamentul social al acestora. Deoarece valorile creștine sunt, de cele mai multe ori, asumate în deplină libertate de către proprii membrii, și remediile spirituale sau pedepsele canonice pe care Biserica le oferă ca urmare a săvârșirii unor păcate, sunt acceptate și însușite de credincioși cu aceeași libertate deplină, asemănător unor terapii medicale. Desigur, consimțământul persoanei nu mai este necesar în cazul aplicării sancțiunii ecleziale supreme – *excomunicarea*²⁸ –, deoarece cazurile în care aceasta intervine sunt tocmai acelea în care credinciosul, prin gravitatea faptelor săvârșite, se plasează singur în afara comunității Bisericii. „Cerința iertării nu anulează nicidecum cerințele obiective ale dreptății, [pentru că] dreptatea, bine înțeleasă, constituie scopul iertării; în niciun pasaj din mesajul evanghelic, nici iertarea, și nici milostivirea, din care aceasta izvorăște, nu înseamnă indulgența față de rău” (*Dives in Misericordia*, 14).

²⁷ C. BĂLĂNEAN, „Asimetriile”, *art. cit.*, 45.

²⁸ Excomunicarea poate fi o sancțiune canonică *temporară*, în anumite condiții, dacă persoana respectivă elimină cauza care a determinat această pedeapsă și se reangajează în pe calea morală și spirituală indicată de Biserică. În modernitate, cum foarte bine a înțeles John Locke în mult clamata *Scrisoare despre toleranță*, „excomunicarea este cea mai mare și cea din urmă forță a autorității ecleziastice; nu poate fi dată nicio altă pedeapsă în afara ruperii relației dintre corp și membrul îndepărtat, persoana astfel condamnată încetând să mai fie o parte a acelei Biserici”. J. LOCKE, *Al doilea tratat despre cărmuire. Scrisoare despre toleranță*, trad. S. Culea, Nemira, București 1999, 221.

Ad externum, „singurele mijloacele specifice de care se folosește Biserica în prezent sunt cele devoționale și catehetice (persuasiunea), însă, în calitatea sa de organizație socială aflată în diferite raporturi – mai mult sau mai puțin asimetrice – cu statele europene, ea poate uza de instrumentele democratice comune tuturor asociațiilor din componența societății civile” pentru a-și îndeplini misiunea particulară, printre care influențarea (psihomorală) a *votului* membrilor ei și *referendumul*. Conciliul Vatican II a exprimat limpede această misiune duală a Bisericii: „lucrurile pământești și acelea care, în condiția umană, depășesc această lume sunt strâns legate între ele, și însăși Biserica se folosește de cele *vremelnice*, în măsura cerută de propria misiune”, deoarece ea „trebuie să aibă întotdeauna și pretutindeni dreptul de a propovădui credința cu adevărată libertate”, precum și dreptul „de a-și exprima judecata morală, chiar asupra unor lucruri care țin de ordinea politică, atunci când acest lucru este cerut de drepturile fundamentale ale persoanei sau de mântuirea sufletelor, folosind în acest scop toate mijloacele conforme cu Evanghelia și cu binele comun” (*Gaudium et spes*, 75). Mergând pe aceeași linie de gândire, papa Benedict al XVI-lea spunea că „iubirea în adevăr – *caritas in veritate* – este o mare provocare pentru Biserică, într-o lume aflată în globalizare progresivă și generalizată”, [iar] această misiune de adevăr este pentru Biserică o misiune la care nu poate renunța” (*Caritas in veritate*, 9).

Despre deficitul democratic al Uniunii Europene

Așa cum am arătat mai sus, prin rezoluțiile Parlamentului European se încearcă generalizarea juridică paneuropeană și legitimarea publică a unei anumite concepții etice despre un anumit tip de comportament sexual, prin înlăturarea sau culpabilizarea tuturor modelelor etice concurente, ba chiar prin condamnarea lor juridică²⁹. Deși nu se vorbește explicit – încă – despre o recunoaștere legală a dreptului

²⁹ „Cei care consideră că legea, identitatea socială și loialitatea provin în întregime dintr-o sursă religioasă nu pot constitui cu adevărat o parte a acestei culturi politice [„a Vestului”]. R. SCRUTON, *Vestul și restul. Globalizarea și amenințarea teroristă*, trad. D. Rădulescu, Humanitas, București 2004, 63. De o manieră ironică, intelectualul francez de origine rusă Vladimir Volkoff critică egalitarismul promovat de ideologia *corectitudinii politice*: „orice biserică este incorectă politic atunci când pretinde că deține o parte din adevăr mai mare decât alte biserici; din clipa în care recunoaște că adevărul este împărțit echitabil între toate bisericile, ea redevine corectă politic”. V. VOLKOFF, *Manualul corectitudinii politice*, trad. N. Năstase, Antet, București 1998, 20.

la *căsătoriile* între persoanele de același sex, deciziile politice de la Bruxelles converg vizibil în această direcție, din moment ce s-a afirmat deja dreptul unui părinte dintr-un cuplu gay de a fi recunoscut în această calitate oriunde în Uniunea Europeană. Apoi, în privința dreptului la *avort* – a cărui problematică depășește cu mult sfera sexualității, fiind vorba despre înseși limitele inferioare ale dreptului la viață a unei ființe umane – este promovată vehement ideea calificării acestuia ca un *drept fundamental al omului* și înscrierea lui în *Carta Drepturilor Fundamentale ale Uniunii Europene*, în condițiile în care această *Cartă* a fost inclusă în corpul normativ al Uniunii Europene prin Tratatul de la Lisabona (2009), iar acest tratat a fost ratificat de către *toate statele membre* – chiar și prin organizarea de referendum-uri în unele țări. Prin urmare, constituie, într-adevăr, o „încălcare gravă” a *democrației* refuzul unor state membre de a adera la aceste perspective etice noi, total străine de „contractul social”³⁰ inițial, mai ales având în vedere gradul inferior de legitimitate al Parlamentului European și chiar deficitul democratic al majorității instituțiilor Uniunii Europene?

Deși este adevărat că prin Tratatul de la Lisabona (2009) s-a accentuat procesul de *parlamentizare* a deciziilor europene, fiind vizibil progresul acestei instituții de la un simplu organism consultativ marginal (ales în mod direct doar din 1979) la un partener legislativ veritabil (alături de Consiliul Uniunii), totuși, competențele lui efective sunt cu mult limitate față de cele ale unui parlament național. În timp ce la nivel statal există o responsabilitate ministerială și, implicit, un control parlamentar asupra Guvernului, Parlamentul European, ales prin vot direct de cetățenii statelor membre, are un control limitat asupra Comisiei, ai căror membri sunt numiți efectiv de Consiliul European (format din președinții sau șefii de guvern ai statelor membre). Apoi, după cum a remarcat prof. Joseph H.H. Weller de la New York University, în ciuda faptului că poate aproba numirea președintelui Comisiei și chiar demiterea acesteia printr-o moțiune de cenzură, Parlamentul European nu poate dispune remanierea acesteia³¹, aspect ce limitează semnificativ controlul concret asupra guvernării europene și influențarea politicilor publice. Dacă adăugăm la acestea faptul că, în privința relațiilor funcționale cu Consiliul Uniunii, care reunește reprezentanții guvernelor statelor membre, Parlamentul European nu se află într-o poziție de supraordonare, ci, cel mult, într-una de cooperare decizională, concepția

³⁰ Cf. P. MAGNETTE, *Europa, Statul și democrația*, trad. R. Ivan, Polirom, Iași 2005, 170.

³¹ Cf. J.H.H. WEILER, *Constituția Europei*, trad. A. Vasile, C. Arion, Polirom, Iași 2009, 260.

unei „*Europe a cetățenilor*”³² – fundamentală pentru o democrație paneuropeană – este departe de a-și fi găsit consacrarea instituțională. Mai mult, și în privința controlului parlamentelor naționale asupra a ceea ce fac guvernele în Consiliu (*accountability*), există două probleme: „a.) lipsa de transparență a procesului decizional în Consiliu, ale cărui lucrări nu sunt publice, face imposibil pentru parlamentele naționale să știe cu exactitate ce poziție au susținut guvernele lor; b.) «volumul, complexitatea și timpii procedurali de luare a deciziilor comunitare transformă controlul parlamentelor naționale într-o iluzie»”³³.

Potrivit aceluiași specialist în drept constituțional, Joseph Weller, o altă expresie a „deficitului democratic” al Uniunii Europene este următoarea: dacă în democrațiile reprezentative, specifice majorității statelor membre, condiția esențială este aceea că „în momentul alegerilor, cetățenii pot «să-i dea afară pe ticăloși» sau, altfel spus, pot înlocui guvernul, această caracteristică esențială nu există în cadrul Uniunii Europene”, deoarece forma de guvernare europeană este – și va rămâne mult timp de acum încolo – aceea că „nu există nici «un guvern» de dat afară, [după cum] nu există o acțiune civică a cetățeanului european prin care el să poată influența direct rezultatul unei decizii politice cu care se confruntă Uniunea, așa cum o pot face cetățenii atunci când aleg între partidele politice ce oferă programe distincte”³⁴. Nu există, practic, „niciun *moment electoral* în care cetățenii să poată sancționa efectiv politicile Uniunii”³⁵, motiv pentru care „există un important decalaj între politicile pe care le doresc cetățenii și politicile care sunt aplicate de fapt”³⁶ – decalaj exprimat într-o participare la vot tradițional redusă (50,66% în 2019).

Dacă democrațiile contemporane sunt de neconceput în absența partidelor politice, al căror rol major este acela de „a contribui la definirea și la exprimarea voinței politice a cetățenilor” (art. 8 din Constituția României), atunci, cu siguranță,

³² Unii autori recomandă ca „Uniunea să își dezvolte noi tipuri de legitimitate, în afară de legitimitatea duală a metodei comunitare, prin care statele membre sunt reprezentate în Consilii și popoarele europene sunt reprezentate în Parlamentul European”. A. DUFF, “From Amsterdam Left-overs to Nice Hangovers”, *The International Spectator* 1 (2001) 19.

³³ R. IVAN, „Criză economică sau criză democratică? Evoluția «deficitului democratic» al UE”, *Sfera Politicii* 172 (2012) 175-182, 178; D. VARELA, *Guvernarea Uniunii Europene*, trad. L. ARMAȘU, Institutul European, Iași 2008, 184.

³⁴ J. H. H. Weller, *Constituția*, op. cit., 260.

³⁵ R. Ivan, „Criză”, art. cit., 179.

³⁶ D. Varela, *Guvernarea*, op. cit., 186.

lipsa unor partide europene, transnaționale³⁷, cu candidați proprii – în pofida existenței unor grupuri parlamentare europene –, diminuează considerabil legitimitatea instituțională a Parlamentului European în raport cu cea a parlamentelor naționale, cu atât mai mult cu cât, de obicei, în alegerea europarlamentarilor primează performanțele/eșecurile partidelor politice pe plan intern. Alegerile europarlamentare „sunt adesea privite mai degrabă ca o evaluare la jumătatea mandatului (*mid-term elections*) a guvernelor statelor membre decât ca o alegere asupra guvernării europene”³⁸. De altfel, însăși *Tratatul privind Uniunea Europeană* recunoaște că funcția primordială a „partidelor politice la nivel european” este aceea de „a contribui la formarea conștiinței politice europene” (art. 10.4), ceea ce implică necesitatea stabilirii unor agende *europene*.

Apoi, deoarece nu poate exista o democrație fără *demos*, impedimentul cel mai important în calea definirii Uniunii Europene ca *democratică* îl reprezintă tocmai lipsa unui *demos european*, similar celui din statele federale. Potrivit lui Weiller, „arhitectura constituțională a Uniunii Europene nu a fost niciodată validată printr-un proces de adoptare de către un *demos* constituțional european și, prin urmare, atât din perspectiva principiilor politice normative, cât și a observațiilor empirice sociale, disciplina constituțională europeană nu se bucură de același gen de autoritate ce poate fi găsită în statele federale al căror federalism este integrat într-o ordine constituțională clasică”³⁹.

Cu alte cuvinte, câtă vreme *suveranitatea* statelor membre rămâne principiul constitutiv sau distructiv al Uniunii Europene – art. 50 din T.U.E. permițând oricărui stat membru să se retragă din Uniune –, iar aceasta constituie o formă de „interguvernamentalism instituționalizat într-o organizație supranațională”⁴⁰, „încremenită între suveranitate și integrare”⁴¹, nu poate exista un *demos european*

³⁷ Și constituționalistul Dieter Grimm a remarcat că „nu există partide politice cu adevărat europene, transnaționale, și nicio limbă comună care să faciliteze comunicarea între aleși și între cetățeni”. Cf. R. Ivan, „Criza”, *art. cit.*, 178 și D. GRIMM, „Does Europe Need a Constitution”, în: P. GOWAN, P. ANDERSON (ed.), *The Question of Europe*, Verso Books, London 1997, 239-258.

³⁸ H.H. WELLER, *Constituția*, *op. cit.*, 260.

³⁹ *Ibid.*, 331-332..

⁴⁰ D. CAMERON, „The 1992 Initiative: Causes and Consequences”, în: A. SBAGIA (ed.), *Euro-Politics*, Brookings Institution, Washington D.C., 1992, 96. Cf. S. HULUBAN, „How Democratic is The European Union?”, *Sfera Politicii* 114 (2005) 19-24, 19.

⁴¹ W. WALLACE, „Europe as a Confederation: the Community and the Nation State”, *Journal of Common Market Studies* 21 (1982) 57-68, 67. Cf. S. HULUBAN, „How Democratic”, *art. cit.*, 19.

unic, supus unei autorități centrale unice și creator de legitimitate politică pentru aceasta, ci doar, cel mult, se poate ajunge la o aglutinare a *demos*-urilor statelor membre, unite sub stindardul unor valori comune. Iar maximul acestei aglutinări se atinge cu ocazia referendumurilor naționale organizate în vederea aderării la Uniune ori pentru modificarea și revizuirea tratatelor fondatoare ale construcției europene, când *demos*-urile reunite ale statelor membre se apropie de ideea renaniană de „națiune văzută ca un plebiscit cotidian” sau de răspunsul lui Giovanni Sartori la întrebarea: „Când întâlnim poporul care guvernează, în actul sau în rolul de guvernare? ... Cu ocazia alegerilor”⁴².

Analizând caracterul *democratic* al Uniunii Europene prin prisma celor două dimensiuni de bază identificate și teoretizate de Sartori – cea *verticală*, comună multor aranjamente politice și instituționale⁴³, desemnând diverse relații politice și sociale de subordonare, supraordonare, coordonare, delegare și reprezentare – și cea *orizontală*, cuprinzând concepte ca opinia publică, *demos*, democrație electorală, referendum, cetățenie, societate civilă etc. –, s-a concluzionat, pe bună dreptate, că „deficitul democratic al Uniunii are atât o dimensiune *verticală*, cât o dimensiune *orizontală*”⁴⁴. Într-o altă abordare, există un *deficit democratic structural* – „atât cu privire la modul în care este alocată puterea între principalele instituții europene, dar și cu privire la pierderea autonomiei democratice de către legislativele naționale” –, precum și un *deficit socio-psihologic*, „reflectând o evidentă absență a sentimentului comunității între cetățenii statelor membre”⁴⁵. Or, lipsa unei conștiințe comunitare transnaționale în Europa echivalează tocmai cu lipsa unui *demos* european, „pentru că doar existența unei comunități naționale [sau a uneia similare] poate crea relațiile de solidaritate care să determine minoritatea să accepte deciziile majorității”⁴⁶.

⁴² G. SARTORI, *Teoria democrației reinterpretată*, trad. D. Pop, Polirom 1999, 99.

⁴³ „În principal, *political* are de-a face cu subordonarea, supraordonarea și coordonarea – de fapt, cu structurarea ierarhică a colectivităților” la nivelul dimensiunii *verticale*, în timp ce dimensiunea *orizontală* „devine proeminentă numai în cazul democrațiilor și împărtășește istoric destinul acestora”. *Ibid.*, 135.

⁴⁴ S. HULUBAN, “How Democratic”, *art. cit.*, 22.

⁴⁵ D. CHRYSOCHOOU, *Democracy in the European Union*, I.B. Tauris, London 2000, 15.

⁴⁶ Cf. R. Ivan, „Criza”, *art. cit.*, 178 și D. GRIMM, “Does Europe”, *art. cit.* Această caracteristică ireductibilă a unei guvernări politice funcționale a fost exprimată și de Thomas Hobbes în *Leviathanul* (1651) : „se spune că o *comunitate civilă* este instituită atunci când o *mulțime* de oameni cad de acord și încheie o *convenție, fiecare cu fiecare*, ca oricare ar fi *omul* sau *adunarea de oameni* cărora majoritatea le va da *dreptul de a reprezenta* persoana tuturor (adică de a fi *reprezentantul* lor), cu toții, atât cei care *au votat pentru*, cât

În consecință, dacă luăm ca reper cele două „transformări democratice” conceptualizate de Robert Dahl – dintre care prima a avut loc în Grecia antică și a vizat trecerea de la „ideea și practica guvernării de către cei puțini la ideea și practica guvernării de cei mulți”, iar a doua s-a petrecut în modernitate și a constat în trecerea „de la *statul-cetate* la scara mult mai mare a *statului-națiune*” –, suntem încă departe de o „a treia transformare democratică”⁴⁷: de la *statul-națiune* la o *structură supranațională* de tipul Uniunii Europene⁴⁸. În acest sens, Sartori a sesizat că „nu putem aștepta din partea unei democrații politice prea extinse ceea ce așteptăm din partea microdemocrațiilor”, fiindcă „trecerea de la *micro* la *macro* implică ... un salt ierarhic”, care nu poate fi realizat și înțeles „ca evoluții ale unor microprototipuri, ale unei democrații primare”⁴⁹. Iar Friederich A. Hayek, în *Drumul către servitute* (1944) – o lucrare de referință în științele politice și economice, în care este criticată vehement ideea de planificare a activității economice, de care sunt legate indisolubil înseși libertățile individuale – a afirmat următoarele: „în niciun chip nu vom păstra democrația sau nu îi vom spori virtuțile, dacă întreaga putere și majoritatea deciziilor importante sunt de competența unei organizații mult prea vaste pentru a fi urmărită în funcționarea ei sau înțeleasă pe deplin de omul obișnuit; nicăieri nu a funcționat bine democrația fără o doză considerabilă de autoguvernare locală”⁵⁰.

Deocamdată, UE nu seamănă prea bine cu o „construcție politică democratică în care puterea de decizie aparține cetățenilor suverani reprezentați în Parlament”, ci pare a fi mai mult „o construcție ierarhizată în care puterea de decizie este concentrată la nivelul elitelor și tehnocrațiilor din statele membre”⁵¹.

și cei care *au votat împotriva*, să *autorizeze* în același fel toate acțiunile și judecățile aceluia om sau ale acelei adunări de oameni, ca și cum ar fi fost ale lor”. T. HOBBS, *Leviatanul*, trad. A. Anghel, Herald, București 2017, 136.

⁴⁷ Cf. C. GILIA, *Sisteme și proceduri electorale*, C.H. BECK, București 2007, 3.

⁴⁸ „Ne aflăm în prezența unei veritabile revoluții instituționale”, în care se tinde la „crearea *cetățeniei post-naționale*”, lipsită – încă? – de „sentimentul unei identități colective”. P. GRIGORIOU, „Semnificația cetățeniei europene active în contextul comunitar”, *Revista Română de Drept Comunitar*, 4 (2007) 21-28, 28, 24.

⁴⁹ G. SARTORI, *Teoria*, op. cit., 40.

⁵⁰ F. HAYEK, *Drumul către servitute*, trad. E. B. Marian, Humanitas, 20063, 259.

⁵¹ L. POP, *Pentru Parlamentul European*, Editura Universității din Oradea, Oradea 2007, 167.

Principiul majorității *limitate* la Sartori și Hayek

Conform art. 2 din T.U.E: „Uniunea se întemeiază pe valorile respectării demnității umane⁵², libertății, *democrației*, egalității, statului de drept, precum și pe respectarea drepturilor omului, inclusiv *a drepturilor persoanelor care aparțin minorităților*. Aceste valori sunt comune statelor membre într-o societate caracterizată prin pluralism, nediscriminare, toleranță, justiție, solidaritate și egalitate între femei și bărbați”. Nu încapă nicio îndoială că toate aceste valori sunt revendicate de democrațiile constituționale edificate în Europa după Al Doilea Război Mondial, respectiv după căderea Cortinei de Fier, ele constituind „baza identității europene și substratul proiectului construcției politice europene”⁵³, în înțelesul lor clasic, eminentamente *politic*. Orice stat care dorește să adere la UE trebuie să respecte aceste valori (art. 49 T.U.E.), iar încălcarea lor poate conduce la o procedură juridică de sancționare – *procedura garanției democratice* prevăzută de art. 7 T.U.E. –, care poate merge până la pierderea drepturilor politice de vot în cadrul Consiliului.

Problema care se pune este aceea că, deși s-au instituit mecanisme procedurale de control și chiar sancțiuni juridice în privința respectării acestor valori, o parte dintre ele „nu asigură claritatea și securitatea juridică absolut necesare *operaționalizării* procedurii de garanție democratică”⁵⁴. Astfel, dacă în ceea ce privește *libertatea, egalitatea, drepturile omului, nediscriminarea, justiția sau egalitatea între femei și bărbați* statele membre care au aderat la Uniunea Europeană aveau la dispoziție un întreg arsenal normativ și jurisprudențial preexistent, în privința

⁵² Unii cercetători consideră însă „ușor tautologice” aceste explicitări, dat fiind că, de pildă, *demnitatea umană* reprezintă baza tuturor drepturilor omului. Cf. I.G. BĂRBULESCU, *Noua Europă. Identitate și model european*, vol. I, Polirom, Iași 2015, 512. Primatul *demnității umane* în viața politică a fost subliniat și de Conciliul Vatican II: „*persoana umană* este fundamentul și scopul conviețuirii politice” (GS 25), dar și în *doctrina socială a Bisericii*: „a considera *persoana umană* ca fundament și scop al comunității politice înseamnă a se angaja, înainte de toate, pentru *recunoașterea și respectarea demnității sale*, protejând și promovând drepturile fundamentale și inalienabile ale omului” (CDSC 305).

⁵³ F.A. LUZARRAGA, M.G. LLORENTE, *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*, trad. I.G. Bărbulescu, Polirom Iași, 2011, 101.

⁵⁴ *Ibid.*, 102. Insuficiența reglementării sferei conceptuale a conținutului acestor valori și a situațiilor de încălcare gravă rezultă și din adoptarea de către Parlamentul European a Rezoluției din 25 octombrie 2016 privind *crearea unui mecanism al Uniunii Europene pentru democrație, statul de drept și drepturile fundamentale*.

*democrației*⁵⁵, *statului de drept*, *pluralismului* și *toleranței*, „conținutul lor [normativ] nu este susceptibil unei definiții solide din punct de vedere juridic sau, și mai rău, percepția asupra lor diferă de la un stat membru la altul”⁵⁶. Cu atât mai mult, această lipsă de consens socio-politic s-a accentuat după extinderea Uniunii cu țările din fostul lagăr socialist, pe fondul existenței unor mentalități colective mult mai puțin *seculare* decât cele din Vest, rezultând serioase blocaje în calea definirii unei axiologii politico-juridice comune mai detaliate, dincolo de limitele juridice tradiționale acceptate la momentul aderării. După remarca papei Benedict al XVI-lea, „în timp ce în trecut era posibil să se recunoască o *matrice culturală unitară*, acceptată la scară largă în referința sa la *conținuturile* credinței și la *valorile* inspirate de ea, astăzi nu mai pare să fie așa în mari sectoare ale societății” (*Porta fidei*, 2), fiindcă modernitatea a adus cu sine un pluralism al valorilor, sub al cărui semn stau inclusiv mijloacele politico-juridice de ierarhizare a lor la nivel societal, iar un criteriu universal este de negăsit.

De asemenea, este dincolo de orice dubiu că teoriile despre *democrație* și *liberalism* elaborate și dezvoltate în câmpul gândirii politice între secolele XVIII-XX i-au inspirat și continuă să-i inspire în activitatea lor publică nu numai pe legislatori ori pe decidenții politici sau juridici, ci și pe formatorii de opinie publică și pe reprezentanții societății civile, în virtutea puternicului lor caracter *prospectiv*. Printre cei care s-au afirmat în teoretizarea *democrației*, se remarcă în mod deosebit: Alexis de Tocqueville, Robert Dahl, Arend Lijphart, Raymond Aron, Seymour Martin Lipset, Giovanni Sartori și Friedrich A. Hayek, ultimii având o aplecare mai amplă asupra cauzelor și condițiilor interne care determină sau favorizează erodarea *democrațiilor*.

Cu toate că memorabila caracterizare a *democrației* dată de Abraham Lincoln în discursul său din 1863 de la Gettysburg – „*guvernare a poporului, de către popor, pentru popor*” –, este larg împărtășită în sfera vieții publice și foarte des vehiculată în campaniile electorale în toată lumea occidentală, Sartori a procedat la o analiză critică foarte riguroasă a celor trei concepte, luând în calcul și experiența istorică, și a ajuns la concluzia că este vorba despre o formulă mai mult retorică, decât

⁵⁵ Definiția Curții Europene a Drepturilor Omului dată *societății democratice*: „societate bazată pe pluralismul ideilor și convingerilor, a toleranței tuturor religiilor și curentelor de opinie, în care dezbateră concepțiilor diferite despre lume și viață are loc într-un cadru dat de neutralitatea autorităților statale în materie”. Cf. C. BÎRSAN, *Convenția europeană a drepturilor omului. Comentariu pe articole*, C.H. Beck, București 2010, 720.

⁵⁶ F.A. LUZARRAGA, M.G. LLORENTE, *Europa, op. cit.*, 101.

consonantă cu realitățile politice și juridice, cu mai multă „*impetuozitate stilistică decât înțeles logic*”⁵⁷. Bunăoară, expresia „*gubernare a poporului*” („*of the people*”) este foarte ambiguă, deoarece nu se știe dacă ea face referire la *subiectul* sau la *obiectul* guvernării, la faptul că „gubernarea este aleasă de către popor sau ghidată de către popor”⁵⁸. Privitor la cel de-al doilea element al definiției, „*gubernarea de către popor*”, Sartori consideră că și acesta este obscur, deoarece „această formulă desfiide identificarea”⁵⁹, în timp ce a treia expresie este considerată lipsită de ambiguitate. În ciuda acestui fapt, politologul italian a remarcat că există „multe regimuri care nu au susținut niciodată, în trecut, că sunt democratice, dar s-au declarat a fi guvernări *pentru popor*”⁶⁰.

Din antologica formulă a președintelui american, înrădăcinată în ideea antică a guvernării *polisului* de către *hoi polloi*, politologul italian a extras unul dintre fundamentele democrației, respectiv *legitimitatea puterii* ce emană de la popor, sens în care „puterea este legitimă numai dacă vine de jos în sus,..., numai dacă se bazează pe un anumit consens fundamental, manifest”⁶¹. Nu în ultimul rând, aporiile legate de semnificația *poporului* constituie și principalele teme de reflecție din prima parte a lucrării *Teoria democrației reinterpretată* (1987), unde, din șase teze posibile – *toată lumea, marea parte a mulțimii* (indeterminată), *clasele inferioare, entitate organică indivizibilă, principiul majorității absolute și principiul majorității limitate*⁶² –, Sartori a optat pentru ultimele două, pe baza criteriului (*numeric*) *operațional*. Din cele două definiții rămase, politologul italian a eliminat până la urmă dreptul majorității la domnia absolută, deoarece acest principiu putea conduce la rezultate contrare lui însuși. Astfel, „dacă primul învingător al unei competiții democratice dobândește o putere nelimitată (absolută), atunci cel care câștigă primul se poate stabili în câștigător permanent”, astfel încât „o democrație nu are niciun viitor democratic și încetează să mai fie o democrație de la bun început”⁶³. Drept urmare, „pentru că viitorul democratic al democrației depinde de *convertibilitatea majorităților în minorități și, invers, a minorităților în majorități*, la o analiză mai atentă, principiul majorității

⁵⁷ G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 56.

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Ibid.*, 55.

⁶² *Ibid.*, 48.

⁶³ *Idem.*

limitate se dovedește a fi însuși principiul democratic *funcțional* al democrației”⁶⁴. Limitele (auto)impuse de către majoritate reprezintă, de fapt, un set de drepturi garantate minorităților, deoarece „pentru a menține democrația ca un proces în desfășurare trebuie să ne asigurăm că *toți* cetățenii (*majoritatea plus minoritatea*) dețin drepturile necesare pentru buna desfășurare a democrației”⁶⁵.

Așadar, la Sartori, raportul *majoritate-minoritate*⁶⁶ constituie cheia soluționării ecuației politice a *democrației*, alături de corpusul procedurilor electorale și „transmiterea reprezentatională a puterii”, iar atributul *convertibilității* – confirmat de experiența istorică – constituie nucleul teoretic și empiric dur al oricărei *democrații*, o concepție originală a gândirii politice sartoriene. Prin însăși natura lui, principiul majorității presupune „*majorități schimbătoare*” sau cel puțin *potențial* schimbătoare, pentru simplu motiv că un cetățean este liber să-și schimbe opiniile și să adere la grupuri care erau, la un moment dat, minoritare, întrucât, „dacă libertatea minorităților nu este respectată, ..., libertatea acelor care au votat pentru majoritate în respectivul context va fi pierdută, nepermițându-li-se să își schimbe părerile”⁶⁷. Din această optică, așa cum considera și Rousseau, „cetățenii unei democrații reprezentative nu își pierd libertatea în chiar momentul în care votează, tocmai fiindcă pot decide în orice

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibid.*, 50.

⁶⁶ Prezentul studiu nu are în vedere *minoritatea politică* în sensul de *clasă politică* sau „elită conducătoare” (Robert Dahl), fiind un lucru evident că în democrațiile reprezentative puterea este deținută/distribuită întotdeauna de o *minoritate*. Aceste elite „se impun majorității (...) prin intermediul votului și pe baza criteriilor democratice prin care elita este legitimată și ajunge la putere”, astfel încât „elita (minoritatea) conduce politic majoritatea potrivit logicii implacabile a *legii de fier a oligarhiei* formulate de Robert Michels”. D. COLLIER, J. GERRING (ed.), *Concepts and Method in Social Sciences. The Tradition of Giovanni Sartori*, Routledge, New York 2009, 6; E. TUȘA, „Giovanni Sartori (n.1924, Teoria reinterpretată a democrației (1987), în: C.-I. POPA (ed.), *Enciclopedia operelor fundamentale ale filosofiei politice. Contemporanii: 1971-1989*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I.C. Brătianu”, București 2015, 430-438, 432. În prima sa carte în care a dezbătut problemele *democrației*, *Democrazia e definizioni* (1967) – publicată în Statele Unite sub titlul *Democratic Theory* (1962) –, Sartori a dat următoarea definiție sintetică: „sistem bazat în mod fictiv pe voința majorității, care, de fapt, este produsă și protejată de guvernul unei *minorități*”. G. SARTORI, *Democrazia e definizioni, Il Mulino, Bologna 1957*, 6. După treizeci de ani, Sartori și-a nuanțat opinia, susținând că este deosebit de relevant, totuși, faptul că „puterea de a decide între concurenți este deținută de către *demos*”. G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 151.

⁶⁷ *Ibid.*, 54.

moment să-și transfere loialitatea dinspre opinia majorității spre opinia minorității”⁶⁸ și viceversa. Într-un anumit fel, acest proces bidirecțional care caracterizează și influențează raportul *majoritate-minoritate* este asemănător cu ceea ce Popper numea o „societate deschisă”.

Condiția necesară pentru existența și manifestarea *convertibilității* este preexistența unui set de libertăți și drepturi civile și politice (libertatea de exprimare, libertatea de asociere, dreptul la vot etc.), egale pentru toată lumea (*demos-ul*), a unui climat socio-cultural și politic în care opiniile și atitudinile divergente să poată coexista pașnic. Importanța acestora în profilarea *democrației* a fost subliniată de Sartori, care, citându-l pe A.V. Dicey, sublinia că „opinia celor guvernați este fundamentul real al guvernării”⁶⁹, iar „garanția substanțială a democrației este dată de *condițiile* datorită cărora cetățeanul primește informații și este expus presiunii formatorilor de opinie”⁷⁰. La alegeri, cetățeanul votează în funcție de *opiniile* formate prin comunicare, expunere și persuasiune, și, pentru că acestea rămân mereu supuse unor potențiale schimbări, se prezervă în mod continuu posibilitatea *convertibilității majorității în minoritate și viceversa*. De asemenea, prin garantarea libertății de exprimare „se păstrează caracterul *deschis* [al democrației], evoluția *ad infinitum* și în același timp *ad indefinitum*”⁷¹, cu condiția ireductibilă să existe – ceea ce Sartori numea – un „*consens procedural*”. Este vorba despre „o regulă majoră a jocului care trebuie să le preceadă pe celelalte, și anume regula care stabilește *modul în care sunt soluționate conflictele*”, iar dacă „o societate politică nu împărtășește o regulă a soluționării conflictelor, în cadrul ei vor exista conflicte în cadrul fiecărui conflict – iar aceasta presupune sau deschide calea spre războiul civil”⁷². Care este acea regulă fundamentală? Răspunsul lui Sartori este foarte limpede: „într-o democrație, regula soluționării conflictelor este domnia majorității – condiția *sine qua non* a democrației”⁷³.

Când o majoritatea (ocazională) nu respectă unul dintre drepturile recunoscute anterior unei minorități – iar această recunoaștere se face tot în virtutea principiului

⁶⁸ *Ibid.*, 54-55.

⁶⁹ *Ibid.*, 99.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, 56. Potrivit lui E. Barker, „ideile fundamentale și esența tuturor democrațiilor” sunt reprezentate de „guvernarea prin discuții”. Cf. *Ibid.*, 103.

⁷² *Ibid.*, 103. Regula sartoriană este, de fapt, o reformulare modernă a *convenției hobbes-iene* precitate.

⁷³ *Idem.*

majorității!!! –, apare ceea ce Alexis de Tocqueville numea deja „*tirania majorității*”. Însă, dacă tirania percepută de gânditorul francez privea *contextul societal*⁷⁴, Sartori pune accentul pe protejarea minorităților la nivel constituțional prin restrângeri juridice asumate de majoritate. În orice caz însă, interacțiunea dintre *minorități* și *majoritate* trebuie să plece de la regula de bază privind rezolvarea conflictelor intrasociale, care se fundamentează ea însăși tot pe regula majorității. Totuși, pentru că „democrația generează *majorități concrete* și *minorități concrete*, care se materializează sau se descompun în diverse moduri și la diverse niveluri”, politologul italian a ajuns la concluzia că „majoritățile de masă specifice sunt în același timp *majorități intermitente* și mobile ce nu pot susține și nici produce o *domnie* a majorității într-un sens puternic al expresiei”, motiv pentru care „nu avem niciun motiv să ne temem de domnia majorității”⁷⁵. Argumentul sartorian este acela că, din cauza caracterului extrem de difuz și dispersat al colectivităților, unde „majoritatea cetățenilor reprezintă un proces de amalgamare și de dizolvare neîncetată a nenumărate grupuri și indivizi”, avem de-a face doar cu o *metodă a majorității*, care „conotează doar o *majoritate matematică*: ea nu denotă o parte majoră durabilă a unei colectivități”, ci doar *structuri efemere*⁷⁶. În schimb, minoritățile sunt cele care se exprimă într-un mod foarte intens, astfel încât intensitatea preferințelor lor compensează inferioritatea numerică și reprezintă „elementul care unește *grupurile concrete*, care le activează și care justifică impactul și forța lor de atracție”⁷⁷.

⁷⁴ Sartori atribuie trei categorii de semnificație relației *majoritate-minoritate*, în funcție de context: *constituțional* – minoritatea sau minoritățile trebuie să aibă dreptul de a se opune prin (auto)limitarea majorității; *electoral* – în procesul electoral, „*minoritatea nu are drepturi*: ea constă din cei al căror vot s-a pierdut și care trebuie să se supună voinței majorității”; *societal* – „aici, relația *majoritate-minoritate* nu mai este importantă în sine, ci în urmările pe care le are asupra individului”, în sensul unui „conformism social extrem și sufocant”. *Ibid.*, 137-138.

⁷⁵ *Ibid.*, 139-140. În plan politic, „majoritatea dezorganizată a celor inactivi politic devine arbitru – iar până la urmă chiar *tertium gaudens* – în competiția dintre minoritățile organizate ale celor activi politic”. *Ibid.*, 151.

⁷⁶ *Ibid.*, 140. Caracterul abstract și difuz al majorității se estompează la alegeri: „majoritatea este întotdeauna supusă unor verificări electorale periodice; acesta este și rămâne principiul cel mai important al democrației”. G. PASQUINO, *Curs de știință politică*, trad. A. Martin, Institutul European, Iași 2002, 330.

⁷⁷ G. SARTORI, *Teoria*, op. cit., 155-140213. Prin urmare, „o majoritatea *intensă* echivalează cu o *majoritate ocazională*, în timp ce grupurile mici pot fi durabile și la fel de intense asupra unui set global de probleme”. G. SARTORI, “Will Democracy Kill Democracy? Decision-making by Majorities and by Comitete”, *Government and Opposition*, 10.2 (1975) 131-158, 142.

Ideile lui Sartori despre raportul democratic *majoritate/minoritate* își găsesc un complement conceptual în ideile lui Friederich Hayek, laureat al premiului Nobel pentru economie (1974), dezvoltate în Capitolul VII din lucrarea *Constituția libertății* (1960)⁷⁸, intitulat *Regula majorității*. De la bun început, gânditorul austriac subliniază că „liberalismul consideră dezirabil doar ceea ce este acceptat de majoritate să fie lege, dar nu crede neapărat că din această cauză legea va fi bună”; ca atare, pe aceeași linie cu Sartori⁷⁹, Hayek susține că „[liberalismul] acceptă regula majorității ca pe o metodă de a lua decizii, nu însă și ca pe o autoritate în ceea ce privește modul în care ar trebui să arate deciziile”⁸⁰. Chiar dacă, strict procedural, „regula majorității este nelimitată și nelimitabilă”, pe temeiul „suveranității populare”, la nivel societal există, întotdeauna, niște limitări de factură psiho-culturală inerente oricărui regim democratic: „autoritatea unei decizii democratice se bazează pe aceea că emană de la majoritate, într-o comunitate a cărei coerență este dată de anumite *convingeri comune majorității* membrilor, cărora aceștia trebuie să li se supună”⁸¹. Nu contează dacă această concepție este exprimată în termenii „dreptului natural” sau ai „contractului social”⁸², deoarece „punctul esențial rămâne același – acceptarea acestor principii

⁷⁸ F. A. HAYEK, *Constituția libertății*, trad. L.-D. Dârdală, Institutul European, Iași 1998.

⁷⁹ „Democrația pe scară largă este o procedură și/sau un mecanism care (a) generează o poliarchie deschisă a cărei competitivitate pe piața electorală (b) atribuie puterea poporului și (c) le impune specific conducătorilor să răspundă și să fie responsabili (*responsiveness*) față de cei conduși”. G. SARTORI, *Teoria*, op. cit., 155.

⁸⁰ F. A. HAYEK, *Constituția*, op. cit., 126-127. Pe urmele lui Hume și Kant, Hayek consideră că „noi putem fi de acord doar asupra principiilor formale și procedurale, dar nu și asupra considerentelor materiale [ale democrației]”. D. MEIKLEJOHN, “Democracy and the Rule of Law”, *Ethics* 91 (1980) 117-124, 123. Ca economist, totuși, Hayek „argumentează că libertatea politică depinde de libertatea economică”. M.A. PETERS, “Hayek as classical liberal public intellectual: Neoliberalism, the privatization on public discourse and future of democracy”, *Educational Philosophy and Theory* 5 (2022) 443-449, 446. <<https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/00131857.2019.1696303?needAccess=true>> (28.05.2023).

⁸¹ F. A. HAYEK, *Constituția*, op. cit., 128. În consecință, „puterea majorității este limitată de acele principii general respectate”, dincolo de care nu există putere legitimă”. *Idem*.

⁸² În cartea *Law, Legislation and Liberty* (publicată într-un singur volum în 1982), Hayek susține că „marea problemă a democrației moderne este lipsa unei limite trasate prin *nomos*, printr-o lege superioară, alta decât legislația confecționată de mâna omului”, și care poate fi doar *descoperită*; drept urmare, există o limită socio-culturală a *constructibilității*, deoarece nu toate regulile din societate sunt *făurite* de majoritate, astfel că, în privința *Legii (nomos)*, „dacă o adunare legiuitoare adoptă o regulă (*nomos*), ea încearcă să-i *descopere* temeiurile și toți cei care vor urma respectiva regulă pot face acest lucru. M.-R. SOLCAN, „Hayek și ideea de democrație” în: A.-P. ILIESCU (ed.), *Filosofia*

face dintr-un grup de oameni o comunitate, iar această *acceptare comună* este condiția indispensabilă a unei societăți libere”⁸³. În această direcție de gândire, Hayek subliniază că există anumite condiții *precedente* ce țin de specificul istoric al unei comunități politice, care transcend și condiționează democrația: „ceea ce constituie o prețioasă posesie nu este un anume set de instituții care sunt suficient de ușor de copiat, ci unele *tradiții mai puțin tangibile*”⁸⁴, între care figurează și conceptul de *Lege (nomos)*⁸⁵. Totodată, „dragostea de țară, limba, vecinii, familia, *religia*, obiceiurile, frica de anarhie, ..., curg într-un izvor comun de loialitate, care menține comunitatea în ființă”⁸⁶ – ele nefiind niște produse *a posteriori* ale democrației.

Pentru Hayek, „idealul democrației se bazează pe convingerea că opiniile care dirijează guvernământul rezultă dintr-un proces independent și spontan”, desfășurat într-un mediu social-politic pluralist și liber, „într-o sferă extinsă, independentă de controlul majorității, în interiorul căreia să se formeze opiniile indivizilor”⁸⁷. Din acest motiv, „argumentul în favoarea democrației este inseparabil de cel în favoarea libertății de exprimare și dezbateră”⁸⁸, exact ca la Sartori, pentru

socială a lui F.A. Hayek, Polirom, Iași 2001, 165-196, 182. La o analiză mai profundă, și în cazul *nomos*-ului, postulatul a exista în plan metafizic *a priori*, este necesară, totuși, o voce politică/majoritate care să-l *recunoască* ca atare, prin propria sa voință (colectivă) – aspect demonstrat de experiența istorică tragică a crimelor în masă din secolul XX. În definitiv, concepția lui Hayek despre *nomos* – exprimată în plan juridic, în special, în categoria *drepturilor fundamentale ale omului* – poate fi considerată și ca o variantă laicizată a *legii morale naturale*, pe care Biserica Catolică o pune la temelia oricărei comunități politice.

⁸³ F. A. HAYEK, *Constituția, op. cit.*, 128.

⁸⁴ F.A. HAYEK, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, London and New York, 2013, 348.

⁸⁵ Hayek se întreabă dacă, într-un anumit mod, „credința în democrație nu presupune lucruri mai înalte decât democrația”, din moment ce caracterul *arbitrar* al unor decizii majoritare nu se poate autoevidenția, decât în situația în care „*sursa* din care emană o decizie, mai degrabă decât conformitatea ei cu o regulă cu care oamenii sunt de acord, este recunoscută drept criteriu al justiției”. *Ibid.*, 348, 351. *Legea (nomos)* e „rezultatul respectării consecvente a unor reguli de conduită, care, prin repetare și printr-un proces de testări succesive și eliminarea erorilor (*trial and error*), capătă caracter de *normă*, recunoscută social sau instituțional”. R. PRUNĂ, „Friedrich August von Hayek (1899-1992), Lege, Legislație și Libertate (1973-1979)”, în: L.Ș.-SCALAT (ed.), *Dicționar de scrieri politice fundamentale*, Humanitas, București 2000, 142-152, 245.

⁸⁶ R. SCRUTON, „Hayek and Conservatism”, în: E. FESER (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 208-231, 226.

⁸⁷ F. A. HAYEK, *Constituția, op. cit.*, 131.

⁸⁸ *Idem.*

care „alegerile libere fără libertate de opinie nu exprimă nimic”⁸⁹. Deci, pentru ca democrația să funcționeze, este important ca dorințele oamenilor să poată fi modificate prin *persuasiune*, așa încât „orice opinie minoritară să poată deveni *majoritară*”⁹⁰ la un moment dat, iar consecutiv acestei modificări cognitive/afective, drepturile majorității să fie autolimitate în favoarea unei minorități. „Dacă *recunoaștem* drepturile minorităților înseamnă că puterea majorității derivă din *principiile acceptate* și de către *minorități*, fiind *limitată* tocmai de aceste principii”⁹¹ – (auto)impuse prin decizia colectivă a majorității.

Conservarea valorilor creștine în Europa Centrală și de Est – o tiranie a majorității?

Așa cum arată studiul Pew Reserch Center, în țările din spatele Cortinei de Fier numărul celor care susțin căsătoriile homosexuale sau avortul reprezintă o minoritate, caracterizată ea însăși prin ceea ce Sartori numea o *minoritate intensă*. Nu este mai puțin adevărat că, datorită importanței ridicate a religiei în viața individuală și socială din această zonă a Europei – dat fiind că religiile vehiculează, de cele mai multe ori, valori fundamentale – și *majoritățile* de aici sunt mai intense ca de obicei, în deplină consonanță cu ideea politologului italian că „majoritatea intensă se poate materializa, după toate probabilitățile, numai în cazul existenței unei singure probleme sau a unui set de probleme care gravitează în jurul unei *chestiuni fundamentale*”⁹². Existând acest „conflict de preferințe”, suntem confrunțați cu ceea ce tot Sartori numea *intensitatea inegală a preferințelor individuale*, situație în care, pentru a depăși impasurile, „ceea ce este preferat de un număr mai mare (fie o majoritate absolută sau orice pluralitate) trebuie să predomine asupra preferințelor

⁸⁹ G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 112.

⁹⁰ F. A. HAYEK, *Constituția, op. cit.*, 131.

⁹¹ *Ibid.*, 129. Pentru filosoful austriac, „progresul constă în convingerea celor mulți de către cei puțini”, sens în care, într-o anumită măsură, democrația este „guvernarea prin dezbatere”. *Ibid.*, 131-132.

⁹² G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 213. Pentru creștinii autentici, este deosebit de important de apărat *principiile morale*, având în vedere că, „în orice domeniu, coruperea principiului este mai rea decât toate, pentru că de *principiu* depind toate celelalte realități”. TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q 154, a. 12.

unui număr mai mic de indivizi”⁹³. Bineînțeles, pentru subzistența *democrației* este indispensabilă prezervarea intactă, în afară de dreptul de vot, a tuturor celorlalte libertăți individuale (în special, a libertății de exprimare, de întrunire și de asociere) de care depinde validarea empirică a principiului sartorian al *convertibilității minorității în majoritate*.

Din cauză că nu există nicio protecție juridică recunoscută anterior în favoarea acestor minorități, nici la nivel național, dar nici în tratatele și convențiile europene la care aceste state au aderat⁹⁴ – desigur, la momentul aderării –, pot ocoli ele principiul majorității, fără a obține, în prealabil, prin persuasiune, un consens politic și/sau social majoritar, în condițiile în care în statele occidentale care oferă protecție juridică unor astfel de minorități, drepturile lor au fost legalizate prin susținerea majorităților? În acest sens, într-o lucrare despre contribuția minorităților la democrația din Statele Unite se arată că succesul juridic al căsătoriilor homosexuale a fost „un triumf al luptei democratice pentru opinia publică”, ca urmare a „construirii unei mase critice a sprijinului public” de către minoritățile LGBT⁹⁵. Practic, „căsătoria gay nu a câștigat din cauza unor argumente juridice deosebit de persuasive, ci a câștigat din cauza transferării câmpului de luptă de la curtea de justiție la curtea opiniei publice”⁹⁶.

⁹³ G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 212.

⁹⁴ Tocmai din cauza lipsei unui consens european, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a stabilit, în mod recurent, că nu există un *drept la căsătorie* al persoanelor de același sex. În *Cauza Schalk and Kopf v. Austria* (2010), „Curtea a decis că articolul 12 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului nu impune vreo obligație responsabililor guvernamentali de a acorda cuplurilor de același sex *dreptul la căsătorie*”, „aceasta limitându-se, în toate circumstanțele, la două persoane de sex opus”. Cf. *Guide on Article 12 of the European Convention on Human Rights* (p. 10), <https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/Guide_Art_12_ENG> (28.05.2023). Curtea Europeană a stabilit, însă, de mai multe ori, în interpretarea art. 8 din Convenție privind *dreptul la viața privată*, că statele din cadrul Consiliului Europei trebuie să asigure o formă de protecție juridică a cuplurilor formate din persoane de același sex. În legătură cu avortul, Curtea Europeană nu a recunoscut niciodată un „*drept la avort*”, lăsând statelor semnatare o marjă de apreciere foarte largă în legătură cu această problemă.

⁹⁵ K. VOLK, *Moral Minorities and the Making of American Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2014, 210.

⁹⁶ *Ibid.*, 209. Ironia este că în astfel de cazuri, în care *opinia publică* sau *sprijinul public* sunt sinonime cu opinia sau suportul *majorității*, nu se pune problema unei *tiranii a majorității*. Cf. T. NYIRKOS, *The Tyranny of the Majority. History, Concepts, an Challenges*, Routledge, London and New York, 218, 112.

Mergând pe linia de gândire a lui Sartori și Hayek, atâta vreme cât majoritatea cetățenilor nu este (auto)limitată până acum de niște drepturi constituționale recunoscute în favoarea acestor minorități, principiul majorității este singura regulă democratică prin care poate fi tranșat acest conflict de valori, fără a exista o *tiranie a majorității*. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în toate țările central și est-europene, libertatea de exprimare și asociere este una garantată, universală și efectivă, ceea ce face ca reprezentanții grupurilor minoritare intensive să aibă deschisă posibilitatea de a deconstrui opiniile majoritare, de a schimba *pattern*-urile culturale existente. Pe linia lui Hayek, „convingerea celor mulți de către cei puțini pune bazele progresului”, astfel încât „dezbaterea este esențială în democrație”⁹⁷. Practic, acesta este teritoriul în care se poate acționa fără nicio opreliște – cel al „persuadării majorității că revendicările [minoritare] sunt juste și echitabile”⁹⁸ –, el fiind garantul psihosocial al atributului democratic sartorian al *convertibilității majorității în minoritate*.

În niciun caz însă, o decizie impusă din exterior, prin procedurile instituționale ale Uniunii Europene, nu poate fi considerată o soluție democratică în sprijinul unor minorități, deoarece, pe de-o parte, însăși instituțiile europene decidente nu sunt alese în mod democratic, iar pe de altă parte, nu există un *demos* european, în interiorul căruia să poată fi aplicat raportul sartorian *majoritate/minoritate*. După cum a înțeles Hayek, „dreptul majorității este recunoscut de obicei pentru o țară dată și nu este justificat ca majoritatea celor care au aderat la o organizație supranațională să fie considerați îndreptățiți a-și extinde aria puterii după bunul plac”⁹⁹. Dintr-o optică inversă, această situație este similară cu cea descrisă în recenta carte *Tyranny of the Minority*, unde se arată că „instituțiile *contra-majoritare* pot întări autoritarismul prin protejarea partidelor minoritare de presiunea competiției politice”, respectiv că „partidele pot folosi avantajele *contra-majoritare* pentru a sfida legile gravității politice și pentru a păstra puterea, în timp ce apelează doar la o bază

⁹⁷ G. TĂNĂSESCU, „Liberalismul neoclasic”, în: G. TĂNĂSESCU (coord.), *Liberalismul occidental al secolului XX*, Editura Institutului de Științe Politice și Relații Internaționale, București 2011, 7-84, 73.

⁹⁸ F.A. HAYEK, *Law, op. cit.*, 353.

⁹⁹ F.A. HAYEK, *Constituția, op. cit.*, 127. Potrivit lui Sartori, „democrațiile concrete tind să devină cu atât mai majoritare cu cât sunt mai consensuale, mai omogene (cultural) și mai puțin segmentate (în structurarea sciziunilor), și tot mai puțin majoritare (deci *consociaționale*), pe măsură ce aceste caracteristici primesc tot mai puțină relevanță”. G. SARTORI, *Teoria, op. cit.*, 233.

extrem de îngustă”, fiind eliminat astfel „caracterul autocorectiv al pieței electorale”¹⁰⁰, adică exact premisa majoră sartoriană a democrației. Prin prisma acestei concepții, instituțiile Uniunii Europene care încercă să impună unilateral, trecând peste partidele politice naționale și peste procedurile constituționale interne ale unor state membre, anumite modele normative neacceptate la nivel societal se comportă ca instituțiile contra-majoritare de mai sus, respectiv în sensul unei *tiranii a minorității*. Ceea ce este *symptomatic* și *paradoxal* în analiza celor doi autori e exemplul dat în legătură cu avortul: deoarece conform unui sondaj din iunie 2022 al Monmouth University, „numai 37 % dintre americani au aprobat decizia [Curții Supreme, *Dobbs v. Jackson*] prin care a fost răsturnată [vechea] decizie *Roe v. Wade*”, această decizie are caracter *contra-majoritar*, fiind o eroare „a se confunda viziunea reprezentanților aleși ai poporului cu viziunea poporului însuși”¹⁰¹; în aceste condiții, de ce o eventuală decizie a instituțiilor Uniunii Europene, contrară „viziunii popoarelor naționale”, nu ar trebuie considerată tot un abuz contra-majoritarist?

În concluzie, consacrarea drepturilor unei anumite minorități dintr-o țară, nu se poate impune unilateral, de o manieră *autoreferențială*, ci se fundamentează întotdeauna pe principiul democratic al majorității, însă, de această dată, voința majoritară se (*auto*)*limitează*, ca efect implicit al *recunoașterii* și *asumării libere* a drepturilor clamate de acea minoritate¹⁰². Această *autolimitare* nu trebuie nicidecum să fie una explicită, de tip referendar, ci ea există și se manifestă la nivel societal în special prin intermediul *alegerilor*, prin opțiunea majorității corpului electoral pentru partidele politice care îi reflectă și respectă voința și valorile, deoarece aproape toate instituțiile din democrațiile moderne responsabile de adoptarea unor reglementări normative se întemeiază pe fenomenul partidist. Este absolut limpede că, atunci când între politicile publice promovate de un partid politic și expectanțele alegătorilor în raport de propria lor scară de valori intervine o prăpastie, aceștia din urmă „vor da de pământ cu guvernanții” la proximele alegeri. Dacă anumite politici lovesc în propriile valori ale cetățenilor și, totuși, ele sunt tolerate/ignore/acceptate

¹⁰⁰ S. LEVITSKY, D. ZIBLATT, *Tyranny of the Minority*, Crown, New York 2003, 190.

¹⁰¹ *Ibid.*,

¹⁰² Această *acceptare* a unor drepturi ale unei *minorități* de către majoritate corespunde concepției moderne despre *toleranță*, potrivit căreia „o persoană poate pretinde că tolerează o practică pe care o dezaprobă, pe temeiul că nu sprijină prohibirea legală a acelei practici”. Cf. I. McLEAN (ed), *Dicționar de politică Oxford*, trad. L. Gavrilu, Univers Enciclopedic, București 2001, 465.

în mod tacit de către ei, aceasta se întâmplă numai și numai pentru că, în ierarhia de valori a alegătorilor, partidele respective respectă alte valori de pe un palier axiologic superior, de o manieră compensatorie.

La nivel macropolitic, pentru a evita divergențele axiologice apărute în interiorul Uniunii, devine din ce în ce mai stringent ca acceptării consensuale oficiale a unei „*Europe cu două viteze*” în plan economic – *e.g.*, spațiul Schengen și zona Euro – să îi urmeze o acceptare de același tip în plan socio-cultural, cu privire la valorile (antropologice) fundamentale.

CREȘTINISMUL ȘI TENSIUNEA DINTRE „CHEMAREA TRIBULUI” ȘI FASCINAȚIA UNIVERSALITĂȚII*

Ionuț Mihai POPESCU** 

ABSTRACT. *Christianity and the Tension Between the “Call of the Tribe” and the Fascination of Universality.* The identity of the individual is given in the tension between the particular and the universal, tension taken over by the political organizations of human communities that favoured either the local component (the city-state) or the universal component (the empire). Modernity, influenced by Christianity, affirmed the connection between the individual and the universal and, in opposition to the Church, proposed a new model of organization, liberal secular democracy, based on universal rights of the individual. After the second half of the twentieth century, in the name of individual freedom, democracies increasingly adopted axiological neutral liberalism, but this diluted individuals' belonging to a community and led to persistent identity confusion. After the confrontations of the beginning of modernity, Christianity and science find themselves in a post-secular era in which they can complement each other to overcome the identity confusion of society by reconfiguring the balance between the individual and the universal and inserting value.

Keywords: limit, individual, universal, community, collective identity, Christianity, state, freedom, axiological neutrality, dialogue

Cuvinte cheie: limită, individual, universal, comunitate, identitate colectivă, creștinism, stat, libertate, neutralitate axiologică, dialog

* Lucrare susținută la conferința internațională *Teologie și frontieră* organizată de Centrul de Studii și Cercetări de Frontieră în Teologie al Universității Babeș-Bolyai în 17-18 mai 2024 în Cluj-Napoca.

** Lect. univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România. E-mail: ionut.popescu@ubbcluj.ro.



În tensiunea dintre fascinația universalității și chemarea tribului se creează o frontieră interioară. Cel mai adesea netrasate, difuze și conștientizate doar sporadic, aceste frontiere determină dinamica unui întreg, fie el stat, continent sau om.

Fascinația universalității este motivația care îi face pe oameni să se considere parte a unei singure umanități. Ea se manifestă ca motivație și justificare a imperiilor și de asemenea în marile religii și în marile ideologii.

*Chemarea tribului*¹ este titlul unei cărți a laureatului premiului Nobel pentru literatură, Mario Vargas Llosa. În 2018 a publicat această carte pentru a prezenta legătura dintre liberalism și libertatea politică. „Chemarea tribului” este un alt nume pentru ceea ce Karl Popper a numit „spiritul tribului” în *Societatea deschisă și dușmanii ei*² și se referă la mentalitatea care acordă întâietate comunității de sânge (tribul) și cutumelor în defavoarea individului și gândirii critice.

Efectele negative ale acestei atitudini sunt evidențiate de opoziția popperiană dintre societățile închise și cele deschise. Societățile închise se constituie în funcție de un model ideal care circumscrie viața indivizilor. Această schemă a gândirii a fost inițiată de Platon și a fost reluată în modernitate prin gândirea lui Hegel și a lui Marx. Ei și-au imaginat o lume perfectă, iar oamenii politici au încercat să o aducă în realitate și astfel se intră în logica totalitarismului. În schimb, societatea deschisă este „o civilizație despre care am putea să spunem că năzuiește spre umanism și raționalitate, spre egalitate și libertate; [...] această civilizație nu și-a revenit pe deplin din șocul nașterii sale, al tranziției de la „societatea închisă” sau tribală, supusă unor forțe magice, la „societatea deschisă”, care eliberează forțele creatoare ale omului.”³

Prima ediție a acestei cărți a fost scrisă în 1945, cea de-a patra în 1966 și își păstrează actualitatea și în 2018 când Llosa readuce în discuție „chemarea tribului” ca amenințare a libertății social-politice a individului, așa cum este ea în democrațiile de sorginte occidentală care se bazează pe respectarea Declarației Universale a Drepturilor Omului adoptate de Adunarea Generală a ONU în 1948. Amenințarea nu mai vine dinspre puterea care vrea să impună un model de lume, ci dinspre o lume tot mai complexă și mai imprevizibilă ca urmare a globalizării, a excesului de

¹ Mario Vargas Llosa, *Chemarea tribului*, Humanitas, București, 2019.

² *Societatea deschisă și dușmanii ei* vol. I-II, Humanitas, București, 2005.

³ Popper, Karl R., *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, *Vraja lui Platon*, Humanitas, București, 2005, p. 13.

informație, a postadevărului.⁴ În aceste condiții, replierea pe pozițiile tribului oferă sentimentul de securitate și de confort, repliere favorizată de rețelele virtuale de socializare care permit constituirea de „bule”, de triburi virtuale ai căror membri nu au același sânge, ci aceleași mentalități și păreri, de obicei contrare curentului oficial din viața politică și socială sau chiar din știință⁵.

Refragmentarea lumii nu aduce mai multă libertate pentru individ, ci dimpotrivă, se opune libertăților individuale și rezultatul ei sunt neo-triburile anunțate în 1993 de Zygmunt Bauman în *Etica postmodernă*. Prilejurile tradiționale de întâlnire a oamenilor au fost înlocuite în modernitate cu produse artificiale, ideologice (în care naștiții și comuniștii au excelat). Pentru emanciparea față de ideologie, în postmodernitate, statul se abține de la impunerea unor idealuri, iar cele tradiționale au fost deja devalorizate, astfel încât apar neo-triburile:

„produsele efemere, vii, ale unei asemenea structurări spontane sunt neo-triburile. Triburi, pentru că uniformizarea elementelor, ștergerea diferențelor și afirmarea militantă a identității colective reprezintă modul lor de existență. «Neo» - pentru că sunt lipsite de mecanismele de autopropagare și autoproducere. Spre deosebire de triburile «clasice», neotriburile nu durează mai mult decât elementele («membrii») lor. Mai degrabă decât compensație colectivă pentru moralitatea individuală, ele sunt instrumente de deconstrucție a nemuririi, instrumente al unui fel este viață care e un fel de repetiție zilnică pentru moarte și astfel un exercițiu de «nemurire imediată.»⁶

Libertatea individului se constituie în tensiunea dintre colectiv și universal și dispare sub presiunea identității colective a neo-triburilor care este atât de puternică, încât îi acoperă cu totul orizontul universalului.

Libertatea pe care amândoi autorii citați mai sus o aveau în vedere este libertatea față de puterea politică, dar în favoarea ei nu se poate argumenta în mod consistent fără implicarea unei dimensiuni spirituale, fie și doar tacit. Aceasta este cerută, pe de o parte, de un echilibru logic al puterilor: în lipsa spiritualului, libertatea

⁴ <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (consultat la 25.02.2024).

⁵ Un exemplu este numărul în crește al celor care cred că pământul este plat <https://www.forbes.com/sites/trevornace/2018/04/04/only-two-thirds-of-american-millennials-believe-the-earth-is-round/> sau al celor care au așteptat ca J. F. Kennedy să se reîncarneze în Dallas în 2021. <https://www.washingtonpost.com/nation/2021/11/02/qanon-jfk-jr-dallas/>

⁶ Bauman, Zygmunt, *Etica postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 154.

individului nu poate fi apărată de abuzurile puterii politice decât de o altă putere politică, dar aceasta se poate transforma oricând într-o dictatură. Pe de altă parte, raportarea spirituală este cerută de însăși realitatea complexă a individului, inepuizabilă pentru orice teorie socială sau politică. Am putea spune că puterea politică îi asigură individului libertatea dacă îi recunoaște infinitatea și îi dă posibilitatea să și-o exprime, dacă nu face din individ doar adeptul unei cauze sau al unui mod de viață.

Raportarea individului la universal este forma cea mai neutră de prezență a dimensiunii spirituale în viața socială, de aceea Popper și Ortega y Gasset considerau, la aproape șase decenii unul de altul, că libertatea individului este amenințată tocmai pentru că deschiderea acestuia către universal este ocultată. Individul poate fi liber atunci când se raportează și la universal, când orizontul său nu este o identitate colectivă particulară, ci o identitate universală care îi asigură libertatea tocmai rămâne nedelimitată.⁷

Contorsionarea frontierei interne dintre identitatea tribală și cea universală lipsește democrațiile de dinamismul specific și duce la un blocaj reflectat în scăderea atractivității modelului la nivel global.⁸

Una dintre cauzele acestei stări este situată în anii '70 ai secolului trecut, când tinerii încep să se dedice propriei împliniri și nu mai cred în cauze care îi transcend, ajungându-se prin aceasta la o situație contradictorie: liberalismul neutru din punct de vedere axiologic. Idealul împlinirii personale este un principiu al liberalismului politic, conform căruia fiecare om are dreptul să-și împlinească o viață bună (câtă vreme nu încalcă libertatea altuia), însă s-a ajuns, ca în numele imparțialității, să se interzică orice dezbateri despre ce înseamnă viața bună:

„Faptul că îmbrățișarea autenticității ia forma unui gen de relativism slab înseamnă că apărarea viguroasă a oricărui ideal moral este, într-un fel, de nerealizat. [...]

Prin adoptarea acestui ideal, cei care aparțin culturii autenticității [...] Sprijină un anumit liberalism, îmbrățișat mai înainte de mulți alții: liberalismul neutralității. Una dintre dogmele sale fundamentale este aceea că o societate liberală trebuie să fie neutră cu privire la ceea ce constituie viața bună. Ceea ce caută fiecare individ, în felul lui (sau al ei), e viața bună, iar guvernul ar dovedi o lipsă de imparțialitate, în egală măsură față de toți cetățenii, dacă ar ține partea cuiva în această privință.

⁷ *Declarația universală a drepturilor omului* nu invocă o natură comună a oamenilor, ci doar egalitatea lor.

⁸ V. Anexa 1, scăderea indexului democratic global, unde toți indicatorii scad cu excepția participării politice, dar credem că aceasta exprimă creșterea importanței „triburilor” în viața politică.

Deși mulți dintre autorii acestei școli sunt adversari împătimiți ai relativismului slab, rezultatul teoriei lor este împingerea la periferia dezbaterilor politice a discuțiilor despre ce înseamnă viața bună.”⁹

În lipsa unei dezbateri despre ce înseamnă viața bună, comunitatea nu poate avea un principiu de solidaritate. Din această cauză, mai mulți autori au criticat abandonarea valorilor, a idealurilor care transcend individul,¹⁰ însă ei pierd din vedere că, la început, preocuparea pentru realizarea proprie era consecința asumării unui ideal moral: autenticitatea.

În concepția lui Taylor, pentru a depăși fundătura lipsei de ideal, nu trebuie să ne întoarcem la opțiunile din trecut ale culturii și civilizației europene, nici să acceptăm un împăciuitoicism conjunctural (situația actuală are și părți bune și părți rele, trebuie să le acceptăm pe ambele), ci să regăsim forța idealului moral inițial, adică autenticitatea, conștientizând, însă, că este autodizolvantă dacă individul nu mai ține seama de exigențele ce decurg din legăturile cu ceilalți sau ale unei realități superioare dorințelor lui.

Dacă ar desconsidera aceste exigențe, pretenția de originalitate a individului ar deveni inconsistentă pentru că definirea prin originalitate înseamnă definirea prin ceea ce este semnificativ, adică alegerea a ceea ce este important pentru noi în raport cu ceea ce considerăm neimportant. Dacă nu ar exista posibilitatea acestei alegeri, ar însemna că toate posibilitățile sunt egale în sine, că valoarea lor este dată doar de alegerea pe care o face subiectul, dar aceasta înseamnă să ignorăm orizontul de semnificații care ne precedă și în care ne-am format identitatea.

În acest eseu ne propunem să argumentăm existența unei contribuții specifice a creștinismului pentru evitarea blocajului descris de Charles Taylor. Încă de la apariție, creștinismul a influențat *raportul dintre chemarea tribului și fascinația universalului*, iar acesta a influențat atât modelele politice, cât și pe cele antropologice.

Această influență este prezentată de Pierre Manent,¹¹ care consideră că după căderea Imperiului Roman de Apus, Europa avea două modele de organizare politică (cetatea și imperiul), însă specificul ei s-a format în confruntarea acestora cu un al treilea model de organizare, cel oferit de Biserică.

⁹ Charles Taylor, *Etica autenticității*, pp. 19-20.

¹⁰ V. Charles Taylor, *Etica autenticității*, p. 17.

¹¹ Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 2013.

„desigur, Biserica nu se plasează pe același plan cu imperiul și cetatea. Rațiunea sa de a fi nu este să organizeze viața socială și politică a oamenilor. Dar, prin însăși existența și vocația sa proprie, ea va pune o imensă problemă politică popoarelor europene. Trebuie insistat asupra acestui punct, dezvoltarea politică a Europei nu poate fi înțeleasă decât ca istorie a răspunsurilor la problemele ridicate de Biserică - asociere umană de un tip complet nou -, fiecare răspuns instituțional punând, la rândul său, probleme inedite și cerând inventarea unor răspunsuri noi. Cheia dezvoltării europene este ceea ce în termeni savanți numim problema teologico-politică.”¹²

Problema teologico-politică s-a pus la două niveluri, unul conjunctural și altul esențial. Cel conjunctural se referă la implicarea Bisericii în organizarea vieții publice după ce imperiul și instituțiile lui s-au destrămat. Aspectul esențial derivă din scopul Bisericii, acela de a conduce oamenii spre mântuirea în lumea de dincolo la care se ajunge prin acțiunile din lumea de aici, de aceea Biserica a considerat că este de datoria ei să reglementeze viața profană a credincioșilor prin intermediul instituțiilor puterii politice. Astfel a apărut inevitabil o tensiune între Biserică și Cezar, tensiune rezolvată prin compromisul monarhiei de drept divin prin care monarhiile occidentale păstrează tensiunea dintre puterea Cezarului și autoritatea Bisericii, aceasta ducând la dinamismul istoriei europene.

Tensiunea aceasta nu exista în Orient unde împăratul reprezenta uniunea simbolică a puterii politice și a celei sacre, astfel încât, pe plan intern, el urmărea menținerea status-quo-lui. În Occident, monarhul de drept divin, pentru a scăpa de tutela Bisericii, a promovat emanciparea domeniului secular care se desăvârșește în modernitate cu afirmarea suveranității cetățeanului. Pare paradoxal acest parcurs, dar acțiunea de emancipare a suveranului se împlinește tocmai prin Revoluția franceză prin care fiecare cetățean devine un „domn”. Tot aparent paradoxal, noua organizare politică, în pofida atitudinii anticlericale, preia modelul antropologic creștin prin care fiecare individ are o legătură directă cu universalul. Persoana, creată după chipul lui Dumnezeu, este unică și în dialog direct cu Dumnezeu, la fel și cetățeanul este suveran și egal cu toți ceilalți în fața legii. Cetățeanul, ca și persoana, are o legătură directă cu universalul, de la care derivă demnitatea lor.

¹² Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, 2013, București, p. 17.

Secularul, la rândul lui, se poate afirma în societăți închise sau în societăți deschise, conform terminologiei propuse de Popper. Apariția societății deschise este legată de Iluminism, de revoluția științifică din secolele XVI-XVIII și de liberalismul democratic, iar menținerea ei este legată atât de idealul adevărului, cât și de cel al libertății individului.

În secolul al XXI-lea, în democrațiile liberale, ambele idealuri par să fie sufocate de excesul de informații și de afirmarea unor drepturi individuale prin care individul își construiește o puternică identitate de grup, dar se pierde conștiința universalității. Individul revendică anumite drepturi în numele unui universal care este uitat și chiar respins și în cele din urmă, libertatea se destramă ca urmare a lipsei unei discuții despre ce înseamnă viața bună. Un ideal comun, o concepție generală comună despre lume și viață sunt condiții ale dăinuirii ei. În contextul relativismului, autoritatea adevărului nu mai poate impune un ideal comun, singura autoritate care poate impune ceva este cea politică, iar aceasta este preluată de interese particulare, de neo-triburi. Cum ar putea dăinui, atunci, comunitatea? Printr-o „luptă continuă,” este răspunsul pe care îl dă Charles Taylor,¹³ printr-o negociere permanentă între idealuri și interese.

Vom exemplifica această luptă continuă cu dezbaterile privind legalitatea avortului. Poziția față de avort împarte oamenii în două tabere care se revendică fiecare de la un drept fundamental (dreptul la viață al ființei nenăscute vs. libertatea și autonomia individului). Dezbaterile și schimbările legislative din SUA arată că deciziile nu se iau în funcție de un adevăr obiectiv, neutru în raport cu convingerile oamenilor, ci prin decizii politice care reflectă convingerile oamenilor.

În 24 iunie 2024 Curtea Supremă a SUA a considerat că dreptul la avort nu este un drept federal¹⁴ și că fiecare stat poate avea propriile prevederi legislative în acest domeniu. Așa cum s-a reflectat în presă, dar și în articole de specialitate, decizia Curții a fost determinată în primul rând de influența politică. În articolul “Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting *Dobbs v. Jackson*

¹³ Charles Taylor, *Etica autenticității*, întreg capitolul 7.

¹⁴ Curtea Supremă a SUA a apreciat că jurisprudența stabilită în 1973 de cazul *Roe vs. Wade* se referă doar la nivel de stat (Texas), nu de federație, prin urmare celelalte state pot adopta hotărâri diferite. <https://www.agerpres.ro/mondorama/2022/06/24/sua-curtea-suprema-revoca-protejarea-dreptului-femeilor-la-avort--939986>, consultat la 27.04.2024

Women's Health Organization",¹⁵ Mary Ziegler arată că atât activiștii anti-avort, cât și cei pro-avort doreau ca justiția să fie independentă, dar și să țină seama de voința populară.

“the abortion debate both reflected and reinforced a contradictory attitude about the courts: voters demanded that the justices be both apolitical and in step with popular preferences. The history of the abortion struggle in the decades after Roe also serves as a reminder of the complexity of rights culture in the twentieth - and twenty-first -century United States. While movements and even voters expected the federal courts to safeguard rights, they hardly acted as if rights came exclusively from the judiciary, looking to Congress, state legislatures, state courts, and state ballot measures to articulate different visions of the Constitution.”¹⁶

Partizanii celor două tabere nu s-au angajat într-o dezbatere despre ce înseamnă viața bună (să respecti viața celui nenăscut sau să respecti voința individului adult), ci au dus o luptă pentru a influența partidele care numesc judecătorii la Curtea Supremă. Oamenii dezbăt și își formează convingeri despre ce înseamnă viața bună în diferite grupuri particulare și încearcă să își impună concluzia nu printr-o dezbatere publică în agora, ci prin apelul la puterea politică.¹⁷

Lupta continuă de care vorbea Taylor este de fapt un dialog continuu între grupuri cu convingeri diferite, dar și la nivel fiecărui individ, o permanentă negociere între componenta individuală și cea colectivă a identității sale, între apartenența la grup și desprinderea de acesta, între convingerile personale și un adevăr obiectiv care în timpurile de azi pare el însuși rezultatul unor negocieri.

¹⁵ Ziegler, Mary (2023) „Should Constitutional Rights Reflect Popular Opinion? Interpreting Dobbs v. Jackson Women's Health Organization”, *Modern American History*, 6(1), pp. 88–92. doi:10.1017/mah.2023.6. Published online by Cambridge University Press: 09 June 2023. <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-american-history/article/should-constitutional-rights-reflect-popular-opinion-interpreting-dobbs-v-jackson-womens-health-organization/009FBA02D5885AECE95B7510F992E0DF> consultat la 27.04.2024.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ Toate taberele acceptă, însă, că apelul la puterea politică se face conform regulilor democratice, însă democrațiile au nevoie și de alte valori în afară de principiul *majoritatea dictează*. *Declarația drepturilor omului* stipulează exact acele valori care nu pot fi încălcate nici chiar de votul majorității.

Credem că printre cele mai mari provocări pe care dialogul le are de depășit sunt dorința oamenilor de a-și sprijini convingerile pe evidențe și pretenția ca evidențele lor să fie acceptate de toți. De fapt, doar cea de-a doua blochează dialogul, fiindcă acesta poate avea loc dacă ne sprijinim convingerile pe evidențe pe care suntem dispuși să le punem în discuție, cu speranța unei concluzii comune, în care fiecare poate rămâne cu premisele sale.

Pentru a vedea cum lupta continuă și dialogul dintre paradigme poate depăși contradicțiile în care altfel ne-am bloca, vă propun un experiment mintal, o reflecție asupra postumanismului. Termenul, încă fluid, se referă la mai multe fenomene, dar putem să spunem că are în principal două direcții: partajarea cunoașterii și a trupului între oameni și unelte (ceea ce implică desigur foarte multă tehnologie) și estomparea distincției între om, animal și mașină.¹⁸ Pentru exercițiul nostru de imaginație ne vom referi la doilea aspect. Astăzi, postumaniștii care critică antropocentrismul umanismului clasic sunt în dezacord total și cu teologii creștini pentru care omul este culmea creației. Însă, dacă am ignora pozițiile antireligioase ale postumaniștilor și dacă am desprinde opțiunile lor de discursul tehnologic care face abstracție de suflet, dacă am păstra doar ideea demnității egale a omului, animalului și mașinii, am putea regăsi o veche atitudine a omului în fața existenței, mai veche chiar decât creștinismul, atitudinea unui păstor anistoric pentru care el însuși, oile și tălăngile lor sunt existențe egale în raport cu Ființa. Omul își poate regăsi astfel sentimentul de co-creatură, un sentiment profund creștin, iar noi am putea descoperi apropierea dintre postumanism și Catehismul Bisericii Catolice care spune că „Fiecare creatură își are bunătatea și desăvârșirea proprie [...]. Diferitele creaturi, voite în ființa lor proprie, reflectă, fiecare în felul ei, o rază din înțelepciunea și bunătatea fără margini a lui Dumnezeu. De aceea omul trebuie să respecte bunătatea proprie fiecărei creaturi, pentru a evita folosirea dezordonată a lucrurilor”¹⁹

Relația creștinismului cu Iluminismul este un exemplu al acestei dinamici, de regăsire a punctelor comune în urma unor divergențe. Creștinismul a avut o lungă și profundă confruntare cu Iluminismul, pentru ca, după secole în care s-au depus sedimentele neînțelegerilor și s-au liniștit involburările implicațiilor sociale, să descopere poziția comună, după cum scria cardinalul Ratzinger în celebra conferință *Criza culturii*:

¹⁸ Peter Mahon, *Posthumanism. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury Academic, 2017, p. 195

¹⁹ Catehismul Bisericii Catolice, ARCB, București, 1993, art. 339.

„Este credința un simplu refuz al Iluminismului și al modernității ? Cu siguranță nu! De la origini creștinismul s-a înțeles pe sine ca religie a Logos-ului, ca religie secundată de rațiune. [...] În acest sens, Iluminismul este de origine creștină și nu este întâmplător că s-a născut tocmai și exclusiv în cadrul credinței creștine, acolo unde creștinismul, împotriva naturii sale, devenise, din păcate, tradiție și religie de stat”.²⁰

Postumanismul nu are, deocamdată, forța și anvergura Iluminismului, dar ne putem închipui că peste două sute de ani un teolog va aminti contribuția postumanismului la regăsirea sentimentului de co-creatură de către om și că, prin aceasta, lumea materială a devenit mai inteligibilă și mai transparentă și astfel a fost evitată distrugerea ecosistemului Pământului.

Spațiul dialogului este mereu de construit, este un spațiu sensibil care are nevoie să fie protejat de către putere, dar este distrus de intervențiile puterii în dezbateri, este un spațiu confortabil al întâlnirii, dar și unul al concluziilor incomode. Deseori pare un șantier zadarnic, dar edificiile lui durabile nu sunt concluziile la care ajunge, ci atitudinea spirituală a participanților. Puterea favorizează apariția unei atitudini spirituale dacă nu impune cetățenilor decizii de conștiință, individul își asumă această atitudine dacă nu evită deciziile de conștiință. Identitatea colectivă a tribului ne scutește de presiunea deciziilor de conștiință, dar ne lipsește de drumul dezvoltării personale. Amos Oz prezintă această tensiune între colectiv și individual în esul *Cum să lecuiești un fanatic*:

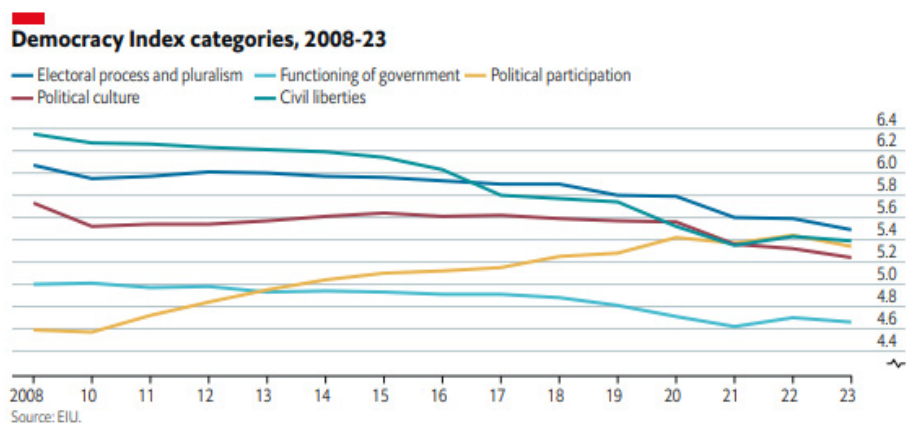
„Nici un om nu e o insulă, spunea John Donne, dar eu îndrăznesc să adaug, cu sfială: nici un bărbat și nici o femeie nu sunt insule, ci suntem cu toții peninsule, pe jumătate legați de continent, pe jumătate întorși spre ocean – o jumătate legată de familie, prieteni, cultură, tradiție, țară, popor, sex, limbă și multe altele, și cealaltă jumătate dorind să fie lăsată în pace să se uite la ocean. Cred că ar trebui să ni se îngăduie să rămânem peninsule. Orice sistem social și politic care ne transformă într-o insulă donneană, prefăcând restul omenirii în dușman sau rival, este monstruos. Dar, în același timp, orice sistem social, politic, ideologic care vrea să ne transforme pe fiecare într-o simplă moleculă a continentului este tot o monstruozitate.”²¹

²⁰ Joseph Ratzinger, *Opere alese*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 2011, p. 151 și urm.

²¹ Amos Oz, „Cum să lecuiești un fanatic”, în vol. *Cum să lecuiești un fanatic*, Humanitas, 2007, p.23

Oceanul, ca simbol al infinitului, este cel care îi permite omului să se dezvolte, oceanul este deschiderea spre universal pe care atât creștinismul, cât și Iluminismul au afirmat-o ca partea esențială a identității omului, o idee în care creștinismul și liberalismul politic se întâlnesc. Atunci când puterea politică nu mai asigură această deschidere, este amenințată atât libertatea politică a individului, cât și deschiderea spirituală spre orizontul infinit al universalității.

Anexa²²



²² Economist Intelligence Unit, *Democracy index 2023*, <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2023/> consultat la data de 15.05.2024

STUDIA THEOLOGICA

CREDINȚĂ ȘI ACȚIUNE ÎN LUMINA DECIZIILOR EXISTENȚIALE

Alexandru BUZALIC^{*} 

ABSTRACT. *Faith and Action in the Light of Existential Decisions.* Faith is man's response to Christian Revelation. It involves rational knowledge, hermeneutical understanding, and is followed by an existential decision. Becoming a foundational element of a *Weltanschauung*, faith transcends theoretical aspects and becomes the motivational engine of acts that are free, conscious, and endowed with moral value. From the analysis of the pattern of conversion and the transformation of faith in the first Patriarch, Abraham, as well as in the son of obedience to faith, Isaac, we arrive at a delimitation between what is normal and what is pathological, between balance and ideological extremism, and even at the question of motivation in the absence or rejection of God, in the context of atheism.

Keywords: faith, listening of faith, conversion, motivational principles, individual act, social action, ecclesial action

Cuvinte cheie: credință, convertire, principii motivaționale, act individual, acțiune socială, acțiune eclezială

* Conf. Dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.
E-mail: alexandru.buzalic@ubbcluj.ro.



Introducere

În epoca contemporană religiile, în primul rând creștinismul, se confruntă cu spiritul lumii secularizate și cu o cultură desacralizată care caută să scoată din spațiul public orice referire la sacru și la Dumnezeu. Mai mult, apar din ce în ce mai des luări de poziție radicale în numele unui fundamentalism ateu care se lamentează de faptul că „Dumnezeu nu a murit” după fundamentarea nietzscheană și că Biserica are încă o importanță în viața unor oameni echilibrați în viața lor interioară și în implicarea lor în societate, fără să fie integriști sau fanatici sau „altfel” decât semenii lor care au pierdut reperatele lui *homo religiosus* care îi bântuie, orice ar fi, în virtutea structurii cognitiv-afective a ființării umane.

În consecință, religiozitatea (definită ca sfera psihică responsabilă de integrarea „misterului” transcendent într-un *Weltanschauung* coerent și integral) specifică omului societăților desacralizate se construiește căutând un surrogat în locul *Realității ultime absolute* și un comportament ritual ca substitut simbolic față de viața liturgică care face parte din expresia lui *homo religiosus*. Spațiul rămas gol prin extirparea sacrului nu poate rămâne vid. Ca printr-un principiu al vaselor comunicante, „ceva” din sfera ideatică a culturii se va revărsa în „locul” pe care îl ocupa Dumnezeu sau sacrul. Iar tratarea cu religiozitate a unei ideologii lipsite de fundamentul metafizic al Ființei nu poate conduce decât spre reacții paradoxale și violente pentru a compensa argumentele „slabe” care reduc existența la experiența cognitivă a subiectului uman. Astfel apare, am putea spune, o „religie ateistă” care canalizează manifestările în spațiul public, cultural și printr-un *pattern* decizional de tip anticlerical, secular și nihilist. Avem și o literatură de tip apologetic a noilor tendințe ateiste.

O astfel de lucrare a apărut la începutul anului acesta în Franța prin *Après Dieu* – „După Dumnezeu” a lui Richard Malka.¹ Publicată în colecția „Noaptea mea la muzeu”, avocatul specializat în dreptul libertății presei și scenarist de benzi desenate, ne prezintă meditațiile inspirate de dreptul la blasfemie susținut de Voltaire (François-Marie Arouet 1694-1778) în numele iluminismului francez și a anticlericalismului promovate în numele unei *laïcité à la française*. Dar dacă Voltaire a fost deist, poziție specifică francmasoneriei, Richard Malka se declară ateu și se situează pe pozițiile combatanților împotriva religiei. Evident, la 10 ani după atentatul barbar asupra

¹ Richard MALKA, *Après Dieu*, coll. “Ma nuit au musée”, Éditions Stock, Paris 2025.

caricaturiştilor de la *Charlie Hebdo* (7 ianuarie 2015) lucrarea *Après Dieu* caută să ducă discursul despre libertatea absolută a presei scrise în spațiul ateismului militant.

În spațiul cultural contemporan nu pot fi impuse cenzuri care ne-ar conduce spre imagini revoluate a arderii cărților în piețe... În cazul ateismului militant problema este legată de „obiectul” atacurilor și, implicit, al contestării. Indiferent cum sunt explicate teologic atributele lui Dumnezeu în religiile monoteiste, acesta este o *Realitate ultimă transcendentă* și suma valorilor care stau la baza implicării responsabile în lume. Putem lua în derâdere și caricaturiza postura greșită a anumitor credincioși, derivatele și intransigențele unor derive sectare, nicio religie nu promovează violența în numele valorilor supreme, ci doar ideologiile politizate care caută să-și găsească fundamentarea în elemente preluate în mod necritic din religii...

Malika se lamentează de faptul că marxismul, pozitivismul filosofic și anticlericalismul ultimelor două secole au eșuat în fața rezistenței și revenirii religiosului, mai ales prin intermediul mișcărilor evanghelice. Uită că, atât în plan individual cât și social, agresivitatea naște agresivitate (principiul acțiunii și a reacțiunii), pentru că ceea ce semeni aceea vei culege, principiu pedagogic universal cunoscut. Luarea în derâdere a valorilor devenite în ideologiile unora „tradiționale și antiprogresiste”, suprasaturarea reclamelor care atacă subversiv sfera intimă a persoanei umane, asaltul permanent împotriva tuturor oamenilor care sunt construiți cognitiv-volitiv pe valori transcendente pe care și le apropiază și caută să le actualizeze în lume, în mod conștient, conduce spre răni profunde, deoarece nu ai ce pune motivațional în locul *Sumei valorilor* care se materializează prin caritate, filantropie. Și spiritele slabe sau perturbate, la fel de irațional și lipsit de o motivație constructivă, pot refuza prin acte reprobabile.

Aceste derive și stări conflictuale trebuiesc evitate prin găsirea unui dialog rațional, într-un limbaj comun și intersubiectiv inteligibil pentru credincios sau ateu, prin înțelegerea actului credinței și a întâlnirii sufletului cu ceea ce este cu adevărat Dumnezeu în actul existențial, liber consimțit, al lui *homo religiosus*. Cartea lui Richard Malika are ca motto: „Tuturor celor care au fost uciși în numele lui Dumnezeu. Pentru un blestem, o rugăciune uitată, adulter, apostazie sau răs. Mai ales prietenilor mei. Au înjurat mult, nu s-a rugat niciodată, fiind puțin fideli, cu totul apostatați și au răs cu ardore.”²

² *ibidem*

Conținutul incitant, scris cu talent scriitoricesc, ar putea genera oricând un dialog dacă nu s-ar baza pe respingerea radicală a creștinismului pe care îl vede restrâns în Franța la o spiritualitate redusă la sfera privată a fiecărui individ. Uită că orice act omenesc creator și orice spiritualitate se materializează într-o cultură care reflectă, printr-o metapsihanaliză adecvată, materializarea spiritului uman în istorie. S-a ucis și se va ucide în istoria omenirii în numele ideologiilor care denaturează realitatea lui Dumnezeu... câți oameni au murit în numele onoarei sau a „adevărurilor” cu care au fost îndoctrinați de politrucii și de conducători emanați de perioadele întunecate ale istoriei. Cu siguranță Dumnezeu nu a fost acolo... Dar nici înjurătura, lipsa vieții spirituale, infidelitatea, apostaziile și luarea în derâdere a adevăratelor valori nu pot fi elemente constructoare a unei culturi specifice lui *homo sapiens sapiens* (elemente culturo-genetice).

Propun să aprofundăm, din perspectiva unei teologii fundamentale care pornește de la aspectele integrale ale antropologiei, credința. De la procesul individual de tatonare a unei experiențe religioase se ajunge la un act existențial transformant. De fapt: „Când ne mărturisim credința, începem prin a spune: „Cred” sau „Credem”. Înainte de a expune credința Bisericii așa cum e mărturisită în Crez, celebrată în liturghie, trăită în practicarea Poruncilor și în rugăciune, să ne întrebăm așadar ce înseamnă „a crede”. Credința este răspunsul omului dat lui Dumnezeu, care se i se revelează și i se dăruiește, aducând în același timp un belșug de lumină omului aflat în căutarea sensului ultim al vieții sale.”³

Așadar, „a crede” este un act individual, existențial, care implică ființa umană integral, adică omul în totalitatea facultăților sale cognitive, afective și motivațional-volitve și în destinul său eshatologic care dă un sens curgerii istoriei și demnității vieții fiecărui individ în parte. Credința este transformantă datorită dinamismului „ascultării credinței” a cărui model arhetipal este Avraam. În același timp, credința creștină se distinge față de alte forme de manifestare a unei credințe religioase tocmai datorită caracterului personal al lui Dumnezeu care se revelează și a mântuirii „în” Hristos Isus. Omul credinței *cunoaște* Adevărul, are un orizont cognitiv pătruns de *speranță* și este în *relație* cu Realitatea personală transcendentă și absolută care se „coboară” la nivelul creaturii personale (omul) făcându-se prezent în experiența vieții de credință.

³ CBC n. 26.

Analiza dinamismului „ascultării credinței” primului Patriarh al Poporului ales permite înțelegerea diferenței fragile dintre actul credinței adevărate și patologic, dintre credința necritică și oarbă și „nebunia în Dumnezeu” a celui ce ajunge la limitele descrise de Søren Kierkegaard în *Frică și cutremur*, toate acestea devenind necesare în contextul emergenței noilor tipuri de fundamentalisme religioase sau ateiste.

Avraam – de la monolatrie la experiența monoteismului

Viața istorică a lui Avraam (ebraic. *Abraham*, arab. *Ibrahim*) este tipică ambientului geo-cultural a Orientului Apropiat sfârșitului Mileniului III, începutul Mileniului II îHr. Ne aflăm în Epoca bronzului, într-o societate organizată în mari orașe-stat, există scrierea cuneiformă. În plan spiritual persistă simbolismul neolitic și sciziunea arhetipală Cer (Taurul ceresc / Tatăl zeilor) – Pământ (Zeița mamă). În epocă, concepția despre zei este exprimată sub forma mitologică a politeismului în care se întrezărește religiozitatea primordială a solidarității mistice cu lumea aflată în guvernarea unui Stăpân al tuturor lucrurilor și al vieții și morții, devenit în logica desacralizării Tatăl întregului panteon politeist. În organizarea socială primară, de tip patriarhal, puterea de conducere și deciziile sunt luate cu autoritate de Tatăl – *Pater familias*.

Vața familiei lui Avraam este tipică Semilunii fertile perioadei istorice amintite, dacă istoricitatea existenței personajului în sine este aproape unanimă, avem situații diferite în cronologia evenimentelor prezentate de Torah, de Biblie și de Coran.⁴

Pater familias este Terah, originar din orașul-stat *Ur* din Sudul Mesopotamiei, etnic făcând parte din triburile semitice seminomade. Are trei fii, Avraam, Nahor și Haran. Avraam se căsătorește cu sora vitregă Sara, după moartea lui Haran îl ia în tutelă pe nepotul său, Lot, în timp ce Nahor se căsătorește cu nepoata sa Milka, endogamia în interiorul clanurilor fiind o practică obișnuită a timpului.

În urma dificultăților economice alte timpului, fiind și perioade climatice neprielnice care se repetă ciclic afectând Semiluna fertilă, Terah hotărăște să emigreze din Caldeea în Canaan. Este condiția specifică oricăror emigranți din toate timpurile,

⁴ André & Renée NEHER, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, t. I, Librairie d'Amérique et d'Orient-Maisonneuve, 4^e éd., 1996, pp. 250-276.

povești de familie ordinare cu bucuriile și tragediile normale existenței umane, o limbă maternă, cutumele etnice, spiritualitatea, religia practică și „zeul protector” fiind legată de patrimoniul familiei și a clanului extins, *Pater familias* impunând „religia părinților” ca o moștenire intergenerațională și un semn al apartenenței la grup.

În analiză religiologică, suntem în situația *henoteismului*, pe fondul politeismului cultural specific se alege un singur zeu, protectorul „casei tatălui”, care devine treptat obiectul unui cult monolatriu, fără să se conteste ordinea practicii politeiste majoritare. Practicile religioase sunt anterioare epocii lui Avraam, sunt specifice culturii pastorale arhaice, țin de esența religiozității neolitice: ridicarea altarelor pentru holocaust, ridicarea stelelor sau a menhirilor (stâlpii de piatră), jertfe sângeroase, legate de un legământ încheiat (Geneză 41, 45; 51 – 52), un mormânt (Geneză 35, 20) sau loc al unei teofanii (Geneză 28, 10 – 22), etc.

Înainte de a ajunge la destinație, Terah moare în târgul caravanier Harran / Harra (astăzi pe teritoriul Turciei de Sud), situat la jumătatea drumului între Caldeea și Canaan. Nahor, cu familia sa, rămâne în teritoriul Harranului, păstrând cutumele specifice patriarhatului, rămânând în „religia Tatălui”. Nahor și descendenții săi se sedentarizează și sunt asimilați populației majoritare, în continuitatea tradițiilor și în evoluția ambientului geo-cultural local.

În Harran se produce ruptura majoră care îl scoate pe Avraam din „Casa Tatălui” și îl transformă în Părintele fondator al Poporului ales, primul Patriarh biblic. În ceea ce privește religiozitatea individuală a lui Avraam, hotărârea de a continua călătoria are o conotație existențială și spirituală deosebită care își revelează semnificația religioasă ulterior, printr-un proces de maturizare a credinței. Avraam are o experiență religioasă, decizia luată fiind inspirată de Dumnezeu (*Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău* Geneza, 12, 1), toate etapele călătoriei sale fiind marcate de practica de cult a jertfei, el devine un nou *Pater familias*, fondator al tradiției unui nou clan care devine reprezentativ unui Popor.

Avraam are o legătură deosebită cu Dumnezeu, „care i se arată / revelează”, dobândește conștiința alterității față de celelalte divinități ale panteonului politeist, care nu au consistență reală, sunt idoli (*eidōs* – formă, contur, obiecte fără legătură cu realitatea pe care are pretenția să o reprezinte în mod iconic sau sacramental). În ciuda similitudinii practicilor de cult, evident moștenite din experiența religioasă a timpului, monolatria de tip henoteist a unui zeu al părinților” dobândește semnificația

intuitivă a unui monoteism argumentat teologic. Textul biblic este elocvent: *„Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-l voi arăta Eu. Și Eu voi ridica din tine un popor mare, te voi binecuvânta, voi mări numele tău și vei fi izvor de binecuvântare. Binecuvânta-voi pe cei ce te vor binecuvânta, iar pe cei ce te vor blestema îi voi blestema; și se vor binecuvânta întru tine toate neamurile pământului”*. Deci a plecat Avram, cum îi zisese Domnul, și s-a dus și Lot cu el. Avram însă era de șaptezeci și cinci de ani, când a ieșit din Haran. Și a luat Avram pe Sarai, femeia sa, pe Lot, fiul fratelui său, și toate averile ce agoniseră ei și toți oamenii, pe care-i aveau în Haran, și au ieșit, ca să meargă în țara Canaanului și au ajuns în Canaan. Apoi a străbătut Avram țara aceasta de-a lungul până la locul numit Sichem, până la stejarul Mamvri. Pe atunci trăiau în țara aceasta Cananeeni. Acolo s-a arătat Domnul lui Avram și i-a zis: *“țara aceasta o voi da urmașilor tăi”*. Și a zidit Avram acolo un jertfelnic Domnului, Celui ce Se arătase. De acolo a pornit el spre muntele care e la răsărit de Betel, și și-a întins acolo cortul așa, încât Betelul era la apus, iar Hai, la răsărit. A zidit acolo un jertfelnic Domnului și s-a închinat Domnului, Celui ce i Se arătase” (Geneză 12, 1-8).

Faptul că „Domnul i se arată” îmbracă întâmplările cotidiene ale emigrației sale într-un sens sacru ca eveniment fondator, de drept divin, care justifică ulterior sedentarizarea Poporului ales în teritoriile locuite de Cananeeni. Avraam este seminomad, datorită hazardului climatic și recurenței episoadelor de secetă (conștientizat astăzi, la nivel ecosistemic și global de către climatologi, sub numele de *El Niño*) urmează calea emigrațiilor sezoniere spre Valea Nilului, a cărei agriculturi depindea de revărsările anuale ale fluviului și asigura o stabilitate economică (*Pe atunci s-a făcut foamete în ținutul acela și s-a coborât Avram în Egipt, ca să locuiască acolo, pentru că se întetise foametea în ținutul acela* Geneza 12, 10).

În practica sa religioasă, Avraam are o experiență a credinței „ascultând” inspirația divină care îi dă certitudinea luării unei decizii inspirate. Dumnezeu suprem ca Tatăl tuturor divinităților, în ambientul politeist al Orientului apropiat era *El*, din rădăcina semitică *ʾl*, de aceea Numele Dumnezeului care se revelează prin Avraam este însoțit de un adjectiv care să îl diferențieze de concepții *theo-logice* mitologice: *El Elion* – „Dumnezeul cel Preaînalt” (Geneză 14, 19 - 22), *El Şaddai* – „Dumnezeul atotputernic” (Geneză 17,1), *El Roi* – „El al vederii / atotvăzător / atotcunoscător” (Geneză 16, 13), *El ʾOlam* – „El al veșniciei” (Geneză 21, 33), etc. Este numit printr-un

plurale majestatis al lui *El*, devenit *Elohim*⁵ care devine astfel numele specific folosit de Poporul ales până la Moise.⁶

Observăm dinamismul evoluției credinței lui Avraam, ca act individual, de la „Dumnezeul tatălui” într-o paradigmă monolatră a henoteismului,⁷ fiind interferențe ale cultului zeului *El* din regiunea cu zeul protector al tatălui sau al strămoșilor și bazele conceptuale – întărite de actul credinței – a teofaniilor sau a inspirației divine pe care o primește în anumite momente (de exemplu teofania de la Stejarul Mamvri, Geneză 18, 1-33). În lumina teologiei creștine „ascultarea credinței” la Avraam este descrisă astfel: „Scrisoarea către evrei, în marele elogiu al credinței strămoșilor, insistă în mod deosebit asupra credinței lui Avraam: „Prin credință, Avraam a ascultat de chemarea de a pleca spre o țară pe care urma s-o primească moștenire și a plecat neștiind încotro merge” (Evr .11, 8). Prin credință a trăit ca străin și pelerin în Pământul făgăduinței. Prin credință, Sarei i-a fost dat să-l zămislească pe fiul făgăduinței. Prin credință, în sfârșit, Avraam l-a oferit pe unicul său fiu ca jertfă. Avraam realizează astfel definiția credinței dată de Scrisoarea către evrei: „Credința e chezașia bunurilor nădăjduite, dovada celor care nu se văd” (Evr. 11, 1). „Avraam a avut credință în Dumnezeu și i-a fost socotit ca dreptate” (Rom 4, 3). Datorită acestei „credințe puternice” (Rom 4, 20), Avraam a devenit „părintele tuturor celor care aveau să creadă” (Rom 4, 11. 18).⁸

Însă momentul transformant al actului credinței, cu valoare existențială majoră care devine „ascultarea credinței” este jertfa lui Isaac. Sara este sterilă, timpul trece și amândoi înaintază în vârstă, de aceea promisiunea de a-l face pe Avraam părintele unui „Popor mare” numeros ca stele cerului (Geneză 15, 5), este împotriva oricărei logici omenești. În planul cutumelor sociale, o slujnică egipteană, Agar, va concepe un fiu lui Avraam, pe Ismael (Geneză 16, 1-16), pentru a-i asigura succesiunea la conducerea clanului din „propriul sânge”, cu drept de succesiune plener, în ciuda

⁵ Eduard FERENȚ, *Dumnezeul cel viu, unic în ființă și întreit în persoane*, Presa Bună, Iași 1997, p.52.

⁶ Piero CODA, *Dumnezeu Unul și Întreit. Revelația, experiența și teologia Dumnezeului creștinilor*, Institutul Teologic Romano-Catolic, București, 1994, p. 5; termenul *El* apare de 240 de ori în VT în timp ce *Elohim* apare de peste 2600 de ori. După E. Ferencz termenul *Elohim* apare doar de 1270 de ori atât cu valoare de plural – dumnezei, cât mai ales cu valoare de singular.

⁷ M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Univers Enciclopedic, București 2000, p. 181 și următoarele.

⁸ CBC n. 146.

faptului că ar fi putut mandata această responsabilitate lui Lot sau oricărui alt reprezentant al familiei. După teofania de la Stejarul Mamvri Sara rămâne însărcinată și îl naște pe Isaac, fiind obligată să intervină pentru a împiedica succesiunea lui Ismael ca întâi născut și să-l repună pe propriul fiu în drepturi. Și Ismael, fiul lui Avraam, va deveni un „popor mare”, fiind părintele neamurilor semitice de Sud, al arabilor preislamici. Dar, omenește vorbind, nimeni nu are cum să aibă certitudinea unui plan împlinit, oricât de ancorat ar fi în speranță și ar avea încredere în autoritatea divină. Avraam este omul Orientului Apropiat din timpul său, înconjurat de populații politeiste care au o practică religioasă comună, însă are o experiență deosebită prin „dialogul” cu Dumnezeu. Este între vechi și nou, are experiența mistică novatoare a conștientizării existenței unicului Stăpân al creației, dar o trăiește ancorat în credințele semenilor săi, a făcut un pas prin desprinderea de destinul clanului său marcat de moartea lui Terah, dar încă nu este conștient că trebuie să iasă cu adevărat din „casa tatălui” pentru a deveni Patriarhul, fondatorul unui Popor ales prin care se vor reuni toate neamurile devenite Poporul lui Dumnezeu.

În acest context, „încercarea credinței” din capitolul 22 din Geneză reprezintă punctul culminant al itinerariului de „a ieși din casa tatălui său” și în același timp momentul în care Avraam înclină balanța, într-o manieră ireversibilă, spre credința în Dumnezeu unic, atotputernic. Propun să analizăm textul biblic, care ne introduce într-un adevărat *climax* cinematografic, pentru a trece în revistă pozițiile filosofico-teologice legate de încercarea credinței.

Analiza narativă a textului din Geneză 22, 1-18

Primele 18 versete ale capitolului 22 au o valoare narativă deosebită, asemenea unui scenariu cinematografic care ne introduce într-un *climax* (o scară) a creșterii intensității suspansului, urmat de relaxarea deznodământului fericit, care dă sens evenimentului în întregul său. Avraam are o experiență onirică, între vis și realitate, între ceea ce poate fi o experiență mistică reală a întâlnirii cu Dumnezeu sau propriile proiecții subiective care par un vis urât cu un conținut grotesc și irațional. Chemarea survine ca o șoaptă, repetată, care îl aduce pe Avraam la starea de veghe a somnului paradoxal sau la starea aceluia tip de „*rêve éveillé*”, între vis și realitate, când sunt facilitate experiențele iraționale (cunoașterea experiențială), starea de „trezvie” (în grec. *νήψις*) a privegherii în care individul rămâne în legătură cu realitatea divină.

1. După acestea, Dumnezeu a încercat pe Avraam și i-a zis: “Avraame, Avraame!” Iar el a răspuns: “Iată-mă!”

2. Și Dumnezeu i-a zis: “Ia pe fiul tău, pe Isaac, pe singurul tău fiu, pe care-l iubești, și du-te în pământul Moria și adu-l acolo ardere de tot pe un munte, pe care ti-l voi arăta Eu!”

I se poruncește să-l aducă pe Isaac jertfă de ardere de tot (*holocaust*) în ținutul Moria (*Mor-Jah* - poruncit de Dumnezeu) identificat cu o parte a Muntelui Templului din Ierusalim.⁹ Isaac este unicul fiu rămas spre plinirea promisiunii Poporului ales, Dumnezeu îi aduce aminte că este „singurul său fiu, pe care-l iubește”, născut în mod miraculos, după judecata omenească un act dincolo de orice rațiune. Textul biblic este laconic, nu face referire la muștrări de conștiință sau la frământările interioare ale lui Avraam, el răspunde simplu la apel („Iată-mă!”) ca o expresie a disponibilității omului în fața lui Dumnezeu, ceea ce ne trimite spre puritatea experienței de credință mărturisită la plinirea timpurilor de Maria, mama lui Isus („Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău” - Luca 1,38).

Este decis să-și îndeplinească misiunea încredințată pregătindu-și călătoria în mod meticolos, după care timpul se contractă, trei zile de drum monoton cadențat de copitele asinilor, de răsăritul soarelui, bivuacul nopții, pe drumurile pietroase ale țării, toate descrise într-o jumătate de frază:

3. *Sculându-se deci Avraam dis-de-dimineată, a pus samarul pe asinul său și a luat cu sine două slugi și pe Isaac, fiul său; și tăind lemne pentru jertfă, s-a ridicat și a plecat la locul despre care-i grăise Dumnezeu.*

Văzând la orizont Muntele Moria, timpul se dilată, reintră în narațiune în dimensiunea timpului experienței cotidiene și chiar al dialogului omenesc în instantaneul interogației copilului nevinovat care sesizează o sincopă logică, dar se încrede în Tatăl său. Versetul biblic este opac față de reacțiile emoționale ale lui Avraam, răspunsul “Fiul meu, va îngriji Dumnezeu de oaia jertfei Sale!” ne trimite spre licărirea speranței în fața unei sentințe crude, acel „poate că totuși...” din *Pădurea spânzuraților* de Liviu Rebreanu, dar tatăl și fiul merg mai departe împreună, aparent fără să-și pună alte întrebări sau înaintea în delirul unei stări de conștiință modificată în care rațiunea contestă ceea ce nu convine din realitatea înconjurătoare.

⁹ David SHAPIRA, *The Moza Temple and Solomon’s Temple* în: „Bibliotheca Orientalis”, 75 / 2018(1–2), pp. 25–48.

4. Iar a treia zi, ridicându-și Avraam ochii, a văzut în depărtare locul acela.

5. Atunci a zis Avraam slugilor sale: “Rămâneți aici cu asinul, iar eu și copilul ne ducem până acolo și, închinându-ne, ne vom întoarce la voi”.

6. Luând deci Avraam lemnele cele pentru jertfă, le-a pus pe umerii lui Isaac, fiul său; iar el a luat în mâini focul și cuțitul și s-au dus amândoi împreună.

7. Atunci a grăit Isaac lui Avraam, tatăl său, și a zis: “Tată!” Iar acesta a răspuns: “Ce este, fiul meu?” Zis-a Isaac: “Iată, foc și lemne avem; dar unde este oaia pentru jertfă?”

8. Avraam însă a răspuns: “Fiul meu, va îngriji Dumnezeu de oaia jertfei Sale!” Și s-au dus mai departe amândoi împreună.

Dacă la începutul narațiunii trei zile trec într-o clipă, *climaxul* creșterii tensiunii face ca timpul să încetinească până când încremenește:

9. *Iar dacă au ajuns la locul, de care-i grăise Dumnezeu, a ridicat Avraam acolo jertfelnic (caută pietrele de altar, le clădește...), a așezat lemnele pe el (după ce clădește rugul aranjează surcelele cu grijă, apoi lemnele mai groase...) și, legând pe Isaac, fiul său (care, desigur, se neliniștește, își dă seama că totul depășește orice rațiune; încrederea în tatăl său care îl iubește și disonanța unei condamnări la moarte...), l-a pus pe jertfelnic, deasupra lemnului (...copilul înlemnește cuprins de spaimă, confuzie și resemnare neputincioasă...).*

10. *Apoi și-a întins Avraam mâna și a luat cuțitul, ca să junghie pe fiul său. În acest moment timpul se oprește, așa cum și cuțitul rămâne suspendat în aer în iminența gestului necruțător, ireparabil, irațional și împotriva experienței grijii pe care Dumnezeu a demonstrat-o până acum în iubirea față de servul Său Avraam... Atunci survine un *insight* psihanalitic, un *prise de conscience* care îl trezește din reverie și îl face să privească „totul” în lumina realității profunde a unei lumi pătrunse de planul lui Dumnezeu.*

Din nou dialogul cu Dumnezeu, mediat de îngerul Domnului, de un mesager, revine la limbajul discursiv, raționalizabil, care îl reintroduce în istoria marcată de curgerea timpului. Din nou răspunsul omului credinței în fața lui Dumnezeu, însă un om care a trecut printr-o moarte simbolică, și el și fiul său, care se simte salvat, eliberat, renăscut. „Știe” ce trebuie să facă, vede berbecul destinat jertfei care poate fi oricând considerat rodul hazardului de către omul experienței profane, și îl aduce ca o jertfă de substituție, pentru că la nivel intim, motivațional-

volitiv, a săvârșit în esență ofranda cerută de Dumnezeu ca semn a tăriei credinței sale. Este o încercare inițiată din care iese printr-o renaștere (*rebirth*) într-o altă dimensiune a realității:

11. Atunci îngerul Domnului a strigat către el din cer și a zis: “Avraame, Avraame!” Răspuns-a acesta: “Tată-mă!”

12. Iar îngerul a zis: “Să nu-ți ridici mâna asupra copilului, nici să-i faci vreun rău, căci acum cunosc că te temi de Dumnezeu și pentru mine n-ai cruțat nici pe singurul fiu al tău”.

13. Și ridicându-și Avraam ochii, a privit, și iată la spate un berbec încurcat cu coarnezle într-un tufiș. Și ducându-se, Avraam a luat berbecul și l-a adus jertfă în locul lui Isaac, fiul său.

14. Avraam a numit locul acela Iahve-ire, adică, Dumnezeu poartă de grijă și de aceea se zice astăzi: “În munte Domnul Se arată”.

15. Și a strigat a doua oară îngerul Domnului din cer către Avraam și a zis:

16. “Juratu-M-am pe Mine însumi, zice Domnul, că de vreme ce ai făcut aceasta și n-ai cruțat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine,

17. De aceea te voi binecuvânta cu binecuvântarea Mea și voi înmulți foarte neamul tău, ca să fie ca stelele cerului și ca nisipul de pe țărmul mării și va stăpâni neamul tău cetățile dușmanilor săi;

18. Și se vor binecuvânta prin neamul tău toate popoarele pământului, pentru că ai ascultat glasul Meu”.

Avraam și Isaac coboară de pe munte transformați. Au urcat pe munte ca oameni ai unei credințe „tradiționale” față de care erau fideli, aveau conștiința veridicității experienței mistice a legăturii cu Dumnezeu cel viu, Creatorul lumii, însă coboară ca oameni ai „ascultării credinței”, Avraam ca „Părintele tuturor celor care cred”, Isaac ca fiul acestei credințe trăite, ambii trecuți prin moartea omului „credinței vechi” și renașterea omului „credinței adevărate” care își va atinge plinirea prin mântuirea „în”, „cu” și „prin” Hristos Isus, toți fiind chemați să treacă prin misterul pascal a patimii, morții și învierii !

Ascultarea credinței între patologic și normalitate

Fiind un act irațional care implică asumarea unei posturi existențiale în lume, în numele „ascultării credinței” se pot ascunde cele mai nobile implicări în slujba valorilor omenirii, la fel cum se pot denatura doctrinele religioase pentru a argumenta cele mai abjecte acțiuni, integrismele, excluziunea, războiul sau moartea. Nu ne referim la aspectele psihiatrice sau psihopatologice care pot îmbrăca o falsă aură religioasă. Prin faptul că implică individul în intimitatea proceselor psihice, a aspectelor cognitive, afective, emoționale sau volitive, credința religioasă este puternic afectată în cazul bolilor sau suferințelor psihice, frecvent teme din doctrină sau legate de practicile de cult fiind prezente sub forma delirului pe teme religioase, a superstițiilor, în cazul bolnavilor cronici întâlnindu-se și un simț moral pervertit. Despre religiozitatea patologică sunt numeroase studii de specialitate recente.

Prin „patologia” sau „normalitatea” actului religios ne referim în continuare la derivatele și limitele între care „ascultarea credinței” se încadrează în libera implicare în lume a individului mental sănătos, într-o perspectivă filosofică sau antropologică. De asemenea, trebuie să știm că nu există „standarde” sau „șabloane” care definesc normalitatea, sfera psihică a religiozității, responsabilă de integrarea „misterelor existenței” într-un *Weltanschauung* coerent, fiind mai aproape de *ratio* sau de *fides*, de o abordare preponderent cognitivă și moral-normativă sau de implicare afectiv-emoțională și intuitivă, etc.

Imaginea lui Dumnezeu care materializează ideatic o realitate transcendentă, după Rudolf Otto (1869-1937) este percepută în imanența istoriei între *mysterium tremendum*, un Dumnezeu autoritar, crud, care pedepsește orice neregulă, contabilizează greșelile, este răzbunător, etc. și *mysterium fascinans*, un Dumnezeu plin de bunătate și iubire, iertător, la extremă dispărând până și răul printr-o *apokatastază* universală. Misterul se întrezărește prin experiența credinței care conduce spre dialogul cu alteritatea absolută de care ne putem apropia până la o limită ce nu poate fi accesibilă creaturii, este întâlnirea cu un *Ganz andere*.¹⁰

Religiozitatea normală se încadrează între aceste două extreme, omul ca individ fiind mai aproape fie de frică, fie de fascinație față de Realitatea supremă, se implică emoțional în practicile de pietate sau în celebrarea sacramentelor sau a sacramentaliilor în concordanță cu situația concretă, bucuria trăirii pozitive a

¹⁰ Rudolf Otto, *Sacru*, Editura Dacia, Cluj – Napoca 1996, p. 38.

valorilor, implicarea plină de iubire în slujirea aproapelui sau tristețea plină de speranță a doliului, etc. Religiozitatea armonioasă sau „normalitatea” actelor săvârșite de omul religios sunt legate de maturitatea integrală a individului, de aceea nu putem vorbi despre fenomene mistice decât în cazul în care sunt excluse orice posibile tulburări sau patologii psihice, iar doctrina religioasă se încadrează în limitele „sănătoase” ale unui simț al credinței (*sensus fidei fidelium*) care armonizează individul în viața personală sau în societate.

Maturizarea personală (fizică, psihică și intelectuală) și maturizarea religioasă aduc cu sine sentimentul de plinătate a vieții și de fericire. Doar omul matur este capabil de trăirea sentimentului de siguranță, a demnității, dar și de relaționare corectă cu celelalte persoane din societate. Imaturitatea aduce după sine un comportament inadecvat, o viață plină de nereușite tocmai datorită lipsei relaționării normale în societate. Persoana imatură are un mod de abordare egoist a tuturor situațiilor vieții, un spirit critic la adresa tuturor fără autocritică, se consideră pe sine perfect în fața lui Dumnezeu și își arogă pretenția de a face judecăți de valoare subiective.

Ascultarea credinței și libera implicare responsabilă în lume necesită uneori un radicalism, însă altfel reacționează creștinul chemat să fie extremist în iubirea altruistă față de aproapele sau în apropierea față iubirea infinită a lui Dumnezeu, și altfel acționează extremistul integrist, care în numele aceluiași Dumnezeu urăște sau îi exclude pe cei ce nu îmbrățișează aceleași valori culturale sau religioase, asasinează, organizează acte teroriste sau „războaie sfinte”. Sacrificiul suprem poate să fie un act de iubire pentru salvarea aproapelui sau un atentat suicidar, distincția dintre aceste aspecte fiind dată de normalitatea sau de deviațiile interpretării valorilor religioase.

Într-o cheie interpretativă existențială, filosoful și teologul Søren Kierkegaard (1813-1855) tratează despre condiția omului credinței în scrierile sale *Frică și cutremur* (1843), *Conceptul de anxietate* (1844), *Stadii pe calea vieții* (1845), *Faptele iubirii* (1847), *Boala întru moarte* (1849), *Inițiere în creștinism* (1850).¹¹

Condiția intrării într-o viață de credință profundă, în acea „ascultare a credinței”, este un salt în necunoscut, un act existențial ireversibil care implică asumarea unor anumite posturi și slujirea valorilor care subordonează întreaga existență, fără să existe certitudinea experienței imediate. Intrarea în „ascultarea credinței” are o componentă irațională fiind un act la frontiera dintre „vis și realitate”, între experiența

¹¹ Jean-Marc BERLIOUX, « Le Sacrifice d'Abraham, essai d'interprétation symbolique », în: *La chaîne d'union*, vol. 93, no. 3, 2020, pp. 79-87.

mistică și cunoașterea discursivă, certitudine și frământările îndoielilor ce nu pot fi înlăturate decât prin speranță, o „nebunie” care își revelează sensul dincolo de experiența imanentă : „Iudeii cer semne, iar grecii caută înțelepciune, însă noi Îl predicăm pe Hristos cel răstignit, o pricină de poticnire pentru iudei și o nebunie pentru neamuri. Dar pentru cei chemați, atât iudei, cât și greci, Hristos este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu” (1 Corinteni, 22-24).

Pentru Kirkegaard „nebunia lui Avraam” constă în raportul absolut cu Absolutul, care nu poate fi altfel decât paradoxal. Gestul lui Avraam anihilează orice logică umană, orice argumentare etică, rămâne în incomprehensibilitatea subiectivității transfigurate de credință care frolează normalitatea și îl transformă. Este postura sfântului care în ochii mediocrității lumii devine „nebun de Dumnezeu” – *pazzo di Dio*, sau „nebun întru Hristos.” Existența omului este paradoxală, este marcată de alegerile permanente, libere, care dirijează cursul istoriei personale a fiecăruia în parte spre trasarea Istoriei care „este” și, pentru protagoniștii acestei istorii, „nu încă”. Este alegerea permanentă dintre bine și rău și decizia angajamentului sau pasivității față de devenirea lumii, înseamnă „a fi” sau „a nu fi” (în sens metafizic) credincios.

În ceea ce privește radicalitatea anumitor acte de credință, „nebunia lui Avraam” constă în ambivalența deciziei de a alege între două căi contradictorii: calea morală sau calea îndatoririlor legate de credință. Avraam sublimează orice judecată de valoare etică în favoarea iraționalității unui gest de cult care rămâne întotdeauna în condiția trăirii umane, între certitudinea experienței subiective, nesiguranță și speranță. După jertfa simbolică săvârșită, Avraam „știe”, nu mai are nevoie de cuvinte și de explicații omenești care să dilueze Adevărul care l-a transformat. În acest context să ne gândim la faptul că Dumnezeu Tatăl a trecut prin jertfirea propriului Fiu până la capăt...

Filiația ascultării credinței în Isaac

Propun să ne oprim și asupra lui Isaac. Este în egală măsură pus la încercare. De la ascultare orbească, încrederea absolută a copilului în sprijinul și protecția necondiționată a părinților specifică socializare primare în nucleul familial, de la acceptarea Dumnezeului Tatălui ca o cutumă culturală, Isaac trece la un alt tip de „ascultare a credinței” experimentând condiția celui ce simte ajutorul lui Dumnezeu

mai presus de orice rațiune. Nu „înțelege” ceea ce nu are nicio rațiune, însă „știe” și are de acum înainte certitudinea că „toate” sunt în mâinile Domnului.

Același eveniment este prezent în Coran surata 37, versetele 102-108, Ibrahim (numele arab al lui Avraam) manifestând postura sumisiunii față de orice vine de la Allah, postura omului credinței în islam (arab. *islam* – supunere). Textul reflectă perceperea evenimentului biblic în ambientul geo-cultural arab-islamic prin prisma introducerii monoteismului printre arabii pre-islamici ai secolului VII dHr.

102. Și când [fiul său] a ajuns la vârsta la care putea lucra împreună cu el, a spus: „O, fiul meu! Cu adevărat, am văzut în vis că te voi jertfi. Vezi cum ți se pare?” I-a răspuns: „O, tată! Fă după cum ți se poruncește, căci mă vei afla pe mine - dacă va voi Allah - printre cei răbdători!”

103. Și când s-au supus amândoi și l-a întins pe el pe o tâmplă,

104. Am strigat Noi la el: „O, Avraam!

105. Tu ai împlinit vedenia.” Astfel îi răsplătim noi pe cei care săvârșesc bine.

106. Cu adevărat, aceasta a fost o încercare *manifestă / exigentă / probatorie*

107. Și l-am răscumpărat pe el printr-o jertfă minunată

108. Și am lăsat Noi pentru neamurile care au venit după el [această binecuvântare]:

109. „Pace asupra lui Avraam!”

În Coran sumisiunea lui Avraam / Ibrahim este radicală, cu toate acestea tradițiile teologice subliniază gravitatea materiei încercării credinței prin actul de neconceput al sacrificării propriului fiu, de aceea se subliniază finalul fericit, orice s-ar întâmpla omul nu poate pătrunde misterele vieții, toate fiind doar în mâinile lui Allah – Milostivul, Îndurătorul (*Ar-Rahman, Ar-Rahim*). Textul este scurt, Isaac își dă consimțământul, Ibrahim ascultă de Allah chiar și în incertitudinea unei „vedenii”, binecuvântarea tuturor neamurilor este dată numai după acest moment crucial al unei *probe* și a săvârșirii *jertfei minunate*. Ibrahim este părintele credințelor *abrahamice* pentru că crede într-un singur Dumnezeu, islamul considerându-l un model de sumisiune care îl transformă în primul musulman: supus lui Dumnezeu” are încredere în Dumnezeu într-o manieră absolută și necondiționată, trece prin încercarea „jertfei miraculoase”, după care este transformat prin „pacea inimii” pe care o dobândește

după ce a dobândit convingerea că, în ciuda aparențelor, Dumnezeu Milostivul nu a permis nici cel mai mic rău acelui copil.¹²

Această radicalitate și ascultare a credinței are o conotație spirituală, este rezultatul unei experiențe ascetice și mistice sau a împărtășirii la nivel comportamental a cutumelor inspirate de doctrina religioasă tradițională pentru societatea respectivă, ceea ce evită transformarea religiozității individului în fundamentul motivațional pentru un comportament de tip *borderline*. Din păcate, în lipsa unei reale direcții spirituale, apare pericolul fanatismului religios, existând tendințe de manipulare a „ascultării credinței” în scopul obținerii unui militantism politico-religios, fie că sunt creștin-democrații, islamisme sau alte hibridări ideologico-religioase de orientare integristă.

Însă problemele cele mai importante sunt legate de comportamentul deviant în care individul își argumentează propriile fantasmе sau pulsuni deviante, trăsături de caracter care țin de o personalitate de tip patologic, cu pulsuni reprobabile cu consecințe injuste, recurgând la autoritatea divină pe care și-o arogă într-un mod discreționar pentru a le pune în practică – franc. *passage à l'acte*, germ. *agieren*, engl. *acting*.

Într-o dimensiune generală, în orice conflict beligeranții se implică în numele „adevărurilor lor” care au nevoie de un narativ de tip religios. Sacrul dă sens, de aceea îmbrăcarea motivațiilor belicoase într-o aură religioasă conferă un anumit grad de autoritate și justificare care sudează la nivel motivațional societatea. Fiecare parte implicată în conflict se apără de „răul” întruchipat de „celălalt”, de ambele părți se vorbește despre „băieții răi” și „băieții buni”, fiecare acționează după voința lui Dumnezeu ca autoritate transcendentă, supremă. Un act criminal („să nu ucizi” – *Exodul* 20, 13) are nevoie de un mecanism de apărare prin care se raționalizează ceea ce transgresează actul uman responsabil și lasă traume adânci în sufletul individului, excepție făcând cazurile patologice în care nu există implicare emoțională sau avem de a face o conștiință morală pervertită până la extrem.

Cele mai grotști conflicte sunt așa numitele „războaie religioase” între membri unor Biserici sau confesiuni diferite. De fapt, părțile în conflict caută să se identifice prin valorile transcendente, de aceea definirea apartenenței la un grup etnic specific se exprimă începând cu epoca modernă prin Biserica sau confesiunea reprezentativă.¹³

¹² Geneviève GOBILLOT, « Monothéismes biblique et coranique. Une approche intertextuelle du Coran », în: *Communio*, vol. 269-270, no. 3-4, 2020, pp. 113-114.

¹³ Alexandru BUZALIC, *Religion and Identity – Anthropological Guiding Lines*, în: „Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Reformata Transylvanica, 65/2 (2020), pp. 196-214.

Căutarea unei legitimări de ordin divin face ca seniorii sau regii să-și îmbrace pretențiile teritoriale în acte de drept divin, de aceea conflictele dintre englezi și irlandezi sunt definite ca „război între catolici și anglicani”, formarea statelor medievale între Catalonia și coroana Franței este considerată „război împotriva catarilor”, etc. Cruciadele încep de la identificarea *oikoumenei* creștine ca o *societas christiana* care are obligația să elibereze Țara Sfântă și se transformă treptat în războaie pentru putere și dominare în geopolitica Orientului Apropiat, în timp ce *Jihadul* se transformă dintr-o poruncă moral-comportamentală de luptă împotriva păcatului într-un război împotriva necredincioșilor, aceștia din urmă fiind, în ochii liderilor politici și militari, toți non-musulmanii din teritoriile cucerite.

Alte transgresiuni cognitiv-comportamentale apar în cazul migrației populațiilor în fenomenologia globalizării în rândul indivizilor fragilizați de factorii de risc din perioada de aculturare. În cazul emigranților care provin din ambiente geo-culturale îndepărtate, cu religii și concepții despre lume diferite, în procesul de aculturare intervine favorabil sau distructiv conștientizarea identității originare și a alterității în construcția noului statut existențial. Aculturația poate duce spre integrare (cu păstrarea identității originare, modelul conviețuirii armonioase de tip multicultural și pluriconfesional), asimilare (când grupul minoritar renunță la cultura sa specifică dorind să fuzioneze cu grupul gazdă dominant), enclavizare (când grupul minoritar își apără identitatea prin „ghetoizare” și întreruperea voluntară sau reducerea la minim a contactului cu populația autohtonă) sau, în situații extreme, la marginalizare (în cazul incapacității unuia sau mai multor grupuri etnice sau a unor categorii sociale defavorizate de a se acultura sau de a dialoga cu populațiile autohtone, formându-se acele „periferii” invizibile în ochii majorității. Sub aspect psihologic, în cazul individului deșădăcinat și replantat într-un alt teritoriu, este vorba despre *doliu* și *tulburări de adaptare*. Reacția de doliu este o reacție normală la pierderea unei persoane apropiate, pierdere fizică (moarte) sau simbolică (separare) a unor persoane sau a pierderii stării de siguranță dintr-un statut inițial, putându-se ajunge la reacții disproporționate sau prelungite, generatoare a tulburărilor de adaptare.¹⁴

Trăsătura caracteristică a tulburărilor de adaptate constă în instalarea unor simptome emoționale și comportamentale (reacții dezadaptative) de intensitate clinică ca răspuns la intervenția unor stresori psiho-sociali. Simptomele apar în decurs de 3

¹⁴ Alexandru BUZALIC, *Crepusculul civilizațiilor*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2017, p. 71.

luni de la apariția stresorilor și dispar de la sine după cel mult 6 luni de la încetarea acțiunii acestora, însă pot persista dacă este vorba de stresori cronici sau cu efecte de durată, așa cum este cazul sedentarizării într-un ambient cultural diferit.

Stresorii, în cazul imigranților, sunt legați de învățarea limbii și de integrarea într-un comportament social-cultural prin gesturi de socializare specifici, diferite de cele ale culturii de origine. Ca mecanism de apărare poate să crească interesul față de aspectele doctrinare până atunci neglijate, necesare reconstruirii identității personale într-un nou ambient cultural-religios și creșterea interesului față de mesajul eshatologic al religiei, atât a eshatologiei particulare (soarta individului după moarte) cât și a eshatologiei universale (finalitatea lumii), în încercarea de a descoperii sensul istoriei personale în sensul unei Istorii. În acest moment pot să apară reacții de radicalizare integristă ca mecanism de apărare în fața stresului de adaptare, printr-un refuz al aculturării și balansarea eforturilor înspre schimbarea trăsăturilor ambientului socio-cultural gazdă. Conform cercetătorului Abou Selim,¹⁵ în cazul procesului de aculturație a imigranților, impactul cu elementele noii culturi sunt „factorii unei agresiuni permanente” care trezesc întotdeauna asocieri cu experiențe traumatizante din trecut, fiind un catalizator pentru debutul unui episod acut în cazul persoanelor fragilizate sau atinse de o suferință mentală. Selim se oprește asupra a trei categorii psiho-patologice care caracterizează psihismul imigranțului aflat într-un proces de aculturație, menționând că „patologia de aculturație” rămâne totuși o excepție.¹⁶ Prima este legată de indivizii care nu reușesc să treacă peste doliul dezrădăcinării și se traduce prin apariția nevrozelor de abandon cu trezirea angoaselor arhaice și nostalgiilor după un „paradis pierdut.”

A doua este specifică mai ales primei generații de copii din familiile imigranților născuți după strămutarea familiei și a copiilor mici, de vârstă preșcolară, sosiți de timpuriu în patria de adopție și se traduce prin ambivalență. Copilul, cu o personalitate în formare, se confruntă cu imaginea tatălui, a autorității paterne și a cutumelor din cultura de origine și cea de adopție, generatoare a unui superego antagonic, care poate genera complexe de inferioritate, devalorizarea propriului ego, izolare și reacții impulsiv-agresive.

¹⁵ Selim ABOU, « L'intégration des populations immigrées », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLIV-135 | 2006, mis en ligne le 13 octobre 2009, consulté le 28 janvier 2016. URL : <http://ress.revues.org/256> ; DOI : 10.4000/ress.256, p. 86.

¹⁶ *ibidem*, pp. 86-87.

A treia, specifică persoanelor adulte cât și copiilor lor, „rezultă din distanța, fantasmatic mărită, dintre propriul ego și idealul de sine întruchipat de persoane reprezentative celeilalte culturi, însă inaccesibile din punct de vedere social. Atunci, individul tinde să-și refuleze propria identitate culturală și personală pentru a se identifica cu alta. Se alienează printr-un proces de ajustare mecanică la standardele culturii dorite. Prezintă tendințe schizoide, precum dedublarea personalității, sau paranoide, precum sentimentul de persecuție.”¹⁷

Persoanele fragilizate de eforturile de integrare și pauperizarea cartierelor marilor orașe de la „periferii” conduce la creșterea delicvenței prin încercarea procurării facile a banilor, traficul de orice fel, prostituția și proxenetismul, mulți cunoscând condamnarea și regimul carceral. Paradoxal, detenția a devenit un loc de predilecție pentru convertiri și radicalizări de tip integrist sub influența unor falși predicatori, același lucru fiind întâlnit uneori în cadrul organizațiilor religioase parohiale, a moscheilor sau a altor locuri de practicare a cultului religios de către populațiile alogene. Dacă persoana fragilă caută să-și recapete demnitatea rănită, uneori printr-o aderare fantasmatică la valorile religioase ale strămoșilor, falșii apostoli pot propovădui o doctrină denaturată în scopul recrutării adepților unor grupări radicale, capabili de un militantism agresiv sau chiar de acte teroriste făcute în numele unor ideologii politice îmbrăcate într-o falsă aură apocaliptică.

Falșii predicatori profită de spiritualitatea islamică care se construiește pe supunerea față de Allah, manipulatorii textului sacru prin confiscarea autorității Cuvântului revelat pretinzând persoanelor care nu sunt inițiate în exegeză aceeași ascultare, care devine oarbă, fără judecăți morale, subordonându-se de fapt unor porunci omenești date de interese politice, fără respect față de sacralitatea vieții, mergându-se în cazul integristului la atentate suicidare... La fel și fracțiunile creștine, de tip radical-integrist sunt ușor de manipulat în scopul unui militantism agresiv. Converteții neofiți sau cei care se radicalizează au tendința „ascultării poruncilor lui Dumnezeu” fără să-și pună întrebări, de aceea, indiferent dacă sunt musulmani, creștini, hinduși, buddhiști sau de oricare altă religie, pot acorda o încredere oarbă unor autorități religioase, de fapt a celor ce ar trebui să-i călăuzească pe calea progresului în viața spirituală și nu să-i manipuleze în scopul intereselor omenești, să le descopere calea spre viață și să îi împingă spre cărările alunecoase care conduc spre moarte. Investiția în puterea reprezentării divinului în lume trebuie mandatată oamenilor responsabili care au trecut prin adevărata ascultare a credinței...

¹⁷ *ibidem*.

Concluzii


Este nevoie de o „credință sănătoasă” care se construiește pe baza „ascultării credinței”, a *simțului credinței* pe care individul îl dobândește ca un har și îl acceptă ca sens pozitiv al existenței, fiind întotdeauna în conformitate cu „discernământul eclesial”. Chiar dacă actul credinței și trăirea experienței legăturii interpersonale dintre om și Dumnezeu este individual, credința are și o dimensiune socială prin care se manifestă printr-un „împreună”, în comuniunea spirituală și de acțiune a credincioșilor.

Acțiunea eclesială se subordonează finalităților impregnate de valorile absolute și transcendente care asigură o universalitate și o trans-istoricitate implicării conștiente a omului în lume. Pe de o altă parte, recepția acestor valori și actualizarea în concretul istoriei se supune discernământului eclesial care cuantifică normele pozitive prin care se exprimă acel *consensus fidelium* specific vieții spirituale creștine. Orice derivă spre patologia psihiatrică sau a comportamentului social nu își are motivația în adevărata experiență de credință.

Rămân deschise cercetările care privesc mutațiile cognitiv-comportamentale ale unei societăți desacralizate. Dacă construirea unui *Weltanschauung* care devine motorul motivațional al acțiunii libere, conștiente, în lume se supune unei auto-regulări din partea comunității de tip eclesial prin definirea binelui și răului, o lume lipsită de repere transcendente care pune mai presus de orice dreptul voltairian de a blasfemia, înjurătura, lipsa vieții spirituale, infidelitatea, apostaziile și luarea în derâdere a *sumei valorilor* prin care non-ateii îl identifică pe Dumnezeu, se construiește în absența unei scale axiologice. Dacă singura valoare absolută este omul și libertatea neîngrădită de alegere, în lipsa unor repere care să treacă dincolo de istoricitatea și finitudinea ființării umane, alegerile existențiale riscă să conducă spre cărări greșite.

Prezența credinței, în ciuda pluralismului fenomenului religios, este garantul și speranța redescoperirii sacralului și a salvagădării fenomenului uman. Creștinismul are apoi de afirmat valoarea mântuirii în Hristos în lumea de azi în contextul cultural și al frământărilor schimbărilor de paradigmă antropologică în care are un cuvânt de spus.

SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG – UN MODEL PENTRU CREȘTINII DE AZI

Călin Ioan DUȘE* 

SUMMARY. *Saint Symeon the New Theologian - A Model for Today's Christians.*

The personality of Saint Simeon the New Theologian exerted a strong influence both on his contemporaries and on the following generations. This influence went beyond the Byzantine space and spilled over to other nations. Saint Simeon, the New Theologian, who through his life, activity and work dominated the Eastern spirituality in the X-XI centuries. Although he was defamed by some, Saint Simeon the New Theologian managed to reach the top of Byzantine history, thus being the most profound mystical theologian. Through his writings we have a document, in which the high level of the Eastern spirituality was written, but also the starting point for other achievements. Also, through his life and work, Saint Simeon the New Theologian is a model, an achiever, and a founder, because his experience was an important source for the intense spiritual life of the 13th and 14th centuries. That is why the Hesychast movement, which will develop over three centuries, will be based on the thought and work of Saint Simeon the New Theologian, whom he claimed as its forerunner. Although a thousand years have passed since his passing into eternity, he remains a model for Christians today.

Keywords: Saint Simeon the New Theologian, Christianity, spirituality, monasticism, Byzantine Empire, writings, hesychasm, prayer, fasting, theology.

Cuvinte cheie: Sfântul Simeon Noul Teolog, creștinism, spiritualitate, monahism, Imperiul Bizantin, scrieri, isihasm, rugăciune, post, teologie.

* Pr. Lector univ. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România. E-mail: calin_duse@yahoo.com; calin.duse@ubbcluj.ro.



Sfântul Simeon Noul Teolog este o personalitate de primă mărime a epocii teologice bizantine¹ posterioară, Sinoadelor/Conciliilor Ecumenice (325-787), care a lăsat o puternică impresie și amintire în conștiința contemporanilor săi, iar azi este considerat teologul mistic prin excelență al Bisericii bizantine². Astfel, la numai treizeci de ani de la moartea sa, el este trecut în rândul sfinților, primind în același timp și supranumele de „*Noul Teolog*”; fapt care ne aduce aminte de ceilalți doi mari înaintași ai săi, Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan († 100), precum și de Sfântul Grigore din Nazianz (329-390). Sfântul Simeon Noul Teolog se leagă de aceștia, atât prin valoarea operei sale, dar mai ales prin înalta și adâncă trăire spirituală a adevărilor creștine, din care își trăgea vigoarea întreaga sa operă teologică. Astfel, într-una dintre stihirile de la Vecernia alcătuită în cinstea sa de către Sfântul Nicodim Aghioritul (1749-1809) se confirmă cele de mai sus: „*Strălucit-a astăzi Bisericii ca o stea a dimineții cinstita prăznuire a Teologului Simeon. Veniți dar, iubitorii cuvintelor lui, adunându-ne într-una să-i grăim în imne teologice, zicând: Bucură-te, cel ce după întâiul teolog Ioan și după al doilea Teolog Grigorie, te-ai arătat al Treilea Teolog, rezemându-ți capul de pieptul lui Hristos! Bucură-te, cel care ca un stâlp de foc călăuzești fără greșală noul Israel prin lucrarea făptuitoare a poruncilor spre pământul nepătimirii! Bucură-te, cel care ca un stâlp de nor înalți prin contemplație duhovnicească spre desăvârșirea cu puțință oamenilor!*”³

Teologia Sfântului Simeon Noul Teolog, are un pronunțat caracter empiric „*care ține de tradiția vie din mediul monastic*”⁴ la care am adăuga faptul că ea își are izvorul într-o cugetare asupra adevărilor evanghelice, experimentate și verificate prin viața sa personală⁵ pe parcursul zecilor de ani de nevoițe ascetice.

¹ Arhim. SIMEON, *Symeon le Nouveau Théologien-maître de la théologie vécue*, în *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe Occidentale*, nr. 59/1967, Paris, p. 148.

² Diac. IOAN I. ICĂ jr. *Lumina liturgică a teologului luminii lui Hristos*, în: Cuviosul Nicodim Aghioritul, *Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, Cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 5.

³ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, *Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, Cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 19.

⁴ J. DARROUZES, *Introduction la Symeon-le-Nouveau-Théologien, Traités théologiques et éthiques*, în: SCh, tome I, 122, Paris, 1966, p. 35.

⁵ Drd. EMANUEL BANU, *Lucrarea Sfântului Duh în opera Sfântului Simeon Noul Teolog*, în: *Studii Teologice*, nr. 1-2/1980, p. 81.

Viața lui spirituală a scos în evidență și teologia pe care se întemeia. Este vorba despre verificarea prin trăire a unor adevăruri și de clasificarea altora, pe baza experiențelor spirituale. În scrierile sale avem așadar, pe de o parte, un document, în care s-a înscris nivelul înalt, pe care l-a atins spiritualitatea răsăriteană, iar pe de altă parte; punctul de plecare pentru alte realizări. Prin viața și opera sa, Sfântul Simeon Noul Teolog este un model, un realizator și un ctitor, deoarece experiența lui a fost un izvor important pentru intensa viață spirituală din secolele al XIII-lea și al XIV-lea.

De asemenea, scrierile sale sunt o rară și preafrumoasă pagină din poemul râvnei creștine, pe calea asemănării divine, reușind să pregătească temeiurile doctrinare ale palamismului de mai târziu⁶. Aceasta datorându-se scrierilor sale, care au reușit să trezească un ecou profund în sufletele celor care i-au parcurs opera, așa după cum se spune și într-una dintre cântările de la Vecernia din ziua prăznuirii sale: „*Omule al lui Dumnezeu și Noule Teolog, bărbatule al doririlor Duhului, având în inima ta țâșnind pururea pe Hristos, Mana cea adevărată, ne-ai lăsat învățăturile tale teologice ca o mană duhovnicească și cerească potrivită atât începătorilor, cât și celor aflați la mijloc, precum și celor desăvârșiți făcându-te tuturor toate ca și mana din pustie, prin aceasta luminezi mintea, străpungi inima, îndulcești sufletul, lovești auzul, trezești cugetul și îl muți de pe pământ și de la cele pământești, nu aduci săturare, ci te afli pururi nou pentru cei ce te cinstesc pe tine .Cu adevărat prin gura ta a grăit Duhul Sfânt, Care luminează și sfințește sufletele noastre*”⁷. De aceea, mișcarea isihastă, care se va dezvolta peste trei secole, va avea la bază gândirea și opera Sfântului Simeon Noul Teolog, pe care îl revendică drept premergător al ei⁸.

Viața și opera Sfântului Simeon Noul Teolog, cu toate că este extraordinar de bogată, prin înalta viziune și înțelegere mistică la care s-a ridicat, ea este puțin cunoscută și atât cât cunoaștem din ea, o datorăm din cele scrise despre el, de către ucenicul său Nichita Stethatos/Pieptosul (1005-1092)⁹ (D.S.E.11, col. 224-230). Ea rămâne principala sursă de informare, putând fi completată, prin notări și autobiografie, care sunt presărate în operele sale.

⁶ Magistrand IOAN I. BRIA, *Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în: *Studii Teologice*, nr. 7-8/1956, p. 472.

⁷ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., p. 24.

⁸ Preot Prof. Dr. IOAN RĂMUREANU, Preot Prof. Dr. MILAN, ȘESAN, Preot Prof. Dr. TEODOR BODOGAE, *Istoria Bisericească Universală Vol. I (1-1054)*, Ed. IBMBOR, București, 1987, p. 525.

⁹ IOAN GH. SAVIN, *Mistica și Ascetica Ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 161.

Publicată (prescurtată) în greaca modernă în ediția *Opere* de Dionisie Zagariaios, care reproduce opera lui Doukakis „*Megas Synaxaristes (Marele Sinxar)*”, Martie, Atena 1891, pp. 212-250¹⁰. Ea a fost publicată de către călugărul Dionysios Zagariaios la Veneția în anul 1790 și a fost tradusă în limba română și publicată ca adaus la volumul pe octombrie apărut în 1809 [BRV 773], f. 157-173, în colecția *Vieților sfinților*. Ele au fost traduse din limba rusă de către dascălul paisian Ștefan ierodiaconul și au publicate la Neamț între anii 1807-1815. Această traducere va fi retipărită în limba română la București în „*Viețile Sfinților*”, ediția din anul 1835, în volumul de pe luna octombrie, pp. 258-284, sub titlul: „*Viața și petrecerea celui între sfinți părintelui nostru Simeon Noul Bogoslov, care s-a scris de precuviosul Nichita Stitat, ucenic*”¹¹. Această traducere a mai fost reeditată la București în 1908 și la Huși, în anul 1992, pp. 328-345¹². În anul 2006, la Editura Deisis din Sibiu, diac. Ioan Ică jr. a publicat în *Colecția Mistica/Seria Filocalica: Sfântul Simeon Noul Teolog Viața și opera Scrieri IV*¹³.

Sfântul Simeon Noul Teolog s-a născut la sfârșitul anului 949, în orașul Galata din provincia microasiatică Paflagonia (din partea Mării Negre)¹⁴, într-o familie bogată și influentă, care aparținea aristocrației provinciale locale¹⁵. Părinții săi: Vasile și Teofana au dorit să-i dea o educație aleasă tânărului Gheorghe (acesta a fost numele său de botez), iar pentru aceasta l-au trimis la Constantinopol în anul 960, pe când avea unsprezece ani, la unchiul său. Acesta a fost un înalt demnitar imperial, care avea o mare influență la Palatul Imperial. De asemenea, el a fost în același timp

¹⁰ TOMMÁŠ ŠPIDLIK, *Symeon le Nouveau Théologicien*, în *Dictionnaire de Spiritualité, Beauchesne*, Paris, 1990, col. 1387.

¹¹ *FILICALIA*, vol. 6, Traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 9.

¹² Arhid. Prof. Dr. IOAN I. ICĂ JR, *Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții*, în: *Revista Teologică*, nr. 1/2017, p. 190.

¹³ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos - Mens sana in corpore sano*, Ediția a doua revăzută și adăugită, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2022, pp. 423-426.

¹⁴ FOTINOS KONTOGLU, *Viața Cuviosului și de-Dumnezeu purtătorului Părintelui nostru Simeon Noul Teolog*, în: *Cuviosul Nicodim Aghioritul, Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, op. cit., p. 89.

¹⁵ ILARION ALFEYEV, *Sfântul Simeon Noul Teolog și tradiția ortodoxă*, Traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu și Maria-Magdalena Rusen. Ediție îngrijită de Pr. Eugen Drăgoi, Ed. Sofia București, 2010, p. 40.

un mare favorit al împăratului Roman al II-lea Porfirogenetul (959-963), care-l destina unei cariere administrative de mare perspectivă¹⁶.

La Constantinopol, Sfântul Simeon Noul Teolog a urmat studiile secundare, așa-numita instrucție enciclică, care cuprindea cele șapte arte liberale: gramatica, retorica, dialectica, aritmetica, geometria, astronomia și muzica. După finalizarea studiilor, unchiul său l-a numit spătar (cel care purta sabia/spada împăratului la ceremonii)¹⁷. Sfântul Simeon a acceptat această funcție numai pentru a satisface dorința unchiului și a părinților lui, dar gândul său a fost acela de a o părăsi cât mai curând, atunci când se va ivi ocazia¹⁸.

În urma dispariției subite a unchiului său, pe când el avea doar paisprezece ani (în anul 963, în tulburările politice, care au dus la căderea de la putere a atotputernicului prim-ministru de sub domnia lui Roman al II-lea Porfirogenetul (959-963), eunucul Iosif Bringas, (paflagonian și el) tânărul Gheorghe încearcă, fără succes însă, să intre în celebra mănăstire Studion din Constantinopol¹⁹. Aici, l-a întâlnit pe monahul îmbunătățit Simeon Studitul zis Evlaviosul (917-987), care va deveni de acum înainte părintele său sufletească pentru toată viața. Simeon Studitul/Evlaviosul este cel care l-a inițiat pe Sfântul Simeon Noul Teolog în tainele contemplării lui Dumnezeu²⁰.

Până în anul 977, el va continua să trăiască în lume, în casa unui patrician de a cărei administrație se ocupa în timpul zilei. În această perioadă, Sfântul Simeon Noul Teolog a urmat sfaturile ascetice ale lui Simeon Evlaviosul și ale Părinților

¹⁶ Drd. IOAN. I. ICĂ, jr., *Teologie și spiritualitate la Sfântul Simeon Noul Teolog*, în: *Mitropolia Ardealului*, nr. 3/1987, pp. 31-32.

¹⁷ (Σπαθάριος/*Spatharios*, „purtător de sabie”), Cf. <https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-new-pauly/spatharios-e1118750>, accesat la 19. 11. 2022; MARIUS TELEA, *Istoria și spiritualitatea Imperiului Bizantin Vol. 2. Civilizația, cultura și spiritualitatea Imperiului Bizantin*, Ed. Reîntregirea, Alba-Iulia, 2021, p. 44.

¹⁸ Arhid. Prof. univ. Dr. CONSTANTIN VOICU, Pr. Lect. univ. Dr. LUCIAN-DUMITRU COLDA, *Patrologie III*, Editura Basilica, București, 2015, p. 252.

¹⁹ În anul 460, consulul Studios a construit într-o zonă aproape pustie din apropierea Porții de Aur, o mănăstire cenobitică având hramul Sfântului Ioan Botezătorul. Mănăstirea Studion va deveni peste trei secole cea mai renumită, dar și cea mai puternică din Constantinopol, ajungând să aibă câteva sute de călugări. Cf. MICHEL KAPLAN, *Bizanț*, Traducere din limba franceză Ion Doru Brana, Editura Nemira, București, 2010, p. 227.

²⁰ Preot prof. Dr. IOAN RĂMUREANU, Preot prof. Dr. MILAN, ȘESAN, Preot prof. Dr. TEODOR BODOGAE, op. cit., p. 525.

filocalici Marcu Ascetul/Eremitul (sec. V-VI), Diadoh al Foticeii (400-468) și Sfântul Ioan Scărarul (579-659). Astfel, în timpul unei privegheri și rugăciuni de noapte, tânărul Gheorghe are la vârsta de douăzeci de ani (cca. 970) prima experiență a vederii luminii dumnezeiești, dar și prima tentativă nereușită, de a intra în obștea mănăstirii Studion.

Între anii 970-976, tânărul Gheorghe, reușește să se afirme în plan civil, ajungând senator și spatharocubicular, dar trece printr-o perioadă de criză „mondenă” destul de febrilă, până la a uita aproape cu desăvârșire vederea luminii și sfaturile părintelui său spiritual Simeon Evlaviosul. Probabil că experiența deșertăciunii lumii, și a strălucirilor ei, l-au condus pe Sfântul Simeon Noul Teolog la conversiunea monastică definitivă²¹. Astfel, în anul 977, pe când era în vârstă de douăzeci și opt de ani, după o călătorie în Paflagonia, el și-a lichidat proprietățile, împărțind o mare parte din ele săracilor²².

Pentru a înțelege mai bine atitudinea Sfântului Simeon Noul Teolog, dar și frământările sale, ar fi bine să facem o incursiune în istoria Imperiului Bizantin între anii 949-976. Așadar, el se naște în anul 949, an în care la conducerea Imperiului Bizantin se afla împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (945-959). El a fost urmat de Roman al II-lea Porfirogenetul (959-963), Nichifor al II-lea Fokas (963-969), Ioan I Tzimiskes (969-976), urmat de Vasile al II-lea Macedoneanul/Bulgaroctonul (976-1025)²³. Astfel, în perioada dintre anii 949-976 la conducerea Imperiului Bizantin au fost patru împărați, urmând ca din anul 976, destinele sale să fie preluate de către împăratul Vasile al II-lea. Din păcate, această perioadă a fost una destul de frământată și agitată în plan intern, datorită intrigilor și luptelor pentru putere.

După moartea împăratului Constantin al VII-lea Porfirogenetul, în anul 959 la conducerea Imperiului Bizantin a urmat fiul său Roman al II-lea Porfirogenetul. Acesta era în vârstă de numai douăzeci de ani și datorită faptului că era iubitor de distracții, a lăsat problemele statului și majoritatea deciziilor în grija eunucului Iosif Bringas, care era sfetnicul său. Împăratul Roman al II-lea Porfirogenetul a murit la vârstă înaintată la numai douăzeci și patru de ani. La moartea sa în anul 963, el i-a lăsat ca domnitori oficiali pe fiii săi Vasile al II-lea, care avea cinci ani și pe Constantin al

²¹ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 426-428.

²² Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., p. 32.

²³ A. A. VASILIEV, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazăru, studiu introductiv de Ionuț-Alexandru Tudorie, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 690.

VIII-lea care avea trei ani. Mama lor Teofano și-a asumat regența, iar în acest sens ea a făcut un aranjament cu Nichifor al II-lea Fokas. Acesta venise în Constantinopol să serbeze victoriile împotriva arabilor și fusese aclamat de către soldați împărat. Teofano se va căsători cu Nichifor al II-lea Fokas care era în vârstă de cincizeci și unu de ani. El era văduv și datorită faptului că nu avea copii i-a adoptat pe cei doi fii ai lui Teofano. Astfel, Nichifor al II-lea Fokas (963-969) a devenit împărat și protectorul drepturilor celor doi tineri împărați porfirogeneți. Era pentru prima dată în istoria Imperiului Bizantin, când un membru al aristocrației militare antoliene va deveni împărat.

După ce a preluat puterea Nichifor al II-lea Fokas, îl va înlocui pe eunucul Iosif Bringas din funcția de *parakoimomenos* (mare șambelan) cu Vasile Lecapenos, care era un fiu nelegitim al lui Roman I Lecapenos. De asemenea, generalul Ioan Tzimiskes va fi numit *domestikos* în Răsărit, iar în Apus a fost numit Leon Fokas, fratele împăratului. Datorită faptului că Nichifor al II-lea a fost prezent pe câmpurile de luptă în fruntea armatei sale și a lipsit mult timp din Constantinopol, unde ajungea doar ocazional, popularitatea sa a scăzut în rândul locuitorilor, al demnitarilor, dar mai ales a tinerei împărătese Teofano. Aceasta, împreună cu generalul Ioan I Tzimiskes au pus la cale un complot pentru a-l asasina pe Nichifor al II-lea Fokas, după care ei urmau să se căsătorească și să conducă împreună cu fiii ei. Astfel, în decembrie 969 conspiratorii l-au omorât pe Nichifor al II-lea Fokas, în timp ce acesta dormea²⁴.

Asasinarea lui Nichifor al II-lea Fokas a fost probabil cea mai puțin justificată asasinare din toată istoria Imperiului Bizantin. În urma acestui asasinat Ioan I Tzimiskes (969-976) a fost încoronat de către patriarhul Polieuct (956-970) ca și împărat al Imperiului Bizantin, după penitența pentru crimă, donarea proprietăților personale săracilor, despărțirea de Teofano, care a fost trimisă la mănăstire, și pedepsirea complicilor. Cu toate că a fost un asasin și un uzurpator Ioan I Tzimiskes va domni ca și co-împărat împreună cu împărații legitimi care erau minori, iar peste puțin timp s-a înrudit cu ei prin căsătoria cu mătușa lor Teodora, fiica lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul.

²⁴ TIMOTHY E. GREGORY, *O istorie a Bizanțului*, Traducere de Cornelia Dumitru, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 246.

Pentru că dorea să continue politica externă a lui Nichifor al II-lea Fokas, de cucerire a noi teritorii pentru Imperiul Bizantin, Ioan I Tzimiskes îi va încredința majoritatea problemelor administrative lui Vasile Lecapenos, care era un fiu nelegitim al lui Roman I Lecapenos. Acesta va păstra funcția de *parakoimomenos* (mare șambelan), pe care a primit-o de la Nichifor al II-lea Fokas. La începutul domniei Ioan I Tzimiskes va trebui să înfrunte mai multe revolte, care au fost organizate de către rivalii săi aristocrați. De asemenea, el a trebuit să înfrunte și revolta organizată de Bardas Fokas, care era nepotul lui Nichifor al II-lea Fokas și care a vrut să-și răzbune unchiul, dar a fost înfrânt și exilat²⁵. În toată această perioadă cel mai mare aliat al lui Ioan I Tzimiskes a fost cumnatul său, Bardas Skleros.

În Răsărit, Ioan I Tzimiskes a încercat să consolideze, dar mai ales să extindă cuceririle pe care le-a făcut Nichifor al II-lea Fokas. Aici, cel mai periculos dușman dintre statele musulmane era Califatul fatimid din Egipt, care deținea și sudul Siriei. Cu ajutorul lui Bardas Skleros, Ioan I Tzimiskes a reușit să atenueze presiunea fatimizilor asupra Antiohiei și a făcut mai multe cuceriri în Siria și Țara Sfântă. În anul 975 Ioan I Tzimiskes va cuceri Emessa, Baalbekul, Damascul, Nazaret, Acra, Tiberiada și Cezareea²⁶ ajungând la mică distanță de zidurile Ierusalimului. La întoarcerea spre Constantinopol, Ioan I Tzimiskes a cucerit orașele Beirut și Sidon²⁷. Așadar, campaniile sale militare împotriva musulmanilor orientali au fost încununete de mare succes²⁸. În timp ce se întorcea spre Constantinopol Ioan I Tzimiskes s-a îmbolnăvit și a murit la puțin timp după ce a ajuns în capitală, la începutul anului 976. După unele păreri, ar fi fost otrăvit de către marele șambelan Vasile Lekapenos, pentru a nu fi cercetat pentru acuzațiile de corupție care i se aduceau²⁹.

În această perioadă politica externă a Dinastiei Macedonene a fost continuată de învățatul împărat Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959), dar și de cei doi uzurpatori care au deținut puterea respectiv Nichifor al II-lea Fokas (963-969) și Ioan I Tzimiskes (969-976), ei fiind numiți pe bună dreptate principalii autori ai

²⁵ WARREN TREADGOLD, *O scurtă istorie a Bizanțului*, Traducere de Mirella Acsente, Editura Artemis, București, 2003, pp. 167-168.

²⁶ MICHEL KAPLAN, op. cit., p. 29.

²⁷ TIMOTHY E. GREGORY, op. cit., pp. 247-248.

²⁸ A. A. VASILIEV, op. cit., p. 318.

²⁹ WARREN TREADGOLD, op. cit., p. 169.

„recuceririlor bizantine”. Astfel, primul a reușit să readucă Bizanțului: Creta, Cipru, Cilicia, Antiohia, Damascul și Palestina de nord, iar următorul, după ce a reușit să-i învingă pe rușii conduși de cneazul Kievului Sviatoslav I (945-972), a reușit să anexeze cea mai mare parte a vechiului Imperiu condus de Simeon I (893-927)³⁰.

La moartea lui Ioan I Tzimiskes, Vasile al II-lea Macedoneanul/Bulgaroctonul (omorătorul de bulgari 976-1025) avea optsprezece ani, iar în această situație el putea să domnească fără să mai aibă nevoie de un regent. Pe tot parcursul domniei sale Vasile al II-lea, a împărțit puterea cu fratele său Constantin al VIII-lea, care era mai mic cu doi ani decât el. Cu toate acestea puterea efectivă a deținut-o Vasile al II-lea, iar Constantin al VIII-lea a fost mulțumit că se putea bucura de viața de la palat.

Așa după cum am văzut, încă de la moartea lui Roman al II-lea Porfirogenetul, din anul 963 cei care au condus Imperiul Bizantin au fost membrii aristocrației militare, care domneau în numele împăraților legitimi. Bardas Skleros, care era *domestikos* a crezut că această tradiție va continua și în timpul lui Vasile al II-lea. Astfel, în anul 976, când acesta a declarat că dorește să conducă singur s-a răzvrătit împotriva lui și s-a încoronat împărat la Melitene. Bardas Skleros, la început a reușit să învingă armata împăratului Vasile al II-lea și astfel, în anul 978 el controla toată Asia Mică. Cu toate acestea, împăratul Vasile al II-lea va reuși cu ajutorul lui Vasile Lecapenos, care era *parakoimomenos* (mare șambelan) să formeze o alianță cu Bardas Fokas, nepotul împăratului Nichifor al II-lea Fokas, care era liderul unei familii aristocratice rivale. Bardas Fokas a fost chemat din exil fiind numit domestic al Răsăritului. Ei au reușit să-l învingă pe Bardas Skleros în anul 979, iar acesta va fugi și se va refugia în califat, la Bagdad³¹.

Din acest moment Vasile Lecapenos va rămâne mai departe în următorii ani la conducerea guvernului, pe care îl conducea de treizeci și șase de ani din 963, când a fost numit *parakoimomenos* de către împăratul Nichifor al II-lea Fokas. Când împăratul Vasile al II-lea a încercat să-și afirme independența față de Vasile Lecapenos, acesta a organizat un complot prin care dorea aducerea la putere a lui

³⁰ ALAIN DUCELLIER, *Bizantinii*, traducere de Simona Nicolae, Editura Teora, București, 1997, pp. 14-15.

³¹ WARREN TREADGOLD, op. cit., p. 171.

Bardas Fokas. Împăratul Vasile al II-lea l-a demis și l-a arestat, după care în anul 985 l-a trimis în exil³².

Din cele prezentate mai sus putem observa că între anii 976-979, politica internă a Imperiului Bizantin a cunoscut multe intrigi și lupte pentru putere. Din păcate nu știm cât de apropiată a fost familia Sfântului Simeon Noul Teolog de cei doi Bardas: Skleros și Fokas, care făceau și ei parte din familii aristocratice foarte bogate și cu mare influență la curtea imperială. Cu siguranță că Sfântul Simeon Noul Teolog a fost marcat de aceste evenimente tragice, care au avut loc în această perioadă.

De asemenea, este posibil ca Sfântul Simeon Noul Teolog, care făcea și el parte din familie aristocratică, să se fi gândit la soarta pe care au avut-o cei care au făcut parte din familiile aristocratice și să nu aibă și el parte de un sfârșit tragic. Am văzut că între anii 970-976, tânărul Gheorghe (Sfântul Simeon Noul Teolog), reușește să se afirme în plan civil, ajungând senator și spatharocubicular. După anul 976, când conducerea Imperiului Bizantin este preluată de către împăratul Vasile al II-lea Macedoneanul/Bulgaroctonul, el își încheie cariera politică și părăsește curtea imperială, și astfel nu se implică în luptele politice interne, care timp de trei ani a măcinat Bizanțul. În acest context ne putem gândi de ce în anul 977, tânărul Gheorghe (Sfântul Simeon Noul Teolog) se duce în patria natală lichidându-și proprietățile, și împărțind o mare parte din ele săracilor. Era primul an de domnie a împăratului Vasile al II-lea Macedoneanul/Bulgaroctonul.

Din acest an, el se desparte total de deșertăciunile acestei lumi și de acum înainte Sfântul Simeon Noul Teolog va începe o nouă viață. El a devenit un slujitor devotat al Marelui Împărat Isus Hristos, pe care Îl va sluji cu dragoste și fidelitate până la moartea sa. Așadar, Sfântul Simeon Noul Teolog a dorit să se despartă de ceea ce îl ținea legat de această lume, după care va avea un prim contact cu opera Sfântului Ioan Scărarul (579-659). Astfel, pe când încă era acasă, el citește *Scara* Sfântului Ioan și fiind impresionant de ea, se dedică unor nevoițe ascetice austere respingând toate pledoariile bătrânului său tată de a-și abandona vocația.

Tatăl său dorea ca Sfântul Simeon să se căsătorească și să-și întemeieze o familie. Evident că Sfântul Simeon Noul Teolog, a refuzat simțindu-se mai atras de cele spirituale decât de cele materiale, așa după cum ne spune una dintre stihurile

³² CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2021, pp. 203-217.

de la Vecernia din ziua prăznuirii sale: „Când ai fost mistuit de dulcea săgeată a iubirii dumnezeiești, Simeoane cuvioase, atunci ai disprețuit trupul și sângele și ai lepădat legătura cu dumnezeiesc cuget față de părinți, afecțiunea pătimasă față de rude, bogăția și slava deșartă; de aceea omorându-te față de cele din lume, ai trăit viața ascunsă în Hristos, minunate”³³.

Astfel, el se întoarce în Capitală, și intră în mănăstirea Studion, unde rămâne mai puțin de un an. La început, Sfântul Simeon Noul Teolog a fost primit de către egumenul Petru rămânând în grija lui. Din acest moment el se angajează într-un riguros program ascetic, pe care îl va practica până la sfârșitul vieții sale.

La mănăstirea Studion, Sfântul Simeon Noul Teolog l-a regăsit pe vechiul său părinte spiritual, Simeon Evlaviosul, devenind imediat ucenicul său credincios, arătând o mare râvnă în a-l asculta, dar mai ales de a-și îndeplini toate datoriile vieții ascetice. Din nefericire această conlucrare cu părintele său spiritual nu a fost de lungă durată. Aceasta, deoarece în această mănăstire chinovială se acorda mai multă importanță poruncii, uniformității și puterii monarhice a starețului, iar atașarea lui de părintele său spiritual va provoca în curând, o nemulțumire printre călugări. În această situație, starețul l-a chemat de mai multe ori la el pe tânărul Simeon cerându-i să se conformeze mai mult rânduielilor chinoviale, și să părăsească pe părintele său spiritual Simeon Evlaviosul³⁴, căruia îi datora atât de mult în această nouă viață, pe care acesta i-a descoperit-o.

Acest atașament entuziast, pe care l-a avut față de persoana părintelui său spiritual va duce, în cele din urmă, la înlăturarea Sfântului Simeon Noul Teolog din mănăstirea Studion, după numai câteva luni de la intrare. Simeon Evlaviosul și-a manifestat aceeași grijă și iubire față de fiul său spiritual, recomandându-l egumenului Antonie de la mănăstirea Sfântul Mamas (situată nu departe de Studion, lângă poarta Xylokerkos a cetății)³⁵. Sfântul Simeon Noul Teolog a intrat în această mănăstire ca începător, rămânând mai departe sub călăuzirea spirituală a lui Simeon Evlaviosul, care nu părăsise mănăstirea Studion³⁶. Datorită faptului că bătrânul său părinte

³³ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., p. 13.

³⁴ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, *În lumina lui Hristos*, traducere de Pr. conf. dr. Vasile Leb și Ierom. Gheorghe Iordan, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 15.

³⁵ Diac. IOAN I. ICĂ jr. *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în: *Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Studiu introductiv și traducere. Diac. Ioan I. Ică jr. și un studiu de ieromonah Alexander Golizin, Ed. Deisis Sibiu, 1998, p. 14.

³⁶ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit, p. 15.

spiritual îl cerceta mai de aproape pe ucenic și văzându-l aprins tot mai mult de dragostea dumnezeiască, l-a făcut monah.

De atunci Sfântul Simeon Noul Teolog a ajuns mai desăvârșit în fapte bune și dându-se cu totul la liniște, se îndeletnicea cu citirea Sfințelor Scripturi a operelor Sfinților Părinți, dar mai ales cu rugăciunea. El se împărtășea în fiecare zi cu dumnezeieștile taine, apoi toată săptămâna mânca numai verdețuri și semințe, iar la praznice și în zilele de Duminică mânca împreună cu ceilalți frați. De asemenea, Sfântul Simeon Noul Teolog va practica un ascetism riguros, el dormea foarte puțin, jos pe o rogojină și pe o piele de oaie. La duminici, și la praznice, priveghea de seara până dimineața și nici atunci nu dormea, așa după cum făcea și marele Arsenie. Apoi, după ce răsărea soarele se ducea iarăși la rugăciune.

El nu vorbea niciodată în deșert, fiind în toate cu luare aminte la sine și stătea toată ziua închis în chilia lui. Când ieșea din chilie părea ca și cum ar fi fost spălat cu lacrimi, ca și para focului din pricina rugăciunii intense, pe care o practica. Sfântul Simeon Noul Teolog citea din Viețile Sfinților, iar după ce termina de citit se îndeletnicea cu scrisul. De câte ori bătea toaca el se ducea la biserică și asculta cu luare aminte Sfânta slujbă, iar când se săvârșea dumnezeiasca Liturghie, după citirea Sfintei Evanghelii, intra într-un paradis al bisericii și închizând ușa, asculta pe preot cu lacrimi.

La sfârșitul Sfintei Liturghii mergea la împărtășanie, iar după aceea se ducea la chilia sa, unde lua obișnuita lui mâncare. În toată această perioadă Sfântul Simeon Noul Teolog a continuat să practice un ascetism riguros, priveghind până la miezul nopții și dormea puțin, după care se scula și se ruga împreună cu ceilalți frați. Sfântul și Marele Post îl petrecea toată săptămâna nemâncat, iar sâmbăta și duminica mânca la trapeză ceea ce mâncau și ceilalți. Nu dormea niciodată culcat, ci plecând capul pe mâna sa, gusta cam un ceas de somn, astfel erau nevoițele Sfântului Simeon. După doi ani, el a ajuns la desăvârșire și s-a împuternicit de darul Sfântului Spirit/Duh rostind cuvinte frumoase în mijlocul Bisericii lui Hristos. Când părintele său spiritual l-a văzut că a ajuns bărbat desăvârșit, a socotit cu înțelepciune să-l hirotonească preot și să-l pună ca pe o făclie în sfeșnicul Bisericii ca să-i lumineze pe toți³⁷, dar mai ales să urmeze viața sa plină de sfințenie³⁸.

³⁷ *VIEȚILE SFINȚILOR pe luna octombrie*, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1992, pp. 333-334.

³⁸ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 428-431.

Toate virtuțile de care s-a învrednicit Sfântul Simeon Noul Teolog sunt amintite în stihurile de la Vecernia din ziua prăznuirii sale: „*Bucură-te cărturarule sfânt al înaltei teologii a Duhului, vistieria vederilor tainice ale lui Dumnezeu, limba preadulce a Bisericii; cunoscătorule al tainei, negrăirea răpirii, lungimea, lățimea, adâncul și înălțimea conștiinței, model cu anevoie de imitat al sfințeniei, statuie a harului, icoană neînsuflită a lui Hristos, strălucire a Luminii dintâi, coborâtoare din părinți trupești, pe Hristos roagă-L să dea sufletelor noastre mare milă. Bucură-te frumusețea asceților, lauda preaslăvită a preoției, casa harurilor dumnezeiești, comoara virtuților, sălașul celor două iubiri [de Dumnezeu și de oameni]; cortul blândeții, atelierul rugăciunii, altarul vederii și al făpturii [al contemplației și al acțiunii], locașul desfătat al smereniei, sfeșnicule al deosebirii, astrule al străvederii, și mare în vederea înainte, soare care luminezi marginile lumii, pe Hristos roagă-L să dea sufletelor noastre mare milă*”³⁹.

La vârsta de treizeci și unu de ani, după o perioadă de trei ani, timp în care Sfântul Simeon Noul Teolog a dus o astfel de viață, la moartea egumenului Antonie, el a fost ales de către călugării de la Sfântul Mamas stareț/egumen. Patriarhul Nicolae II Hrisoverghi (979-991) a aprobat această dorință a călugărilor în anul 980⁴⁰. Din acest moment, Sfântul Simeon a început să conducă mănăstirea, și pe viețuitoarii ei, timp de douăzeci și cinci de ani.

Mănăstirea Sfântul Mamas a fost întemeiată în timpul împăratului Mauriciu (582-602), de către consulul Studios în anul 460. Ea a fost situată, potrivit mărturisirii lui Nichita Stethatul/Pieptosul, în partea apuseană a Constantinopolului, nu departe de poarta Xylokerkos, azi Belgrad Kapu. În vremea Sfântului Simeon, mănăstirea se găsea într-o stare foarte avansată de degradare. Astfel cea mai mare parte a clădirilor era în ruină și, după cum ne spune Nichita Stethatul/Pieptosul: „*nu mai erau un refugiu sau un sălaș de călugări, ci locul de întâlnire al oamenilor lumești*”⁴¹. De la început Sfântul Simeon a trecut imediat la reconstrucția clădirilor căzute în paragină. Este interesant de văzut cu ce succes a reușit acest om de viață launtrică să întreprindă aceste lucrări de reconstrucție materială și de organizare⁴².

³⁹ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., pp. 25-26.

⁴⁰ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit., p. 15.

⁴¹ *Viața*, 34, 2-4, *Un grand mystique byzantine. Vie de Symeon le Nouveau Théologien (949-1022)* par Nicetas Shethatos. Texte grec inédit, édité par I. Hausherr, *Orientalia Christiana*, XII, nr. 45, Roma, 1928, (presc. *Vie/Viața*), pp. 1-228, text și traducere franceză.

⁴² *Viața*, 34, 12-22.

Restaurarea spirituală a vieții mănăstirești, dar și mijloacele folosite de Sfântul Simeon Noul Teolog pentru a atinge această viață ne interesează cel mai mult. El a reușit ca prin celebrele Cateheze, pe care le-a adresat monahilor săi, să transforme mănăstirea într-un mare centru spiritual, care atrăgea creștini de pretutindeni, dar în același timp să insuflă o nouă viață monahismului bizantin, prin crearea unei puternice mișcări de reînvioreare spirituală de o deosebită importanță pentru Biserică⁴³.

Personalitatea Sfântului Simeon a reușit să atragă, de asemenea la sine ucenici cu virtuți și cu abilități excepționale. Astfel pe unul dintre ei, Arsenie, îl va lăsa ulterior la conducerea comunității după retragerea sa. De asemenea, pe Nichita Stethatul/Pieptosul l-a însărcinat, și în acest sens nu s-a înșelat, ca el să editeze scrierile sale⁴⁴.

Viața plină de sfințenie a Sfântului Simeon Noul Teolog a cunoscut o mare răspândire și în afara mediului monahal. De aceea, veneau la el să-l vadă, dar mai ales pentru sfat și oameni care erau din afara cinului monahal. Așadar, el a reușit să fie iubit și apreciat de mulți laici. Un episcop latin, pe nume Ierotei, în căutarea pocăinței pentru un omor involuntar, a fost îndrumat către Sfântului Simeon chiar de patriarh. El și-a găsit pacea sub călăuzirea sfântului, dorind ca mai departe să rămână în comunitatea sa. Este clar că, Sfântul Simeon a avut o reputație considerabilă câștigându-și adepți importanți, care l-au ajutat în dificultățile sale ulterioare⁴⁵.

De asemenea, Sfântul Simeon Noul Teolog a reușit ca prin modul său de viață să devină din ce în ce mai cunoscut în rândurile populației din Constantinopol. Astfel, numeroase persoane importante îl cercetau, cerându-i să le fie îndrumător spiritual⁴⁶, dorind să se împărtășească cât mai mult din sfințenia vieții sale. Evident că după cum era de așteptat, toate aceste succese au avut și reversul lor, după cum se va vedea curând. Printre cei care au venit la el, atrași de predicile sale pline de foc, dar și de sfințenia lui, s-au găsit și unii, care din păcate, mai târziu au arătat după aceea semne de nestatornicie, vrând să părăsească mănăstirea.

⁴³ CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, op. cit., pp. 326-335.

⁴⁴ *Viața* 45-51.

⁴⁵ Ieromonah ALEXANDER GOLITZIN, *Simeon Noul Teolog: Viața, Epoca, Gândirea în: Sfântul Simeon Noul Teolog. Discursuri teologice și etice*, scrieri I, traducere de diac. Ioan I. Ică jr. Sibiu, 1998, p. 428.

⁴⁶ *Viața* 54, 5; 55, 1-2ț

Nu putem spune că ruptura și neînțelegerile dintre Sfântul Simeon Noul Teolog și călugării săi au fost cauzate de faptul că, ei ar fi fost mai mult influențați de spiritul lumesc și de încălcarea regulilor vieții monahale. Ceea ce a dus la agravarea conflictului a fost modul diferit în care unii înțelegeau viața spirituală. Insistența Sfântului Simeon de a dori ca toți să-i urmeze pe Părinții din vechime, pe calea lor ascetică și mistică, le părea multora ca o exigență prea radicală, dar și prea grea pentru ei. Pentru Sfântul Simeon, dimpotrivă, ea reprezenta o condiție indispensabilă vieții creștine, considerând că cea mai primejdioasă dintre erezii era aceea de a gândi că Biserica lui Dumnezeu nu are, în vremea prezentă, aceeași plinătate de daruri ca în timpurile vechi. Ca urmare, aceste daruri erau asigurate celor care, astăzi ca și ieri, le caută cu smerenie și spirit de jertfă. De aceea, era inevitabilă în această privință, nașterea unui conflict ascuțit între Sfântul Simeon și o parte a călugărilor săi⁴⁷.

Finalitatea acestei stări conflictuale o cunoaștem din *Viața* scrisă de Nichita Stethatul/Pieptosul, ucenicul său, la treizeci de ani de la mutarea sa la cele veșnice în anul 1052⁴⁸. Astfel, după o perioadă de cincisprezece ani în care Sfântul Simeon a condus mănăstirea, deci în anul 995/996, aproximativ treizeci de monahi, în majoritate frați, s-au revoltat împotriva egumenului noaptea la o utrenie⁴⁹. Însă complotul a eșuat, datorită calmului Sfântului Simeon, care rămase „*nemișcat*” la locul său, „*surâzător și senin*”, „*cu privirea fixată asupra atacatorilor săi*”⁵⁰. Aceștia au fost subjugați de farmecul sfintei sale personalități, așa sau cum arată Nichita Stethatul: „*harul care locuia în Simeon îi ținea departe și îi respingea*”⁵¹. Majoritatea călugărilor nu au luat parte la tulburare și răzvrățiții nu au îndrăznit să se atingă de Sfântul Simeon. Astfel, după multă gălăgie ei: „*fugiră din biserică alergând*”, sparseră zăvoarele porții mănăstirii și s-au îndreptat spre oraș la patriarhie, unde au depus o plângere împotriva starețului lor și au cerut intervenția patriarhului Sisinie al II-lea (995-998).

⁴⁷ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit., p. 34.

⁴⁸ Arhid. Prof. Dr. IOAN I. ICĂ JR, *Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții*, în: *Revista Teologică*, nr. 1/2017, pp. 191-192.

⁴⁹ Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., pp. 37-38.

⁵⁰ *Viața* 38, 10-18.

⁵¹ *Viața* 39, 1-5.

Patriarhul a cercetat această situație ivită, dând dreptate Sfântului Simeon Noul Teolog, dar în același timp i-a pedepsit pe călugării răzvrățiți. Pedepsa pe care au primit-o călugării a fost repede anulată, datorită mijlocirii Sfântului Simeon. El a făcut tot ceea ce depindea de el, pentru a-i face pe răzvrățiți să revină și să înceapă o nouă viață. După ce aceste evenimente au luat sfârșit, Sfântul Simeon a condus mai departe timp de încă zece ani pe monahii de la Sfântul Mamas. Astfel, în anul 1005 după ce o condus această mănăstire timp de douăzeci și cinci de ani, el s-a retras.

Prin rezultatele pe care le-a obținut Sfântul Simeon Noul Teolog ca stareț, călăuzitor spiritual și înnoitor al vieții monahale, el a reușit să transforme mica mănăstire a Sfântului Mamas, care la venirea sa era în decădere și pe jumătate în ruină, într-un important centru spiritual unde înflorea sfințenia, atrăgând creștini din toate părțile⁵². Așadar, Sfântul Simeon a insuflat o viață nouă monahismului bizantin și a dezvoltat o mișcare spirituală de o mare importanță pentru Biserică, așa după cum după cum spune Luminânda de la Utrenia din ziua prăznuirii sale: *„Pe Simeon Teologul să-l laudăm toți, pe cel este faima monahilor și slava preoților, lauda teologilor și veselia credincioșilor, trâmbița harului, și luminătorul purtător de viață al Bisericii lui Hristos. Soarele simțit răsărind în zori luminează toată lumea, dar ajungând la apus își ascunde razele sale; tu însă cuvioase părinte, te-ai arătat soare neajuns, și noaptea și ziua luminând prin sfintele tale cuvinte toată lumea; de aceea te-ai făcut un soare mult mai bun decât soarele sfințit”*⁵³.

Din păcate, învățătura sa spirituală nu a fost acceptată de toată lumea și a provocat unele împotriviri⁵⁴, care din nefericire au venit atât din partea călugărilor, dar și din partea înaltei ierarhii a Bisericii. Cu toate mărturiile optimiste ale lui Nichita Stethatul asupra situației spirituale din mănăstirea Sfântul Mamas, dar și a prețuirii generale, de care se bucura în această perioadă Sfântul Simeon Noul Teolog, evenimentele care au survenit au arătat că personalitatea și învățătura sa spirituală continua să întâmpine o importantă rezistență în mediile bisericești din Constantinopol⁵⁵.

⁵² CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 431-435.

⁵³ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., pp. 43-44.

⁵⁴ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit., pp. 37-38.

⁵⁵ Ibidem, pp. 39-40.

În acest moment, contestațiile veneau din partea unui membru al înaltei ierarhii a Bisericii, în persoana sincelului (σύγκελλος)⁵⁶ patriarhal (consilier intim), Ștefan al Alexinei, fost arhiepiscop al Nicomidiei. El a reușit să ajungă în mare favoare la autoritățile imperiale și bisericești ale vremii, datorită cunoștințelor sale vaste, dar mai ales pentru calitățile sale de retor și diplomat.

Cu toate că era arhiepiscop demisionar prin funcția sa de sincel, Ștefan deținea o importantă poziție în cadrul ierarhiei superioare, el reușind să aibă o puternică influență atât asupra patriarhului, dar și asupra sinodului. Potrivit canoanelor el a fost obligat, ca episcop demisionar să renunțe la toate titlurile eclesiastice și civile. Așadar: „După demisia sa, Ștefan a putut exercita încă o funcție importantă, ca cea de didascăl, fiind în același caz ca și Leon Filosoful/Matematicianul (790-869) care, după ce a ocupat scaunul episcopal de Tesalonic și-a reluat la Constantinopol catedra de la Universitate, sau Alexandru al Niceii, care în prima jumătate al secolului X cumula titlul de mitropolit cu un profesorat. Ștefan era, astfel, la capătul liniei lui Arethas al Cezareii (902-949), Alexandru al Niceii și Vasile cel Mic (945-996) al Cezareii, care au trăit în secolul X”⁵⁷.

În câteva manuscrise (ca de exemplu: Paris, gr. 1162) au rămas mici fragmente legate de activitatea sa profesorală; este vorba de câteva „didaskaleiai”, rezumate doctrinare scolastice aride și seci referitoare la: structura tripartită a sufletului, Treime, diferența virtuților, natura lucrurilor, disprețul lui Dumnezeu și Împărăției Lui, Întrupare, adevărurile de credință și poruncile Mântuitorului Isus Hristos. Din conținutul acestora, Ștefan: „apare ca un epitomar, de profesie, drept unul din acele spirite clare, abile în a reduce problemele la scheme facile, ușor de sesizat. Oamenii de acest fel aduceau servicii prețioase celor care nu aveau timp, voință sau mijloace de a aprofunda chestiunile, ei înșiși. Acesta este unul dintre motivele pentru care patru patriarhi la rând: Antonie III Studitul (974-979), Nicolae II Hrisoverghi (979-991), Sisinie II (996-998) și Serghie II (1001-1019), l-au menținut pe lângă ei pe fostul mitropolit al Nicomidiei, probabil ca și consilier teologic, fără a mai pomeni de serviciile făcute Basileului”⁵⁸.

⁵⁶ Sincelul a fost un cleric care avea un rang înalt. El era asociat patriarhului de Constantinopol, căruia de cele mai multe ori îi succeda fiind numit de împărat. Cf. G. W. F. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press, 1961, p. 1270.

⁵⁷ J. DARROUZÉS, *Introducere la ediția: Traité théologiques et éthique*, op. cit., p. 11.

⁵⁸ I. HAUSHERR, op. cit., pp. 54-55.

Pe lângă acestea, Ștefan era o personalitate politică și chiar diplomatică, după cum se vede din faptul că împăratul Vasile al II-lea Macedoneanul/Bulgaroctonul (976-1025) l-a trimis în anul 976, în calitate de reprezentant al său pentru a-l convinge pe generalul răzvrătit Bardas Scleros să renunțe la răzvrătirea sa. După relatarea cronicarului Chedrenos, el a fost ales ca fiind „*destoinic să liniștească, să îndulcească prin farmecul cuvântului său firile cele mai neînduplecate*”. Cu toate acestea, el nu a reușit în misiunea sa. Legat de cunoștințele sale teologice, reiese clar că ele erau foarte diferite de cele ale Sfântului Simeon Noul Teolog, iar aceasta cu siguranță a fost principalul motiv al conflictului. Așadar, s-a iscat un conflict între o teologie de carte scolastică, ruptă din viața spirituală, dar cu toate acestea, formal ortodoxă și conservatoare, și cea care se prezintă ca o expresie a Spiritului/Duhului Sfânt, care învederează necuprinderea și taina lui Dumnezeu, ca și descoperirea Sa în experiența mistică a sfinților⁵⁹.

Teologia Sfântului Simeon Noul Teolog nega dreptul de a vorbi despre Dumnezeu și recunoștea întru totul autoritatea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți persoanelor care nu au în ele pe Spiritul/Duhul Sfânt, dar pentru el aceasta este o autoritate launtrică, înțeleasă numai la lumina Spiritului/Duhului. Cele trei *Cuvântări teologice* pe care Sfântul Simeon, le-a scris în această perioadă a controverselor cu sinclul Ștefan, reflectă clar atmosfera spirituală a acestui conflict mai mult spiritual decât dogmatic și neieșind din cadrele ortodoxiei.

Renumele pe care Sfântul Simeon și l-a câștigat era inevitabil să nu trezească invidia lui Ștefan, și din pizmă (phtónos) să nu suporte numele de „*teolog*” atribuit Sfântului Simeon, care era un simplu egumen al unei obscure mănăstiri din capitală. Ștefan nu putea admite să fie un nume mai renumit decât al său și din păcate, el nutrea aceste sentimente în pofida științei sale și a poziției ierarhice, pe care o deținea. Din întâmplare cei doi s-au întâlnit în jurul anului 1003 într-un apartament al palatului patriarhal. Acum, sinclul Ștefan a considerat că este o bună ocazie și nu a ezitat să profite de ea, dar și de publicitatea anturajului pentru a-i pune o întrebare teologică scolastică, echivocă și insidioasă: „*Spune-mi, cum desparți pe Fiul de Tatăl, printr-o deosebire de rațiune (ἐπινοία) sau printr-o*

⁵⁹ CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene* 330-1056, op. cit., pp. 335-340.

distincție reală (πράγματι) ?”, sperând astfel să-l atragă într-o cursă subtilă și să-l compromită demonstrându-i ignoranța⁶⁰.

Ca răspuns la întrebarea lui Ștefan, Sfântul Simeon i-a scris o lungă epistolă în 500 de versuri (Imnul 21)⁶¹: „Dumnezeule, care prin fire dăinuiești mai înainte de toți vecii, cu Dumnezeul care împărtășește veșnicia Ta, Fiul Tău, Cuvântul, care S-a născut din Tine (In. 1, 13). Chiar dacă este despărțit cel puțin nu este prin fire, ci prin Ipostasul său, altfel spus, prin Persoana Sa, căci (a spune) „printr-o distincție reală” este propriu necredincioșilor și ateilor, iar „de rațiune”, este propriu celui care sunt pe de-a-ntregul cufundați în întuneric. Căci Minte (Νους) are Cuvântul pe care-L naște neîncetat cu adevărat și într-un anume fel despărțit. Și dacă El este născut cu adevărat El iese și se desparte în Cuvântul care ființează (ένυποστάτω Λόγω), dar el rămâne și înlăuntrul Celui care L-a născut, ceea ce se poate numi și „Sânul Părintelui” (In. 1, 18), și El se extinde, în lumea întreagă și umple totul (Ef. 4, 10), despărțit de Tatăl în întregime și rămânând în întregime cu Tatăl. Căci prin energiile Sale (ταίς ένεργείαις), El se comunică și prin iluminarea Sa spunem că El vine”⁶².

Denunțând caracterul specios al distincției scolastice în cauză, care aplicată consecvent reducea misterul treimic la extremele raționaliste ale sabelianismului modalist sau triteismului subordonaționist și oferind în paralel o expunere perfect ortodoxă asupra dogmei Sfintei Treimi (acceptând pe rând unitatea ființei, distincțiile personale și energiile manifestatorii), Sfântul Simeon Noul Teolog consacră cea mai mare parte a imnului său polemicii contra celor care îndrăznesc să facă teologie fără experiența în Sfântul Spiritul/Duh a realităților teologhisite, bazându-se numai pe știința elenică profană. El încheie cu un patetic apel către sincel să-și abandoneze falsa sa teologie speculativă și să se consacre experienței spirituale concrete și existențiale, singura adecvată misterului treimic⁶³: „Vei îndrăzni deci să spui că acestea, care sunt de negrăit pentru toți îngerii, arhanghelii și toată făptura, s-au făcut în mod mental sau real? Fiindcă ele se înțeleg cu adevărat, dar nu se pot exprima deloc nici nu pot fi cuprinse cu mintea în chip desăvârșit. Deci cum e Dumnezeu și

⁶⁰ Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., p. 39.

⁶¹ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 435-439.

⁶² SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, Introducere și traducere: diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis Sibiu, 2001, pp. 128-129.

⁶³ Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., p. 39.

*om, și iarăși om Dumnezeu, cum e și Fiu al Tatălui întreg neseplat de El și S-a făcut și [fiu] al Fecioarei, cum a ieșit în lume și a rămas de necuprins pentru toți, cum s-a spus? În mod mental sau real? Spune! Negreșit vei tăcea. Căci chiar de vei voi să spui, mintea nu-ți va da cuvânt și limba ta mult grăitoare va rămâne nelucrătoare. Dar, dacă vei voi să spui că firea dumnezeiască e o realitate, spune și ce fel de realitate, căci eu nu știu. Slavă Ție, Părinte, Fiule și Duhule Sfinte, Dumnezeire necircumscrișă, invizibilă prin fire, Ție ne închinăm în Spiritul/Duhul Sfânt toți cei care avem Spiritul/Duhul Sfânt ca unii care L-am primit de la Tine și care văzând slava Lui nu iscodim curioși, ci în El vede nenăscut pe Tatăl, născut pe Cuvântul Care iese din Tine; deci ne închinăm unei Treimi netăiate și ne contopite într-o Unică Dumnezeire, stăpânire și putere. Amin*⁶⁴.

Evident că răspunsul Sfântului Simeon Noul Teolog a dispăcut în mod profund, dar în același timp l-a iritat pe sinclul Ștefan, cu atât mai mult cu cât Sfântul Simeon vorbește aici despre probleme, la care sinclul nu îi ceruse să-i răspundă și își permite să-i dea o lecție de spiritualitate. În tot cazul, Sfântul Simeon Noul Teolog este cel care a lărgit conflictul și, mai presus de problemele personale, face să apară adevărata natură a acestuia: o ciocnire între două tipuri de teologie și două concepții despre viața spirituală. Din acest moment a început un război îndelungat între mitropolitul Ștefan și Sfântul Simeon. El a durat aproape șase ani și s-a terminat la 3 ianuarie 1009, când Sfântul Simeon Noul Teolog a fost exilat din mănăstirea sa. Putem deduce din aceste date, că divergențele dintre sincl și el au început cu doi ani înainte de retragerea acestuia din stăreție, și ele au contribuit, probabil, la hotărârea sa.

Neputând să-l atace pe Sfântul Simeon nici la nivel dogmatic, nici la nivel moral, sinclul Ștefan alege, ca pretext al intervențiilor sale dușmănoase, faptul că Sfântul Simeon prăznuia din propria sa inițiativă, în mănăstire, cu mare solemnitate, pomenirea părintelui său sufletesc, Simeon Evlaviosul (917-986/987), care încă în mod oficial nu era recunoscut ca sfânt de Biserică. Acest fapt în sine, nu era atât de surprinzător pe cât s-ar părea, căci „canonizarea” oficială a Sfinților era puțin cunoscută, și în orice caz ea nu era obligatorie în acea epocă. Recunoașterea era, în general, simpla urmare a unui cult popular existent⁶⁵.

⁶⁴ SFÂNTUL SIMEON NOUL TEOLOG, *Imne, epistole și capitole. Scrieri III*, op. cit., pp. 137-138.

⁶⁵ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit., p. 45.

Patriarhul Serghie al II-lea, auzind vorbindu-se despre aceste prăzmuiri: „*chemă pe Sfântul (Simeon) și ceru explicații în această privință*”⁶⁶, dar după informațiile date de Sfântul Simeon Noul Teolog asupra vieții și scrierilor părintelui său sufletesc el aprobă comemorarea sa în mănăstire. „*Cu mari laude patriarhul slobozi pe Simeon, recomandându-i să-l prevină la data sărbătoririi părintelui, pentru ca să poată și el trimite lumânări și miruri (μυρα) și să cinstească și el pe sfânt. Lucrurile se petrecură astfel timp de șaisprezece ani*”⁶⁷. De acum, Ștefan a început să atace persoana lui Simeon Evlaviosul punând la îndoială sfințenia sa, calomniindu-l ca fiind un om păcătos.

În această campanie denigratoare la adresa lui Simeon Evlaviosul, Ștefan a găsit simpatizanți atât la curtea patriarhală, și chiar printre unii călugări de la Sfântul Mamas, dovadă că el nu era un izolat în ierarhie și că dezbinările persistau în mănăstirea Sfântului Simeon. Așadar, din păcate Sfântul Simeon Noul Teolog a avut adversari și denigratori, atât în rândul călugărilor, dar și între membrii înaltei ierarhii, care au fost deranjați atât în comoditatea existenței lor, dar și în modul formal prin care își exercitau funcțiile lor oficiale în cadrul Bisericii. Ei au fost deranjați de maximalismul mistic, radicalismul evanghelic și ascetic pe care îl promova și practica tânărul egumen/stareț, de numai treizeci și unu de ani al mănăstirii Sfântul Mamas din capitala imperială⁶⁸. În urma acestor intrigi, sentința, pe care a pronunțat-o sinodul/conciliul patriarhal, a fost aplicată repede, iar Sfântul Simeon a luat drumul exilului⁶⁹.

Astfel, la 3 ianuarie 1009, Sfântul Simeon Noul Teolog este trimis în exil la Palukiton, pe coasta Asiei. Aici el s-a instalat într-un paraclis părgănit, închinat Sfintei Marina⁷⁰. Acesta era situat pe țărmul asiatic al Bosforului, lângă Chrysopolis (Scutari)⁷¹. Cu toate evenimentele neplăcute Sfântul Simeon Noul Teolog nu s-a lăsat descurajat, deoarece el a primit în dar de la fostul său fiu sufletesc Hristofor

⁶⁶ *Viața* 73, 1-2.

⁶⁷ *Viața* 73, 9-12.

⁶⁸ diac. IOAN I. ICĂ jr. *Lumina liturgică a teologului luminii lui Hristos*, în: Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, *Slujba, Acatistul și Lauda Sfântului Simeon Noul Teolog*, op. cit., p. 6.

⁶⁹ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit, pp. 48-49.

⁷⁰ J. GOUILLARD, *Symeon le Jeune, Le Théologien ou Le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1941, col. 2943.

⁷¹ REMUS RUS, *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Ed. Lidia, București, 2003, p. 778.

Faguras, paraclisul Sfintei Marina care aparținea acestuia. Paraclisul era o mică mănăstire, iar aici Sfântul Simeon a rămas împreună cu unul dintre ucenicii săi care l-a urmat în exil⁷².

Pe de altă parte, numeroși ucenici și admiratori ai Sfântului Simeon din capitală au fost înduioșați de prigoana împotriva lui. Ei au trimis un memoriu patriarhului, prin senatorul Genesios, care era fiu sufletesc al Sfântului Simeon Noul Teolog. Memoriul a fost citit într-o ședință a sinodului/conciliului, iar patriarhul, care se dovedise pe tot parcursul disputei slab și nestatornic, sau care mai curând, urmărea înainte de toate, pacea Bisericii, a acceptat să revizuiască procesul Sfântului Simeon. El trebuia să ia în considerare și opinia publică, mai ales că susținătorii Sfântului Simeon Noul Teolog ocupau poziții importante în cadrul Imperiului Bizantin. În urma acestui memoriu, Sfântul Simeon a fost chemat din exil, iar la Constantinopol s-a întâlnit cu grupul admiratorilor săi, care l-au însoțit la patriarh. Acesta l-a primit cu cinste și, tot făcând aluzie la intenția sa de a-l ridica la episcopat, l-a sfătuit la mai multă moderație. Cu toată insistența patriarhului, Sfântul Simeon Noul Teolog a refuzat în mod categoric să cedeze, arătând că nu el a fost cel care a început această ceartă cu sinclul. Conflictul său cu sinclul Ștefan s-a încheiat prin anul 1010/1011, în urma acestui compromis, care de altfel a fost destul de avantajos pentru Sfântul Simeon⁷³.

Așadar, Sfântul Simeon Noul Teolog fiind reabilitat, a refuzat arhiepiscopatul oferit de patriarh drept compensație a exilului și a nedreptăților suferite. În schimbul unui compromis și a unei atitudini mai moderate în cazul cultului părintelui sufletesc, el se va întoarce, din proprie voință, în singurătatea de la Sfânta Marina, departe de agitația Capitalei. În această perioadă el a terminat reconstrucția mănăstirii, adunând în jurul lui o nouă comunitate monahală. De asemenea, Sfântul Simeon a continuat să celebreze cu solemnitate memoria părintelui său sufletesc, a cărui sfințenie constituia pentru el dovada și garanția autenticității și încadrării în tradiție a experienței sale⁷⁴.

Adunând la Sfânta Marina „*mica sa turmă*” el a cumpărat, cu ajutorul prietenilor săi, metocul mănăstirii Eugenios și a continuat să prăznuiască cu

⁷² CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, op. cit., pp. 340-344.

⁷³ Arhiepiscopul BASILE KRIVOCHEINE, op. cit., pp. 49-52.

⁷⁴ Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., p. 40.

solemnitate pomenirea părintelui său sufletesc: „*Aproape întreg clerul Marii Biserici a lui Dumnezeu (Sfânta Sofia din Constantinopol), cu mulți călugări și mireni*”⁷⁵, veneau pentru a lua parte la aceste sărbători⁷⁶.

În această perioadă el redactează la Sfânta Marina majoritatea celor 58 de „*Imne ale iubirii/dragostei dumnezeiești*” și finalizează cele 225 de „*Capete teologice și practice*”, cu valoarea unui adevărat testament spiritual, la a căror redactare a început încă de când era egumen la Sfântul Mamas⁷⁷. Renumele său de harismatic, de om înzestrat cu daruri procești, și care săvârșea minuni, se răspândea din ce în ce mai mult și atrăgea spre el numeroase persoane⁷⁸. Cu toate că ajunse la o vârstă înaintată, Sfântul Simeon a mers să-și revadă locul natal și casa părintească⁷⁹. Tot Nichifor, ucenicul lui i-a povestit lui Nichita Stethatul cum l-a văzut pe Sfântul Simeon Noul Teolog, când s-a trezit noaptea: „*pe care noi abia puteam să-l întoarcem pe patul său, folosindu-ne de un meșteșug, într-atât îl slăbise neputința ... înălțat în aer în chilia sa ... la o înălțime de vreo patru coți sau mai mult, rugându-se lui Dumnezeu într-o lumină de nedescris*”⁸⁰.

După treisprezece ani de viață în exil⁸¹, prezicându-și apropiatul sfârșit și împărtășindu-se, Sfântul Simeon și-a dat ultima suflare, nu înainte de a da binecuvântarea monahilor să înceapă slujba înmormântării⁸². Sfântul Simeon Noul Teolog a murit la 12 martie 1022⁸³, spunând mai înainte, după cum arată Nichita, ziua morții sale și a mutării moaștelor sale după 30 de ani. „*Pentru ce- spune Simeon celor care-l înconjurau - aceste gemete din pricina plecării mele? La al cincilea indiction mă veți îngropa și la al cincilea indiction mă veți vedea din nou ieșind din mormânt pentru a rămâne cu voi care mă iubiți*”⁸⁴. „*Ziua astfel fixată trebuia să sosească la 12 martie; deci, cuviosul bolnav primi, după cum avea obiceiul în toate zilele, împărtășirea Preacuratelor Taine ale lui Hristos și, după ce spuse*

⁷⁵ Viața 110.

⁷⁶ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 439-443.

⁷⁷ Drd. IOAN I. ICĂ, op. cit., p. 40.

⁷⁸ Viața 113-124.

⁷⁹ Viața 120, 1-2.

⁸⁰ Viața 126, 14-19.

⁸¹ Viața 128, 1.

⁸² Ieromonah ALEXANDER GOLITZIN, op. cit., p. 435.

⁸³ Viața 128, 21.

⁸⁴ Viața 128, 17-20.

<Amin>, porunci ucenicilor săi să cânte cântările de îngropare. Ei cântară, deci, cu lumânările aprinse, cu ochii plini de lacrimi ... Spre mijlocul cântării troparelor, el se adună întreg cu vrednicie, zicând cu dulceață și liniște: <O, Hristoase Împărate, în mâinile tale îmi dau sufletul>. La aceste cuvinte, plin de bucurie, vestitul luptător a lui Hristos, biruitor în atâtea lupte, ieși din trup calm și neînving, pentru a merge ... spre Domnul său ... Deci dreptul s-a realipit dreptilor, sfântul-sfinților, teologul-teologilor, preotul - mucenic, mărturisitorul, marele dascăl al Bisericii lui Hristos mărturisitorilor și dascălilor și preoților-mucenici, făcându-se părtaș cununilor mărturisirii și minunilor lor⁸⁵.

Așa ne povestește Nichita Stethatul ultimele clipe ale vieții Sfântului Simeon, care este foarte posibil să fi asistat la moartea acestuia. El avea atunci aproape douăzeci de ani și îl vizita adesea. Sfântul Simeon Noul Teolog a trecut la cele veșnice la vârsta de șaptezeci și trei de ani⁸⁶. Nichita Stethatul este acela care ne relatează și cum a avut loc mutarea moaștelor Sfântului Simeon: „Trecând treizeci de ani de la moartea acestui cinstit părinte, potrivit proorociei sale mutarea sfințitelor sale oseminte este hotărâtă printr-un semn de sus, în chip tainic ... Ca urmare, la sfârșitul celui de al V-lea indiction, în anul 6560 (1052), fără ca nimeni să fi gândit mai înainte, se face mutarea moaștelor pline de tot harul și de bună mireasmă. Ele strălucesc acum pe pământ, adună mulțimile, sfințesc pe prieteni și pe ucenicii săi prin prezența lor⁸⁷. Astfel, la treizeci de ani de la trecerea sa la veșnicie, moaștele sale au fost aduse de la mănăstirea Sfânta Marina, de pe țărmul asiatic al Bosforului și așezate în Constantinopol⁸⁸.

Canonizat în anul 1053, numele său s-a bucurat de un imens prestigiu, datorită vieții sale plină de sfințenie, care l-a și învrednicit de darul ales al viziunilor mistice, viziuni care îl așază între cei mai mari mistici experimentali ai tuturor timpurilor⁸⁹. El este serbat în 12 martie și 12 octombrie⁹⁰.

⁸⁵ Viața 128, 20; 129, 15.

⁸⁶ CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, op. cit., pp. 344-347.

⁸⁷ Viața 129, 15-25.

⁸⁸ Arhid. Prof. Dr. IOAN I. ICĂ jr., *Cuviosul Nichita Stethatos contra celor care acuză sfinții*, op. cit., p. 192.

⁸⁹ IOAN GH. SAVIN, op. cit., p. 161.

⁹⁰ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 443-445.

Scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog sunt deosebit de importante în domeniul misticii bizantine, deoarece în ele se oglindesc concepția despre viața spirituală a omului, care, prin rugăciune, dar și printr-o adâncă și intensă contemplație, reușește să vadă cu ochii sufletului lumina divină⁹¹. Sedelnele de la Utrenia din ziua prăznuirii sale evidențiază foarte bine toate aceste aspecte: „*Pajiștea virtuților și preafrumoasele flori ale Scripturilor Duhului străbătându-le, Simeoane, din ele ai cules părinte, precum o albină înțeleaptă și iubitoare de osteneală, ca pe o ceară făptuirea chibzuită, iar ca și cu un nectar și o miere preadulce, preafericite, te-ai îmbogățit cu contemplația făptuitoare, care dăruie vederea lui Dumnezeu. Cartea scrierilor tale, părinte, leac duhovnicesc este, pom nesticăcios al vieții, ambrozie a nectarului, untdelemn și miere care curge din piatră, roua Hermonului desfătare a raiului, corn al abundenței, cântare a cântărilor, vistierie a comorilor înțelepciunii și cunoștinței. De aceea, strigăm ție: dăruiește-ne nouă în chip înțelegător teologule, și însușirile acestora, celor ce cinstesc cu dragostea cinstirea ei*”⁹².

Prin scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog, teologia mistică bizantină atinge punctul său cel mai înalt. În aceste scrieri, el a dezvoltat ideile mistice ale înaintașilor săi Evagrie Ponticul, Marcu Ascetul/Ermitul, Diadoh al Foticeii, Sfântul Ioan Scărarul, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Pe parcursul veacurilor, scrierile Sfântului Simeon Noul Teolog vor fi izvorul de inspirație pentru teologia mistică răsăriteană, dar și pentru cea apuseană⁹³. Așadar, prin scrierile sale Sfântul Simeon Noul Teolog este fără îndoială, cel mai mare teolog bizantin⁹⁴. De la el ne-au rămas următoarele opere:

Catehezele cuprind cuvântările pe care Sfântul Simeon Noul Teolog le-a rostit în perioada dintre anii 980-1005 când, de la vârsta de treizeci și unu de ani și până la cincizeci și șase de ani, el a fost egumen/stareț al mănăstirii Sfântul Mamas din Constantinopol. Ele sunt scrise, mai exact în prima perioadă a egumenatului, care s-a încheiat cu revolta monahilor din anii 997/998, la care face aluzie ultima Cateheză (34).

⁹¹ Preot prof. Dr. IOAN RĂMUREANU, Preot prof. Dr. MILAN, ȘESAN, Preot prof. Dr. TEODOR BODOGAE, op. cit., p. 525.

⁹² Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., pp. 28-29.

⁹³ Arhid. Prof. univ. Dr. CONSTANTIN VOICU, Pr. Lect. univ. Dr. LUCIAN-DUMITRU COLDA, op. cit., p. 251.

⁹⁴ REMUS RUS, op. cit., p. 778.

Astfel, Cateheza 1 este discursul inaugural, pe care Sfântul Simeon l-a rostit cu ocazia hirotoniei întru preot și a înălțării sale la treapta de egumen (în vârstă de doar treizeci și unu de ani, și cu doar trei ani de mănăstire). În Cateheza 34, sunt descrise tensiunile dintre egumen și comunitatea sa monahală, de o intensitate, care par să fi precedat revolta acesteia, obligându-l pe Sfântul Simeon să se apere și să-și justifice orientarea sa spirituală.

Un alt indiciu cronologic ne este oferit de Cateheza 21, care a fost rostită înainte de moartea lui Simeon Evlaviosul, părintele sufletesc al Sfântului Simeon Noul Teolog, survenită între anii 986-987, și de Cateheza 4, în care este menționat ca „*fericit*” (trecut la cele veșnice). Cateheza 10 pare să fie un elogiu adus lui Simeon Evlaviosul cu ocazia aniversării mutării sale la Domnul (celebrată cu fast de Sfântul Simeon, înaintea unei canonizări oficiale, fapt care a constituit ulterior unul din capetele de acuzare ale procesului său).

Catehezele 12, 17, 19 și 20, care după cum reiese din text sunt de fapt scrisori, aparținând celei de a doua perioade din viața și activitatea Sfântului Simeon Noul Teolog, pe când se afla la mănăstirea Sfânta Marina. Cateheza 17, reprezintă o scrisoare de bătrânețe și seamănă mai degrabă cu un fel de testament spiritual decât cu o „*cateheză*” propriu-zisă⁹⁵.

Cele 34 de Cateheze la care se adaugă, cele două atât de interesante și directe în confesiunea și în tonul lor personal „*mulțumiri (eucharistai) către Dumnezeu pentru darurile și binefacerile de care s-a învrednicit*” - constituie documentul cel mai important pentru mișcarea de reformă a vieții monahale și de înnoire spirituală a întregii vieți religioase, inițiate și realizate de către Sfântul Simeon Noul Teolog în Bizanțul sfârșitului de secol X și începutul secolului XI. Ele reflectă totodată, în modul cel mai direct, personalitatea și activitatea lui de trăitor și de îndrumător spiritual. Bogate în multe detalii personale, autobiografice și confesiuni „*privind viața și experiența spirituală, unică în felul ei în literatura creștină bizantină*”⁹⁶, ca un adevărat program, unic și el în felul lui, de înviorare și înnoire a vieții, monahale și creștine în general, în spiritul cel mai autentic al Scripturii și Tradiției spirituale a Sfinților Părinți.

⁹⁵ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Catehezele simeoniene: problematica filologică și istorică*, în: *Sfântul Simeon Noul Teolog Cateheze*, scrieri II, Ed. Deisis Sibiu, 1999, p. 6.

⁹⁶ V. KRIVOICHEINE, *Introduction, Catéchèses*, Sch 96, Paris, 1963, p. 15.

Catehezele fac dovada realismului sacramental, care caracterizează concepția spirituală a Sfântului Simeon⁹⁷. Aceste cateheze, așa după cum a fost deja evidențiat, au fost rostite sub formă de predici și îndemnuri adresate călugărilor. Ele au fost rostite în fața unei audiențe vii în timpul slujbei de dimineață. De aici ne putem aștepta la un fel unic de scriere, care cuprinde oarecum limbajul vioi și ardent al Sfântului Simeon Noul Teolog în timp ce dialoghează cu audiența lui vie. Limbajul său este sincer, simplu, dar plin de pasiune și convingere. Personalitatea Sfântului Simeon Noul Teolog izvorăște din fiecare cuvânt, deoarece își împarte smerit propria lui „*inimă*” cu ceilalți călugări ai săi. În nici o altă lucrare a Sfântului Simeon nu-i putem cuprinde personalitatea atât de bine ca și în Cateheze⁹⁸. De asemenea, nici în altă parte, doctrina sa nu este atât de limpede ca în această lucrare⁹⁹.

În cadrul imnografiei bizantine și în spiritualitatea răsăriteană monastică, *Imnele iubirii/dragostei divine* ale Sfântului Simeon Noul Teolog ocupă un loc culminant, deoarece ele sunt mărturia celei mai intime trăiri spirituale a omului cu Dumnezeu prin rugăciune, iubire și contemplație. Izvorâte dintr-un suflet candid aprins de dorul și dragostea lui Dumnezeu, aceste perle ale literaturii creștine post patristice, sunt dovada geniului creator al monahismului răsăritean. *Imnele* sunt „*jurnalul*”¹⁰⁰ spiritual al Sfântului Simeon Noul Teolog, ele constituind „*o legătură între mistica monastică a vechii Biserici și învățătura despre palamism-isiham a epocii bizantine târzii și a epocii post-bizantine*”¹⁰¹.

Imnele dragostei/iubirii divine, au fost scrise de către Sfântul Simeon Noul Teolog de-a lungul întregii sale activități, pastorale și monahale, ca viețuitor sub îndrumarea lui Simeon Evlaviosul la Mănăstirea Studion, ca egumen la Mănăstirea Sfântul Mamas din Constantinopol, apoi, în timpul exilului său la Hrisopolis, și în cele din urmă la mănăstirea Sfânta Marina, de pe malul Bosforului. Ucenicul său, Cuviosul Nichita Stethatul după anul 1035, a adunat și a editat în manuscris colecția celor cincizeci și opt de *Imne*.

⁹⁷ Pr. Drd. ILIE MOLDOVAN, *Teologia Sfântului Duh*, după *Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog*, în: *Studii Teologice*, nr. 7-8/1967, pp. 4-8.

⁹⁸ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 445-451.

⁹⁹ SYMEON THE NEW THEOLOGICIAN, *The Discourses*, introduction by George Maloney, London, 1980, p. 15.

¹⁰⁰ Arhim. SIMEON, op. cit., p. 152.

¹⁰¹ J. KODER, *Introduction la Hymnes*, vol. I, Sch 156, Paris, 1969, p. 7.

Scriind *Viața* Sfântului Simeon Noul Teolog, Nichita Stethatul amintește și de *Imne*, alături de celelalte scrieri ale sale, fixându-le și titlul: *Ton Teéon imnon oi erotes*. Nichita Stethatul a alcătuit o prefață și scoli explicative la aceste *Imne*. Prefața pe care el a alcătuit-o la *Imnele* Sfântului Simeon Noul Teolog reprezintă un adevărat manifest pentru teologia spirituală împotriva a ceea ce s-ar putea numi teologia intelectuală¹⁰². Ele își încep aria de răspândire, împreună cu celelalte scrieri ale lui Sfântului Simeon Noul Teolog în spațiul răsăritean, îndeosebi monastic, de limbă greacă, slavonă și mai apoi română¹⁰³.

Imnele sunt precedate de o „*rugăciune mistică*” a Sfântului Simeon, de invocare a harului Sfântului Spirit/Duh. Conținutul lor este divers, de la simple piese lirice (Imnele 10 și 57), până la cuprinsul polemic al Imnului 21 împotriva lui Ștefan de Nicomidia, sau apelul sufletesc și părintesc către masele de credincioși din Imnul 58. Majoritatea se prezintă sub formă de dialog între autor și Dumnezeu, sau între autor și oameni. În imnografia bizantină era o tradiție, care a fost moștenită de la Sfântul Roman Melodul (490-560). Alte Imne sunt îndemnuri către sine însuși, un solilocviu spiritual, o meditație interioară. Cele peste zece mii șapte sute de versuri ale *Imnelor* sunt redată într-o limbă simplă lină și dulce pe înțelesul tuturor, bogate în referințe biblice și patristice. Metrica versurilor este bazată numai pe accent. Sfântul Simeon Noul Teolog folosește versuri în opt silabe (vers anacreontic), în doisprezece silabe și în cincisprezece silabe (vers palitic)¹⁰⁴.

Titlul fiecărui Imn a fost stabilit mai târziu, probabil de către copiiști, sintetizându-i conținutul. *Imnele* Sfântului Simeon Noul Teolog „*formează o pagină de Filocalie de mare bogăție sufletească*”¹⁰⁵. Fiind „*dialoguri mistice cu Hristos*”¹⁰⁶, *Imnele dragostei divine* revelează faptul că „*Lumina este manifestarea Iubirii, iar Iubirea este lucrarea Sfântului Spirit/Duh*”¹⁰⁷.

¹⁰² IRENÉE HAUSER, *Un grand mystique byzantin ...*, op. cit., p. LXXVIII.

¹⁰³ CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, op. cit., pp. 347-354.

¹⁰⁴ J. KODER, op. cit., pp. 48-82.

¹⁰⁵ Magistrand IOAN I. BRIA, op. cit., p. 483.

¹⁰⁶ J. GOUILLARD, *Symeon le Jeune, Le Théologien ou Le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1941, col. 2949.

¹⁰⁷ Pr. Prof. Dr. DUMITRU STĂNILAOE, *Spiritualitatea Ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 319.

Sfântul Simeon Noul Teolog, psalmistul Luminii și al iubirii divine (cum l-am mai putea numi) nu prezintă în *Imnele* sale o învățatură teologică sistematică sau completă, deoarece ele sunt rodul unei creații și inspirații spontane de a descrie spre folosul creștinilor experiențele trăirii sale mistice. Fără a fi destinate cultului bisericesc așa cum sunt versurile altor imnografi ca ale Sfinților Roman Melodul (490-560), Cosma Melodul († 787) și Ioan Damaschin (675-749). *Imnele* Sfântului Simeon Noul Teolog, sunt rodul atâtor lacrimi și ale atâtor raze, care rămân un permanent mesaj de folos sufletesc¹⁰⁸.

Capte teologice, gnostice și practice, au fost scrise în a doua perioadă a șederii Sfântului Simeon la Sfântul Mamas (1005) și în perioada exilului său (1009). În *Viața* Sfântului Simeon Noul Teolog, scrisă de către ucenicul său Nichita Stethatul, ele sunt semnalate drept „*capitole ascetice*”, dar genul literar este precizat prin adverbul *kephalaïodos*, și conținutul prin aluzia la filosofie practică și la gnoză¹⁰⁹.

În această lucrare, care probabil s-a născut din notele pe care Sfântul Simeon Noul Teolog le-a utilizat în diferite ocazii pentru a instrui călugării sau alte persoane despre viața ascetică și contemplativă, el ne oferă mai multe idei despre diferite subiecte. El utilizează forma tradițională de instruire, folosită de către Părinții răsăriteni, care au scris despre ascetism sau contemplare, numită *secolul* (capete) sau (centurii). Aceasta este o colecție de idei care se grupează în jurul unei teme, cum ar fi rugăciunea sau ascetismul, care se împart în o sută de paragrafe (de aici numele de *secol*) sau capete, și care de obicei sunt scurte.

Aici, în primul și al treilea secol, Sfântul Simeon ne oferă idei despre un număr de subiecte înrudite, legate de viața ascetică. Ținta lui este să-l conducă pe cititor spre culmile contemplării lui Dumnezeu și astfel, să facă din fiecare persoană o ființă umană perfectă, o carte vie. În secolul median a douăzeci și cinci de capitole găsim o mai mare unitate, învârtindu-se în jurul a ceea ce Sfântul Simeon Noul Teolog numește capete gnostice și teologice.

Sfântul Simeon se arată pe sine ca fiind moștenitorul a ceea ce predecesorii săi, precum Evagrie Ponticul (345-399), Sfinții Grigore de Nyssa, (335-394) Grigore

¹⁰⁸ Ierom NACU-DANIIL STOENESCU, *Învățătura despre Sfânta Treime în Immurile Sfântului Simeon Noul Teolog*, în: Mitropolia Banatului, nr. 5-6/1985, pp. 323-325.

¹⁰⁹ TOMÁŠ ŠPIDLIK, *Symeon le Nouveau Théologien*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, op. cit., col. 1389.

din Nazianz (329-390) și Maxim Mărturisorul (580-662) au scris în diferitele lor învățături, despre viața practică a creștinului. Ea se referă la toate practicile sau zonele de activitate în care o persoană trebuie să se implice, pentru a se găsi deschis să primească insuflarea pură a lui Dumnezeu de „*theoria*” sau contemplație. Astfel de activități implică toate încercările de a distruge păcatul din viața omului, iar aceasta este partea negativă a vieții ascetice și are drept țel purificarea de patimi. Aspectul pozitiv se concentrează asupra dezvoltării creștine în special pe: credință, speranță/nădejde și dragoste. Iubirea aproapelui și rugăciunea sunt mijloacele cele mai importante pentru a atinge starea de nepătimire, unde creștinul este capabil de o totală ascultare a Cuvântului lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog se abține de la apelul la propriile lui experiențe mistice, pe care le folosește atât de des în *Catehezele* sale. Fără îndoială că el a intenționat, ca această carte să aibă o audiență mai mare inclusiv în rândul clerului, și de aceea se ferește să vorbească despre propriile lui experiențe, ca model pentru ceea ce poate fi atins de alți creștini. El dă descrieri clasice ale vieții ascetice, împreună cu grade de contemplație, dar trece dincolo de aceste descrieri prin convingerea sa că întotdeauna fiecare creștin trebuie să tindă spre această stare¹¹⁰.

Cuvântări teologice și etice (Discursuri) este cea mai importantă operă a Sfântului Simeon Noul Teolog, din punct de vedere teologic și cea care îi va aduce supranumele caracteristic de „*Noul Teolog*”. Celebrele sale *Cuvântări teologice* (în număr de trei) și *etice* (cincisprezece), au fost scrise între anii 1000-1009, în perioada conflictului său cu sinclul Ștefan. Operă de controversă, adresată unui public mai larg decât *Catehezele*, *Imnele* și *Capetele*, *Cuvântările teologice și etice* constituie un veritabil și pasionant manifest al teologiei autentice a Bisericii: trinitară, eclezială și existențială, împotriva teologiei intelectualiste, scolastice și formaliste, care s-a înfiripat în Bizanț. Din păcate, ea s-a desprins practic de realitatea sacramentală a Bisericii, și astfel a încetat să mai fie mărturie a experienței spirituale concrete a comuniunii personale a credincioșilor din Biserică cu Sfânta Treime.

Dacă cele trei *Discursuri teologice* apără de denaturarea lui scolastică (ca altădată Sfântul Grigore din Nazianz, în *Discursurile sale teologice* al căror model și inspirație se resimt) adevăratul „concept” de Treime, baza, centrul și țelul teologiei Bisericii. *Cuvântările/discursurile etice*, dezvoltă caracterul eclezial-sacramental (1-3) și

¹¹⁰ SYMEON THE NEW THEOLOGICIAN, op. cit., pp. 21-23.

existențial-experimental, ascetic (4, 6, 7, 11 - despre posibilitatea și necesitatea nepătimirii) și contemplativ (5, 10 - despre posibilitatea și necesitatea vederii luminii dumnezeiești) al adevăratei teologhisiri creștine, care trebuie să reflecte experiența religioasă creștină unică și specifică a comuniunii personale a credinciosului cu Sfânta Treime, înscrisă în comuniunea mai largă a Bisericii și a sfinților¹¹¹.

Rugăciunile de mulțumire. Stilul acestor scrieri este al unei rugăciuni personale de mulțumire îndreptată către Dumnezeu, pentru marile Sale binecuvântări date Sfântului Simeon Noul Teolog de-a lungul vieții sale. El îi mulțumește lui Dumnezeu în special pentru experiențele mistice și pentru capacitatea de a le împărtăși celorlalți, pentru darul sfântului său părinte sufletesc, Simeon Evlaviosul, pentru marile viziuni mistice, despre manifestările Spiritului/Duhului în viețile sfinților și chiar pentru procesele și suferințele, pe care le-a întâlnit în viață. El face o ultimă rugăciune de umilință pentru ca Dumnezeu să-l binecuvânteze în continuare și să-i dăruiască perseverență. Sfântul Simeon Noul Teolog ar fi putut scrie aceste rugăciuni de mulțumire în perioade diferite ale vieții sale. Ar fi potrivit să credem că le-a scris spre sfârșitul vieții, ca o rememorare rapidă a modului în care Dumnezeu a lucrat prin el în timpul vieții sale.

A doua rugăciune repetă mulțumirea, pentru părintele său sufletesc, pe care o exprimă în prima, dar pare a fi un punct de încercare în viața lui, la pierderea îndrumătorului său Simeon Evlaviosul¹¹². De aceea a doua rugăciune ar fi putut fi scrisă la scurt timp după moartea părintelui său sufletesc, în jurul anului 986 sau 987¹¹³.

Sfântul Simeon Noul Teolog a mai scris și cinci *Epistole*. Tot lui i se mai atribuie și o *Metodă a rugăciunii Isihaste*, dar se pare că această lucrare ar aparține unui scriitor din secolul al XII-lea sau al XIII-lea¹¹⁴. De asemenea, de la Sfântul Simeon Noul Teolog a rămas și rugăciunea a șaptea din Canonul Sfintei Euharistii¹¹⁵.

¹¹¹ Diac. IOAN I. ICĂ jr., *Sfântul Simeon Noul Teolog și provocarea mistică în teologia bizantină și contemporană*, în *Sf. Simeon Noul Teolog, Discursuri teologice și etice, Scrieri I*, Ed. Deisis Sibiu, 1998, p. 25.

¹¹² CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 451-457.

¹¹³ SYMEON THE NEW THEOLOGICIAN, op. cit., pp. 26-27.

¹¹⁴ Arhid. Prof. univ. Dr. CONSTANTIN VOICU, Pr. Lect. univ. Dr. LUCIAN-DUMITRU COLDA, op. cit., pp. 254-255.

¹¹⁵ Pr. Lector Dr. CĂLIN IOAN DUȘE, *Viața duhovnicească după Sfântul Simeon Noul Teolog și integrarea lui în spiritualitatea răsăriteană*, Editura Logos 94, Oradea 2007, pp. 71-130.

Înscriindu-se pe linia tradițională a patristicii răsăritene, a teologiei vii, trăite a Bisericii, gândirea și scrisul teologic al Sfântului Simeon aduc un plus de vitalitate în simțirea și experiența spirituală, eclesial-sacramentală a misterului vieții divine, a vieții harice, la care lumea are acces, și este chemată prin Hristos în Spiritul/Duhul Sfânt. Rod al experienței spirituale proprii, de o expresie și de o intensitate unică în cadrul spiritual al epocii, dar comparativ și cu cele dinainte și după aceea, viața plină de sfințenie, viața în lumina divină a Sfântului Simeon a făcut ca el să fie numit și Teologul.

El a fost consacrat în istoria Bisericii cu supranumele de Noul Teolog, ca Sfântul Apostol Ioan și Sfântul Grigore din Nazianz. Întreaga învățătură a Sfântului Simeon Noul Teolog se concentrează în jurul vederii Luminii Divine, cu toate că ea rămâne în același timp hristocentrică, accentuând importanța Sfintei Euharistii. El a îmbinat tradiția contemplativă a lui Isac din Ninive/Sirul (640-700) cu tradiția cenobitică a Sfinților Vasile cel Mare (330-379) și Teodor Studitul (759-826)¹¹⁶.

Sfântul Simeon Noul Teolog a depășit și a respins spiritul intelectualist, care și-a făcut apariția în decursul vremurilor, și care desprindea teologia de experiența spirituală, reducând-o la o speculație mintală, direcție care a fost împărtășită și promovată de către o parte a teologiei de dinaintea, dar și din vremea sa. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog se dedică apărării caracterului integral al vieții creștine, a vieții harice, care include atât inima, dar și mintea în unitatea indestructibilă a persoanei, capabilă și deschisă desăvârșirii fără sfârșit prin Hristos în Spiritul/Duhul Sfânt.

Dincolo de unele acuzații neîntemeiate de mesalianism, care concepea desăvârșirea umană fără conlucrarea harului divin, concepția teologică a Sfântului Simeon Noul Teolog este expresia a unei trăiri emoționale de cea mai autentică factură spirituală. Ea este rodul unei vieți inundate de harul, iubirea și lumina divină, care sunt de altfel centrul gândirii sale, la care el a ajuns prin curățire sufletească, prin lacrimi, exercitarea virtuților, a smereniei, dar și prin rugăciune neîncetată¹¹⁷, așa cum se spune și în Acatistul său: *„Mare în contemplații și cinstite vederi ale lui Dumnezeu te-ai arătat Simeoane Teologule; căci prin rugăciunea minții ai cunoscut taina răpirii în Dumnezeu, fericite, strigând ca un alt Moise:*

¹¹⁶ REMUS RUS, op. cit., p. 778.

¹¹⁷ Pr. Drd. GHEORGHE PETRARU, *Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Simeon Noul Teolog*, în: *Ortodoxia*, nr. 3/1988, pp. 111-112.

Aliluia. Nectar viu al nesticăciunii, oferă credincioșilor cartea cuvintelor tale, Teologule, căci prin tine Mângâietorul vorbește și grăiește Bisericii și îi scoală pe toți să-ți strige ție, Simeoane, unele ca acestea:

*Bucură-te, slava Bisericii;
 Bucură-te, retorul Tearhiei;
 Bucură-te, cel ce cureți întinăciunile sufletelor;
 Bucură-te, cel ce luminezi înțelesurile minții.
 Bucură-te, flacără care mistuie spinii patimilor;
 Bucură-te, minte ce desfășori și privești cele gândite.
 Bucură-te, că ai dezlegat nodurile materiei;
 Bucură-te, că te-ai umplut cu curgerile de Dumnezeu revărsate.
 Bucură-te, că vezi strălucirile lui Dumnezeu;
 Bucură-te, că urăști răutățile vrăjmașului.
 Bucură-te, mulțimea învățăturilor înțelepte;
 Bucură-te, harfa cinstitelor daruri;
 Bucură-te, părinte de Dumnezeu înțelepțite.*

Minune străină s-a văzut, Simeoane, întru tine, părinte, uimind și veselind pe toți; căci agonisindu-ți luminarea dumnezeiască, te-ai arătat mai înțelept decât înțelepții și pricepuții, cel ce ai fost mai întâi simplu, și acum cânti lui Dumnezeu cu toată înțelepciunea: Aliluia”¹¹⁸.

Scrisul Sfântului Simeon Noul Teolog, dar mai ales *Imnele* sale dovedesc cu prisosință și atestă „*natura harismatică a experienței creștine și dimensiunile sale trinitare și eclesiologice*”¹¹⁹, experiență care conjugând cunoaștere și iubire, unind inima și mintea ne dezvăluie pe Dumnezeu, Tripersonalitatea divină absolută, care poate fi cunoscut de om, creația Sa, în măsura participării acestuia la misterul divin de existență și viață. Sfântul Simeon Noul Teolog, prin opera sa, se face interpretul acestei posibilități a omului, care deschizându-se prin răspunsul său activ la chemarea divină, îl poate cunoaște pe Dumnezeu atât cât este dat și pe măsura strădaniei sale spirituale¹²⁰.

¹¹⁸ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., pp. 66-67.

¹¹⁹ J. MEYENDORFF, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1983, p. 16.

¹²⁰ Pr. Drd. GHEORGHE PETRARU, op. cit., p. 112.

Viața Sfântului Simeon Noul Teolog se suprapune temporal cu cea a lui Mihail Psellos (1018-1078), care a fost primul umanist bizantin¹²¹, iar în secolul al XI-lea el va deveni simbolul renașterii culturale a Bizanțului. Această renaștere bizantină din timpul dinastiei macedonenilor s-a caracterizat printr-o reînnoire a interesului față de tradiția literară și artistică clasică antică. Cu toate că Sfântul Simeon Noul Teolog și-a făcut studiile secundare la Constantinopol, el nu a mai continuat să urmeze și studiile superioare, unde se aprofundau marii clasici ai literaturii antice. Astfel, cunoștințele sale de literatură clasică și implicarea sa în acest proces de asimilare a acesteia, se pare că a fost destul de limitat¹²².

Așadar, Sfântul Simeon Noul Teolog nu a făcut parte integrantă din ceea ce s-a numit *renașterea macedoneană*, în ceea ce privește formarea sa culturală¹²³, deoarece el și-a ales propriul drum monahal de la vârsta de paisprezece ani, urmând sfaturile ascetice ale părintelui său sufletesc Simeon Evlaviosul și ale Părinților filocalici: Marcu Ascetul/Ermitul, Diadoh al Foticeii și Sfântul Ioan Scărarul¹²⁴.

Concluzii

Din cele prezentate, putem afirma cu certitudine că mai ales în zilele noastre, prin viața și opera sa Sfântul Simeon Noul Teolog este un model pentru toți creștinii: mireni, călugări și teologi, așa după cum foarte frumos se spune într-unul din stihurile de la Vecernia din ziua pomenirii sale: *„Veniți toate mulțimile credincioșilor, adunându-ne la pomenirea Teologului Simeon, să aducem laudă de mulțumire și slavă lui Dumnezeu zicând: Slavă iubirii tale de oameni pentru noi, iubitorule de suflete Doamne, că pe Simeon slujitorul Tău, scânteindu-l cu bogatele Tale daruri și luminându-l cu dumnezeiasca lumina Ta, ni l-ai dăruit luminător al celor înfomețați, călăuză a celor rătăciți, antrenor al monahilor și un pinten al nepăsătorilor, de care învățați suntem să căutăm pururi prin întoarcerea minții să*

¹²¹ H. W. HAUSING, *A History of Byzantine Civilization*, Editura Praeger Publishers, Londra, 1971, p. 323.

¹²² CĂLIN IOAN DUȘE, *Imperiul Bizantin de la fondarea sa și până la sfârșitul Dinastiei Macedonene 330-1056*, op. cit., pp. 354-362.

¹²³ ILARION ALFEYEV, op. cit., pp. 19-20.

¹²⁴ CĂLIN IOAN DUȘE, *O minte sănătoasă într-un corp sănătos...*, op. cit., pp. 457-460.

*dobândim în noi înșine în chip conștient harul Sfântului Duh și să luăm încă de aici arvuna desfătării desăvârșite în ceruri, de care ne învrednicește și pe noi, Dumnezeuule, pentru mare mila Ta*¹²⁵.

De asemenea, pe bună dreptate Sfântul Simeon Noul Teolog poate fi considerat patronul/ocrotitorul teologilor, iar personalitatea sa deosebit de puternică se face simțită în fiecare rând scris al operei sale¹²⁶.

Cu toate Sfântul Simeon Noul Teolog este o mare personalitate a spiritualității răsăritene, din păcate în România există doar o singură biserică, care are hramul său. Este vorba despre biserica din Comuna Cașin, județul Bacău¹²⁷. Construcția bisericii cu hramul Sfântului Simeon Noul Teolog a început în toamna anului 2001 și a durat până în vara anului 2007, urmând să se continue lucrările de finisaj. Lungimea Bisericii este de 35 de metri, având înălțimea de 33 de metri la Sfânta Cruce¹²⁸.

În anul 1989 printr-un decret al președintelui Republicii Elene s-a înființat prima mănăstire cu hramul Sfântului Simeon Noul Teolog în Kalamos (Attica de Est), la 36 kilometri de Atena. Din anul 1996, mănăstirea a devenit stavropighie sinodală, fiind scoasă de sub jurisdicția mitropolitului Atticii și trecută în subordinea Sfântului Sinod al Bisericii Greciei. Astfel, la aproape o mie de ani de la trecerea în veșnicie, nedreptatea milenară care s-a făcut personalității Sfântului Simeon Noul Teolog, datorită calomniatorilor săi a fost reparată, el putând să-și reia locul liturgic alături de cei doi Teologi: Sfântul Apostol Ioan († 100) și Sfântul Grigore din Nazianz (329-390).

Această încununare liturgică a fost posibilă și datorită Sfântului Nicodim Aghioritul (1749-1809), care în anul 1790 a publicat la Veneția împreună cu monahul Dionisie Zagorais, traducerea integrală a operei Sfântului Simeon Noul Teolog în neogreacă.

¹²⁵ Cuviosul NICODIM AGHIORITUL, op. cit., p. 26.

¹²⁶ Lect. univ. dr. Marius Telea *Preoția și duhovnicia în viziunea Sfântului Simeon Noul Teolog*, în: *Orizonturi Teologice*, nr. 1-3/2003, p. 36.

¹²⁷ <https://basilica.ro/unica-parohie-din-tara-ocrotita-de-sf-simeon-noul-teolog-se-pregateste-de-hram/>, accesat la data de 17. 11. 2020.

¹²⁸ <https://biserica-sfantul-simeon-noul-teolog.ro/istoric/> accesat la data de 17. 11. 2020.

Tot Sfântul Nicodim Aghioritul a fost acela care a dorit să repare memoria liturgică distrusă a marelui teolog și mistic bizantin. Între anii 1784-1790 el a alcătuit: *Slujba, Acatistul și Lauda* Sfântului Simeon Noul Teolog și a mutat serbarea ei din 12 martie (ca să nu cadă în Postul Mare, când nu când nu poate fi celebrată solemn), în 12 octombrie¹²⁹.

¹²⁹ diac. IOAN I. ICĂ jr. *Lumina liturgică a teologului luminii lui Hristos ...* op. cit., pp. 7-8.

ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ ȘI TERMINOLOGIA AFERENTĂ. O LECTURĂ PNEUMATOLOGICĂ

Cristian IOSIF* 

ABSTRACT. *Δικαιοσύνη and Related Terms. A Pneumatological Reading.* The theological theme of the *Epistle to the Galatians* is justification, pointing to the intrinsic filial relationship between us and Christ. The promise of the Holy Spirit is the ground of our belief in Christ. The justification through faith anticipates this promise as well. Pneumatology is one of the important keys of systematic and hermeneutic interpretation of the significance and Paulin meaning of justification, and also an exegetic premise.

Keywords: justification, law, faith, promise, Holy Spirit, grace, the Epistle to the Galatians

Cuvinte-cheie: lege, promisiune, justificare, credință, Spiritul Sfânt, har, Epistola către Galateni

Deși nu este tema majoră a *Epistolei către Galateni*, nici nu face obiectul unui discurs sistematic, problematica justificării marchează universul teologic al gândirii pauline prin aceea că vizează însăși autoritatea apostolică a Sf. Pavel, legitimitatea ei, punerea sub semnul întrebării a originii divine a înseși funcției și misiunii sale apostolice. În acest sens, justificarea prin credință dezvăluie o componentă esențială și numai aparent conceptuală a amplului mozaic teologic al Noului Testament.

* Department of Classical Philology, Faculty of Letters, Babeș-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.
E-mail: cristian.baumgarten@ubbcluj.ro.



Potențialul hermeneutic al doctrinei justificării este inepuizabil, semnificația acesteia depășind simpla oglindire a contextului social al misiunii apostolice. Ea se constituie mai degrabă ca reflectare critică a mesajului evanghelic.

Departate de un sens etic exclusiv, normativ sau chiar distributiv, la Sf. Pavel, conceptul de justificare are implicații la nivel de reflecție teologică plecând de la termenii-cheie: credință har promisiune lege. Ne întrebăm care sunt limitele teologice ale reflecției asupra ideii de justificare în raport cu acești termeni, mai ales din perspectiva capitolelor 2 și 3?

În contemporaneitatea Sf. Pavel, dincolo de multiplele sensibilități teologice iudaice manifeste în variatele grupări doctrinare specifice perioadei celui de-al doilea Templu, persistă o axiomă, fundamentală pentru întreaga religie a lui Israel: caracterul absolut gratuit al Alianței dintre Dumnezeu și poporul Său, din care nu derivă nici un merit sau condiționare în raport cu îndeplinirea de acte umane, de unde sensul și finalitatea justificării prin apartenența la Alianță.¹ În consecință, sensul sintagmei pauline de *îndreptățire prin faptele Legii* făcea referire la o viziune relativ restrânsă în sânul iudaismului oficial, posibil de nivel sectar.

Plecând de la analiza și implicațiile sintagmei „faptele Legii” (Gal 2, 16), originea ei paulină poate fi pusă sub semnul întrebării.² Din perspectiva reprezentanților curentului exegetic *The New Perspective on Paul*, sensul sintagmei se află la limita dintre iudaism și non-iudaism: raportul ar fi, așadar, între faptele prescrise și legiferate cultural și faptele de ordin individual. Se ridică întrebarea: există un raport între „lucrări” ca simple „reglementări”, fără conotație juridică și / sau culturală, sau doar prescripții? Primul aspect ar fi și cel pozitiv, posibil chiar în „spiritul” Legii.³ Ne întrebăm, în consecință, dacă „lucrările” sunt principii prescriptive sau fapte efective, de natură individuală? Dacă asociem, prin analogie, valența sintactică a particulei prepoziționale *ἐκ*, de la implicația ei soteriologică: *din* sau *în* credința lui Cristos, la cea din „faptele Legii” *din* sau *în* Lege, ne întrebăm: este Legea instrumentul sau doar

¹ Inclusiv pentru sintagma *covenant righteousness*, vezi J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary, SPCK, London, 1993, pp. 135-136.

² M. Bachmann, „Was für die Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die *ἔργα νόμου*”, *New Testament Studies*, 55, pp. 35-54. Argumentul autorului pleacă de la o analiză diacronică a ocurențelor ei în Ap 2, 26; Test. Lev. XIX, 1; 4 Q MMT C 27 și y Qid 63d.

³ Ibid., p. 36.

originea generatoare a unei acțiuni? Deși aflată în legătură cu promisiunea escatologică, ascultarea sau supunerea față de Lege nu conferă în mod necesar și statutul de justificat sau îndreptățit.⁴ Sintagma vizează oare finalitatea sau exprimă principiul imperativ a ceea ce reclamă, ceea ce trebuie executat sau împlinit? Chiar dacă sub aspect formal „lucrările” Legii ar sugera indicațiile sau prevederile înscrise în Lege, dat fiind că nu întâmplător se face referire la «cartea Legii», se justifică însă argumentul din perspectiva istorică a tradiției, în care aportul *legii* orale este copleșitor? Semnificația noțiunii de „lucrare” poate fi înțeleasă doar în ansamblul corpului sintagmatic al expresiei, nu separat de aceasta.⁵ *Practica* Legii nu poate fi echivalată cu sensul prescriptiv. În ciuda caracterului formular al expresiei, prin noțiunea de „lucrări” ale Legii putem înțelege și seria de reglementări de tip convențional care decurg din spiritul Legii. Altfel spus, nu „lucrările” sau „faptele” Legiiucid, ci „regulile”, „normele” acesteia. Spre deosebire de prescripții, legea are un caracter obligatoriu. Justificarea nu depinde, așadar, nici de prescripții, nici de faptele individuale. Prin repunerea în valoare a noțiunii de Lege, văzută nu mai mult decât un *ghid*, repunem în valoare și sensul acțiunilor de ordin individual. Acestea din urmă nu pot fi însă decisive pentru justificare. Ne întrebăm dacă justificarea este echivalentul unei „lucrări” sau „opere” a Legii? Din perspectivă sistematică și a rolului pneumatologiei în înțelegerea mecanismului justificării, Legea sau Torah nu este echivalentul legalismului, ci expresia unei atitudini de credință.⁶

Dat fiind că Sf. Pavel recitește Scriptura într-un sens contrar tendințelor interpretative unilaterale și legaliste ale iudaizanților contemporani, și în mod selectiv, alege numai temele care slujesc demonstrației.⁷ Lectura Scripturii trebuie înțeleasă

⁴ În sprijinul acestei afirmații, vezi D. Hofius, *Pistis and the Righteous One. A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature*, WUNT II / 235, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, p. 253, apud M. Bachmann, art. cit., pp. 3839, n. 20 și 22. Pentru D. Hofius, sintagma s-ar traduce ca faptele, atitudinile pe care le reclamă Torah și corespund totodată esenței acesteia; nu mai puțin însă, chiar în egală măsură, implică și acțiunea totodată (cerută de Torah), ducerea la îndeplinire a acesteia.

⁵ M. Bachmann, art. cit., pp. 42-43.

⁶ Cfr. K. W. Niebuhr, „Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion”, în vol. Th. Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der Gemeinsamen Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, Coll. *Quaestiones Disputatae* 180, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1999, p. 118.

⁷ „Paul use des textes avec une grande liberté, on dirait même qu'il les manipule pour les besoins de la cause.” (É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, Cerf, Paris, 1980, p. 30)

în lumina experienței Spiritului, trăite de Sf. Pavel, și a interpretării pe care el i-o conferă. Galatenii sunt invitați la interpretarea în Spirit a experienței lor creștine, ca semn al participării lor la promisiunea binecuvântării date de către Dumnezeu lui Avraam.

Experiența este eclesială, eclesiocentrică⁸, în care o comunitate alcătuită atât din evrei, cât și din păgâni, primește în afara oricărui context legalist, în urma predicării cuvântului, darul prezenței Spiritului. Pentru galateni, experiența Spiritului este experiența eliberării, a unei profunde transformări personale.⁹ Numai astfel pot înțelege propria participare la Alianța cea nouă, încheiată de Dumnezeu cu Avraam, a cărei deplină semnificație se află în Cristos.¹⁰

În măsura în care putem reconstrui istoric *Epistola către Galateni*, contextul ei amintește de *Faptele Apostolilor*, 15, anume incidentul din Antiochia. Cine puteau fi iudaizanții pe care îi menționează Sf. Pavel? Iudeo-creștinii menționați în Gal 2, 4 (*frații cei falși*)? Etno-creștinii din Antiohia, cei care după ce acceptaseră circumcizia sub influența lui Petru, deveniseră promotorii acesteia în noile comunități întemeiate de Sf. Pavel? Păgâni convertiți, aflați sub influența directă a fascinației acestuia din urmă pentru valorile lui Israel?

Iudeo-creștinii din Palestina care impuneau practica circumciziei și practica legii din rațiuni oportuniste, pentru a evita persecuțiile din partea zeloților? Simplii misionari iudeo-creștini care, contrar Sf. Pavel, proclamau neamurilor o „evanghelie” în care legea, deși dusă la împlinire de Mesia Isus Nazarineanul, își menținea cu toate acestea un rol bine definit?¹¹

⁸ St. Fowl, „Who can read Abraham’s Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, *JSNT*, vol. 55, 1994, p. 79.

⁹ J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, ed. cit., p. 153.

¹⁰ St. Fowl, „Who can read Abraham’s Story? Allegory and Interpretative Power in Galatians”, art. cit., pp. 83-84 și 88-89.

¹¹ Este vorba de distincția riguroasă pe care o propune Al. Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere*, Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1995, pp. 164-165, în vederea identificării naturii grupurilor respective. U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, W. de Gruyter, Göttingen, 2014², pp. 285-286 și nota 37, identifică grupul ca fiind iudeocreștini de formație și orientare elenistică. Autorul caută să analizeze cauzele succesului social și politic de care se bucurau iudaizanții menționați în textul epistolei, reliefând în concluzie garanția stabilității, a siguranței sociale de care se bucurau aderenții la grupul respectiv prin respectarea legilor cultului iudaic.

Toată tensiunea își avea cauza în echivocul legat de comportamentul etic și ritual. Indiferent însă de identitatea doctrinară a vreunui grup sau altul, o judecată pertinentă asupra Legii din perspectivă creștină poate să se contureze doar din perspectiva planului lui Dumnezeu, actualizat în Cristos.

Mai exact, în interpretarea Scripturii, Sf. Pavel nu pleacă de la o ordine logică, secvențial-diacronică, anume de la istoria lui Avraam, pentru a ajunge să vorbească în consecință de experiența creștină fundamentală: patimile, moartea și învierea lui Cristos. Pe aceasta din urmă o ilustrează principial pe baza pregătirilor care au presupus și inclus prima alianță.¹² În ce mod demonstrează așadar Apostolul Pavel teza justificării prin credință?

Începând de la capitolul 3, el invocă argumente de ordin istoric: evenimentul crucificării și implicațiile inegalabile ale actului de iubire și jertfă al lui Cristos. Apoi, argumente de natură personală: experiența convertirii la credința în Cristos a galatenilor, respectiv de ordin scriptural: exemplul justificării lui Avraam prin ascultarea în credință, cu trimiterea paulină la episodul promisiunii din Gen 15, 6: lui Avraam nu i se cere să facă, să execute ceva anume, ci doar să asculte și să se încredințeze cuvântului lui Dumnezeu, promisiunii Sale.¹³

Nu ni se spune că Avraam era sau nu drept înaintea lui Dumnezeu, dacă era drept sau nu anterior aceluia act de abandonare a voinței proprii și încrederii depline în cuvintele lui Dumnezeu. Îndreptățirea vine din tocmai această atitudine a sa.

Dar credința văzută ca merit, luată în considerare ca justificare în interpretarea paulină la Gen 15, 6, prototipul fiind Avraam -, este oare similară justificării prin credință, anume prin cea *în / a lui Cristos*?¹⁴

¹² É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, ed. cit., p. 35.

¹³ A. Vanhoye evidențiază caracterul inedit al interpretării pe care o dă Sf. Pavel acestui pasaj din cartea *Genezei* 15,6: sensul propriu al fragmentului era, remarcă comentatorul, nu cel de a sublinia condiția păcătoasă a lui Avraam care, prin credință, ar fi dobândit eliberarea (A. Vanhoye, „La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati”, *La Civiltà Cattolica*, vol. 162, 2011, p. 466). Argumentul scriptural constituie pentru Sf. Pavel doar un punct de plecare, nimic mai mult.

¹⁴ Pentru sintagma din Gal 2, 16 (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), rămâne o chestiune aprig dezbătută de către exegeți valoarea și implicația teologică a particulei genitivale *διὰ*: ar putea fi de tip obiectiv, subiectiv, calificativ sau pur și simplu general? Credința în Cristos poate fi văzută atât ca instrument, cât și ca origine a justificării noastre. Din punct de vedere gramatical, A. Pitta vede un genitiv subiectiv: Cristos ca subiect, fiind vorba de credința și fidelitatea pe care el a manifestat-o în timpul vieții sale pământene. În plan teologic, acordă însă particulei o valoare obiectivă, cauza justificării fiind moartea

Răspunsul este negativ, căci unica sursă a meritului merit ce decurge implicit din actul propriu de credință-, se află doar în patimile, moartea și învierea lui Cristos *pentru* noi. De altfel, noțiunea de merit este străină gândirii Sf. Pavel. În conturarea ideii unei justificări depline, accentul la el cade pe unilateralitatea unui act, și anume pe cel al credinței *în* Cristos, nu pe raportul conflictual dintre lucrare / operă și credință în general. Încorporați așadar prin botez în Cristos, creștinii primesc implicit binecuvântarea promisă lui Avraam.

Ocurența noțiunii de justificare, mai precis sub formă verbală, se regăsește de trei ori în capitolul 2 al epistolei către Galateni, versetul 16: δικαιούται; δικαιωθῶμεν, δικαιωθήσεται, respectiv o dată în versetul 17: δικαιωθήναι.¹⁵

La Sf. Pavel, accepțiunea termenului are, sub aspect sintactic, valoarea de acuzativ obiect cu referință personală, de regulă, dar uneori, valoarea pasivă de subiect logic, cu aceeași valoare personală. El se circumscrie sensului pozitiv întâlnit în lexicul Septuagintei și al literaturii iudaice contemporane Sf. Pavel, spre deosebire de cel din literatura profană greacă: a condamna, a pronunța o sentință de condamnare, fără a fi un simplu termen juridic.¹⁶

Independent de utilizarea ei în polemica cu oponenții săi din comunitatea din Galatia și înainte de a fi considerată un concept al teologiei pauline, chestiunea *justificării* pare să fi ocupat un loc bine conturat în teologia baptismală a primei epistole către Corinteni, 6, 9-11, preluată la rândul ei dintr-o tradiție existentă.¹⁷

lui Cristos, potrivit 1 Cor 1,30 și 2 Cor 5,21, nu experiența credinței lui, aflată dincolo de orice îndoială. (A. Pitta, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Queriniana, Brescia, 2018, pp. 70; 75-77 și 91) Vezi, de asemenea, contextul în care J. Dunn vorbește despre credință ca despre un *medium* prin care planul lui Dumnezeu este pus în act. Diferențele de sens pe care le implică utilizarea unei particule sau a alteia, consideră comentatorul, s-ar rezuma, la Sf. Pavel, la rațiuni strict stilistice. Cf. J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, ed. cit., p. 139.

¹⁵ Nu întâmplător ultimele trei forme verbale apar sub forma pasivă, punându-se astfel în lumină caracterul unic de actant al lui Dumnezeu, în raport cu omul. Vezi É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, ed. cit., p. 24.

¹⁶ J. B. Prothro, „The Strange Case of Δικαίω in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of «Justification»”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 107, nr. 1, 2016, p. 48.

¹⁷ *Ibid.*, p. 64, n. 72.

Inițial, epistola avea un aspect pragmatic, anume cel al condiției participării la comuniunea euharistică. Pe măsură ce Sf. Pavel își desfășoară argumentele în mod polemic, textul ia o turnură exclusiv teologică. În tot ansamblul epistolar de altfel, stilul în care se dezvoltă și conturează noțiunea de justificare este polemic.

De remarcat că Sf. Pavel nu vorbește despre mântuire, ci despre justificare (Gal 2,21; 3,6.21; 5,5) sau despre condiția de a fi justificați (Gal 2,16.17; 3,8.11.24; 5,4), o perspectivă cu totul nouă de a vorbi, în fond, despre finalitatea misterului pascal al lui Cristos.¹⁸

Deși în perspectiva credinței obținute prin justificare ideea de justiție sau îndreptățire ocupă un plan secund, ea are trăsăturile unui concept cheie. De unde derivă însă semnificația aparent interșanjabilă dintre lege și justificare? Esența legii constă în a defini, a circumscrie ceea ce este drept. În consecință, posibilitatea recunoașterii calității unei persoane ca fiind juste, conferirea acestei calități prin judecata lui Dumnezeu, se leagă strict de sfera îndeplinirii operelor prescrise de Lege: Ps 62,13 – *a răsplăti*; Prov 24,12 – *a întoarce* omului după fapta sa.¹⁹

Verbul *a justifica* are un sens ambivalent, fie *a considera omul păcătos ca fiind drept*, ceea ce ar fi contradictoriu, fie *a-l face drept* pe cel păcătos, sens «constitativ»²⁰ care sugerează dinamica transformării și a înnoirii omului, fapt pe care, în final, nu legea este cea care îl realizează, căci nu este vorba de restaurarea unei condiții de presupusă inocență originară.

Legea nu face decât să pună în lumină și să condamne o condiție sau stare prezentă, cea a păcatului cu toate tipurile lui. Ea nu poate reconferi puritate unei conștiințe întinate. Cu atât mai mult cu cât incapacitatea autojustificării noastre este totală.²¹ Prin noul statut al justificării, persoana umană intră într-o relație dinamică cu puterea lui Dumnezeu sau Spiritul Său, unicul capabil de a transforma și a înnoi. Înainte de toate, știm că sensul ascuns al Legii este condiționat de existența păcatului. Încă de la căderea în păcat, Legea, în ciuda caracterului ei sfânt și drept, nu a constituit mai mult decât o *oglină* a conștiinței, o barieră chiar. Nu a putut însă

¹⁸ A. Vanhoye, *La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati*, art. cit., p. 457.

¹⁹ Ibid., p. 458.

²⁰ „The basis of acceptability”, în termenii și sensul conferit de J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul, A Linguistic and Theological Enquiry*, Cambridge UP, 1972, p. 172 și urm.

²¹ A. Vanhoye, *La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati*, art. cit., pp. 459-460.

stăvili păcatul; a impus omului lucruri pe care acesta, din cauza condiției sale profunde de decădere, nu era capabil să le împlinească. Legea nu a făcut decât să îi pună în lumină vinovăția, care neîndreptată, conduce spre moartea veșnică.

Din perspectivă existențială însă, Legea are un singur aspect pozitiv, de a demasca puterea distructivă a păcatului. Păcatul nu mai înseamnă violarea Legii și a prescripțiilor acesteia, ci necinstea și trădarea credinței în Cristos.

Particula *év* (Gal 2, 17) ar avea un sens local, nu instrumental, în ideea de încorporare în Cristos (*incorporation in Christ*). Legea nu mai poate constitui doar un standard orientativ pe care un creștin își clădește raportul cu Dumnezeu. În termeni paulini, ar însemna o răsturnare a valorii și a raportului lege justificare.²²

În acest sens prezintă Sf. Pavel Spiritul lui Dumnezeu, ca Cel care însuflă spre o viață nouă, o viață în care Legea își are locul actualizată în manieră spontană, fără constrângere exterioară.²³

Din perspectivă teologică, doctrina paulină a justificării pleacă de la evidențierea și accentuarea semnificației patimilor lui Cristos, a morții Sale pe cruce. Moartea Sa inevitabilă pe Cruce nu constituie decât indiciul profundei noastre incapacități de a ne elibera, de a ne autojustifica. În ansamblu, această convingere este cea care-l motivează pe Sf. Pavel în deliberarea sa teologică privind doctrina justificării. Din perspectiva înțelegerii metodei interpretative pauline putem aborda și concentra soteriologia inclusiv în termeni juridici. Justificarea prin credință nu constituie nici pe departe sinteza teologiei pauline, fiind numai expresia soteriologiei sale. Centrul de greutate și punctul maxim de convergență teologică îl constituie evenimentul harului lui Cristos, universal și necondiționat. Raportată la Lege, justificarea nu ar exprima decât consecințele acestui eveniment.²⁴

Argumentul său se rezumă exclusiv la participarea la moartea lui Cristos. Totul se articulează într-o opțiune fundamentală: a accepta această lucrare salvatoare și eliberatoare a Crucii lui Cristos printr-un simplu act de adeziune, încredere deplină, fără rezerve.

²² J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., p. 173.

²³ Al. Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere*, ed. cit., p. 187.

²⁴ D. Marguerat, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Claudiana, Torino, 2016, pp. 202-203. În aceeași perspectivă se situează și analiza lui F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*³, vol. II, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011, p. 430, care vede ponderea soteriologică a mesajului evanghelic concentrându-se în doctrina justificării, plecând de la premisa sensului *relațional* al acestui din urmă concept.

Dar credința nu este văzută ca un asentiment de ordin intelectual, ci ca o deschidere, o disponibilitate radicală la inițiativa și planul salvator al lui Dumnezeu, actualizat în Cristos.²⁵ Accentul paulin cade în acest sens pe alternativa dintre Lege și Cristos, nu pe cea dintre lucrările Legii și credința în Cristos.²⁶

Conferirea Legii pe Sinai nu poate relativiza evenimentul Crucii și al Învierii lui Cristos, care este central.²⁷ Istoria și dinamica justificării începe cu evenimentul Crucii, moment întemeietor al credinței noastre. Iată de ce, ceea ce constituie *justificarea* substantiv în Gal 2, 21 se identifică, devine sinonim cu actul *justificării* în accepțiune verbală -, pe care Dumnezeu însuși o transpune în fapt.²⁸

Premisa justificării autentice exclude situarea Legii pe același plan cu credința în Cristos. Raportul dintre justificare și credință, respectiv justificare și Lege nu este identic, nici similar.²⁹

Justificarea este strict legată de promisiunea Spiritului.³⁰ Iată motivul pentru care promisiunea dată lui Avraam nu este o formă de justificare pe care Dumnezeu o acordă, dar care este validă numai pentru neamuri. Fundamentul promisiunii și binecuvântării lui Avraam se află în tocmai intenția divină de a justifica neamurile prin credință. Argumentul nu are logică decât în lumina experienței în Spirit pe care o au galatenii, similară cu cea a credinței manifestate de Avraam.

Cu alte cuvinte, experiența justificării lui Avraam prin credință constituie, prin analogie, un prototip al experienței Spiritului în cadrul comunității galatenilor. Acesta este și motivul pentru care în ansamblul argumentării cu privire la justificare, punctul inițial al acesteia, nu îl constituie apelul la memoria experienței galatenilor, ci autoritatea Scripturii. Iar în această schemă există inițiativa divină, răspunsul uman și, în cele din urmă, binecuvântarea divină.³¹

Dar poate să aibă justificarea, îndreptățirea, în ochii Sf. Pavel, implicații asupra judecării, fie ea finală, sau a prezentului ori a trecutului unei vieți

²⁵ Ibid., p. 168.

²⁶ A. Pitta, *Giustificati per grazia*, ed. cit., p. 81.

²⁷ M. Bachmann, art. cit., p. 53.

²⁸ În contextul în care autorul subliniază valoarea metonimică a termenului de δικαιοσύνη, ibid., p. 83 și 90.

²⁹ Cf. ibid., p. 93.

³⁰ S. K. Williams, „Justification and the Spirit in Galatians”, *JSNT*, vol. 29, 1987, p. 92; condiția de a fi justificat și cea a primirii Spiritului, comentatorul le vede ca fiind *coincidentale*, vezi p. 95.

³¹ Ibid., pp. 93 și 97.

individuale?³² Puțin probabil, căci problema judecății se înscrie și se conturează mai târziu în perspectivă cristologic-escatologică.

Putem însă vorbi de o justificare *constitutivă și inițială*, cu referire la etapa inițiativei lui Dumnezeu, văzută ca fundament al vieții creștine, și nu una *finală* – în sensul speranței ca la momentul judecății finale să fim declarați drepti înaintea lui Dumnezeu. Putem avea în vedere o accepție a justificării care se bazează nu pe faptele care decurg din respectarea Legii, ci pe darul gratuit al lui Dumnezeu. Darul Spiritului Sfânt constituie un act gratuit, care face posibilă ascultarea și adeviziunea prin credință, care nu este un rezultat al activității umane. Doar din această perspectivă putem spune că lucrările Legii devin inutile.³³

În dinamica manifestării și a prezenței continue a harului, Spiritul Sfânt este un dar constant, care fundamentează și face posibilă ascultarea înseși, adeviziunea și reînnoirea actului de credință. De unde sensul proxim al noțiunii de justificare în accepțiune biblică, care sugerează mai degrabă ideea de relație decât cea de conformare la o normă.³⁴

Fundamentul și dinamica vieții noastre rezidă în credință, nu în lucrarea prescripțiilor Legii, care derivă din credință, nu din Lege, fiind un rod al harului. Justificarea nu are ca fundament împlinirea Legii, ci primirea harului credinței și lucrarea faptelor de credință care decurg din aceasta.³⁵

Justificarea nu poate decurge din Lege, insistă Sf. Pavel: pe de o parte, Legea este prin natura ei deficitară, iar pe de alta, omul nu este capabil să o respecte cu rigurozitate.³⁶ De asemenea, justificarea nu poate decurge din Lege pentru că numai Spiritul însuși este dătător de viață.³⁷

³² Este greu să asociem sau să deducem din încărcătura fiecărui termen implicațiile semantice; după cum nici nu pare a fi foarte relevant pentru înțelegerea noțiunii verbale, consideră J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., p. 172.

³³ A. Vanhoye, *La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati*, cit., pp. 460-462. Cu privire la rolul predominant al limbajului *pneumatologiei*, în raport cu care cel al *justificării* rămâne secundar, dar și asupra implicațiilor pe care le prezintă tema Legii sau a criticii Torah în teologia paulină, vezi U. Schnelle, *Paulus*, ed. cit., p. 307, nota 116.

³⁴ *Ibid.*, p. 466.

³⁵ Cf. *ibid.*, pp. 463-465.

³⁶ Legea în sine nu se identifică cu păcatul; faptul însă de a te afla sub incidența acesteia, poate genera și fi echivalent cu condiția pe care o implică păcatul.

³⁷ Cf. A. Pitta, *Giustificati per grazia*, ed. cit., p. 91.

Poate însă lua oare credința locul justificării, al îndreptării, sau este numai calea spre aceasta? Sau credința și justificarea se presupun reciproc până la identificare? Indiferent cum am pune problema, argumentul și accentul paulin țin de lucrarea harului prin har suntem în Cristos și numai prin har putem dobândi îndreptătirea de a fi mântuiți. Luând în considerare versetele următoare: „Pentru libertate ne-a eliberat Cristos. Așadar, rămâneți tari și nu luați din nou jugul sclaviei!” (Gal 5,1) și „Pentru că în Cristos Isus nici circumcizia, nici necircumcizia nu au nici o putere, ci doar credința care lucrează prin iubire.” (Gal 5,6), putem surprinde dinamica credinței, de la jugul sclaviei (Gal 5,1-3) la urmarea Adevărului (Gal 5,7-12) în cadrul argumentației teologice pauline.

Ce este, în esență, relevant și decisiv pentru mântuire: împlinirea Legii sau acceptarea și înțelegerea eliberării gratuite, a faptului de a fi, în consecință, liberi? Străduința și performanța de a împlini Legea sau supunerea umilă, călăuziți de Spiritul Sfânt prin credință?

Un act autentic de credință, liber, prin urmare, este totodată un proces care generează treptat și implicit o iubire responsabilă, o iubire aflată în slujba vieții, în slujba aproapelui. Credința devine eficace doar în actul iubirii aproapelui, iubire care la rândul ei constituie un dar al Spiritului (Gal 5,22). Căci pentru Sf. Pavel, iubirea ca virtute teologală nu este extrinsecă credinței, ci se constituie ca element dinamic al acesteia.³⁸

Nu este un act generic de încredere, ci de încredințare, care vizează raportul direct, imediat cu persoana lui Cristos, o credință specifică, care implică răspunsul omului la harul lui Dumnezeu manifestat în Cristos.³⁹ Pentru Sf. Pavel, credința înseamnă înainte de toate acceptarea cuvântului ca dar. Este, așadar, o intervenție a lui Dumnezeu înainte de a fi un act uman. Odată sfârșită supremația legii, rodul promisiunii este Spiritul. Mai exact, spiritul de filiație: noi devenim fiii în Fiul, autenticul și unicul moștenitor al promisiunii.⁴⁰

Cristos este atât obiectul, cât și subiectul acesteia din urmă. Chestiunea identității moștenitorului nu este însă echivocă. (Gal 3, 18 și 29; 4, 1, 7 și 30).

³⁸ É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, ed. cit., p. 53.

³⁹ J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*. A Linguistic and Theological Enquiry, Cambridge UP, 1972, p. 173.

⁴⁰ É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, ed. cit., pp. 29-30.

După cum promisiunea Sa aduce binecuvântarea, legea implică blestemul. Cum are loc trecerea de la blestem la binecuvântarea pe care o presupune promisiunea? Răspunsul este: „Cristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii, făcându-se pentru noi blestem, căci este scris: «Blestemat oricine este atârnat pe lemn».” (Gal 3, 13) Astfel, a concentrat în sine toată potențialitatea și realitatea pedepsei, consecință a păcatului original.

Sf. Pavel este primul autor care face distincția netă între Promisiune și Lege, acordând un caracter absolut primei și punând în umbră, dacă nu relativizând, alianța sinaitică.⁴¹ În interpretarea sa, cauza blestemului nu stă în nesupunerea față de lege, ci în Legea însăși, incapabilă prin natura ei să genereze justificarea.⁴²

Termenul *justificare* sau *îndreptățire* (δικαιοσύνη) nu are sensul de luare în considerare, sau de acceptare, ci de *fundament* al considerării sau acceptării.⁴³ „Dar cel drept va trăi prin credința lui”, spune profetul Habacuc, sursă a exegezei neconvenționale, non-tradiționale a Sf. Pavel.⁴⁴

Indiferent de prezența sau absența din variantele manuscrise a particulei posesive⁴⁵, ne întrebăm dacă accentul interpretării pauline cade asupra legăturii cauzale dintre *drept prin credință*, anume cu condiția fidelității, sau dimpotrivă, numai pe legătura instrumentală dintre *cel ce crede va trăi cu prin credință*? Prima variantă, *cel drept-în-credință va trăi*, oglindește cel mai bine perspectiva teologică a Sf. Pavel, *drept prin credință* fiind o sintagmă prin excelență paulină.

Reformulăm: *cel drept prin credința lui va trăi*, anume doar omul care crede va fi socotit drept, justificat, și, ca atare, va trăi. Cel care crede este cu adevărat drept dar nu în sensul unei calități proprii sau proprietăți intrinseci-, întrucât este astfel *în* Cristos.⁴⁶ Mesajul asupra căruia se centrează discursul justificării, îndreptățirii de a fi mântuiți, este cel al valorii și sensului credinței. Credința nu se opune faptelor Legii, ea însăși putând fi considerată un soi de lucrare. Dar Sf. Pavel nu interpretează,

⁴¹ Ibid., p. 39.

⁴² D. Lührmann, *Der Brief an die Galater*, Theologischer Verlag, Zürich, 1978, p. 63.

⁴³ În interpretarea noțiunii de δικαιοσύνη, J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., p. 175, încearcă prin echivalentul traducerii o sugestivă distincție între *to reckon to be* (a fi socotit ca) și *to take into account* (a lua în considerație).

⁴⁴ Hab 2, 4.

⁴⁵ Vezi J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., p. 175.

⁴⁶ Cf. ibid., pp. 176-177.

nici nu nuanțează valențele posibile ale noțiunii de faptă sau lucrare. Cert este că el vede în credință mai mult decât o simplă fidelitate. Credința este chiar temeiul, “the ground of acceptance”⁴⁷, în sensul unei disponibilități necondiționate a lui Dumnezeu. Pentru a aproxima trăsăturile conceptului de justiție sau îndreptățire, ne întrebăm dacă este un act de justiție în termenii unui Dumnezeu care pronunță o sentință?

Sau conceptul implică transformarea interioară a celui care crede? Credința lui Avraam dobândește expresia unui raport-model, cel mai potrivit cu puțință, cu Dumnezeu, care permite încheierea alianței.⁴⁸ Sf. Pavel situează însă credința într-un raport direct cu sacrificiul răscumpărător al lui Cristos, și în egală măsură, cu justificarea.

Fundamentul justificării noastre prin credință este faptul de a fi întâi în Cristos, de a ne afla deja în această condiție înnoitoare: „Așadar, nu mai trăiesc eu, ci Cristos trăiește în mine.” (Gal 2, 20) Garanția îndreptățirii, a justificării este aceea de a fi în Cristos, o afirmație care pare să concilieze aspectul legalist cu cel al eticii noi promovate de Sf. Pavel. Iată de ce viziunea paulină a justificării poate fi interpretată exclusiv din perspectiva cristologică a Scripturii.

Dar Legea nu este nici sursa, nici calea justificării, îndreptățirii. Indiferent de conotația temporală și implicația ei teologică, noi suntem sau vom fi justificați în Cristos și prin credință, pentru că suntem dreپți în Cristos și prin credință.⁴⁹ Credința este o formă de îndreptățire în sine. Actul credinței este identic cu actul prin care ajungem să trăim în Cristos și astfel, în dreptatea Sa.⁵⁰ Credința este răspunsul nostru la darul primit.

Înainte ca Dumnezeu să ne primească, înainte de raportul cu El, ni se cere să fim dreپți. Este aceasta condiția necesară pentru o relație autentică? Dacă da, prin ce

⁴⁷ J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., pp. 174-175; 177 și 183-184, cu referire la concepția lui Philon din Alexandria asupra credinței ca lucrare sau operă.

⁴⁸ É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, ed. cit., p. 35.

⁴⁹ J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., pp. 174 și 178-180 – unde comentatorul nostru tocmai în acest sens, în cadrul sublinierii noii perspective etice promovate de Sf. Pavel (ca o nouă formă de viață în credință), optează pentru sensul de îndreptățire (*righteousness* – caracter etic) și nu cel de justificare (*justification* – caracter juridic), cel din urmă având o conotație prea legalistă. Deși, în cele din urmă, fie că vorbim de îndreptățire, fie de justificare, ele se manifestă ca atare doar în prezența și acțiunea harului dobândit prin moartea și învierea lui Cristos.

⁵⁰ Ibid., p. 185.

anume suntem îndreptățiți? Printr-un simplu act de credință? Un astfel de act este însă subiectiv și arbitrar. Cu toate acestea, indiferent de conotația acestui act, pozitivă sau negativă, în raport cu Dumnezeu, actul uman este constitutiv, fără a fi exclusiv.⁵¹ Însă, numai condiția încrederii și a prezenței în Cristos poate genera un act de credință autentic. Ca rod al harului, actul de credință este o prezență nenconștientă, gratuită a lucrării Spiritului Sfânt în noi. Credința nu conține în mod intrinsec caracterul justificării. Ele nu sunt echivalente.

Actul premergător al prezenței și lucrării harului este un aspect al interpretării teologice a justificării pe care iudaismul târziu l-a pierdut din vedere, substituindu-i o viziune limitativă care gravitează exclusiv în jurul unui nomenclator al meritelor.⁵² Dimpotrivă, în optica paulină, condiția de a fi justificat generează, face posibil actul de credință, de a trăi prin credința proprie.

În sens escatologic, această condiție este considerată începutul mântuirii. Justificarea lui Dumnezeu prin lucrările lui Cristos constituie fundamentul vieții în credință. Îndreptățirea, la rândul ei, poate fi văzută drept garanția unei realități de ordin escatologic.⁵³

După cum am menționat mai sus, deși nu o spune explicit, Sf. Pavel vede în meritele patimilor și Crucii lui Cristos fundamentul justificării noastre. *Transferul* acestui merit survine în dinamica milei, a iertării, a harului. Justificarea este un act înnoitor, revitalizant, a tuturor reacțiilor, gesturilor noastre fundamentale. Prin noua noastră condiție de justificați în Cristos devenim capabili de disponibilitatea pe care Dumnezeu o așteaptă de la noi, de a intra într-un raport dinamic cu El, de unde derivă, în cele din urmă, faptul de a fi drept înaintea Lui.⁵⁴

⁵¹ U. Schnelle, *Paulus*, ed. cit., p. 295.

⁵² J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul*, ed. cit., pp. 180-181 este contrar acestei teze, asociind actul de credință cu justificarea. A se vedea și nota 3, p. 182, sinteza sa pe marginea tezei lui H. W. Heidland, autor pentru care forma infinitivală a λογίζεσθαι nu exclude în anumite situații ideea de merit.

⁵³ Dreptatea lui Dumnezeu nu corespunde unui atribut divin, ci unui eveniment, anume cel al justificării lui Dumnezeu, în termenii participării noastre la Cristos, cel crucificat și înviat. (M. A. Seifrid, „Paul's use of Righteousness language against its Hellenistic background”, în *Justification and Variegated Nomism*, M. A. Seifrid P. T. O'Brien D. A. Carson (ed.), II (WUNT II 181), 2004, pp. 53-55 și 65-66.

⁵⁴ „Paul n'eût pas employé le mot de justification, qui signifie au contraire la reconnaissance positive du droit mis en cause, la confirmation de la justesse de la position prise. Il n'eût pas attribué à la justice de Dieu, mais à sa pure miséricorde, le geste par lequel il nous justifie”. (J. Guillet, «Justification», în *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Cerf, Paris, 1988⁶, pp. 648-649.

Legea nu constituie, așadar, împlinirea promisiunii lui Dumnezeu; Legea nu are nici un raport cu promisiunea. Obiectul acesteia din urmă este darul gratuit al lui Dumnezeu. Altfel spus, moștenirea noastră este, de fapt, conținutul promisiunii.⁵⁵ În acest sens spunem că Spiritul Sfânt constituie arvuna moștenirii noastre, întrucât moștenirea noastră este una escatologică, care se va finaliza la sfârșitul timpurilor printr-o luare în posesie definitivă.

În perspectiva și orizontul interpretativ pe care-l deschide *Epistola către Galateni*, justificarea este o temă teologică funcțională, care surprinde legătura filială intrinsecă dintre noi și Cristos. La baza credinței noastre în Cristos se află promisiunea Spiritului, dar justificarea prin credință, în aceeași măsură, anticipează promisiunea Spiritului.⁵⁶ Credem, în consecință, că pentru înțelegerea semnificației și a sensului paulin al justificării, pneumatologia constituie o importantă cheie de interpretare din perspectivă sistematică și hermeneutică, dar și premisa unei exegeze pertinente.

Scopul final al justificării noastre este filiația divină, iar aceasta constituie lucrarea Spiritului, o lucrare surprinsă în tensiunea și dinamica speranței până la momentul realizării ei definitive.⁵⁷

Căci justiția nu ține de arbitrariul deciziei umane, ci este un dar primit odată cu evenimentul morții pe cruce - o justificare primită și acceptată,⁵⁸ un proces în care prezența Spiritului nu condiționează, după cum nici nu este condiționată de lucrarea Legii.

Bibliografie

Novum Testamentum Graece, E. & E. Nestle et alii (ed.), Stuttgart, 1993²⁷

Vocabulaire de Théologie Biblique, Cerf, Paris, 1988⁶

M. Bachmann, „Was für die Praktiken? Zur jüngsten Diskussion um die ἔργα νόμου”, *New Testament Studies*, 55, nr. 1, 2009, pp. 35-54

⁵⁵ Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint I – L'expérience de l'Esprit*, Cerf, Paris, 1979, pp. 51-53.

⁵⁶ Este ceea ce A. Pitta, *Giustificati per grazia*, ed. cit., 92, propune ca distincție între planul relațional și cel cronologic.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁸ Cf. P. Debergé, „La justice dans la Nouveau Testament”, *Cahiers Evangile*, nr. 115, 2001, p. 12.

- Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint I – L'expérience de l'Esprit*, Cerf, Paris, 1979 É. Cothenet, *L'épître aux Galates*, Cerf, Paris, 1980
- J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary, SPCK, London, 1993
- F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments*, vol. II, Mohr Siebeck, Tübingen, 2011³
- P. Debergé, „La justice dans la Nouveau Testament”, *Cahiers Evangile* 115, 2001
- J. D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, Black's New Testament Commentary, SPCK,
- D. Lührmann, *Der Brief an die Galater*, Theologischer Verlag – Zürich, 1978
- D. Marguerat, *Paolo negli Atti e Paolo nelle Lettere*, Claudiana, Torino, 2016
- K. -W. Niebuhr, „Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion”, in vol. Th. Söding (ed.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der Gemeinsamen Erklärung von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund*, Coll. *Quaestiones Disputatae* 180, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau, 1999, pp. 106-130
- A. Pitta, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Queriniana, Brescia, 2018
- J. B. Prothro, „The Strange Case of Δικαιώω in the Septuagint and Paul: The Oddity and Origins of Paul's Talk of «Justification»”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 107, nr. 1, 2016, pp. 48-69
- Al. Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere*, ElleDiCi, Leumann, Torino, 1995
- U. Schnelle, *Paulus. Leben und Denken*, Walter de Gruyter, Göttingen, 2014²
- M. A. Seifrid, „Paul's use of Righteousness language against its Hellenistic background”, in *Justification and Variegated Nomism*, M. A. Seifrid P. T. O'Brien D. A. Carson (ed.), II (WUNT II 181), 2004, 39-74
- A. Vanhoye, *Lettera ai Galati*, Edizione Paoline, Milano, 2009³
- Idem, „La giustificazione per mezzo della fede secondo la lettera ai Galati”, *La Civiltà Cattolica*, vol. 162, 2011, pp. 457-466
- S. K. Williams, „Justification and the Spirit in Galatians”, *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 29, 1987, pp. 91-100
- J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry*, Cambridge UP, 1972

TEOLOGIA *IMAGO DEI* LA AUGUSTIN ÎN CONTEXTUL DEZBATERII NICEENE

Alina PELTEACU* 

ABSTRACT. *Augustine's Theology of the Imago Dei within the Context of the Nicene Debate.* This article explores Augustine's theology of the *imago dei*, his concept that Christ and the human person are considered "the image of God." It highlights the scholarly insights of Gerald Boersma, who distinguishes Augustine's views from those of earlier pro-Nicene Latin theologians, such as Hilary of Poitiers, Marius Victorinus, and Ambrose of Milan. This distinction is crucial for understanding the relationship between human and divine images. While earlier theologians often hesitated to connect Christ—the *imago dei*—with the human person, created *ad imaginem dei* (in the image of God), Augustine's Neoplatonic influences allowed him to suggest varying degrees of likeness to an image. This perspective enabled him to confidently assert that both Christ and the human person are *imago dei*. A central theme in Augustine's philosophy is that finite goods reflect God and should inspire rational beings to seek a return to Him. However, the fulfilment of human nature as a created image relies on the prior descent of the divine image, which restores the created image to its original state.

Keywords: *imago dei*, *theology of image*, *ad imagine dei*, Nicene Christologies, *homoousios* doctrine, image and likeness, the ascent of the image, inner man, outer man, body-soul unity.

Cuvinte cheie: *imago dei*, *teologia imaginii*, *ad imagine dei*, cristologii niceene, doctrina *homoousios*, imagine și asemănare, ascensiunea imaginii, omul interior, omul exterior, unitatea trup-suflet.

* Doctorand, Școala Doctorală de Teologie și Studii Religioase, Universitatea din București. E-mail: alina.pelteacu@gmail.com.



Introducere

Acest articol analizează gândirea lui Augustin pentru a vedea cum a fost modelată teologia sa despre *imago dei* și ce i-a permis să afirme că atât Cristos cât și persoana umană sunt „imaginea lui Dumnezeu”. În abordarea teologiei imaginii, articolul se bazează în special pe cercetarea erudită a lui Gerald Boersma care în lucrarea sa *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*¹ explorează teologia timpurie a imaginii la Augustin și concepția sa despre *imago dei*, susținând că aceasta reprezintă o deplasare semnificativă de la teologiile latine pro-niceene ale generației anterioare reprezentate de Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan.

În timp ce predecesorii lui Augustin au înțeles *imago dei* în principal ca un termen cristologic care desemnează unitatea substanței divine, Augustin afirma că Cristos este o imagine a asemănării egale, iar persoana umană este o imagine a asemănării inegale. Studiul atent al lui Boersma susține că evaluarea platonice și participativă a naturii „imaginii” i-a oferit teologiei lui Augustin despre chipul lui Dumnezeu, libertatea să treacă dincolo de cea a predecesorilor săi latini și să afirme că în timp ce Cristos este o imagine a asemănării egale, persoana umană este o imagine a asemănării inegale.

Boersma are în vedere două surse semnificative de influență. În primul rând, el susține că teologia timpurie a imaginii la Augustin se bazează pe cea a lui Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan. Iar cea de a doua sursă semnificativă de influență este concepția plotiniană despre lume în al cărui centru cosmogonic și metafizic se află o filosofie a imaginii. În acest cadru, imaginea este derivată, revelatoare și, în cele din urmă, menită să se întoarcă la sursa sa primară. Această concepție a imaginii care implica prin definiție subordonarea, era ideală pentru Augustin spre a vorbi despre persoana umană ca *imago dei*.

Geniul teologiei lui Augustin, deja clar în scrierile sale timpurii, este tocmai sinteza acestor două influențe. Boersma prezintă cele trei teologii occidentale pro-niceene ale *imago dei*, sugerând că acestea se confruntau cu probleme și întrebări comune în încercarea de-a articula ce înseamnă afirmația *Cristos este chipul lui*

¹ G. P. Boersma, *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford 2016.

Dumnezeu. Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan erau fără echivoc în a susține că *imago dei* este în primul rând un termen cristologic desemnând ca atare, o unitate a substanței divine. Nicio inferioritate a imaginii față de sursă nu putea fi predicată; mai degrabă, întreaga ființă, viață și esență a Tatălui era primită după chipul veșnic. O dificultate cu care se confruntau toți cei trei teologi era interpretarea Genezei 1, 26. Dacă Cristos este „chipul lui Dumnezeu”, cum poate fi și persoana umană o „imagine a lui Dumnezeu”?

Având în vedere importanța încărcăturii teologice pe care *imago dei* o dobândise în controversa de la Niceea, era clar că termenul nu putea fi transferat fără echivoc creaturii umane. Hilarius, Victorinus și Ambrozie dădeau răspunsuri diferite problematicei în discuție în lupta lor de a păstra caracterul cristologic unic al limbajului „imaginii”, încercând în același timp să facă dreptate limbajului lipsit de ambiguitate din Geneza 1, 26. Dacă cei trei teologi au afirmat fără echivoc că imaginea se află exclusiv în facultățile intelectuale ale persoanei umane, Augustin în primul său comentariu asupra Genezei², deja susținea că trupul participă și el la chipul lui Dumnezeu, bazându-se, încă o dată, pe filosofia imaginii dezvoltată în dialoguri: ordinea temporală, materială poate funcționa ca „imagine reflectată a adevărului”.

Teologia timpurie a lui Augustin – compusă înainte de hirotonirea sa – este, așa cum pe bună dreptate indică Boersma, unică în comparație cu generația anterioară de teologi latini pro-niceeni în modul de a explica legătura dintre imaginea umană și cea divină. Deși gândirea sa se bazează în mod clar pe ideile lui Hilarius, Victorinus și Ambrozie, această tradiție latină anterioară a fost reticentă în a-l asocia pe Cristos, chipul lui Dumnezeu, cu persoana umană creată *ad imaginem dei*. În schimb, ontologia participativă largă pe care Augustin a primit-o de la tradiția neoplatonică i-a permis să postuleze diferitele grade de asemănare cu o imagine și, la rândul său, i-a oferit libertatea de a afirma că atât Cristos cât și persoana umană sunt *imago dei*. Un motiv recurent în gândirea timpurie a lui Augustin este că tot binele finit funcționează ca o asemănare cu Dumnezeu și ar trebui să conducă creatura rațională – chipul lui Dumnezeu – să se înalțe și să se întoarcă la Dumnezeu. Această împlinire și realizare a naturii umane ca imagine creată este, însă, bazată pe coborârea anterioară a imaginii divine care restaurează imaginea creată după sine în om.

² Augustinus, *De Genesi Contra Manichaeos*, în: *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. D. Weber, CSEL 91, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998, I.17.27, p. 94.

Teologia imaginii

În urma conciliului de la Niceea teologia imaginii căpătase o semnificație deosebită. Ce înseamna Cristos este „imaginea (chipul) lui Dumnezeu”? Și, dacă Cristos este „chipul lui Dumnezeu”, putea să fie înțeleasă fără echivoc și persoana umană ca „imagine a lui Dumnezeu”? Teologia latină pro-niceeană din secolul al IV-lea era angajată într-o clarificare a *imago dei* aliniată cu doctrina *homoousios*. Ca atare, apărătorii cauzei niceene considerau anatema orice expresie referitoare la *imago dei* care sugera că imaginea lui Cristos era una subordonată sau diferită ca substanță de sursa sa. Teologia latină pro-niceeană putea să înțeleagă *imago dei* doar în sensul de *egalitate* cu Dumnezeu. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că pentru o astfel de teologie era dificil să asocieze *imago dei* cu ideea că persoana umană a fost creată după imaginea lui Dumnezeu.

Teologia timpurie a lui Augustin abordează această problemă dar nu din imediatitatea contextului dezbaterii de la Niceea ci, dezvoltând mai întâi o filosofie a imaginii în afara controversei niceene.³ Această explicație filosofică bazată pe gândirea plotiniană a imaginii aducea noi posibilități problemei inițiale iar Augustin articula practic o teologie a *imago dei* care îi salva pe predecesorii săi latini pro-niceeni.

Înainte de a analiza modul în care Augustin dezvoltă teologia *imago dei* se naște întrebarea cum putea Augustin să păstreze limbajul despre *imago dei* pentru a vorbi despre persoana umană, în condițiile în care era beneficiarul unei moșteniri niceene care asocia imaginea cu unitatea substanței divine? Predecesorii săi pro-niceenii descriau persoana umană ca fiind modelată *secundum imaginem* sau *ad imaginem*. Iar Augustin era în mod clar familiarizat cu această tradiție de vreme ce interacționa cu poziția celor care mențineau o distincție între *ad imaginem dei* și *imago dei*.⁴

În timp ce Augustin recunoștea posibilitatea de a păstra această partiție într-un mod similar cu Hilarius, Victorinus și Ambrozie, în cele din urmă devine explicit în refuzul de a merge pe acest drum.⁵ Augustin nota că, deși a făcut distincție între imaginea lui Dumnezeu *simpliciter* și a fi făcut după chipul lui Dumnezeu (*ad imaginem dei*), ambele descrieri se aplică persoanei umane, deoarece Scriptura

³ Boersma, *Augustine's Early Theology* 12.

⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus* în: *Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2*, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 44A, Turnhout, Brepols, 1975, q. 51.4, p. 81.

⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 81).

afirmă că persoana umană este atât imaginea și slava lui Dumnezeu (cf 1 Cor 11,7) cât și că este făcută după (*ad*) imaginea lui Dumnezeu. După cum scria:

Am mai spus: „Nici această distincție nu este inutilă – că imaginea și asemănarea lui Dumnezeu este un lucru, iar a fi după imaginea și asemănarea lui Dumnezeu, așa cum înțelegem noi că omul a fost făcut, este altceva”. Acest lucru nu trebuie înțeles ca și cum omul nu ar fi numit imaginea lui Dumnezeu (*non dicatur imago dei*), deoarece apostolul spune: Omul nu trebuie să-și acopere capul, pentru că este imaginea și slava lui Dumnezeu (1 Cor 11,7). Dar se spune și că este după imaginea lui Dumnezeu (*ad imaginem dei*), ceea ce nu este cazul pentru Unul-Născut, care este doar imaginea și nu după imaginea (*tantummodo imago est non ad imaginem*).⁶

Astfel, numai Cristos nu este *ad imaginem*, ci pur și simplu *imago*; cu toate acestea, persoana umană poate fi numită fără rezerve și *imago*.

Diferitele răspunsuri la întrebarea ce înseamnă enunțul Cristos este „imaginea lui Dumnezeu”, se aflau în centrul dezbaterilor cristologice din secolul al IV-lea. De asemenea se punea problema dacă imaginea este derivată din sursa sa și dacă imaginea servește pentru a-și dezvălui sursa? Mai mult, un răspuns pozitiv la aceste două întrebări implica faptul că imaginea este ontologic inferioară sursei sale? Care era relația dintre imagine și sursă? Erau două substanțe separate?

Descrierile lui Cristos în Noul Testament ca „imagine a lui Dumnezeu”, aparent ambigue, au fost cu siguranță revendicate ca texte probatorii de către toate părțile implicate în dezbaterile post-niceene. *Scrisoarea către Evrei* îl descrie pe Cristos ca fiind „strălucirea slavei lui Dumnezeu” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) și „chipul ființei Sale” (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) (Evr 1,3). În aceeași ordine de idei, apostolul Paul îl descrie pe Cristos ca fiind „chipul lui Dumnezeu” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) (2 Cor 4,4). „Pasajul despre imagine” apărut cel mai frecvent în controversa cristologică a fost:

15. Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura.

16. Pentru că întru El au fost făcute toate, cele din ceruri și cele de pe pământ, cele văzute, și cele nevăzute, fie tronuri, fie domnii, fie începătorii, fie stăpânii. Toate s-au făcut prin El și pentru El.

⁶ Augustinus, *Retractionum Libri II*, în: *Aurelii Augustini Opera*, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout, Brepols, 1984, I.26, p. 81. Trad. mea: *Quod non ita est intellegendum, quasi homo non dicatur imago dei, cum dicat apostolus: uir quidem non debet uelare caput, cum sit imago et gloria dei, sed dicitur etiam ad imaginem dei, quod unigenitus non dicitur, qui tantummodo imago est non ad imaginem.*

17. El este mai înainte decât toate și toate prin El sunt așezate.
 18. Și El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morți, ca să fie El cel dintâi întru toate.
 19. Căci în El a binevoit (Dumnezeu) să sălășluiască toată plinirea.
 20. Și printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale. (Col 1,15-20)⁷

Descrierea lui Paul despre Cristos ca „imagine” este primul termen dintr-o serie de descriptori cristologici în cascadă. Apostolul notează mai întâi relația chipului veșnic cu „Dumnezeul invizibil” și transcendența radicală a imaginii dintre toate lucrurile create. Paul trece apoi la articularea lucrării imaginii în reconcilierea creației.

O problematică recurentă în teologia niceeană a *imago dei*

Părinții Bisericii au văzut în această cristologie în doi pași din Coloseni 1 o distincție între *theologia* imaginii și *oikonomia* Fiului. Cu siguranță, acest pasaj constituia un teren propice pentru toate părțile implicate în dezbaterile de la Niceea. Este imaginea, de asemenea, invizibilă? Sau imaginea este manifestarea vizibilă a unei substanțe invizibile?

Imaginea este prezentată în lucrarea creației – a întregii creații, vizibilă și invizibilă, materială și spirituală. Imaginea nu este, deci, o creatură, ci distinctă de toate lucrurile; într-adevăr, toate lucrurile create (τὰ πάντα) există *în* el.

Totuși, care este *relația lui* Cristos cu Dumnezeu invizibil? Toate părțile implicate în dezbateri remarcaseră că în *oikonomia* sau *dispensatio* imaginii rezidă arhetipul și împlinirea umanității. El este cap (κεφαλή) al Bisericii, adică începutul (ἀρχή) omenirii restaurate, deoarece el este primul născut (πρωτότοκος) din morți. Drept cap al umanității reconciliate, imaginea își asumă „preeminența” (πρωτεύων) în toate.

În interpretarea la Coloseni 1, Părinții Bisericii au încercat să facă o distincție pe care Paul nu a făcut-o în mod explicit între Cristos, chipul Dumnezeului invizibil (*theologia*) și rolul său de cap al umanității reconciliate (*oikonomia*). Într-adevăr, este același subiect – chipul Dumnezeului invizibil – pe care Paul îl descria fluid ca *imagine, întâi născut, creator, început și împăciuitor*.

⁷ versiune Biblia Sinodală, București, Institutul Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008.

Atunci, ce însemna a spune că în *imago* „plinătatea lui Dumnezeu a binevoit să locuiască”? În contextul dezbaterii de la Niceea, persoana umană nu putea fi menționată ca *imago* creată, ci doar creată *ad imaginem*. Augustin a recunoscut enigma scripturală și teologică pe care această poziție a creat-o: în primul rând, nu putea fi aliniată cu descrierea paulină a persoanei umane ca *imago* (1 Cor 11,7) și, în al doilea rând, vicia însăși doctrina că teologia imaginii era menită să păstreze relația strânsă dintre persoana umană și Dumnezeu, adică dintre imagine și sursa ei.

Augustin încerca să rezolve problema în așa fel încât să se poată referi la persoana umană ca *imago dei* și să păstreze natura unică a referentului cristologic niceean al *imago dei*, introducând o distincție filosofică bazată pe termenul asemănare (*aequalitas*). El insistă că nu toate imaginile sunt egale cu sursa lor, afirmând că „acolo unde există o imagine, există în mod necesar o asemănare, dar nu neapărat o egalitate”.⁸ Dar când se spune „nu în mod necesar”, înseamnă că uneori poate să existe o egalitate și este de presupus că acesta este cazul imaginii lui Cristos.⁹

Totuși nu toți comentatorii sunt de acord că *aequalitas* funcționează într-o manieră atât de semnificativă la începuturile teologiei augustiniene despre *imago dei*. Robert Markus dar și Luigi Gioia sunt de părere că Augustin urmează totuși distincția tradițională niceeană exprimată de predecesorii săi Hilarius de Poitiers, Marius Victorinus și Ambrozie de Milan și, ca atare păstrează la început ideea de *imago* pentru Cristos și folosește *ad imaginem* pentru persoana umană și abia mai târziu el descrie persoana umană, fără rezerve, ca *imago dei*.¹⁰

Răspunsul lui Augustin la întrebarea *de ce se spune că persoana umană este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, nu ar fi fost suficient un singur termen?* nu indică neapărat, așa cum pe bună dreptate susține Boersma, că Augustin merge în pas cu distincția pro-niceeană dintre *imago dei* cristologică și cea antropologică *ad imaginem dei*.¹¹ Mai mult, Augustin indica faptul că Scriptura poate intenționa

⁸ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 213). Trad mea: *quia ubi imago, continuo similitudo non continuo aequalitas*.

⁹ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 214).

¹⁰ R. Markus, 'Imago' and 'similitudo' in Augustine, *Revue des études augustiniennes* 10, 1964, 125-144, 133; L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford 2008, 235.

¹¹ Boersma afirmă că remarcile lui Augustin din *Retractionum* I.26 se pot lua la valoarea nominală pentru că nu a intenționat ca distincția dintre *ad imaginem* și *imago* din *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 51.4 să implice că numai prima se aplică persoanei umane. Astfel, în timp ce în aceste două lucrări, Augustin afirma termenul antropologic niceean de *ad imaginem*, asta nu implica faptul că el descalifica utilizarea *imago dei* pentru a vorbi despre persoana umană. Vezi Boersma, *Augustine's Early Theology* 192.

să învețe „că ceea ce a fost numit chip nu este ca Dumnezeu ca și cum ar participa la vreo asemănare, ci este însăși asemănarea la care participă toate lucrurile despre care se spune că sunt asemănătoare”.¹²

Distincția pe care o face Augustin între ființa participantă și ființa la care toți participă, mai degrabă articulează o ontologie participativă platoniciană, argumentând că toată ființa creată – în special în acest caz persoana umană – este creată și există prin Fiul.¹³ Augustin afirmă că un lucru poate fi ca Dumnezeu în multe feluri, deoarece Dumnezeu a făcut toate lucrurile foarte bune și El Însuși este binele suprem, existând astfel diferite grade de participare la bunătatea și ființa lui Dumnezeu. Însă, doar câteva creaturi sunt înzestrate cu înțelepciune și virtute, participând la „virtutea și înțelepciunea necreată” a lui Dumnezeu.¹⁴ Alte creaturi nu sunt înzestrate cu rațiune și voință, ci participă la viața lui „pentru că el este viu, absolut excelent și primordial”.¹⁵ Alte creaturi există și au existență și la fel beneficiază și ele de acest lucru prin împărtășirea cu Cel care există în modul cel mai adevărat. Toate aceste moduri de-a fi au o „asemănare” cu Dumnezeu.

Se poate spune că predicarea analogică a *imago dei* la Augustin nu este pur și simplu o construcție logică, ci vorbește despre o relație de participare autentică. Dumnezeu este binele suprem de la care provine tot binele. Creaturile care împărtășesc înțelepciunea lui Dumnezeu sunt atât de aproape de asemănarea Sa încât nicio altă creatură nu împărtășește această apropiere:

De aceea, atunci când cineva poate împărtăși înțelepciunea după persoana interioară, el este într-o asemenea măsură în conformitate cu chipul său (*secundum ipsum ita est ad imaginem*) încât nicio natură nu poate fi pusă între ele, și astfel nu există nimic care să fie mai unit cu Dumnezeu.¹⁶

¹² Augustinus, *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, în: *Sancti Aureli Augustini Opera*, ed. J. Zycha, CSEL28/1, Vienna, Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae, 1894, 16.58, pp. 498-499. Trad. mea: *quae imago dicta est, non ita similem esse Deo, quasi alicuius similitudinis participantem, sed hanc ipsam esse similitudinem, cuius participant omnia quae dicuntur esse similia.*

¹³ Augustinus, *De Genesi* 16.60 (ed. J. Zycha, CSEL28/1, p. 500). *Rationalis itaque substantia et per ipsam facta est et ad ipsam.*

¹⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79).

¹⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79).

¹⁶ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 80). Trad. mea: *Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, ut nulla natura interposita formetur, et ideo nihil sit deo coniunctius.*

Augustin sugera că ființa și bunătatea există în multe feluri pentru că există multe moduri de participare la ființa și bunătatea lui Dumnezeu. Persoana umană care participă la înțelepciunea lui Dumnezeu este „atât de aproape de acea asemănare, încât printre creaturi nu există nimic mai apropiat”.¹⁷ El susținea că în mod necesar superiorul îl conține pe cel inferior și astfel creaturile care împărtășesc înțelepciunea lui Dumnezeu participă la existența și viața sa. Omul exterior participă la Dumnezeu ca asemănare, în măsura în care este, există și este viu; omul interior, însă, participă la Dumnezeu ca imagine în cel mai înalt grad posibil pentru creatură: împărtășind înțelepciunea divină.

Noțiunea diferitelor moduri de participare la Dumnezeu prezentată de Augustin în *De diversis quaestionibus* 51 este fără îndoială de natură plotiniană. Pe măsură ce cineva se îndepărtează de lumina pură a Unului, obscuritatea estompează razele care strălucesc atât de clar lângă Unu; cu toate acestea, ele nu sunt niciodată complet eradicate – o urmă a Divinului rămâne în toată ființa.¹⁸ În mod analog Augustin scria:

Și astfel lucrurile care doar există nu sunt totuși vii, nu sunt înțelepte (*sapiunt*) și nu sunt perfecte, ci sunt slabe în asemănarea Lui, pentru că ele sunt bune în ordinea lor proprie, în timp ce El este bun mai presus de toate lucrurile, și de la El vine bunătatea lor.¹⁹

Augustin, prin urmare, plasează teologia sa a *chipului și asemănării lui Dumnezeu* în cadrul unei filosofii participative a emanației, afirmând că *vestigia dei* radiază din orice ființă și viață, astfel încât întreaga creație poartă o „asemănare” cu Dumnezeu, dar ființele umane sunt capabile prin omul interior să participe într-un mod unic la înțelepciunea lui Dumnezeu și sunt singurele creaturi create în *imago dei*.²⁰

¹⁷ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 80).

¹⁸ P. Aubin, ‘L’Image’ dans l’oeuvre de Plotin, *Recherches de science religieuse* 41, 1953, 347-379, 353.

¹⁹ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.2 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 79). Trad. mea: *Et ideo quae tantummodo sunt, nec tamen uiuunt aut sapiunt, non perfecte sed exigue sunt ad similitudinem eius, quia et ipsa bona sunt in ordine suo, cum sit ille supra omnia bonus, a quo bona sunt.*

²⁰ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 67.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 167) ; Augustinus, *Retractationum* I.26 (ed. A.Mutzenbecher, CCSL 57, pp. 84-85).

Imagine, egalitate, asemănare

Pentru că analogia vorbește despre o relație reală de participare pasivă, Augustin voia să se distanțeze de cei care separă cei doi termeni „imagine” și „asemănare”. El este, prin urmare, așa cum afirmă Boersma, unic față de pro-niceenii Hilarius, Victorinus și Ambrozie, care înțeleg „asemănarea” ca un predicat al diferenței.²¹ În contextul niceean, „asemănarea” este limbajul *homoiousion*-ului; asemănarea ființei este, prin definiție, diferențierea naturii. *Similitudo* era pentru ei rezervat persoanei umane și trebuia să fie ținut în contrast cu *imago* – termenul rezervat lui Cristos, care este *homoousios* cu Tatăl. Augustin avea o înțelegere diferită a acestor doi termeni. El scria: „Orice imagine este de fapt o asemănare”²² Augustin intenționa să păstreze uniunea dintre imagine și asemănare oferind o delimitare riguroasă și clară a termenilor *imago*, *similitudo* și *aequalitas*.²³

Un rezumat al explicației lui Augustin descrie următoarele: *Imaginea* implică asemănare, dar nu neapărat egalitate. Exemplu: o oglindă. *Egalitatea* implică asemănare, dar nu neapărat imagine. Exemplu: două ouă identice. *Asemănarea* nu implică neapărat nici imagine, nici egalitate. Exemplu: ou de potârniche și ou de găină.

Imago exprimă o relație cu originea, care poate fi sau nu una de egalitate, așa cum ilustrează exemplul oglinzii. Implicația teologică anticipată este că Fiul născut al lui Dumnezeu este o imagine care are o *asemănare* perfectă, în timp ce fiii creați ai lui Dumnezeu sunt imagini care nu posedă *aequalitas*. *Similitudo*, pe de altă parte, deși implică asemănare, nu implică neapărat imagine, așa cum ilustrează exemplul celor două ouă similare. Se aseamănă, dar nu se reflectă reciproc. *Aequalitas*, în cele din urmă, nu necesită nici imagine, nici egalitate, așa cum ilustrează exemplul celor două ouă provenind de la păsări diferite. Augustin continuă să scrie că mențiunea „nu neapărat” înseamnă că uneori o imagine poate include egalitatea. Astfel, Fiul lui Dumnezeu este atât chipul Tatălui prin origine, cât și egalul său prin divinitate, în timp ce el este și asemănarea cu Tatăl.

Noțiunea *aequalitas* îi oferea lui Augustin o distincție suplimentară necesară în categoria *imago*, deoarece ajută la explicarea modului în care atât Fiul lui Dumnezeu,

²¹ Boersma, *Augustine's Early Theology* 199.

²² Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 51.4 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 82). Trad. mea : *quia omnis quidem imago similis est*.

²³ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, pp. 213-214).

cât și ființele umane create sunt numite „chipul lui Dumnezeu”. Distincția tradițională folosită de niceeni a rezervat *imago* pentru Fiul și *ad imaginem* pentru ființele umane create. Augustin sugera însă că această distincție se năruie în fața descrierii de către Paul atât a persoanei umane ca *imago* (1 Cor 11,7), cât și a lui Cristos ca *imago* (Col 1,15).²⁴

Aequalitas este cea care îi permitea lui Augustin să vorbească despre persoana umană ca *imago* într-o asemănare inegală și despre Cristos ca *imago* în asemănare egală și, în același timp, să păstreze apropierea strânsă dintre „imagine” și „asemănare” pe care a propus-o în *De diversis quaestionibus* 51 și a reiterat-o în întrebarea 74. Diferitele grade de asemănare implică faptul că există diferite grade de participare pasivă la Cristos ca imagine a lui Dumnezeu.

Corpul și *Imago Dei*

Augustin insista că *imago dei* putea fi, de asemenea, predicată fără echivoc persoanei umane create. Tocmai teologia participativă robustă a lui Augustin, exprimată prin predicția analogică a *aequalitas*, permite persoanei umane, „conform persoanei interioare”, să fie (deși într-o manieră inegală) *imago dei*. Acest lucru ridică totuși o întrebare specială care plana mai amenințător asupra lui Augustin decât asupra predecesorilor săi: Cum poate persoana umană în starea sa creată, temporală, materială și întrupată să fie *imago dei*, care este, prin definiție, o realitate imaterială, invizibilă?

Asemenea întregii creații, corpul uman este o reflectare (*vestigium*) a lui Dumnezeu. Deși acest lucru singur nu stabilește persoana ca „imagine a lui Dumnezeu”, carnalitatea trupului său are, totuși, o valoare semnificativă, fiind garantul naturii sale spirituale prin care îl înfățișează pe Dumnezeu. Augustin scria că, în timp ce toate celelalte creaturi sunt aplecate spre pământ, postura verticală a persoanei umane „înseamnă că și spiritul nostru trebuie să fie ținut drept, îndreptat spre lucrurile de deasupra lui, adică spre realitățile eterne, spirituale”. Această descriere este simptomatică pentru precizia teologică pe care Augustin o afișează în a distinge ceva în persoana umană care semnifică (*quo significatur*) și îl reflectă pe Dumnezeu și ceva care îl „imaginează” pe Dumnezeu în mod corespunzător. Postura trupului, stând drept,

²⁴ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 74 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, pp. 213-214).

din punct de vedere corporal, înseamnă că „mai presus de toate în ceea ce privește spiritul, omul a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”.²⁵

Primul comentariu al lui Augustin asupra Genezei sublinia că *imago dei* trebuie înțeleasă în principal ca o dimensiune constitutivă spirituală a persoanei umane. Desigur, narațiunea creației în sine este explicită cu privire la natura întrupată a persoanei umane. Augustin era mai sensibil la această realitate decât fuseseră unele dintre exegezele anterioare de la Niceea. În această înțelegere, a doua narațiune a creației (cf. Gn 2,7), în care Adam este descris ca fiind format din noroi, indică crearea exclusiv a corpului uman – *omul pământesc*. Creația materială era contrastată cu creația spirituală a persoanei umane (cf. Gn 1,26).²⁶ Această tradiție venea de la Părinții Răsăriteni, în special de la Clement și Origen,²⁷ însă Augustin afirma explicit că nu dorea să urmeze această schemă, ci mai degrabă să țină laolaltă cele două relatări ale creației pentru a păstra unitatea trup-suflet, pe care o înțelegea ca fiind exprimată în ambele narațiuni ale creației.

El susținea că „noroiul” din care a fost făcut Adam (cf. Gn 2,7), este compus dintr-un amestec de apă și pământ, două elemente semnificând armonia trupului și a sufletului. În acest sens față de prima narațiune (cf. Gn 1,26), cea de a doua este o desfășurare suplimentară a naturii compozite a persoanei umane. Augustin descria apa amestecându-se și dând formă pământului, creând noroiul, ca un analog al sufletului care animă materialul trupului, constituind astfel forma persoanei umane:

Așa cum apa, vedeți că adună pământul și se lipește și îl ține împreună atunci când se face noroi amestecându-l, tot așa și sufletul, prin animarea materialului trupului, îl modelează într-o unitate armonioasă și nu-i permite să se destrame în elementele sale constitutive.²⁸

²⁵ Augustinus, *De Genesi Contra* I.17.28 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 96). Trad. mea: *Quo significatur, etiam animum nostrum in superna sua, id est in aeterna spiritalia, erectum esse debere. Ita intellegitur per animum maxime, attestante etiam erecta corporis forma, homo factus ad imaginem et similitudinem.*

²⁶ Marius Victorinus, *Adversus Arium* I.62, *Documenta Catholica Omnia*, https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372__Victorinus_Afrus__Adversus_Arium_MLT.pdf.html

²⁷ Origene, *Homiliae in Genesim*, în: *Homilies on Genesis and Exodus, The fathers of the Church* vol 71, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1982, I.13, p. 63; Vezi și L. Dincă, *Experiența Conciliară a Bisericii în Primul Mileniu*, Tg. Lăpuș 2021, 7; Clement al Alexandriei, *Stromata*, VI.16.136.1; VII.12.79.6, <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

²⁸ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128). Trad. mea: *sic anima corporis materiam vivificando in unitatem concordem conformat et non permittit labi et resolvi.* Augustin

Pentru Augustin, așa cum notează cu exactitate Carol Harrison, natura umană, „de la începutul lucrărilor sale, constă din trup și suflet inseparabil – [omul] este un animal rațional muritor”.²⁹ Augustin respingea așadar în mod explicit înțelegerea alexandrină a celor două relatări ale creației ca reprezentând două aspecte diferite ale persoanei umane, primul al sufletului și al doilea al trupului. El vedea ambele relatări ca propunând aceeași realitate cu privire la natura compusă a persoanei umane. Sufletul, care este în primul rând chipul lui Dumnezeu, este forma trupului – care împreună constituie o „unitate armonioasă”.³⁰

Cum a reușit Augustin să relaționeze natura imaterială a *imago dei* cu referirea imediată la genul întrupat? Pentru episcopul de Hiponna e clar că *imago dei* este o dimensiune constitutivă spirituală a persoanei umane. Dar, accentul pus pe gen în relatarea creației îl pune în fața unei provocări. „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat și femeie i-a creat.” (Gn 1,27) Referirea clară la gen în a doua parte a versetului contestă o lectură „spirituală” a *imago dei*. Pentru Augustin, „bărbat și femeie” trebuia să se bazeze astfel pe o imagine imaterială a lui Dumnezeu; ca atare el interpretează „bărbat și femeie El i-a creat” ca o descriere alegorică sau simbolică a unității și unicității trup-suflet a persoanei umane, sugerând ca parteneriatul bărbat-femeie din grădina Edenului să fie interpretat ca „o singură persoană” care lucrează în armonie.³¹

Comuniunea personală de care se bucurau Adam și Eva în starea de beatitudine originară nu este în sine *imago dei*, dar este totuși simbolic exprimată, deoarece relația lor nupțială corect ordonată este expresia ordonării corecte a trupului față de suflet. Cealaltă față a monedei era prezentată de Augustin în descrierea căderii: rațiunea face loc patimilor, iar trupul are prioritate față de suflet.

O „teologie a trupului” la Augustin se poate spune că evidențiază uniunea dintre Adam și Eva înainte de cădere și simbolizează „unitatea armonioasă a sinelui”. În teologia sa a *imago dei* (dezvoltată în *De Genesi contra Manichaeos*), Augustin menținea primatul sufletului ca *loc al imago dei*. Cu toate acestea, era atent la natura

anticipează învățătura lui Toma de Aquino despre suflet ca formă a trupului. Înțelegerea de către Sfântul Toma a naturii compozite a persoanei umane a fost proclamată și la Conciliul de la Viena și la Conciliul al V-lea de la Lateran, care a definit sufletul uman ca *forma substantialis corporis*.

²⁹ C. Harrison, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford 1992, 152.

³⁰ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128).

³¹ Augustinus, *De Genesi Contra* II.11.15 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 136).

întrupată a persoanei umane, pe care o vedea simbolizată în uniunea sexelor care sunt o alegorie a „cuplului căsătorit în *sine*”. În același comentariu, recurgând la distincția Sfântului Paul între omul interior și cel exterior, Augustin își dezvoltă înțelegerea acestei uniuni. El sublinia că *imago dei* face referire la omul interior: „Momentul în care s-a făcut referire la omul interior a fost când: *Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*”.³² Cu toate acestea, Augustin adăuga imediat că amestecul de noroi semnifică natura compusă a persoanei umane.³³ Această mișcare în doi pași de menținere a naturii spirituale a *imago*, dar adăugând rapid că sufletul nu este separat de corp este omniprezentă în discuția lui Augustin despre *imago dei*.

Revenind la ideea despre „chipul” și „asemănarea” lui Dumnezeu analizată anterior, trebuie spus că Augustin inițiază discuția cu un citat din scrisoarea Sfântului Paul către Corinteni, făcând distincție între *omul exterior* în descompunere și *omul interior* care se reînnoiește de la o zi la alta (2 Cor 4,16). Augustin explica însă că omul exterior și cel interior sunt același om, pentru că ambii se referă la Adam. Omul interior este spiritual, în timp ce omul exterior este carnal. Și atunci, omul exterior, trupul, este de asemenea creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? Augustin răspundea, da! Căci omul exterior care este corupt zi de zi va fi reînnoit la înviere și va fi reintegrat cu omul interior – sufletul; moartea care domnește în trupul său muritor va fi învinsă, iar integritatea sa trupească va fi restaurată.³⁴

Tensiunea care a existat în cuplul original după cădere, Augustin a înțeles-o ca semnificând războiul trupului împotriva sufletului, Trupul, care ar trebui să fie condus și guvernat de suflet, este înșelat de ispitele senzuale ale diavolului care însă nu se mulțumește să abuzeze de simțuri, ci se mișcă prin ele pentru a demonta intelectul, deoarece acolo găsește „o oglindă a prezenței divine”.³⁵ Nu este suficient ca Diavolul să atace trupul; mai degrabă, infiltrându-se în corp, intenționează să desfacă sufletul – sediul *imago dei*. Pentru Augustin, prin urmare, șarpele este cel care dorește să distrugă unitatea trup-suflet.

³² Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128). Trad. mea: *tunc autem homo interior significabatur, quando dictum est: fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem dei.*

³³ Augustinus, *De Genesi Contra* II.7.9 (ed. D. Weber, CSEL 91, p. 128).

³⁴ G. B. Matthews, *The Inner Man, Augustine: A Collection of Critical Essays*, New York 1972, 176-190, 178.

³⁵ Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* q. 12 (ed. Mutzenbecher, CCSL 44A, p. 19).

Teologia imaginii pe care a dezvoltat-o Augustin era fundamentală pentru înțelegerea temei ascensiunii sufletului. Augustin afirma că împlinirea imaginii create în ascensiunea și întoarcerea ei la sursă se bazează pe coborârea prealabilă a *imaginii divine*, care preia *imaginea creată* în propria sa întoarcere pentru a participa la Sfânta Treime.³⁶

Augustin folosește teologia neoplatonică a imaginii pentru a exprima viziunea apostolului Paul despre uniunea participativă cu Cristos – „Dacă este cineva în Cristos, este o făptură nouă” (2 Cor 5,17). Prin harul Întrupării, imaginea creată participă la înălțarea imaginii divine. Augustin de asemenea explica modul în care credința și bunăvoința necesare pentru a face ascensiunea sunt obstructionate de *falsitas intelectuale*³⁷ și *cupiditas morale*³⁸. Aici este punctul în care platonismul își are limitele pentru Augustin; *katharsisul platonic* se dovedește a fi insuficient pentru a depăși condiția umană decăzută.

Harul lui Dumnezeu făcut prezent prin Întrupare este cel ce redă sufletului sănătatea, astfel încât dorința sa înăscută să poată fi împlinită în uniune cu Dumnezeu – să se întoarcă de la „multele lucruri care se schimbă, într-un singur bine neschimbător”.³⁹ Singurul bine, continua Augustin este în Sfânta Treime. Astfel, ascensiunea este „cătore Unul... prin Înțelepciune...ca să ne bucurăm de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care este darul lui Dumnezeu”.⁴⁰

Ascensiunea la Sfânta Treime

Punctul final al „reîntoarcerii” trebuie (*De vera religione* 12.24) să fie remodelat, așa cum afirmă Augustin de Înțelepciune (*reformata per sapientiam*) pentru ca sufletul să se bucure (*fruetur*) de Dumnezeu prin Duhul Sfânt, care este darul lui Dumnezeu (*donum dei*). Pentru Augustin, Sfânta Treime nu este doar scopul ascensiunii, ci este și mijlocul prin care această ascensiune este posibilă.

³⁶ F. Van Fleteren, Augustine's De vera religione: A New Approach, *Augustinianum* 16, 1976, 475-497, 482.

³⁷ Augustinus, *De Vera Religione*, în *Aurelii Augustini Opera, Pars IV, 1*, ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, Turnhout, Brepols, 1962, 33.61-34.64, pp. 227-231.

³⁸ Augustinus, *De Vera* 37.68-54.106 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, pp. 231-255).

³⁹ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202). Trad. mea: *a multis mutabilibus ad unum incommutabile reuertetur*.

⁴⁰ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202). Trad. mea: *ad unum...per sapientiam... frueturque deo per spiritum sanctum, quod est donum dei*.

Prin Cristos, Înțelepciunea niciodată nu modelează, ci dă formă tuturor lucrurilor, iar prin Duhul Sfânt, darul lui Dumnezeu, persoana umană poate să se înalțe din nou la Cel care împlinește natura umană. Formula trinitară din *De vera religione* 12.24 arată clar modul în care înclinațiile plotiniene ale lui Augustin își găsesc împlinirea în trinitarianismul niceean.

Căderea, pentru Augustin, este pierderea inocenței paradisiului (descrierea sa, fiind totuși îmbrăcată platonice), care a alungat „omul în toate direcțiile de la unitatea lui Dumnezeu”. Toate lucrurile, susținea Augustin, doresc să se „întoarcă” la sursa lor, a cărei imagine sunt:

Toate lucrurile care caută unitate au această regulă, sau formă, sau exemplu, sau orice alt cuvânt prin care se lasă să fie numit, pentru că numai el completează asemănarea celui de la care a primit ființa.⁴¹

Întoarcerea la unitate, este scopul ascensiunii la Dumnezeu. Această unitate este cea a Sfintei Treimi, dar Tatăl este înțeles în primul rând ca „Unul”, pentru că toate lucrurile „au fost făcute de Unul și se îndreaptă spre Unul”. Întoarcerea la unitate are loc prin remodelarea imaginii de la „omul vechi” la „omul nou”.

Unus, sapientia, donum

Pentru Augustin, Fiul veșnic al lui Dumnezeu este diferit de toate celelalte imagini, inclusiv de cele de natură rațională și intelectuală. Augustin se desprindea astfel de metafizica plotiniană în care o imagine este întotdeauna inferioară ontologic sursei sale, deoarece derivă și emană din acea sursă. În descrierea celei de-a doua Persoane a Treimii, Augustin folosește termenul *imago* într-o manieră clar niceeană. El scria:

Tatăl Adevărului este în mod suprem Unul, Tatăl propriei sale Înțelepciuni, care este numită asemănarea Lui, în niciun fel diferită de El, și chipul Său pentru că este de la El.⁴²

⁴¹ Augustinus, *De Vera* 31.58 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 225). Trad. mea: *Omnia enim, quae appetunt unitatem, hanc habent regulam uel formam uel exemplum uel si quo alio uerbo dici se sinit, quoniam sola eius similitudinem, a quo esse accepit, impleuit.*

⁴² Augustinus, *De Vera* 43.81 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 241). Trad. mea: *pater ueritatis, pater suae sapientiae, quae nulla ex parte dissimilis similitudo eius dicta est et imago, quia de ipso est.*

Augustin folosește aici limbajul „imaginii” pentru a vorbi atât despre derivarea Fiului din Tatăl, cât și despre egalitatea sa ontologică cu Tatăl. Toate celelalte imagini, explică Augustin, sunt „prin el” și numai Fiul se spune că este „de la el”.⁴³

În loc de concluzii

Augustin identifică „înțelepciunea” (*sapientia*) cu Fiul, care recrează imaginea căzută după imaginea sa perfectă. „Înțelepciunea” fiind terminologia tradițională anti-ariană, pe care Augustin a moștenit-o.⁴⁴ Folosind în mod explicit limbajul niceean, Augustin identifică Înțelepciunea ca fiind cea care a format creația, în timp ce ea însăși este neformată.⁴⁵ Ca *similitudo* a Tatălui, Înțelepciunea modelează imaginea după ea însăși, judecând după standardul pe care îl reprezintă. Augustin înțelege astfel rolul Înțelepciunii prin acțiunile corelative de „judecată” și „formare”.⁴⁶ Înțelepciunea este asemănarea perfectă a Unului și, prin urmare, este în unitate perfectă cu el.

În corpusul augustinian, titlul *donum dei* pentru Duhul Sfânt apare pentru prima dată în *De vera religione* așa cum precizează Oliver Du Roy.⁴⁷ Aceasta este, de asemenea, prima dată când Duhul este identificat ca mijlocul prin care sufletul se bucură de Dumnezeu (*fruetur*). În aceeași lucrare, în timp ce argumentează unitatea operațiilor din narațiunea creației la natura unică a lui Dumnezeu, Augustin folosește termenul *donum*: „Fiecare natură a fost făcută simultan de Tatăl prin Fiul în Darul Duhului Sfânt (*dono spiritus sancti*).”⁴⁸ Augustin mai apoi în încheierea tratatului afirma:

De aceea este de datoria noastră să ne închinăm și să mărturisim însuși Darul lui Dumnezeu (*donum dei*), împreună cu Tatăl și Fiul neschimbător – o Treime a unei singure substanțe, un singur Dumnezeu de la care suntem, prin care suntem, în cine

⁴³ Augustinus, *De Vera* 43.81 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 241).

⁴⁴ Boersma menționează faptul că Augustin se leagă de tradiția niceeană asociind „Înțelepciunea” cu adjectivul „neformat”. Vezi Boersma, *Augustine's Early Theology* 249.

⁴⁵ Augustinus, *De Vera* 12.24 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 202).

⁴⁶ Vezi Marie-Anne Vannier, „Creatio”, „conversio”, „formatio” chez S. Augustin, Fribourg 1997.

⁴⁷ O. Du Roy, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris 1966, 320.

⁴⁸ Augustinus, *De Vera* 7.13 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 196).

suntem, de la care ne-am îndepărtat, și am devenit neasemănători, prin care nu ni s-a permis să pierim; Sursa spre care ne întoarcem pașii.⁴⁹

Punctul final al ascensiunii sufletului este enfatizat, conform referințelor terminologice centrale pe care Augustin le recapitulează pentru fiecare Persoană a Sfintei Treimi. Tatăl este identificat ca *unus*, Fiul ca *forma* și *similitudo*, iar Duhul ca *donum dei*. Întreaga mișcare este prezentată în veșmântul filosofic platonice al *exitus* și *reditus*; o metafizică participativă iese în evidență în afirmația lui Augustin că toată existența creată își are originea, este menținută în existență și se întoarce la sursa sa, astfel încât imaginea, care a decăzut din asemănarea sa (*dissimiles facti sumus*), este remodelată conform formei sale. Cu toate acestea, înclinațiile platonice ale lui Augustin sunt sporite și transformate în mod semnificativ prin intermediul conținutului creștin: punctul final al ascensiunii fiind bucuria Sfintei Treimi.

Abrevieri ediții critice în serie

CCSL - *Corpus Christianorum Series Latina*

CSEL - *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

Bibliografie

Surse primare

Augustin

Sancti Aureli Augustini Opera: De Genesi ad Litteram Libri Duodecim, ed. Joseph Zycha, (CSEL28/1), Vienna, Bibliopola Academiae Litterarum Caesariae, 1894.

Sancti Aureli Augustini Opera: De Genesi Contra Manichaeos, ed. Dorothea Weber, CSEL 91, Vienna, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1998.

⁴⁹ Augustinus, *De Vera* 55.113 (ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, p. 260). Trad. mea: *Quare ipsum donum dei cum patre et filio aequae incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae trinitatem unum deum, a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus, a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus, principium, ad quod recurrimus, et formam, quam sequimur, et gratiam, qua reconciliamur.*

Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2: De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus, ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 44A, Turnhout, Brepols, 1975.

Aurelii Augustini Opera: Retractationum Libri II, ed. Almut Mutzenbecher, CCSL 57, Turnhout, Brepols, 1984.

Aurelii Augustini Opera, Pars IV, 1: De Doctrina Christiana; De Vera Religione. ed. J. Martin/K. D. Daur, CCSL 32, Turnhout, Brepols, 1962.

Marius Victorinus

Adversus Arium, Documenta Catholica Omnia

https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-

[0372__Victorinus_Afrus__Adversus_Arium__MLT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0362-0372__Victorinus_Afrus__Adversus_Arium__MLT.pdf.html)

Origen

Homiliae in Genesim: Homilies on Genesis and Exodus, trans. Ronald E. Heine, *The fathers of the Church vol 71*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1982.

Clement Alexandrinul

Stromata, The Stromata, <https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm>

Surse secundare

Aubin, Paul, 'L'Image' dans l'oeuvre de Plotin, *Recherches de science religieuse* 41, 1953, 347-379.

Boersma, Gerald P., *Augustine's Early Theology of Image: A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

Dincă, Lucian, AA, *Experiența Conciliară a Bisericii în Primul Mileniu*, Tg. Lăpuș, Galaxia Gutenberg, 2021.

Du Roy, Olivier, *L'Intelligence de la foi en la Trinité selon S. Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, Études Augustiniennes, 1966.

Gioia, Luigi, *The Theological Epistemology of Augustine's De Trinitate*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

Harrison, Carol, *Beauty and Revelation in the Thought of Augustine*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

Markus, Robert, 'Imago' and 'similitudo' in Augustine, *Revue des études augustiniennes* 10, 1964, 125-144.

- Matthews, Gareth B., The Inner Man, *Augustine: A Collection of Critical Essays*, ed. Robert Markus, New York, Anchor Books, 1972, 176-190.
- Vannier, Marie-Anne, „Creatio”, „conversio”, „formatio” chez S. Augustin, Fribourg, Éditions universitaires, 1997.
- Van Fleteren, Frederick, Augustine’s De vera religione: A New Approach, *Augustinianum* 16, 1976, 475-497.

JOSEPH RATZINGER'S CONCEPTION OF REVELATION AND ITS ECUMENICAL IMPLICATIONS (II)

Alin VARA *

ABSTRACT. *Joseph Ratzinger's Conception of Revelation and its Ecumenical Implications (II).* The article is an exposition of Joseph Ratzinger's concept on Revelation, from the early analysis in his habilitation thesis to his later, more mature reflections. The works under analysis paint an image of an innovative thinker, who challenged both a Platonizing tendency of bracketing history as a meaningful category for the disclosure of Truth and a radical rationalization of history as a global event of total Revelation. Instead, Ratzinger proposed a concept of Revelation as a personal, concrete event of the self-communication of a personal God, who remains close to his creatures through a mysterious presence in the Church, in a process which simultaneously judges and redeems history itself.

Keywords: Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI, Revelation, tradition, ecclesiology, ecumenism

Cuvinte-cheie: Joseph Ratzinger/Papa Benedict XVI, Revelație, tradiție, ecleziologie, ecumenism

* Doctorand, vicerector al Seminarului Teologic Greco-Catolic „Sfinții Trei Ierarhi Vasile, Grigore și Ioan” din Oradea. Licențiat în istorie al Universității din București și în teologie al Universității Pontificale Laterane (Roma) și studii de masterat în istorie la Universitatea Central-Europeană (Budapesta) și masterat în teologie la Universitatea din Bonn. E-mail: alin.vara@gmail.com.



The ecclesiological stumbling block, with some fresh air from anthropology

Until now, this type of theology could be called by most people as modernist and would have the potential to fascinate wide categories of spectators. The real point of conflict occurs with Ratzinger's idea of how this Revelation is mediated in time, beyond the apostolic age. Or, more precisely, the stumbling block is represented by the actual derivation from this bold definition of God's action in history of a Catholic ecclesiology which is not afraid to claim its continuity with a 2000-year old history and its organic connection with the idea of magisterial authority.

Yet such an argumentation always begins with a look at the human role in this historical process, an idea with deep roots and precedents, ranging from Augustine, Bonaventure, Romanticism, Cardinal John Henry Newman, Guardini, Martin Buber. In this perspective, the participation of the human heart (the famous motto of Newman: 'heart speaks unto heart') is essential and continual throughout the generations in the unfolding of new meanings of divine truth. In fact, without a human reception, Revelation does not, in fact, take place. 'A personal and dialogical event precedes scripture and is attested to by scripture[...] Revelation as an ongoing event requires a believing subject'.¹ This subject, through faith², through *metanoia*, radical transformation, opens his heart to the movements of the spirit and the free gift of grace, following the Word on the path of deification, *theosis*.

Yet this does not imply an unlimited trust in the authority of the individual Christian in interpreting for himself, or even devising for himself, a new understanding of the Word. First, the stressing of the role of the individual in the *manifestatio* of Revelation also implies his responsibility in understanding the Word, in the participation, through grace, in the mystery of Christ, a responsibility derived from the freedom with which the Creator has endowed him. In this always unique encounter between two freedoms, he can really become the *universale concretum*, in which the Infinity of God opens itself to a person, in a dialogical encounter.³ In a volume co-authored with Karl Rahner, Ratzinger affirms:

¹ De Gaal, *The Christocentric Shift*, 93.

² ...which, as some recent scholars say, originally meant 'faithfulness, obedience to Christ', being faithful to Christ and his teachings, and not just a simple intellectual assent to the truth of Resurrection. *Pistis* thus involved a radical existential reorientation towards Christ, an attitude which necessarily included the requirement of virtue.

³ De Gaal, *The Christocentric Shift*, 102.

Denn Offenbarung wird immer und nur erst da Wirklichkeit, wo Glaube ist [...] Insofern gehört in die Offenbarung bis zu einem gewissen Grad auch das empfangende Subjekt hinein, ohne dass sie nicht existiert. Man kann Offenbarung nicht in die Tasche stecken, wie man ein Buch mit sich tragen kann. Sie ist eine lebendige Wirklichkeit, die den lebendigen Menschen also ort ihrer Anwesenheit verlangt.⁴

Second, *precisely* because each individual is endowed with the dignity of being the receiver of a unique *manifestatio* of Revelation, the collective experience of *all individuals* and, from one generation to another, the historical experience of this divine act must be taken into consideration. If it is normal that an individual checks his personal experience against the lived experience of the entire body of the Church in his time, and if this body must, if it were to be honest with itself and modest in respect to its own possibilities, look towards the past at the experience of the previous generations, then here the historical acquires a vital importance. Only in the *Überlieferung*, the passing-on, the transmission, or, simply, the Tradition, can the subjective experience receive its validation, or correction. This is the main problem of a reflection proposed by Ratzinger in 1982, in *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* [*Principles of Catholic Theology*].

He begins with a reflection on modernity and its attempt to isolate reason from its present and past historical context and lift it to the status of ultimate criterion and source of values. The immediate consequence is that, in principle, anything is possible or justifiable, as the pure products of human thought can dispense themselves from the truth of Being and from the all the information and experience of past generations. These are times of revolution and Ratzinger attempts to counter-pose a different argument. He therefore asks with his specific caution: 'Ist die Neuzeit nun die Befreiung des Menschen zu sich selbst oder der Beginn seiner Zerstörung? Ist sie der späte Aufbruch in die eigentliche Menschwerdung des Menschen oder der Anfang seines Endes?'⁵

He expresses his uneasiness with a conception of progress which ignores the past, as the very humanity of man may be at stake. For him, historicity is a precondition of man's self-realization: 'Humanität und Geschichtlichkeit, Geist und Geschichte

⁴ Karl Rahner, Joseph Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1965) at 35.

⁵ Joseph Cardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München: Erich Wewel Verlag, 1982) at 89.

stehen in einem unlöslichen Zusammenhang. Menschlicher Geist schafft Geschichte, Geschichte bedingt menschliche Existenz.’⁶

The human spirit, being immersed in time, communicates itself to others and thus produces a memory. Memory, in turn becomes tradition, a transmission in history of vital knowledge about the human spirit. The present man will be able to form himself by entering into this communion overarching the passing of time, a communion with the historical experience of the entire humanity (or at least of his own community), while bearing in mind that this experience is sometimes the recording of an encounter with God. The echoes of Martin Buber’s theory about the initial encounter between the ‘I’ and the ‘Thou’ which lies at the origin of any culture are clearly heard here.

Geist erweist sein Geistsein als Gedächtnis- Gedächtnis stiftet Tradition- Tradition realisiert sich in Geschichte- Geschichte als vorgedunern Zusammenhang des Menschsein ermöglicht wiederum Menschsein, das ohne die notwendig transtemporale Relation der Mitmenschlichkeit nicht zu selbst erwacht und sich nicht auszudrücken vermag.⁷

This also reminds of Hans Urs von Balthasar’s beautiful theory about the constituting of the human self after birth, through that first contact with the mother’s smile. In response to the Cartezian notion that the self is somehow self-sufficient and builds itself through its autonomous reason, with no need of contact with the outside, von Balthasar states that, on the contrary, our very humanity is formed through an initial contact with the love, with the self-gift of Another. And this first situation cannot be other than the baby’s contact with the mother’s smile, to which he also responds with a smile. To the freedom of the mother which makes this act of love, the child freely responds, for the first time in his life, with a smile in what constitutes the first instance in which the child really awakens to self-consciousness. Man is what he is only in communion with the other.⁸

So it is clear that, for Ratzinger, man can truly become what he is called to be only in a state of relationality with the other, with the world, with the past. Developing the latter point, it will become obvious ‘daß Tradition als Konstitutivum

⁶ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 90.

⁷ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 90.

⁸ Cf. David Schindler, ‘Surprised by Truth: The Drama of Reason in Fundamental Theology’, *Communio: International Catholic Review. English Edition*, 31 (Winter 2004) 587-611, at 598-602.

von Geschichte für ein real sich vollziehendes Menschsein, für die *humanitas homini* konstitutiv ist.⁹

Tradition, by this link with the truth transmitted by the past generation, a truth which is ultimately derived from an initial encounter with God, is fundamental for preserving man's own humanity, as it is the essence of man which is revealed in that encounter. This is the answer to the modern idea that there is no (discoverable) essence of man and a vital check against the immediate consequence of this idea, namely that it is possible for man to determine himself, to transform his nature, to liberate himself from the natural, physical, psychological barriers.¹⁰

Of course, this does not mean an indiscriminating idealization of tradition. People should be conscious that there are qualitative differences between traditions; moreover, the Church believes that there is 'an original sin' which marks every tradition, 'an infection with the power of the anti-human, which prevents from his [man's] self-realization.'¹¹ The exact nature of original sin is not of importance here; rather, it worth noting that it is a universal force, passed on from one generation to another, which drives man towards blindness about the full Truth, isolation and ultimately nothingness. Ratzinger's model is therefore not 'traditionalist' or 'reactionary' but simply realistic, sharing an optimism about the real existence of an essence of man with a caution about the limits posed by the human condition. The past is not good per se but only filtered through a deeper instance. It is at this point that the Church's salvific role becomes more clear. For, to start with, it is against this universal nihilistic inclination, present in all generations, that the Church's own tradition, its liberating message, is fighting. In short, it keeps and proclaims the tradition of Jesus Christ, because the contents of his life is understood as the permanent meeting and exchange between Him and the Father.¹² This is the primary initial, historical divine-human encounter which forms the base of the Church's Tradition, which does have some things in common with other religions, but also something completely new: this encounter in fact, takes place in the same Person, as the hypostatic union between the eternally-begotten Son and the man Jesus of Nazareth. By His authority, revealed in historical time, a Holy Tradition is born which shall be kept and transmitted by the Church established by Him.

⁹ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 91.

¹⁰ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 97.

¹¹ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 97.

¹² Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 97.

For Joseph Ratzinger, the Tradition is the ultimate guarantee of humanity, as it is the link with Christ, the one who, as the now famous article 22 of the *Gaudium et Spes* document of the Second Vatican Council states, reveals man to himself. To believe in Jesus is to believe in a Truth from which man comes and which is his fundamental essence. The emancipation from this is simply the emancipation from being human. Jesus Christ is also the guarantor that the truth proclaimed today is the same as the one revealed in His person. This happens both in the faithfulness to the basic contents of the Gospels and, in a mysterious way, through his perpetual presence as Head of his Body, the Church. Again, the issue of Christocentrism comes to the fore, as Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI has continually stressed in his works and public interventions that any attempt at reform, ecumenical dialogue, or approach of one or the other challenges of modernity must always begin from a deepening of the relationship with Christ, as He is the only mediator between man and God, the archetype, the Alpha and Omega of salvation history. Any act or gesture of the Church or individual Christian must begin from immersing into the prayer of Jesus to the Father. This is why any traditionalism, as well as any radical critique of tradition would fail because both of them do not take into account the connection with the living core of doctrine, Jesus Christ, and what a 2000-year old Tradition has to say about Him, while relying on two idolatries: the first idolizes past per se or usually just a portion of the past, decreeing about it that it is the infallible, 'pure' time of immediate knowledge of God, while what comes after is just a deviation.¹³ Radical questioning of tradition, in turn, divinizes human reason, science or some form of radical self-determination, believing that man alone (either as an individual subject or as generic name for the present generation), free from the constraints of the past can fully reinvent himself and the world. In either case, to disconnect man from the living God is to choose nothingness.¹⁴

¹³ One can recognize here different strains of Protestantism, which usually set an arbitrary limit in time, after which what comes next is just 'Catholic deviation', 'political interest', 'discourse of power', 'anti-Judaic sentiment' or, on the contrary, 'Judaic influence'. Usual culprits are the Gospel of John, some or all Pauline epistles, Christianity after the first decades, Christianity after the Constantinian era, Christianity after some or all the Ecumenical Councils. The Eastern Orthodox side usually chooses any post-1054 development as being close to heresy, or even some developments in the Western Church of the first millennium (*Filioque*, papal primacy).

¹⁴ Cf. Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 100-103.

Christocentrism's logical consequence is the Eucharistic ecclesiology. Since Christ, the Head of the Church is present, prayer is essential for entering into this communion. Yet, the public dimension of this communion is essential in preserving the unity of truths and hearts, as the only way in which this communion is actualized is in the mystery of the Eucharist. Centered on the real, physical presence of Christ, the celebrating Church actualizes this spousal relation in which Christ offers Himself in a gesture of boundless love to his Bride, the Church. It nourishes itself from this real presence and strengthens its character as living Subject, as bearer of the contents of historical Revelation.¹⁵

Ihr Subjektcharakter ist durch die Identität des Geschichtszusammenhangs und durch die Gemeinsamkeit der sich konstituierenden Grunderfahrungen gegeben. Dieses Subjekt ist folglich die Bedingung der Möglichkeit für die reale Partizipation an der *traditio* Jesu, die es ohne diese Subjekt nicht als geschichtliche und geschichtsbildende Realität, sondern nur noch als private Erinnerung gibt.¹⁶

Earlier, I have said that the stumbling block for many commentators of Ratzinger or, on a more general level, of the critics of Catholic ecclesiology is the derivation, from a bold theology of Revelation which states that the act of God far supersedes ontologically any human means of transmitting its contents, whether this is Scripture, Tradition or theological opinion, of an ecclesiology of authority, in which the Church is seen as the essential mediating actor of the contents of Revelation, with binding power over the issues of doctrine and moral teaching. A justification of this authority is not a central point to this thesis; some of the arguments have already been briefly touched upon above. What I believe to be an original contribution of Joseph Ratzinger to this debate are his reflections on the importance of tradition in telling something about and in preserving the essence of man, his own humanity and sense of purpose. He thus brings an anthropological argument into the ecclesiological debate, arguing that man needs relationality, communion, memory and transmission in order to *be* what he is truly meant to be. Jozef Pieper's influence is clearly seen here, as he paid a lot of attention in his work to the concept of tradition. But also a distant echo of Newman's anthropological considerations can be detected, especially his idea that the individual, subjective

¹⁵ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 137.

¹⁶ Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 104-105.

conscience is not enough in order for man to take the right decisions, but always needs an objective authority- in this case, the Magisterium- according to which or against which to measure its own thoughts and decisions. Since tradition is vital in the preservation of the very essence of man, in other words, the historical continuity and mediation is vital for preserving an ontological attribute, it would then result that in Christianity, the importance of tradition is even greater. For we are not talking of merely a tradition, culture or religion among others, which 'bears the seeds the Truth' and has a vague, incomplete knowledge of the Triune God and His plan for the salvation of humankind. We are talking, instead, of a Tradition which has canceled definitively all these other alternatives and centered all human history on a single axis, the salvific Cross. We are talking of a visible institution which proclaims itself to be the living Subject which carries forward, until the end of time, in perpetual adoration of its head, Jesus Christ, who is also physically present in the Eucharist- the liberating contents of Revelation, as a custodian of the manifestations of these Truths in history and as a 'hearer' of future manifestations. The Church, founded by Christ himself in a historical moment, keeps the memory of His time on earth and actuates herself from this continuing presence. Pope Benedict XVI, in his address towards the Protestant representatives in Erfurt, has stated again, probably to the dismay of 'progressive', 'open minded' theologians and laity, that he cannot award 'ecumenical gifts', cannot 'negotiate' the truth of faith, because faith is not something for man to mold according to his will. It is something given, received and the Church, as a custodian of it, cannot act according to its own will. The authority of the Church is derived from the authority of Jesus Christ, from his eternal communion of love with the Father, from his Incarnation which fundamentally changed the world, and from the mission he gave to the apostles and their successors to spread the Good News.

Concluding remarks

This final part of the thesis will mark a few directions for future reflection, in a style which, if it were to do full justice to Ratzinger's own method, will only set some boundaries, a grounding base and some proposals for a later, fuller treatment. To start with, the ecumenical implications of Ratzinger's concept of Revelation arise in an indirect way from what has been stated above; he himself wouldn't venture deeper, at least in his personal work, notwithstanding the fact that the work at the

Congregation for the Doctrine of the Faith did prompt him to more direct statements. Nevertheless, his constant approach is to begin with urging all sides to deepen their relation with Christ, thereby remaining faithful to his lifelong conviction that Christ is the ultimate Revelation of God, the center of all knowledge and history, the ever-present Head of the Church, as Word unfolded in time through the work of the Holy Spirit, and as real presence in the Eucharist. At the end of the day, he believes, unity can only be a work of God, for which all sides must make themselves ready through prayer, liturgy and only after thorough theological and historical research. Regarding the latter side, his method always involves a return to the Gospels, usually to some very basic statements of faith (for example “Jesus Christ is the Lord”), and then to the creedal formulas of the patristic era. He invites the partners from the other confessions to the common ground of the historical time in which the Church was not yet divided, to observe the way in which it functioned and thought, with special emphasis on its understanding of the dynamics of Revelation in time, on its understanding of Eucharistic celebrations as being essential to the unity and purity of doctrine, on the high importance it awarded to ‘catholicity’ as guarantor of the validity of certain decisions and on its convictions that the universal Church is the living Subject, the body of Christ which bears the contents of Revelation through the centuries. Much can be gained, he believes, by returning to the Fathers, as they can be recognized as the representatives of the age of unity. For example, Gregory of Nazianz’s conviction that there is a progression in time, that history is witness to continuous discoveries of new understandings of the Revelation may help some to understand how can the Catholic Church legitimate some dogmatic developments. Or, the acknowledgment of the primacy of the see of Rome at the First Ecumenical Council of Nicaea, followed by Alexandria and Antioch, should perhaps awake some new self-critical reflections in the Eastern Orthodox churches; equally, the fact that the eastern bishops, who formed the majority at the Second Ecumenical Council in Constantinople (381), wrote a letter to the bishop of Rome asking for his approval of the results of the Council.¹⁷ Or, new historical-linguistic analysis may help prove that the initial understanding of the word *ekklesia* comprised a universalistic notion, in contrast to Luther’s polemic-inflated translation as *Gemeinde*, local community.

¹⁷ Cf. Joseph Ratzinger, *Principles of Catholic Theology. Building Stone for a Fundamental Theology* [*Theologische Prinzipienlehre*], translated by Sr. Mary Frances McCarthy S.N.D. (San Francisco: Ignatius Press, 1987 [1982]) at 118-122.

Yet beyond the forest of ecumenical disputes, there lies a deeper problem which, Ratzinger believes, fuels not only interconfessional misunderstandings, but a whole range of other problems which can ultimately be summarized under the following questions: what do tradition, the Church, history have to say about the ultimate mysteries of Being? For Pope Benedict XVI, all the intellectual turmoil within 20th C. thought comes from the disagreement about the relation between faith and history, or history and ontology.

In *Theologische Prinzipienlehre* he underlines a few major points in the history of this problem. He explains that, very early on, the contact with Platonic thought allowed the Christians to reconcile their shattered expectations about the imminent eschaton, and devise a synthesis in which history could be transcended, hanging between the 'already' and the 'not yet', between the Kingdom which was already present 'within you' (Lk 17:21) and the final Judgment at the end of history, between a spiritual, already accomplished salvation, and a historical one, about to arrive. Thus the 'sojourner' character of the Church will be the dominant understanding in the Patristic era, a fine equilibrium between faith in the authority of the Body of Christ, and a lucid view about its imperfections and about the character of the fallen world. Yet, in the Middle Ages, a first transformation takes place, so that Christian history will simply be understood as coinciding with world history, a sort of universalistic view which was able to explain or justify all events in a theological way. However, the radical break would come with Luther, as he rejected history altogether. His target was the Church of his time, which he saw as no longer representing the message of salvation. Instead of the old understanding of Christian existence in which the common celebrations and the universal Church were seen as essential, Luther invents a *pro me*, personalist orientation. For him there is no 'in itself, an event or reality which is outside subjective inclinations, nothing outside what is 'for me'. To seek another independent reality is 'foolish objectivism'.¹⁸

This break with history (and with metaphysics) would have deep consequences. For history would not be seen anymore under the sign of promise and fulfillment, as the scene in which the Church sojourns as a living sacrament of salvation until the moment of final restoration of Creation, but rather as the story of the fight between law and gospel. The old ontology is denounced as Scholastic/Hellenistic abuse, while the real axis of human history revolves around the Incarnation and the Cross; the

¹⁸ Ratzinger, *Principles*, 156-157; 186.

last one especially would become the symbol of a radical discontinuity and negation of historical existence and forms.¹⁹

Future reflection would oscillate more and more towards extremes. With Barth, theology becomes dialectic, with the accent put on the radical Otherness of God and the irrelevance of history, natural theology, ontology as having the potential of showing something meaningful about man and God. Bultmann would reject the concept of salvation-history and propose a primacy of the word over event; word becomes the real salvation which would happen anytime when it is spoken, while historical salvation or the eschaton are de-temporalized, being suspended in state of non-determination or perpetuity. Ratzinger observes, perhaps with some irony: 'If the lapse from salvation history into metaphysics was then branded as the Catholic error, it is now the preoccupation with a continuous historical line that progresses by way of a determinate sequence of events that is regarded as the Catholic misinterpretation of the original intention of the New Testament.'²⁰

Thus it is clear that one extreme was represented by the lapse into existential theology²¹ or any other form which denied that historical forms can point to something permanent and essential in human nature or that they can be a *substantial* dimension in the history of salvation and the unfolding of Revelation. The other extreme is exemplified by Karl Rahner and his attempt to provide a total account of revelation history, reconcilable with modern philosophy. For him, the history of salvation is history itself, comprising the whole of human race, Christians and non-Christians. Man's being itself is historical in character. Through the concept of 'anonymous Christian', he tries to find a maximum openness of the Church but ends up saying

This kind of revelation history [Christendom] is only a species, a segment of universal categorical revelation history, the most successful instance of the necessary self-explication of transcendental revelation.²²

¹⁹ Ratzinger, *Principles*, 157-158.

²⁰ Ratzinger, *Principles*, 177.

²¹ Oscar Cullman's phrase can be named as the symbol of existential, ahistorical, anti-metaphysical theology: 'We should not say: Christ is Christ 'for me' because he is Christ. We should say, rather, that he is Christ because he is Christ 'for me.' *Heil als Geschichte*, (Tübingen: J.C.B Mohr-Paul Siebeck, 1965) at 97, quoted in Ratzinger, *Principles*, at 186.

²² Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976), at 155. Quoted in Ratzinger, *Principles*, 163.

Christianity, in his universalistic attempt, is inevitably relativized, with its only superiority residing only at the level of a superior reflection, a more concentrated form of what in itself is present always and everywhere. Man, in his existence is already within the relationship with Christ, consciously or not. 'He who...accept his existence... says... Yes to Christ.'²³

But would this be all, asks Ratzinger? All that man has to do in this life is simply to accept his existence and he would be automatically saved? And would the Church and, in fact, Christianity itself become somehow superfluous, a welcome addition in grand scheme in which being becomes history and history becomes being, in a scheme of necessity? No, he answers, this cannot be everything. For only in the radical transformation of himself, only in stepping out of himself towards the Absolute, can man truly become what he is called to be. This is

The true formula of human existence, which has its 'in-itself-ness' outside itself and can find its true center only in *ex-sistere*, in going-out-from itself.²⁴

Finally, Rahner's error would be in his too ambitious attempt to reconcile history and the question of being in an over-arching system with Idealist or Hegelian influences; his starting point is not the reality of the Gospel, but a product of human thought into which Christianity is fitted. The final product, thinks Ratzinger, is a philosophy of necessity, in which being and history are combined, if not, in fact moulded into one, with the result that some crucial ideas are missing: sin, the character of *universale concretum* of Jesus Christ, the balance between 'already' and 'not yet', the soujourner character of the Church into a fallen world in which the mystery of Christ is present, yet not fulfilled. A similar valorization of history and a too optimistic view about humanity and its capacity to participate in bringing up an immanentized eschaton resulted in the various political theologies with Marxist influences. On a different direction, but with the same roots, others felt that these ideas signal a loose distinction between Church and the world and that, in fact, the world's own autonomy and rationality could actually be the criterion with which to measure the validity of faith today.

²³ Rahner, *Grundkurs*, 225-226.

²⁴ Ratzinger, *Principles*, 190.

Also reminding of von Balthasar's conviction, Ratzinger proposes instead a rediscovery of the character of open system imbedded in Christianity. The Church did not receive the mysteries of being, time, eternity, the natural world. It does not propose, because it does not have, an answer to *the* question of existence. What it proclaims is the Good News about a personal God which has revealed Himself to mankind, out of pure love, in the person of Jesus Christ, for the redemption of humankind. It is a message about a divine act which took place in time, yet, in the Resurrection, becomes timeless, above history. In history, the Infinite becomes finite, God becomes man, so that man may have access to himself, to his true nature which is now forever bound to the Infinite. Ratzinger proposes an original 'biblical ontology', a way of extracting from the Scripture some hints about the ontological relation between God and creature.

In contrast to the Greek concept of being, then, creatureliness means having one's origin, not in a positive idea, but in a creative freedom; it includes, therefore, in a positive way, the temporality of being as the mode of its self-fulfillment, history as substantiality, not mere accidentality, but in such a way that time has its unity in the Creator Spiritus and, because it is sequential, is still a continuity of being by way of succession.²⁵

The statement above represents a simple, elegant yet incredibly comprehensive proposal for a new ontology which is in full accord with Tradition and Scripture, yet very modern in its intent, able to provide a way out of the current philosophical stalemate of postmodernism, different forms of Idealism or neo-Thomism. It is a model which argues that creation has its origin in a gesture of freedom, therefore of love, in which the creature is set on the road of *becoming*, in which history becomes a substantial dimension in this path, yet always aiming towards a beyond which will be reached through an *ex-sistere*, a radical transformation effected through the supernatural gift of grace. At the centre of this 'system' is the confession of two fundamental sentences: 'Jesus, the man, is God', an ontological statement which links a specific historical moment to universality, thus gaining a central role in time; second: Jesus is Risen. For Ratzinger, all Christian theology must be a theology of the Resurrection:

²⁵ Ratzinger, *Principles*, 162.

It must be a theology of the Resurrection before it is a theology of the justification of the sinner; it must be a theology of Resurrection before it is a theology of the metaphysical Sonship of God. It can be a theology of the Cross but only and within the framework of a theology of the Resurrection. Its first and primordial statement is the good tidings that the power of death, the one constant of history, has, in single instance, been broken by the power of God and that history has thus been imbued with an entirely new hope.²⁶

Pope John Paul II's project had been the restoration of the image of the human person in imitation of Jesus Christ. At the beginning of the third millennium, Pope Benedict XVI further builds up on this project with a contribution which aims at the radical reevaluation of the modern idea of the relation between history, being and Revelation. It is a surprisingly simple, yet deep circle which calls for the rediscovery of the basic formulas of faith from the apostolic age, the spirit of the Ecumenical Councils and the Fathers, the rehabilitation of the Augustinians-Franciscan-Bonaventure reflection on Revelation and on the participation of the human subject in its unfolding, only to come back to modernity and suggest an objective dimension according to which one may be able to begin a path of continuous, awe-inspiring discovery. This objective dimension is none other but Jesus Christ, Who, through his Incarnation and Resurrection has radically altered human history and centered it on a single axis of salvation. In history, in the past, there is truth, there is the encounter with the Infinite, a Personal God which sustains our being as a mother smiling to her child and went to the point of becoming one of us. In the present, there is the celebrating Church, gathered in adoration around the Eucharist, the Lord truly present, actuating herself and keeping alive the fire which has been entrusted to her. In the future, there is the restoration of man, the renewal of Creation at a specific moment in time: "When all things are subjected to him, then the Son himself will also be subjected to him who put all things in subjection under him, that God may be all in all." (1 Cor 15:28). This calls for belief that the historical forms may disclose the Infinite, yet bearing in mind that the force of sin continues to act. My own suggestion is that, in addition to what is stated above, the field of natural theology does merit a fresh approach, starting from the hypotheses that much of modernity's nihilism and radical subjectivism begins with the disappearance of the

²⁶ Ratzinger, *Principles*, 184.

thaumazein, the attitude of awe in front of Being and from the radical distrust which modern science and Cartesian epistemology bring against the traditional conviction that Being can disclose itself in the realm of creation. This approach, coupled with the cautionary note introduced by Ratzinger and von Balthasar that, as long as we are in this world, one can have only a fragmentary knowledge of Being and that the only gate to the Infinite is Jesus Christ, may help to restore the confidence of humanity at the beginning of this millennium. Ultimately, man is called to open his heart and approach the Beyond using the three theological virtues: faith, hope, love. Only in this way would he be able to encounter the delicate smile of the Father.

BIBLIOGRAPHY

- de Gaal, Emery (2010), *The Theology of Pope Benedict XVI. The Christocentric Shift* (New York: Palgrave Macmillan).
- Rahner, Karl; Ratzinger, Joseph (1965), *Offenbarung und Überlieferung* (Freiburg-Basel-Wien: Herder).
- Ratzinger, Joseph (1987) [1982], *Principles of Catholic Theology. Building Stone for a Fundamental Theology [Theologische Prinzipienlehre]*, translated by Sr. Mary Frances McCarthy S.N.D. (San Francisco: Ignatius Press).
- Ratzinger, Joseph Cardinal (1982), *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie* (München: Erich Wewel Verlag).
- Ratzinger, Joseph Cardinal (1998), *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)* (München: Deutsche Verlags-Anstalt).
- Ratzinger, Joseph (2009), *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien* (Freiburg-Basel-Wien: Herder).
- Rowland, Tracey (2008) *Ratzinger's Faith. The Theology of Pope Benedict XVI* (Oxford: Oxford University Press).
- Rowland, Tracey (2010), 'Culture in the Thought of John Paul II and Benedict XVI' (Houston: University of St. Thomas, The Archbishop J. Michael Miller Lecture).
- Rowland, Tracey (2010), *Benedict XVI: A Guide for the Perplexed* (London: T & T Clark).
- Schindler, David (2004), 'Surprised by Truth: The Drama of Reason in Fundamental Theology', *Communio: International Catholic Review. English Edition*, 31 (Winter 2004), 587-611.

IN MEMORIAM

Pr. Prof. Dr. ISIDOR MĂRTINCĂ

IN MEMORIAM

PREOT PROFESOR UNIVERSITAR DOCTOR ISIDOR MĂRTINCĂ. UN OM, UN PREOT, UN EDUCATOR, UN PROFESOR

Iosif BISOC*

Cu trecerea inexorabilă a timpului consider că am o datorie de conștiință în a rememora câteva aspecte (din multe altele) în ceea ce privește amintirea de neuitat a părintelui profesor universitar doctor Isidor Mărtincă.

Fiecare dintre noi avem, în adâncul ființei noastre, amintiri de neșters și care, cu greu pot fi povestite, și cu atât mai dificil ar fi de prezentat viața unui om prin cuvinte, și acelea trecătoare. Cu toate acestea, ceva din adâncul inimii mă presează să-mi exprim ceea ce se află în intimitatea sufletului. Sunt lucruri care rămân ascunse în fața oamenilor, dar nu și în fața Domnului, iar acum, când trebuie să scriu la trecut despre un prieten drag, cuvintele se amestecă între ele și cu greu pot desluși ceva din ceea ce doresc să exprim.

Sunt sigur că, la prima vedere, găsim un contrast în personalitatea părintelui Isidor Mărtincă: un om ca toți ceilalți, dar care a ales să meargă pe calea credinței; un preot obișnuit, dar care lăsa să se întrevadă neobișnuința; un educator dintre mulți alții, dar unul de calibru; un profesor la catedră, dar persoana sa depășea cu mult această graniță... Voi încerca, în cele ce urmează și cât va fi cu putință, să schițez doar câteva aspecte din vasta sa activitate.

* Prof. asoc. dr., Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Dep. Oradea, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România; Preot, OFM Conv., Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică de Oradea. E-mail: bisociosif68@yahoo.it



Un om

Pământul binecuvântat al regiunii Moldovei din țara noastră, a dăruit, în decursul istoriei, multe roade binecuvântate: oameni dedicați în întregime idealurilor de înflorire și progres. Sfânta Scriptură ne spune că omul a fost creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și că este o unitate inseparabilă de suflet și trup. Sufletul, creat direct de Dumnezeu, este spiritual și nemuritor, în timp ce trupul, deși material, este considerat valoros și nu poate fi separat de suflet. Omul este, așadar, chemat să trăiască în relație cu Dumnezeu și cu ceilalți, împlinindu-și propriul destin și vocația sa la sfințenie.

În acest sens, în localitatea Săbăoani din județul Neamț, în ziua de 12 aprilie 1944 s-a născut un copil, care, ulterior, noi îl vom cunoaște ca preot și profesor. Așa cum de mai multe ori s-a exprimat în convorbiri sale părintele Isidor, copilăria și adolescența sa a oscilat între școală, muncă și biserică. Acolo, atât pe băncile școlii, cât și la lucrul câmpului, și-a clădit năzuința în mai bine, dar pe treptele altarului (ca ministrant) și-a consolidat dorința de a deveni slujitor al Domnului.

Cu un caracter jovial, deschis, simpatic, plin de viață, știa să-i atragă pe mulți în jurul său, dar, în același timp, exigent cu sine și cu ceilalți. Cei care au avut ocazia să-i fie alături (prieteni, confrăți preoți și colaboratori) au simțit alături de aceste caracteristici personale și fermitatea, corectitudinea și seriozitatea lucrului bine întocmit.

Ultimii ani din viață l-au găsit ca preot colaborator la Parohia *Regina Sfântului Rozariu* din Popești-Leordeni și și-a încheiat drumul vieții pământești pe un pat de spital, în ziua de 3 iulie 2024, dar cum bine știm, parcursul spre eternitate nu poate fi oprit...

Un preot

Drumul spre împlinirea dorinței inimii sale începe în anul 1958 când a fost admis la Seminarul Mic din Iași, ca ulterior, să continue cursurile Institutului Teologic Romano-Catolic din Iași, între anii 1962 și 1968, ani pe care părintele i-a caracterizat ca fiind „[...] ogorul în care s-a plantat sămânța roditoare a apostolatului meu!”. A fost hirotonit preot la 15 august 1968 la Iași, de către episcopul Petru Pleșca. În același an părintele Isidor Mărtincă a fost numit paroh în localitatea Mihail

Kogălniceanu (jud. Constanța), iar între 1974 și 1983 a fost numit vicar la Catedrala *Sfântul Iosif* din București, urmând ca în anul 1983 să devină paroh la aceeași catedrală și decan de București.

În nenumărate rânduri, părintele Isidor amintea această perioadă a vieții sale ca cea care i-a dat sens vieții de preot: Sfintele Liturghii celebrate, povezile ascultate, colocviile spirituale, vizitele la bolnavi, binecuvântarea locuințelor, activitatea de la biroul parohial, riturile botezului, al cununiei, al înmormântărilor și multe altele au fost tot atâtea ocazii prin care Dumnezeu și-a revărsat harurile sale asupra tuturor. Slujirea preoțească a fost pentru părintele Isidor începutul și sfârșitul tuturor acțiunilor sale. De altfel, așa cum deseori se spune, este dificil să povestești în cuvinte o viață, cu atât mai puțin, un minister, o slujire a unui preot: sunt lucruri care rămân ascunse ochiului omului, dar nu și lui Dumnezeu, care le vede în ascuns și care dau sens existenței.

Gândind la părintele Isidor Mărtincă, cred că este necesar să facem amintirea unui preot care și-a trăit cu coerență și cu o dedicare exemplară cotidianul, cu profund respect pentru vocația îmbrățișată, chiar și în momentele grele ale timpului dinainte de 1989. Toate momentele vieții sale preoțești le primea ca un dar din partea lui Dumnezeu și ca o înfăptuire concretă către a se dărui celor față de care avea responsabilitatea pastorală, rămânând mereu și profund ancorat printr-un raport personal cu Dumnezeu prin rugăciune, prin slujire, prin sacrificiu, prin iubire de aproapele. Părintele l-a iubit pe Dumnezeu, și-a iubit propria vocație și și-a iubit credințioșii!

Un educator

Preotul, în însuși misiunea pe care o primește de la Dumnezeu, este adesea considerat un educator prin excelență, jucând un rol fundamental în creșterea și dezvoltarea credințioșilor, atât spiritual, cât și personal. Opera sa educațională se distinge prin atenția acordată persoanei în ansamblu, promovând valori, oferind îndrumare și însoțire și creând comunități primitoare.

Conciliul Vatican II afirmă: „Toți creștinii, întrucât au devenit făptură nouă renăscându-se din apă și Spirit Sfânt și astfel se numesc și sunt într-adevăr fiii lui Dumnezeu, au dreptul la o educație creștină. Aceasta nu are în vedere numai maturizarea persoanei umane despre care s-a vorbit mai sus, ci urmărește în

principal ca cei botezați, fiind inițiați treptat în cunoașterea misterelor mântuirii, să devină din zi în zi mai conștienți de darul credinței pe care l-au primit, să învețe să-l adore pe Dumnezeu Tatăl în spirit și adevăr (cf. *In* 4,23), în primul rând prin cultul liturgic, să fie formați pentru a-și trăi viața proprie după omul cel nou în dreptatea și sfințenia adevărului (cf. *Ef* 4,22-24), și astfel să ajungă la omul desăvârșit, la vârsta plinătății lui Cristos (cf. *Ef* 4,13) și să-și aducă contribuția la creșterea trupului mistic. Pe lângă aceasta, conștienți de chemarea lor, să se învețe să dea mărturie despre speranța ce se află în ei (cf. *1Pt* 3,15), precum și să ajute la transformarea creștină a lumii, prin care valorile naturale, preluate și integrate în perspectiva integrală a omului răscumpărat de Cristos, să contribuie la binele întregii societăți. De aceea, Conciliul amintește păstorilor sufletești îndatorirea deosebit de gravă pe care o au de a face totul pentru ca toți credincioșii să aibă parte de această educație creștină, mai ales tinerii, care sunt speranța Bisericii” (*GE* 2). Nu am citat întâmplător numărul 2 din **Declarația despre educația creștină**, *Gravissimum Educationis* a Conciliului Vatican II, deoarece prin slujirile avute de părintele Isidor (paroh, director, decan, rector etc.) educația s-a transformat într-un *modus vivendi*. Atât la altar, cât și la catedră, cuvintele, prestața, învățătura sa, inducea în toți cei prezenți iubirea de Dumnezeu și de aproapele.

Un profesor

Chiar dacă prima parte a activității didactico-academice a început-o înainte de a avea posibilitatea de a preda efectiv la clasă (urmează studii la Universitatea Pontificală Lateran - Roma [1984-1988], susținându-și teza de master în anul 1986 și pe cea de doctorat în Drept Canonic în anul 1988), după 1990 a întreprins o bogată și fructuoasă activitate de învățământ: director la Școala Postliceală Sanitară *Sfântul Iosif* din București (1990-1992), rector al Institutului Teologic Romano-Catolic *Sfânta Tereza* din București (1991-1995), decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din cadrul Universității București (1994-2012), membru în Consiliul Național de Evaluare Academică și Acreditare a instituțiilor din învățământul superior (CNEAA, din 1995); conducător de doctorat în Teologie (din 1996); membru al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare din cadrul Ministerului Educației și Cercetării (din 1997), membru al Consiliului Național al Cercetării Științifice din Învățământul Superior

(CNCSIS) din cadrul Ministerului Educației și Cercetării (din 2007), Director de Școală doctorală în Teologie Catolică (2005-2012), colaborator extern la redacția secției române a Radio Vatican, numeroase apariții la radio și televiziune; timp de mai mulți ani a fost profesor și la Seminarul Mare din Iași, iar începând cu anul 2012, a fost profesor universitar emerit în cadrul Universității București.

Din enumerarea pe scurt a acestor oficii ocupate pe parcursul timpului, alături de orele de curs predate, participări la simpozioane naționale și internaționale, mese rotunde, sesiuni științifice etc., ne putem da seama de amploarea și vastitatea capacității părintelui Isidor de a fi un reprezentant de marcă al școlii catolice din România. Aici subliniez faptul că a fost un factor determinant și un sprijin constant în ajutorarea tuturor celor care i-au solicitat competența în diferite sectoare. Părintele profesor Isidor Mărtincă a coordonat mai bine de 90 de teze de doctorat în perioada 1996-2024, iar în ceea ce privește deschiderea, a fost una necondiționată (dintre doctoranzi pe care i-a avut sau numărat atât preoți și laici din ambele rituri ale Bisericii Catolice, cât și doctoranzi din celelalte confesiuni creștine [ortodocși, penticostali, baptiști, adventiști etc.]).

Este necesar de remarcat și ajutorul constant și direct pe care părintele Isidor l-a acordat Facultăților de Teologie Greco-Catolice din România din Blaj, Cluj-Napoca și Oradea (ulterior Facultății de Teologie Greco-Catolică din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca) și Institutului Teologic Romano-Catolic Franciscan din Roman. Pot afirma, în cunoștință de cauză, că multe din realizările înfăptuite de aceste instituții de învățământ universitar teologic se datorează implicării, sprijinului și indicațiilor Sfinției sale.

În loc de concluzie...

Toate la timpul lor! ne spune o vorbă din popor. Cu siguranță că ar fi mult mai multe de spus despre cine, ce a fost și făcut părintele Isidor Mărtincă și că timpul le va așeza pe toate la locul lor, dar în aceeași măsură nu trebuie lăsat deoparte meritul firesc al fiecăruia. Prin personalitatea, amploarea, dăruirea, competența și prestanța sa, părintele Isidor Mărtincă își ocupă, cu prisosință, un loc bine meritat printre personalitățile de seamă ale Bisericii Catolice din România, în mod cu totul deosebit în domeniul învățământului teologic, și lasă moștenire generațiilor viitoare necesitatea de a-l face cunoscut pe Dumnezeu tuturor.

Mulțumim Domnului pentru toate și pentru tot ceea ce părintele Isidor Mărtincă a făcut, prin darul său, Bisericii și școlii!

Lucrări

- Conferințe prezentate cu ocazia întrunirilor preoților din protopopiat, organizate conform dispozițiilor A.R.C.B. și Departamentului Cultelor (SSC)
- *Principii de drept roman și bizantin în pravilele românești din secolele XVI – XVIII* - lucrare de doctorat tipărită la Roma
- *Scheme de Dogmatică Fundamentală* - tipărite București 1993
- *Curs de introducere în Dreptul canonic* – Ed. ITRC, Iași 1995
- Conferințe de pregătire spirituală pentru studenții teologi – “Despre Dumnezeu Unul și Întreit”-după P. Coda, Ed. ITRB,1995
- Conferințe de pregătire duhovnicească pentru călugărițe
- *Pe înălțimile Taborului* – meditații pentru exercițiile spirituale de 30 de zile - prelucrare după J. Theiss
- *Rolul preotului în educația tineretului* – conferințe prezentate cu ocazia întrunirilor preoților din protopopiat, organizate conform dispozițiilor ARCB și (SSC) – 2 pe an începând cu 1983
- *Dumnezeu este iubire* – prelucrare după Jean-Claude Barreau
- *Veniți copii și ascultați* – prelegeri pentru tineret și copii
- Omilii : Anul A, București, 1991
Anul B, București, 1992
Anul C, București, 1993
- *Cursuri de pregătire pentru hirotonirea diaconilor*
- *Cursuri de pregătire pastorală și jurisdicțională pentru candidații la preoție* – Institutul Teologic Romano-Catolic, Iași,1994.
- *Prelegeri pentru fiecare zi din luna mai, închinată cinstirii Preasfintei Fecioare Maria*, 1995.
- *Calea Sf. Cruci*, meditații și prelegeri despre Patima Mântuitorului
- *Doctrina socială a Bisericii* – Ed. ITRC Iași,1996.
- *Etica doctrinei sociale creștine*- Ed. Gramar, București, 1999.
- *Dumnezeu Unul și Întreit* – Ed. Universității din București, 1999.

- *Dreptul canonic. Comentariul Codicelui bisericesc 1983 pe înțelesul tuturor*, Ed. Gramar, București, 2001.
- *Scheme de teologie fundamentală*, ediția a II-a, Ed. Gramar, București, 2002.
- *Sacramentele Bisericii Catolice în Teologie, în cărțile Sfinților Părinți și în Dreptul Canonic*, vol. I-II, Arhiepiscopia Romano-Catolică București, 2003.
- *Cultura și educația în doctrina socială a Bisericii*, Ed. Universității din București, 2004.
- *Mozaic creștin, cursuri de teologie spirituală*, Ed. Universității din București, 2004.
- *Duhul Sfânt*, Ed. Universității din București, 2006.
- *Doctrina socială a Bisericii, vol. I-II*, Ed. Universității din București, 2006.
- *Veniți deoparte și să ne odihnim puțin. Prelegeri pentru exerciții spirituale*, Ed. Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2007.
- *Cu Isus despre Isus – prelegeri biblice (vol. I și II)* - Ed. Universității din București, 2008.
- *Apostolul Paul și Elogiul iubirii (1Cor.13,1-13)*, Ed. Universității din București, 2009.
- *Isus din Nazaret – Fiul lui Dumnezeu – (ediție a 2-a)*. Ed. Universității din București, 2009.
- *Fatima și micii vizionari*, Ed. Universității din București, 2010.
- *Veniți și ascultați – Prelegeri omiletice*, Editura Universității din București, 2011.
- Piero Coda- Isidor Mărtincă, *Dumnezeu și Omul*, Editura Universității din București, 2011.
- *Isus Cristos, plinătatea Revelației*, vol. I, Anul A, Ed. Universității din București, 2011.
- *Învieerea lui Isus în scrierile Noului Testament*, Editura Universității din București, 2012.
- *Toată frumoasă ești Marie. Predici mariane și gânduri despre Preasfânta Fecioară Maria*, Ed. Sapientia, Iași 2012.
- *Isus Cristos, plinătatea Revelației*, vol. II, Anul B, Ed. Universității din București, 2012.
- *Isus Cristos, plinătatea Revelației*, vol. III, Anul C, Ed. Universității din București, 2012.
- *Preasfânta Inimă a lui Isus. Teologia Litaniei*, Ed. Universității din București, 2012.

- *Jan Dobraczynski- Umbra Tatălui, o biografie romanțată a Sfântului Iosif*, trad. Pr. prof. dr. Isidor Mărtincă Ed. Sapientia, Iasi 2013.
- *Minunile lui Isus: comentariu biblic, omiletic și spiritual*, Ed. Sapientia, Iași 2013.
- *Comentariul Părinților Bisericii la Scrisoarea către Romani*, coord. și traducător Isidor Mărtincă, Editura Universității din București, 2013.
- *Simboluri, parabole și imagini în Evangheli*, Ed. Sapientia, Iași 2014.
- *Sfântul Alfons Maria de Liguori – Gloriile Mariei. Bucură-te, Regină*, trad. din limbile latină și italiană de pr. prof. dr. Isidor Mărtincă, Ed. Sapientia, Iași 2015.
- *Anna Ecaterina Emmerich- Viața Sfintei Fecioare Maria după contemplațiile fericitei surori stigmatizate Anna Ecaterina Emmerich*, trad. pr. prof. dr. Isidor Mărtincă, Ed. Sapientia, Iași 2016.
- *De novissimis – Despre cele de pe urmă ale omului*, Editura PaperDreams, 2017.
- *În grădina Maicii Domnului. Gânduri în cinstea Preasfintei Fecioare Maria*, Editura PaperDreams, 2020.
- *Speranța creștină*, Editura Paper Dreams, 2021.

Articole (selecție)

- *Comoara credinței strămoșești* în „Actualitatea creștină” nr.19/1992.
- *Săptămâna de rugăciune pentru unirea creștinilor* în “Actualitatea creștină” nr.1-2/1993.
- *Primatul și infailibilitatea Papei* în “Actualitatea creștină” nr.12/1993.
- *În vizită la casa Preasfintei Fecioare Maria* în “Actualitatea creștină” nr.15/1993.
- *Preasfânta Fecioară Maria – Mamă și punte* în “Actualitatea creștină” nr.17/1993,
- *Preasfânta Fecioară Maria Neprihănit Zămislită* în “Actualitatea creștină” nr.18/1993.
- *Hirotonirea diaconală – slujirea în Biserică* în “Actualitatea creștină nr.18/1994.
- *Betleem – locul unde s-a născut Cristos* în “Actualitatea creștină” nr.18/1994.
- *Grota unde s-a arătat iubirea lui Dumnezeu* în “Actualitatea creștină” nr.18/1994.
- *Învățătura socială a Bisericii Catolice* în “Verbum”, anul I, 1990.
- *Rolul învățământului confesional în educație* în “Verbum”, anul V, 1995.

- *Sf. Tereza de Liseaux – doctor al Bisericii* în “Verbum”, anul VII, 1997.
- *Sf. Duh în scrierile Sf. Părinți* în “Verbum”, anul VIII, 1998.
- *40 de ani de la Enciclica «Pacem in terris» a Fericitului Ioan al XXIII-lea, «Pro Memoria»* Revistă de istorie ecleziastică, Ed. ARCB, nr. 2/2003.
- *Virtutea speranței și rugăciunea pentru cei răposați*, în «Pax et Unitas» Revistă ecumenică și de dialog interreligios, Ed. Serafica, nr. 1/2003
- *Biserica, mass-media și cultura – 30 pag.* în «Pro Memoria» Revistă de istorie ecleziastică, Ed. ARCB, nr. 3/ 2004.
- *Sfânta Fecioară Maria*, în “Actualitatea creștină” nr.21/2006.
- *Înălțarea Sfintei Cruci*, în “Actualitatea creștină” nr.22/2006.
- *Cum sunt Apostolii Petru și Paul modele și coloane ale Bisericii*, în “Actualitatea creștină” nr.23/2006.
- *Preasfânta Fecioară Maria, Regina Sfântului Rozariu*, în “Actualitatea creștină” nr.24/2006.
- *Săptămâna de rugăciune pentru unirea în credință*, în “Actualitatea creștină” nr.1/2007.
- *Anul paulin (I)* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 7/2008.
- *Anul paulin (II)* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 8/2008.
- *Saul, fariseu la Ierusalim* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 9/2008.
- *Convertirea lui Paul* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 10/2008.
- *Apostolul Paul: primii ani după convertire* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 11/2008.
- *Spiritul lui Cristos Isus și Sfântul Paul* în “Actualitatea creștină” anul XIX, nr. 12/2008.
- *Sântul Paul și rădăcinile creștine ale Europei* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 1/2009.
- *Sfântul Paul și misiunea sa apostolică* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 2/2009.
- *Sfântul Paul și mântuirea* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 3/2009.
- *Moartea și Învierea lui Cristos Isus și Sfântul Paul* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 4/2009.
- *Statutul femeii în scrierile Sfântului Paul* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 5/2009.
- *Sfântul Paul și “Imnul iubirii”* în “Actualitatea creștină” anul XX, nr. 6/2009.

O VIAȚĂ DEDICATĂ PASTORAȚIEI, TEOLOGIEI ȘI EDUCAȚIEI

Genoveva ANTOCI*

Întâlnirea cu Pr. Mărtincă s-a concretizat în anul 1991, când m-am înscris la Facultatea de Teologie didactică. Împreună cu ceilalți colegi am pornit entuziasmați pe acest drum de formare teologică, dornici și însetați de a cunoaște tainele teologiei sau cum spunea un contemporan, să adunăm o „brumă de teologie”. La început au fost multe impedimente: lipsa unui spațiu stabil de învățare, probleme legate de tipărirea cursurilor, competența preoților formatori, cărora le lipsea abordarea pedagogică... Cu toate acestea, am reușit să terminăm formarea noastră de profesori, cu specialitatea teologie romano-catolică.

Atunci când se întâlnea cu studenții, pr. prof. dr. Mărtincă Isidor avea mereu cuvinte de încurajare, disponibil în a asculta problemele pe care cineva le expunea, fire calmă și abilă în gestionarea situațiilor existente.

Pentru pr. prof. dr. Mărtincă Isidor a existat preocuparea imediată, în ceea ce privește începutul învățământului teologic pentru laici, venit din perspectiva materialelor didactice și adaptarea lor la forma și fondul problemei. Multe cursuri au fost traduse din limba italiană, acolo, unde învățământul teologic pentru laici era în desfășurare de mai mult timp.

A existat un efort mare din partea r. prof. dr. Mărtincă Isidor în a traduce și a concepe materiale didactice, necesare învățământului teologic.

Scrierile, articolele, precum și lucrările sale au îmbogățit zestrea tezaurului teologic, care și astăzi au rămas valabile, fiind gândite ca materiale de studiu în facultate, precum și ca materiale didactice, utile pentru profesorii care se pregătesc pentru obținerea gradelor didactice.

* Prof. gr. didactic I, Liceul Teoretic „Vasile Alecsandri”, Săbăoani, Neamț.



Trebuie să amintesc aici, imensa contribuție adusă de pr. prof.dr. Mărtincă Isidor, care, cu multă strădanie a dus la bun sfârșit proiectul acreditării Facultății de Teologie didactică, și integrarea ei în cadrul Universității din București. Această reușită ne-a adus recunoașterea studiilor noastre în fața statului, putând preda disciplina religie romano-catolică în toate școlile, fie vocaționale sau de stat, având drepturi depline ca și celelalte discipline de studiu.

Este un mare merit pe care l-a adus Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor învățământului teologic romano-catolic, din diecezele de Iași și București, colaborând îndeaproape și cu celelalte confesiuni, pentru ca disciplina religie să fie predată în școli de către profesori bine pregătiți. Astfel, a invitat profesori de la Departamentul de Pregătire a Personalului Didactic din cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, în vederea parcurgerii cursurilor postuniversitare, de profesionalizare didactică, prin aprofundarea psihopedagogiei, a pedagogiei școlare, a metodicii specialității și a practicii pedagogice.

Toată pregătirea pentru studiul teologiei în vederea predării disciplinei religie a durat 5 ani de zile, timp rodnic care a dus la maturitatea fiecăruia dintre noi și la responsabilizarea în misiunea pe care urma să o desfășoare.

După terminarea studiilor, fiecare dintre noi și-a urmat direcția de activitate.

M-a preocupat permanent să mă perfecționez, astfel că am parcurs pașii spre o carieră didactică desăvârșită, care a debutat cu examenul de definitivat, urmat apoi de cel de titularizare, ceea îmi permitea să rămân pe postul de profesor de religie la Liceul Teoretic „Vasile Alecsandri”, având în încadrare clasele de liceu.

Drumul spre perfecționare didactică a continuat cu obținerea gradului didactic II, iar următorul pas era să mă îndrept spre pregătirea și obținerea gradului didactic I. Atât examenul de definitivat cât și cel de obținere a gradului didactic II, l-am susținut în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza”, din Iași.

Într-o discuție avută cu fratele meu, pr. dr. Antoci Iosif, care este preot în Arhidieceza de Viena, am atins subiectul legat de acreditarea Facultății de Teologie didactică, de beneficiile pe care le-a adus acest statut pentru sute de profesori, cât și despre faptul că totul s-a datorat contribuției pr. prof. dr. Mărtincă Isidor.

Atunci am decis să mă îndrept către Universitatea din București, Facultatea de teologie romano-catolică, pentru a alege centrul de examen în vederea obținerii gradului didactic I.

Din lista de profesori propusă de Universitatea din București, l-am ales coordonator științific pentru obținerea gradului didactic I pe pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, precum și o temă din lista dată de cei de la Universitate, tema aleasă a fost legată de poezia lui Karol Wojtyła, devenit Papa Ioan Paul al II-lea, trecut în rândul sfinților la 27 aprilie 2014.

După discuții cu coordonatorul științific al lucrării, am definitivat titlul complet, care se intitula „*Întoarcerea „ad principium” în Tripticul roman al lui Ioan Paul al II-lea*”.

Am avut bucuria de a-l întâlni pe Sfântul Papă Ioan Paul al II –lea la a VI –a Întâlnire mondială a tinerilor, care s-a desfășurat la Cześćochowa, Polonia, în 1991. A rămas un moment de neuitat în viața mea, am văzut pentru prima dată, după căderea comunismului, cum își trăiau alți tineri, de diferite naționalități, credința lor. Cu această ocazie, am avut ocazia de a vizita lagărul de concentrare nazist de la Auschwitz-Birkenau, din Polonia, unde au fost exterminați milioane de oameni.

Întreaga conjunctură m-a făcut să studiez riguros traseul urmat de Karol Wojtyła, încă din anii copilăriei, până la maturitate, dar și întreg traseul pe care l-a urmat, fie ca profesor la diferite Universități, cât și din postura de Papă, cât și prin lucrările pe care le-a scris.

Lucrarea aleasă pentru obținerea gradului didactic I a fost destul de vastă și complexă, cu multe căutări și studiu, despre omul Ioan Paul al II –lea, despre poezia sa, precum și despre sursele de inspirație ale poetului Ioan Paul al II –lea. Am avut în vedere și faptul că pr. prof.dr. Mărtincă Isidor este un profesor exigent și riguros în ceea ce privește tratarea acestei teme.

Cele trei părți ale poeziei sale ne dezvăluie sursele de inspirație al poetului Ioan Paul al II –lea, respectiv natura (muntele, izvorul), arta (pictura lui Michelangelo), și Biblia.

Poezia *Triptic roman* face un bilanț poetic impresionant despre măreția credinței, despre menirea și locul omului în univers, creat de Dumnezeu, după chipul și asemănarea sa, convins că numai Natura, Scrierile și Michelangelo i-au surprins splendoarea.

O susținere aparte în ceea ce privește abordarea acestei teme a venit din partea fostului secretar al Papei Ioan Paul al II –lea, Cardinalul polonez Stanisław Dziwisz, Arhiepiscop emerit de Cracovia, un prieten al fratelui meu, pr. dr. Antoci Iosif, care fiind în vizită în Polonia, printre alte discuții a adus vorba și de faptul că îmi pregătesc lucrarea de grad didactic I, abordând tema despre poezia lui Ioan Paul

al II –lea. Această ocazia mi-a adus bucuria de a fi susținut de însuși secretarul Sanctității Sale, care m-a felicitat pentru interesul acordat Sanctității Sale, și care mi-a urat o apărare cât mai bună a lucrării pe care trebuia să o susțin.

În anul 2010, am susținut lucrarea metodico-științifică, intitulată „*Întoarcerea, ad principium*” în *Tripticul roman al lui Ioan Paul al II-lea*”, fața comisiei cât și a unui numeros auditoriu.

În alocuțiunea sa de la încheierea susținerii lucrării, Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor a fost foarte mulțumit de întreaga desfășurare a susținerii celor patru ore de activitate didactică, precum și de conținutul și de modalitatea de prezentare a lucrării metodico-științifice. A scos în evidență și bucuria sfinției sale, de a-l întâlni personal pe Sfântul Papă Ioan Paul al II –lea, bucurie împărtășită și nouă, ce a creat în sală, multă emoție.

În anul 2011, cu ocazia împlinirii a 50 de ani de atestare a Liceului Teoretic „Vasile Alecsandri”, a fost invitat și pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, care a captivat întreaga comunitate, aflată la liturghia solemnă, cu mesajul predicii sale, în stil oratoricesc, ce îl caracterizează, precum și cu claritatea înțelegerii mesajului transmis, dând dovadă de o înaltă cuvântare academică.

Pentru întreaga sa activitate științifică și didactică, Primăria Comunei Săbăoani, i-a decernat titlul de „Cetățean de Onoare” al Comunei Săbăoani.

Tot în același an, la început de an școlar, în luna septembrie, când toți cei care trebuiau să parcurgem acest drum, am început anul școlar cu participarea la liturghie, iar predica a fost ținută de către pr. prof. dr. Mărtincă Isidor. Mulți dintre colegii mei, de confesiune ortodoxă, au venit cu aprecieri la adresa părintelui, la felul cum și-a expus omilia, la limbajul clar și concis pe care l-a folosit, la atitudinea sa calmă, care invită la înțelegere și acceptare a mesajului lui Cristos. A fost remarcat imediat: este coordonatorul lucrării tale de grad didactic I. Acest lucru presupune că a fost primit cu drag între colegii mei profesori, că este apreciat și stimat pentru capacitatea sa de a omogeniza întregul ambient, și de a-l crea să fie dinamic, având consistență și dându-i un sens.

Căutările, studiul amplu privind poezia lui Karol Wojtyła, mi-a dat un imbold în a intra cât mai mult în misterele cunoașterii, ajungând să urmez cursurile postuniversitare din cadrul Universității „Babeș-Bolyai”, din Cluj – Facultatea de Litere, specialitatea limbă și literatură română. Această formare mă ajută foarte mult să aprofundez mai amplu, cunoașterea, logica și înțelegerea problemelor și a conținuturilor.

Acest lucru îi datorez Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, care prin lucrarea propusă în vederea obținerii gradului didactic I, pe care mi-a încredințat-o, m-a provocat să conștientizez că doar prin căutări, prin urcări spre înălțimi, putem ajunge la o cunoaștere mai profundă a lui Dumnezeu. Acest elan de căutare, de autoperfecționare continuă și astăzi, prin implicarea mea în diverse activități didactice, concursuri școlare dar și prin rezultate remarcabile la Olimpiada de religie romano-catolică, atât la faza județeană cât și la faza națională.

Prin urmare, este o datorie de onoare și un prilej de gratitudine, să-mi exprim mulțumirea față de Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, pentru contribuția adusă în formarea mea ca om, profesor dar și de creștin.

În întreaga sa activitate, Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, a dovedit o dăruire totală, demonstrând o distincție sufletească proprie unui intelectual de clasă, abnegație, urmărind cu consecvență formarea riguroasă a studenților și profesorilor.

Rezultatele științifice de excepție, erudiția și larga recunoaștere națională și internațională de care se bucură Pr. prof. dr. Mărtincă Isidor, au la bază o solidă și temeinică pregătire, ceea ce îi aduce acum, la această frumoasă vârstă, o imensă bucurie. Până la urmă scopul în viață al fiecăruia dintre noi, este cunoașterea și întâlnirea sa cu Dumnezeu!

„PENSIONAREA POATE FI UN SFÂRȘIT, O ÎNCHIDERE, DAR ESTE ȘI UN NOU ÎNCEPUT”

Iosif ANTOCI*

Fraza inspirațională despre pensionare din titlul îi este atribuită lui Catherine Pulsifer, poetă și autoare canadiană, care exprimă o atitudine pozitivă față de schimbarea de viață pe care o presupune pensionarea, este o etapă a vieții, ce nu trebuie privită ca o pierdere, ci ca o oportunitate de a începe ceva nou.

Ea poate fi folosită ca sursă de inspirație sau de încurajare, pentru cei care se pregătesc să se pensioneze, sau care tocmai au făcut-o. Este un mod de a continua activitățile plăcute pe care le desfășuram deja, dar trebuie privită și ca o oportunitate, de un nou început.

Amintirile frumoase sunt cele care ne leagă de prietenii noștri și ne fac să ne simțim aproape de ei, chiar dacă nu ne vedem des, sau suntem la distanță.

Prima mea întâlnire cu Pr. prof. dr. Isidor Martincă a fost în urmă cu cincizeci de ani, pe vremea când eram copil și ministrant în localitatea natală Săbăoani, când îl întâlneam în fiecare vară a lunii august la Sfânta Liturghie, și uneori chiar am ministrat, alături de părintele, care oficia acest cult divin.

De fiecare dată când ministram cu alți copii, părintele ne punea des, întrebări din catehism, iar mai apoi ne oferea câte o iconiță cu Maica Domnului, și ne întreba plin de iubire: „care dintre voi ați dori să vă faceți preot?” Aproape toți care au fost întrebați, au răspuns afirmativ, însă ulterior, mulți dintre ei s-au îndreptat în viață către alt drum.

* Preot doctor, Arhiepiscopia de Viena-Austria. E-mail: a.josef@gmx.net.



Ajuns decan de București, Pr. Mărtincă Isidor i-a ajutat pe viitorii seminariști care veneau de la Alba Iulia, pentru a putea intra în Seminarul de la Iași, mă refer aici la consătenii părintelui, e vorba de actualii preoți: Valerian Dumea și Emil Diac, care acum activează în Arhidieceza de București.

La început, au fost acești doi ministranți care au intrat în Seminar, însă mai târziu, am urmat eu dar și alți seminariști. Făceam echipă câte doi, asemenea apostolilor care erau trimiși să vestească Evanghelia. Așa am pornit noi spre acest drum nou al vieții noastre, spre vocația preoțească, avându-l ca model în preoție pe Pr. Mărtincă Isidor, care ne vorbea mereu despre frumusețea Sfintei Preoții. Această vocație, am încercat la rândul nostru, să-l transmitem și altor generații de tineri, care erau interesați să meargă pe calea ei.

I-am cunoscut pe ambii părinți ai părintelui Mărtincă, aceștia aveau un magazin de desfacere în centrul comunei, unde mergeam cu părinții mei la cumpărături. Chiar televizorul alb-negru precum și mobila de bucătărie, părinții mei l-au achiziționat de la magazinul părinților lui.

Îmi amintesc de mama părintelui, o persoană foarte evlavioasă, ca având o mare devoțiune către Maica Domnului. Probabil că de aici se explică înclinația pr. Isidor Martinca și evlavia sa deosebită față de Maica Domnului, dar și religiozitatea moștenită din familia lărgită a părintelui.

Ca o constatare, enumerând doar câteva idei, pot spune că am clădit o colaborare prietenoasă și fructuoasă care a început la acea vreme, între Părintele Isidor Mărtincă și ministrantul Antoci Iosif, care mai târziu avea să fie Pr. dr. Iosif Antoci, care l-a luat ca model pe părintele Martinca în desăvârșirea studiilor, prin obținerea titlului de doctor în teologie la Universitatea din Viena.

Cu trecerea timpului, Pr. dr. Isidor Mărtincă a început să fie o prezență cunoscută în localitatea natală Săbăoani, prin lucrările scrise dar și prin predicile frumoase și înălțătoare, pe care le ținea și pe care ni le-a lăsat scrise, fiind ca o moștenire, ca un testament pentru generațiile viitoare.

O amintire frumoasă rămasă în inima părintelui a fost legată de aniversarea 50 de ani de existență a Liceului Teoretic „Vasile Alecsandri” din Săbăoani, care a avut loc în anul 2011. La aceasta ceremonie a fost invitat și Pr. dr. Isidor Martinca, care a avut onoarea de a primi înalta distincție de „Cetățean de onoare al Comunei Săbăoani”, atât pentru bogata activitate în domeniul învățământului teologic, cât și pentru faptul că a dus pe multe meleaguri numele comunității natale, localitatea Săbăoani, cea mai mare localitate romano-catolică din Moldova.

Ceremonia a început cu liturghia festivă, unde a celebrat Pr. Isidor împreună cu un sobor de preoți, la care au participat mulți profesori, unii pensionari sau foști elevi ai liceului. Cuvântul de învățătură a fost rostit de către Pr. Isidor, cu multă feroare și tact pedagogic, așa cum îi stă bine unui profesor, care știe să îi învețe pe cei care doresc să fie învățați.

Toti cei prezenți la liturghie, atât elevii cât și profesorii, unii dintre ei de confesiune ortodoxă, au rămas profund impresionați de claritatea redării mesajului evanghelic, dar și de felul în care a reușit să se facă înțeles, de fiecare categorie dintre cei care l-au ascultat. Chiar și în ziua de azi, mulți dintre profesorii care au participat la acel eveniment își amintesc de predica frumoasă și de alocuțiunea diplomatică de bun orator și păstor dar și de abilitatea pe care o avea, de-a vorbi în fața atâtor auditori, prezenți la liturghie.

Este de ajuns de a studia *Curriculum vitae* al părintelui, pentru a observa experiența sa profesională, atât în țară cât și în străinătate, precum și cărțile pe care le-a scris sau pe care le-a tradus, care ulterior au fost introduse în cadrul disciplinelor teologice pentru formarea studenților, devenind materiale de specialitate în Facultatea de Teologie.

De-a lungul timpului, a scris multe articole, lucrări de specialitate, cărți de predici cu diferite tematici, în care a adus un suflu diferit, mai tolerant, mai obiectiv și mai presus de toate, mult mai înțelegător și practic pentru timpurile actuale.

Îmi amintesc că mama mea, ori de câte ori îi asculta predica la liturghie, ajungând acasă, reușea să ne reproducă în întregime toată predica. Îmi aduc aminte și de timpurile trecute, când regimul comunist a interzis ascultarea postului de radio Europa Liberă, iar noi, pe ascuns, ascultam predicile ținute de către părintele Mărtincă la Radio Vatican, care se difuza sâmbătă seara și în reluare duminică dimineața, program care a început încă din 1984 până în 1988. Cap de afiș au fost predicile despre devoțiunea Căii Sfintei Cruci.

Este de admirat faptul că în ciuda restricțiilor din timpul regimului comunist, a reușit să depășească orice barieră a restricțiilor și să se impună la postul de radio, devenind un exemplu de urmat. Nu s-a temut niciodată de consecințele ce puteau să apară, la întoarcerea în țară. Faptul că a ocupat atâtea funcții în cadrul Institutului Teologic din București, denotă credința lui fermă, rugăciunile încredințate lui Dumnezeu de părinții și familia părintelui, fapt ce a demonstrat că este un preot adevărat, care s-a dedicat total vestirii evangheliei.

Preotul Prof. Dr. Isidor Martincă a rămas neagresiv, dar critic atunci când a fost necesar să apere învățătura creștină, ascuțit dar deschis oricărui dialog până astăzi, indiferent dacă scria despre Biserică, dogmatică, drept canonic sau despre doctrina socială a Bisericii.

Profesorul Dr. Isidor Martincă nu a fost un om al compromisului. A fost o persoană și un specialist în teologie dogmatică, cu un puternic simț al problemelor de naționalitate, care apar într-un spațiu latin și în care limbile, culturile și popoarele se întâlnesc. În același timp, avem de-a face cu un adevărat teolog, care a fost responsabil și pentru problemele grupurilor marginalizate, pentru că avea urechea deschisă la problemele sociale ale societății.

Datorită cunoștințelor părintelui în cadrul Secretariatul de Stat pentru Culte, a reușit să susțină financiar mai multe biserici, care aveau nevoie de renovare sau care erau deja în construcție, în special după revoluția din anul 1989. În acele timpuri era foarte greu să se obțină aprobări și ajutor financiar pentru biserici, dat fiind faptul că romano-catolicii sunt minoritari în România, de aceea era foarte greu de a pătrunde în acel ambient. Un exemplu concludent a fost situația bisericii din Săbăoani, care a avut nevoie de renovare pe timpul Pr. Encuță Toma, care îmi mărturisea că doar prin intervenția Pr. Isidor Mărtincă, a reușit să obțină fonduri de finanțare pentru renovarea bisericii „Sfântul Mihail” din Săbăoani.

Bun cunoscător al dreptului canonic, Pr. Mărtincă a avut privilegiul de a preda această disciplină teologică atât la Institutul Teologic din Iași, înlocuindu-l o perioadă pe regretatul preot Tamaș Ioan, care era bolnav, cât și la Institutul Teologic Franciscan din Roman, instituție care era în curs de acreditare în fața statului.

A fost invitat în anul 1988 să țină exerciții spirituale pentru diaconii promoției 1989, din generația episcopului de Chișinău, Mons. Anton Coșa. A reușit să scoată și o broșură cu meditațiile ținute la diaconat, care vor rămâne mărturie peste veacuri și generațiilor viitoare.

A participat la primizia celor doi preoți din Săbăoani care erau pentru Arhidieceza de București, când le-a oferit fiecăruia câte un rând de ornate.

În anul 1995, Pr. Isidor Mărtincă a devenit membru în Consiliul Național de Evaluare Academică și Acreditare a Instituțiilor din Învățământul Superior (CNEAA), iar din anul 1996, conducător de doctorat în teologie. Așa a reușit să formeze și să îndrume numeroși studenți, de la părinții franciscani, la preoții greco-catolici, și foarte mulți laici, care doreau să aprofundeze domeniul științelor teologice.

Azi, foarte mulți care au fost modelați de mâinile și de măiestria pedagogică a Pr. Mărtincă sunt în funcții de conducere, în cadrul diferitelor instituții de mare răsunset. A format și mulți doctoranzi, care au primit titlul de doctor și de habilitat, care la rândul lor au devenit profesori universitari și care pot să conducă doctorate.

Datorită abilității și diplomației sale, cât și prin exprimarea clară și a limbajului cursiv, Pr. Isidor Mărtincă a reușit să apară la Televiziunea Română, în perioada 1990-2014, și pe post de crainic, traducând mesajele papei cu ocazia marilor sărbători religioase, ale binecuvântărilor „Urbi et Orbi”, explicând cu claritate mesajul Suveranului Pontif, fiind prezent și în cadrul emisiunii „Credo”. Am putut observa lejeritatea de a vorbi, vasta cultură pe care a acumulat-o pe timpul cât a studiat la Roma, dibăcia de a relata despre istoria Vaticanului și a Romei. Această pasiune de a prezenta teme importante din teologie s-a păstrat de-a lungul timpului, prin intervențiile sale de la postul Radio Maria.

Având siguranța deplină a cunoștințelor de limbă italiană, Pr. Mărtincă a colaborat la traducerea în limba română a filmului „Isus din Nazaret”, a lui Franco Zeffirelli, film apreciat atât de partea catolică cât și de alte confesiuni religioase.

Înzestrat cu spiritul dialogului, sfinția sa a reușit să închege legături cu celelalte confesiuni, în special cu partea ortodoxă, în vederea pregătirii vizitei Papei Ioan Paul al II-lea în România, în anul 1999.

Succesul întâlnirilor a fost dat și de calitatea sfinției sale de rector și decan, reușind astfel să-și impună poziția și de a-i fi acceptat punctul de vedere. A fost un om potrivit la locul potrivit, om al dialogului și cu o strategie bine definită, pe care le putem rememora astăzi cu multă bucurie.

Preotul Prof. Dr. Isidor Mărtincă nu a fost doar un preot și profesor, ci și un pelerin adevărat, care a reușit după revoluție, să organizeze excursii în Turcia, mergând pe urmele Sf. Paul. La acea vreme, nu era ușor de a ieși din țară, mai ales de a organiza asemenea excursii cu caracter pastoral de o asemenea anvergură, experiență rememorată chiar și astăzi de unii preoți din Arhidieceza de București.

A susținut și proiectul „Școala de vară”, în care studenții și preoții puteau participa pentru însușirea unei limbi străine, în asimilarea de cunoștințe despre cultura și obiceiurile acelei țări. Acest proiect coordonat de Pr. Mărtincă, a fost precum un incubator, necesar pentru cooperarea pozitivă în educația tinerilor preoți din diferite promoții, care au învățat că pot să prospere împreună.

Profesorul și Pr. Isidor dădea tot ce era mai bun din sine, mai ales pentru tinerii, studenții și preoții, care au participat la aceste excursii, cu rang de cercetare în domeniul pastoral, atât pentru cei din București, Iași, cât și celor din Cluj.

În munca sa cu studenții, cât și în activitatea sa din domeniul academic, a inițiat numeroase întâlniri studențești din ambele părți ale diecezei. Chiar și în cazul diverselor ateliere internaționale, simpozioane, excursii științifice, care s-au desfășurat sub conducerea sa, el a jucat un rol important de mediator în cunoașterea reciprocă dintre părți, ducând la stabilirea unor legături de cooperare pentru mai târziu. Ideile lui nu s-au oprit aici, ele au continuat.

La inițiativa sa, mulți profesori universitari români au predat ca profesori invitați la universități din Roma, dar și în alte părți ale Europei.

Profesorul Mărtincă Isidor a fost un om al unității, această trăsătură fiind una dintre normele sale importante în activitatea didactică și de cercetarea științifică. Datorită spiritului diplomatic, a reușit să închege un dialog atât cu Biserica Ortodoxă Română, cât și cu celelalte culte.

Experiența dobândită la Roma, atât la Universitatea din Lateran cât și la Radio Vatican (1984-1988), s-a concretizat prin numeroase cărți de specialitate, material didactic util cursanților care urmau cursurile de teologie.

Părintele Isidor Mărtincă a ocupat funcția de rector al Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Tereza” din București, iar între anii 1994-2012 a deținut funcția de decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din cadrul Universității București. Acreditarea Facultății de Teologie în fața statului a adus beneficii multor generații de studenți, care astăzi sunt profesori de religie în învățământul de stat cât și în cel teologic.

Mulți cursanți care au absolvit studiile universitare au ajuns peste hotare, în Italia, Irlanda sau alte țări occidentale, fiindu-le recunoscute diplomele și astfel s-au încadrat ușor în câmpul muncii. Fără implicarea Pr. Isidor Mărtincă acest lucru nu ar fi fost posibil.

Poziția de decan al Facultății de Teologie îi deschide drumul spre o nouă viziune, aceea de a include Institutului Teologic „Sfântul Iosif” din Iași în cadrul Universității „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, lucru concretizat după aproximativ 15 ani. Acum studenții au o diplomă recunoscută atât de stat cât și de Universitatea din Lateran, foarte util celor care se îndreaptă spre doctorat în Universitățile din Occident.

Profesorul Martincă Isidor a fost un om principial și a rămas mereu fidel convingerilor sale, menținându-și întotdeauna cel mai înalt grad obiectivitatea sa științifică. El a văzut munca sa ca pe o provocare profesională serioasă și nu ca pe un alibi pentru politica actuală. Profesorul Isidor Mărtincă a fost în primul rând un teolog și cercetător descriptiv, angajat al timpului prezent. Bibliografia lui poate fi măsurată în multe cifre.

Nu intenționez să enumăr și nici măcar să analizez aici lucrările lui. Cu toate acestea, având în vedere această abundență de scrieri, cred că merită subliniat faptul că, primăria Comunei din Săbăoani, localitatea natală, i-a decernat titlul de Cetățean de Onoare pentru faima pe care i-a adus-o la nivel național și internațional prin intermediul teologiei pe care a dezvoltat-o la nivel academic.

Profesorul Isidor Mărtincă a fost o persoană colaborativă în relația cu celelalte Biserici din România, un adevărat diplomat între reprezentanții Bisericilor. Conceptul de intoleranță lipsea din imaginația lui. El era conștient de faptul că teologii pot ajuta cel mai bine în tratarea traumelor dogmatice care s-au acumulat de-a lungul timpului în această zonă de „tranzit” al spațiului românesc, mai ales după anul 1989, printr-o cercetare și evaluare comună a evenimentelor.

Personal, am avut o colaborare fructuoasă cu Pr. Isidor, consultându-mă pe diferite teme dogmatice sau de drept. Atunci când aveam nelămuriri, nu ezitam să-l întreb și să primesc un răspuns imediat.

Activitatea pastorală în Viena mi-a oferit prilejul să-mi desăvârșesc studiile la Universitatea din Viena, în urma căruia am obținut titlului de doctor în teologie pastorală.

Am făcut demersuri pentru ca acest titlu să-mi fie recunoscut în fața statului român, tocmai de aceea mi-au fost alături IPS dr. Ioan Robu, arhiepiscop emerit de București, precum și Pr. dr. Isidor Mărtincă, care au trebuit să confirme lucrarea mea de doctorat, din calitatea lor de profesori universitari.

Am avut o colaborare frumoasă în traducerea cărții „La umbra Tatălui”, apărută la Editura „Sapientia” din Iași, o carte romanțată a vieții Sf. Iosif, fiind foarte apreciată și citită în toate mediile catolice, ortodoxe și greco-catolice. Cartea vine ca o completare a vieții Sf. Iosif, despre care în Sfânta Scriptură găsim puține cuvinte, astfel că această carte este un ajutor pentru a înțelege mai bine cine a fost de fapt Sf. Iosif.

Și astăzi sunt mulți oameni, preluați de solia lui Dumnezeu și răspândesc mesajul său.

Pr. Isidor Mărtincă și-a însușit atât de bine învățătura Mântuitorului, și prin exemplul său a reușit să o transmită și altor generații, fie că au ales calea preoției sau au îmbrățișat calea didactică, ducând mai departe în școli sau în universități Vestea cea Buna a lui Cristos.

Așa cum Ioan a predicat despre Isus că : „Vine după mine cel care este mai puternic decât mine, căruia eu nu sunt vrednic, plecându-mă, să-i dezleg cureaua încălțăminte” (Mc 1,7-8), la fel trebuie să procedeze și preotul.

Acesta nu trebuie să lege oamenii de sine, ci trebuie să-i conducă la Cristos. Cu cât aceasta se întâmplă mai mult, adică cu cât Cristos crește mai mult, cu atât El poate lucra mai mult. De-a lungul anilor, se poate vedea că localitatea Săbăoani a dat un număr impresionant de seminariști, care au urmat acest drum al vocației la preoție. Imaginea pozitivă a multor preoți a făcut din aceștia un ghid și un îndemn pentru mulți tineri ca să se îndrepte spre seminar.

Vrem să îi folosim pe cei doi discipoli ca modele de urmat. Andrei l-a luat pe Petru cu el, care a devenit stâncă Bisericii și primul papă. Andrei a fost un instrument important, pentru că l-a găsit pe Isus doar din vorbele fratelui său. Cei care sunt entuziasmați de Cristos nu pot rămâne tăcuți. Nu este de mirare, când Părintele Isidor, prin modul său de a fi și de a comunica, a reușit să entuziasmeze atâția tineri să îmbrățișeze acest drum al vocației la preoție.

Dacă ne uităm în istoria localității Săbăoani, putem remarca mulți tineri care au îmbrățișat această vocație, mulți dintre ei fiind îndrumați și călăuziți de îndemnurile părintelui Isidor Mărtincă. Nimeni nu poate cunoaște acest mister al chemării, însă sămânța cuvântului bun pe care l-a aruncat în pământul fertil din Săbăoani, a făcut să crească mulți preoți, printre care 4 episcopi.

Pentru acest dar trebuie să-i cerem Domnului ca sămânța vocației să încolțească în multe inimi, pentru a prinde entuziasmul de a vesti Evanghelia. Profesorul și preotul Mărtincă Isidor a oferit tot ce este mai bun din sine, mai ales tinerilor, studenților, viitorilor profesori de religie și asistenților sociali pe care i-a format de-a lungul timpului.

Auzim adesea că premiile și recunoașterile nu ajung de multe ori în mâini potrivite. În cazul părintelui, nu există nicio îndoială în această privință, premiul de astăzi merge în mâinile potrivite. Acest lucru este dovedit nu numai de faptele

menționate mai sus, ci și de faptul că prof. Isidor Martincă primește premiul de la cei cărora le-a dedicat o parte semnificativă a operei sale științifice și a eforturilor sale de a promova învățământul teologic.

Fără slujirea și elanul de care a dat dovadă, în plan preoțesc, pastoral, misionar, în viața comunității din Săbăoani și implicit în munca desfășurată la București, nu s-ar fi putut dezvolta și progresa așa de mult, nici pe plan intern, dar nici pe plan internațional.

Amintesc cu emoție momentul istoric din anul 2011 când am fost surprins de inițiativa pr. Gabriel Bucur, fost paroh de Poiana Micului, de a construi o biserică, dedicată Sfântului Papa Ioan Paul al II-lea. Criza financiară din acea perioadă făcea imposibilă terminarea acestui lăcaș de cult. Implicarea mea directă cât și a pr. Martincă Isidor, prin cunoștințele sale la nivelul statului, a dus la finalizarea bisericii din Poiana Micului, care este prima biserică din România, ce îl are ca patron spiritual pe Sfântul Papă Ioan Paul al II-lea și singura biserică din lume care îl are ca patron pe acest sfânt .

Acest moment istoric a coincis cu prezența Cardinalului polonez Stanisław Dziwisz, Arhiepiscop emerit de Cracovia, care a fost secretarul personal al Papei Ioan Paul al II-lea, timp de peste 40 de ani, și de care mă leagă o prietenie din 1992.

Cu această ocazie, Cardinalul a dăruit bisericii nou-inaugurate, o relicvă cu o picătură din sângele papei Ioan Paul al II-lea, un sfânt al zilelor noastre pe care l-am cunoscut personal, atât prin vizitele pe care le-am făcut la Vatican, cât și prin vizita Suveranului Pontif, pe care a făcut-o la București, în anul 1999.

La inițiativa și susținerea mea financiară, cât și prin intermediul și poziția academică a pr. Isidor Mărtincă, a fost posibilă decernarea titlului de „Doctor Honoris Causa” Cardinalului Stanisław Dziwisz, din partea Universității București. Au participat numeroase cadre universitare, mulți studenți, dar și episcopi de ambele rituri. Despre acest eveniment, Cardinalului Stanisław a consemnat la rândul său în presa poloneză, amintind despre existența Facultății de Teologie din București, despre ospitalitatea și originea latină a poporului român, amintind și de frumoasele mănăstiri, pe care le-a vizitat în Bucovina. Aceste ecouri au răsunat și în multe ziare din Occident, mai cu seama în ziarul Vaticanului *L'Osservatore Romano*.

La o scară mai mare, trebuie subliniat că implicarea pr. Mărtincă a îmbogățit Biserica în ansamblul ei, prin angajamentul lui total care nu se limita numai la București, ci se extindea asupra întregii Biserici din România și de peste hotare.

Pentru slujirea preoțească pe care pr. Mărtincă a îmbrățișat-o, care nu este doar o profesie, ci mai degrabă o chemare din partea lui Dumnezeu, contează în special CUM și DE CE, pe lângă CE. Misiunea aleasă nu are niciodată caracterul unui eveniment obligatoriu și nu este niciodată un scop în sine, este de fapt proclamarea Cuvântului lui Dumnezeu în diferitele ei sfere, fie în scris, prin diferitele articole, lucrări, cărți de specialitate, cât și prin intervențiile avute la postul de radio *Radio Maria* sau în cadrul unor redacții de televiziune.

Pentru mine este o mare onoare să pot prezenta câteva crâmpie din activitatea de păstor și profesor, să scot în evidență prietenia care ne-a legat precum și proiectele pe care le-am derulat împreună. Anii frumoși pe care i-a parcurs pr. Isidor Mărtincă, au adus Bisericii, dar și comunităților unde a activat, un suflu nou, de elan spiritual, demn de urmat pentru preoții din România.

LA CEAS DE AMINTIRE

Iulian MISARIU*

Acum, când privim în urmă, după mai bine de 80 de ani de viață și peste 30 de ani de activitate didactică universitară, mă unesc cu toți cei care l-au cunoscut îndeaproape, au colaborat sau au lucrat cu distinsul părinte și profesor universitar doctor Isidor Mărtincă, un om de o valoare incontestabilă, cu un vast orizont de cunoaștere teologică și drept canonic, spre a exprima infinita prețuire și apreciere pentru tezaurul uman, cultural, spiritual și academic pe care l-a oferit și l-a pus în slujba celorlalți.

Se cuvine să menționez câteva aspecte ale vieții părintelui Isidor, o trecere în revistă a personalității complexe a sfinției sale, pentru a reînnoi aerul poluat de pseudo-valori cu exemple de viață adevărată și dedicată, așa cum a fost cea a părintelui Isidor Mărtincă, care a lăsat să transpară gândirea lui Dumnezeu ce stă la baza principiilor și valorilor perene.

Părintele Isidor și-a început formarea umană, spirituală și universitară într-o perioadă delicată a națiunii noastre, când valorile religioase erau reprimite de către regimul comunist, care a guvernat câteva decenii bune pe scena vieții politice și sociale a României. Astfel, prin consecvență, prin rigoarea spirituală și academică, a reușit să-și desăvârșască studiile de specialitate în Teologie dogmatică și Drept canonic la Universitatea Lateran din Roma, Italia.

Înălțat deasupra timpului prin ministerul sacerdotal care l-a zidit *in persona Christi*, părintele a îndeplinit, în lunga sa activitate, anumite slujiri preoțești, cum ar fi cea de vicar parohial și paroh la Catedrala “Sfântul Iosif” din București, însă, pe lângă aceste slujiri sacre, a întreprins bogate activități didactice și manageriale de care

* Preot doctor, OFM Conv., Vatican-Italia. E-mail: misariu@gmail.com.



s-a achitat cu demnitate și sfințenie. A fost director la Școala Sanitară „Sf. Iosif”, Rector al Institutului Teologic Romano-Catolic „Sf. Tereza” din București, Decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică și Asistență Socială din cadrul Universității din București și profesor coordonator de doctorate în teologie.

În toate responsabilitățile care i-au fost încredințate și-a împlinit misiunea cu multă conștiinciozitate, dăruire și profesionalism.

De asemenea, în lunga-i activitate universitară, a publicat numeroase cărți, tratate, omilii prin care a adus o contribuție importantă în aprofundarea Persoanelor Divine, a Sacramentelor, a Doctrinei sociale a Bisericii, venind nu numai în întâmpinarea studenților, ci și a preoților și a tuturor celor însetați de cunoașterea lui Dumnezeu.

Pot spune că exemplul părintelui Isidor Mărtincă nu se impune, dar se propune.

În anul 2000, când împreună cu alți doi confrăți franciscani ne-am întâlnit la București pentru a perfecta lucrarea de doctorat în Teologie dogmatică, am putut să-l cunosc mai bine și astfel am remarcat la sfinția sa un entuziasm contagios, un vizionar, inspirându-ne tuturor încredere și dorința de a continua studiile doctorale.

La data de 6 august 2000, fusese promulgat documentul *Dominus Jesus* de către Congregația pentru Doctrina Credenței, despre unicitatea și universalitatea mântuirii în Isus Cristos. Părintele Isidor mi-a vorbit cu atâta patos și convingere despre acest document, așa încât am acceptat să fac lucrarea de doctorat pe marginea acestui subiect.

Timp de trei ani m-a susținut și m-a îndrumat cu măiestrie didactică, tact pedagogic și cunoștințe profunde. La data de 27 noiembrie 2003, am susținut teza de doctorat, părintele având un rol deosebit la încununarea activității mele academice. Trei ani de cercetare pentru a „eșua” în a cuprinde necuprinsul misterului salvific al lui Cristos, însă pentru a reflecta în tăcere *Unicitatea și universalitatea mântuirii în Isus Cristos*, tratată în *Dominus Jesus*, pentru a „pipăi” la un nivel mai profund de cunoaștere intelectuală, dar mai ales spirituală, cu sprijinul părintelui, misterul salvific al lui Cristos care ne vorbește de la inimă la inimă. *Cor ad cor loquitur*, obișnuia să spună cardinalul John Henry Newman, la care adaug că Isus Cristos și numai Isus Cristos este Inima care vorbește inimii printr-o tăcere mântuitoare desprinsă din taina mormântului gol.

Nu pot nega faptul că, pe parcursul celor trei ani, având de îndeplinit diferite slujiri în cadrul Provinciei Franciscane „Sfântul Iosif” din România, nu mi-a fost ușor să prezint lucrările semestriale cerute de Universitate sau să redactez lucrarea finală,

însă găseam mereu la părintele coordonator un imbold, un cuvânt de încurajare și de speranță, calități pe care le-am apreciat și le-am prețuit foarte mult încercând să le asimilez în propriu-mi fel de a fi, pentru ca, la rândul meu, să insuflu curaj și speranță tinerilor elevi și studenți pe care i-am însoțit sau pe care încă îi mai însoțesc spiritual sau academic.

O mulțumire aparte i-o aduc părintelui și pentru sprijinul pe care mi l-a acordat la întoarcerea mea de la studiile de licență și masterat în teologie din Italia, având nevoie ca toate aceste documente de studii să fie echivalate și recunoscute de către partea română.

Începând cu anul 1997, sfinția sa era membru al Consiliului Național de Atestare a Titlurilor, Diplomelor și Certificatelor Universitare din cadrul Ministerului Educației și Cercetării și astfel, ocupând această poziție, m-a îndrumat în toate demersurile, procedurile și documentele de care aveam nevoie în acest scop. Era singura autoritate religioasă catolică ce reprezenta cultul nostru la nivel ministerial, sprijinind mulți preoți care au studiat în străinătate. Pentru mine personal a fost o persoană providențială.

Activitatea academică a părintelui Isidor Mărtincă am avut ocazia să o observ și la Roman, la Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, când participa la susținerea licențelor în teologie a studenților, în calitate de Decan al Facultății de Teologie Romano-Catolică din cadrul Universității București, la care era afiliat Institutul nostru. Cordialitatea, umanitatea, răbdarea, înțelegerea și profesionalismul părintelui sunt calitățile prin care se distinge și care transcend anii și generațiile viitoare. A fost și este un om, aș îndrăzni să afirm „de dincolo de”, adică de dincolo de ceea ce lumea astăzi apreciază, în contrapunct cu ceea ce se arată la orizont a fi omul modern, dar deloc în antiteză cu ceea ce este omul în profunzimea sa: chip și asemănare a lui Dumnezeu. Omul „de dincolo de” este chip și asemănare a lui Dumnezeu, iar părintele profesor s-a străduit ca această imagine sacră să lumineze profanul în care și-a desfășurat activitatea. Un astfel de om nu poate să nu pună în mișcare adâncul sentiment de respect și prețuire pe care îl exprim astfel: *Multum est!* Este mult ce ați făcut pentru mine: vă mulțumesc din inimă!

In memoriam magistri Isidor Mărtincă, sacerdos

GLI ALBORI DELLA SCUOLA FRANCESCANA

Ștefan ACATRINEI*

ABSTRACT. *The Beginnings of the Franciscan School.* Intellectual education is a fundamental concern of every society and every institution; they could not stand today without it. This article aims to offer a brief look at the beginnings of the Franciscan school. Although intellectual formation was not initially part of St. Francis' charism, he later realised its importance and usefulness for the noble mission entrusted to him and, by extension, to his fraternity. Embracing the invitation of the Church of his time, he allowed study and authorised the foundation of schools, of course, "as long as the spirit of holy prayer is not extinguished". The apostolate of the brothers also immediately took on this dimension. Houses of study began to appear during the last years of St. Francis' life and a network of schools took shape by the end of the 13th century. The issue of the study has aroused bitter controversy over the centuries, even causing divisions among the friars. This study attempts to shed more light on the beginnings of the Franciscan school, mentioning some of them and their early masters.

Keywords: Franciscan school, intellectual formation, theological formation, Franciscan spirituality, Saint Francis, Franciscan order

Cuvinte-cheie: Școlile franciscane, formare intelectuală, formare teologică, spiritualitate franciscană, Sfântul Francisc, ordinul franciscan

* Preot, OFM Conv., conferențiar universitar la Institutul Teologic Franciscan din Roman și profesor invitat la Pontificia Faculta San Bonaventura din Roma. E-mail: stefanacatrinei21@yahoo.co.uk.



Introduzione

La scuola francescana è, in un certo senso, il frutto di un fallimento, il fallimento di Francesco di realizzare i suoi sogni iniziali di gloria e grandezza umana. Francesco, fallito nei suoi ideali e ambizioni riceve, il seguente mandato: “va, e ripara la mia casa che, come vedi, è tutta in rovina...”¹. Molto spesso, Dio non costruisce, non mette le fondamenta di un “edificio” su un terreno ben sistemato ma sembra che si compiaccia di servirsi delle “macerie”, cioè, preferisce costruire sulle “rovine”, servendosi pure di persone “fallite”.

Francesco d’Assisi e molti dei suoi primi seguaci espressero forti riserve nei confronti dello studio fine a sé stesso, considerandolo contrario agli ideali francescani di umiltà e povertà. Non era certo intenzione di Francesco creare una comunità di studiosi. In questo senso, potrebbe esserci stata una differenza fondamentale tra i primi *frati minori* e i *domenicani* contemporanei.

Il punto di partenza dei francescani era diverso da quello dei loro colleghi domenicani. I domenicani avevano iniziato come una task force anti-eretica nel sud della Francia ed erano desiderosi di reclutare studenti universitari. La formazione teologica sistematica faceva parte della vita domenicana fin dall’inizio. I Frati Minori, invece, sono nati come un movimento che voleva portare un cambiamento fondamentale nei cuori di tutti i cristiani (e presto anche dei non cristiani).

Francesco non impedì l’ingresso nella comunità ai frati dotti, come si rileva dalle relazioni di Matteo Paris e da altre fonti². Tra questi frati dotti non c’erano solo teologi, ma anche studenti e docenti di diritto bolognesi, come Pellegrino da Falerone (+ 1233) Rizzerio da Muccia (+ 1236), e il maestro bolognese Niccolò de Pepoli (+ 1229)³. È chiaro che Francesco voleva che questi frati limitassero la loro curiosità e non approvò mai una caccia incondizionata all’apprendimento, allo studio. I chierici colti che entravano nella fraternità francescana dovevano persino abbandonare il loro bene supremo, l’apprendimento stesso, per offrirsi nudi a Dio: “Una volta disse che un gran chierico, se vuole entrare nell’Ordine, deve rinunciare in qualche modo anche alla scienza, per offrirsi nudo alle braccia del Crocifisso dopo essersi espropriato di

¹ 2Cel VI 10: FF 593; 3Cel II 2: FF 826; LM II,1: FF 1038.

² PARISENSIS MATTHAEUS, *Chronica Maiora*, 248.

³ FELDER H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg 1904, 129-130.

questa forma di possesso”⁴. Tuttavia, a prescindere dalle sue riserve, Francesco non disapprovava la conoscenza teologica in sé. Francesco aveva una profonda venerazione per i sacerdoti che consacravano il corpo e il sangue di Cristo e per i teologi che amministravano la Parola divina (*ministrant sanctissima verba divina*)⁵. Inoltre, negli ultimi anni riconobbe apertamente la necessità di insegnamenti dottrinalmente sicuri, per preparare frati idonei ai loro compiti pastorali e ai viaggi missionari, e per evitare accuse di eresia. In base alla sua *Regola*, 1221 e 1223, Francesco si aspettava che i nuovi frati si impegnassero nella vita di perfezione evangelica secondo le loro capacità. Quegli che, prima di entrare nell’ordine, non erano istruiti non dovevano cercare gli studi dopo⁶. A quelli che lo erano, gli fu consentito di continuare gli studi, ma solo nella misura in cui questi studi si armonizzavano con lo spirito di povertà, semplicità e preghiera, e che per il resto erano in accordo con la vita rigorosa della perfezione evangelica⁷.

Rispettava quindi lo studio, ma solo nella misura in cui si fondeva con l’umiltà, in modo tale che potesse portare alla vera sapienza. Da qui il suo saluto alla sapienza come sorella di sancta semplicità nella sua *Saluto alle Virtù*:

È questa la semplicità che il padre esigeva nei frati letterati e in quelli senza cultura, perché’ non la riteneva contraria alla sapienza, ma giustamente sua sorella germana, quantunque ritenesse che più facilmente possono acquistarla e praticarla coloro che sono poveri di scienza. Per questo, nelle Lodi che compose riguardo alle virtù, dice: «Ave, regina sapienza, il Signore ti salvi con tua sorella, la santa, pura semplicità»⁸.

Questo fu il punto di vista di Francesco quando in 1223 invitò frate Antonio ad insegnare teologia ai frati di Bologna. I successori di Francesco erano uomini altamente istruiti e hanno stimolato l’accesso dei frati alle scuole. Pietro Catani, vicario generale (1221), era dottore in diritto a Bologna prima del suo ingresso nell’ordine; lo stesso vale per Giovanni Parenti, che fu ministro generale (1227-1232). Fra Elia da Cortona (vicario generale negli anni 1220 e ministro generale tra il 1232 e il 1239) era noto per la sua vasta conoscenza delle scienze naturali e del diritto romano.

⁴ *2Cel* 195: *FF* 781.

⁵ *Test* 13: *FF* 115.

⁶ *Cf. Rb* X 8: *FF* 104.

⁷ *Rb* X 7-9: *FF* 103-104.

⁸ *2Cel* 189: *FF* 775.

1. Le esigenze della Chiesa

Il grande sviluppo europeo dell'XI-XIII secolo si manifestò soprattutto con un netto aumento della popolazione. Questo salto demografico è accompagnato da rapidi progressi nell'agricoltura, nell'artigianato e nel commercio, che creano e diffondono nuove condizioni di arricchimento e nuove prospettive di vita, diventando un potente stimolo al cambiamento della società civile ed ecclesiastica. Siamo di fronte a quello che è stato definito il “secolo del grande progresso”⁹, all'incirca tra il 1080 e il 1220.

La società civile è segnata da profondi cambiamenti¹⁰; si va verso un lento ma decisivo superamento del sistema feudale, che si era consolidato in forme rigide per tutto il Medioevo e la cui presenza cominciava a essere avvertita come troppo opprimente. Esisteva una profonda dipendenza tra il feudalesimo e la spiritualità monastica. Il monachesimo aveva molto in comune e molti legami con il sistema feudale. Possiamo citare alcuni esempi. La maggior parte dei monaci che appartenevano al coro proveniva da famiglie nobili e portava inevitabilmente con sé la propria mentalità di persone ben inserite nel sistema feudale¹¹. L'organizzazione gerarchica e le distinzioni feudali tra chierici e conversi avevano permeato anche la vita del monastero. La *stabilitas loci* era esaltata come un valore speciale, anche dal punto di vista spirituale. La fondazione dei monasteri era solitamente dovuta a sovrani e feudatari, che diventavano così benefattori e ai quali erano rivolti i ringraziamenti e la simpatia dei monaci¹². Questa spiritualità esercitò una grandissima influenza sulla vita religiosa in tutti gli ambienti della Chiesa fino all'inizio del XII secolo e i suoi effetti si fecero sentire fino alla fine del Medioevo¹³.

Il rapido sviluppo dei centri urbani, in cui la nuova classe borghese è il fattore organizzativo, costituisce una vera e propria rivoluzione all'interno della vecchia società feudale, che si basava sulla servitù e su stretti rapporti gerarchici, con la *stabilitas loci*

⁹ Cf. VAUCHEZ A., *La spiritualità dell'Occidente medioevale. Secoli VIII-XII*, Vita e Pensiero, Milano 1978, 83.

¹⁰ Cf. CONGAR Y., *Pellegrino dell'Assoluto del Vangelo nella Cristianità*, Edizioni Francescane „Camino”, Milano 1966, 15-20.

¹¹ Cf. VAUCHEZ A., *op. cit.*, 63.

¹² Cf. VAUCHEZ A., *op. cit.*, 40; LE GOFF J., *Marchands et banquiers au moyen âge*, Presses Universitaires, Paris 1980, 92.

¹³ Cf. VAUCHEZ A., *op. cit.*, 40.

come elemento essenziale. Un nuovo mondo sta emergendo e si sta fondendo con il vecchio, causando profondi cambiamenti in tutti i settori. Una nuova società è all'orizzonte e pone nuove esigenze al cristianesimo e alla Chiesa gerarchica. San Francesco, con i suoi frati, deve collocarsi in questo contesto sociale-ecclesiastico in fase di transizione. La mobilità è in forte aumento in tutta Europa; il tipico valore monastico-feudale della stabilità - *stabilitas loci* - comincia a perdere la sua importanza ideologica. Le persone viaggiano di più e per motivi diversi¹⁴.

Con questo movimento, le persone hanno l'opportunità di confrontarsi e cambiare soprattutto le proprie idee, aumentando il livello culturale dell'intera società. Molti fermenti spirituali, molte inquietudini, si diffondono molto rapidamente, aumentando l'impazienza religiosa delle masse. Inizia una nuova era nel modo di concepire la società e la Chiesa. La seconda metà del XII secolo è una delle epoche più turbolente e tese non solo della storia europea, ma anche della Chiesa occidentale. La Chiesa ufficiale, fortemente influenzata dall'ordinamento feudale, aveva compiuto un importante passo verso l'autonomia dal potere civile fin dai tempi di papa Gregorio VII, ma rimaneva comunque profondamente secolarizzata. Dal 1198, sulla cattedra di Pietro sedeva un uomo di grande prestigio e di ampi orizzonti politici e religiosi: Innocenzo III.

Papa Innocenzo III era consapevole di essere il pastore supremo della Chiesa, responsabile del progresso spirituale e della continua riforma della Chiesa. Seguì con attenzione e grande apertura ogni manifestazione di quell'epoca che avrebbe fatto nascere nuovi concetti nel popolo cristiano, anche se proveniente dagli strati più sconosciuti della società; fu sempre aperto all'impulso dello Spirito Santo¹⁵. La forma di organizzazione comunale, pur staccandosi dalla gerarchia feudale, si poneva anche al di fuori dell'orbita del monastero, forza civilizzatrice ed evangelizzatrice della società europea nel Medioevo¹⁶.

Nella città si era creato un vuoto spirituale. E così, al posto dei monaci, vari riformatori andarono dal popolo, predicando il ritorno al Vangelo, alla povertà, alla

¹⁴ Cf. VAUCHEZ A., *op. cit.*, 86.

¹⁵ Cf. MACCARRONE M., „Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa”, in AA.VV., *Studi su Innocenzo III. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica*, 17, Antenore - Italia Sacra, Padova 1972, 223-337; FLICHE A., „Il pontificato di Innocenzo III (1198-1216)”, in *Storia della Chiesa*, X, S.A.I.E., Torino 1968, 34-37.

¹⁶ Cf. PERROY É., „Le Moyen Âge”, in *Histoire générale des civilisations*, III, Presses Universitaires de France, Paris 1967, 251-264. 349-399.

fratellanza, ma tutti erano oppositori della Chiesa ufficiale, che non la accettavano¹⁷. Mentre nella prima metà del XII secolo le richieste dei fedeli venivano soddisfatte soprattutto da monaci, eremiti ed ecclesiastici, nella seconda metà la risposta venne spontaneamente dai laici, che senza ricorrere agli intermediari ecclesiastici, o con un contributo minimo da parte loro, cercarono di rispondere ai problemi spirituali che li affliggevano¹⁸.

Vista la situazione esistente, il Concilio Lateranense IV, del novembre 1215, promulgò un programma pastorale completo per il ringiovanimento della Chiesa cattolica. Innocenzo III aveva già impartito la sua benedizione ai nascenti ordini mendicanti, domenicani e francescani, prima del concilio ecumenico. Sebbene entrambi gli ordini fossero allora piccoli e i frati fossero relativamente pochi, entrambi prosperarono sulla scia del Concilio ecumenico e cominciarono ad attrarre un gran numero di addetti, che propagarono l'insegnamento papale in tutta la Chiesa occidentale. L'insegnamento papale fu diffuso in tutta la Chiesa occidentale; I domenicani e i francescani erano campioni entusiasti della riforma papale e assistevano i prelati in vari modi, insegnando, predicando e ascoltando le confessioni. I canonici hanno creato un modello per la riforma ecclesiastica, che può essere individuato nella dedizione pastorale di frati come Aimone da Faversham, che incarnarono lo spirito del Concilio. La letteratura francescana fornisce innumerevoli esempi di frati che rispondono a questi canonici e promuovono con fervore il loro insegnamento nei successivi sinodi diocesani generati dal concilio. Maurice W. Sheehan, OFM Cap, considera i frati come una risposta provvidenziale ai problemi che affliggevano la Chiesa, specialmente nei centri urbani:

Il Concilio Lateranense IV coincise con il sorgere delle università e dei nuovi ordini di frati (...) e segnò l'inizio di una nuova era nella vita pastorale della Chiesa (...). Il clero, che doveva essere disciplinato, educato, ortodosso e adatto per carattere e preparazione alla guida delle anime, fu la chiave del suo successo. Dovevano, in effetti, condurre una vita buona e studiare teologia. I frati hanno colto tutte le implicazioni dei decreti conciliari e si sono impegnati con determinazione per metterli in pratica (...). Gli studi dei frati erano finalizzati al loro apostolato di predicazione sul pulpito e di insegnamento nel confessionale. Questa combinazione di apprendimento e di applicazione pratica alla vita

¹⁷ Cf. D'ALTATRI M., *Eretici e inquisitori* ('200 e '300-'400), I-II, Edizioni Collegio S. Lorenzo da Brindisi, Roma 1986-1987.

¹⁸ Cf. VANDENBROUCKE F., *La spiritualità del Medioevo (secoli XII-XV)*, Dehoniane, Bologna 1969, 215; RIVI P., *Francesco d'Assisi e il laicato del suo tempo*, Messaggero, Padova 1989, 41-42.

cristiana li rendeva indispensabili a coloro che si impegnavano a tradurre in realtà i decreti conciliari. Papi e vescovi si rivolsero ai frati come agenti di riforma per la forza morale della loro vita e la loro dedizione alla cura delle anime¹⁹.

I testi (decreti) di questo Concilio inquadrarono la prospettiva pastorale di San Francesco, come dimostrano i suoi *Scritti*. La sua enfasi sulla pietà eucaristica fu comunicata ai frati e divenne la pietra angolare del loro insegnamento e della loro predicazione. Il legame tra le scuole teologiche e l'apostolato fu articolato dall'undicesimo canone del Concilio, che prevedeva l'insegnamento di un maestro di teologia nelle cattedrali e nelle chiese collegiali²⁰, riprendendo l'attuazione del diciottesimo canone del Terzo Concilio Lateranense del 1179:

Lo zelo per lo studio e l'opportunità di fare progressi sono negati ad alcuni per mancanza di mezzi. Il Concilio Lateranense ha quindi doverosamente decretato che "in ogni chiesa cattedrale sia previsto un adeguato ufficio per un maestro che istruisca gratuitamente i chierici della chiesa cattedrale e gli altri studiosi poveri, soddisfacendo contemporaneamente le esigenze del maestro e aprendo la via della conoscenza agli studenti". Questo decreto, tuttavia è molto poco osservato in molte chiese. Pertanto, lo confermiamo e aggiungiamo che non solo in ogni chiesa cattedrale, ma anche in altre chiese con risorse sufficienti, il prelado nomini un maestro adatto (...) per insegnare la grammatica e altri rami dello studio (...) ²¹.

Uno dei problemi affrontati dalla Chiesa era il fatto che alcuni sacerdoti attivi in diverse diocesi non avevano la conoscenza della catechetica e della teologia per servire efficacemente i loro parrocchiani. All'inizio del XIII secolo i papi e i prelati riformatori erano sempre più costernati e preoccupati per la perdita di consensi della Chiesa nei vivaci centri urbani, soprattutto nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale, dove l'eresia stava facendo breccia²². Erano consapevoli del mandato di presentare le verità del cristianesimo in una forma accessibile alle persone nelle parrocchie. Nonostante le Università di Bologna, Parigi e Oxford formassero papi, prelati e

¹⁹ SHEEHAN M.W., „The Religious Orders 1220-1370”, in *The History of the University of Oxford, I, The Early Schools*, ed. J.I. Catto, Oxford 1984, 193-221.

²⁰ Le chiese collegiali erano istituzioni ecclesiastiche che si differenziavano dalle cattedrali e dalle parrocchie.

²¹ *Decrees of the Ecumenical Councils*, Tanner, 2 vols (Georgetown, 1990), vol I, 240.

²² Cf. BIHLMEYER K. – TUECHLE H. *Storia della Chiesa*, II, ed. Iginio Rogger, Morcelliana, Brescia 1973¹¹, 236-242; MICCOLI G., „La storia religiosa”, in AA.VV., *Storia d'Italia*, II, Einaudi, Torino 1974, 664-666.

pastori, l'istruzione clericale fu frammentaria. I riformatori trovarono il modo di aggirare queste deficienze: in questo modo i sacerdoti con scarsa conoscenza delle Scritture e della teologia potevano celebrare la Messa e impartire qualche istruzione elementare ai loro parrocchiani con l'aiuto dei vicini ecclesiastici.

Le debolezze del clero parrocchiale furono denunciate da autori satirici, raccolte di lettere, atti diocesani, aneddoti ed exempla. Parte del clero contemporaneo si è dimostrato educativamente inadeguato per il proprio compito pastorale, un fatto corroborato dai resoconti delle visite diocesane²³.

Sebbene l'educazione formale di San Francesco da bambino²⁴ fosse limitata alla scuola di San Giorgio condotta dai canonici di San Rufino²⁵, egli concluse che una formazione teologica era necessaria per preparare i frati ai diversi ministeri fuori dall'Umbria. Ciò era particolarmente necessario per i frati che lavoravano in regioni dove i gruppi eretici avevano ottenuto notevoli guadagni con il loro insegnamento altamente persuasivo. Si rivolse pertanto a sant'Antonio (da Padova), che era predicatore popolare e di grande successo nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale, dove si trovò faccia a faccia con gruppi ereticali, dicendogli: "Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati"²⁶. Il nascente ordine esercitava il suo ministero in un contesto altamente combattivo, rivaleggiando con gli eretici, le cui credenze erano abilmente gestite e capaci di distaccare i fedeli dalla fede ortodossa. Nella prima metà del XIII secolo furono documentati incontri drammatici tra predicatori mendicanti e i loro avversari.

Frequenti dibattiti si sono svolti a Pamiers, Lavaur e Fanjeaux. Giordano di Sassonia racconta una gara che coinvolse San Domenico a Fanjeaux, venticinque anni prima. I giudici furono nominati per giudicare sull'esito del dibattito. Governanti e cavalieri, donne e semplici laici si riunirono per ascoltare gli scambi:

Diversi credenti avevano composto dei testi contenenti argomenti e prove a sostegno della fede. Quando questi furono esaminati tutti, quello che fu ritenuto migliore e che ebbe il consenso più generale fu quello del beato Domenico, per cui fu scelto per essere sottoposto ai tre giudici (...). C'è stata una lunga battaglia verbale,

²³ WOODRUFF C.E., „Some early Visitation Rolls preserved at Canterbury”, in *Archaeologia Cantiana*, 32 (1917), 143-180.

²⁴ Cf. *ICel* 23: FF 358.

²⁵ BIGARONI M., „La chiesa di S. Giorgio in Assisi”, in *AFH* 83 (1990), 3-49.

²⁶ *LAnt* 2: FF 252.

ma i giudici non sono riusciti a concordare un verdetto a favore di nessuna delle parti. Alla fine, ebbero l'idea di gettare entrambi i libri nel fuoco (...). Il libro dell'eretico bruciò immediatamente, ma l'altro, quello scritto dall'uomo di Dio, Domenico, rimase semplicemente illeso dalle fiamme (...) ²⁷.

Allo stesso modo, sant'Antonio lavorò in questo clima (in pubblica disputa) a Rimini, Tolosa e Milano. Un dibattito fondamentale fu assistito da una grande folla nella piazza principale di Tolosa, dove egli affrontò un eretico. San Francesco lo invitò a insegnare ai frati teologia inserita in una dimensione spirituale ²⁸. Egli fu docente nella prima scuola dell'ordine a Bologna e fu nominato primo lettore dell'ordine ²⁹. La sua integrità di vita ha aperto la porta a intuizioni mistiche sulle Scritture. Ciò stabilì il modello per gli studi teologici dell'ordine. Sant'Antonio dimostrò che la santità di vita poteva coesistere con lo studio della teologia, richiamando i Padri della Chiesa che predicarono e insegnarono. Bonaventura da Bagnoregio, quinto maestro reggente dell'Università di Parigi, riteneva che gli studi di teologia dovessero essere accompagnati da un miglioramento nella bontà. Al contesto spirituale degli studi dei frati veniva data una certa priorità nelle prime costituzioni esistenti dell'ordine: i candidati alla scuola parigina dovevano evitare contese; siano miti e pacifici tra i frati ³⁰. Salimbene de Adam conosceva diversi lettori altamente qualificati, i cui insegnamenti erano accompagnati da santità di vita ³¹. Questo legame fu rafforzato dal fatto che sant'Antonio da Padova fu dichiarato santo patrono dello studium di Oxford.

2. L'istituzione delle scuole e la nascita di una "rete di scuole"

Inizialmente, l'organizzazione degli studi non era certamente la più importante preoccupazione della leadership francescana. Gli ideali principali cari a Francesco e ai suoi primi compagni erano la rinuncia ad ogni orgoglio mondano e una vita di povertà e umiltà apostolica. Non sorprende che la normativa dettagliata relativa all'organizzazione degli studi non abbia avuto la priorità. Tuttavia, gli studi non

²⁷ *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum auctore Iordano de Saxonia*, ed. M.H. Laurent, MOPH, 16 (Rome, 1935), no. 23-25, pp. 25-88, at 37-38.

²⁸ Cf. *LAnt* 2: FF 252.

²⁹ *Vita del 'Dialogus' e 'Benignitas'*, ed. V. Gamboso, FAA, 3 (Padua, 1986), c.13, no.2, pp. 494-495.

³⁰ *Constit. Gen. Ordinis Fratrum Minorum I (saeculum XIII)*, VI, no. 14, p. 83.

³¹ Cf. SALIMBENE, 40-48: FF 2638-2648.

furono del tutto scartati. La *Regola Bollata* del 1223 includeva gli studi sotto il lavoro in generale. Come l'artigianato e la mendicizia erano considerati occupazioni degne, così anche l'insegnamento e lo studio per quei frati che erano dotati di conoscenze e talenti³². Durante gli ultimi anni di Francesco e subito dopo, furono istituite specifiche case di studio a Bologna (1220-1223), Montpellier e Tolosa (entrambe tra il 1225 e il 1227), Oxford (tra il 1224 e il 1229), e Parigi (1224 circa). Accanto a queste più importanti case di studio, per la cui creazione i frati ricevettero un forte sostegno ecclesiastico, scuole teologiche più elementari apparvero in molti dei conventi più grandi, soprattutto nelle province italiane, francesi meridionali e inglesi. Nei paesi tedeschi, gli sviluppi sono stati più lenti. Arrivando leggermente in ritardo sulla scena tedesca, i frati minori hanno avuto più difficoltà nel costruire una rete di scuole nella prima metà del XIII secolo. Nondimeno, già a metà degli anni 1220 potrebbe essere stata eretta una casa di studio per la custodia di Hildesheim, seguita poco dopo dalla casa di studio di Magdeburgo (1228), in seguito centro provinciale di studi teologici. Ulteriori sviluppi eruditi iniziarono a sviluppare la propria attività a partire dagli anni '30 del XIII secolo.

Gli storici hanno visto il periodo di leadership di Bonaventura da Bagnoregio (1257-1273) come spartiacque. Le *Costituzioni Narbonesi* del 1260 compilate sotto la guida di Bonaventura, come anche gli scritti di Bonaventura sulla vita e l'educazione scolastica dei mendicanti (per esempio l'epistola *De tribus quaestionibus*), vengono presentate spesso come la prima prospettiva comprensiva della dimensione scolastica come parte integrante della vita francescana nel suo insieme. Attribuendo alle *Costituzioni Narbonesi* un peso e un significato eccessivo, lo sviluppo di una rete di studi francescani viene solitamente dipinto come un fenomeno del tardo XIII secolo.

Contrariamente al quadro presentato nella maggior parte delle indagini sugli sviluppi educativi francescani nel XIII secolo, le *Costituzioni di Narbonne* non sono le prime a prestare attenzione agli studi, né tradiscono una nuova visione riguardo alla necessità dello studio e alla sua organizzazione sistematica. Cronisti francescani contemporanei, come Giordano da Giano, Tommaso da Eccleston e Salimbene de Adam, insieme a molte altre fonti, indicano che *Costituzioni* sostanziali furono prodotte in diversi capitoli generali prima del 1260. Ciò implica che l'ordine francescano possedeva ormai un vasto corpus legislativo. Le *Costituzioni* del 1239, redatte sotto il nuovo ministro generale Alberto da Pisa, sembrano essere state particolarmente

³² Rb V 1: FF 88.

comprehensive. Ciò è confermato dalle osservazioni di Salimbene, il quale riferisce che Bonaventura da Bagnoregio non aggiunse molto a queste costituzioni più antiche, ma si limitò a riorganizzarle in modo più sistematico. Questo suggerirebbe che molti elementi presenti nelle *Costituzioni* del 1260 potrebbero essere stati introdotti già nel 1239, o addirittura prima.

Le successive *Costituzioni Generali* fino al 1336 tendono a seguire le linee della normativa Narbonese. Oltre a queste *Costituzioni Generali*, ci sono diversi *Statuti provinciali* e altre fonti (narrative) che possono essere utilizzate per tracciare gli sviluppi educativi nell'ordine francescano. Queste fonti più regionali non solo forniscono importanti informazioni aggiuntive, ma danno anche un'indicazione delle differenze regionali e dell'attuazione delle norme generali a livello provinciale e sotto provinciale.

Le fonti suggeriscono che nel 1316 (anno del capitolo generale di Assisi) l'organizzazione educativa dell'ordine francescano era praticamente completata. Ormai in quasi tutte le zone in cui erano attivi i Frati Minori operava una vera e propria rete di scuole strutturate gerarchicamente. Molti singoli conventi ospitavano un lettore e quasi tutte le province avevano i cosiddetti *studia particularia* a livello custodiale e provinciale. Queste ultime case di studio possono essere divise in: *studia grammaticalia*, *studia artium*, *studia philosophiae* e *studia sollemnia theologiae*.

2.1 I quattro maestri secolari dei Frati Minori, a Oxford, 1229/30-1243

Tommaso da Eccleston nella sua *Cronaca* parla di Oxford, dove Agnello da Pisa costruì una scuola (schola satis onesta)³³. È da notare che il cronista non fa alcun tentativo di giustificare la costruzione della scuola in termini di adesione dell'ordine alla povertà evangelica. Forse Agnello stava rispondendo a iniziative analoghe intraprese in altre province dell'ordine. Il torrente di vocazioni in Inghilterra portò con sé nuove sfide educative. Molti dei candidati erano già sacerdoti, mentre altri necessitavano di un insegnamento teologico per completare la loro preparazione al ministero pastorale. I frati venivano ordinati non solo per la vita liturgica della comunità, ma anche per le necessità pastorali del prossimo nelle parrocchie delle città. A partire dalla fine degli ultimi anni del 1220, le scuole dei frati in Inghilterra cominciarono ad apparire nel panorama educativo.

³³ ECCLESTON, 65: FF 2489.

Alcuni membri della nascente provincia inglese erano già qualificati per istruire i loro confratelli in teologia, tra cui Aimone da Faversham, Adam Rufus di Exeter, Bartolomeo l'inglese e Ralph da Reims. Tuttavia, Agnello da Pisa guardò oltre i ranghi dei frati e nominò Maestro Roberto Grossatesta, uno dei più famosi studiosi dell'Università di Oxford e autore di numerosi testi filosofici e scientifici, capo della scuola. Le lezioni di Roberto Grossatesta diedero presto i loro frutti e i frati fecero rapidi progressi negli studi e nella predicazione sotto la sua tutela³⁴. "Sotto Grossatesta progredirono incommensurabilmente in breve tempo sia nelle materie teologiche che nella predicazione con adeguati e sottili esempi morali"³⁵.

Plasmato dai modelli e dalle convenzioni scolastiche delle scuole della cattedrale tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo, Roberto Grossatesta fu il docente più illustre di Oxford. Nell'insegnamento della teologia preferiva un'esposizione estesa delle maggiori questioni filosofiche e teologiche piuttosto che un manuale come le Sentenze di Pietro Lombardo. Le sue lezioni ai frati coincisero con un periodo altamente creativo che vide lo sviluppo o il completamento di numerosi trattati. Questi erano accompagnati da conferenze e sermoni.

Roberto Grossatesta, oltre che per le sue doti intellettuali, fu considerato un chierico che univa erudizione e integrità di vita, come attesta la successiva istanza di canonizzazione del 1289. È degno di nota il fatto che Tommaso da Eccleston si riferisca a lui come a un Magister di santa memoria³⁶, perché era uno scienziato competente e un teologo originale, che ha aperto nuove strade su questioni teologiche, come la contingenza dell'Incarnazione e l'Immacolata Concezione, aprendo la strada a Giovanni Duns Scoto, che portò una nuova sottigliezza e raffinatezza a questi dibattiti teologici.

Le abilità linguistiche di Roberto Grossatesta furono lodate da Ruggero Bacone in un periodo in cui alcuni maestri reggenti a Parigi e Oxford ammettevano di non conoscere il greco. Roberto Grossatesta padroneggiava anche l'ebraico e nutriva un forte interesse per l'eredità filosofica e patristica della Chiesa greca, che inizialmente consultò attraverso traduzioni latine nelle sue lezioni ai Frati Minori. Durante i suoi ultimi anni a Oxford crebbe la sua conoscenza del greco e iniziò il compito di tradurre testi filosofici e patristici chiave. Negli anni successivi alla sua elezione a vescovo di Lincoln Grossatesta invitò studiosi greci nella sua diocesi.

³⁴ Cf. ROBSON M., „Robert Grosseteste and the Franciscan school at Oxford (c.1229-1253)”, in *Antonianum* 95 (2020), 345-382.

³⁵ ECCLESTON, 65: FF 2489.

³⁶ ECCLESTON, 65: FF 2489.

Roberto Grossatesta adempì i suoi obblighi di insegnante presso la scuola francescana tra 1229 e fino alla sua elezione a vescovo di Lincoln il 25 marzo 1235, quando gli succedettero tre successivi maestri secolari di teologia, che prestarono servizio come lettori tra il 1235 e il 1242/43. I suoi successori erano favorevolmente orientati verso i frati. Questi sono:

- Peter of Ramsay, eletto vescovo di Aberdeen il 13 May 1247
- Maestro Roger di Weasenham (Weseham), lodato come *vir moribus et scientia eleganter insignitus* - Innocenzo IV lo fece vescovo di Coventry and Lichfield e lo consacrò durante il Concilio di Lyon.
- Thomas Waleys (*Wallensis*), ha insegnato ai frati intorno 1242-1243; fu eletto vescovo di St. David's in 1247 e consacrato a Canterbury il 26 luglio 1248.

2.2 I primi quattro maestri reggenti francescani a Oxford intorno al 1243-1256

Adam Marsh è stato il primo frate a svolgere il ruolo di maestro reggente a Oxford e cominciò da 1243. Adam fu dichiarato perfetto in ogni saggezza e filosofia, divina e umana. Il suo insegnamento era associato a quello di Roberto Grossatesta e affondava le sue radici nell'esposizione delle Scritture. Tra i suoi scritti c'è: *Lectura super Genesim, Summa de penitentia, e De decem praeceptis*. Fu strettamente associato a Roberto Grossatesta per quanto riguarda l'applicazione della matematica all'ambito teologico e collaborò con lui in diversi progetti.

Il secondo maestro reggente francescano fu Ralph da Corbridge, che tenne lezioni per volere del ministro generale, che lo aveva inviato a Oxford, sebbene fosse ancora un novizio. Prima di entrare nell'ordine, Ralph era stato maestro reggente a Parigi. Sembra di esser rimasto solo un anno a Oxford perché fu trasferito a Lincoln all'inizio di 1250.

Il terzo maestro reggente fu Eustachio di Normanville, un nobile e noto maestro delle arti e del diritto canonico. Era stato cancelliere (retore) dell'Università di Oxford.

Tommaso di York è il quarto maestro reggente. Il suo insegnamento iniziò nel 1253. Gli studi filosofici furono divisi da Bonaventura da Bagnoregio in grammatica, logica e retorica. I diversi scritti di Tommaso riflettono il cambiamento del panorama filosofico e teologico dello Studium teologico di Oxford.

3. Lo sviluppo delle scuole teologiche francescane

La fondazione della scuola teologica francescana in Inghilterra fu posta da Roberto Grossatesta. Le sue lezioni portarono frutti nell'amministrazione di Alberto di Pisa, che nominò la prima coorte di lettori nelle scuole, a cominciare da due fratelli di sangue, Vincenzo ed Enrico di Coventry, rispettivamente nei conventi di Londra e Canterbury, i primi due conventi ad essere istituiti nella tarda estate del 1224.

Le scuole teologiche dell'ordine in Inghilterra attirarono l'attenzione già a partire dal 1230. Giordano di Giano, Salimbene da Adam e Tommaso da Eccleston identificano alcuni dei lettori inglesi attivi rispettivamente nelle provincie di Germania, Italia e Francia:

Simone fu descritto come un grande teologo assegnato alla scuola di Magdeburgo nel 1228, su iniziativa di Giovanni Parenti, ministro generale³⁷. Morì nel 1230 e gli succedette Bartolomeo, che aveva tenuto una serie di lezioni sull'intera Bibbia a Parigi. Egli è più noto ai posteri come Bartholomaeus Anglicus, autore del copiatissimo *De proprietatibus rerum* ed elogiato come *magnus clericus*³⁸.

Aimone da Faversham insegnò a Tours, Bologna e Padova³⁹.

Salimbene de Adam ebbe due lettori inglesi: Sanson, che lo insegnò a Parma nel 1239/40 e Stefano a Genova nel 1248/49 dopo la sua ordinazione sacerdotale.

Alessandro da Hales che diventando frate portò la sua cattedra nell'ambito dei Frati Minori, rendendo la scuola dei frati parte integrante dell'Università di Parigi. Alessandro è stato ritenuto il *melior chierico de mundo*.

Nella provincia inglese troviamo il sistema tripartito delle scuole teologiche: dalle *scuole locali*, passando per le *scuole custodiali*, fino agli *studia generalia*, cioè le scuole delle università. Già dalla metà del XIII secolo la struttura teologica francescana era composta da almeno tre strati:

- innanzitutto, c'erano le scuole locali;
- in secondo luogo, le scuole custodiali esistevano già prima della metà del Duecento.

Matteo Paris si riferisce alle scuole di teologia istituite in ciascuna delle sette custodie;

³⁷ GIANO, 54: FF 2384.

³⁸ GIANO, 58-60: FF 2388-2390.

³⁹ ECCLESTON, 32: FF 2453.

- in terzo luogo, furono istituiti gli *studia generalia* a Parigi, Oxford e Cambridge per formare dei lettori e per preparare un piccolo numero di frati al baccalaureato e al dottorato.

Alessandro da Hales e Bonaventura da Bagnoregio sono considerati i due principali protagonisti della scuola parigina del XIII secolo. Essi hanno posto le basi per la scuola francescana, secondo John Pecham. La dimensione collegiale della catena di scuole è stata esemplificata dalla *Summa Theologica* attribuita ad Alessandro da Hales.

Una scuola di teologia faceva parte del tessuto di ogni convento e il lettore era, oltre al guardiano e al vicario, una delle figure più importanti. Il suo compito era quello di salvaguardare l'ortodossia dei frati e di istruirli. Lui esaminava i candidati all'ordinazione e coloro che volevano ottenere il permesso per predicare e ascoltare le confessioni. La scuola svolgeva una duplice funzione:

In **primo luogo**, prevedeva una forma di formazione teologica continua per l'intera comunità. Ogni frate era obbligato a frequentare le lezioni quotidiane. L'ascolto delle confessioni era sospeso per la durata delle lezioni principali, che si basavano sulla Bibbia, teologia morale, catechesi, apologetica, letteratura devozionale, riflessioni sulla *Regola* e materiali per la predicazione. Queste lezioni permettevano ai frati di mantenersi aggiornati, cioè, rinfrescava il loro ministero del pulpito e del confessionale.

In **secondo luogo**, ogni comunità aveva un gruppo di frati destinati all'ordinazione sacerdotale. Al lettore spettava il curriculum di studi di questi frati, a cominciare dalle arti e scienze liberali, che costituivano la base dei loro studi teologici.

Le arti e le scienze liberali:

Le arti liberali comprendevano una serie di materie che costituivano il fondamento del sistema educativo durante il periodo medievale.

Queste arti erano divise in due categorie principali:

- Trivium: composto da grammatica, retorica e logica; il trivium si concentrava sulle abilità linguistiche e comunicative.
- Quadrivium: composto da aritmetica, geometria, musica e astronomia; il quadrivium enfatizzava le conoscenze matematiche e scientifiche.

Gli studenti studiavano queste discipline per coltivare il pensiero critico, la comunicazione efficace e una formazione integrale. Le arti liberali ponevano le basi per ulteriori percorsi intellettuali (ed erano essenziali per gli individui che cercavano

di ricoprire posizioni nella chiesa, nel governo o nel mondo accademico), che costituivano la base dei loro studi teologici, utili per preparare la mente.

Alcune provincie avevano un convento appositamente designato per lo studio delle arti e delle scienze. A volte, le **scuole locali** avevano le loro specializzazioni, come il convento di Hartlepool all'inizio del XV secolo, dove erano disponibili aritmetica e domificazione (astrologia e zodiaco). La stragrande maggioranza di questi frati non aveva esperienza delle scuole custodiali e delle università, ma veniva istruita in luoghi simili.

Il secondo livello era la **scuola custodiale**. In breve, generalmente i frati entravano nell'ordine nel convento più vicino alle loro abitazioni. Quelli che facevano progressi eccezionali venivano assegnati alle scuole custodiali, che godevano di un'eccellente reputazione nelle arti. Oltre alla loro eccellenza nelle arti, le scuole custodiali seguivano un curriculum molto vicino allo *studium generale*. I maestri delle scuole custodiali erano generalmente ex maestri reggenti di teologia, che erano tornati da Parigi nelle loro provincie o custodie d'origine.

Prof. William J. Courtenay spiega l'eccellenza della formazione filosofica e teologica offerta da queste scuole regionali:

Le scuole custodiali dei francescani occupavano un posto di rilievo solo di poco inferiore a quello dei conventi universitari. Veniva offerta l'intera gamma di insegnamenti scolastici e alcuni dei francescani più brillanti della prima metà del XIV secolo scrissero opere importanti in quell'ambiente. La scuola custodiale di Londra poteva vantare un elenco impressionante di nomi: Guglielmo di Ockham, Walter Chatton, Adam Wodeham⁴⁰.

Il terzo livello di studio teologico era incentrato sullo **studium generale**. I frati destinati agli studi superiori dovevano studiare per qualche tempo nelle loro provincie prima di essere assegnati a Parigi, Oxford o Cambridge, le uniche università a conferire una laurea in teologia durante il XIII secolo. L'unico **studium generale** menzionato nelle costituzioni generali di Narbonne era Parigi, la capitale intellettuale dell'ordine.

Lo *studium* parigino ne offriva due corsi avanzati di teologia:

⁴⁰ COURTENAY W.J., *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton 1987, 67.

1. Il primo preparava i frati all'ufficio di lettore. Gli studenti dovevano trascorrere quattro anni a Parigi, secondo le *Costituzioni di Narbonne* del 1260. Questi frati non erano membri dell'università e non erano iscritti ai corsi di laurea, anche se avrebbero potuto seguire alcune lezioni sulle Sentenze tenute da un laureato in teologia. Alla fine del loro programma, i nuovi lettori qualificati ricevevano un certificato che confermava che erano lettori in buona fede e poi tornavano nella loro provincia natale e in custodia per insegnare teologia per alcuni anni. Dopo aver acquisito esperienza nelle scuole locali e custodiali, alcuni di questi lettori erano selezionati per tornare all'università per conseguire una laurea.

2. Il secondo gruppo era piccolo ed era composto di frati che erano stati incaricati di insegnare teologia in uno degli *studia generalia*. Il corso di laurea era regolato dalle università, che ne stabilivano il curriculum e i requisiti educativi. Coloro che venivano selezionati per insegnare teologia per il baccalaureato e il dottorato intraprendevano lunghi corsi, che duravano tanti anni. Dopo aver tenuto lezioni sulle Sentenze sia nelle scuole custodiali che nelle università, ricoprivano la carica di maestro reggente per uno o due anni prima di tornare nelle proprie province o custodie, dove riprendevano l'insegnamento o venivano coinvolti nell'amministrazione dell'ordine.

All'inizio del XIV secolo, l'ordine aveva tre *studia generalia* collegati a un'università. Questi studia offrivano programmi di laurea e di non laurea per un corpo internazionale di studenti francescani. Questo avrebbe permesso ai frati di molte provincie di seguire una formazione approfondita in teologia, talvolta con la possibilità di conseguire il baccalaureato o il magistero. Le scuole francescane di Parigi, Oxford e Cambridge attingevano principalmente dalle provincie inglesi, francesi e italiane. Questo era ancora più vero per il gruppo di frati selezionato per accedere al corso di laurea.

Oltre a queste scuole di laurea, il XIII secolo vide la nascita di una serie di altri *studia generalia* e di analoghi centri provinciali per lo studio della teologia. Qui gli studenti potevano ricevere un'istruzione teologica avanzata, anche se non potevano conseguire un titolo universitario universalmente riconosciuto in questi centri "secondari" di studio. Questo sviluppo è testimoniato dalle *Costituzioni* redatte tra il 1260 e il 1336, che sottolineano la necessità di istituire *studia generalia* in ogni provincia francescana. Nelle provincie principali dell'ordine francescano esisteva una serie di *studia generalia provinciali* (almeno tredici) ben prima dell'inizio del XIV secolo. Diverse di queste scuole furono, in realtà, fondazioni molto iniziali e ottennero presto uno status più o meno generale. Tra queste c'erano:

Bologna (che in realtà fu il primo *studium* generale dell'ordine, risalente al 1220/1223). I Frati Minori sono arrivati a Bologna in 1211. La storia della casa di studio di Bologna risale al 1219-1220, quando Pietro Giovanni Strachia, dottore in legge e ministro provinciale, si fece costruire un'ampia casa di studio e vi iniziò i corsi (prevalentemente) di diritto canonico e teologia. Secondo la agiografia francescana, Francesco condannò questa iniziativa, particolarmente perché Strachia non aveva consultato prima il suo superiore, e la casa non corrispondeva alla povertà francescana⁴¹.

San Antonio avrebbe insegnato ai frati francescani e chierici secolari locali in S. Maria della Pugliola fuori porta (1223-1224). Apparentemente questo non era un luogo molto conveniente, così nel 1236 i frati trasferirono il loro *studium* nel loro nuovo convento (S. Francesco di Piazza Malpighi), che conteneva ambienti di studio separati. Lì la scuola si espanse sotto i successivi lettori come Aimone da Faversham (lettore tra 1233 e 1238), Tommaso da Pavia (lettore fra il 1240 e 1258), e Giovanni Buralli da Parma (lettore prima del 1247).

Sebbene Bologna potesse vantarsi di avere la più antica università d'Europa, il privilegio di aprire una facoltà di teologia le fu concesso solo nel 1360, con una bolla papale. Nel luglio del 1364 la facoltà fu finalmente inaugurata. Il suo nucleo era costituito dagli studi mendicanti esistenti: quelli dei Domenicani, degli Agostiniani, dei Francescani e dei Servi di Maria.

- Padova (fondata prima o in 1231)
- Perugia, Assisi, Toulouse e Montpellier (c. 1225-7)
- Colonia (tra c. 1230-1248)
- Dijon (1246)
- Magdeburgo (1228), e successivamente Ratisbona, Strasburgo ed Erfurt
- Roma (c. 1250), e più tardi Avignon.

Mentre nella Francia settentrionale e in Inghilterra la posizione dominante di Parigi, Oxford e Cambridge rendeva piuttosto distintiva la differenza tra scuole di laurea, *studia generalia* senza laurea e scuole di teologia a orientamento più locale, diversi *studia generalia* provinciali nella Francia meridionale e nelle terre tedesche, nonché

⁴¹ 2Cel 58: FF 644.

alcune scuole della penisola italiana, ottennero quasi fin dall'inizio un prestigio interprovinciale, in particolare quelli di Tolosa e Bologna.

Conclusione

Francesco d'Assisi, dopo aver consentito alla chiamata del Signore di riparare la Sua "casa, ... tutta in rovina"⁴², non aveva mai pensato che spettasse a lui e ai suoi fratelli di coinvolgersi nell'ambito accademico. Seguendo però la strada intrapresa della Chiesa del suo tempo e volendo sostenerla, fu proprio lui a chiedere ad Antonio, che per le sue competenze teologiche lo chiama "mio vescovo"⁴³, di affrettarsi per adempire le richieste del Concilio Lateranense IV, cioè di stabilire un solido fondamento teologico per la sua fraternità. Non si trattava di una moda passeggera, ma di un'esigenza della Chiesa perché essa potesse rimanere fedele alla sua missione.

Dopo secoli interi di polemiche, ormai, non c'è dubbio che la rete scolastica francescana, contestata e incompresa da tanti (sia dall'interno che dall'esterno dell'ordine), è nata innanzitutto per formare i frati. Senza la dovuta e necessaria preparazione teologica loro non avrebbero potuto continuare il lavoro intrapreso con tanta dedizione ed entusiasmo dal loro fondatore. La stessa "casa" ha sempre bisogno, se non di riparazione, sicuramente di manutenzione; senza un tale lavoro, essa potrebbe andare in rovina.

Sigle e abbreviazioni

Scritti di san Francesco d'Assisi

LAnt - Lettera a frate Antonio

Rb - Regola bollata

Test - Testamento (1226)

Biografie di San Francesco d'Assisi e Cronache

1Cel - Vita del beato Francesco [Vita prima], di Tommaso da Celano

2Cel - Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda], di Tommaso da Celano

3Cel - Trattato dei miracoli di san Francesco, di Tommaso da Celano

LM - Leggenda maggiore, di Bonaventura da Bagnoregio

⁴² *2Cel* VI 10: *FF* 593; *3Cel* II 2: *FF* 826; *LM* II,1: *FF* 1038.

⁴³ *LAnt* 1: *FF* 251.

Eccleston – L'Innesediamento dei frati Minori in Inghilterra

Giano – Cronaca di Giordano da Giano

Salimbene - Cronaca di Salimbene de Adam da Parma

Riviste e altre opere

AF - *Analecta Franciscana*

AFH - *Archivum Franciscanum Historicum*

FF - *Fonti Francescane*

MGH - *Monumenta Germaniae Historica Scriptores*

MOPH - *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum, Historica*

Bibliografia

BIGARONI M., „La chiesa di S. Giorgio in Assisi”, in *AFH* 83 (1990), 3-49.

BIHLMAYER K. - TUECHLE H., *Storia della Chiesa*, II, Morcelliana, Brescia 1973.

CONGAR Y., *Pellegrino dell'Assoluto del Vangelo nella Cristianità*, Edizione Franciscane „Cammino”, Milano 1966.

Constitutiones Generales Ordinis Fratrum Minorum, I (Saeculum XIII), ed. C. Cenci-R.G. Mailleux, *AF*,13, nova series, documenta et studia, 1, Grottaferrata, Rome 2007.

COURTENAY W.J., *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

D'ALATRI M., *Eretici e inquisitori* ('200 e '300-'400), I-II, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1986-1987.

DA ECCLESTON TOMMASO, *L'Innesediamento dei frati Minori in Inghilterra*, in *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*. Messaggero, Padova 2011³, 1866-1876.

DA GIANO GIORDANO, *Cronaca*, in *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*. Messaggero, Padova 2011³, 1849-1865.

DE ADAM SALIMBENE, *Cronaca*, in *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*. Messaggero, Padova 2011³, 1627-1666

Decrees of the Ecumenical Councils, Tanner, 1, Georgetown 1990.

- FELDER H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg, 1904.
- FLICHE A., „Il pontificato di Innocenzo III (1198-1216)”, in *Storia della Chiesa*, X, S.A.I.E., Torino 1968.
- IORDAN DE SAXONIA, *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum*, ed. M.H. Laurent, MOPH, 16 (Rome, 1935), no. 88, pp. 25-88.
- LE GOFF J., *Marchands et banquiers au moyen âge*, Presses Universitaires, Paris 1980.
- MACCARRONE M., „Riforme e innovazioni di Innocenzo III nella vita religiosa”, in AA.VV., *Studi su Innocenzo III*. („Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica”, 17), Antenore-Italia Sacra, Padova 1972.
- MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica Majora*, ed. F. Liebermann, MGH Scriptores XXVIII (Hanover, 1888), 107-389.
- MICCOLI G., „La storia religiosa”, in AA.VV., *Storia d'Italia*, II, Einaudi, Torino 1974.
- PERROY É., „Le Moyen Age”, in AA.VV., *Histoire générale des civilisations*, III, Presses Universitaires de France, Paris 1967.
- RIVI P., *Francesco d'Assisi e il laicato del suo tempo*, Messaggero, Padova 1989.
- ROBSON M., „Robert Grosseteste and the Franciscan school at Oxford (c.1229-1253)”, in *Antonianum* 95 (2020), 345-382.
- SHEEHAN M.W., „The Religious Orders 1220-1370”, in *The History of the University of Oxford, I, The Early Schools*, ed. J.I. Catto, Oxford, 1984, 193-223.
- VAUCHEZ A., *La spiritualità dell'Occidente medioevale. Secoli VIII-XII*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- VANDENBROUCKE F., *La spiritualità del medioevo (secoli XII-XV)*, Dehoniane, Bologna 1969. *Vita del 'Dialogus' e 'Benignitas'*, ed. V. Gamboso, FAA, 3 (Padua, 1986), c.13, no.2.
- WOODRUFF C.E., „Some early Visitation Rolls preserved at Canterbury”, in *Archaeologia Cantiana*, 32 (1917), 143-180.

In memoriam magistri Isidor Mărtincă, sacerdos

ASPECTE ALE MISTERULUI TRINITAR ÎN RECENT DESCOPERITELE OMILII ORIGENIENE LA PSALMI

Cornel DÎRLE^{1*}

ABSTRACT. *Aspects of the Trinitarian Mystery in the Recently Discovered Origenians Homilies on Psalms* Four questions had guided their reading: (1) concerning the presence of the vocabulary of participation in the origenian writings, if the fundamental distinction in Origen's thought is that one between the Creator and the creature, or between the intelligible/spiritual world and sensitive/material world?; (2) in which terms it is expressed the relation between unity and trinity? Here included, the issue of the alleged Origenian's subordinationism; (3) which are the terms to express the Trinitarian appropriations?, and finally, concerning the question if there is any dominant theme or idea in those homilies (4), that seem to be the divine Paternity.

Keywords: Origen, homilies, psalms, participation, trinity, subordination, dispensation

Cuvinte cheie: Origen, omilii, psalmi, participa, trinitate, subordonare, dispensare

* Cercetător, Biblioteca „Sfântul Ioan Teologul”, Schitul „Sfânta Cruce” din Stânceni (MS). E-mail: corneldirle@yahoo.com.



1. Codex Monacensis Graecus 314

În aprilie 2012, o cercetătoare de la Biblioteca Bavareză de Stat (München) care lucra la reinventarierea fondului de manuscrise al instituției, a avut curiozitatea să citească câteva pagini dintr-un codice grec anonim (*Codex Monacensis Graecus* 314) de la sfârșitul sec. XI – începutul sec. XII, al cărui conținut fusese atribuit anterior (început de sec. XIX) lui Mihail Psellos (sec. XI), și să constate în paginile care conțineau un număr de patru omilii la Psalmul 36 ceva similar cu ceea ce cunoștea din traducerea lui Rufin a omeliilor lui Origen la acel psalm². Înainte de a răspândi vestea, a apelat la un specialist în domeniu – Lorenzo Perrone, de la Universitatea din Bologna. Astfel că pe 12 iunie, același an, lumea academică primea vestea senzațională a descoperirii a 29 de omelii în limba greacă ale lui Origen, care se adaugă la celelalte 279 păstrate de la alexandrin, dintre care numai 21 în grecește³. Psalmii comentați și numărul de omelii aferente fiecăruia, comparativ (în paranteze) cu numărul de omilii pe care Ieronim le indica la acești psalmi, într-una din scrisorile sale⁴: Psalmul 15 – 2 (3) omelii; Psalmul 36 – 4 (5); Psalmul 67 – 2 (7); Psalmul 73 – 3 (3); Psalmul 74 – 1 (1); Psalmul 75 – 1 (1); Psalmul 76 – 4 (3!); Psalmul 77 – 9 (9); Psalmul 80 – 2 (2) și Psalmul 81 – 1 (1). Respectivul codice se dorea a fi se pare o selecție antologică de uz personal (dimensiunea: 160 x 125 mm, 371 foi de pergament de calitate medie), astfel că unele omelii sunt omise, comentariul respectivelor psalmi fiind trunchiat, cum este cazul chiar cu Psalmul 36, la care se păstrează cinci omelii

² Cf. MARINA MOLIN PRADEL, „Der *Cod. Graec.* 314 der Bayerischen Staatsbibliothek”, în ORIGENES, *Origenes Werke XIII: Die neuen Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus* 314 (editată de Lorenzo Perrone în colaborare cu Marina Molin Pradel, Emanuela Prinzivalli și Antonio Cacciari, GCS seria nouă – 19), De Gruyter, Berlin/München/Boston 2015, 27-34.

³ Cf. HENRI CROUZEL, *Origen: personajul – exegetul – omul duhovnicesc – teologul* (titlul original: *Origène*, Lethielleux, Paris / Culture et Verité, Namur 1985; trad. Cristian Pop; prefață: diac. Ioan I. Ică jr.; studii: Gilles Dorival și Cristian Bădiliță), Deisis, Sibiu 1999, 93. Din această pagină mai cităm: „V. Peri (*Omeliie origeniane sui Salmi* [Studi e testi – 289], Vatican, 1980) i-a restituit recent lui Origen 74 de omilii la Psalmi atribuite de către dom Morin lui Ieronim, care nu este însă decât traducător-adaptator”. Ediția îngrijită de GERMAIN MORIN în sec. XIX, reeditată: HIERONYMUS, *Tractatus siue Homiliae in Psalmos* (*Corpus Christianorum. Series Latina* 78), Turnhout 1958. De opinie contrară sunt însă specialiști în Ieronim, semnaleză JEAN-MARIE AUWERS, „Origène et la structure littéraire du Psautier”, *Adamantius* 20(2014), 34, însă omeliile recent descoperite tind să confirme teza lui Peri, este de părere editorul acestora, L. Perrone (v. *infra*).

⁴ Cf. IERONIM, *Ep.* 33 către Paula, citată de CROUZEL, *Origen*, 87.

traduse de Rufin. Mulțumită lui Rufin, mai avem traduse în latină două omelii la Psalmul 37 și două la Psalmul 38. Numărul din anul 2014 al revistei *Adamantius* a fost dedicat tocmai activității lui Origen de comentator al Psalmilor. Publicația aparține Grupului Italian de Cercetare asupra lui Origen și a Tradiției Alexandrine, a cărui activitate publicistică a început în 1995. Am făcut această mențiune pentru că articolul lui Gilles Dorival⁵ reprodus în postfața ediției românești a cărții lui Crouzel nu-l menționează, dar care între timp a devenit un pol de referință în domeniu, dovadă faptul că realizarea ediției critice a acestor omelii în colecția *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* (GCS) a fost încredințată unor membri din acest grup. Curatorul acestei ediții, Lorenzo Perrone, s-a ocupat apoi și de publicarea în limba italiană a acestor omelii, oferind în același timp un text critic revizuit, cu scuzele de rigoare pentru greșelile strecurate în prima ediție (o *errata* de două pagini) din cauza grabei de a satisface curiozitatea celor care așteptau cu nerăbdare aceste texte⁶. Pentru acest articol am folosit această ediție bilingvă. Referințele la textul lui Origen vor fi notate conform acestei ediții, care păstrează pe marginea textului grec paginația și liniația ediției critice din colecția GCS.

2. Origen, hermeneut al Psalmilor și om al Bisericii

Activitatea lui Origen de interpret al psalmilor putem presupune ca fiind una neîntreruptă, aceștia fiindu-i cu siguranță hrană spirituală zilnică, iar activitatea sa literară se pare că a început tocmai cu un comentariu la o bună parte din *Cartea psalmilor* care, după *Evangelhia după Matei*, este ce mai citată carte biblică în scrierile rămase de la el⁷. Trebuie precizat că el își începe activitatea literară în Cezareea la insistențele celui care avea să-i fie mecena, Ambrozie, un fost adept al gnozei valentinienne. Termenul „hermeneut” include cele trei genuri literare sub care ne-au parvenit interpretări la Psalmi sau la versete din aceștia: omelii, comentarii, *scholia* (lat.

⁵ Cf. GILLES DORIVAL, „Où en sont les études sur Origène?”, *Connaissance des Pères de l'Église*, nr. 62, Juin 1996, 4-12; traducerea în l. română, „Unde sunt studiile despre Origen?”, în CROUZEL, *Origen*, 357-379.

⁶ ORIGENE, *Omelie sui Salmi*. Codex Monacensis Graecus 314 – Vol. I: *Omelie sui Salmi: 15, 36, 67, 73, 74, 75* (Introducere, text critic revăzut, traducere și note de LORENZO PERRONE; col. *Opere di Origene IX/3a*), Città Nuova, Roma 2020 și Vol. II: *Omelie sui Salmi: 76, 77, 80, 81* (col. *Opere di Origene IX/3b*), Città Nuova, Roma 2021.

⁷ Cf. PERRONE, „Introduzione”, în *Opere di Origene IX/3a*, 13-14.

excerpta sau *commentarioli*, cf. Ieronim)⁸. Omeliile, spre deosebire de comentarii ale căror explicații sunt „atomizate” în jurul unui verset sau a unei expresii, s-ar caracteriza printr-un stil mai colocvial, adaptat auditoriului și o înlănțuire a ideilor, fiind de fapt consemnarea făcută de tahigrafi a activității sale de predicator. Conform mărturiei lui Eusebiu din Cezareea, Origen nu ar fi autorizat transcrierea și editarea predicărilor sale înainte de vârsta de 60 de ani⁹, deci omeliile de față ar fi posterioare anului 245. Pentru scholii, unii cercetători sunt de părere că ar fi doar extrase (gr. *eclogai*) din omelii, alții că ar fi notițele luate de studenții săi fie din Alexandria, fie din Cezareea, iar alții, că ar fi note marginale pe paginile Psaltirii pe care Origen o întrebuința. La acestea s-ar mai putea adăuga drept surse suplimentare pentru fragmente origeniene, *Catena*, colecții de citate patristice pe marginea unui fragment biblic, însă acestea apar doar din sec. VI, cu Procopie din Gaza (a. 540, cu așa numita „*Catena palestiniană*”).

În codicele *Mon. Gr.* 314 fiecare omelie acoperă, în medie, comentariul a 7-8 versete. O primă impresie după lectura acestor omelii: un autor contemporan. Fără artificii retorice, minimalist în ce privește uzul alegoriei, dar prolific în remarcarea tipologiilor cristologice și eclesiologice, moralizator doar în manieră adiacentă textului biblic, dar în primul rând, surprinzător de familiar cu ansamblul Bibliei: pentru aproape fiecare cuvânt-cheie dintr-un verset face asocieri sau trimiteri la alte texte biblice în care acela se regăsește și doar după aceea, cu umilință adesea, propune o înțelegere mai adâncă. Și cu momente de exprimare plină de afectivitate față de Isus, Domnul, Mântuitorul său. Cronologic, L. Perrone le plasează spre finalul activității literare a lui Origen și posterioare scrierii *Împotriva lui Celsus*, databilă aceasta în anul 248/249, așadar le putem considera drept un testament spiritual¹⁰.

Pentru contextualizarea temei anunțate în titlul articolului – triadologia – am considerat oportun un *excursus* printr-o altă scriere pusă sub patronimul lui Origen, ajunsă la noi tot în urma unei descoperiri relativ recente, din 1941, printre papyrusurile de la Tura (Egipt): *Dialogul (Dialektos) lui Origen cu Heraclid și cu ai săi episcopi despre Tatăl, Fiul și [despre] suflet*¹¹. Istoricii și biografii săi consemnează

⁸ Cf. GILLES DORIVAL, „Origen in the *Catena* on Psalms. I. An Overall Outline”, *Adamantius* 20 (2014), 10-12.

⁹ Cf. EUSCBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique, II: Livres V-VII*, VI, 36, 1 (text grec, traducere și note de Gustave Bardy; col. *Sources chrétiennes* [= SC] 41), Cerf, Paris 1955, 138-139.

¹⁰ Cf. PERRONE, *Opere di Origene IX/3a*, nota 9, 218-221.

¹¹ Cf. ORIGČNE, *Entretien avec Héraclide* (Introducere, text, traducere și note de Jean Scherer; SC 67 – ediție revăzută), Cerf, Paris 2002.

mai multe întâlniri și discuții pe care le-a avut Origen și care ar fi putut fi circumscrise aceluiași gen de *dialekteis*, însă numai acesta s-a păstrat. Un tahigraf a consemnat în această „broșură” (28 pagini de papirus, 25-30 linii/pagină) dezbateră publică, adică în prezența credincioșilor laici și a unor episcopi din împrejurimi, într-o biserică cel mai probabil din provincia romană Arabia, unde Origen fusese invitat ca „expert” în încercarea de a îndrepta un episcop al cărui crez trinitar îi neliniștea pe confrății săi episcopi, într-o primă parte (1,1 – 4,16), urmată de răspunsuri la întrebări puse de unii din cei prezenți. La un moment dat, discuția pare să fi ajuns la un impas:

Origen a spus: „Este Fiul altul decât Tatăl?” Heraclid a spus: „Cum ar putea să fie fiu, fiind în același timp tată?” Origen a spus: „Fiind altul decât Tatăl, Fiul este și el Dumnezeu?” Heraclid a spus: „Și el este Dumnezeu.” Origen a spus: „Și devin ei ca doi Dumnezei? (*kai gínontai en duo theoi*;)”. Heraclid a spus: „Da.” Origen a spus: „Mărturisim doi Dumnezei?” Heraclid a spus: „Da. Puterea (*dynamis*) este una”. Origen a spus: „Întrucât însă frații noștri sunt șocați de afirmația că sunt doi Dumnezei, trebuie să ne exprimăm cu grijă și să arătăm sub ce raport sunt ei doi, și sub ce raport cei doi sunt un singur Dumnezeu.” (cf. *Heraclid* 2, 16-35)

Și o face trecând în revistă exemple biblice în care două sau mai multe lucruri formează o unitate, într-un crescendo calitativ al analogiei „entității” (3, 31 – 4, 16): Adam și Eva formează un trup; omul drept și Cristos formează un duh (cf. 1 Cor 6, 17: *Cel care se unește cu Domnul este un singur duh cu el*); Tatăl și Fiul trebuie să fie una la un nivel mai înalt decât „trupul” și „duhul”, iar acest „mai înalt” nu poate fi decât dumnezeirea, după cuvintele Mântuitorului: *Eu și Tatăl una suntem* (In 10, 30).

Transpare din acele rânduri efervescența credinței în căutarea cuvintelor potrivite care să o exprime. De fapt, în Introducerea sa la ediția critică bilingvă, Jean Scherer scrie: „Doctrina pe care Origen o expune aici nu este nouă în opera sa: este una din temele majore și constante al teologiei sale. El de fapt, întotdeauna a învățat că ar fi, oarecum, *doi Dumnezei*, că Fiul era un Dumnezeu *distinct numeric* de Tatăl și că, neacceptând aceste formule, la prima vedere șocante, se cade inevitabil în eroare [...] Ortodoxia, potrivit lui Origen, este obținută printr-un echilibru just între unitate și dualitate, printr-o abilă cumpănă în modul de a uni și de distinge pe Tatăl și pe Fiul” (sublinierile autorului)¹², ceea ce-l va expune însă și riscului unor lecturi trunchiate.

Mai transpare din acel opuscul o atmosferă colegială, un dialog maieutic, întemeiat pe Scriptură, între Origen și ceilalți episcopi prezenți pe de-o parte, și

¹² Cf. J. SCHERER, „Introduction”, in ORIGENE, *Entretien...*, 29-30.

episcopul cu o credință suspectă pe de altă parte, care se încheie cu invitația făcută de Origen ca toți clericii prezenți să subscrie la acordul în credință, „în prezența tuturor credincioșilor, ca să nu mai fie răzvrătire (*stasis*), nici cercare asupra acesteia” (4,18-21). Un detaliu semnificativ, ar spune Origen, pentru o Biserică care se vrea sinodală: prezența laicilor la dezbateri asupra credinței este în calitate de martori! Iar evenimentul în sine reprezintă o frumoasă ilustrare a ceea ce contemporanul său din Cartagina, episcopul Ciprian scria: *Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata*¹³.

Atenția asupra acestei lucrări „minore” din opera lui Origen ne-a fost îndreptată de un studiu relativ recent și remarcabil, realizat de un teolog ortodox român, ca teză de doctorat la Facultatea de Teologie a Universității din Fribourg (Elveția), sub coordonarea prof. Franz Mali, despre semantica participării și a comuniunii în gândirea lui Origen¹⁴. Teza susținută în decembrie 2012 nu a putut include și conținutul omeliilor recent descoperite, de aceea ne-am propus ca investigația noastră să aibă în vedere și aspectul pe care titlul Capitolului II din respectiva lucrare îl formulează: „La structure participative comme relation entre les Personnes de la Sainte Trinité” (p. 49-101). Însă în pagini în care este abordat conținutul *Dialogului cu Heraclid* (p. 60-61), o afirmație ni s-a părut gratuită: „Selon l’Origène, l’unité ne se réalise pas par l’essence unique, mais par la relation Pères-Fils.” (p. 61). Autorul nu ține seama de contextul și genul acestei scrieri și îl face pe Origen să nege mai mult decât ce găsim în text, probabil doar ca să-l introducă într-o mult posterioară și neîntemeiată polemică teologică inter-confesională¹⁵. Câteva pagini mai încolo, citim: „«Participation» signifie l’égard du Fils de Dieu «recevoir». Le Fils reçoit du Père l’être, la «divinité substantielle (*τὸς θεοῦτος οὐσιόδός*)» [citând *Heraclid* 5, 9-10, SC 67, p. 66], le Père la lui communique par sa volonté.”¹⁶

¹³ S. CYPRIANUS, *De Oratione Dominica* 23: PL 4, 553.

¹⁴ ADRIAN ROMAN, *La sémantique de la participation et de la communion dans la pensée d’Origène*, Editura Andreiana, Sibiu 2013. Studiile pe această temă au deja o tradiție, începută de DAVID BALAS, „The Idea of Participation in the Structure of Origen’s Thought. Christian Transposition of a Theme of the Platonic Tradition”, în H. CROUZEL – G. LOMINETO – J. RIUS CAMPS (ed.), *Origeniana I. The First International Colloquium for Origen Studies – Montserrat 1973*, Bari 1975, 257-275.

¹⁵ A se vedea clarificarea pregătită de Consiliul Pontifical pentru Promovarea Unității Creștinilor, un text semnat cu trei stele și publicat în cotidianul Vaticanului, *L’Osservatore Romano* din 13 septembrie 1995, iar în traducere în limba română, în broșură publicată de Mitropolia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: „Tradițiile greacă și latină privitoare la purcederea Spiritului Sfânt”, Blaj, aprilie 1997.

¹⁶ Cf. ROMAN, *La sémantique...*, 72.

Un articol recent semnat de Vallery Wilson, „Consubstantialité et participation au Pcre dans le mystère trinitaire selon Origène”¹⁷, nici acesta nu abordează textele omeliilor lui Origen. Reținem totuși câteva idei din acest articol. Consideră și el necesar recursul la termenul platonician de „participare (*méthexis*)” pentru a înțelege ideea relației între persoanele divine și între Dumnezeu și oameni, dat fiind mediul filosofic, nu doar platonice, în care Origen a evoluat. Conceptul respectiv presupune existența unor realități inteligibile în raport cu niște realități sensibile (imaginile), în maniera unei cauzalități. La Origen însă, *ousia* (esența, substanța) împărtășită de Tatăl și de Fiul nu este acel *eidōs* (formă, imagine imperfectă), ci esența concretă ce poate fi înlocuită cu natura (*physis*), natura divină, spre deosebire de natura umană. *Ousia* și *hypostasis* sunt uneori sinonime la Origen, alteori distincte, în sensul în care vor fi lămurite un secol mai târziu. Și în fine, un fragment antologic, se poate spune, din *Comentariul* lui Origen *la Evanghelia după Sfântul Ioan*, în care *participarea* ia sensul de *colaborare* între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt în favoarea sfinților:

Cred că Duhul Sfânt oferă materia darurilor lui Dumnezeu, dacă o putem exprima astfel, celor care, mulțumită Lui și întrucât sunt părtași Lui, sunt numiți sfinți: această materie de daruri, de care vorbesc, este produsă (*energouménçs*) de Dumnezeu [Tatăl], procurată (*diakonouménçs*) de Cristos și subzistă (*hyphestôçs*) conform Duhului Sfânt.¹⁸

3. Aspecte triadologice în omeliile din *Codex Mon. Gr. 314*

Vom urmări în cele ce urmează conținuturile acestor omelii încercând să surprindem acele aspecte teologice care sunt sintetizate de către H. Crouzel în capitolul X – „Treime și Întrupare”¹⁹, în capitolul menționat mai sus din lucrarea lui A. Roman și în articolul lui V. Wilson, fiind atenți, desigur, la aspecte inedite.

În mod concret, întrebările pe care aceste studii anterioare ni le sugerează, pentru a căuta eventuale răspunsuri în omeliile recent descoperite, sunt:

¹⁷ VALLERY WILSON, „Consubstantialité et participation au Pcre dans le mystère trinitaire selon Origène”, *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie*, nr. 286 (avril-juin 2024), 130-155.

¹⁸ Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean. Tome I (Livres I-V)*, II, X.77 (text critic, introducere, traducere și note de Cécile Blanc; SC 120 bis) Cerf, Paris 1996², 258-259.

¹⁹ Cf. CROUZEL, *Origen*, 251-277.

- 1) Distanța fundamentală pe care Origen o face este între Creator și creatură sau cea între lumea inteligibilă/spirituală și lumea sensibilă/materială?
- 2) Care sunt termenii în care este exprimat raportul între unitate și trinitate? Inclusă în aceasta, ar fi întrebarea: Are Origen o concepție subordinaționistă despre misterul Sfintei Treimi?
- 3) Care sunt termenii în care sunt exprimate apropierea treimice (deosebirea rolurilor proprii fiecărei Persoane divine relative la făpturi)?
Și o întrebare care se impune de la sine după lectura acestor omelii:
- 4) Există vreo temă sau idee dominantă comună?

Afirmația cea mai remarcabilă sub aspect triadologic pentru ansamblul operei origeniene o considerăm a fi cea din *H80Ps* II, 3: 499, 17-23; 500, 11-12:

De mi-ai da ascultare, nu va fi în tine un dumnezeu recent (prósphatos) (Ps 80, 9b-10a). Știi că se pot înțelege aceste cuvinte în modul cel mai simplu: dacă cineva ascultă de Dumnezeu, nu va idolatriza și nu va fi un dumnezeu recent pentru cel care ascultă, nici nu se va *închina unui dumnezeu străin* (Ps 80, 10b) cel care ascultă cuvintele lui Dumnezeu. Dar căutând în text mai cu atenție și voind a surprinde de aici divinitatea Sfântului Duh (*τῆς θεϊότητος ακουσαι του ἁγίου πνεύματος*), îndrăznesc să spun că toți oamenii au în sine fie pe Dumnezeul adevărat, fie un *dumnezeu recent, străin* [...] Cel sfânt zice: *Sau căutați dovadă că în mine vorbește Cristos?* (2 Cor 13, 3). Însă cel păcătos ar putea spune: „că în mine vorbește duhul cel rău”.

Este evocată aici în mod explicit, singurul loc în scrierile lui Origen, divinitatea Duhului Sfânt, chiar dacă numai în context *oikonomikós*, în funcția sa dispensatoare relativă la om, aceea de sfințitor. Totuși, rămânând la litera acestui text, poate rămâne întrebarea dacă acea „divinitate” se referă la „Cineva” sau doar la un atribut. De fapt, psalmistul se adresează poporului Israel, Origen însă, personalizează dialogul. În aceeași omelie, câteva rânduri mai sus, comentând același verset (9b-10a) tot în tentă moralizatoare, apelează pentru ilustrarea unei idei la un verset dintr-un alt psalm:

Unde să mă duc de la duhul tău și de la fața ta unde să fug? (Ps 138, 7) Dacă ne observă un om față de care avem respect, nu îndrăznim să spunem un cuvânt prin care am fi judecați rău de el, nici să facem ceva vrednic de muștrare. Disprețuim în schimb privirea (*litt.* „ochii”) lui Dumnezeu (*τὸν οφθαλμὸν του Θεου*), disprețuim prezența (*τῆς παρουσίας*) lui Cristos care e mereu prezent lumii (*αεὶ παρόντος τῶι κοσμοῖ*), disprețuim pe Duhul Sfânt, pe îngerii aleși, fără să ne dăm seama că toți

aceștia, ofențați fiind de cei care nu au avut respect pentru privirea lor, ne vor judeca și osândi. (cf. *H80Ps* II, 2: 499, 5-12)

Astfel, suntem asigurați că e vorba, totuși, de „Cineva”. „Ochii lui Dumnezeu” putem presupune cu suficientă probabilitate că se referă la cei ai lui Dumnezeu-Tatăl (*ho Theos*)²⁰. Coroborând cele două citate, am putea rezuma raportarea noastră la cei Trei, astfel: noi în fața Tatălui, Cristos printre noi și în noi, iar aceasta, mulțumită Duhului Sfânt în noi.

În continuare vom parcurge omeliile în ordinea lor. *H15Ps* I, 3 conține o formulare a relației Cristos-Tatăl, poate cea mai surprinzătoare din toate aceste omelii. Structura omeliei este tipică pentru majoritatea celor care vor urma. Un prolog (paragrafele 1 și 2) cu considerații spiritual-alegorice asupra titlului psalmului („Inscripție pe stâlp. Al lui David”) și identificarea locutorului în psalm (Cristos), unde este menționată citarea versetului 10 din acest psalm în discursul lui Petru din ziua Cincizecimii (Fap 2, 27). Alături de Ef 4, 10, citat tot aici, avem anunțată astfel tema centrală a celor două omelii: coborârea Logosului întrupat din ceruri până la *hades* și înălțarea celui Înviat, cu detalii despre aspectele trihotomice (*sarx-psyche-pneuma*) ale naturii umane a lui Cristos în acel proces (9+10 paragrafe în cele două omelii, 30 de pagini de manuscris). Referindu-se la persoana locutorului din psalm – Cristos –, Origen folosește termenul *prósôpon*: *tn̄ prósôpon tn̄ en tõi psalmôi tou kyriou hçmôn esti Christou Içsou* (*H15Ps* I, 2: 75, 8-9).

„Păzește-mă, Doamne, căci în tine am nădărduit”, *zis-am Domnului* (Ps 15, 1b-2a). Mântuitorul ne descrie rugăciunea sa pentru ca, descriind-o, să ne învețe și pe noi să ne rugăm. De fapt, l-a rugat pe Tatăl spunând: *Păzește-mă, Doamne*, întrucât Mântuitorul are trebuință de Tatăl (*endeçs toũ patrñs*) și numai Dumnezeuul universului (*ho theñs tôn holôn*) nu e în trebuință și nu are nevoie de nimeni. Totuși, Mântuitorul, chiar fiind în trebuință, are ceva ce-l distinge de alții: are trebuință doar de Dumnezeuul universului. În schimb Moise, dacă e în trebuință, e de Dumnezeu, de Cristos, de Duhul Sfânt și de îngerii care-l ajută. Cu cât suntem mai inferiori, cu atât avem nevoie de mai mulți [...] nu te scandaliza pentru cuvintele mele. Eu nu zic că [Cristos] e în trebuință la fel ca tine sau ca unul din cei care au nevoie de ajutorul celui pus sub Dumnezeu; dar zic că are trebuință de unicul Dumnezeu și Tată, Căruia i se ruga și prin profeți, ca acum. (cf. *H15Ps* I, 3: 76, 15-22. 25-27)

²⁰ Cf. *ibid.*, 251-252.

Mai întâi verbul *endeô* + Gen. („a avea nevoie/trebuință de...”) – se poate adăuga listei de termeni origenieni care exprimă participarea Fiului la viața divină a Tatălui. Citit fragmentul în cheie dogmatică, desigur, l-am eticheta ca vehiculând o teologie subordinaționistă. Dar amintindu-ne de lecția cu Heraclit, putem spune că avem și aici o analogie a rugăciunii și un mixaj între planurile teologic (intra-treimic) și cel *oikonomic*, totul scris într-o cheie pastoral-liturgică. Astfel, câteva rânduri mai jos, în același paragraf, citim:

Dacă aș vrea vreodată să mă rog lui Dumnezeu [Tatăl] așa cum Mântuitorul se roagă, ca și cum aș avea nevoie doar de Dumnezeu [Tatăl] și i-aș prezenta rugăciunea mea fără Mântuitorul, aș face o rugăciune nedesăvârșită. De fapt, rugăciunea mea, chiar atunci când se înalță la Dumnezeu [Tatăl], prin Isus Cristos trebuie să se înalțe [...] Tatăl, de fapt, nu va primi rugăciunea dacă i-o voi prezenta fără să mă folosesc de arhieru, neputând ajunge până la El fără Isus Cristos care i-o oferă. (cf. *H15Ps* I, 3: 77, 4-7. 8-9)

O scurtă digresiune tematică: în același paragraf el mai oferă o interpretare în cheie eclesiologică a acelei invocații inițiale a lui Cristos, ca adresându-se Tatălui cu privire la membrele trupului său, dar în fond, o rugăciune tot pentru Sine (cf. *ibid.*, 77, 14-30). În nota la acel fragment, L. Perrone menționează: „Surprindem aici inițierea acelei metode de interpretare cristologică a *Psalmilor* la două nivele, care va avea o amplă continuare în exegeza patristică, iar Augustin va distinge între *caput* (= Cristos) și *corpus* (= Biserica) [...] E de notat că Ieronim omite primul comentariu, însă îl reia pe al doilea în termeni analogi (*Tr. in Ps XV*, 2)”²¹.

Cea mai scandaloașă afirmație (adoșțianistă, dacă e luată din context) o găsim la finalul paragrafului următor. Pentru a-i estompa efectul, cităm și fraza care o precedă:

Astfel, Cristosul lui Dumnezeu a împodobit totul făcându-se înger și totul a fost împodobit doar prin faptul de a fi Dumnezeu. Devenind Dumnezeu, El a fost împodobit de divinitatea Tatălui. (cf. *H15Ps* I, 4: 80, 19-21)

În respectivul paragraf, continuând interpretarea versetului inițial al psalmului, vorbește despre ocrotirea din partea îngerilor, dispusă chiar de Dumnezeu, bogat documentată în Scripturi, și despre titlul mesianic *Îngerul de mare sfat* (Is 9, 5). Astfel el face o legătură între cristologie și angelologie, și nu doar aici, ecou al unei cristologii

²¹ Cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene IX/3a*, nota 9, 136.

angelice de matrice iudeo-creștină și legată de teologia Logosului²², beneficiari ai coborârii și înălțării lui Cristos fiind nu doar oamenii, ci și îngerii. De remarcat că în aceste linii nu folosește vocabularul redemptiv, ci doar verbul *kosméô* („a împodobi”). „Împodobire” sau „îndumnezeire = devenind Dumnezeu (*genómenos theîs*)” atât pentru firea omenească, cât și pentru cea îngerească. În *H15Ps* II, 8 reia tema acelei cristologii angelice, însă acolo mai degrabă ca ipoteză:

Dacă în coborâre (*katabainôn*) a coborât și către îngeri – a venit de fapt din cele mai de sus ale cerurilor –, poate că s-a transformat după loc [...] cum pentru mine s-a făcut om, așa către alții s-a făcut înger, iar către alții tron, domnie, principat, stăpânire. Pentru fiecare Domnul devine ceva, (devine) ceea ce fiecare e capabil să primească. (cf. *ibid.*, 109, 5-6. 12-13)

Revenind la prima omelie asupra Psalmului 15, argumentarea inițială (teologia suficienței *versus* dependența) continuă, găsindu-și o confirmare cu valoare apologetică în cea de a doua afirmație a psalmistului – *Domnul meu ești Tu, pentru că* (*hóti*) *de bunurile mele nu ai trebuință* (vs. 2) – ca fiind adresată de fapt de către Mântuitorul (*ho Sôtḗr*), Tatălui, „Dumnezeul universului”, „Domnul” în absolut (cf. *H15Ps* I, 5). Aici ne-am fi așteptat la o extrapolare la cei care-I aparțin lui Cristos, dar în paragraful următor, comentând următorul verset – *pentru sfinții care sunt în pământul Său a făcut minuni* (vs. 3a) – Origen pune accentul pe cei care sunt *în pământul Său*, într-o desfășurare de la istoria biblică a exodului, la Iosua și apoi la toți cei din Biserică, pentru care *toate voile Sale [sunt] în ei* (vs. 3b), adică împlinirea, chiar dacă încă nedesăvârșită, a planului lui Dumnezeu [Tatăl] (cf. *H15Ps* I, 6).

Vs. 5 – *Domnul este partea mea de moștenire...* – îi oferă lui Origen prilejul de a expune funcția mijlocitoare a Mântuitorului, cu o ulterioară dezvoltare eclesiologică:

Mântuitorul are două moșteniri: un superioară, alta inferioară. Cea superioară este Dumnezeu ca să poată primi folos și binefacere (*ôphelçtai kai euergetçtai*) de la Tatăl; cea inferioară sunt sfinții săi, ca să dea marile foloase/avantaje (*tr ôphelimôtata*) pe care le primește de la Tatăl celor avantajați (*tois ôphelouménois*). (cf. *H15Ps* I, 8: 86, 4-8)

Dar din același verset 5 – *Domnul este partea mea de moștenire și cupa mea* –, „cupa” devine prilej pentru o inspirată desfășurare a temei hranei și băuturii spirituale, tot într-un raport analogic între misterul eclesiologic și cel al relației dintre Fiul și Tatăl:

²² Cf. *ibid.*, nota 17, 142.

Așa cum, deci, El [Mântuitorul] este hrana și băutura noastră – și *acesta este sângele Meu, sângele noului Legământ* (Mt 26, 28) – și cu privire la Sine vestește spunând: *Nu voi mai bea din acesta până când îl voi bea cu voi, nou, în împărăția lui Dumnezeu* (Mt 26, 29) –, la fel El are ca hrană pe Tatăl și are ca băutură pe Tatăl [...] De fapt, [Mântuitorul] nu e lipsit de trebuințe (*anendeçs*), după cum am spus mai înainte [...] Mântuitorul se hrănește și mereu e hrănit de Tatăl. (cf. *H15Ps* I, 9: 87, 12-15. 21; 89, 17-18)

În condiția de compus – *synthetos*²³ – a Mântuitorului, la „trebuința” față de Tatăl a Logosului preexistent se adaugă cea specifică condiției umane muritoare asumate de acesta. Spre finalul aceluiași paragraf și al versetului 5b – *Tu ești cel care îmi așezi iarăși moștenirea* –, intră într-un dialog virtual pe tema învierii cu Apostolul Paul, pornind de la o expresie referită la *Domnul domnilor* în 1 Tim 6, 16 – *singurul care are nemurirea, care locuiește într-o lumină de nepătruns*:

„O, Paule, oare *singur* Tatăl *are nemurirea*, și nimeni altul”? „Nu”, răspunde el, „însă nemurirea Sa nu e dobândită (*epiktçtos*), ci e firească firii/persoanei [?] Sale (*physei péphyken autôî*)” [...] În schimb, Mântuitorul este nemuritor pentru că nemurirea îi este acordată (*episkeuazoméncs*). Afirmă de fapt a fi părtaș (*metalambánein*) El însuși Tatălui, către care (*prñs hñn*) a spus: *Tu ești partea mea de moștenire... Tu ești cel care îmi așezi iarăși moștenirea* (Ps 15, 5). (cf. *H15Ps* I, 9: 89, 20-26)

Ca să nu fim anacronici, am păstrat ambiguitatea conceptuală (din punct de vedere teologic) a traducerii lui *physis*²⁴, despre care ne amintim că două secole mai târziu un alt alexandrin (Chiril) o va introduce (involuntar) în dezbaterile cristologice. Însă nu pierdem din vedere afirmația din finalul prologului la acest psalm: „psalmul e rostit în numele persoanei (*ek prosôpou*) Domnului nostru Isus Cristos” (cf. I, 2: 76, 14). De fapt, în următoarea omelie la Psalmul 15 (comentând vs. 7-11) Origen aprofundează perspectiva cristologică făcând distincția între afirmațiile biblice care vorbesc despre Cristos ca Dumnezeu (ca *Primul născut din toată creația*, Col 1, 15) și cele care se referă la El ca om, cu referire specială la sufletul său omenesc, *psychç* (cf. vs. 10 citat în Fap 2, 27). În acest context argumentativ, semnalăm o frază cu valență triadologică. Comentând vs. 8 – *L-am văzut mereu în fața mea pe Domnul, căci stă la dreapta mea să nu mă clatin* –, comentează Origen: „Sufletul omenesc al lui Isus e cel care spune cuvintele *L-am văzut în fața mea pe Domnul*. Care Domn?”

²³ *Synthetos estin ho Sôtçr diř se* („Mântuitorul e compus pentru tine”: I, 3: 77, 24)

²⁴ L. Perrone traduce „ç propria della sua natura”: *Opere di Origene* IX 3/a, 159.

Oare o spune despre Tatăl sau despre *primul născut din toată creația*, care-i era mereu prezent?” (cf. *H15Ps* II, 3: 97, 5-7).

În același paragraf găsim niște considerații despre natura impecabilă a lui Dumnezeu, asemănătoare celor despre nemurire amintite mai sus și implicit o amorsare a doctrinei despre bi-telismul lui Cristos:

Eu nu mă minunez dacă cineva vrea să refere la *primul născut din toată creația* ceea ce este scris despre faptul că Mântuitorul nu a păcătuit. Cel care admiră așa ceva se poartă ca și cum l-ar admira pe Dumnezeu, creatorul cerului și al pământului, pentru că nu păcătuiește, ignorând că a păcătui nu stă în firea (*ou péphyken*) lui Dumnezeu. Cum nu stă în firea Logosului lui Dumnezeu să păcătuiască [...] Însă elogiul pentru că Isus nu păcătuiește trebuie referit la omul *care nu a păcătuit, nici nu s-a găsit înșelăciune în gura lui* (1 Pt 2, 22). (cf. *H15Ps* II, 3: 95, 15-21)

Din finalul omeliei, comentând ultimul verset (11a: *Tu mi-ai arătat căile vieții*) reținem această perspectivă escatologică asupra relației dintre Cristos total (Cap și membre) și Tatăl:

Cel care a spus: *Eu sunt calea* (In 14, 6), poartă către Dumnezeu și Părintele universului. După care sunt cuvintele: *mă vei umple de bucurie cu fața Ta* (11b). Și despre aceste cuvinte trebuie spus că adevăratele bucurii sunt cele de care Cristos e plin, care-I provin din contemplarea feței Tatălui [...] *Desfătare de-a dreapta* (11c), cu care-i primește Cristos la Sine pe sfinți. Dar înainte ca cineva să ajungă *până la capăt* (11c), nu-i e cu puțință să fie părtaș (*metlambánein*) desfătării de la dreapta lui Dumnezeu. (cf. *H15Ps* II, 10: 112, 8-12. 14-16)

Psalmului 36 îi sunt alocate patru omelii în acest codice, comentariul oprindu-se la vs. 29 (din 40 de versete, în total), însă acesta este un psalm moral (*çthikós*) „terapeutic pentru sufletele noastre” (cf. *H36Ps* I, 1), de aceea doar în două pasaje am găsit aici material pentru studiul nostru.

În *H36Ps* II, 1, comentând îndemnul psalmistului din versetul 7a – „Supune-te Domnului” –, de la considerații morale ajunge la aspecte escatologice, adiacente evocării versetului din 1 Cor 15, 28: *când toate îi vor fi supuse, atunci și El, Fiul, se va supune Celui care i-a supus toate*:

Careva dintre cei care nu înțeleg acest pasaj va spune: „Dacă Fiul se va supune Tatălui doar când totul va fi supus Lui, atunci Fiul nu e supus Tatălui? Și în vreme ce noi ne rugăm să fim supuși Logosului lui Dumnezeu fără nicio întârziere, El nu-i este încă supus?” Dar vezi marea Sa iubire pentru oameni și bunătatea Sa! El nu se

consideră încă supus, câtă vreme mai este ceva care nu e supus Tatălui. Atunci, el se numără printre cei care s-au supus și declară cu încredere: „M-am supus lui Dumnezeu”, în momentul în care prezintă totul ca supus Logosului. (cf. *H36Ps* II, 1: 128, 11-19)

Într-o amplă notă pe tema „supunerii”, L. Perrone semnaleză faptul că doctrina apocatastazei invocă în principal pasajul din 1 Cor 15, 25-26, în conexiune cu Ps 109, 1²⁵.

În *H36Ps* IV, 1, comentând versetul 23a – *De Domnul sunt îndreptații pașii* (diabčmata) *omului* – și, în postura de filolog, remarcând caracterul neuzual aici al lui *diabčmata*, îl leagă de un alt fragment în care apare verbul *diabčnai*, pe care îl traduce „a trece prin/dincolo”, în episodul teofaniei lui Moise (Ex 3, 2-3): *voi trece dincolo să văd vedenia asta mare* (tñ hórama tñ méga), iar de aici dezvoltă o interpretare moral-spirituală și trinitară în jurul acestor termeni:

Și care ar fi „marea vedenie” dacă nu Dumnezeu, care e văzut de cel care-i curat cu inima? Care ar fi „marea vedenie” dacă nu Înțelepciunea și Logosul lui Dumnezeu, Cristosul Său, pe care nimeni nu-l poate cunoaște dacă Tatăl nu-i descoperă? Și care ar fi „marea vedenie” dacă nu Duhul Sfânt? (cf. *H36Ps* IV, 1: 158, 14-17)

Traducerea latină a lui Rufin transformă interogațiile în afirmații și adaugă o concluzie: *Magna ergo haec visio scientia Trinitatis est*²⁶.

Omeliile la Psalmii 37 și 38 (câte 2 la fiecare), păstrate doar în traducere latină, sunt asemănătoare ca tematică cu cele la Psalmul 36. O singură aluzie la relația dintre Tatăl și Fiul găsim în *H38PsL* II, 2, pe marginea imaginii lui Cristos-Arhiereu, evocată în *Evrei* 10 și în contextul unei expuneri mai largi asupra triadei umbră-imagie-realitate²⁷.

H67Ps I începe cu o răspunsul lui Origen la o prezentare elogioasă din partea episcopului (*pápas*) care l-a invitat (Alexandru al Ierusalimului ?) și cu invitația la rugăciune pentru sine cu cuvintele unui alt psalm care tocmai fusese citit (Ps 69), invitație adresată asistenței, urmată de considerații despre franchetea (*parrçsia*) pe care Dumnezeu o vrea din partea omului când I se adresează. Acestea, prilejuite de imperativul cu care începe Ps 67 – *Să se scoale Dumnezeu* –, iar apoi despre antropomorfismele „poziției”

²⁵ Cf. *ibid.*, nota 2, 243.

²⁶ *H36PsL* IV, 1: ORIGÈNE, *Homélie sur les Psaumes 36 et 38*, (text critic stabilit de Emanuela Prinziavalli, introducere, traducere și note de Henri Crouzel și Luc Brésard; SC 411), Cerf, Paris 1995, 184.

²⁷ Cf. *ibid.*, 378.

divine: sculat, așezat. În acest context afirmă el imutabilitatea divinității: „Dar cu privire la astfel de afirmații trebuie să știi că Dumnezeu, considerat în Sine, nu e supus mutării și schimbării (*átreptós kaë analloiótos*), ci rămâne mereu așa cum este El (*kaë aeë katr autr kaë hōsaútōs échei*)” (cf. *H67Ps* I, 3: 180, 13-14). Expresia din urmă face ecou unui fragment din *Dialogul despre suflet (Phaidon)* al lui Platon, în care Socrate, prin mărturia postumă a discipolului său Phaidon, își argumentează în fața prietenilor și discipolilor veniți să-l asiste în ultimele clipe ale vieții sale teza nemuririi sufletului (în cadrul mai larg al argumentării sale în favoarea metempsihozei sau mai bine zis, a metemsoatozei), urmând aceeași metodă a dialogului maieutic:

Și nu găsești că lucrurile ce sunt totdeauna aceleași, ce nu suferă nici o prefacere, sunt cele necompușe, pe când cele ce se schimbă mereu, nefiind niciodată aceleași sunt tocmai cele compuse? [...] Oare însăși acea esență, a cărei rațiune de a fi o dăm prin întrebări și răspunsuri, se păstrează întotdeauna aceeași (*hōsaútōs aeë échei katr tautr*), sau se schimbă câteodată? Egalul în sine, bunul în sine, fiecare din lucrurile ce există în sine, ca o realitate (*tñ hōn*), îndură vreodată o cât de mică prefacere?²⁸

Este un exemplu despre cum Origen pare să fi valorificat resursele filosofice disponibile în favoarea comentării psalmilor și, în mod particular, în transmiterea conținutului de credință: sub forma „pepitelor filosofice”, cum le numește Chiara Barilli într-un studiu asupra comentariilor lui Origen la psalmi²⁹, studiu care, însă, nu include omeliile din *Codex Mon. Gr.* 314, ci doar ceea ce regăsim în volumele 12 și 17 din ediția lui J.-P. Migne, *Patrologia graeca*³⁰. „Pepite” extrase după un proces de decantare în virtutea revelației iudeo-creștine: dacă la Socrate imutabilitatea se referă la esența impersonală și ideatică, la Origen referința este personală. Parcurgând textele omeliilor recent descoperite și anticipând concluziile, s-ar putea menționa în plus faptul că în omelii referințele filosofice par a fi mult mai sobre, adică mai rare și doar implicite, spre deosebire de comentarii, cum este cazul chiar cu prologul

²⁸ PLATON, *Phaidon* 78 c.d: pentru textul grec, *Platon. Oeuvres complètes*, tome IV, I^{re} partie – *Phédon* (text stabilit și tradus în franceză de Léon Robin), Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris 1952³, 36; traducerea românească de C. Papacostea în PLATON, *Banchetul și alte dialoguri*, Editura Mondero, București 2001, 185.

²⁹ Cf. CHIARA BARILLI, „Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai salmi”, *Adamantius* 20 (2014), 147-158.

³⁰ Cu mențiunea necesară despre autenticitatea îndoielnică a tuturor acelor fragmente de comentarii, primul care a pus-o sub semnul întrebării fiind HANS URS VON BALTHASAR, „Die Hiera des Evagrius”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 53(1939), 86-106 și 181-206.

primului comentariu la Psalmi rămas de la Origen în mod fragmentar, comentariu databil în perioada sa alexandrină (anterior anului 229), care începe cu o referire la Aristotel pentru a explica titlul „pentru sfârșit (*eis tñ télos*)” purtat de unii psalmi. Imediat după aceasta, înșiră un număr de șapte definiții (*hóroi*) și semnificații pentru „Dumnezeu”, alese, scrie el, de la cei mai buni scriitori³¹, pe primele amendându-le ca fiind prea incluzive. Ultima dintre ele afirmă despre Dumnezeu: „Viețuitor incoruptibil, negenerat și prim Rege, care are ca țărâm întreg universul”³². Revenind la textul citat din omelia la Psalmul 67, în acest caz putem subscrie afirmației autoarei menționate pentru un caz similar din comentariile lui Origen: „suntem în fața convertirii unei doctrine filosofice în limbajul și în orizontul conceptuale biblice, în scopuri exegetice”³³. Imediat apoi apelează la cuvintele din Ps 101, 26b-28 (*cerurile vor pieri, dar Tu vei rămâne...*) și la Mal 3, 6 (*Eu sunt Dumnezeul vostru și nu mă schimb*) pentru a reafirma și a preciza în manieră apofatică aceeași imutabilitate:

Deci, în Sine, Dumnezeul universului e fără mutare, fără schimbare și fără transformare (*ametáblētós*), dar pentru tine omule, ca să zicem așa, suferă niște transformări, devenind pentru fiecare după cât de vrednic e să devină pentru el. (cf. *H67Ps I*, 3: 181, 9-12)

Asupra imutabilității, de fapt a comunicabilității acesteia către oameni, prin Cristos, revine în finalul următoarei omelii la același psalm, într-un rezumat de teologie morală cu adevărat fundamentală, când comentează versetul 7a: *Dumnezeu îi face să locuiască în casă pe cei de un singur fel* (ho Theñs katoíkizei monotrópous en oikôi)”, unde se întreabă cine sunt acești *monotrópoi*:

Câtă vreme păcătuim suntem de multe feluri (*polytropoí*) și experimentăm multe transformări: acum purtăm pe chip aspectul (*trópon*) mâniei, alteori aspectul întristării, alteori aspectul fricii și al lașității, alteori aspectul plăcerii [...] Multe aspecte (*polytropos*) are deci, cel de nimic (*ho phaúlos*), în vreme ce cel drept, imitator (*mimçtçs*) al lui Dumnezeu fiind, e de un singur fel (*monótropós*). De fapt, așa cum Dumnezeu e mereu același, Căruia eu îi spun: *Tu același ești* [Ps 101, 28] și, Dumnezeu fiind, El spune: *Eu nu mă schimb* [Mal 3, 6], la fel, imitatorul lui Dumnezeu, fiul lui Dumnezeu,

³¹ Cf. *Ex Origenis Commnetariis in Psalmos*: J.-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, tomus XII, (= PG), Paris 1857, 1053B.

³² *Zòon áphtharton kaë agénñton, kaë pròton basiléa, hçn échei chòran ho sympas kòsmos*: PG 12, 1056C.

³³ Cf. BARILLI, „Elementi di filosofia...”, 359.

este de un singur fel și e mereu același. De aceea, după părerea mea, Fiul lui Dumnezeu este toată virtutea, iar multe virtuți nu sunt <multe> ipostaze (*hypostáseis*), ci toate virtuțile sunt una singură. Grecii s-au umplut de multe virtuți ca să fie părtași (*metáschôsin*) lor. Nouă ne ajunge Cristos în locul tuturor. El este toate acestea, pentru ca eu să devin de un singur fel, în Cristos Isus, Căruia slava și puterea... (cf. *H67Ps* II, 8: 223, 17-20. 22-23 – 224, 1-10)

Iată un loc în care Origen se delimitează de o explicație în termeni participativi filosofici a virtuților. Un detaliu lingvistic semnificativ la acest punct: el folosește aici un sinonim al lui *méthexis* – *metáschesis* –, pentru care singura ocurență ajunsă la noi pare a fi în același dialog al lui Platon, *Phaidon*, 101c³⁴. Dar ce pare mai semnificativ aici, este dinamica specifică Veștii bune în exercițiul virtuților, primatul revenind (Fiului) lui Dumnezeu.

În introducerea la această a doua omelie la Psalmul 67, cea mai lungă dintre toate, Origen dezvoltă ideea necesității înțelegerii poruncilor divine pentru a le putea pune în practică. Pentru tema noastră interesant este faptul că el face distincție între posibili autori ai acelor porunci:

Nu e cu puțință cuiva să înfăptuiască poruncile lui Dumnezeu (*tr̄ prostassómēna hyp̄n tou Theōū*) în dumnezeieștile Scripturi, sau ale lui Cristos, sau ale Sfântului Duh, fără ca mai întâi să fi înțeles ce se spune acolo. [...] Mă întreb atunci, dacă aceasta a poruncit-o (*prosétaxen*) Dumnezeu universului (*ho tôn hólōn TheŃs*), sau Cristos, sau Duhul cel Sfânt... (cf. *H67Ps* II, 1. 2: 200, 2-4; 201, 5-6)

Pentru prima frază, urmează ca exemplu cazul martiriului, pentru a doua, întrebarea se referă la conținutul versetului 5a-b din Ps 67: *Cântați lui Dumnezeu, cântați pe strune Numelui Său, pregătiți cale Celui pășește peste asfințit. „Domn” este numele Lui*, cu care începuse lectura zilei respective în adunarea căreia i se adresează predicatorul, pentru ca mai apoi să aprofundeze într-un sens moral-spiritual acea dispoziție divină. Câteva pagini mai încolo, pe marginea aceluiași verset aducând în atenție versetul Ef 5, 19, unde se face distincția între „vorbirea” și „cântarea” psalmilor, face o conexiune inclusiv cu Rom 8, 15 și Gal 4, 6 despre Duhul care strigă în inimile noastre *Abbă, ho Patçr*, pentru a se întreba ce ar putea însemna „a cânta cu inimile”. Și își începe răspunsul introducând o altă distincție: între glasul sensibil și cel inteligibil. Despre acesta din urmă e vorba, de exemplu, când Psalmistul spune: *cu glasul meu*

³⁴ Cf. HENRY GEORGE LIDDEL – ROBERT SCOTT (ed.), *A Greek-English Lexicon*, vol. II, Clarendon Press, Oxford 1948⁹, 1117.

către *Domnul am strigat* (Ps 3, 5). Și precizează el mai jos că acesta e glasul unui cuget/intelect curat (*noũ katharou*). Acest glas, la fel ca cel sensibil, poate fi format, antrenat, precum David acompaniindu-se cu harfa sa. De la David și harfa sa, Origen face trecerea la Mântuitorul nostru și Biserica sa – „un mare instrument, cu multe corzi” (cf. *H67Ps* II, 3: 206, 16). Iar de aici, la fiecare dintre noi, printr-o interiorizare a misterului relațiilor între Dumnezeu universului și Logosul, dar cu efecte cosmice:

Și în fiecare dintre noi, când acest Logos ritmează intelectul și impune ordine mișcărilor intelectului și glasurilor intelectului ca într-o muzică, putem îndeplini porunca care spune: *Cântați Domnului* (Ps 67, 5a). Astfel înțelegând, Apostolul poate spune: *cântând și psalmodiind în inimile voastre* (Col 3, 16). De fapt, când intelectul nu cugetă în mod fals/nemelodios (*ekmelôs*) cu privire la Cristos, nici nu reflectează în mod disarmonic (*ekrythmôs*) la Dumnezeu universului (*theoũ tũn hólõn*), ci consideră ceea ce trebuie privitor la El și elaborează un discurs despre Dumnezeu (*theolog*) înțelegându-l cum trebuie, el exprimă, ca să zic așa, atât înălțarea vocii cu privire la Dumnezeu în severitatea Sa, cât și relaxarea produsă de bunătatea Sa (cf. Rom 11, 22). Iar <când> vestind pe Dumnezeu e în stare să facă un amestec din înălțarea vocii, ritmuri spirituale și melodii cerești, atunci el cântă asemenea cerurilor, cântă cu inima și psalmodiază lui Dumnezeu. În ce fel asemenea cerurilor? După cum stă scris: *Cerurile spun slava lui Dumnezeu* (Ps 18, 2a). (cf. *H67Ps* II, 3: 206, 16-27)

Paragrafele următoare continuă în aceeași manieră, am spune noi moralizatoare, dar subscrisă, la fel, misterului teologic sau celui cristologic. Astfel, comentând versetul 5a – *Cântați lui Dumnezeu, cântați pe strune/psalmodiați* (*psállate Numelui Său* – începe cu un apel implicit la analogie în discursul teologic: „Cu cât se deosebește Dumnezeu în sine de propriul Său nume, cu atât se deosebește cântarea de cântarea pe strune” (cf. *H67Ps* II, 4: 207, 28-29). Sau „asfințitul” din versetul 5b – *pregătiți cale Celui care pășește peste/spre asfințit* – îi prilejuiește două dezvoltări care ne poartă prin istoria biblică interpretată în mod spiritual.

Cu omeliile la Psalmul 73 intrăm în seria psalmilor lui Asaf (49; 72-82), cărora Origen pare să le fi acordat o atenție deosebită³⁵. Pentru tema noastră, am remarcat mai întâi un fragment interesant referitor la preștiința lui Dumnezeu și la protologie. Comentând versetul 2a (*Adu-Ți aminte de adunarea pe care ai dobândit-*

³⁵ Cf. LORENZO PERRONE, „Les Psaumes d’Asaph chez Origène et Eusèbe de Césarée: l’interprétation du Psaume 76”, *Revue d’études augustiniennes et patristiques* 69/2(2023), 271-304.

o de la început), acel „de la început (*ap'archçs*)” este citit mai întâi în sens istoric, cronologic, însă doar pentru a arăta insuficiența acestei interpretări și, urmând metoda asumată în începutul omeliei, subscrisă titlului psalmului – „pentru înțelegere” –, pledează pentru o înțelegere mai profundă, după ce citează fragmente din Rom 8, 29-30 (*cei pe care i-a cunoscut de mai înainte... i-a și hotărât; cei pe care de mai dinainte i-a hotărât, i-a și chemat..., i-a justificat..., i-a preamărit*):

Când Dumnezeu (*ho Theñs*) a precunoscut (*proégnô*), a precunoscut în început (*en archç*) și a dobândit (*ektçsato*) cu preștiința (*prognôsei*) Sa tot ceea ce urma să vină sub El [...] Cunosc de fapt, un Început de la care Dumnezeu ne-a dobândit pe fiecare dintre noi, îl cunosc pe acesta ca pe un început însuflețit și viu care zice: „Dumnezeu m-a dobândit *început al căilor sale pentru lucrările Sale*” (cf. Prov 8, 22). Începutul este Cristos: deci (Dumnezeu) a dobândit *de la început*, de la Cristos, care este începutul și sfârșitul, care este alfa și omega. (cf. *H73Ps I, 4: 230, 9-11. 12-17*)

Omelia I oferă material abundent pentru o lectură din perspectivă soteriologică. Semnalăm doar un fragment în care apar grupate câteva dintre cele mai uzuale numiri (*epinoiai*) ale lui Cristos din scrierile lui Origen: Dreptate, Sfințire, Înțelepciune, Adevăr, Răscumpărare (cf. *H73Ps I, 5: 231, 6-7*). Dar cele mai dese folosite titluri, în ansamblul omiletic, sunt cel de Logos și cel de Mântuitor.

Omelia a II-a la Ps 73 reia comentariul de la vs. 8 (*Zis-au în inima lor stirpea lor...*), din care cuvântul „stirpe (*syggéneia*)” îi oferă ideea tematică prezentată în prologul omeliei: înrudirea spirituală. Aceasta este chemată în cauză într-un moment al omeliei în care vorbește despre cunoașterea pe care o are Dumnezeu:

De fapt, când faci lucruri nevrednice, astfel încât Dumnezeu, care îi cunoaște pe ai Săi, nu te mai cunoaște și nu se îngrijește de tine, vei spune și tu: *și nu ne va mai cunoaște* (Ps 73, 9b). De fapt, *Domnul*, nu-i *cunoaște* pe toți, ci doar *pe cei care sunt ai Lui* (Num 16, 5). (Cum) se manifestă cine nu e al lui Dumnezeu și cine e al Lui? *Oricine face păcatul nu este de la Dumnezeu, ci de la diavolul* (1 In 3, 8). Oricine mărturisește dreptatea, atât în cuvinte cât și în lucrări, adică pe Cristos, (acesta) este născut din Dumnezeu. (cf. *H73Ps II, 3: 243, 14-19*)

Duhul Sfânt este menționat în această omelie în context polemic-apologetic, fie relativ la poporul evreu, „abandonat” în favoarea Bisericii (II, 2), fie relativ la ereticii marcioniți, care nu citesc cuvintele profetice după intenția Duhului Sfânt: „aceștia nu-l au pe Dumnezeul arhitect (*trñn Theñn trñn dçmiourgñn*) care ne-a dat profețiile”

(cf. *ibid.*, II, 3: 243, 10). Interesant faptul că Origen se pliază aici pe vocabularul lor, cu „Dumnezeul demiurg”.

Comentând vs. 11 (*De ce Ți-ai abătut mâna Ta și dreapta Ta, din sânul Tău, până la capăt?*), schițează o imagine – Cristos, mâna/dreapta Tatălui – care va fi dezvoltată mai explicit în *H76Ps* II, 2. Aici, citim: „Când Dumnezeu ia seama (*episkopei*), mâna Sa scoate din sân cele bune – se zice aceasta în manieră simbolică – și ni le dă din sânul Său, dar când nu ia seama, nu ne dă din sânul Său nici pe Cristos” (cf. *H73Ps* II, 4: 244, 3-5).

Pentru vs. 13a (*Tu ai întărit cu puterea Ta marea*) oferă două interpretări: „După interpretarea mai simplă, Creatorul universului (*ho poiçtçs tön hólôn*) a întărit această mare și i-a dat mării o mare putere, zicându-i: *Pân'aici vei ajunge și valurile tale se vor frânge în tine* (Iob 38, 11). După interpretarea spirituală, marea, viața oamenilor, plină de valuri, [...] a fost întărită de Dumnezeu” (cf. *H73Ps* II, 5: 245, 11-15).

Omelia a III-a începe comentariul de la versetul 15a (*Tu ai făcut să țâșnească izvoare și pâraie*), care îi oferă oportunitatea asocierii temei biblice a Duhului Sfânt. Prologul acesteia începe de fapt cu menționarea necesității asistenței Acestuia în rugăciune (cf. Rom 8, 26). Iar comentariul pe marginea versetului 16b (*Tu ai dispus/făurit(?) luminarea și soarele* [*sy katçrtisô phaūsın kaë hçlion*]) ne oferă o interesantă alegorizare a misterului treimic:

Dumnezeu (*ho Theós*) a dispus aceste lucruri – luminarea și soarele –, mai ales soarele, pe care l-am numit *soare al dreptății* (cf. Mal 3, 20). Tatăl a dispus și luminarea, despre care ne învață că e diferită de ceea ce se numește „soare”. Dumnezeu „a dispus”: ce altceva ar putea fi acesta dacă nu Duhul Sfânt? Astfel, cuvintele *Tu ai dispus luminarea și soarele*, potrivit interpretării alegorice, sunt de referit la Cristos și la Duhul Sfânt. Cât privește litera textului, cineva ar putea cerceta apoi ce este faptul că luminarea și soarele au fost dispuse de Dumnezeu și că luminarea este altceva decât soarele. Întrucât, deci, caut un pasaj, îl scot din *Geneza* și explic că un lucru este luminarea și un altul soarele: *La început Dumnezeu a făcut cerul și pământul [...] Și a fost lumină* (Gen 1, 1-3). Iată că am luminarea. Apoi, în ziua a patra: *Să fie luminători (phostçres) în tăria cerului* (Gen 1, 14a). Iar puțin mai apoi: *și a făcut (epoiçse) luminătorul mare pentru [a fi] început/stăpân al zilei* (cf. Gen 1, 16), astfel că în baza acestui text, stând la litera textului, putem zice: *Tu ai dispus luminarea și soarele*. Deci, această lumină este mai mare decât soarele, fiind „primul născut din această creație” și venind înaintea soarelui. (*H73Ps* III, 2-3: 255, 12-18 – 256, 1-10)

Am citat *in extenso* pentru a semnala și o problemă de critică textuală: deși citează din Gen 1, 14-16, pare să omită (Origen? copistul?) tocmai fragmentele în care apare cuvântul *phaūsis* (vs. 14 și 15), cel puțin în variantele codicelor *Vaticanus* și *Sinaiticus*, utilizate în ediția lui Rahlfs³⁶. Din nota editorului textului origenian în care este menționată în schimb problema de critică textuală legată de Ps 73, 16b (*luminarea și soarele / luna și stelele*), cităm: „A parte un frammento catenario di dubbia attribuzione (?FrPs 73, 16 [J.B. PITRA ed., *Analecta sacra*, III: *Origenes in Psalmos* (Ps 26-150), Venetiis 1883, 100]) che identifica l'«illuminazione» con la luna, non ritroviamo altrove in Origene il termine *phaūsis*, attestato da Gen 1, 14-15”³⁷. Iar omelia continuă cu o serie de citate menite să susțină această identificare Cristos-lumină/luminare (In 8, 12; Mt 5, 16; Is 8, 21 – 9, 1; In 1, 1-4), „care e mai mare decât soarele acesta [natural]” (cf. *ibid.*: 256, 14).

În *H74Ps*, cuvintele psalmistului *Eu voi face judecăți drepte* (3b) sunt atribuite Mântuitorului ca adresate Tatălui (cf. I, 2; 271, 8-9). Versetul imediat următor – *S-a topit pământul* (4a) – este citit în sens spiritual, ca referindu-se la tot ce e pământesc în noi, pentru a interioriza în schimb lucrarea Mântuitorului: „Dacă cineva se face astfel și dacă noi, cu duhul, vom mortifica lucrările trupului astfel ca să *purtăm mereu* cu noi *mortificarea lui Isus în trup* (cf. 2 Cor 4, 10), Mântuitorul va spune despre noi: *S-a topit pământul și toți locuitorii lui* (Ps 74, 4a)” (cf. I, 2; 271, 18-21).

Psalmul 76 are particularitatea frecvenței menționării numelor divine *Theñs* și *Kyrios*, la început la persoana a III-a, iar spre final la persoana a II-a. Astfel că tema rugăciunii se impunea de la sine comentatorului, pe care o desfășoară în mod magistral în primele două omelii. Acesta se lasă parcă antrenat și el de frecvența apelativelor divine din psalm. Comentând versetul 3 (*În ziua strâmtorării mele L-am căutat pe Dumnezeu, [întins-am] mâinile mele noaptea înaintea Lui...*), spune Origen:

Îmi amintesc de a fi spus și cu alt prilej că „mâini” înseamnă „fapte”. Aceasta înseamnă de fapt, a-l căuta pe Dumnezeu: făptuirea (*tn̄ práttein*), din care este găsit Dumnezeu. [...] Aș vrea să mai spun un lucru: spun că Cristos l-a căutat pe Dumnezeu cu propriile-I mâini, atunci când le-a întins pe cruce pentru întreaga lume [...] Și tu, însă, dacă iei crucea și îl urmezi pe Isus și astfel Îl cauți pe Dumnezeu cu mâinile... (cf. *H76Ps* I, 4: 297, 17-19; 299, 8-9. 12-13)

³⁶ Cf. ALFRED RAHLFS (ed.), *Septuaginta*, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1949³, 1.

³⁷ PERRONE (ed.), *Opere di Origene* IX 3/a, nota 9, 503.

Dacă mai este cazul a o spune, rugăciunea lui Origen este una creștină, cu o dinamică specifică, cum am văzut deja în *H15Ps* I, 3 și după cum și acest fragment lasă să se întrevadă distincția, desigur între Persoane, nu de natură, între Isus Cristos și *ho Theñs*. Aceeași convingere este subiacentă în prologul *H76Ps* II, comentând versetul 11a (*Și am zis: „Acum am început să înțeleg...”*, în varianta textuală a lui Origen): „De multe ori, cineva care se angajează în cultul lui Dumnezeu (*theosebeia*) conform lui Cristos...” (cf. *H76Ps* II, 1: 313, 8), pentru ca ceva mai încolo să amintească din experiența proprie cazurile unor creștini care i-ar fi mărturisit că abia după ce au întâlnit un maestru potrivit care să le explice misterele credinței au început să înțeleagă cu adevărat ce este creștinismul (cf. *ibid.*: 315, 8-11). Continuând comentariul cu al doilea hemistih al versetului 11, citim o interesantă, dar nu inedită, alegorizare a misterului relației dintre Dumnezeu-Tatăl și Isus Cristos:

Dar din ce motiv (spune): *acum am început să înțeleg!* (Ps 76, 11a)? Pentru că *aceasta e schimbarea dreptei Celui Preaînalt* (Ps 76, 11b) și mulțumită acestei schimbări înțeleg cuvintele: *acum am început să înțeleg!* Eu nu cunosc o altă *dreaptă a Celui Preaînalt*, decât pe Domnul și Mântuitorul meu Cristos Isus. Acesta este de fapt dreapta lui Dumnezeu: Cristos Isus, care atunci când era *în forma lui Dumnezeu* (Fil 2, 6a) nu s-a schimbat, dar era ceea ce era; când însă *neconsiderând a fi o prădare egalitatea sa cu Dumnezeu, s-a deșertat pe sine* (Fil 2, 6bc), s-a schimbat, pentru ca prin acea schimbare a dreptei și, ca să zic așa, prin transformarea și coborârea până la treburile lumești, noi oamenii să (avem parte de) binefacere și folos. (cf. *H76Ps* II, 2: 315, 17-23)

Un text care ne amintește de ceva similar și puțin anterior, din partea Sfântului Irineu din Lyon (*Adversus haereses*, V).

Un larg spațiu în aceeași omelie îl ocupă comentariul versetului 14b (*ce Dumnezeu este mare ca Dumnezeul nostru?*), care începe cu excluderea politeismului, pericol încă real pentru timpurile și locurile respective: „Dar bagă de seamă, o, catecumene, nu te lăsa înșelat (gândind) că și creștinii susțin existența mai multor zei și nu te întoarce la idoli” (cf. *H76Ps* II, 5: 321, 5-7). După care, la modul pozitiv, dezvoltă tema îndumnezeirii după ce cheamă în cauză drept *testimonia* Ps 81, 6 și 1 prin In 10, 35 și exemplele biblice ale patriarhilor, prin împărtășire din divinitatea lui Dumnezeu, iar aceasta ca introducere la afirmarea divinității Mântuitorului nostru odată cu cea a Tatălui:

De fapt, mare dumnezeu este – dacă pot să mă exprim cu îndrăzneală – Avraam, mare dumnezeu este Isaac, mare dumnezeu este Iacob și, pentru aceasta au fost ei îndumnezeiți (*etheopoiçthçsan*): pentru că Dumnezeu a legat (*synçpsen*) propriu-i nume, „Dumnezeu”, de numele lor, zicând: *Eu sunt Dumnezeuul lui Avraam* [...] (Ex 3, 6). Spunând o dată pentru totdeauna (*hápax*): *Eu sunt Dumnezeuul lui Avraam, Dumnezeuul lui Isaac, Dumnezeuul lui Iacob*, el a dăruit (*echarísato*) și lui Avraam < să fie dumnezeu >, de vreme ce se dă pentru el o participare (*metochç*) la divinitatea lui Dumnezeu. Și dacă ajungi până la Mântuitorul și îl mărturisești pe acesta ca Dumnezeu – de fapt este Dumnezeu, pentru că *la început era Cuvântul, și Dumnezeu [!] era la Dumnezeu* (theñs çn prñs tñn theñn) *și dumnezeu era Cuvântul* (In 1,1) –, nu șovăi să spui că mulți drepti sunt dumnezei. Dar dacă aceasta e așa pentru cei drepti, care vor fi asemenea îngerilor, cu mult mai mult pentru îngeri, nu zic pentru demoni, nu zic pentru idoli. Sunt încredințat [de aceasta], de fapt, din potrivirea (*dir tñ euprepçs*) Cuvântului lui Dumnezeu, dar Mântuitorul și Domnul nostru întrece fără asemănare pe toți aceștia. *De fapt, cel care sfințește și cei care sunt sfințiți dintr-unul sunt cu toții* (Evr 2, 11): *ce Dumnezeu este mare ca Dumnezeuul nostru? Tu ești Dumnezeuul care face minuni* (Ps 76, 14b-15a). Fie că o referi la Tatăl – văd, de fapt, că este un *Dumnezeu care face minuni*: toată creația, cele înfricoșătoare în popor, cele extraordinare din neam în neam –, fie că o referi la Mântuitorul: „Tu ești Dumnezeuul Cristos Isus care faci minuni”: ai înviat morții, i-ai făcut pe orbi să vadă [...]. (cf. *H76Ps* II, 5-6: 322, 14-15 – 323, 1-15)

Mai degrabă decât o presupusă afiliere la vocabularul participativ de sorginte platonice, am putea presupune în acest fragment o reminiscență a teologiei, de matrice iudeo-creștină, a Numelui, ipoteză pe care o putem extinde și asupra fragmentului citat mai sus din *H73Ps* III, 3, unde asocierea Cristos-lumină/luminare ar putea avea în fundal, la fel, texte iudeo-creștine care îl identificau cu „ziua” din Gen 1, 5³⁸.

Ultimele trei hemistihuri comentate de Origen în această omelie îi oferă oportunitatea unei dezvoltări cristologice (15b: *ai făcut cunoscută între popoare puterea Ta*) și eclesiologice (16a: *Ți-ai răscumpărat cu brațul Tău poporul...*, cf. *ibid.* II, 7: 324, 22-26 – 325, 1-22).

H76Ps III și IV sunt relativ scurte, acoperă comentariul a două (17-18), respectiv trei versete (19-21). Într-un comentariu extins asupra versetului 18 (*Te-au*

³⁸ Pentru un rezumat deja clasic asupra subiectului, a se vedea JEAN DANIELÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme* (col. „Bibliothèque de théologie – Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée”, 1), Desclée, Tournai 1958, spec. cap. VI: „Les titres du Fils de Dieu”, 199-226.

văzut apele, Dumnezeu... și s-au spăimântat), despre apele care par însuflețite, găsim o afirmație despre posibilitatea participării umanității la condiția divină a guvernării asupra cosmosului:

Dacă devin și eu un adevărat om al lui Dumnezeu, în Cristos Isus care vorbește în mine, voi putea mostra faptele, astfel încât să zic soarelui: „Oprește-te peste Gabaon!” (Ios 10, 12). Cu adevărat, de fapt, care *seminție este (vrednică) de cinste? Seminția omului* (Sir 9, 10). Câtă vreme seminția omului este (vrednică) de cinste, primind mare putere de la Dumnezeu, dacă (Îi) dă atenție, este un dumnezeu; dar dacă nu, ea este cu atât mai mult de disprețuit, abuzând de sine și acuzată fiind de Dumnezeu. (cf. *H76Ps* III, 2: 333, 21-26)

Iar spre finalul comentariului la acel verset, îndeamnă la încredere în Dumnezeu, chiar în ciuda scandalului provocat de copleșirea din partea răului: „Noi oamenii nu avem toți înțelegere despre cele petrecute, nici (nu știm) care ar fi motivul fiecărui lucru ce se petrece, dar înțelepciunea lui Dumnezeu este de nepătruns. [...] Sfinții spun că în toate aceste lucruri se află judecățile lui Dumnezeu, chiar dacă nu cunosc motivul pentru care judecățile lui Dumnezeu nu apar drepte” (cf. *H76Ps* III, 4: 338, 18-20. 23-25). Un îndemn similar în finalul comentariului despre *trec săgețile Tale* (vs. 18b) și totodată final de omelie, într-o formulare vrednică de o mistică de secol XVI: „Deci multe sunt *săgețile* lui Dumnezeu care *trec/străbat*: unele ne lovesc spre binele nostru – oh, de-aș fi lovit și eu ca să pot spune: *Eu sunt rănită de iubire* –, altele lovesc spre pedeapsă” (cf. *ibid.* 5: 340, 5-7).

Ultima omelie (a IV-a) la acest psalm se poate rezuma ca fiind o pledoarie pentru o teologie naturală. Centrul de greutate al ei s-ar afla în comentariul la vs. 19a (*Glasul tunetului în roată* [trochôs]; insistența asupra acestui sens nu lasă dubii legat de traducere). Toate cele cinci simțuri sunt trecute în revistă, începând cu auzul (și văzul), cele care percep tunetele (și fulgerele) – o artă a Creatorului –, pentru a ajunge în final la minte (*nous*): „De fapt, niciun om nu L-a văzut și nici nu va putea să-L vadă pe Dumnezeu (1 Tim 6, 16); totuși, ceea ce în noi este deasupra omului – și aceasta este mintea – îl vede pe Dumnezeu dacă este curată: *Ferițiți cei curați cu inima*³⁹, *că aceia îl vor vedea pe Dumnezeu* (Mt 5, 8)” (cf. *H76Ps* IV, 1: 342, 5-7). „Roata”, sau mai degrabă mișcarea circulară, regulată, a boltei cerești oferă posibilitatea unui prim

³⁹ Despre identificarea *nous-kardëa*, dar și despre psihologia-antropologia origeniană, a se vedea nota editorului-traducătorului la acest text, cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene* IX 3/b, nota 2, 141, dar și numeroase altele.

nivel de lectură, sensibil-intelectual. Este posibilă însă și o interpretare anagogică, la care îndeamnă o serie de texte biblice care reiau într-un fel sau în altul cei doi termeni, „roată” și „tunet” (cf. *ibid.*, 2-3): Ez 1, 16 (*roată în roată*), Qoh 1, 6 (*vântul [pneuma]... se învâрте și se înconjoară, și se întoarce vântul pe circuitul său*) și Mc 3, 17 (*Boanergheș, fiii tunetului*), Ap 10, 4 (*cele șapte tunete*). Același procedeu pentru „fulgere” (19b: *s-au arătat fulgerele Tale peste lume*, cf. *ibid.*, 4), „calea”, „cărările” și „urmele” lui Dumnezeu (vs. 20, cf. *ibid.*, 5). Finalul omeliei este o invitație la interiorizarea psalmului: „Deci, și noi, care suntem în drum spre Dumnezeu, dacă vrem să înțelegem oarecum căile Sale și să pășim spre El, să-L invocăm pe Dumnezeul universului ca să ne trimită pe Logosul său sfânt care ne va călăuzi până la desăvârșirea în El, Căruia slava și puterea...” (cf. *H76Ps IV*, 5: 349, 33-35 – 350, 5-6).

În începutul seriei de nouă omelii la Psalmul 77, întrebându-se asupra identității locutorului din primele versete cel puțin, Origen face o surprinzătoare afirmație despre cunoașterea lui Cristos, pe marginea lecturii versetului 3a (*câte le-am auzit și le-am cunoscut...*), pe care însă nu o dezvoltă:

Mântuitorul, de fapt, nu a cunoscut din auzire, nici nu a învățat de la părinți. Niciuna dintre făpturi nu e maestra celui care e maestrul (*didaskalôs*) tuturor și despre care stă scris: „Nu chemați învățător (*kathgōgētēn*) pe nimeni pe pământ, pentru că un singur învățător este, Cristos” (cf. Mt 23, 10). Dacă Mântuitorul are nevoie de un maestru, cum desigur are nevoie, nu se va servi nici de oameni, nici de îngeri, nici de arhangheli și nici de însuși Sfântul Duh. El are de fapt un maestru care-i întrece pe toți, pe Tatăl, despre care spune: *După cum aud judec, iar judecata nu este a mea, ci a Celui care m-a trimis, Tatăl* (cf. In 5, 30). Deci Mântuitorul și Domnul nostru are ca maestru pe Tatăl și Dumnezeul universului. (cf. *H77Ps I*, 2: 354, 10-16)

Același „Tată și Dumnezeu al universului” e cel care are inițiativa în economia mântuirii:

Acum, de fapt, Dumnezeu universului și Tatăl, văzând prilejul unor vremuri care cereau o schimbare a legislațiilor (*nomothesiôn*) și a situațiilor (*pragmatôn*), a început legislația prin Moise, însă cu Moise a arătat și venirea lui Cristos și a impus celor care provin dintre neamuri alte legi mai potrivite, ceea ce făcuse și înainte. (cf. *H77Ps I*, 3: 356, 21-25)

Nucleul interpretativ al *H77Ps II* este în jurul versetelor 9-10 (*Fiii lui Efraim... n-au păzit Legământul lui Dumnezeu...*), actualizate cu situația marcioniștilor contemporani lui Origen. Astfel, acesta, pe la mijlocul omeliei rezumă un crez cristologic ortodox, „adevărul despre Cristos” în paralel cu (anti-)crezul despre anticrist:

Adevărul despre Cristos: s-a născut dintr-o fecioară.

Anticristul: nu a fost născut.

Adevărul despre Cristos: a avut un trup asemenea cu al nostru, ca să ne mântuiască.

Anticristul: trupul său era unul spiritual.

<Adevărul despre Cristos>: Cristos a fost profetizat de către profeți.

Anticristul: nicidecum.

Domnul nostru Isus, prevestit de profeți, este totodată Cristosul Isus al Celui care a creat cerul și pământul, și nu al vreunui dumnezeu superior (*anôtérou*) și bun. (cf. *H77Ps* II, 4: 373, 8-15)

H77Ps III continuă demersul actualizant, astfel, lipsa de încredere din partea celor care l-au întăritat pe Dumnezeu în pustiu (vs. 20-21: *dar oare pâine poate să ne dea... De aceea a auzit Domnul și a izbucnit...*), devine atenționare și îndemn pentru cei din Biserică: „De aceea să nu fim lipsiți de credință în Dumnezeu, ca să nu se aprindă un foc iarăși, iar printre noi să se ridice mânia asupra lui Israel (*Ps* 77, 21c). Să nu se ridice deci mânia, ci să se ridice Duhul Sfânt!” (cf. *H77Ps* III, 4: 388, 20-22). Dar ce este mai interesant în această omelie, în finalul ei, găsim o subtilă distincție pe tema credinței, am spune noi din domeniul fundamentelor teologiei, dar de fapt, nu atât conceptuală din punct de vedere teologic, cât literar-spirituală și subscrisă temei participării credinței/credinciosului la Iubirea/dumnezeire:

*Pentru că nu au crezut în Dumnezeu (en tòi Theôî) și nu au sperat în mântuirea Lui (Ps 77, 22). E lucru bun nu doar a crede lui Dumnezeu (to pisteúein tòi Theôî), ci și a crede în Dumnezeu (en tòi Theôî). [...] Avraam a crezut lui Dumnezeu și i s-a socotit lui ca dreptate (Gen 15, 6; Rom 4, 3). Dar aceștia, pe care Cuvântul îi muștră, nu au crezut în Dumnezeu (Ps 77, 22a). [...] Îmi amintesc de a fi comentat o zicere evanghelică, ce a părut a-mi fi de folos ca să precizez deosebirea [...]: Oricine va mărturisi în Mine înaintea oamenilor, și Eu voi mărturisi în el înaintea Tatălui Meu care este în ceruri. Dar oricine Mă va renega – nu mai spune „în mine”, pentru că cel care reneagă nu este „în Cristos”, ci oricine Mă va renega –, și Eu îl voi renega: nu a spus „în el”, ci îl voi renega. Deci, potrivit acestor cuvinte, dacă există mărturisire în Mântuitorul, atunci și Mântuitorul va mărturisi în cel care mărturisește; dar dacă există renegare, nu în Mântuitorul, cel care reneagă o face ne(mai)fiind în El. Și, de vreme ce nu (mai) este în cel care reneagă, Mântuitorul îl reneagă. Prin urmare, în virtutea acestui cuvânt, a crede „în Dumnezeu” este lucru mai mare decât a crede „lui Dumnezeu”. Dar începutul progresului (spiritual) stă în a crede lui Dumnezeu, pentru ca după aceasta, fiind în Dumnezeu și rămânând în El, să credem lui Dumnezeu însuși prin Isus Cristos, Mântuitorul nostru, Căruia slava și puterea... (cf. *H77Ps* III, 5: 388, 24-31 – 389, 1-11).*

În *H77Ps IV* tema dominantă a comentariului este cea a hranei spirituale, inspirată fiind de versetul care evocă episodul manei cerești (vs. 24). Dăruirea acestei hrane este consecința unei con-descendențe fie din partea lui Dumnezeu-Tatăl, fie din partea îngerilor, într-o lectură care nu este propriu-zis euharistică:

Iar cuvintele cu care ne hrănim – *pâinea cea vie care a coborât din cer* (In 6, 51) – ne sunt date când de Dumnezeu, când de îngeri. Că această pâine uneori ne este dată de către Dumnezeu, o putem înțelege de la Mântuitorul însuși, care zice: *Eu sunt pâinea vie coborâtă din cer* (In 6, 32), pâinea – după cum El însuși afirmă – pe care Tatăl a dat-o lumii. Dar uneori ea este dată de către îngeri și aș putea chiar regăsi îngeri care vorbesc în profeți. (cf. *H77Ps IV*, 3: 392, 7-11)

Cu toate acestea, condiția umană are o capacitate redusă de asimilare a acestei hrane, chiar dacă e vorba de Paul sau de Moise, despre care, în finalul aceleiași paragraf face o precizare ciudată din punct de vedere triadologic, deși fidelă textului sacru: „De fapt, fiecare din aceștia era un om, chiar dacă unul era omul lui Dumnezeu, iar celălalt era un om în Cristos” (cf. *ibid.*, 392, 16-18). Interpretarea spirituală a manei nu exclude însă sensul său istoric: „Oare nu știi tu că Duhul Sfânt a amestecat istoriei pura tropologie (*tropologían gymnōn*) [...] ca să-l trezească [pe ascultător] la realitățile spirituale și mai bune” (cf. *H77Ps IV*, 5: 395, 14-16). Iar puțin mai jos menționează ceea ce am mai întâlnit (*H15Ps I*, 9), că însuși Domnul nostru Isus se hrănește, făcând voia Tatălui care L-a trimis (cf. *H77Ps IV*, 5: 395, 20-21). Oameni, îngeri, Cristos, toți „au nevoie” de hrană, adică viața acestora, într-un fel sau altul, este procurată, numai Dumnezeuul universului are viața în Sine, fiind *singurul care are nemurirea* (cf. 1 Tim 6, 16, citat în *H77Ps IV*, 7: 397, 19-20). Spre finalul omeliei, Origen revine asupra ceea ce am putea numi „primatul” Tatălui, însă atenuând o posibilă lectură subordinaționistă relativă la Mântuitorul nostru:

De fapt, dacă vei înțelege măreția și înălțimea Tatălui și vei înțelege în ce sens se spune: *Așa grăiește Domnul, Cel Preainalt, care locuiește întru cele înalte, Sfânt care odihnește între sfinți* (cf. Is 57, 15), vei recunoaște că toate, în comparație cu Dumnezeu, se află în jos (*kátō estín*). Chiar și îngerii, [...], tronurile, [...] Chiar cu privire la Mântuitorul, care spune: „Tatăl care m-a trimis este mai mare decât mine” (In 14, 28), aș îndrăzni să spun că se află mai jos în raport cu Tatăl. Dar el se află și mai sus (*estin gr̄r kaē ánō*) față de Tatăl, întrucât *la început era Logosul și Logosul era pe lângă Dumnezeu și Logosul era Dumnezeu* (In 1, 1). Dacă însă *Logosul rămâne la început pe lângă Tatăl*, nu este de folos pentru cei care se află mai jos. (cf. *H77Ps IV*, 10: 404, 16-25)

Imediat apoi, Origen desfășoară o amplă invocare a pâinii care să coboare peste cei care stau în jos, îngeri și oameni, printr-o participare intelectuală, invocare în cadrul căreia întâlnim o destul de rară alăturare între „Dumnezeu (*ho Theñs*)”, „Cristos” și „Duhul Sfânt”:

Toată firea creată este inferioară lui Dumnezeu, iar această pâine, coborându-se, să-i hrănească pe toți! [...] fericiți îngerii care cugetă asupra adevărului (*perē alçtheías dialambánontes*) și se hrănesc din Înțelepciunea lui Dumnezeu și din Logosul prin care toate s-au făcut! [...] *Pâinea îngerilor*, din care îngerii se hrănesc, a luat-o și omul. De fapt, atunci când eu cuget (*dialambánô*) cu privire la Dumnezeu, la lume, la Cristos, la divinitatea Sa, la locuirea Sa într-un trup și într-un suflet omenești, eu mănânc *pâinea îngerilor*. Dacă eu examinez (*exetázô*) cuvintele Duhului Sfânt, mănânc *pâinea îngerilor*. [...] Rugați-vă ca Dumnezeu (*ho Theñs*) să ne trimită să ne hrănim pe săturate... (cf. *ibid.*, 404, 26-27; 405, 16-17; 406, 6-12).

În finalul *H77Ps VI*, de la toponimia dubioasă a metropolei egiptene a Tanisului (cf. vs. 43), Origen trece imediat la o afirmație teologică: „Se numește Tanis o cetate a Egiptului, unde au în abominiu îndeosebi capul și pe acesta îl desprind de trup. Astfel, aflându-se [poporul lui Dumnezeu] în Egipt, au [egiptenii] în abominiu capul, dar Cristos este capul oamenilor, iar *capul lui Cristos este Dumnezeu (ho Theñs; cf. 1 Cor 11, 3)*” (cf. *H77Ps VI*, 3: 431, 18-21).

H77Ps VII exploatează în cea mai mare parte în sens anti-eretic versetele psalmului care rezumă episodul plăgilor abătute asupra egiptenilor (Ps 77, 44-53). Explicit sunt nominalizați în finalul omeliei ca „primi-născuți ai egiptenilor”, eresiarhii Marcion și Valentin (cf. *ibid.*, 7), dar doctrinele lor sunt implicit vizate încă din început: „Cei care cu discursul lor vor să-l taie în două (*diakópsai*) pe unul Dumnezeu (*ton héna Theñn*), acolo unde Cuvântul interzice schisme în Biserică, ei fac o schismă chiar în Dumnezeu unul” (cf. *H77Ps VII*, 2: 435, 14-15). Iar puțin mai jos, în cadrul biblico-tematic al „râurilor/apei”, prilejuit de vs. 44a (*schimbata-a în sânge râurile lor*), după ce citează și In 7, 38 (unde, „din pântecul său, râuri de apă vie...”, precizează că se referă la discipolul lui Isus), Origen îi menționează din nou, împreună, pe Tatăl, pe Fiul și pe Duhul Sfânt:

De fapt, pentru fiecare teoremă și pentru fiecare dogmă iese (*exérchetai*) un râu. Dar iese un râu și din Paul, iese un râu din Petru: *Un râu purcede (ekporeúetai) din Eden – [Eden-ul] care este în Paul, și din Eden-ul care este în Petru – ca să ude paradisul – Biserica – și de acolo se revarsă (poreúetai) în patru principii (archás; cf. Gen 2, 10).*

Numeroase sunt de fapt principiile dogmelor/învățăturilor (*dogmátôn*): principiul (*archê*) despre Tatăl, principiul despre Fiul, cel despre Sfântul Duh, cel despre Biserică, cel despre sfințele puteri (*tôn agíôn dynámeôn*). Dar ce nevoie e să înșir eu principiile în care iese (*exérchetai*) singurul izvor (*mía pçgç*) purcezător (*ekporeuoménc*) din Eden, unicul râu? (cf. *H77Ps VII, 2: 436, 9-15 – 437, 5*).

Avem amorsată aici, în evocarea acestei imagini biblice a apelor, mediată de versetul ioaneic, distincția terminologică utilizată ulterior (după sec. IV) în precizarea misiunii Duhului Sfânt *ad extra* (*exérchetai*), față de purcederea Sa (*ekporeúetai*) *ad intra*. Totodată, într-o extinsă notă la acest fragment, editorul și traducătorul său în italiană, semnaleză importanța acestuia pentru o posibilă clarificare a sensului titlului operei lui Origen, *Peri Archôn*; explicațiile oferite în traducerea lui Rufin nefiind concludente. Astfel, în fața alternativei comune pentru *archai* – ca principii metafizice (ale ființei), conform tratatelor de fizică ale filosofiei antice sau ca învățături fundamentale ale creștinismului –, L. Perrone optează pentru a doua, însă cu sublinierea dimensiunii kerigmatice, adică date fundamentale ale predicării apostolice, care preced reflecția teologică, așa cum este crezul treimic și cel despre Biserică (pământească și cerească – cf. „sfințele puteri”)⁴⁰.

Ne întoarcem acum la textul omeliei cu care am început seria citatelor cu valență triadologică, în care am semnalat afirmarea explicită a divinității Duhului Sfânt (*H80Ps II, 3*), pentru că în finalul ei găsim ceva similar, însă într-o afirmație indirectă și oarecum marginală în context. Comentând ultimul verset din psalm (17b: [*Dumnezeu*] *cu miere din stâncă i-a săturat*), fidel metodologiei sale, după ce inventariază pasaje biblice în care apare cuvântul „miere” și polemizând cu interlocutori virtuali care îi cer să nu (mai) alegorizeze, Origen se întreabă în mod retoric și ironic la adresa „literalștilor”: „Și Dumnezeu în Duhul Sfânt ne poruncește, oare, să mâncăm miere?” (cf. *H80Ps II, 7: 508, 8-9*), unde porunca respectivă a găsit-o în Prov 24, 13 (*Mănâncă miere, fiule*) și 25, 16 (*De găsești miere, mănâncă măsurat*). „Dumnezeu în Duhul Sfânt” este inspiratorul Scripturilor, a căror interpretare se cere a se face după principiul oferit de 1 Cor 2, 13 (*demonstrând prin cuvintele spirituale cele spirituale*), deseori invocat în omeliile sale. Și îi este sugerat acest sens spiritual al vs. 17b de către alte două versete „melifere”: *Cât sunt de dulci pentru gâtlejul meu cuvintele Tale, mai mult decât mierea și fagurele pentru gura mea!* (Ps 118, 103) și *au sput miere din stâncă* (Deut 32, 13c), iar *stâncă era Cristos* (cf. 1 Cor 10, 4).

⁴⁰ Cf. PERRONE (ed.), *Opere di Origene IX 3/b*, nota 7, 369-370.

Ultima omelie din acest codice – *H81Ps* – se dorea probabil a fi o concluzie-încununare pentru colecția selectată de copist, fiind una dintre cele mai frumoase și având ca temă principală îndumnezeirea omului, sugerată de versetul 6a (*Eu am zis: „dumnezei sunteți...”*) și anunțată chiar din începutul prologului:

Scopul discipolului este să devină ca învățătorul, iar ținta (*télos*) sclavului este să devină ca stăpânul: *Este de ajuns discipolului să devină ca învățătorul său, și sclavului, ca stăpânul său* (Mt 10, 25). Și pentru aceasta a venit Învățătorul, ca să-i facă pe discipoli, pe cât depinde de El, egali Sieși; iar Domnul a venit în lume nu ca să-i mențină pe sclavi, ci ca să-i facă pe sclavi așa cum El este Domn. Însă învățătorul nostru Cristos Isus este Dumnezeu și, dacă *este de ajuns discipolului să devină ca învățătorul său*, ținta discipolului este, în virtutea lui Cristos să devină un „Cristos” (*γενçtai apñ Christou̇ christós*) și, în virtutea lui Dumnezeu (să devină) un dumnezeu (*apñ Theou̇ theós*) și să învețe de la Lumina lumii. (cf. *H81Ps* 1: 508, 12-15 – 509, 5-9)

În același prolog al omeliei, Origen evocă pilda evanghelică a frământăturii amestecată în trei măsuri de făină (Mt 13, 33), ca să introducă (încă o dată) schema tripartită a condiției umane (cf. 1 Tes 5, 23) – „cele *trei* măsuri sunt duhul, sufletul și trupul omului” (cf. *ibid.*, 515, 8) –, pentru ca în finalul prologului să afirme îndumnezeirea omului în integralitatea condiției sale. Cităm și acest fragment, chiar dacă atinge doar tangențial tema triadologică, pentru a ilustra – dacă se vorbește de împrumut de vocabular participativ socratic-platonic –, deosebirea de natură, nu doar de măsură, care separă concepția lui Origen de ceea ce citim despre destinul sufletului uman în dialogul *Phaidon* al lui Platon:

Nu e de mirare dacă a îndumnezeit (*etheopoίçsen*) duhul (*tñ pneūma*) care este în noi, acesta având o înrudire (*syggéneian*) cu Dumnezeu, fiind și duhul incoruptibil care e prezent în toți. E de mirare însă că sufletul (*tçn psychçn*) a fost îndumnezeit, ca să nu mai păcătuiască, ca să nu mai moară; de fapt, *sufletul care păcătuiește va muri* (Ez 18, 4). Ceea ce este însă mai uimitor, este că a îndumnezeit și trupul (*tñ sōma*), ca să nu mai fie carne și sânge (*sarx kai haίma*, cf. 1 Cor 15, 50), ci să devină *conform* (*symmorfon*) *trupului gloriei* (cf. Fil 3, 21) lui Cristos Isus și, odată îndumnezeit, să fie ridicat în glorie în cer, după cuvintele: *Vom fi răpiți pe nori ca să mergem în întâmpinarea Domnului în văzduh și astfel vom fi mereu cu Domnul* (cf. 1 Tes 4, 17), deveniți dumnezei, cu Dumnezeu care stă în mijlocul adunării noastre (cf. Ps 81, 1): Isus Cristos. (cf. *H81Ps* 1: 512, 12-20)

Câteva pagini mai încolo, comentând versetul 3b (*[până când] îi veți părtini pe cei păcătoși?*), el exploatează polisemia (în limba greacă) expresiei traduse cu „a părtini” – *prósôpa lambánein* –, alături de sensul comun, redat și în traduceri, menționând și sensul de „a asuma rolul...”, pentru a introduce apoi un subtil discernământ treimic și spiritual demn de un mistic din epoca modernă:

Noi toți care luptăm (*hoi agônizómenoi*) luăm mereu niște roluri: dacă suntem fericiți, luăm, ca să zic așa, rolul lui Dumnezeu [Tatăl] și zicem: *Născut-am fii și i-am crescut, dar ei s-au lepădat de Mine* (cf. Is 1, 2). Iarăși, dacă suntem drepți, luăm rolul lui Cristos și, chiar oameni fiind, zicem: *Duhul Domnului [este] asupra mea, m-a uns cu el și m-a trimis ca să binevestesc celor sărmani* (cf. Is 61, 1; Lc 4, 18). La fel, un drept ia și rolul unui nedrept, cum stă scris, după cum Duhul Sfânt spune: *Astăzi, dacă vă veți învățoșa inimile voastre* (cf. Ps 94, 7d-8a) [...] Dar și invers, se poate ca cineva să ia rolul diavolului, un altul pe cel al lui Antihrist, un altul pe cel al unui demon [...] Dacă vrei să iei un rol, ia rolul lui Dumnezeu, ia rolul lui Cristos, spune: *Sau poate căutați dovadă că Cristos vorbește în mine?* (cf. 2 Cor 13, 3). (cf. *H81Ps* 3: 515, 7-13. 17-18; 516, 14-15)

În cele din urmă, este de menționat faptul că doxologia finală a tuturor omeliilor este una cristologică: „... Cristos (Isus), Căruia slava și puterea în vecii vecilor. Amin”.

4. Concluzii

Însăși existența acestui manuscris, ce-i drept, anonim, dar cu scrieri ale unui autor proscris din punct de vedere legal, reprezintă o mărturie a policromiei societății bizantine din veacul al XII-lea, cel puțin în stratele ei cultivate, o formă de evaziune față de dictatul din partea *establishment*-ului politico-religios. La fel cum în sec. VI niște monahi din Egipt, în loc să distrugă manuscrise conținând texte ale aceluiași Origen, conform *horos*-ului imperial, dar ca să evite neplăceri în eventualitatea unei descinderi polițienești, au ales să le ascundă în niște galerii abandonate, la Tura.

Am parcurs textele omeliilor lui Origen sub o grilă de lectură în cheie triadologică și încercând să ne situăm printre auditorii săi, martori ai credinței Bisericii și, în mod sigur entuziasmați cel mai adesea de cele auzite, iar uneori poate surprinși. Exprimarea conținuturilor de credință este subscrisă intenției de a comenta Cuvântul lui Dumnezeu și într-un efort de concatenare a ideilor, efort remarcabil și

cel mai adesea apreciabil, mai ales în cazul în care, conform unor indicii interne unor omelii, Origen nu știa care urma să fie psalmul pe care avea să-l comenteze dintre cei citați-intonați anterior în adunarea credincioșilor. Acel efort miza pe plasticitatea cuvintelor și expresiilor biblice în primul rând, într-o vreme în care crezul treimic nu fusese încă fixat din punct de vedere canonic-dogmatic.

1) Pentru prima dintre chestiunile sugerate de studii anterioare asupra scrierilor cunoscute deja ale lui Origen – distincția fundamentală pe care Origen o face este între Creator și creatură sau cea între lumea inteligibilă/spirituală și lumea sensibilă/materială? –, genul omiletic al textelor și destinatarii imediați ai acestora orientează răspunsul spre prima variantă. Cea de a doua distincție este de fapt omniprezentă în aceste texte, dar doar ca niveluri de interpretare ale unui plan unitar care-l are ca autor pe „Dumnezeul universului (*ho theŃs tŃn hŃlŃn*) și Tată” (două ocurențe ale expresiei). „Dumnezeul universului” (nouă ocurențe) este menționat nu în cheie metafizică, ci în cheie religioasă, ca opus panteonului de divinități „specializate”, dar mai ales în polemică anti-dualistă (Marcion, Valentin). Beneficiarii respectivului plan nu sunt doar oamenii, ci și îngerii, prin „împodobirea” (*kosméō*) firilor lor. Mai frecventă este tema „îndumnezeirii (*genŃmenos theŃs; theopoiéō*)” omului, care se referă la toate cele trei aspecte ale sale: *pneuma*, *psychē*, *sŃma* (cf. 1 Tes 5, 23). O dată întâlnim distincția explicită între „glasul sensibil și cel inteligibil” (*H67Ps* II, 3), însă doar ca o etapă în comentariul unui verset care conduce spre interiorizarea „melodicității” ca senzație-imagie a misterului relațiilor între Dumnezeu universului și Logos, asemenea cerurilor care spun slava lui Dumnezeu (cf. Ps 18, 2a).

2) Cu privire la raportul între unitate și trinitate, precizăm mai întâi că nu întâlnim cuvântul „treime (*triás*)” în aceste omelii (doar în traducerea lui Rufin la *H36Ps* IV, 1 este interpolată *scientia Trinitatis*). Chiar numele celor Trei apar menționate împreună doar în nouă ocazii, cel mai adesea în propoziții diferite ale unei aceleiași fraze. „Duhul Sfânt”, în afară de aceste nouă ocurențe mai apare menționat singur în alte nouă pasaje, iar „(Isus) Cristos”, sau „Isus”, sau „Domnul”, sau sub o altă numire (*epinoia*), probabil nu este pagină în care să nu apară cel puțin o dată. La fel, despre genericul *TheŃs*, care în declinări nu întotdeauna se poate distinge de *ho TheŃs*, ca referit la Tatăl, fapt deductibil cel mai adesea din context. Iar pentru „Tată” (*PatŃr*) am remarcat 29 de ocurențe. „Fiul lui Dumnezeu” apare o singură dată. Așadar,

reflecția pe tema misterului trinitar nu ocupă prea mult spațiu în aceste omelii. Iar când vine vorba despre unitatea lui Dumnezeu, aceasta este afirmată explicit doar în context polemic cu dualismul gnostic.

Divinitatea fiecăruia dintre cei Trei este afirmată explicit. O dată, inclusiv cea a Duhului Sfânt, o noutate pentru ansamblul operei rămase de la Origen. Este evidentă distincția lor, însă de ce natură este aceasta, nu reiese. Doar relativ la Cristos folosește în două rânduri termenul *prósôpon*, iar o dată, implicit, *hypostáseis*: „Fiul lui Dumnezeu este toată virtutea, iar multe virtuți nu sunt <multe> ipostaze (*hypostáseis*), ci toate virtuțile sunt una singură” (cf. *H67Ps* II, 8). Cei Trei sunt evocați, individual sau împreună, aproape exclusiv în funcția lor dispensatoare, *oikonomică*. Doar o dată întâlnim o referință protologică la relația între Dumnezeu (-Tatăl, *ho Theñs*) și Cristos: „Dumnezeu (*ho Theñs*) a precunoscut (*proégnô*), a precunoscut în început (*en archç*) și a dobândit (*ektçsato*) cu preștiința (*prognôsei*) Sa tot ceea ce urma să vină sub El [...] Cunosc de fapt, un Început de la care Dumnezeu ne-a dobândit pe fiecare dintre noi, îl cunosc pe acesta ca pe un început însuflețit și viu [...] Începutul este Cristos” (cf. *H73Ps* I, 4).

Chiar dacă nu găsim o reflecție de natură ontologică asupra misterului trinitar, găsim în schimb alegorizări, cu riscurile inerente, dar acceptabile în context. De exemplu, „cuvintele *Tu ai dispus luminarea și soarele* [*sy katçrtísô phaüsin kaë hçlion*], potrivit interpretării alegorice, sunt de referit la Cristos și la Duhul Sfânt” (*H73Ps* III, 2) sau Cristos ca mâna/dreapta Tatălui (cf. *H73Ps* II, 4 și *H76Ps* II, 2). Distincția între planurile *theologic* (intra-treimic) și *oikonomic* (dispensator *ad extra*) este foarte fluidă sau mai bine-zis, *theologia* este asumată în *oikonomie*. De exemplu, pe tema rugăciunii ca „trebuință de...” (cf. *H15Ps* I), Origen sugerează o ierarhie care în vârf îl are pe Dumnezeu universului: „Mântuitorul are trebuință de Tatăl (*endeçs toũ patrñs*) și numai Dumnezeu universului (*ho theos tôn holôn*) nu e în trebuință și nu are nevoie de nimeni. [...] În schimb Moise, dacă e în trebuință, e de Dumnezeu, de Cristos, de Duhul Sfânt și de îngerii care-l ajută. Cu cât suntem mai inferiori, cu atât avem nevoie de mai mulți”. Sau: „Pentru fiecare, Domnul devine ceva, (devine) ceea ce fiecare e capabil să primească” (cf. *H15Ps* II, 8). Sau: „El [Cristos] nu se consideră încă supus, câtă vreme mai este ceva care nu e supus Tatălui. Atunci, el se numără printre cei care s-au supus și declară cu încredere: «M-am supus lui Dumnezeu», în momentul în care prezintă totul ca supus Logosului” (cf. *H36Ps* II, 1).

Un „primat” al Tatălui (*Pat̃r*, sau *ho Theñs*, sau *ho Theñs tòn holôn*) este evident, afirmat în termenii oferiți de imaginile biblice ale versetelor comentate, uneori cu același risc al unei lecturi subordinaționiste. La o „lectură” (sau ascultare), pentru că la o analiză obiectivă, în ansamblu și în context a acestor texte, „subordinaționismul” lui Origen rămâne în limitele *orthodoxiei*⁴¹. Riscul respectiv e cu atât mai mic, cu cât cititorul (ascultătorul) este mai îngăduitor cu plasticitatea sau maleabilitatea imaginilor sugerate de predicator, inspirate și acestea de textul comentat. Câteva exemple: „El (Cristos) a fost împodobit de divinitatea Tatălui” (cf. *H15Ps I*, 4); „Mântuitorul se hrănește și mereu e hrănit de Tatăl” (*H15Ps I*, 9); „nemurirea sa [a Tatălui] nu e dobândită (*epikt̃tos*), ci e firească firii/persoanei [?] sale (*physei péphyken autôî*)” [...] În schimb, Mântuitorul este nemuritor pentru că nemurirea îi este acordată (*episkeuazoméñçs*)” (cf. *H15Ps I*, 9); „adevăratale bucurii sunt cele de care Cristos e plin, care-I provin din contemplarea feței Tatălui” (*H15Ps II*, 10); „oameni, îngeri, Cristos, toți au nevoie de hrană, adică viața acestora, într-un fel sau altul, este procurată, numai Dumnezeu universului are viața în Sine, fiind *singurul care are nemurirea* (cf. 1 Tim 6, 16)” (*H77Ps IV*, 6).

3) Despre ceea ce teologia dogmatică va numi „aproprieri treimice”, există material, dar puțin, iar uneori surprinzător. O distincție originală întâlnim în ce privește posibilității autori divini ai diferitelor porunci: „Mă întreb atunci, dacă aceasta a poruncit-o (*prosétaxen*) Dumnezeu universului (*ho tòn hólôn Theñs*), sau Cristos, sau Duhul cel Sfânt...” (cf. *H67Ps II*, 2).

Duhul Sfânt, cel mai rar menționat dintre cei Trei, este evocat ca inspirator al Scripturilor. Este menționat în context polemic-apologetic, fie relativ la poporul evreu, „abandonat” în favoarea Bisericii (*H73Ps II*, 2), fie relativ la ereticii marcioniți, care nu citesc cuvintele profetice după intenția Acestuia: „aceștia nu-l au pe Dumnezeu arhitect (*tñn Theñn tñn d̃çmiourgñn*) care ne-a dat profețiile” (cf. *ibid.*, II, 3). Despre funcția sa sfințitoare, doar o aluzie, în textul care afirmă divinitatea sa (*H80Ps II*, 3).

⁴¹ De semnalat aici afirmația lui H. Crouzel despre „subordinaționism”: „foarte adeseori, aceasta este o noțiune cu totul echivocă. [...] nu trebuie să confundăm subordinaționismul anteniceenilor cu cel al arienilor”: cf. CROUZEL, *Origen*, 260.

Funcțiile lui Cristos relative la noi sunt rezumate în special în câteva dintr-un total de o duzină, aproximativ de numiri (*epinoiai*)⁴², câte apar în aceste omelii: Mântuitor, Arhiereu, Logos, Înger, Început (și Sfârșit), Dreptate, Sfințire (!), Răscumpărare și, poate cea mai interesantă, Virtutea, în contrapondere la mulțimea de virtuți cu care grecii (= filosofii păgâni) s-au înconjurat pentru a se împărtăși din ele (cf. *H67Ps*, II, 8). La acestea se poate adăuga aceea de *Didaskalos* al rugăciunii: „Mântuitorul ne descrie rugăciunea sa pentru ca, descriind-o, să ne învețe și pe noi să ne rugăm” (*H15Ps* I, 3). Pe aceeași temă, despre rugăciunea psalmistului cu mâinile întinse spre Dumnezeu: „Cristos l-a căutat pe Dumnezeu cu propriile-i mâini, atunci când le-a întins pe cruce pentru întreaga lume” (*H76Ps* I, 4). În același sens, El este Arhiereu-mijlocitor al rugăciunii noastre către Tatăl: „Tatăl, de fapt, nu va primi rugăciunea dacă i-o voi prezenta fără să mă folosesc de arhiereu, neputând ajunge până la El fără Isus Cristos care i-o oferă” (*H15Ps*, I, 4).

Dumnezeu (Tatăl) este „creatorul cerului și al pământului” (*H15Ps* II, 3). Imutabilitatea Dumnezeului universului este comunicabilă oamenilor, prin Cristos, astfel ca aceștia să devină „de un singur fel (*monotrópoi*)” (*H67Ps* II, 8). Întâlnim și trei scurte aluzii la providența divină, chiar dacă nu e menționată explicit. Astfel, sub forma unor analogii: severitatea (= dreptatea) și bunătatea Sa se conjugă în mod armonios, asemenea unei melodii cu tonuri joase și tonuri înalte (cf. *H67Ps* II, 3); sau în comentariu despre *săgețile lui Dumnezeu*, afirmă el: „unele ne lovesc spre binele nostru” (*H76Ps* IV, 5). Tot implicită este chemată în cauză sub îndemnul la încredere în înțelepciunea lui Dumnezeu: „înțelepciunea lui Dumnezeu este de nepătruns. [...] Sfinții spun că în toate aceste lucruri se află judecățile lui Dumnezeu, chiar dacă nu cunosc motivul pentru care judecățile lui Dumnezeu nu apar drepte” (cf. *H76Ps* III, 4).

4) Există vreo temă sau idee dominantă comună în aceste omelii?

O chestiune anexă acesteia este sugerată de considerația lui Vallery Wilson, menționată spre finalul introducerii studiului nostru, potrivit căruia, recursul la termenul platonician de „participare (*méthexis*)” este necesar pentru a înțelege ideea relației între persoanele divine și între Dumnezeu și oameni. Este într-adevăr necesar? Am remarcat un loc în care Origen pare să se delimiteze în mod explicit de „participarea” (*metáschesis*, cf. *H67Ps*, II, 8) socrato-platonice, acolo, cu referire la relația între

⁴² „Numai în cartea I a *Comentariului la Ioan* Origen studiază cincizeci, iar în ansamblul operei sale putem afla cam o sută”: cf. *idem*.

Dumnezeu și oameni în exercițiul virtuților. Este adevărat că în mixajul între planul *theologic* și cel dispensator-*oikonomic* riscă să pună pe același plan cauzalitățile specifice fiecăruia (în fond, prin aceasta se caracterizează religiozitatea păgână), dar chiar dacă nu are o reflecție explicită pe această temă (și, de fapt, nu era locul, în niște omelii), se arată conștient de diferență: Cristos „are trebuință (doar) de Tatăl”, dar atrage atenția că nu așa cum avem noi. Pe de altă parte, am remarcat locuri (*H73Ps* III, 3; *H76Ps* II, 5-6) în care o teologie de matrice iudeo-creștină l-ar fi putut inspira pe Origen în imagini de natură participativă, dar în care participantul și participatul se află într-o altfel de relație decât cea dintre material/sensibil și spiritual/inteligibil.

În fine, în încercarea de a discerne o temă sau idee dominantă comună acestor omelii, propunerea noastră este „Paternitatea divină”. Cu aceasta, nu facem decât să confirmăm și prelungim o concluzie anterioară asupra ansamblului operei origeniene⁴³. Aici am fi fost tentați să propunem „îndumnezeierea” (oamenilor și a îngerilor, după cum am văzut), dar aceasta este doar una dintre consecințele participării la ceea ce este primul principiu al întregii *theologii* și *oikonomii* – „Dumnezeul universului” (*ho Theñs tôn holôn*).

⁴³ Cf. PETER NEMESHEGY S.J., *La paternité de Dieu chez Origène* (col. „Bibliothèque de théologie”, Série IV – „Histoire de la Théologie” – vol. 2), Desclée & Co., Tournai 1960.

In memoriam magistri Isidor Mărtincă, sacerdos

**LUNA OCTOMBRIE – LUNA CEA MAI BOGATĂ:
PREOTUL DR. NICOLAE LUPU, DUHOVNICUL
MĂNĂSTIRII „BUNA VESTIRE” DIN EDERA-MORENI,
ÎN ATENȚIA DIRECȚIUNII REGIONALE DE SECURITATE
PLOIEȘTI ȘI A BIROULUI DE SECURITATE MORENI**

Octavean-Radu IVAN*

ABSTRACT. *October - The Richest Month: Priest Dr. Nicolae Lupu, the confessor of the “Annunciation” Monastery in Edera-Moreni, in the attention of the Regional Directorate of Security Ploiești and the Moreni Security Office.* Planning to outlaw the Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic and to take over the properties belonging to this Church, the Communist Party of Romania and the Secret Service of this party, called at that time “People’s Security”, came to gather information about the Greek-Catholic priest Nicolae Lupu, who was active as a confessor at the Annunciation Monastery in the area of Moreni - a locality situated today in Dâmbovița County, but in the period 1948-1949 was in Prahova County. By presenting some orders of the Securitate from the Regional Directorate to the local Securitate Office and reports from the local Office to the Regional Directorate of “People’s Security”, we glean the characterizations made of priest Nicolae Lupu, considered opposed to the plans of the communist regime and faithful to the Church of Rome. Without presenting the priest’s activity prior to 1948-1949, highlighted as

* Dr., consilier asistent la Arhivele Naționale, Serviciul Județean Prahova. E-mail: ivanradu2013@gmail.com.



a university professor at the Greek-Catholic theology faculty in Blaj, and lacking documentation subsequent to the moment when he was evacuated from the monastery building in Moreni, along with all the nuns of this monastery - in my article I will try to present the perspective of the “People’s Security” organs towards the person of this cleric and towards his activity.

Keywords: Romanian Church United with Rome, Greek-Catholic, “Annunciation” Monastery Moreni, clergy, consecrated persons, “People’s Security”, surveillance, information gathering, persecution, Catholic fidelity.

Cuvinte cheie: *Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică*, Mănăstirea „Buna-Vestire” Moreni, cler, persoane consacrate, *Securitatea Poporului*, supraveghere, culegere de informații, persecuție, fidelitate catolică.

În demersul organelor statului de a urmări activitatea cultului Romano-Catolic, a intrat în atenție activitatea unui preot greco-catolic aflat în anul 1949 în Edera-Moreni, ca duhovnic al unei mănăstiri greco-catolice, cu specific contemplativ.

În cele ce urmează, voi încerca să prezint informațiile așa cum se află în documentele păstrate la Arhivele Naționale, Serviciul Județean Prahova, documente ce figurează într-un dosar „de problemă”, *Dosarul nr. 46/1948-1949*, din fondul *Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne*. În partea a doua a acestui articol, voi indica câteva documente ce întregesc informațiile dosarului menționat, și aceste documente făcând parte din actele dosarelor aceluiași fond *Inspectoratul Județean Prahova al Ministerului de Interne*.

Prin Adresa-raport nr. 1877/ 20.11.1948 *Biroul de Securitate Moreni*, răspundea Ordinului nr. 13/20642 din 11.11.1948 primit de la *Direc. Reg. Securitate Ploiești*, care solicitase fișele tuturor asociațiilor cu caracter religios de pe raza *Biroului de Securitate Moreni*, prezentând rezultatul investigațiilor efectuate până la momentul respectiv, indica faptul că „pe raza acestui Birou de Securitate nu există asociații cu caracter religios”¹.

¹ SJAN Prahova, Fond inventariat sub nr.1435/1907-1961 „Inspectorat Județean Prahova al Ministerului de Interne”, Dosar nr. 46/ 1948-1949 (De acum: SJANPH, IJPMI, 46/1948-1949), fila nr. 1.

Adresa nr. 220/28.12.1948 a Biroului de Securitate Moreni, răspundea Ordinului nr. 13/21.653 din 26.12.1948 primit de la Direc<țiunea> Reg<ională> Securitate Ploiești - care dispunea măsuri de verificare a credincioșilor greco-catolici asupra faptului de a fi primit eventuale dispoziții privitoare la neacceptarea preoților ortodocși în biserică - indicând faptul că pe raza aceluși Birou de Securitate „nu avem biserici greco-catolice și nici credincioși de această nuanță”².

După cum s-a înțeles deja, aceste *Adrese-raport*, respectiv *Ordine*, circulau între Direcțiunea Regională Securitate Ploiești și Biroul de Securitate Moreni, în dosarul menționat nefigurând de fiecare dată ordinul la care se răspundea printr-un raport, însă în cuprinsul adresei-raport se menționează adeseori tematica sau problema la care se răspundea.

Prin Adresa nr. 12/ 08.01.1948 Biroul de Securitate Moreni, răspunzând Ordinului 13/21.791 din 03.01.1949 al Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, - care avea tema verificării preoților greco-catolici care nu au trecut la ortodoxie și să se cerceteze dacă respectivii ar intenționa să pună bazele unei asociații religioase sub denumirea „Martirii Neamului” - se raporta faptul că „deoarece nu avem preoți greco-catolici nici astfel de organizații nu avem”³.

În aceeași lună, prin Ordinul nr. 13/367 din 20.01.1949, de la Direcțiunea Regională Securitate Ploiești se solicita verificarea catolicilor, clerici și mireni, dacă între ei și-a făcut loc „un curent Anti-pius, asemănător celui din Franța, Ungaria și Ceho-Slovacia”; se răspundea de la Biroul de Securitate Moreni, prin Adresa nr. 171/ 22.01.1949, că „pe raza acestui Birou de Securitate avem un număr foarte redus de catolici”⁴, în rândurile cărora nu s-a constatat introducerea respectivului curent „Anti-pius”, tematica rămânând în actualitate, în cazul constatării viitoare urmând a se raporta.

Dacă în primele investigații nu se identificaseră catolici pe raza Biroului de Securitate Moreni, în primele zile ale anului 1949, s-au identificat, așadar, un număr redus de catolici, care rămâneau în continuare în atenția respectivului Birou de Securitate.

Urgența unor informații impunea uneori raportarea telefonică. Spre o asemenea situație își îndrepta atenția Adresa nr. 267/ 04.02.1949 emisă de Biroul de

² SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 4.

³ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 7.

⁴ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 9.

Securitate Moreni – ce răspundea Ordinului nr. 13/551 din 01.02.1949 a Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, care dispunea „a se raporta în timpul cel mai util, telefonic, când din rândurile clericilor Romano-Catolici pleacă la București, curieri cu corespondență” – raportând, de această dată în scris, că „pe raza Biroului de Securitate Moreni nu avem clerici Romano-Catolici. Avem un singur preot Greco-catolic la Mănăstirea de călugărițe *Buna Vestire* din Moreni”⁵.

Din acest moment, iată, intră în atenția Biroului de Securitate Moreni mănăstirea din Moreni și preotul greco-catolic indicat a fi în legătură cu această mănăstire. Următoarele raportări ne vor prezenta mai bine situația acestora, care completa și alte informații privitoare la unele persoane supravegheate din alte localități, între care se continua corespondența scrisă.

Un fir fusese deja identificat: preotul Dr. Vasile Aștileanu, paroh în Cluj, scrisese o scrisoare maicii starețe din Moreni. Totodată se indica faptul că o călugăriță, cunoscută drept maica Gabriela, ce avea numele de Silvia Vlad, se presupunea a fi fiica sau sora lui Ioachim Vlad din Cluj - căruia i se indica și adresa, și era considerat o „sursă” prin care preotul clujean trimitea scrisori către Silvia Vlad - iar din firul corespondenței se putea ajunge la stabilirea domiciliului părintelui Aștileanu. Biroul de Securitate Moreni deținea o copie a scrisorii respective, care se trimitea și Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești alături de Adresa nr. 578/ 07.03.1949⁶, scrisoare care, însă, nu figurează în acest dosar.

Un preot greco-catolic la Mănăstire este semnalat și la data de 21 martie 1439⁷, fără alte amănunte, pentru ca în 23 aprilie 1949, după primirea unei informări locale privitoare la persoanele ce frecventează mănăstirea, s-au ridicat întrebări și asupra activității preotului: „[...] Credem că la mănăstire ar fi ceva care ar interesa și organele competente. Cine le dă bani și cu ce trăiesc? De ce umblă de colo până colo și cu ce rost? Ce caută preotul la ele?” Pe aceeași filă tehnoredactată la mașina de scris, apare și mențiunea, scrisă de mână, din „5/3/1949 [...] de verificat și supravegheat”⁸.

⁵ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 11.

⁶ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 14.

⁷ Cf. Adresa *Biroului de Securitate Moreni* înregistrată sub nr. 677 din 21.03.1949, trimisă *Direc. Reg. Securitate Ploiești*, ca răspuns la Ordinul 13/1955 din 18.03.1949, în *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 17.

⁸ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 23. Documentul este datat, cu precizarea localității de unde s-a trimis, *Moreni*, dar nu are specificații privind emitentul sau destinatarul. Mențiunea are și o semnătură, indescifrabilă.

Raportul Biroului de Securitate Moreni nr. 1032/ 10.05.1949 expune în patru secțiuni, temele solicitate prin ordinul nr. 13/3894 din 5.05.1949 primit din partea Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, astfel:

1) motivul pentru care nu a fost semnalat acest ordin monahal – căci, în perspectiva Biroului de Securitate Moreni, este vorba despre o mănăstire și personal component care aparțin cultului greco-catolic, iar solicitările de informații cerute anterior priveau pe romano-catolici și ordinele monahale romano-catolice;

2) În mănăstire se află douăzeci de călugărițe și un preot;

3) Dacă s-ar evacua imobilul mănăstirii din Moreni, călugărițele ar putea fi găsite în locurile de origine;

4) Din istoricul instituției se desprinde faptul că fondatoarea, la Moreni, fusese Magdalena Bossy – considerată anterior stareță la o mănăstire din Blaj (sic!) – fondatoare care primise pământul drept donație de la o cumnată de-a sa din București; fondatoarea nu doar că a făcut rost de alte finanțe pentru ridicarea mănăstirii, dar a adunat și alte adepți și chiar a reușit să obțină o aprobare specială a Sfântului Scaun de la Roma, menționată în anul 1940, în art. 17 al Concordatului dintre Statul Român și Vatican etc⁹.

Prin Ordinul nr. 13/3894 din 3 mai 1949 de la Direcțiunea Regională Securitate Ploiești către Biroul de Securitate Moreni, se solicita un raport - până la data de 10 mai 1949 - privind adresa ordinului monahal, numărul călugărilor, numele stareților, istoricul ordinului, o evidență a călugărilor dispăruți de la sediu, a celor vagabonzi și a celor reținuți, precum și „adresele la care se găsesc călugării în caz că imobilul lor ar fi evacuat, și care sunt mănăstirile secundare depinzând de sediul principal mai sus arătat”¹⁰. Raportul solicitat prin ordinul respectiv nu figurează în acest dosar.

Prin Raportul Biroului de Securitate Moreni înregistrat sub nr. 1137/ 15.05.1949, adresat Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, s-a precizat situația preoților foști greco-catolici respectiv preotului de la mănăstire și situația salarizării sale: „[...] Din verificările făcute, pe raza acestui Birou de Securitate, am stabilit că nu avem foști preoți greco-catolici, trecuți la ortodoxie. Avem un preot greco-catolic, la Mănăstirea Buna Vestire, care nu a trecut la ortodoxie, și totuși primește salariu de la Ministerul Cultelor”¹¹.

⁹ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, filele 26-27.

¹⁰ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 28.

¹¹ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 32.

Ordinul nr. 13/5261 din 12.05.1949 a Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, adresat Biroului de Securitate Moreni, solicita o raportare în termen de 4 zile privind situației foștilor preoți greco-catolici trecuți la ortodoxie și natura raporturilor lor cu episcopii ortodocși, eventualele demisii din cauza nemulțumirilor etc¹². Răspunsul nu figurează în acest dosar.

Ordinul nr. 13/5453 din 18 mai 1949 a Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești, adresat Biroului de Securitate Moreni privea supravegherea bisericilor catolice de toate riturile și modul discret în care urma a se face respectiva supraveghere, pentru a raporta despre „[...] starea de spirit creată, priza clerului în mase, manevrele reacționare sau subversive încercate sub masca religioasă sau desfășurarea unor slujbe conform unor rituri nelegale (greco-catolici, etc.) [...]”. Supravegherea noastră trebuie să fie discretă dar vigilentă, pentru a demonstra regimului nostru de democrație populară respectarea cu strictete a libertăților de conștiință și libertățile de exercitare a cultelor religioase, veghind totuși cu atenție ca dușmanul regimului să nu folosească sentimentele religioase ale credincioșilor cu scopul de a împiedica cimentarea unității politico morale a poporului muncitor și a slăbi eforturile unite ale oamenilor muncii în vederea construirii socialismului¹³.

Prin Adresa nr. 1210/ 28.05.1949, Biroul de Securitate Moreni raporta Direcțiunii Regionale de Securitate Ploiești - ca urmare a Ordinului nr. 13/5453 din 18 mai 1949, menționat anterior - privitor la pelerinajele credincioșilor catolici de toate riturile, precizând că slujbele din 25 martie, de hramul mănăstirii din Moreni, și din 15 august, sărbătoarea Sfintei Maria - ținută în mod deosebit la această mănăstire deoarece într-o asemenea dată a luat ființă comunitatea-mamă din Langres, Franța – vor fi puse sub supraveghere¹⁴.

La 30 mai 1949, prin Raportul nr. 1248, Biroul de Securitate Moreni, comunica Direcțiunii Regionale Securitate Ploiești că „[...] Pe raza acestui Birou de Securitate, nu avem călugări sau călugărițe semnalate ca suspecti sau cu atitudini antidemocratice, atât în trecut cât și în prezent”¹⁵; în Raportul nr. 1249/ 31.05.1949, de la același Birou de Securitate din Moreni, se reamintește situația existenței celor „20 de călugărițe interne și un preot greco-catolic” de la Mănăstirea Buna Vestire din Moreni, și se

¹² Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 33.

¹³ *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 36.

¹⁴ Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 35.

¹⁵ *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 37.

cereau lămuriri suplimentare dacă trebuiau date referințe și asupra acestora, nu doar privitor la *călugări*, cum se indicase în Ordinul Direcției Regionale de Securitate Ploiești nr. 13/6352 din 25 mai 1949, căruia i se răspundea¹⁶.

La începutul lunii iunie, se conturează un plan de evacuare a mănăstirii, inclusiv a preotului greco-catolic din Moreni, o dizolvare care era motivată de Decretul nr. 358/02.12.1948; în acest scop, sunt menționate și alte organe competente care ar putea contribui la acest demers: Ministerul Cultelor, Protoieria care se află la Ploiești, Mitropolia de la București¹⁷.

Pentru a se evita orice neclaritate, Direcția Regională de Securitate prin Ordinul nr. 13/6785 din 30 mai 1949, solicita Biroului de Securitate Moreni un tabel exhaustiv - care să cuprindă inclusiv duhovnicii și oamenii de serviciu de la orice mănăstire, feminină sau masculină – cu indicarea numelor de călugărie și a numelor laice, data și locul nașterii, numele părinților, religia și funcția din respectiva mănăstire, date solicitate cu „păstrarea celei mai stricte conspirativități” și urmau să fie obținute prin organele de miliție și institutele statistice aflate pe lângă sfaturile județene¹⁸; Biroul de Securitate Moreni răspundea acestui ordin prin Raportul nr. 1293/07.06.1949¹⁹, trimițând alături de raport și tabelul solicitat – tabel care nu figurează în acest dosar²⁰.

Pentru a răspunde Ordinului Instructiv nr. 7424 din 10 iunie 1949, primit de la Direcția Regională de Securitate Ploiești - care privea preoții catolici scoși de la bugetul statului - Biroul de Securitate Moreni indică, între altele, faptul că preotul greco-catolic Ștefan Medveșan se numără și el printre cei care sunt șterși din Bugetul Statului, dar încă locuiește în Ploiești - și i se indică adresa - și a vizitat mănăstirea la data de 14 iunie 1949, pe motiv că măicuțele solicită asistență spirituală periodică și de la alți preoți, afară de preotul mănăstirii. În același amplu raport se indică acum și numele preotului greco-catolic „[...] Nicolae Lupu, care slujește la această mănăstire, din anul 1946, care pe luna mai 1949 nici acesta nu a mai primit salariu din Bugetul Statului [...]. Preotul Nicolae Lupu, de la Mănăstirea Buna Vestire din Moreni, în

¹⁶ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 39.*

¹⁷ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 45*: Raportul nr. 1247/04.06.1949, al Biroului de Securitate Moreni, prin care se răspunde Ordinului 13/6016 din 24 mai 1949 primit de la Direcțiunea Regională Securitate Ploiești.

¹⁸ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 46.*

¹⁹ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 47.*

²⁰ Un tabel, privind 21 de călugărițe, de la Moreni, s-a identificat în *SJAN PH, IJPMI, 76/1948, f. 467-470.*

toate discuțiile individuale avute cu personalul care este în această Mănăstire, face propagandă anti-democratică, anti-comunistă”²¹.

De acum preotul Nicolae Lupu este urmărit cu mai mare atenție, fiind bănuțit că ar fi plecat din localitate și că ar fi ascuns în casa unor legionari; se solicita Biroului de Securitate Moreni un raport privind activitatea clandestină a fostului duhovnic al Mănăstirii din Moreni²².

În răspunsul Biroului de Securitate Moreni, Raportul nr. 1609/22.07.1949, se confirma că unul dintre cei indicați a fi gazdele lui Nicolae Lupu este legionar, ceilalți toți sunt *maniști* - și deja aflați în urmărire / supraveghere - dar se infirmă știrea conform căreia Nicolae Lupu ar fi fugit din localitate, respectiv bănuția că ar fi ascuns:

„[...] Cu privire la activitatea clandestină a duhovnicului LUPU NICOLAE, raportăm: Preotul Nicolae Lupu, nu este fugit din localitate, și nici ascuns la cei vizați prin Ordinul de mai sus.

Susnumitul, în prezent se găsește la aceeași mănăstire, unde a funcționat (Mănăstirea Buna Vestire din Moreni).

Din supravegherea susnumitului preot, nu rezultă că ar avea legături cu cei semnați de Dvs.

Ca atitudine, preotul este antidemocrat și a confirmat că orice ar fi el credința și-o va păstra [...]”²³.

Raportul Biroului de Securitate Moreni nr. 1455/ 27.05.1949, adresat Direcției Regionale de Securitate Ploiești, revine cu precizări asupra circumstanțelor întreruperii salarizării preotului de la Mănăstirea Buna Vestire din Moreni: „[...] Începând cu luna mai a.c. nu a mai primit salariul, dar nu că l-a refuzat a-l mai primi. Nu a mai fost trimis de la Minister, fiind scos de la Buget”²⁴.

²¹ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 48. Același raport indică persona preotului greco-catolic Ștefan Medveșan din Ploiești care urmează să fie pus sub supraveghere, el fiind menționat atât pentru aducerea de instrucțiuni și informații din Ardeal cât și pentru legăturile sale cu Sebastian Petre, preotul romano-catolic din Ploiești.

²² Cf. Ordinul nr. 13/10620 din 18 iulie 1949 al Direcțiunii Generale a Securității Poporului, în *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 50.

²³ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 49.

²⁴ *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949*, f. 52.

Odată lămurită chestiunea salarizării, Direcția Regională de Securitate Ploiești, solicita prin Ordinul nr. 13/8559 din 27.07.1949, ca Biroul de Securitate Moreni să revină cu detalii mai concrete despre preotul greco-catolic din Moreni, cu indicarea activității susnumitului și cu trimiterea fișei personale a acestuia²⁵.

Ordinului anterior i se răspunde prin Raportul nr. 1801/ 3.08.1949 de la Biroul de Securitate Moreni, cu precizări asupra lunii aprilie când respectivul preot a mai primit salariul, apoi urmează o serie de răspunsuri ale preotului, redade cât mai fidel:

„[...] Susnumitul preot, a spus chiar organelor noastre, că orice s-ar întâmpla, dar la ortodoxie nu trece.

Față de organele noastre, în ziua 18 Noemvrie 1948 s-a exprimat că Napoleon al Franței a luat pe Papa de la Roma, interzicându-i a mai propaga religia catolicismului, și totuși <după> protestele credincioșilor a fost pus în libertate de a propovădui catolicismul; și că ar putea cineva să creadă că Molotov și Wișinschi nu au o situație și trăiesc ca oricare altul? Dar moșicul muncește și că, prin faptul că și la noi se distruge religia, preoții, e și normal ca să fie reacționari [...]. La întrebarea organului nostru (care nefiind cunoscut) că după ce se orientează și cine poate să-i mai dea directive în conducerea Mănăstirii, sau noui dispozițiuni, a spus că: oficial nu mai poate avea nici o legătură [...]. Tot în cursul lunii noiembrie 1948, într-una din zile s-a exprimat, că cu timpul, o să devină și la noi ca în Rusia, să facă din biserică săli de cinematograf, magazii și altele și că niciodată nu va putea cineva să oblige pe cetățean, să creadă ceea ce el nu crede [...]²⁶.

Raportul se încheie cu informații privind persoanele care frecventează mănăstirea, cu banii care se ofereau pentru serviciile religioase, menționând că alături de acest raport se înainta și fișa personală a susnumitului preot – fișă care nu figurează în acest dosar.

Preotul Nicolae Lupu, fiind supravegheat și în timpul predicilor, Biroul de Securitate Moreni a reținut numeroase amănunte în cursul lunii iulie 1949, detalii ce vor fi comunicate Direcției Regionale de Securitate Ploiești prin raportul pe care aș dori, cu îngăduința dumneavoastră să-l reproduc *in extenso*:

²⁵ Cf. SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f.51.

²⁶ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 53-54.

„BIROUL DE SECURITATE MORENI

Nr. 1835

4 August 1949

Către,

DIRECȚIUNEA REGIONALĂ SECURITATE PLOIEȘTI

Raportăm:

În seara zilei de 5 Iulie 1949, s-a ținut slujbă religioasă la Mănăstirea Buna Vestire din Moreni, unde preotul greco-catolic Nicolae Lupu de la această mănăstire, a dat citire, dezvoltând parabola lui Iov, arătând femeilor care erau adunate acolo, cum Dumnezeu cu puterea lui, a încercat pe credinciosul IOV, făcându-l să piardă toate bogățiile lui, încât ajunsese să jacă pe o grămadă de gunoi și să-și blesteme ziua în care s-a născut un copil de parte bărbătească, mai bine era ziua aceea întuneric.

Explicând apoi preotul, că și oamenii din zilele noastre, sunt încercați ca și IOV, dar pentru oamenii cu credință în Dumnezeu, Dumnezeu își va face milă de ei, vor reveni iarăși ca IOV, mai bine și mai fericiți.-

În seara zilei de 19 Iulie, a predicat preotul greco-catolic Lupu Nicolae, despre pildele lui Solomon, arătând și spunând femeilor adunate, să păstreze în inimă aceste învățături, că aceasta este viața pentru cei ce le <țin> și sănătatea pentru tot trupul lor; Păziți-vă inima mai mult decât orice.

La slujba de vineri seara, 22 Iulie 1949, a predicat preotul Lupu, despre proorocul Zaharia, cum proorocul Zaharia învăța de pe atunci, spunându-le că Domnul Dumnezeul oștirilor, s-a supărat foarte tare pe părinții voștri, dar spuneți-le, că așa vorbește Domnul Oștirilor. Întoarceți-vă la Mine, și eu mă voi întoarce la voi, zice Domnul Oștirilor. Întoarceți-vă de la căile voastre cele rele, de la faptele voastre cele rele.

Aceștia nu au ascultat și nu au luat aminte de învățăturile mele. Unde sunt acum părinții voștri? S-au dus pe veci. Deci tot așa se întâmplă și cu oamenii zilei de astăzi, care nu ascultă de Dumnezeu. Când vor zice ei că sunt mai bine, atunci Dumnezeu, pentru neascultarea lor, îi va pedepsi foarte rău, de faptele lor.

La slujba de vineri seara, 29 Iulie a.c., a predicat preotul Lupu, din Apocalips, cum a văzut un cer nou și un pământ nou, pentru că cerul din I<erusalim> și pământul din I<erusalim>, pierise și Marea nu mai era. Am văzut coborându-se din cer și de la Dumnezeu cetatea Nouă, Erusalimul, cetatea sfântă, gătită ca o mireasă împodobită pentru bărbatul ei, și am auzit un glas tare, care eșia din scaunul domniei și zicea: Iată cortul lui Dumnezeu cu oamenii lui.

Dumnezeu va șterge orice lacrimi din ochii lor și moartea nu va mai fi, nici tânguire, nici țișă, nici durere, pentru că lucrurile dintâi au trecut. Cel ce șade pe scaunul de domnie, a zis: <<Iată, eu fac toate lucrurile noi>>.

Pentru mai bună convingere, după acestea toate povești, preotul Nicolae Lupu a spus că în curând vom avea un pământ nou și un cer nou, pe care nu-l va putea vedea tot omul, decât acela care crede în Dumnezeu, pentru că el este Atotputernicul și aceste cuvinte sunt vrednice de crezut, și sunt adevărate.-

Acest preot, prin diplomația lui, caută să nu vorbească direct, punctele lui de vedere politice și numai prin capitole din Evanghelie, prelucrându-le <cu> avânt tot timpul, la care apoi le dă cetire.- Susnumitul în continuare este ținut sub supraveghere.-

/ LOCOTENENT DE SECURITATE

Slt. Securitate

[...]

/ Slt. Securitate

Pl.Mj. Securitate

[...].

Dosarul mai conține o serie de ordine și rapoarte privind preotul catolic de la mănăstirea *Buna Vestire* din Moreni, cu ar fi Ordinul 13/8559 din 5 august 1949, prin care Direcția Regională de Securitate Ploiești solicita raportarea urgentă privind acest preot²⁷, raportul Biroului de Securitate Moreni nr. 1870/ 10.08.1949, prin care se indica faptul că solicitării respective i se răspunsese anterior, prin Raportul nr. 1801/ 3.08.1949²⁸.

Fișa personală a preotului Nicolae Lupu este solicitată, iarăși, de către Direcția regională de Securitate Ploiești, prin Ordinul nr. 13/13.246 din 6.08.1949²⁹ iar Biroul de Securitate Moreni, prin Raportul nr. 1869/10.08.1949 o înaintează superiorilor din Ploiești³⁰ – fișă personală care nu figurează în acest dosar.

²⁷ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 58.

²⁸ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 57.

²⁹ Cf. SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 60.

³⁰ SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 59. Filele dosarului sunt așezate, de regulă, în ordinea cronologică a înregistrării actelor; uneori, însă, raportul este așezat anterior ordinului, așa cum este și pentru această situație.

Mănăstirea rămânea supravegheată. O atenție deosebită s-a acordat zilei de 15 august, pentru care existau informații că în multe biserici catolice vor avea loc pelerinaje, iar diversioniștii încearcă transformarea pelerinajelor în manifestări ostile guvernului. În acest sens, Ordinul nr. 13/13.799 din 14.08.1949, al Direcției de Securitate Ploiești adresat Biroului de Securitate Moreni, indica colaborarea cu organele de partid, cu discreție și tact, pentru împiedicarea deplasărilor de populație și îngrădirea propagandei Antidemocratice³¹.

Biroul de Securitate Moreni, la rândul său, în Raportul nr. 1916/22.08.1949, comunică Biroului Regional de Securitate Ploiești, că la mănăstirea din Moreni, la data de 15 august 1949, nu a fost pelerinaj, cu precizarea că la slujbă au participat circa 16-18 femei și doi bărbați, de religie ortodoxă, de prin comunele învecinate³².

Pentru începutul lunii septembrie urma să fie o altă sărbătoare religioasă a Sfintei Maria. Ordinul 13/16168 din 3.09.1949 a Direcției de Securitate Ploiești solicita luarea de măsuri urgente și aplicarea întocmai a ordinului anterior nr. 13/14.236 din 18.08.1949 - ordin ce nu figurează în acest dosar – indicând data de 4 septembrie pentru respectiva sărbătoare³³. Un alt ordin, având nr.13/16168 din 5.09.1949, a aceluiași emitent, revine și precizează că măsurile ce trebuie luate sunt pentru data de 8 septembrie 1949.

Biroul de Securitate Moreni, prin Raportul nr. 2.098/09.09.1949, răspunde Direcției de Securitate Ploiești, cu mențiuni privind mai multe ordine anterioare, precizând numărul participanților la sărbătoarea de la mănăstire – 5 bărbați și 9 femei din Moreni – indicând citate din predica preotului Nicolae Lupu, care a vorbit în respectiva ocazie despre vrăjmășia dintre Eva și șarpe, asemănând acea vrăjmășie cu vrăjmășia care există astăzi între popoare, îndemnând la credință; raportul se încheie cu mențiunea că preotul respectiv este în continuare sub supraveghere³⁴.

Preotul Nicolae Lupu este menționat – pentru ultima dată în acest dosar – în cuprinsul Raportului nr. 2324/6.10.1949 când Biroul de Securitate Moreni, răspunzând Ordinului nr. 13/17991 din 25.09.1949 a Direcțiunii Regionale de Securitate Ploiești – ordin care nu figurează în acest dosar.

³¹ Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 62.

³² Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 51.

³³ Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 64.

³⁴ Cf. *SJAN PH, IJPMI*, 46/1948-1949, f. 63.

Așadar, Raportul nr. 2324/6.10.1949, face un adevărat rezumat pentru activitatea posterioară datei de 1 octombrie 1948, „cu privire la agitațiile antidemocratice sub masca fostului cult greco-catolic”, răspunzând punctual pentru informațiile solicitate. Astfel, privind

- Situația clerului greco-catolic la 1 octombrie 1948; era existent un preot, la Mănăstirea Buna Vestire, numit Nicolae LUPU, care nu a trecut la ortodoxie, fiind existent și în prezent la această Mănăstire.-

[...] – Istorical manifestărilor clandestine ale călugărițelor, în frunte cu preotul, se evidențiază prin slujbele ținute în zilele de marți, vineri și duminică, iar în lunile Mai și Octombrie, în fiecare zi, spunând că așa le este tradiția, că luna Mai este cea mai frumoasă lună din an și luna Octombrie este cea mai bogată lună din an [...] ³⁵.

Raportul mai cuprinde detalii despre activitatea preotului greco-catolic MEDVEȘANU Ștefan, situația numerică a credincioșilor greco-catolici din Moreni, situația celor 20 de călugărițe netrecute la ortodoxie, inexistența călugărilor - bărbați - în zona Moreni, inexistența pelerinajelor, situația exercițiilor spirituale pentru călugărițele tinere, inexistența școlilor confesionale, neconstatarea legăturilor cu nunțiatura papală etc.

Raportul nr. 2854/24.11.1949, a Biroului de Securitate Moreni către Direcțiunea Regională de Securitate Ploiești, nu menționează nici un ordin de la superiori. Se indică faptul că Maicile au fost evacuate de la mănăstirea Buna Vestire din Moreni. Acest fapt a dat naștere unei stări de spirit *nemulțumitoare* în rândurile populației din Moreni și împrejurimi. Cei care întrețin aceste *nemulțumiri* sunt majoritatea femeii, dintre cele care frecventau slujbele religioase de la mănăstire. Sunt prezentate câteva citate ale celor nemulțumite, sunt indicate numele a două femei – dintre care una avea trei fete la mănăstire - și în final se face precizarea că respectivele sunt ținute sub supraveghere ³⁶.

Dosarul este copertat și legat, având starea de conservare bună; este prevăzut, conform normelor arhivistice, cu un *Proces-Verbal*, din 18.01.1951, indicând faptul că „[...] Prezentul dosar de problemă a cultului Mănăstirea Buna Vestire de Maici Greco-Catolice din Moreni [...]”, are un anumit număr de file, dosarul fiind „sigilat de noi” ³⁷ – la dosar nu figurează sigiliul.

³⁵ Cf. SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 64-64 v.

³⁶ Cf. SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 67.

³⁷ Cf. „Proces-Verbal” din 18.01.1951, în SJANPH, IJPMI, 46/1948-1949.

II

În fondul *Inspectoratul Județului Prahova al Ministerului de Interne* (respectiv *Inventarul* înregistrat sub nr. 1435/1907-1961), întâlnim și alte dosare având legătură cu Mănăstirea din Moreni și cu preotul Nicolae Lupu, unele având dublate unele acte prezentate anterior, altele completând unele aspecte și măsuri ce trebuiau luate în privința celor menționați.

Biroul de Securitate Moreni, redactase și trimisese Raportul nr. 1691 din 23 octombrie către Direcția de Regională de Securitate Ploiești, prin care se răspundea Ordinului nr.19.859 din 19 octombrie 1949, privind întocmirea de dosare *complete* preoților care „predicând antiunificarea duc agitații împotriva regimului”³⁸. Raportul amintit menționa existența unui singur preot catolic, care până la data respectivă nu era cunoscut a fi contrar unificării:

O *Sinteză informativă* (privind situația *săptămânală*, respectiv din săptămâna 20-27 noiembrie 1848) de la Biroul de Securitate Moreni, înregistrată sub nr. 1975 din 26 noiembrie 1948, adresată Direcțiunii de Securitate Ploiești, redactată în trei file cuprinzând 9 capitole, avea la ultimul capitol – intitulat *Preoții* – constatări generice despre preoții de pe raza Biroului de Securitate Moreni, preoții fiind menționați că nu au activități pe teren, iar în biserici solicită ajutor din partea enoriașilor:

„9. *Preoții*. Din cauza frecvenței care este foarte slabă, aceștia duc muncă de lămurire prin diferite discursuri ce le țin în biserică după terminarea slujbei, îndemnând populația a nu uita biserica și să o ajute. Altă activitate pe teren din partea lor, nu se observă până în prezent”³⁹.

Pentru a înțelege mai bine sfera de interes și modalitățile de culegere și transmiterea informațiilor de la nivel local spre nivelul regional, respectiv spre nivelul central, este demn de menționat Ordinul nr. 17383 din 7 octombrie 1948, de la Direcția Regională de Securitate Ploiești către Biroul de Securitate Câmpina, cuprinzând la rândul său o copie a normelor de aplicare a Ordinului nr. 500 a D.G.S.P. <// Direcției Generale a Securității Poporului> conceput „ (...) pentru ca informațiile importante

³⁸ *SJAN PH, IJPMI, 112/1948, f. 224*. Preotului *catolic* menționat, aflat pe raza Biroului de Securitate Moreni, nu i se preciza numele în acest raport.

³⁹ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 26/1948, f. 74-74v.-75*; citatul este de la f. 75.

cu caracter urgent ca și evenimentele ce se produc pe întreg cuprinsul țării să fie cunoscute la timp de către D.G.S.P.”, ordin care privește generic o largă sferă de activitate, cu indicații punctuale și spre informațiile cu caracter local susceptibile a fi coroborate și cu ale situații asemănătoare din țară sau informații despre acțiuni și întruniri importante aflate în pregătire sau în desfășurare la nivel local; la capitolul *Diverse* sunt indicate, între altele, raportările privind „persoanele reținute de organele noastre sau înaintate nouă de oficiile polițienești și de alte organe cu date și relațiuni complete asupra lor, precum și motivele reținerii pe larg”, pentru diferite motive între care sunt indicate și *manifestările antidemocratice*⁴⁰.

Direcția Regională a Securității Ploiești prin *Ordinul telefonic* nr. 18.665 din 27 septembrie 1948, semnala Biroul de Securitate Sinaia asupra faptului că „preoți romano și greco-catolici cu începere de la 1 septembrie a.c. în fiecare seară țin slujbe religioase” la care sunt chemați insistent credincioșii, cu prioritate față „ori și ce altă activitate”; Biroul de Securitate Sinaia, la 28 septembrie 1948, raporta telefonic neconfirmarea celor semnalate⁴¹.

Direcțiunea Regională de Securitate Ploiești trimite un ordin circular, cu caracter permanent - din care s-a păstrat un exemplar de pe care nu se poate înțelege destinatarul – în care se solicită de urgență completarea și trimiterea de fișe personale, eventual punerea la zi a fișelor personale înaintate anterior pentru patru categorii de clerici catolici, menționați pentru atitudine față de *unirea la ortodoxie*, respectiv față de *revenirea la ortodoxie a greco-catolicilor*; astfel, sunt vizați:

- A.) Preoții greco-catolici care s-au manifestat violent împotriva unirii la ortodoxie agitând populația.
- B.) Preoții greco-catolici care au semnat adeziuni de revenire la ortodoxie, revenind apoi asupra hotărârilor.
- C.) Preoții greco-catolici care au acceptat revenirea la ortodoxie, [dar] păstrază rezervă, agită spiritele și se socotesc forțați față de autorități.

⁴⁰ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 26/1948*, f. 197-201. Pe *Ordinul* redactat la mașina de scris, destinatarul este indicat cu scriere de mână, semn că asemenea ordine, multiplicat la nivel regional, erau trimise către toate Birourile locale ale Securității Poporului.

⁴¹ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 76/1948*, f. 45. Raportul telefonic este scris de mână, pe aceeași filă pe care s-a redactat, la mașina de scris, ordinul menționat, transmis (și) telefonic.

D.) Preoții româno-catolici și călugării greco și romano-catolici, care au luat în mod fățiș atitudine dușmănoasă împotriva revenirii la ortodoxie a greco-catolicilor îndemnând populația la împotrivire.

Toate aceste fișe vor fi înaintate în referire la ordinul prezent, cadrare caracter permanent⁴².

La scurtă vreme se va trimite și indicația temeiurilor legale în care urmau să se încadreze aceste abateri. Direcțiunea Regională de Securitate Ploiești, prin Ordinul [circular] nr. 13/20/380 din 30 octombrie 1948 se adresa Biroului de Securitate Sinaia, precizând o serie de motive care duceau la încadrări penale, nu doar pentru clerici, indicați că tocmai ei *silesc libertatea religioasă*, instigând spre activități antidemocratică:

Întrucât clericii și mirenii prin circulări consistoriale, amenințări spirituale, promisiuni, daruri și blesteme, silesc populația să iscălească liste nominale antiunioniste și silesc libertatea religioasă constituțională, săvârșind deci abateri încadrate în articolele 327, 345, 351 C.P., treceți imediat la descoperirea, arestarea și cercetarea vinovaților și suprimarea acestei activități instigatoare, antidemocratice⁴³.

Trecând peste alte *ordine* și *rapoarte* privind situația greco-catolicilor, păstrate în dosarul menționat anterior, care ar merita o analiză specială, aș mai menționa doar identificarea călugărițelor din Moreni și a preotului Nicolae Lupu,

Drept călugărițele *străine* din Moreni sunt indicate Ana Baciu⁴⁴, Colete Justine, Luigia Ambrosini Celestina și Luigia de Vicențo (cu dosarele nr. 37 - 40), toate de la *Mănăstirea Catholică* din Moreni, (prezentate într-un tabel de dosare întocmite *străinilor*, tabel ce urmează unui alt tabel având indicarea de dosare privind persoane *suspecte*. Astfel, în 26 februarie 1948, printr-un proces verbal, Legiunea de Jandarmi Prahova preda *Siguranței* (sic) Moreni 11 dosare de suspecti și 49 dosare privind străinii⁴⁵ - între care se aflau și dosarele celor patru călugărițe.

⁴² Ordinul nr. 1/19.406 din 8 octombrie 1948, în *SJAN PH, IJPMI, 76/1948*, f. 59.

⁴³ *SJAN PH, IJPMI, 76/1948*, f. 76.

⁴⁴ Într-adevăr, Anica Bak, născută în Crăciunelul de Sus, Târnava Mică, la 21 iunie 1899, este indicată într-un *Tabel al călugărițelor*, ca fiind văduvă și având *cetățenie turcă*, respectiv domiciliul anterior la Constanța. Cf. *SJAN PH, IJPMI, 112/1948*, f. 468.

⁴⁵ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 76/1948*, f. 270-271.

Biroul de Securitate Moreni întocmise <în anii 1948-1949> un „*Tabel nominal de călugărițele greco-catolice, de la Mănăstirea Buna Vestire, din Moreni-Prahova. - care nu au trecut la ortodoxie -*”, în care sunt prezentate nominal cele 21 de călugărițe, indicându-se pentru fiecare locul nașterii, cetățenia, numele părinților, studiile, starea civilă, domiciliul anterior și cel actual, eventual și amănunte privind starea sănătății, situația materială, data angajării, apartenența politică, profesiunea actuală. Sunt indicate călugărițele: Elena Bâtcă, Luigia Ambrosonii de Vicenzio, Luigia Ambrosonii Celestina, Justine Colette, Maria Bodea, Anica Bak, Ana Bodea, Paraschiva Hotea, Ana Tarța, Floarea Tescariu, Ileana Negru, Ecaterina Ion, Iza Sion, Ana Nigle, Lidia Hulbăr, Silvia Vlad, Anica Compodeanu, Lucreția Călugăru, Paraschiva Tăut și Iuliana Bodea⁴⁶.

În ceea ce privește persoana preotului Lupu Nicolae, în finalul acestor rânduri, reproduc fișa personală întocmită de Biroul de Securitate Moreni <1948> după un model specific dedicat celor *angajați în întreprindere* - adaptat în cazul de față pentru un *preot-călugăr* - redactat în 24 de paragrafe (lipsind paragraful nr. 6, paragraful nr. 10 este dublat), fișă care, la nevoie, se cerea amplificată sau actualizată:

BIROUL DE SECURITATE MORENI

FIȘĂ MODEL

1. Numele de familie: *Lupu*
2. Numele de Botez: *Nicolae*
3. Născut la data: *29-IV-1890*
4. Cetățenia: *Română*
5. Numele și originea etnică a părinților:
 - a. Tatăl: *Nicolae*
 - b. Mama: *Maria*

⁴⁶ Cf. *SJAN PH, IJPMI, 76/1948, f. 467-470*. Menționez că tabelul nu este datat, perioada menționată între paranteze unghiulare reprezentând datele extreme ale dosarului în care se află acest tabel. Totuși, din datele prezentate anterior, reiese că pr. Lupu Nicolae încă mai primea salariu în prima parte a anului 1949.

O posibilă legătură a acestui tabel cu anexa Raportului nr. 1293/07.06.1949 de la Biroul de Securitate Moreni, a fost menționată anterior, situație ce indică sistarea salarizării preotului - cf. *SJAN PH, IJPMI, 46/1948-1949, f. 47*.

7. Studii: *Facultatea de Teologie și Filozofie*

8. Situația militară:

a. Contingent al: *Nesatisfăcută*

b. Unitatea: -

c. A fost mobilizat: -

9. Starea civilă: *Necăsătorit*

10. a. Numele soției: -

b. Originea etnică: -

c. Confesiunea: -

10. Numele și originea copiilor: -

11. Domiciliul actual: *Mănăstrea „Buna-Vestire” Moreni*

12. Domiciliul anterior: *Calbor-Făgăraș*

13. Profesiunea actuală: *Preot-călugăr*

14. Profesiunea anterioară: - / / -

15. Situația materială: *Salariat*

16. Antecedente: *Nu se cunoaște*

17. Organizația politică din care face parte: *Neîncadrat*

18. Calitatea și gradul: -

19. Activitatea politică ce desfășoară: *Duce propagandă anti-democrată*

20. Condamnări suferite: *Nu a fost*

21. Viciile de care este [indescifrabil]: *Viciul beției*

22. Starea sănătății: *Bună*

23. Data angajării în întreprindere: *24-XII-1924[;] în Moreni: 4-IV-1946*

24. Salariul ce primește: -⁴⁷.

În curs de redactare este un alt articol dedicat Mănăstirii greco-catolice „Buna-Vestire” de la Edera-Moreni, aflate situația alungării din mănăstirea lor, după scoaterea în ilegalitate a Bisericii Române Unită cu Roma, Greco-Catolică.

⁴⁷ *SJAN PH, IJPMI, 112/1948, f. 364.* Menționez că fișa nu este datată, perioada menționată între paranteze unghiulare reprezentând datele extreme ale dosarului în care se află această fișă.

RECENZIE – BOOK REVIEW

**Ionuț Mihai Popescu, *Secularizarea și afirmarea individualismului*,
Editura Logos 94, Oradea 2029, 220 pagini, ISBN 978-973-8479-29-6**



Ne aflăm în fața materializării reflecțiilor filosofice personale și a unui program de cercetare care a fost susținut ca teză de doctorat, pe o temă de actualitate în contextul schimbării paradigmei antropologice și a basculării inevitabile înspre epoca culturală de mâine. Autorul, profesorul Ionuț Mihai Popescu, pornește axiomatic de la afirmația

© Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.

Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

lui Ioan Petru Culianu conform căreia „blestemul omenirii este că toate miturile ei sunt deopotrivă de adevărate”, ceea ce incită cititorul spre dezbateră „clasică” și specifică teologiei fundamentale privind veridicitatea Revelației creștine și raportul creștinismului față de celelalte religii. Lucrarea este sistematizată în patru capitole principale.

După introducerea care deschide cadrul conceptual al dezbaterii propuse, capitolul 1, intitulat *Teorii curente despre religie*, „prezintă influența religiei în formarea identității colective și a celei individuale și raporturile dintre ele”, după cum mărturisește autorul. Deosebit de important este delimitarea și sistematizarea modurilor de abordare a sacralului. Fără să apeleze la cercetările religiologice sau la bazele teologice ale teologiei fundamentale, Ionuț Mihai Popescu alege calea propriei definiții a fenomenului religios, considerând că sacralul este prezent polimorfic în religiile lumii, trecând de la „sentiment, trăire, categorie sau facultate a spiritului” (p. 15) spre observarea prezenței universale, constitutivă ființării umane, a sacralității în cadrul fenomenologiei religiei ca domeniu autonom față de celelalte aspecte ale reflecției realității lumii. De aceea se pornește, în spiritul turnurii antropocentrice a epocii moderne, de la om (*cogito ergo sum*) propunându-ni-se explicarea sacralului prin instanțe nereligioase. Astfel trecem prin fundamentările lui Emile Durkheim, Marcel Mauss, René Girard, Roger Caillois și prin postulerile făcute „din interiorul fenomenului religios” de către Rudolf Otto și mai ales de către Mircea Eliade care are viziunea unei hermeneutici religioase care poate să pună bazele unui nou umanism în momentul în care, în virtutea dialecticii sacralului, se va ajunge la redescoperirea sacralului. Urmează temele religiei seculare dezvoltată sistematic prin raportarea individului la oferta cultural-spirituală a lumii și transformarea atitudinii individuale la o formă de răspuns social tratată cu religiozitate.

Capitolul 2, *Individul*, dezvoltă cercetarea prin tensiunea individ-comunitate în gândirea aristotelică, fiind interesantă considerarea creștinismului ca origine a individului. Referitor la acest subiect, se subliniază în mod artificial clivajul dintre omul individ-în-lume și în același timp individ-în-afara-lumii, în timp ce teologia perioadei apostolice pune bazele imaginii iconice a unei lumi în care spiritualul-nevăzutul este prezent în chipul actual, istoric, trecător, al unei lumi pe care o percepem în mod sensibil. Omul este deja în structura sa metafizică trup și suflet, este spirit în lume și experimentează condiționările materiei în deschiderea infinită a ceea ce este definit ca spiritual în definițiile filosofiei clasice. Ceea ce în ecleziologie tratăm în siajul

confesionalizării modelului eclesiologic tradițional, autorul dezbate din perspectiva traiectoriilor moderne ale individului care se regăsesc în implicarea politică a individului prin contract social, cetățenie sau drepturile constituționale ale unei persoane care își pierde treptat consistența metafizică și devine o „persoană” ca subiect al unui drept normativ și convențional, supus și acesta unei evoluții istorice permanente.

Capitolul 3 este dedicat raportului dintre *Putere și comunitate*. Puterea, definită prin *kratos*, poate fi văzută din perspectiva puterii de guvernare, a autorității, dar și ca exercitare fortuită a unei voințe de impunere a unei direcții de dezvoltare a societății în funcție de modelul ideologic adoptat, la un moment dat. Este normal ca această confruntare să se materializeze în raportul dintre Biserică și stat, ceea ce ne trimite spre ceea ce teologul specializat în eclesiologie cunoaște din conturarea centralismului Roman prin Reformele Gregoriene de secol XIII, când se impune „doctrina celor două spade”. Dacă în raportul spiritual-secular antic și medieval spada puterii divine, reprezentată de Biserică, este situată deasupra spadei ca simbol al puterii statelor, modernitatea caută să răstoarne supremația puterilor de guvernare până la dezarmarea totală a valorilor sacre față de ceea ce rămâne laic, civil, legislativ-constituțional, toate definite în convențiile omenești marcate de evoluția dialectică și istorică a definițiilor omenești.

Capitolul 4, intitulat *Secularizarea*, ne propune un itinerar care pornește de la definirea secularizării, trece prin ceea ce înseamnă *saeculum* în limba latină, adică generație, prin extensie lumea concretului *hic et nunc* al istoriei. Creștinismul trece treptat prin conștientizarea importanței indivizilor ca parte a poporului (laicii = grec. *Laos – popor*) și nu ca o parte amorfă a mecanismelor unui *saeculum* ca frântură a unei istorii, valoarea acesteia constând în construcția eshatologică a lumii în integralitatea ei, a atingerii unei finalități care o conduce la pelnitudine. Nu este de mirare că secularizarea epocii moderne cunoaște nuanțări diferite, de la radicalismul iluminismului francez, anticlerical și areligios, până la iluminismul german care vede Biserica și clerul ca actori ai emancipării prin educarea poporului și spiritul american în care religia, și mai ales Dumnezeu, fac parte din peisajul cultural, politic, militar, etc. Pierderea reperelor sacralului, care conferă un sens istoriei, au generat, în mod firesc, mișcările nihiliste care bântuie și astăzi imaginarul colectiv și discursul politic în criză de autoritate. Individul secularizat se manifestă în echilibru față de aspirațiile intime, restrânse stingher la personal, și manifestările ghidate din ce în ce mai normativ-restrictiv de o legislație care dorește să îi garanteze drepturi, problema

este că omul, ca subiect al drepturilor omului, rămâne un concept abstract în care se regăsește cu greu omul real trăitor în istorie. Aceasta este și sursa conflictelor actuale care nu pot fi depășite decât prin reconfigurarea raportului dintre spiritual și material, dintre valoarea persoanei ca individ și demnitatea creaturală pe care i-o conferă sacralitatea vieții și nu o legislație tranzitorie.

Concluzia finală, de la pagina 209, pe care o redactează Ionuț Mihai Popescu, rezumă practic sensul cercetării pe care o prezintă: „Aici este miza *noului umanism*, un răspuns la întrebarea care însănătoșește o epocă. Odată intrat în istorie, dacă nu te poți resemna să-i rămâi prizonier, nu poți să o eviți prin resuscitarea unor perspective anistorice, nu poți să o depășești, cu ajutorul lucidității în fața iluziilor promise de un curent de idei la modă, ci, recâștigând privirea pentru care și moartea și *celălalt* sunt, fiecare, o *lume de dincolo*, altfel spus, după ce încrederea inocentă și mirarea naivă a tradiției s-au consumat în favoarea eficienței dureroase a cunoașterii moderne, redobândim, incluzând tristețea și speranța, uimirea care vede chiar și în cele mai nenorocite ființe și întâmplări o expresie a miraculosului existenței.”

Alexandru BUZALIC 

*Conf. Dr., Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Departamentul Oradea. E-mail: alexandru.buzalic@ubbcluj.ro*

RECENZIE – BOOK REVIEW

Gabriel Bebeșelea, *Musica ricercata sau 11 povestiri muzicale surprinzătoare*, Ed. Humanitas, București, 2024, 347 p.



Gabriel Bebeșelea, cunoscut dirijor român la pupitrul unor mari orchestre din țară și străinătate, se dezvăluie în calitate de cercetător și promotor neobosit al manuscriselor muzicale și al documentelor de arhivă, reușind să scoată la iveală surprinzătoare povestiri,

© Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.

Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

întâmplări și personaje extraordinare, legături între muzicieni născuți pe teritoriul actual al României (Bela Bartók, György Ligeti, Erich Bergel) sau având tangențe cu el (Michael Haydn, Franz Liszt, Johannes Brahms, Joseph Joachim), dar mai ales să argumenteze cu acribie și pasiune emergența publicării compozițiilor nepublicate, îndeosebi cele ale lui George Enescu, corolar al întregului demers narativ al cărții.

Cartea *Musica ricercata sau 11 povestiri muzicale surprinzătoare* se naște după o lucrare cu același titlu a compozitorului György Ligeti, o colecție de 11 miniaturi muzicale pentru pian, ce reunește și sintetizează stiluri diferite ale muzicii din Renaștere și Baroc (Girolamo Frescobaldi, Johann Sebastian Bach) cu cele ale muzicii secolului al XX-lea (Arnold Schönberg, Béla Bartók. etc.), toate „cercetate” și „ricercarizate” prin filtrul genului muzical instrumental al barocului italian timpuriu – *ricercarul*².

Principiul organizator al compoziției lui György Ligeti l-a inspirat pe Gabriel Bebeșelea să scrie această carte, cu același titlu și același număr de povestiri, a căror titluri provocatoare³ stârnesc instant curiozitatea cititorului. Fiecare povestire constituie

¹ Titlul *Musica ricercata* este un joc de cuvinte, specific profunzimii și gândirii lui György Ligeti, ce trimite pe de o parte, înspre „cercetare” (*ricerca*) iar, pe de altă parte, prin substantivizarea verbului *ricercare* (a cerceta) face o asociere omonimică cu genul muzical instrumental din barocul italian timpuriu - *ricercar* (în italiană *ricercare* sau *ricercata*), trimite la muzica „ricercarizată” Astfel, *Musica ricercata* înseamnă muzică „cercetată” și muzică „ricercarizată”. În BEBEȘELEA Gabriel, *Musica ricercata*, Humanitas, București, pp. 7-8.

² „Ricercaul este o piesă instrumentală, cu o structură destul de liberă, după modelul motetului vocal. Creată mai întâi pentru lăută, apoi pentru orgă sau clavecin, această formă cu un caracter mai sobru decât al cântonei, apare la începutul secolului al XVI-lea. Italienii o denumesc ricerca, fantasia sau capriccio, englezii - fancy; dar această formă este cultivată și în Spania, Germania sau Franța. În secolul al XVII-lea, ricercaul capătă o nouă formă, urmând direcția impusă de Titelouze, Sweelinck, Frescobaldi și Fröbenger, el evoluează spre fugă, ducând astfel la nașterea acesteia. În secolul al XVIII-lea, acest termen se mai întrebuițează doar pentru a desemna, destul de paradoxal, un tip de fugă construită într-o manieră particulară sobră. Se bazează pe dezvoltarea continuă subtilă și variată din punct de vedere contrapunctic a unei teme și a variantelor ei”. HODEIR André, *Formele muzicii*, trad. din lb. franceză Daria Laura Bârsan și Corina Neacșu, Grafoart, București, 2007, pp. 90-91.

³ I. *Ligestezia sau cum să ajungi celebru la Hollywood fără știrea ta*; II. *Hidin Haydn în Transilvania: Simfonia sibiană sau povestea unui fake news românesc*; III. *Te Deum interpretat la Iași în 1789 de 300 de muzicieni și...tunuri*; IV. *La foresta d’Hermanstad: Napoleon și opera cu acțiune la Sibiu*; V. *Wunderkind-ul transilvănean la Queen Victoria*; VI. *Franz List huiduit și povestea primei Rapsodii române*; VII. *Brahmsilvania sau cum Timișoara și Sibiu au ajutat la finalizarea Concertului pentru vioară de Brahms*; VIII. *Afacerea Dreyfus și George Enescu*; IX. 1881; X. *Funeraliile reginei Carmen Sylva și tezaurul lui George Enescu trimis la Moscova*; XI. *Sinestezia messiaenică*.

un fragment din marele concept al autorului cu privire la modalitatea „cercetării” și „ricercării” muzicii: accesul direct la manuscrisele muzicale și apropierea de compozitori prin cunoașterea vieților acestora în sânul problemelor sociale și al regimurilor politice sub care au trăit, iar unii au și luptat să supraviețuiască. Cititorul va nota preocuparea atentă, pasiunea și acrimia autorului în a dezvălui experiențele de viață ale protagoniștilor, absurdul și abominabilul fanatismelor ideologice de tip antisemit, bolșevic, nazist sau comunist cu care unii s-au confruntat, hidoșenia și inumanitatea acestor regimuri, orchestrarea pervers narcisistă, urmărită până la paroxism, a condamnărilor și amenințărilor cu moartea împotriva unor minți de geniu precum György Ligeti, Bela Bartók, Erich Bergel; totodată, pe firul povestirii, cititorul va tresări de teama riscului de pierdere a unor compoziții încă nepublicate, de exemplu povestea tezaurului enescian ajuns la Moscova și repatriat ca prin miracol. Doar o abordare completă, bazată nemijlocit pe „cercetarea” manuscrisului muzical și pe cunoașterea vieții compozitorului, raportată la timpul și spațiul în care acesta a trăit, va putea permite dirijorului o interpretare („ricercare”) desăvârșită a muzicii în sala de concert.

Prin *Musica ricercata* cititorul obișnuit dar și cel specializat, va reuși să se apropie mai mult de muzica clasică, să înțeleagă legăturile acesteia cu alte științe, cu sistemele de referință pe care se bazează; va înțelege momentele istorice importante care au condus la revoluționarea unor concepte tradiționale, precum și meritele unor muzicieni geniali care au avut legături cu totul surprinzătoare cu spațiul geografic al României. Dincolo de firele narative ale celor *11 povestiri muzicale surprinzătoare*, autorul dezvăluie, ca o datorie de suflet, emergența unui proiect: publicarea compozițiilor finalizate, neîncheiate, schițe, notițe, note izvorâte din inima și mintea strălucitului compozitor George Enescu. Acest deziderat constituie corolarul întregului demers de cercetare (*ricercare*) și „ricercare” a muzicii, însuși crezul autorului. *Musica ricercata* este o carte despre muzicieni și muzică, despre vieți și opere de geniu confruntate cu propriul destin, propria istorie; o carte care provoacă, prin talent narativ, uimire, curiozitate, stârnire a unui sentiment de mândrie la descoperirea gradului de înfrățire și sintonizare a marilor genii ale Europei și a muzicii acestora, cu muzicienii și muzica de pe teritoriul României; nu de puține ori, însă, povestirile induc, printr-o tainică relație de empatie cu destinul personajelor, stări de tristețe, durere și revoltă pentru copleșitoarele și ireparabilele nedreptăți la care, unele dintre ele, au fost supuse. Este o carte care prin forma de expunere, povestirea, vorbește *altfel* despre muzică,

adresându-se, deopotrivă, atât categoriei cititorului, atent la litera povestirii, cât și a ascultătorului sensibil, atent la „modulațiile,, rezonanței afective a povestitorului de-a lungul celor *11 povestiri muzicale surprinzătoare*.

Radu-Ioan MUREȘAN 

*Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Departamentul Oradea. E-mail: radu.muresan@ubbcluj.ro*

RECENZIE – BOOK REVIEW

**Daniel Nica, *Cine sunt eu? Autenticitatea și limitele sale morale*,
Rățoi et Revelatio, Oradea, 2022**



Cartea abordează una dintre cele mai importante întrebări pentru om, mai ales pentru cel contemporan: *cine sunt eu?* Pentru a răspunde, autorul explorează conceptul de autenticitate, analizându-i originile, formele și contestările și propune o actualizare a lui într-o formă normativă.

© Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis.

Published by Babeș-Bolyai University.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

În prima parte, plecând de la exemple de viață cotidiană, autorul prezintă relevanța autenticității pentru individ și trece, fără niciun efort pentru cititor, la perspectiva filosofică în care va aborda autenticitatea. Conceptul este plasat în orizontul eticii, legat fiind de răspunsul la întrebarea „ce este *viața bună?*”, și este conturat prin raportare la două concepte apropiate, autonomia și sinceritatea. Autonomia este reprezentată de auto-normarea kantiană, iar sinceritatea este considerată transparența față de ceilalți, însă echivalarea sincerității cu asumarea totală a unui rol social ar fi avut nevoie de nuanțări sau clarificări pentru a fi pe deplin convingătoare. Proiect modern, autenticitatea nu se lasă prinsă într-o singură definiție riguroasă, de aceea autorul indică trei sensuri ale autenticității, reprezentat fiecare de către un filosof: descoperire de sine (Rousseau), angajament existențial (Kierkegaard) și reinventare de sine (Nietzsche).

Partea a doua dezvoltă aceste trei modele exemplare care ilustrează felul în care modernul și-a construit identitatea pe trei axe: individual-colectiv, simțire-rațiune, pasivitate-creativitate.

Partea a treia prezintă atât o posibilă contradicție internă a autenticității (pentru a fi autentic trebuie să fii diferit de ceilalți, dar am nevoie și de confirmarea lor), cât și contestările aduse autenticității – fie dinspre conservatori, care deplâng relativismul și narcisismul contemporan, fie dinspre progresiști, care consideră autenticitatea un conformism mascat și, prin aceasta, un instrument de dominare. În fața acestor obiecții, Nica propune o reconstrucție normativă a autenticității, inspirată de cele trei modele prezentate în partea a doua. Rezultatul este un concept de autenticitate capabil să evite atât izolarea prin relativismul subiectiv, cât și disoluția în conformismul social.

Cartea este scrisă într-un stil deopotrivă doct și colocvial, între curs academic și taifas filosofic, bogata informație filosofică este apropiată de cititor prin exemple din viața cotidiană sau din opere literare cunoscute și nu este o paradă de erudiție, ci o sinteză originală pentru a susține gândul care urmează întrebarea inițială etapă după etapă, capitolele decurg firesc din întrebările celui anterior, iar tonul narativ creează impresia unui dialog viu cu autorul.

Cartea se deschide și se încheie cu un exemplu imaginar, posibilul deschis de imaginar îi permite cititorului să se regăsească ca personaj al cărții și astfel să devină un exemplu real al unei căutări pe care modernul nu o poate evita. Autorul nu doar analizează autenticitatea, ci o provoacă, îi descoperă cititorului o întrebare care, conștient sau nu, îl preocupă și îi oferă reperele drumului către răspuns.

Cartea este deosebit de actuală în contextul influenței tehnologiei, pe de o parte uniformizarea prin prezența în rețelele de socializare virtuală, pe de altă parte individualizarea și însingurarea prin conversații cu programele de inteligență artificială. De aceea lectura ei este recomandată nu doar celor interesați de filosofie, ci oricui vrea să se înțeleagă pe sine și lumea în care trăiește astfel încât să aibă un răspuns la întrebarea *cine sunt eu?*

Ionuț Mihai POPESCU 

*Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică,
Departamentul Oradea. E-mail: ionut.popescu@ubbcluj.ro*